

---

Johannes von Lüpke

# Ehe – eine zu heiligende Lebensform

## Systematisch-theologische Aspekte

---

### I Die Frage nach dem Proprium der gottesdienstlichen Trauung

Überlegungen zum evangelischen Verständnis der Ehe sind gut beraten, wenn sie von vornherein den Traugottesdienst und in ihm insbesondere die Predigt in den Blick fassen.<sup>1</sup> Was die Kirche, konkret: ihre theologisch gebildeten Pfarrerrinnen und Pfarrer, Eheleuten mit auf den Weg gibt, ist die Bewährungsprobe jeder Theologie der Ehe. Entweder zeigt sich hier, dass es sinnvoll und hilfreich ist, der standesamtlichen Eheschließung noch einen gottesdienstlichen Akt folgen zu lassen. Oder aber die Differenzen zwischen den beiden Handlungen sind derart gering, dass es fragwürdig wird, an dieser Doppelung festzuhalten. Es ist ja nicht zu verkennen, dass es in dem Akt der Eheschließung, in dem rituellen Vollzug sowie auch in den dazu gehaltenen Ansprachen vielfache Übereinstimmungen gibt. Mit einem Vergleich aus der Musik könnte man sagen: Es handelt sich um Variationen eines Themas. Vielleicht ist das erste Stück noch nicht weiter ausgeschmückt, aber es bietet in jedem Fall doch das Thema, die Hauptmelodie, der als solcher nichts hinzuzufügen ist. Die eigentliche Trauung, die Verbindung zweier Menschen zu einem Paar, geschieht im Standesamt. Und wenn das Ehepaar, früher oder später, noch einen Traugottesdienst wünscht, dann kommen sie dazu nicht als Brautpaar, sondern als Ehepaar, um – ja, was ist es denn? – doch noch zum Gesamtprogramm hinzuzunehmen. Fragt man sie selbst, wird man vielfach die Erwartung hören, dass die kirchliche Trauung doch die eigentliche Trauung sei. Erst mit ihr verbindet sich das große Hochzeitsfest. Mit ihr wird es noch feierlicher, vielleicht auch noch verbindlicher?

Aber in der Kultur der Hochzeitsfeiern haben sich die Gewichte auch weithin verschoben. Man kann sich auch für den standesamtlichen Akt einen sehr besonderen Ort wünschen und ihn feierlich ausgestalten. Und nicht zuletzt sind die mit der Trauung beauftragten Standesbeamten darin geschult, in einer

---

<sup>1</sup> Der hier vorgelegte Text ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der Verfasser bei der freikirchlichen Doziererentagung am 19. Februar 2020 in Ewersbach gehalten hat, und ist auch in ähnlicher Form veröffentlicht in: LÜPKE, JOHANNES VON: Gedächtnis der Kirche. Theologie in kirchlicher Verantwortung, Leipzig 2020, 343-361, Teile übernommen aus: LÜPKE, JOHANNES VON: Ehe als Gabe und Auftrag. Zum evangelischen Verständnis der Ehe, in: STOSCH, KLAUS VON/BAUMANN, ANN-CHRISTIN (Hg.): Ehe in Islam und Christentum (= Beiträge zur Komparativen Theologie, Bd. 19), Paderborn 2016, 31-49.

mehr oder weniger ausführlichen Rede den Akt der Trauung zu deuten und den Sinn der Ehe unter dem doppelten Aspekt von Glücksverheißung und Aufgabe zu erschließen. Um Sinndeutung und Wegweisung geht es also auch hier. Und dabei können religiöse Sinndimensionen durchaus angesprochen werden. Sollte all das noch als unzureichend empfunden werden, gibt es nicht zuletzt auch die Möglichkeit, im Rahmen der privaten Hochzeitsfeier im Familien- und Freundeskreis eine Zeremonie zu entwerfen und auszuführen, in der die Eheleute in selbstgewählten Worten noch einmal ihr Eheversprechen bekräftigen und Freundinnen und Freunde als Zeugen, zuweilen auch in priesterlicher Funktion mitwirken.

Dass somit der kirchliche Traugottesdienst der Gegenwart in Konkurrenz zu anderen Mitbewerbern auf dem Markt der Sinnangebote und Rituale tritt, ist offenkundig und führt uns noch einmal auf die Frage, worin dieser seine spezifische Aufgabe und Bedeutung hat. Ist es der Ort: die Kirche als Haus Gottes mit dem Altar, vor dem die Eheleute ihr Ja-Wort sprechen? Ist es dieses Ja-Wort mit seinem Bezug auf eine bestimmte Fassung der Traufragen – „bis dass der Tod euch scheidet“? Ist es die Erinnerung an die Unauflöslichkeit der Ehe – „was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden“? Ist es der Segen, der dem Ehepaar zugesprochen wird?

All das spielt mit, um dem Gottesdienst sein besonderes Gepräge zu geben. Entscheidend ist allerdings, dass alles Genannte durch das qualifiziert wird, was wir in der evangelischen Theologie als Wort Gottes bezeichnen und zu verstehen suchen. Das Wort Gottes ist, wie vor allem Luther gelehrt hat, „das hohe Hauptheiligtum, aufgrund dessen das christliche Volk heilig genannt wird. Denn Gottes Wort ist heilig und heiligt alles, was es anrührt.“<sup>2</sup> Damit ist bereits der Grundgedanke eingeführt, von dem her auch ein evangelisches Verständnis der Ehe und der Eheschließung zu entwickeln ist. Auch die Ehe ist somit unter dem Begriff der Heiligkeit zu verstehen, als eine nicht von vornherein heilige, aber doch zu heiligende Lebensform.

Diese These bedarf allerdings der Erläuterung. Sie wirft ja sofort eine Reihe von Fragen auf, deren Beantwortung in Theologie und Kirche durchaus umstritten ist: Wie verhalten sich Gottes Wort und menschliche Rede zueinander – in der Bibel und dann auch in der Verkündigung? Gilt hier ein identifizierendes „ist“: Die Bibel *ist* Wort Gottes? Ist in diesem Wort Gott selbst präsent und wirksam? Und wie bezieht sich dieses Wort auf die Lebenswirklichkeit heute – als Deutungsangebot oder auch als verändernde, Wirklichkeit schaffende Kraft? Solche Fragen, die zu den Grund- und Anfangsfragen der Dogmatik gehören,<sup>3</sup>

<sup>2</sup> LUTHER, MARTIN: Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 2: Wort und Sakrament, hg. v. Dietrich Korsch/Johannes Schilling, Leipzig 2015, 753,10-13 (Von den Conciliis und Kirchen, 1539).

<sup>3</sup> Vgl. JOEST, WILFRIED/VON LÜPKE, JOHANNES: Dogmatik I: Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen 2010, 48-100; DALFERTH, INGOLF U.: Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie, Leipzig 2018.

stehen im Hintergrund der folgenden Überlegungen, können aber hier nicht in der nötigen Gründlichkeit erörtert werden. Einsetzen möchte ich mit der schlichten Frage, die schon den alttestamentlichen Propheten zu schaffen machte: Haben wir ein „Wort vom Herrn“? Welche biblischen Worte stehen uns zur Verfügung, um sie in der besonderen Situation des Traugottesdienstes erneut zur Sprache zu bringen und die Lebenswirklichkeit der Ehe zu heiligen?

## 2 Das biblische Gebot der Heiligung als Grundtext

Geht man die Liste der Trausprüche durch, die heute bequem im Internet aufgesucht werden kann und vermutlich auch für Pfarrerrinnen und Pfarrer den Fundus für ihre Predigten bildet, so wird man wohl keinen Spruch finden, der sich schon in seinem biblischen Kontext auf einen dem heutigen Akt der Eheschließung entsprechenden Kasus bezieht. Dass es Ehen gibt und zwar in durchaus verschiedenen Formen, ist zweifellos in der Bibel vorausgesetzt. Zum Vollzug der Eheschließung, zum Ritual und zu den dabei zu verwendenden Worten äußert sich die Bibel jedoch äußerst sparsam. Am ausführlichsten ist in dieser Hinsicht die Erzählung von der Vermählung des Tobias mit Sara, die wir in dem gleichnamigen apokryphen Buch finden (Tobias 7). Ansonsten aber fehlt es an einem Formular, das die Agende des Traugottesdienstes in der Weise prägen könnte, wie es die sogenannten Einsetzungsworte für die Feier des Abendmahls zweifellos tun. Der Mangel eröffnet freilich auch einen Freiraum: Wir müssen und wir können uns auf den Wandel der Lebensverhältnisse und insbesondere auch der ehelichen Lebensformen einstellen und dabei dann auch den Beziehungsreichtum biblischer Texte entdecken, die unter veränderten Umständen neu sprechend werden können.

