

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Beiträge zu einer Theologie der Ehe

Aufsätze

*Roland Gebauer: Zum biblischen Eheverständnis.
Erwägungen zu einem umstrittenen Thema* 55

*Johannes von Lüpke: Ehe – eine zu heiligende Lebensform.
Systematisch-theologische Aspekte* 69

Rezensionen 97

PREDIGTWERKSTATT

Ulf Beiderbeck: Erdverbunden & himmelwärts. Predigt zu Genesis 2,4b-15 88

Kommentar zur Predigt von Ulf Beiderbeck zu Genesis 2,4b-15
(Marcus Schäfer) 94

ISSN 1431-200X

2021 • Heft 2
45. JAHRGANG

Beiträge zu einer Theologie der Ehe

Christliche Ethik basiert normativ auf den Aussagen der Heiligen Schrift. Doch ist es keineswegs so, dass man durch die Addition einzelner Bibelstellen einen christlichen Kodex zum Thema Ehe erstellen kann. Jede Generation muss neu um die Auslegung der betreffenden Bibelstellen ringen – im Kontext der jeweiligen Zeit und Situation mit den dazugehörigen Haltungen und Praktiken. Auch die biblischen Aussagen zum Thema Ehe haben ihren jeweiligen historischen Bezugspunkt. Wie weit die Auslegung nun gehen kann oder wie eng man sich an die biblischen Texte hält, ist umstritten. Dies wurde auch deutlich, als sich im Februar 2020 die Dozierenden der freikirchlichen Hochschulen Elstal, Ewersbach und Reutlingen sowie der Biblisch-Theologischen Akademie Wiedenest zu ihrer zweijährlich stattfindenden Dozierendentagung zum Thema „Eine kleine Theologie der Ehe“ trafen. Wenn in diesem Heft zwei der Vorträge als Aufsätze im Druck erscheinen, wollen wir die Leserschaft in die Breite der Thematik und der Standpunkte hineinnehmen und zum weiterführenden Gespräch anregen.

Der evangelisch-lutherische Theologe Prof. Dr. JOHANNES VON LÜPKE, Prof. i. R. für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel, entwickelt in seinem Aufsatz „Ehe – eine zu heiligende Lebensform“ durch Bezugnahmen auf Ausführungen Martin Luthers eine Eheethik, die davon ausgeht, dass Ehe durch die Berührung des Gotteswortes heilig und damit auch zu heiligen ist. Dazu stellt von Lüpke, wiederum inspiriert von Luther, das Postulat der Freiheit, das unter anderem die Einschränkung von Ehe auf eine heterosexuelle Beziehung in Frage stellt. Demgegenüber erarbeitet der evangelisch-methodistische Theologe Prof. Dr. ROLAND GEBAUER, Professor für Neues Testament an der Theologischen Hochschule Reutlingen, in seinem Beitrag „Zum biblischen Eheverständnis“ ausgehend von Gen 2,24 biblische Grundlinien, die er in allen Kontexten zu allen Zeiten für normativ erachtet.

Der Predigtwerkstatt liegt eine Predigt zum zweiten Schöpfungsbericht, Gen 2,4b-15, zugrunde, die unter dem Thema „Erdverbunden & himmelwärts“ von Dr. ULF BEIDERBECK, Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Stuttgart-Forststraße, gehalten wurde. MARCUS SCHÄFER, bis vor kurzem Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Ewersbach, hat die Predigt kommentiert.

Zum Schluss ein Hinweis vom Verlag: Ab sofort kann das THEOLOGISCHE GESPRÄCH auch als **nur** digitales Abonnement bestellt werden. Nach Abschluss Ihres Abos erhalten Sie per E-Mail die nötigen Anmeldeinformationen, um das Abo nutzen zu können. Sie haben dann die Möglichkeit, das THEOLOGISCHE GESPRÄCH als ePaper auf Ihrem PC oder auf mobilen Endgeräten (Tablet oder Smartphone) zu lesen. Für Letzteres ist es erforderlich, unsere kostenlose Freikirchen-App zu installieren. Zu den Einzelheiten schaue man ins Impressum des Heftes oder im Shop unter www.blessings4you.de.