Dafür ein Beispiel, das uns auch auf grundsätzliche Überlegungen zu einem biblisch fundierten Verständnis der Ehe führen kann. Auf Trauspruchlisten, wie sie heute im Umlauf sind, wird man das folgende Wort kaum finden. Dass es gleichwohl auch in Hinsicht auf Trauung und Ehe bedeutsam werden kann, wurde mir bewusst, als ich es bei einem Gottesdienst zur Silberhochzeit und dann auch noch einmal zur Goldenen Hochzeit zu predigen hatte. Ein ostfriesischer Pastor hatte es dem Ehepaar auf den Weg gegeben: „Gott sprach: Tritt nicht herzu, zieh deine Schuhe von deinen Füßen; denn der Ort, darauf du stehst, ist heiliges Land!“ Dieses Wort, ursprünglich aus dem brennenden Dornbusch heraus an Mose gesprochen (Ex 3, 5), und dann vor dem Altar in einer ostfriesischen Kirche wiederholt und einem Ehepaar zugesprochen, ist zweifellos eine Verstehenszumutung: die Ehe ein Stand auf „heiligem“ Boden? Und die Eheschließung ein Akt, durch den dieser Boden allererst betreten wird?

Dass der zitierte Text in seinem Literalsinn nicht von der Ehe handelt, ist von vornherein zuzugeben. In Ex 3 steht Mose als ein Einzelner vor dem sich offenbarenden Gott und empfängt seine Berufung. Dass er eine Frau und Familie

hat, ist vorausgesetzt (Ex 2, 21 f), aber nicht Thema seiner Berufungsgeschichte. Gleichwohl lässt sich die Szene im gesamtbiblischen Kontext durchaus auch auf die besondere Berufung eines Ehepaars übertragen.

Es handelt sich um eine Szene in einem übergreifenden geschichtlichen Zusammenhang. So wie Mose durch die Berufung hineingenommen wird in die Geschichte des Gottes Israels mit seinem Volk, so kann auch die Berufung eines Ehepaars verstanden werden als Eintritt in eine Geschichte, in der Gott an ihnen und mit ihnen handelt, genauer noch: eine Geschichte, die als Geschichte des Bundes eine eigentümliche Verbindlichkeit und Freiheit mit sich bringt. Die vor allem in der reformierten Tradition gepflegte Analogie zwischen Gottesbund und Ehebund<sup>4</sup> hat hier ihren Ort und ihr Recht und lässt sich narrativ in einer Traupredigt entfalten, indem die Lebensgemeinschaft der Eheleute mit der Geschichte Gottes verschränkt wird. Es geht dann nicht nur um die Deutung dessen, was die Eheleute in die Geschichte einbringen und als ihr Projekt vor Augen haben, sondern damit verbunden und darauf bezogen auch um die Verkündigung dessen, was ihnen in der Geschichte Gottes mit ihnen gegeben, geboten und verheißen ist.<sup>5</sup> Mit der Eheschließung verbindet sich dann auch ein Auftrag, und ihr kommt eine Verheißung zu, die im Kontext der Bundesgeschichte als Verheißung der Freiheit auszulegen ist.

Im Kontext dieser Geschichte gewinnt auch die Szene, in der Mose barfuß den heiligen Boden vor dem Dornbusch betritt, einen Sinn, der sich auf Trauung und Ehe übertragen lässt. Die Ehe als heiligen Boden zu betreten, das heißt in einen Raum einzutreten, der denen, die hier eintreten, nicht gehört. Es ist ein Ort, an dem mit der Anwesenheit Gottes zu rechnen ist, einer Gegenwart, die freilich für den Menschen unverfügbar bleibt. Es legt sich nahe, diese Anwesenheit von der Symbolik des brennenden Dornbuschs her auch als Wirklichkeit der Liebe Gottes auszulegen. Und wenn die Liebe Gottes mit hineinkommt, dann wird auch die menschliche Liebe unter einen Vorbehalt gestellt: Ebenso wenig wie der Ort den Eheleuten gehört, gehören sie einander. Sie werden einander anvertraut. Sie sollen einander achten im Wissen um das Geheimnis des Heiligen, das ihnen in der Stimme Gottes und im Angesicht des Anderen oder der Anderen begegnet. Kurz: Sie sollen das Heilige heilighalten.

Mit dem Gebot der Heiligung haben wir einen zentralen Grundtext biblischer Ethik aufgenommen.<sup>6</sup> „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer

<sup>4</sup> Wie sich diese Tradition durchaus selbstkritisch im Blick auf Engführungen (etwa bei Karl Barth) weiterführen lässt, zeigt HOFHEINZ, MARCO: Im Bund. Theologische Impulse zur Sexual- und Sozialethik, Solingen 2020, insbes. 59-72.

<sup>5</sup> Als Erschließungshilfe empfiehlt sich insbesondere auch das Lied „Vertraut den neuen Wegen, auf die der Herr uns weist“ (EG 395, Text von Klaus Peter Hertzsch).

<sup>6</sup> Dass vom Gebot der Heiligkeit auch das biblische Verständnis der Ehe- und Sexualbeziehungen bestimmt ist, hat zuletzt auch RUBEN ZIMMERMANN herausgestellt: Mehr als ein „weltlich Ding“? – Biblische Erinnerungen und Inspirationen für ein neues theologisches Eheverständnis, in: epd-Dokumentation 06/2019, 23-30.

Gott“ (Lev 19,2). Auch im Neuen Testament findet sich dieses Gebot aufgenommen, wenn etwa Paulus schon im 1. Thessalonicherbrief (Kap. 4,3 f) die Gebote Gottes in dem Satz zusammenfasst: „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung“, und dann erläuternd fortfährt, „dass ihr meidet die Unzucht und ein jeder von euch seine eigene Frau zu gewinnen suche in Heiligkeit und Ehrerbietung, nicht in gieriger Lust wie die Heiden, die von Gott nichts wissen.“ Man könnte von hier aus die Linien weiter verfolgen über die einschlägigen Sätze im 1. Korintherbrief, die von der Heiligung des Leibes handeln (Kap. 6 und 7), über 1Tim 4,4 f („Alles was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, was mit Danksagung empfangen wird; denn es wird geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet.“) bis hin zu Hebr 13,4: „Die Ehe soll in Ehren gehalten werden bei allen und das Ehebett unbefleckt.“ In aller Vielfalt der biblischen Aussagen über Ehe, Sexualität und Familie lässt sich doch eine bemerkenswerte Einheit des Zeugnisses erkennen, *negativ* in der klaren, kompromisslosen Absage an „heidnische“ Praktiken, die als „Unzucht“, als Missbrauch der Schöpfungsgaben verurteilt werden, *positiv* in der Weisung, auch das leibliche Leben als „Organ“ dem Wirken Gottes zu überlassen und in diesem Sinn zu heiligen.<sup>7</sup> Dieses Gebot der Heiligung ist in zweifacher Hinsicht zu konkretisieren:

Zum einen: Das Heilige – eine *res sacra* (Seneca)<sup>8</sup>, das ist zunächst der Andere oder die Andere als das von Gott ins Leben gerufene und von Gott geliebte Geschöpf.<sup>9</sup> Es als solches wahrzunehmen und zu achten, heißt ihm den Freiraum zu gewähren, in dem er oder sie werden kann, wozu er oder sie von Gott bestimmt ist. Um zu werden, was er in Wahrheit ist, ist jeder Mensch auf einen solchen Raum der Anerkennung angewiesen. Diese Bestimmung verwirklicht sich in der geschlechtlichen Differenzierung, lässt sich aber nicht exklusiv auf bestimmte Rollen und Geschlechtsmerkmale fixieren. „Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn“, so lautet der erste Satz, nach dem man vielleicht einen Gedankenstrich setzen sollte, um dann mit dem zweiten Satz fortzufahren: „und schuf sie als Mann und Frau“. (Gen 1,27) Es entspricht dieser Abfolge, wenn in christologischer und eschatologischer Perspektive die Zweierheit von Mann und Frau auf die Einheit in Jesus Christus hin überschritten und

<sup>7</sup> Was diese Grundorientierung in Bezug auf gleichgeschlechtliche Partnerschaften bedeutet, ist nach wie vor umstritten. Mit zahlreichen zeitgenössischen Theologinnen und Theologen (z. B. FISCHER, JOHANNES: Handlungsfelder angewandter Ethik, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 100-105; KÖRTNER, ULRICH H. J.: Evangelische Sozialethik, Göttingen 2008, 282-285) bin ich der Meinung, dass die negativen Aussagen der Bibel über homosexuelle Praktiken nicht pauschal auf die Homosexualität als eine nicht wählbare und veränderbare Prägung bezogen werden dürfen. Eben das wäre ein biblizistischer Kurzschluss. Statt Homosexualität undifferenziert dem Verdikt der „Unzucht“ zu subsumieren, gilt es im Blick auf sie wie auch im Blick auf die heterosexuelle Liebe die Grunddifferenz zwischen „Unzucht“ und einem Ethos der Heiligung zur Geltung zu bringen.

<sup>8</sup> SENECA: Epistulae morales ad Lucilium 95,33.

<sup>9</sup> Vgl. dazu in Hinsicht auf die Menschenrechte JOAS, HANS: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

somit als etwas „Vorletztes“<sup>10</sup> zu verstehen gegeben wird (Gal 3, 28). Die Qualität der Gottebenbildlichkeit und das Sein „in Christus“ gelten daher auch für die Menschen, deren Geschlechtlichkeit sich nicht dem Dual von Mann und Frau fügt, sei es, dass sie das ihnen entsprechende Gegenüber in einem Menschen des gleichen Geschlechts finden oder sich in ihrer sexuellen Disposition nicht eindeutig zuordnen können.

Nicht alle sind dazu berufen, in der zweigeschlechtlichen Ehe zu leben. Aber alle sind von Gott ins Leben gerufen als Menschen, die auf einen Beziehungsraum angewiesen sind, in dem sie als Ebenbilder Gottes Achtung und Liebe erfahren und gewähren. In diesem Sinn ist ihnen aufgegeben, das Heilige im Persongeheimnis des Anderen oder der Anderen heilig zu halten. Man kann dieses Ethos der Heiligung auch als Ethos der Keuschheit bezeichnen,<sup>11</sup> im Sinne der Auslegung, die Luther dem 6. Gebot im *Kleinen Katechismus* gegeben hat: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir keusch und züchtig leben in Worten und Werken“, ebenso auch im Sinne des *Heidelberger Katechismus*, der in seinem 108. Artikel gleichfalls zur Keuschheit mahnt. Eberhard Busch hat diesen Begriff folgendermaßen übersetzt:

„Keusch‘ – das meint den Respekt vor der unverletzlichen Würde einer anderen Person, der ich begegne und mit der ich zusammen bin, den Respekt vor ihrem unverfügbaren Geheimnis, das mir die Grenze setzt, sie als mein Objekt zu behandeln. Das meint den Respekt vor ihrer Andersheit, in der ich ihr immer wieder die Freiheit zu lassen habe, sie selbst zu sein, ohne mich an sie zu verlieren, ohne sie mir zu unterwerfen. Nur in solchem gegenseitigen Respekt werden wir einander Partner sein können, die sich in ihrer Eigentümlichkeit und Gleichberechtigung anerkennen und achten.“<sup>12</sup>

In diesem Sinne Keuschheit zu üben, gilt für Menschen in der traditionell verstandenen Ehe, lässt sich aber auch auf das Leben in gleichgeschlechtlichen Gemeinschaften übertragen, sofern deren Partner bzw. Partnerinnen sich dem „Modell“ der Ehe verpflichtet wissen, d. h. konkret: sofern sie bereit sind, füreinander in Treue einzustehen.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Auch die Ehe gehört nach Bonhoeffer auf die Ebene der „vorletzten Dinge“; vgl. BONHOEFFER, DIETRICH: *Ethik*, hg. v. ILSE TÖDT u. a. (DBW 6), München 1992, 158.

<sup>11</sup> So JOACHIM VON SOOSTEN in einer unveröffentlichten Thesenreihe: „Die Form der Liebe, durch die und in der sich die Realisierung der Institution Ehe vollzieht, ist die keusche Liebe. Keuschheit meint nicht sexuelle Enthaltensamkeit. Keuschheit meint (nach Luther) vielmehr wechselseitige Achtung und Respekt vor der bleibenden Fremdheit des anderen in den Dimensionen der geschlechtlichen Intimität (Zurückhaltung und Scham), singulären Bindung und Loyalität (Aufrichtigkeit und Treue) und schöpferischen Freiheit (Eigentumsverzicht am anderen und Gabebereitschaft).“

<sup>12</sup> BUSCH, EBERHARD: *Der Freiheit zugetan. Christlicher Glaube heute – im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus*, Neukirchen-Vluyn 1998, 267.

<sup>13</sup> Der Sache nach ist damit die unter der plakativen Formel „Ehe für alle“ vollzogene Änderung der staatlichen Ehegesetzgebung mitvollzogen; § 1353 Abs. 1 BGB lautet seit 2017: „Die Ehe wird von zwei Personen verschiedenen oder gleichen Geschlechts auf Lebenszeit geschlossen. Die Ehepartner sind einander zur ehelichen Lebensgemeinschaft verpflichtet; sie tragen füreinander“

Zum anderen: Die Ehe als Raum der Heiligung zu denken, das heißt nicht nur, das, in der Person des Anderen oder der Anderen, Anvertraute achtsam wahrzunehmen, sondern auch sich für das offenzuhalten, was Gott durch die Eheleute als seine Kreaturen wirkt und schafft. Hier ist noch einmal an den weiteren Horizont der Bundesgeschichte zu erinnern, innerhalb dessen Eheleute ihren je besonderen Auftrag unter Gottes Gebot und Verheißung erhalten. Auch das lässt sich in diesem weiten Sinn auf gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften übertragen, sofern auch sie als Gemeinschaft mit ihren je besonderen Gaben in der Geschichte des Bundes mitwirken und zur Bewahrung der Schöpfung beitragen können und sollen. Es bleibt in dieser Weite und Vielfalt möglicher Berufungen allerdings auch ein Spezifikum, das die Zweigeschlechtlichkeit von Mann und Frau voraussetzt: Die Ehe von Mann und Frau ist als der primäre Ort der Empfängnis und Weitergabe des Lebens in besonderer Weise zu achten und zu schützen. Wenn ich betont von dem primären Ort rede, schließe ich keineswegs aus, dass andere an dieser Verantwortung für das werdende Leben teilhaben und in besonderen Fällen auch stellvertretend für die leiblichen Eltern eintreten. Ebenso wenig ist behauptet, dass eine Ehe ohne Kinder eine defizitäre Größe wäre. Eheliche Liebe kann ihre Erfüllung auch ohne Kinder finden. Die Ehe von Elkana und Hanna, die zunächst kinderlos bleibt, ist das biblische Dokument einer Liebe, die ihre Würde in sich selbst auch ohne Nachkommenschaft hat: „Bin ich dir nicht mehr wert als zehn Söhne?“ gibt Elkana zu Recht zu bedenken (1Sam 1, 8).

Ist also Nachkommenschaft „für das evangelische Eheverständnis [...] nicht konstitutiv“?<sup>14</sup> Gewiss nicht, wenn man ernstnimmt, dass Ehen – nicht erst seit der Öffnung der Ehe auch für gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften – auch von Menschen geschlossen werden, die nicht über die leiblichen und seelischen Voraussetzungen der Elternschaft verfügen. Im Blick auf kinderlose Ehen gilt ein grundsätzliches Diskriminierungsverbot.<sup>15</sup> Eine Ehe zu schließen, impliziert weder die Pflicht zur Nachkommenschaft noch ein einklagbares Recht auf Kinder. Bezogen auf die Ehe sind Kinder eine hinzukommende, eine akzidentelle, kontingente Größe, theologisch gesprochen: ein Gnadengeschenk. Als solches setzen sie jedoch eine eigene Verbindlichkeit, die an eine heterosexuelle Beziehung gebunden ist und von daher die zweigeschlechtliche Ehe in besonderer Weise qualifiziert. Dem Gnadengeschenk entspricht, noch einmal theo-

---

ander Verantwortung.“ Vgl. dazu aus theologischer Sicht: KARLE, ISOLDE: Ehe als Institution – für Hetero- und Homosexuelle. Überlegungen zur Diskussion über die EKD-Diskussionshilfe, in: *EvTh* 74, 2014, 193-202, insbes. 194-198.

<sup>14</sup> Zitiert ist eine These aus dem Diskussionspapier „Sexualität und Lebensformen“ sowie „Trauung und Segnung“, hg. v. der Kirchenleitung der Ev. Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1996, 92.

<sup>15</sup> Vgl. KOCH, TRAUGOTT: Ethische Überlegungen zu den Lebensgemeinschaften von Familie und Ehe, in: *Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie. Eine Stellungnahme der Kammer der EKD für Ehe und Familie*, Gütersloh 1998, 113-124, insbes. 116 f.

gisch gesprochen, eine besondere Berufung und Einladung, die ausdrücklich an zweigeschlechtliche Ehepaare adressiert ist, sofern diese über die naturalen bzw. geschöpflichen Gaben zur Reproduktion verfügen.<sup>16</sup> Das Geheimnis des Lebens ist ihnen in dieser besonderen Weise anvertraut. Die Metapher vom Heiligen Land kann auch an dieser Stelle sprechend werden. Noch einmal: Die zweigeschlechtliche Ehe kommt als der primäre Ort der Empfängnis und Weitergabe des Lebens in Betracht. Ob und wie weit andere Formen der Ehe an dieser Berufung teilhaben, bedarf der weiteren ethischen Besinnung, wobei vor allem auch die Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin kritisch zu erwägen sind.<sup>17</sup> Entscheidend sind auf dieser Ebene nicht allein Wünsche und Interessen der Eheleute, sondern vor allem das Wohl und die Rechte des Kindes.