Michael Kißkalt (Schriftleitung)

Roland Gebauer

Zum biblischen Eheverständnis

Erwägungen zu einem umstrittenen Thema

Zu Beginn einige Vorbemerkungen.¹ Erstens: Ich habe dem Vortrag den Untertitel gegeben: „Erwägungen zu einem umstrittenen Thema“. Spätestens seit der Einführung der sogenannten „Ehe für alle“ ist umstritten, was denn die Ehe sei. Diese Debatte findet weniger in unserer Gesellschaft und auch kaum in der akademischen Theologie statt (was mich schon irgendwie wundert), sehr wohl aber in vielen Kirchen und Gemeinden.

Ein Beispiel dafür ist der Entwurf der Neufassung der Sozialen Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche, in dem die Ehe (eigenartigerweise nur die christliche) als „Bund“ von zwei gläubigen *Menschen* (also nicht zwingend von Mann und Frau) verstanden wird. Eine theologische Beschäftigung mit der Ehe kann darum m. E. nicht von der aktuellen Auseinandersetzung mit dieser Problematik absehen.

Zweitens: Ich frage mich, warum man gerade mich als Referenten für diese Thematik angefragt hat. Es dürfte den Verantwortlichen ja bekannt sein, dass ich theologisch eher konservativ (ich würde sagen: gemäßigt evangelikal) ticke. Vielleicht hat ja gerade diese Spannung: progressive Veränderung des Eheverständnisses, konservativer theologischer Zugang, einen gewissen Reiz ausgeübt. Ich möchte der damit für mich in der Tat gegebenen Spannung jedenfalls nicht ausweichen.

Drittens: Unsere Beschäftigung mit der Thematik hier auf der Tagung beginnt mit biblisch-theologischen Überlegungen. Ich verstehe das als Ausdruck der Überzeugung, dass die Aussagen der Bibel von grundlegender Relevanz für die theologische Beschäftigung mit der Ehe, auch und gerade in der gegenwärtigen Situation, sind. Von daher werde ich versuchen, mich auf theologisch substantielle Inhalte des biblischen Zeugnisses von der Ehe im Hinblick auf ihre bleibende Bedeutung zu konzentrieren, und weniger auf historisch bzw. kulturell geprägte Details eingehen – ganz im Sinne unseres Oberthemas: „Kleine *Theologie* der Ehe.“

Da für die Erfassung eines Themas die Frage des Zugangs von entscheidender Bedeutung ist, beginne ich mit:

¹ Vortrag auf der Dozierendentagung der freikirchlichen Theologischen Hochschulen am 18. Februar 2020 in der Theologischen Hochschule Ewersbach. Der Vortragsstil wurde für den Druck beibehalten.

I Die Frage nach dem Ansatz theologischen Redens von der Ehe

Ehe ist ein uraltes kulturgeschichtliches Phänomen. Elternschaft und Kinderschaft – und damit die familiäre Verfasstheit menschlichen Daseins – gibt es, seit es Menschen gibt. Und es hat sich quer durch die Zeiten und Kulturen ergeben, dass diese Verfasstheit mit einem herausgehobenen Akt und einer damit gegebenen Institution verbunden ist: der Eheschließung zwischen einem Mann und einer Frau als Initiationsritus der Institution Ehe.

Die so konstituierte heterosexuelle Ehe wird in nahezu allen Kulturen *religiös* begründet.² Aber auch in Platons *staatsphilosophischem* Werk *Nomoi* wird die Ehe zwischen Mann und Frau als die einzig mögliche allgemeine Grundlage der Gesellschaft betrachtet – ähnlich wie bei Aristoteles in der ausgesprochenen Hochschätzung des *oikos* als Einheit von Menschen, in der die Ehe von Mann und Frau das grundlegende Moment darstellt.³

Diese Zuordnung von Mann und Frau als konstitutives Element der Ehe ist in den letzten beiden Jahrzehnten in vielen Ländern aufgegeben worden – insofern es dort möglich geworden ist, Ehen auch zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern zu schließen. Das ist in der Kulturgeschichte der Ehe ein *Novum*, wie auch von Befürwortern der „Ehe für alle“ konstatiert wird.⁴

Nun könnte man argumentieren: Da die Ehe ein kulturelles Phänomen ist, unterliegt sie Wandlungen – so dass in gewissen Kulturbereichen die Heterosexualität als konstitutives Element der Ehe aufgegeben worden ist.

Doch wird man damit dem Wesen der Ehe gerecht? Ich stelle diese Frage als Theologe. Der vorhin erfolgte Verweis auf die nahezu durchgängige religiöse Begründung der Ehe kann hier nichts Entscheidendes beitragen, da die dahinterstehenden Vorstellungen von der Vielfalt religiösen Denkens und Lebens geprägt sind. Immerhin zeigt sich aber: Ehe hat in fast allen Kulturen etwas mit Gott bzw. den Göttern zu tun.⁵

Christlicher Glaube hat hier einen anderen Ansatz: Nach ihm ist die Ehe eine von Gott gewährte „Gabe“ für das menschliche Leben und Zusammenleben.⁶ Die Grundlage dieser Sicht ist die Überzeugung, dass das die Ehe stiftende Re-

² Vgl. RATSCHOW, CARL HEINZ: Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung I. Religionsgeschichtlich, TRE 9, 1982, 308-311, 309 f.

³ Vgl. JUNG, HARALD/ MÜLLER, H.: Art. Ehe III. kulturgeschichtlich, ELThG², Bd. 1, 2017, 1564-1569, 1565.

⁴ Ebd., 1569. Der des Konservativismus unverdächtige Praktische Theologe Godwin Lämmermann spricht diesbezüglich gar von einer „neuen Erfindung“ (LÄMMERMANN, GODWIN: Eine kurze Kulturgeschichte der Ehe, <https://www.evangelisch.de/inhalte/85859/02-07-2013/eine-kurze-kulturgeschichte-der-ehe>).

⁵ Vor allem mit der Vorstellung von der „heiligen Hochzeit“ (vgl. RATSCHOW, Ehe 309f [wie Anm. 2]).

⁶ Vgl. KIESSIG, MANFRED U. A. (Hg.): Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh 2000, 283 f (Zitat 283).

den und Handeln Gottes in der Heiligen Schrift bezeugt ist – und die Heilige Schrift von ausschlaggebender Geltung für theologische Rede ist – auch im Blick auf die Ehe. Ob Letzteres Konsens unter uns ist, weiß ich nicht. Für mich ist diese Sicht grundlegend. Und in dieser Sicht zeichnet sich m. E. eine Thematik als grundlegend für das biblisch-theologische Verständnis der Ehe ab – nämlich:

2 Der Zusammenhang von Ehe und Schöpferhandeln Gottes

Was mit *Ehe* der Sache nach gemeint ist, dürfte aufgrund des bisher Gesagten recht deutlich umrissen sein: die besondere Verbindung *zwischen einem Mann und einer Frau* auf der Grundlage einer Hochzeit bzw. Eheschließung. Die gegenwärtige Erweiterung des Ehebegriffs auf gleichgeschlechtliche Verbindungen hin lasse ich dabei unberücksichtigt, da 20 Jahre, zumal in regionaler Begrenzung, eine Jahrtausende alte weltweite Tradition nicht einfach außer Kraft setzen können.

Da es im Hebräischen kein Wort für Ehe oder Hochzeit gibt,⁷ die Grundlagen dafür aber sehr wohl im Alten Testament zu finden sind, empfiehlt sich ein Zugang von der Sache her – also von Texten her, die von Ehe und/oder Eheschließung sprechen, ohne dafür die unmittelbare Terminologie zu verwenden.

Damit stoßen wir gleich auf das erste biblisch-theologische Problem: das Verständnis von Gen 2, 24. Ist hier von Ehe die Rede oder nicht? Die Frage ist deshalb von elementarer Bedeutung, da – je nach ihrer Beantwortung – die Ehe im Schöpfungshandeln Gottes verankert und als Ausdruck seines universal gültigen Schöpferwillens verstanden wird, oder eben nicht.