Aus seiner Perspektive erfolgt die besondere Qualifikation der zweigeschlechtlichen Ehe als einer Lebensform, die um der Kinder willen zu schützen und zu stärken ist. In dieser Hinsicht geht es um Familienethik: um die Ordnung und Gestaltung des Generationenverhältnisses. Ehe als intergenerationale Lebensform ist dann nicht nur ein Zweierverhältnis, nicht nur eine Partnerschaft, in der sich zwei Menschen „auf Augenhöhe“ begegnen und miteinander umgehen. Im institutionellen Grundriss ist sie auf eine dritte Größe: das Kind, ausgerichtet und darüber auch in weitere gesellschaftliche Beziehungen eingelassen.<sup>18</sup> Gottes Ja zu den Ehepartnern schließt hier auch die Verheißung neuen Lebens ein und legt es ihnen nahe, ihrerseits Ja zu sagen zu dem Leben, das Gott durch sie schaffen will und ihrer Fürsorge anvertraut.<sup>19</sup> Wenn Jesus das Kind „in die Mitte“ stellt (Mk 9,36), ist damit eine „exzentrische“ Grundorientierung angewiesen:

<sup>16</sup> Zur Klarstellung: Die Mitwirkung im Geheimnis der Schöpfung setzt Freiheit voraus. Das Urgebot „Seid fruchtbar und mehret euch“ (Gen 1,28) ist keine zwingende Forderung, sondern eher eine gebietende Einladung und als solche mit einer Verheißung verbunden.

<sup>17</sup> Im Kern geht es hier um die Frage, ob und unter welchen Umständen das eheliche Zweierverhältnis durch Einbeziehung eines dritten „Elternteils“ in Gestalt eines Samenspenders, einer Eizellspenderin oder einer Leihmutter erweitert werden darf, wobei dann auch das Recht des Kindes auf Kenntnis seiner biologischen Herkunft zu berücksichtigen ist. Gibt es in dieser Hinsicht – vom Kind her gedacht – auch ein Recht auf Kontinuität im Generationenverhältnis, das auch die zur Fortpflanzung biologisch notwendige dritte Person einbezieht? Solche Fragen stellen sich freilich auch im Blick auf zweigeschlechtliche Ehen.

<sup>18</sup> Dass die Institution der Ehe nur denen vorbehalten bleiben sollte, die in der Entscheidung füreinander auch zu gemeinsamer Elternschaft entschlossen und fähig sind, ist die These von HERMS, EILERT: Familie und Ehe in christlicher Sicht, in: *EvTh* 75, 2015, 85-106. Für alle anderen Paare, also sowohl „geschlechtsverschiedene Personen, die entweder gemeinsame Elternschaft [...] gar nicht planen oder dazu objektiv nicht in der Lage sind“ (105), als auch alle gleichgeschlechtlichen Paare, wären demnach andere Rechtsformen wie das Rechtsinstitut der „eingetragenen Partnerschaft“ vorzusehen. Diese aus meiner Sicht allzu scharfe institutionelle Differenzierung ist insofern problematisch – und in der Praxis kaum durchsetzbar –, als sie den Unterschied entscheidend an durchaus wandelbaren Faktoren (Kinderwunsch und leibliche Konstitution) festmacht, nicht aber an Gottes Zuspruch und Anspruch, Gebot und Verheißung, die für das hier dargelegte evangelische Institutionenverständnis grundlegend sind.

<sup>19</sup> Vgl. dazu VON LÜPKE, Gedächtnis 333-341 (Familie als Segensraum) (wie Anm. 1).

Statt um sich selbst zu kreisen – individuell oder in exklusiver Zweisamkeit –, sollen die Erwachsenen ihr Verhältnis aus der Perspektive der Schwachen, auf ihre Fürsorge Angewiesenen wahrzunehmen lernen.

### 3 Gebot und Freiheit

Evangelische Ethik versteht sich als Freiheitsethik. In ihr geht es darum, der „Freiheit eines Christenmenschen“, so wie Luther sie als Freiheit aus Glauben und als Freiheit zur Liebe verstanden hat, stattzugeben. Wie sich diese Freiheit zum modernen Begriff der Freiheit als Selbstbestimmung verhält, ist jedoch umstritten. Die 2013 veröffentlichte Orientierungshilfe der EKD<sup>20</sup> hat dem Begriff der Autonomie bereits in der Formulierung des Titels eine prominente und dominante Stellung zugewiesen, freilich auch auf Grunderfahrungen der Abhängigkeit bezogen. Ähnlich wie in der Debatte um Sterbehilfe wird auch hier ein Spannungsverhältnis zwischen Selbstbestimmung und Fürsorge, eben zwischen „Autonomie und Angewiesenheit“ thematisiert. Hier wie dort ist man sich dessen bewusst, dass beide Begriffe aufeinander verweisen, also in der Polarität einander fordern und verdeutlichen.

Was aber ist hier mit Freiheit gemeint? Offenbar greift es zu kurz, wenn man Freiheit mit Wahlfreiheit gleichsetzen würde. Gerade dort, wo es um Liebe in menschlichen Beziehungen geht, ist der Mensch weit weniger, als er meint, seiner Entscheidungen mächtig. Da sind Entscheidungen gefallen, die den Spielraum von vornherein beschränken – in der leiblichen Konstitution, in der familialen Konstellation und nicht zuletzt auch in ökonomischer Hinsicht, wenn überindividuelle Mächte und Zwänge unser Handeln und unsere Verhaltensdisposition bestimmen. Bevor wir uns entscheiden, ist schon in vielfacher Hinsicht über uns entschieden – über unseren Kopf hinweg, hinter dem Rücken unseres bewussten Willensvermögens und, wenn es wirklich um die Liebe geht, aus dem Herzen heraus. Aber genau in dieser Sphäre, in der die Freiheit zur Liebe wurzelt, sind wir unserer selbst nicht mächtig.

Liest man Luthers Schriften zur Ehe,<sup>21</sup> fällt auf, wie sehr er gerade in diesem Zusammenhang die Unfreiheit des Menschen betont, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Zum einen betrifft die Unfreiheit das Verhältnis des Menschen zu seiner geschlechtlichen Natur:

„So wenig es in meiner Macht steht, dass ich kein Mannsbild sei, so wenig steht es auch bei mir, dass ich ohne Weib sei. Wiederum auch, so wenig als es in deiner Macht

<sup>20</sup> Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Ev. Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2013.

<sup>21</sup> Vgl. dazu vor allem die einschlägige Studie von BAYER, OSWALD: Luthers Verständnis der Ehe, in: DERS.: Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, 211-223, im Kontext der dort (199-246) ebenfalls abgedruckten Aufsätze zur evangelischen Ethik der Ehe.

steht, dass du kein Weibsbild seiest, so wenig steht es auch bei dir, dass du ohne Mann seiest. Denn es ist nicht [Sache der] freie[n] Willkür oder des Rates, sondern ein nötiges natürliches Ding, dass alles, was ein Mann ist, muss ein Weib haben, und was ein Weib ist, muss ein Mann haben.“<sup>22</sup>

Wenn Luther so scharf die nicht disponible naturale Basis der geschlechtlichen Liebe betont und dabei – nach heutigen Erkenntnissen der menschlichen Natur allzu unkritisch – nur das zweigeschlechtliche Gegenüber von Mann und Frau annimmt, hat das vor allem eine kritische Stoßrichtung gegen die im monastischen Leben geforderte Enthaltbarkeit.

„Kein Mensch“, so kann Luther dekretieren, „ist zur Keuschheit geschaffen, sondern allesamt sind wir geschaffen Kinder zu zeugen [...]. Darum sind diejenigen gar greuliche Seelenmörder, die das junge Volk in die Klöster stoßen und mit Gewalt darinnen halten, gerade so als wäre Keuschheit ein Ding wie Schuhe aus- und anziehen und in unserer Hand [...]“.<sup>23</sup>

Verallgemeinert man diese Einsicht, wird man grundsätzlich festhalten: Keinem Menschen darf eine Lebensform aufgezwungen werden, die seiner als Naturanlage empfundenen sexuellen Disposition widerspricht. Der Unfreiheit im Verhältnis zur je eigenen Natur entspricht insofern auch ein Freiheitsrecht, das Recht auf Achtung der je besonderen Individualität auch in der Sphäre der Sexualität.<sup>24</sup> Dabei bleibt zu bedenken, dass ein solches Freiheitsrecht keineswegs unumschränkt gilt, sondern seine Grenzen am Freiheitsrecht der Anderen findet.

Die Unfreiheit im Verhältnis zur je eigenen sexuellen Disposition zu respektieren, heißt keineswegs, die Form, in der ein Mensch seine Sexualität „auslebt“, in sein subjektives Belieben zu stellen. In dieser Hinsicht ist eine zweite Unfreiheit im Sinne einer Nicht-Beliebigkeit zu bedenken. Unter der Voraussetzung der gegebenen Geschlechtlichkeit ist die Ehe für Luther die gebotene Lebensform. „Gottes Gebot“ kommt zur „Stimme der Natur“ hinzu und „zwingt und nötigt zum Ehestand“; Menschen sind also nicht so „frei“, als „stünde es in ihrem Gutmühen und freien Willen, sich zu verehelichen, wann sie wollen, oder nimmermehr“<sup>25</sup>. Immer vorausgesetzt, dass sie dazu fähig sind, *sollen* Menschen heiraten und Kinder erziehen, um in diesem „Stand“ Gott zu dienen. Man wird diese für heutiges Verständnis allzu schroffen Forderungen Luthers nicht unkritisch über-

<sup>22</sup> LUTHER: Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA 10/II), 276,14-20 (Vom ehelichen Leben, 1522; sprachlich leicht modernisiert).