Nach dem unmittelbaren Kontext der Stelle führt Gott selbst – wie ein Brautführer (was allerdings umstritten ist) – die soeben erschaffene Frau dem Mann zu (V. 22),⁸ der überrascht-erfreut feststellt, dass er mit ihr eine kongeniale Partnerin erhalten hat (V. 23).⁹ Dann folgt ein Fazit des Erzählers, auf das die ganze Darstellung hinausläuft.¹⁰ Es ist auffallenderweise in einer Zeitform gehalten, die ein gegenwärtiges *und* zukünftiges Geschehen zum Ausdruck bringt – ganz im Unterschied zum Vergangenheitstempus der Erzählung – was offenbar bedeutet:

Was hier (im Schöpfungshandeln Gottes) geschehen ist, kann als zeitlos-paradigmatisch gelten. Es bildet die Grundlage für gegenwärtiges und zukünftiges Handeln und Verhalten der Menschen, das daraus erwächst. Der Erzähler hat also auch seine eigene Gegenwart im Blick, was noch zu bedenken sein wird.

⁷ Vgl. GÜNTHER, WALTHER U. A.: Art. Ehe, TBLNT I, 1997, 288-304, 290.

⁸ Vgl. VON RAD, GERHARD: Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/4, Göttingen ¹¹1981, 59.

⁹ Vgl. GERTZ, JAN CHRISTIAN: Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1-11, ATD, Göttingen 2018, 125.

¹⁰ Vgl. v. RAD, Mose 59 (wie Anm. 8).

Demnach gestaltet sich auf der Basis des Schöpfungshandelns Gottes in Form der originären Zusammenführung von Mann und Frau die darauf beruhende besondere Verbundenheit von Mann und Frau – und zwar in einer dreifach konkretisierten Weise: erstens als Verlassen der Eltern durch den Mann, das heißt der Menschen, die ihm bisher am nächsten standen, um offenbar einen eigenen Hausstand zu gründen – zweitens als „Anhängen“ an seiner Frau, das heißt als Leben in einer festen Lebensgemeinschaft mit ihr – und drittens als „Zu-einem-Fleisch-Werden“ der beiden. Was das heißt, ist umstritten. So viel wird man aber sagen können: Es geht um ein inniges Verbunden-Sein „unter dem Aspekt der Körperlichkeit“.¹¹

Auch wenn hier nicht von der Ehe als Institution die Rede ist (darin sind sich nahezu alle Ausleger/innen einig), handelt es sich m. E. doch um eine Umschreibung dessen, was Ehe der Sache nach ist bzw. sein soll: die vom Schöpfer herbeigeführte ganzheitliche und dauerhafte Verbundenheit eines Mannes und einer Frau in der Eigenständigkeit dieser Beziehung gegenüber anderen menschlichen Beziehungsformen, wie z. B. der Herkunftsfamilie (Stichwort „Verlassen“ von Vater und Mutter – eigenartigerweise durch den Mann, was noch zu bedenken sein wird).

Dieses Verständnis von Gen 2,24 (als fundamentale biblische Rede von der Ehe) wird zum einen von Jesus bestätigt, der die Ehe-Scheidung unter ausdrücklicher Berufung auf diese Stelle (im Zusammenhang mit Gen 1,27!) als dem ursprünglichen und eigentlichen Willen Gottes zuwiderlaufend bezeichnet und die Ehe auf dieser Grundlage generell als Zusammenfügung von Mann und Frau durch Gott selbst, den Schöpfer, hervorhebt (Mk 10,6-9). Und zum anderen wird dieses Verständnis von Gen 2,24 durch den zentralen biblischen Ehe-Text (in Eph 5) bestätigt (der uns noch beschäftigen wird), in dem der Vers im Kontext der Rede von der Ehe ebenfalls zitiert wird (Eph 5,31).

Freilich kann man historisch-kritisch argumentieren und sagen, mit diesen neutestamentlichen Interpretationen werde die ursprüngliche Aussage von Gen 2,24 verfremdet und für andere Interessen vereinnahmt. Die Frage ist nur, ob dies hermeneutisch angemessen ist und ob es im Blick auf die Frage nach der Wahrheit des Wortes Gottes bezüglich der Ehe berechtigt ist, Jesus – dem menschengewordenen Sohn Gottes – diesen Vorwurf zu machen – und in seinem Gefolge dem Autor des Epheserbriefes.

Was bedeutet dies alles für die anfangs aufgeworfene Frage nach der sogenannten „Ehe“ für alle? Die Merkmale der bisher als Ehe beschriebenen Verbindung zweier Menschen können durchaus auch für gleichgeschlechtliche Verbindungen in Geltung gebracht werden: Verlassen des Elternhauses, Anhängen am Partner/in in einer festen Lebensgemeinschaft, inniges Verbunden-Sein unter dem Aspekt der Körperlichkeit (was allerdings hinsichtlich des Ein-Fleisch-Werdens in der geschlechtlichen Vereinigung eingeschränkt werden muss).

¹¹ Vgl. WESTERMANN, CLAUS: Genesis. 1. Teilband: Genesis 1-11, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn 1974, 317 f (Zitat 318).

Der m. E. entscheidende Unterschied ist jedoch der der Herbeiführung durch den Schöpfer. Die Ehe-Umschreibung von Gen 2,24 basiert ja explizit auf der Zusammenführung von Mann und Frau durch Gott selbst im Zusammenhang seines Schöpfungshandelns. Das ist nach dieser Darstellung konstitutiv für diese einzigartige, schöpfungsgemäße Weise des Zusammenlebens zweier Menschen. Von daher halte ich es für theologisch höchst problematisch, die eheähnliche Verbindung zweier gleichgeschlechtlicher Menschen als Ehe zu bezeichnen (und ihr/ihnen den Segen Gottes für eine Ehe zuzusprechen).

Das sich vom biblischen Schöpfungszeugnis her erschließende Wesen der Ehe – die vom Schöpfer herbeigeführte ganzheitliche und dauerhafte Verbundenheit eines Mannes und einer Frau in der Exklusivität dieser Beziehung – wird im Alten Testament vor allem durch einen Aspekt verstärkt, der zumeist in der prophetischen Literatur begegnet: das Heranziehen der Ehe als Hauptmetapher zur Beschreibung der Liebe Gottes zu seinem Volk Israel und der Exklusivität dieser Beziehung (Hos 1-3; Jer 2, 1-3; Ez 16). Trotz der kategorischen Andersartigkeit der Beziehung Gottes zu Israel werden hier, anhand der Ehemetaphorik, vor allem gegenseitige Liebe und Treue als weitere Wesensmerkmale der Ehe erkennbar.

Nun stellt sich die spannende Frage, ob biblisch bezeugte Erscheinungsformen der Ehe diesem Wesen entsprechen. Dazu greife ich als *pars pro toto* einen fundamentalen Aspekt der Rede von Ehe heraus: die Eheschließung – deshalb:

3 Die biblische Rede von Eheschließung und die Frage nach ihrer Bedeutung

In der Bibel beginnt die Ehe in der Regel mit Verlobung (z. B. Maria) und Heirat/Hochzeit (z. B. Hochzeit von Kana). Das sind keine religiösen Vorgänge, da Ehen in Israel ohne religiöse Riten geschlossen wurden.¹² Vielmehr handelt es sich um einen institutionalisierten Prozess, der durch seinen öffentlichen Vollzug (als Fest und unter Anwesenheit von zwei Zeugen) als Erfüllung einer sozialen Norm gilt. Der Beginn der Ehe mit dem Vorgang der Eheschließung ist also auch in Israel, analog zur Kulturgeschichte der Ehe, für ihr Verständnis und ihre Praxis konstitutiv.

Angesichts dessen, was wir eingangs biblisch-theologisch als Wesen der Ehe bedacht haben, ist das m. E. naheliegend, aber nicht zwingend. Naheliegend ist es, da durch die Eheschließung die einzigartige Verbindung zwischen Mann und Frau als Ausdruck des Schöpferhandelns und -willens Gottes eine institutionalisierte, und damit geschützte, Gestalt erhält.