<sup>23</sup> WA 12, 141,25-142,1 (Auslegung von 1. Korinther 7, 1523).

<sup>24</sup> In diesem Zusammenhang kann sich Luther auch auf das „natürliche Recht“ berufen: Menschen dürfen nicht zur Ehe gezwungen werden; „denn Gott hat Mann und Weib so geschaffen, dass sie mit Lust und Liebe, mit Willen und von Herzen gern zusammen kommen sollen. Und ist die Brautliebe oder Ehewille ein natürlich Ding, von Gott eingepflanzt und eingegeben“; der Heilige Geist als Autor der Heiligen Schrift bestätigt „das natürliche Recht“ „welches er so geschaffen hat, dass eheliche Gemahle sollen ungenötigt und ungezwungen, mit Willen, Lust und Liebe zusammen gegeben werden“ (WA 30/III, 236,9-22; Von Ehesachen, 1530).

<sup>25</sup> WA 30/II, 60,32-35 (Vorrede zur Oeconomia Christiana des Justus Menius; 1529).

nehmen, wobei insbesondere das Verhältnis von Natur und Schöpfung klärungsbedürftig ist. Dabei sollte freilich der theologische Grundgedanke festgehalten werden: dass das Zusammenleben der Menschen dem Gebot Gottes untersteht und dass Menschen dazu berufen sind, am Weltregiment Gottes teilzunehmen. Die menschliche *oeconomia* gehört zur göttlichen *oeconomia*. Bezogen darauf, also bezogen auf Gottes „Plan“ mit seiner Schöpfung, gibt es eine Verbindlichkeit, die nicht der menschlichen Willkür unterliegt: Da „steht es nicht in deiner Willkür, damit zu fahren wie du willst, sondern du musst darauf sehen, dass du Gott schuldig bist, seine beiden Regimenter zu fördern und ihm darin zu dienen.“<sup>26</sup> In anderer Begrifflichkeit und doch in sachlicher Kontinuität zu Luthers Verständnis der dem Menschen aufgetragenen Haushalterschaft wird man sagen können: Es geht in der Ehe um die Wahrnehmung der Verantwortung vor Gott, dem Schöpfer, und für die Bewahrung bzw. den Fortgang der Schöpfung.

Ist für Luther der Schritt in die Ehe ein Akt des Gehorsams gegenüber Gottes Gebot, so weiß er auch um das Wagnis dieses Schrittes.<sup>27</sup> Das Gelingen des ehelichen Lebens liegt nicht allein in der Macht der Ehepartner. Insofern kommt zu den beiden genannten Unfreiheiten noch eine dritte hinzu. Zwar können und sollen Menschen wählen, mit welchem Partner oder welcher Partnerin sie die Ehe schließen, aber ob sie dem einmal gegebenen Eheversprechen treu bleiben können, ist damit noch nicht entschieden. „Wähle dir nun eine [Frau] nach deinem Wunsch, wie fromm, wie reich, wie schön, wie freundlich sie sein kann, so wirst du zu schaffen genug haben, dass du die eheliche Liebe und Freundschaft behältst. Denn es steht in deiner Hand nicht [...]“<sup>28</sup> Von daher wird verständlich, dass die evangelische Ethik nüchtern mit der Möglichkeit rechnet, dass eine Ehe scheitert und dann auch geschieden werden darf – wobei die Scheidungsgründe in der Tradition verglichen mit der heutigen Praxis noch sehr restriktiv ausgelegt werden.

Auch diese Einsicht in menschliche Unfreiheit hat eine positive Seite: Ihr entspricht die Erfahrung des Beschenktwerdens. So wenig die Ehepartner selbst über ihr Glück eigenmächtig verfügen können, so sehr dürfen sie es als Gabe erbitten und empfangen. Das Stichwort „Angewiesenheit“, das im Titel der Orientierungshilfe mit dem Begriff der Freiheit zusammengespannt ist, deutet auf diese Erfahrung. Angewiesenheit heißt dann nicht nur Angewiesenheit auf kontingente menschliche Begegnungen wie z. B. auf das unverdiente Geschenk, in einer Familie aufwachsen zu dürfen, in der Treue nicht nur ein leeres Wort ist, sondern das Miteinander im Ganzen prägt. Angewiesen sind Menschen darin

<sup>26</sup> A. a. O. 62,23-25.

<sup>27</sup> Im Originalton der Sprache Luthers (a. a. O. 61,13-17): „Solches Gebot muss man [...] den ledigen Personen, sofern sie nicht zur einsamen Keuschheit begnadet sind, das Gewissen damit beschweren, nötigen und plagen, bis sie hinan müssen und zuletzt sagen: Soll es sein, muss es sein, kann es nicht anders sein, so walte es Gott und sei gewagt.“

<sup>28</sup> WA 34/I, 63,30-33 (Hochzeitspredigt über Hebr 13, 4; 1531).

und darüber hinaus auch auf die unverfügbare Hilfe Gottes, die wir als Gnade bezeichnen. Es entspricht dieser Angewiesenheit, wenn die Trauagende das Ja-Wort der Eheleute mit dem Zusatz „mit Gottes Hilfe“ versieht.

Eben weil die Freiheit, ja zu sagen und zu diesem Wort in Treue zu stehen, sich nicht von selbst versteht, bedarf es institutioneller Vorgaben, bedarf es einer Kraft, die solche Freiheit zu schaffen und zu stärken vermag.<sup>29</sup> Erst mit dieser Frage nach den Quellen der Freiheit erreichen wir die Ebene, auf der die Bibel ihr Eigenes zu sagen hat. Die Bibel ist eben nicht nur der Bilderbogen, der uns die Vielfalt antiker Lebensverhältnisse vor Augen stellt; und sie ist nicht nur das Ethikbuch, aus dem wir Normen und Werte für unsere Lebensführung direkt ableiten können. Gewiss ist sie auch unter diesen beiden Aspekten nützlich zu lesen. Was die Bibel als Gottes Wort im Menschenwort zu sagen hat, geht jedoch darüber hinaus: In Zusage und Anspruch, Evangelium und Gesetz, Verheißung und Beauftragung geht es um das, was Gott für den Menschen tut und daraufhin von ihm verlangt.

Wenn es in der zweiten Schöpfungserzählung Gen 2, 18 heißt: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht“, so spiegelt sich darin nicht nur die menschliche Erfahrung, dass kein Mensch allein glücklich werden kann; es liegt in diesem so menschlichen Wort zugleich ein göttliches Versprechen. Von dieser Urzusage her ist auch das Urgebot zu verstehen, das Jesus als solches, als das Gebot vom Anfang zur Geltung bringt: „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden!“ (Mt 19, 6). Gottes Wort schafft Lebensverhältnisse und behauptet damit seine eigene Verbindlichkeit. Die Forderung gründet in der Gabe.

Durch das Wort Gottes wird die Ehe zu dem, was sie als ein bloß menschliches Vertragsverhältnis noch nicht ist und aus menschlichen Kräften allein nicht zu sein vermag: ein Raum der Freiheit, in dem zwei Menschen einander im Licht der Gnade Gottes, im Licht des göttlichen Wohlgefallens wahrnehmen. Dass das Wort den Ehestand zu einem heiligen Stand qualifiziert, das heißt: Das Eheversprechen, in dem sich zwei Menschen wechselseitig zu Ehegatten erklären, wird gleichsam durchleuchtet und bekräftigt durch das Versprechen Gottes, durch das Menschen einander zugesprochen werden.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Sehr klar hat JOACHIM VON SOOSTEN (in dem oben in Anm. 11 zitierten Thesenpapier) das Gewicht des Institutionellen als Ermöglichungsgrund der Freiheit herausgestellt: „Die Bejahung des anderen in der Aussicht auf Dauer braucht die Institution. Bejahung („heiliges Ja-Sagen“) ist eine Ausdrucksform der Freiheit („freedom“) und somit strikt zu unterscheiden von einer Freiheit der Wahloptionen zwischen Ja oder Nein (marktkonforme ‚liberty‘). Freiheit für Optionen ist ein verkürztes Verständnis evangelischer Freiheit.“

<sup>30</sup> Vgl. WA 43, 295,5-12; 294,40f (Genesisvorlesung, 1535-1545): „Der Papst versteht nichts anderes, als dass jenes eine Ehe sei, wenn zwei zusammenkommen und sagen: ‚Ich bin der deine, du bist die meine‘ [...]. Er übersieht dabei die Zusage und Anordnung Gottes.“ Anders definiert Luther die Ehe: „Ehe ist die untrennbare Verbindung eines Mannes und einer Frau, nicht nur nach dem Recht der Natur, sondern auch nach dem Willen Gottes und göttlichem Wohlgefallen.“