Zwingend ist es m. E. aber nicht, da das in Gen 2 beschriebene Wesen der Ehe nicht unbedingt dieser institutionalisierten Gestalt bedarf. Mann und Frau

¹² Vgl. GÜNTHER, Ehe 290 (wie Anm. 7).

könnten im Prinzip auch ohne Heirat auf diese Weise miteinander leben und vollauf der Intention des Schöpfers entsprechen. Denn man darf aus dem Verlassen des Elternhauses (durch den Mann!) und dem Anhängen an seiner Frau nicht den Ritus der Eheschließung herauslesen. Als Institution auf der Basis der Eheschließung ist die Ehe in Gen 2 nicht beschrieben.

Hier stellt sich also die Frage: Ist die Eheschließung konstitutiv für ein biblisch-theologisches Verständnis der Ehe? Meines Wissens gibt es keinen biblischen Text, der die Eheschließung ausdrücklich auf den Willen oder das Handeln Gottes zurückführt. Andererseits wird die Heirat/Hochzeit offenbar von Anfang an als zur Ehe zugehörig und sie als menschlich-soziale Wirklichkeit initiiierend vorausgesetzt.

Man wird in der Frage nach der Bedeutsamkeit der Eheschließung für das Wesen der Ehe umso zurückhaltender sein müssen, je mehr man die konkreten Erscheinungsformen und Begleitumstände bedenkt. In der Regel geht die Heirat vom Mann aus, der sich eine Frau, selten mit ihrer ausdrücklichen Einwilligung (Gen 24,57), zu *seiner* Frau *nimmt* und fortan als ihr *Herr* gilt (Gen 20,3; Ex 21,3.22) – begünstigt durch die Zahlung eines Brautpreises – und der sie somit auch wieder entlassen bzw. wegschicken kann (Dtn 24,1-4). Und wenn man dann noch die vielfache Praxis der Polygamie und der Nebenfrauen bedenkt, wird man noch zurückhaltender sein müssen.¹³

Nach Gen 3 sind diese Erscheinungsformen eines patriarchalen und patrilo-kalen Machtgefälles in der Ehe auf den sogenannten Sündenfall zurückzuführen, als dessen unselige Konsequenz das Verlangen der Frau nach dem Mann und das Herrschen des Mannes über die Frau herausgestellt werden (Gen 3,16).¹⁴ Was bedeutet es dann, wenn die Eheschließung von vornherein in diesem Kontext bzw. unter diesem Vorzeichen erscheint? Ist sie Ausdruck der Unfähigkeit des Menschen, post lapsum ohne schützende Institutionen auszukommen? Und andererseits: Sind diese Institutionen – hier also die Eheschließung – Erscheinungsformen dieser Unfähigkeit?

Immerhin gibt es sehr zu denken, dass es nach Gen 2,24 der *Mann* ist, der – in völligem Gegensatz zur damaligen Praxis – das Elternhaus zum Zweck des Zusammenlebens mit seiner Frau verlässt, und dass dieses Zusammenleben dann auch noch als *Anhängen des Mannes* an seiner Frau präzisiert wird. Hierin muss doch wohl eine deutliche Kritik des biblischen Erzählers an den zu seiner Zeit vorherrschenden patriarchalen Zuständen von Ehe und Eheschließung gesehen werden – und dies unter ausdrücklicher Berufung auf das Schöpferhandeln Gottes.¹⁵

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. FISCHER, IRMTRAUD: Egalitär entworfen – hierarchisch gelebt. Zur Problematik des Geschlechterverhältnisses und einer genderfairen Anthropologie im Alten Testament, in: JANOWSKI, BERND/LIESS, KATHRIN (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*, HBS 59, Freiburg i. Br. 2009, 265–298, 269 ff.

¹⁵ Vgl. OTTO, ECKART: *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994, 61.63; GERTZ, *Mose 126 f* (wie Anm. 9).