In der christlichen Rede vom „Ehestand“ ist

„das höchste daran zu rühmen, dass Gottes Wort daran gehängt und an eines jeglichen Gemahl geschrieben ist, dass er es also ansehe, als wäre dasselbe allein und sonst keines auf Erden und kein König in seinem Schmuck, ja auch die Sonne in seinen Augen nicht schöner scheine und leuchte; denn hier hast du das Wort, durch das dir Gott diese Frau oder diesen Mann zuspricht und schenkt und spricht: Das soll dein Mann, die soll dein Weib sein; das gefällt mir wohl, und alle Engel und Kreatur haben Freude und Lust daran.“<sup>31</sup>

## 4 Ehe als Institution

In der neueren Sozialethik ist der Begriff der Institution weithin an die Stelle der älteren und in mancherlei Hinsicht belasteten Begriffe „Stand“ und „Ordnung“ getreten. Haftet an diesen Begriffen die Vorstellung des Starren, unveränderlich Gesetzten, so ist mit dem Begriff der Institution gerade intendiert, das Vorgegebene mit dem Auftrag zur Entwicklung und Veränderung zusammenzudenken. Institutionen sind „der Ausdruck typischer Beziehungsformen, die weitgehend gestaltungsfähig, aber im Grundriß vorgegeben sind“.<sup>32</sup> Theologisch verstanden, sind sie „soziale Daseinsstrukturen der geschaffenen Welt als Einladung Gottes zu ordnender und gestaltender Tat in der Freiheit des Glaubensgehorsams gegen sein Gebot“.<sup>33</sup> Gabe und Gebot, Vorgabe und Aufgabe gehören hier untrennbar zusammen. In einem Wort gesagt: Es handelt sich um ein Mandat, um etwas dem Menschen in die Hand Gegebenes.<sup>34</sup> Es ist ihm zu treuen Händen und das heißt zu verantwortlicher Gestaltung anvertraut. So wenig er von sich aus über diese Gabe verfügen kann, so sehr ist er verpflichtet achtsam und sorgfältig mit ihr umzugehen. Seine Verantwortung findet ihr Maß im Willen des Gebers, des „Stifters“. Die traditionelle Rede von der Stiftung des Ehestandes hat insofern ihr Recht.

Wurde der Begriff der Institution in der evangelischen Sozialethik gegenüber dem traditionellen Begriff der Ordnung und des Standes gerade deswegen bevorzugt, weil er weniger starr zu sein scheint, so hat inzwischen eben dieser Vorwurf des Starren auch den Nachfolgebegriff eingeholt.<sup>35</sup> Um diesem Vorwurf entgegenzutreten, wird neuerdings der Begriff der Lebensform empfohlen.

<sup>31</sup> WA 34/I, 57,21-28.

<sup>32</sup> WOLF, ERNST: Sozialethik. Theologische Grundfragen, hg. v. THEODOR STROHM, Göttingen 1975, 172 (unter Aufnahme einer Formulierung von Hans Dombois).

<sup>33</sup> A. a. O. 173.

<sup>34</sup> Vgl. zu diesem Begriff vor allem BONHOEFFER, Ethik, insbes. 54-60 und 392-398 (wie Anm. 10).

<sup>35</sup> Vgl. LAUBE, MARTIN: Die Ehe als evangelisch gedeutete Lebensform. Institution oder intime Beziehung, in: epd-Dokumentation 06/2019, 43-50, 47: „Der Begriff der Institution verband sich [...] zunehmend – erst recht infolge der modernen Verselbständigung nichtehelicher Liebesbeziehungen – mit der Konnotation eines starren und rigiden ‚Zwangsgehäuses‘, das vornehmlich auf die konformierende Einhegung von Freiheit ausgerichtet ist.“

„Zwar“ erweise sich – so Martin Laube – „die begriffliche Abgrenzung zwischen Institutionen und Lebensformen bei näherem Hinsehen durchaus als knifflig, doch [eigne] letzteren offenkundig ein sehr viel lockerer ‚Aggregatzustand‘.“<sup>36</sup>

Dass auch dieser Begriff durch die Polarität von Ordnung und Freiheit, Vorgabe und Gestaltungsaufgabe gekennzeichnet ist, ist unverkennbar. Insofern stellen sich hier noch einmal die gleichen Fragen, wie auch schon im Blick auf die Vorgängerbegriffe.<sup>37</sup> Es bleibt insbesondere die Frage nach der Begründung einer Ordnung der Lebensformen. Der Verweis auf Tugenden, mit denen der Freiheitsspielraum innerhalb der Lebensformen zu füllen ist, reicht nicht aus. Um das überlieferte evangelische Verständnis der Ehe angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen zu verantworten, ist eine Besinnung auf das Verhältnis von sozialer Ordnung und Tugendethos zentral. Entsprechend sind sozioethische Aspekte von tugendethischen Aspekten zu unterscheiden; die einen betreffen Lebensformen als Institutionen, die anderen das in ihnen, aber möglicherweise auch außerhalb von ihnen gelebte Ethos.

Im Sinne dieser Unterscheidung ist keineswegs zu bestreiten, dass in verschiedenen familialen Konstellationen mit oder auch ohne förmliche Eheschließung Menschen in „einem verlässlichen, liebevollen und verantwortlichen Miteinander“<sup>38</sup> zu leben bestrebt sind. Wenn die Orientierungshilfe eben in Verlässlichkeit, Liebe und Verantwortung Werte erkennt, die das Verhalten in verschiedenen Lebensformen prägen können und sollen, so ist dem nicht zu widersprechen. In ihnen liegt der normative Kern einer Ehe- und Familienethik, die sich auf den Wandel der ehelichen und familialen Lebensformen zu beziehen vermag. Bildlich lässt sich dieser normative Kern als Kompass verstehen. Es handelt sich um einen transportablen Kompass. Er ist nicht allein denen gegeben, die eine Ehe im hergebrachten Sinn führen. Vielmehr ist es so, dass Menschen ihn auch in andere soziale Verhältnisse mit hineinnehmen können und sollen. Und wo immer sie sich danach richten, verdient ihr Verhalten Wertschätzung: Eltern nehmen Verantwortung für ihre Kinder auch nach der Scheidung wahr und sind bemüht, ihnen gute, verlässliche Bezugspersonen zu bleiben oder zu werden (denn auch das kann ja sein, dass Eltern in der Ehe ihren Kindern vieles schuldig bleiben, was sie nach der Trennung aber zum Wohl der Kinder einsetzen können). Es gibt Verlässlichkeit auch in Patch-Work-Familien, wenn es gelingt, „in einem solchen Flickerlteppich eine Geborgenheit zu vermitteln, von der manch scheinbar normale Familie nur träumen kann.“<sup>39</sup> Und nicht zuletzt: Man kann in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften eine Treue „in guten wie in bösen Tagen“ fin-

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Auch MARCO HOFHEINZ sieht in der Unterscheidung von Institution und Lebensform eine „falsche Alternative“ (Im Bund 79-81 [wie Anm. 4]).

<sup>38</sup> Zwischen Autonomie und Angewiesenheit 66, Ziffer 51 (wie Anm. 20).

<sup>39</sup> BREIT-KESSLER, SUSANNE: Gerechtigkeit in Ehe, Partnerschaft und Familie, in: epd-Dokumentation 30/2013, 31-34, 32.

den, die dem, was Eheleute in der kirchlichen Trauung versprechen, keineswegs nachsteht. Kurz: In manchen Ehen sind die genannten Werte und Tugenden weniger verwirklicht als in den beispielhaft genannten Fällen.

Der genannte Kompass ist anwendbar, wo auch immer Menschen auf ihrem Lebensweg sich befinden. Aus dieser richtigen Einsicht ist jedoch nicht zu schließen, dass die verschiedenen Lebensformen gleichermaßen den angezeigten Werten entsprächen bzw. dass die verschiedenen Bewährungsorte dieses Ethos auch als Institutionen normativ gleichrangig wären und gleichermaßen als Optionen der Lebensgestaltung zur Wahl stünden. Der genannte Werte- und Tugendkanon hat ja einen inneren Richtungssinn, der sich in der Ehe und in einem verlässlichen Füreinandersorgen der Generationen verwirklichen will und soll. Treue heißt, ein Versprechen zu halten, zu dem einmal gegebenen Ja-Wort zu stehen und so die einmal geknüpfte Beziehung zu halten. Brüche sind in dieser Perspektive nicht intendiert. Sie sind das Nicht-Gesollte, was also nach Kräften zu vermeiden ist. Und dort, wo sie geschehen und trotz aller Bemühung nicht zu vermeiden sind, geht es um Erfahrungen des Scheiterns und des einander Schuldig-Bleibens, Erfahrungen, die gerade die Orientierung am Leitbild einer unbedingt verlässlichen ehelichen und familialen Gemeinschaft voraussetzen und also nicht außer Kraft setzen. Insofern bleibt die Frage nach dem Sinn sozialer Ordnungen auch über die wert- und tugendethischen Einsichten hinaus und in ihrem eigenen Gefälle weiterhin aktuell.