Aus alledem wird man schwerlich folgern können, dass die Eheschließung im Widerspruch zur ursprünglich-eigentlichen Absicht Gottes, des Schöpfers, steht. Aber es wird deutlich, dass sie von Anfang an im Kontext von Praktiken verortet ist, die mit dem ursprünglichen Schöpferwillen bezüglich der Sache der Ehe nicht im Einklang stehen. Daran ändert sich auch unter Einbeziehung des Neuen Testaments nichts Grundlegendes.

Deshalb wird man sagen müssen: Als konstitutives Element der Ehe kann die Eheschließung biblisch-theologisch kaum begründet werden. Nach dem biblischen Zeugnis ist sie vielmehr eine soziale Erscheinungsform, deren Anliegen es ist, die göttliche Gabe der Ehe als Institution zu stabilisieren – als Institution, die den Entwicklungen und Gegebenheiten der Gesellschaft bzw. Sozialgemeinschaft unterliegt – und von daher korrekturbedürftig ist.

So frage ich im Folgenden nach:

4 Impulse Jesu zur Erneuerung der Ehe

Jesus ist mit dem Anspruch aufgetreten, dass mit ihm – in seiner Person, seinem Wirken und seiner Verkündigung – die für die endzeitliche Heilsvollendung verheißene und von den Juden sehnsüchtig erwartete Königsherrschaft Gottes beginnt. In diesem Kontext hat er sich auch zur Ehe bzw. zu Fragen im Kontext der Ehe geäußert. Deshalb muss der endzeitliche Anbruch der Gottesherrschaft für seine Aussagen zur Ehe als konstitutive Rahmenbedingung mit bedacht werden.

Von daher erklärt sich zunächst einmal Jesu Relativierung der Ehe als „etwas Vorläufiges und Vorletztes“. Denn vor dem eschatologischen Horizont der noch ausstehenden himmlischen Vollverwirklichung der irdisch angebrochenen Gottesherrschaft erscheint die Ehe als etwas Diesseitiges, das mit dieser Welt vergeht (Mk 12, 25).¹⁶ Ja, im Blick auf die mit der Gottesherrschaft verbundenen Aufgaben kann sogar Ehelosigkeit angesagt sein (Mt 19, 12) – eine im damaligen Judentum ungewöhnliche Abwertung der Ehe.

Auf der anderen Seite präzisiert Jesus das Verständnis der Ehe als gute Einrichtung des Schöpfers für das menschliche Leben und Zusammenleben. Auch das ist im Kontext der Gottesherrschaft zu sehen – geht es in ihr doch um die volle Verwirklichung des guten Willens Gottes für den/die Menschen. Dieser gute, und eigentliche, Wille Gottes ist nach Jesus auch in seinem Schöpfungs-handeln zu erkennen – und das vor allem im Blick auf die Ehe. Denn sie ist, nach Jesus, von Gott, dem Schöpfer, als gute Ordnung für das Zusammenleben von Mann und Frau gleichsam mit geschaffen worden – wie er unter Zitierung von Gen 1, 27; 2, 24 ausführt (Mk 10, 6-9):

„Von Anfang der Schöpfung an hat Gott sie (sc. die Menschen) als Mann und Frau geschaffen. Darum wird ein Mensch/Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen,

¹⁶ Vgl. SCHRAGE, WOLFGANG: Ethik des Neuen Testaments, GNT 4, Göttingen 1989, 98.

und die zwei werden ein Fleisch sein. Daher sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden!“

Der Schöpfer selbst hat also die Ehe als Lebensform für die von ihm als Mann und Frau geschaffenen Menschen eingerichtet, damit Mann und Frau in dieser Verbindung eine volle personale Einheit werden, indem sie eine ganzheitliche Lebensgemeinschaft eingehen, die von Hingabe, Verlässlichkeit und Dauer geprägt ist.¹⁷

Deshalb widerspricht die Ehescheidung dieser gottgewollten Verbindung von Mann und Frau – und zwar nicht nur eine laxe oder den anderen missachtende Scheidungspraxis, sondern die Ehescheidung überhaupt –, weil sie die Ganzheitlichkeit dieser Lebensgemeinschaft verletzt, weil sie mit Hingabe, Treue und Verlässlichkeit – letztlich mit der Liebe – nicht vereinbar ist.¹⁸