Ein weiterer Gedanke kommt hinzu. Wenn wir die Ehe als Institution zu verstehen suchen, geht es nicht nur um die personalethische Frage, wie einzelne Personen ihr Verhältnis zueinander gestalten sollen und wie sie einander gerecht werden, sondern um die darüber hinaus gehende Frage, was ihnen von Seiten Dritter anvertraut und was von ihnen erwartet werden darf, wobei an die überindividuellen Verbindlichkeiten der Gesellschaft sowie in theologischer Hinsicht an Gott als Schöpfer und Richter zu denken ist.<sup>40</sup> Diese überindividuellen, im eigentlichen Sinn institutionellen Aspekte bleiben außer Acht, wenn es in der Orientierungshilfe im Blick auf den evangelischen Traugottesdienst heißt: In ihm „feiern wir mit dem Paar, mit Freunden und Familien, dass die beiden ‚sich getraut‘, sich den gemeinsamen Weg zugetraut und ihr Leben anvertraut haben, und bitten um Gottes Segen für diese Entscheidung und die gemeinsame Zukunft – nicht mehr und nicht weniger.“<sup>41</sup> Im traditionellen evangelischen Verständnis der Ehe ging es hier allerdings um mehr, nämlich darum, dass zwei Menschen in einen „Stand“ eintreten, in dem ihnen „Gottes Gebot und Verheißung“ zugesprochen werden, in dem ihnen also auch ein Auftrag gegeben wird und in dem ihnen der Segen Gottes gilt, sofern sie in diesem Stand bleiben. In diesem Sinn wurden die Eheleute in der evangelisch-lutherischen Trauung

---

<sup>40</sup> Vgl. zur Unterscheidung zwischen personalethischer und sozialetischer Dimension der Ethik: KÖRTNER, Sozialethik 43 f (wie Anm. 7).

<sup>41</sup> Zwischen Autonomie und Angewiesenheit 63 f (wie Anm. 20).

von 1962 in den Ehestand „als heilige und unverbrüchliche Ordnung Gottes“ eingewiesen: „In solcher Ordnung hat er auch euch miteinander verbunden und eurem Stande seinen Segen verheißen.“<sup>42</sup> Dass der Begriff des Standes im heutigen Sprachgebrauch missverständlich und problematisch ist, ist von vornherein zuzugeben.<sup>43</sup> Die Frage bleibt, ob das dahinter stehende sachliche Anliegen wirklich obsolet geworden ist und, wenn nicht, wie es heute verständlich gemacht werden kann.

Festzuhalten bzw. wiederzuentdecken ist hier die für Luthers Ethik insgesamt entscheidende Erkenntnis, dass die Berufung zum Christsein in weltlichen Bezügen zu leben ist und dass dabei auch das „eheliche Leben“ zu den Berufen eines Christenmenschen gehört. Den Eheleuten wird eine Aufgabe übertragen, die sie in Verantwortung vor Gott und im Dienst für „den Nächsten“ übernehmen sollen. Es geht also nicht allein um eine Privatangelegenheit, um das Glück zweier Menschen, sondern auch um das Wohl der Gesellschaft, die ein Interesse daran hat, dass Eheleute dem ihnen erteilten Auftrag nachkommen.<sup>44</sup>

## 5 Ehe als Sakrament?

Wie verhält sich die so verstandene evangelische Ehelehre zu der immer wieder hervorgehobenen Aussage Luthers, die Ehe sei ein „weltlich Ding“<sup>45</sup>? Auch die

<sup>42</sup> Agende für evangelisch-lutherische Gemeinden, Bd. 3: Die Amtshandlungen, Berlin/Hamburg <sup>3</sup>1969, 121.

<sup>43</sup> Vgl. zur kritischen Besinnung auf den Begriff des Standes: BAYER: Natur und Institution. Luthers Dreiständelehre, in: DERS., Freiheit 116–146 (wie Anm. 21).

<sup>44</sup> Hier schließen sich kritische Überlegungen zur aktuellen familienpolitischen Debatte an, die hier nur angedeutet werden können. Problematisch ist schon die beliebte Programmformel von der Vereinbarkeit von Familie und Beruf. Was hier zu vereinbaren ist, sind ja mindestens zwei Berufe. Der Berufscharakter der in der Familie geleisteten Arbeit ist umso mehr zu betonen und zu würdigen, als dessen Vernachlässigung und mangelnde Wertschätzung die Gesellschaft insgesamt teuer zu stehen kommt. Sozialethisch ist in diesem Problemfeld nach wie vor der Subsidiaritätsgedanke hilfreich: Auszugehen ist von dem Vorrang der kleineren Einheit vor dem größeren Ganzen der Gesellschaft und des Staates, zugleich aber auch davon, dass diese kleinere Einheit sich nicht selbst genügt, also nicht autark ist. Der Einzelne sowie auch die kleinere Gemeinschaft sind auf Hilfe und Unterstützung angewiesen, sofern sie nicht autark sind. Insofern spricht man von einem „Hilfestellungsgebot“ (ANZENBACHER, ARNO: Christliche Sozialethik, Paderborn u. a. 1997, 212 f). Dieses Gebot hat zur Kehrseite auch ein Verbot: das „Kompetenzanmaßungsverbot“ (ebd.). Die größere Einheit darf sich nicht anmaßen, was in die Zuständigkeit und Kompetenz der kleineren Einheit fällt. „Was das Individuum vermag, darf nicht von der Gemeinschaft beansprucht werden; und was die kleinere Sozialeinheit vermag, darf ihr die größere nicht entziehen“ (a. a. O., 213).

<sup>45</sup> Vgl. Bekenntnisschriften der evang.-lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. v. IRENE DINGEL, Göttingen 2014, 900,3-7: „Demnach, weil die Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäft ist, gebührt uns Geistlichen oder Kirchendienern nichts, darin zu ordnen oder regieren, sondern lassen einer jeglichen Stadt und Land hierin ihren Brauch und Gewohnheit, wie sie gehen.“

Orientierungshilfe der EKD nimmt diese Formel auf und legt sie folgendermaßen aus:

„Bei aller Hochschätzung als ‚göttlich Werk und Gebot‘ erklärte Martin Luther die Ehe zum ‚weltlich Ding‘, das von den Partnern gestaltbar ist und gestaltet werden muss.“ Die Eheschließung wird demnach „vor der Kirchentür vollzogen [...], sodass der anschließende Gottesdienst nicht mit dem Brautpaar, sondern mit dem Ehepaar gefeiert [wird]. Die Ehe ist also für die evangelische Kirche kein Sakrament wie Taufe und Abendmahl; sie ist nicht von Jesus selbst eingesetzt und ist keine absolut gesetzte Ordnung, auch wenn wir uns ihre lebenslange Dauer wünschen. In einem Traugottesdienst feiern wir mit dem Paar, mit Freunden und Familie, dass die beiden ‚sich getraut‘, sich den gemeinsamen Weg zugetraut und ihr Leben anvertraut haben, und bitten um Gottes Segen für diese Entscheidung und die gemeinsame Zukunft – nicht mehr, aber auch nicht weniger.“<sup>46</sup>

Wenn Luther die Ehe als ein „äußerlich weltlich Ding“<sup>47</sup> ansieht, geht es ihm um klare Unterscheidungen und Zuordnungen, so wie er sie grundlegend in seiner Lehre von den zwei Reichen oder Regimenten vollzogen hat. Die Ehe als rechtlich zu gestaltende Ordnung sollte danach nicht der kirchlichen Gerichtsbarkeit unterstellt werden. Hier rät er zur Einsicht in die Grenzen kirchlichen Handelns. Wer diese Grenze überschreitet, läuft Gefahr „im Wasser des weltlichen Handels“ zu ersaufen.<sup>48</sup> Luthers Kritik am geistlichen Eherecht betrifft insbesondere auch die im kanonischen Recht formulierten Ausschlussbestimmungen. Wenn die Ehe „ein äußerlich leiblich Ding ist wie andere weltliche Hantierung“, sind auch die Ehen von Nichtchristen und auch die Ehen von Christen und Nichtchristen als gültige Ehen anzuerkennen. „Wie ich nun mag mit einem Heiden, Juden, Türken, Ketzern essen, trinken, schlafen, gehen, reiten, kaufen, reden und handeln, so mag ich auch mit ihm ehelich werden und bleiben, und kehre dich an der Narren Gesetze, die solches verbieten, nichts.“<sup>49</sup>

Diese Würdigung der Weltlichkeit der Ehe schließt jedoch keineswegs aus, dass sie durch Gottes Wort geheiligt werden soll. In dieser Hinsicht kann durchaus das Recht eines sakramentalen Verständnisses der Ehe aufgenommen werden. Gewiss ist die Ehe nach evangelischem Verständnis „kein Sakrament wie Taufe und Abendmahl“. Sie ist kein Mittel, das Heil gewährt, also die durch die Sünde zerrüttete Beziehung von Gott und Mensch neu eröffnet und zurechtbringt. Zur Sündenvergebung oder um es positiv zu sagen: zur Gottesgemeinschaft trägt die Ehe nichts bei. In soteriologischer Hinsicht haben Eheleute vor anderen, die allein oder ohne Trauschein zusammenleben, keinen Vorrang. Mit ihnen zusammen leben sie in einer Welt, die von der Sünde gezeichnet ist und

<sup>46</sup> Zwischen Autonomie und Angewiesenheit 63 f – Ziffer 48 (wie Anm. 20).

<sup>47</sup> WA 30/III, 205,12 f (Von Ehesachen, 1530): „Es kann ja niemand leugnen, dass die Ehe ein äußerlich weltlich Ding ist wie Kleider und Speise, Haus und Hof, weltlicher Obrigkeit unterworfen.“

<sup>48</sup> A. a. O. 206,5.

<sup>49</sup> WA 10/II, 283,8-12 (Vom ehelichen Leben, 1522).

immer wieder neu der Vergebung bedarf. Wenn die Orientierungshilfe diese Gleichheit betont und sie auch im Blick auf das Leben der Gemeinde zur Geltung zu bringen sucht, ist ihr zweifellos Recht zu geben. Die Reformatoren haben dem Gedanken der besonderen Verdienstlichkeit oder Vollkommenheit des monastischen Lebens nicht deswegen den Abschied gegeben, um ihn dann in Bezug auf den vermeintlich heiligen Stand der Ehe wieder hervorzuholen und damit erneut eine Zweistufenethik in das Leben von Christen einzuführen.

Die Ehe steht also nicht auf einer Stufe mit den Sakramenten Taufe und Abendmahl.<sup>50</sup> Aber in einem weiteren Sinn kann sie auch in der evangelischen Theologie als Sakrament bezeichnet werden. Die Gemeinsamkeit mit den beiden Sakramenten im strengen Sinn besteht darin, dass auch die Ehe als eine von Gott eingesetzte Ordnung gilt, und das nicht erst im Neuen Testament, sondern von Jesus im Rückbezug auf den von Gott gesetzten und schon im Alten Testament (Gen 1 und 2) bezeugten Anfang ausdrücklich bekräftigt. Und zum göttlichen Gebot fügt sich auch hier die göttliche Verheißung. Versteht man unter einem Sakrament „das Zeichen einer heiligen Sache“ („*sacrae rei signum*“), kann man auch die Ehe so bezeichnen: „Die Ehe ist eine heilige Lebensform, von Gott eingesetzt und empfohlen“ („*sanctum vitae genus divinitus institutum et commendatum*“).<sup>51</sup> Dass die Ehe von Gott eingesetzt ist, meint nicht nur eine in der Vergangenheit liegende Stiftung, die die Ordnung der Ehe als solche begründet. Von einer Einsetzung ist auch in dem Sinn zu sprechen, dass Eheleute je aktuell von Gott in diese Ordnung berufen werden. Sie werden einander zugesprochen, sodass sie einander als Gabe Gottes annehmen dürfen und sollen. Ihre Gemeinschaft ist dem Willen Gottes verpflichtet.

Von daher ist nun auch vom Ethos des ehelichen Lebens zu reden. Mit der Rede von der „heiligen Lebensform“ wird keineswegs bestritten, dass das Zusammenleben von Ehepartnern „gestaltbar ist und gestaltet werden muss.“ Die Ehe nach evangelischem Verständnis ist nicht gleichzusetzen mit einer bürgerlichen Ehe, in der die Rollen der Ehepartner so aufgeteilt sind, dass der Mann durch Erwerbstätigkeit für das Familieneinkommen sorgt und die Frau für den Haushalt zuständig ist und in dieser Rolle abhängig ist vom Mann. Die „innere Ökonomie“ von Ehe und Familie bedarf der kritischen Ausrichtung an Maßstäben der Gerechtigkeit. In dieser Hinsicht ist das Anliegen der jüngsten Orientierungshilfe aufzunehmen und zu bekräftigen. Wie Ehepartner ihren Alltag bewältigen, wie sie Aufgaben miteinander teilen und füreinander sorgen, das ist in der Tat eine sehr weltliche, sehr menschliche Angelegenheit, die man mit Paulus als einen „vernünftigen Gottesdienst“ bezeichnen könnte (Röm 12, 1). Das Vermögen dazu wird an der Pforte zum „Heiligtum“ der Ehe keineswegs stillgestellt, sondern umgekehrt gerade in Anspruch genommen. In der Gegenwart des Heiligen werden Menschen in besonderer Weise zur Verantwortung ge-

<sup>50</sup> Darüber wird man sich auch mit der römisch-katholischen Lehre verständigen können.

<sup>51</sup> GERHARD, JOHANN: *Loci Theologici* XXV, 14; in der Ausg. von ED. PREUSS, Bd. 7, Berlin 1869, 8.

rufen. Das Heilige will geheiligt werden. Es geht also nicht nur darum, dass zwei Menschen „sich trauen“, ihren Lebensweg gemeinsam zu beschreiten. Vielmehr wird ihnen auch etwas zugetraut und anvertraut. Ihnen wird ein Auftrag erteilt.

Recht verstanden schließen Weltlichkeit und Heiligkeit einander keineswegs aus. Im Sinne Bonhoeffers gilt es nach der „besseren Weltlichkeit“<sup>52</sup> oder auch nach einer „tiefen Diesseitigkeit“<sup>53</sup> zu fragen, wie sie unter Gottes Zuspruch und Anspruch geheiligt wird. Der Sache nach ist damit aufgenommen, was bereits für Luthers Verständnis und Erfahrung bezeichnend war: dass mit der Ehe „ein Ort ganz und gar von dieser Welt und doch zugleich ein Ort heiligster Gottesgegenwart“<sup>54</sup> gegeben ist.

### *Summary:*

The task and meaning of the church marriage ceremony are based primarily on the sanctifying Word of God. The bible describes marriage as a place of holiness. Holiness in marriage is made concrete in being for one another in faithfulness, and this may be so understood for same-sex marriages. Only the engendering of new life is fixed to bond of the two sexes, whereby producing offspring is not constitutive for a marriage. According to Luther, no person should be forced into leading a certain form of life, which contradict their sexual predilection. Protestant ethics also see the real possibility of failure in marriage. Humans have been entrusted with the institution of marriage in order to give this form in a responsible manner. Marriage may also be considered to be a sacrament, but should not be understood to be salvatory.

*Prof. Dr. Johannes von Lüpke*, Prof i. R. Kirchliche Hochschule Wuppertal/  
Bethel, Jean-Leppien-Straße 22, 21339 Lüneburg;  
E-Mail: johannes.vonluepke@kiho-wb.de

<sup>52</sup> BONHOEFFER, Ethik 45 (wie Anm. 10): „Wie [...] Luther gegen das sich verselbständigende, sich von der Wirklichkeit in Christus lösende Christliche mit Hilfe des Weltlichen im Namen einer besseren Christlichkeit protestierte, so muß auch der heutige polemische Gebrauch des Christlichen gegen das Weltliche im Namen einer besseren Weltlichkeit geschehen und darf gerade nicht wieder in eine selbstzweckliche statische Sakralität führen.“

<sup>53</sup> BONHOEFFER, DIETRICH: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. CHRISTIAN GREMELS u. a. (DBW 8), Gütersloh 1998, 541. Zu Bonhoeffers Eheverständnis sei insbesondere auch auf seine Traupredigt für Renate und Eberhard Bethge verwiesen (a. a. O. 73-80), die den Gedanken der Heiligkeit auf das mit der Ehe gegründete „Haus“ bezieht und folgendermaßen entfaltet: „Es ist mitten in der Welt ein Reich für sich, eine Burg im Sturm der Zeit, eine Zuflucht, ja ein Heiligtum; es steht nicht auf dem schwankenden Boden der wechselnden Ereignisse des äußeren und öffentlichen Lebens, sondern es hat seine Ruhe in Gott, d. h. es hat von Gott seinen eigenen Sinn und Wert, sein eigenes Wesen und Recht, seine eigene Bestimmung und Würde. Es ist eine Gründung Gottes in der Welt [...]“ (77) Dass Bonhoeffer dieses Haus in einem patriarchalen Grundmuster denkt („das Haus des Mannes“), gibt Anlass zur Kritik, sollte aber nicht davon abhalten, den Gedanken des Heiligtums der Ehe „gendersensibel“ weiterzuentwickeln.

<sup>54</sup> KAUFMANN, THOMAS: Etheologie im Kontext der frühen Wittenberger Reformation, in: HOLZEM, ANDREAS/WEBER, INES (Hg.): Ehe – Familie – Verwandtschaft, Paderborn u. a. 2008, 285–299, 293.