Wie sehr müssten uns diese Worte Jesu angesichts der hohen Zahl der Ehescheidungen, auch in unseren Gemeinden, und einer viel zu vorschnellen bzw. laxen Scheidungspraxis wachrütteln – und unseren Umgang damit in Frage stellen! Freilich: Was Jesus hier als Wahrheit des Wortes und Willens Gottes verkündigt, ist nicht Gesetz, sondern Evangelium. Realisierbar ist dies nur im Zusammenhang der angebrochenen Gottesherrschaft.

Vielleicht sollten wir uns darin üben, die Nicht-Vereinbarkeit der Ehescheidung mit dem guten, eigentlichen Willen Gottes weniger als Einschränkung denn als Möglichkeit und Schutz zu sehen – was freilich bedeutet, dass wir uns der Wirklichkeit der Gottesherrschaft aussetzen und mit ihr rechnen – und was deshalb auch bedeuten kann, dass es Fälle gibt, wo eine Scheidung das kleinere Übel darstellt.

Schließlich hat Jesus sich noch zum Ehebruch geäußert – und ihn nicht nur analog zur Ehescheidung verurteilt, sondern den Sachverhalt als solchen verschärft. Nach ihm liegt Ehebruch nicht nur bei faktischem Vollzug vor, sondern bereits bei begehrllichem Blick (Mt 5, 27-30) – bezeichnenderweise von Seiten des Mannes, was auf jüdisches Eherecht zurückgeführt werden kann.

Der Sache nach ist klar, dass Jesus hier vom selben Eheverständnis ausgeht wie beim Verbot der Scheidung. Gott hat die Ehe als unverletzliche, unkündbare, auf völliger Treue beruhende Gemeinschaft zwischen Mann und Frau geschaffen. Deshalb wird sie bereits bei dem Gedanken des Ehebruchs verletzt und spätestens beim Vollzug gebrochen. Mit dem guten Willen Gottes im Zusammenhang der Aufrichtung seiner Königsherrschaft ist das nicht vereinbar, weil es für den Menschen nicht gut ist und die ganzheitliche, auf Vertrauen beruhende Einheit der Ehepartner zerstört.

Jesus hat also die Ehe angesichts des Anbruchs der endzeitlichen Gottesherrschaft von dem sich mit ihr durchsetzenden heilvollen Willen Gottes her im

¹⁷ Vgl. a. a. O. 101.

¹⁸ Vgl. a. a. O. 102-104.

Blick auf das erneuert, was die Ehe nach dem ursprünglichen Willen des Schöpfers ist und sein soll: die für die irdische Existenz geschaffene ganzheitliche, Leib und Seele umfassende Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau, die von hingebender, verlässlicher, treuer Liebe geprägt ist – und die darum weder Scheidung noch Ehebruch verträgt. Dabei muss angesichts der menschlichen Unvollkommenheit und Versuchlichkeit bedacht werden, dass zur Gottesherrschaft auch die in Jesus beispiellos zutage tretende Vergebungsbereitschaft und Veränderungskraft Gottes gehört.

Damit komme ich zum letzten Punkt – der Frage: Wie hat sich Jesu Verkündigung der Ehe auf der Basis des schöpfungsgemäßen Eheverständnisses und der jüdischen Ehepraxis auf das christliche Eheverständnis und die aus ihm resultierende Praxis ausgewirkt? Und was bedeutet das für heute? Deshalb:

5 Das christliche Verständnis der Ehe und seine bleibende Bedeutung

Klar ist: Die ersten Christen waren Juden, die an der jüdischen Hochschätzung der Ehe festhielten – freilich unter Einbezug der Ehe-Verkündigung und -praxis Jesu (d. h. seiner Ehelosigkeit). Daran hat auch die Ausbreitung des Christentums in die heidnische Welt hinein nicht viel geändert – traf das christliche Eheverständnis doch einerseits auf eine heidnische Hochschätzung der Ehe. Sie ist nach Musonius stark vom Miteinander von Mann und Frau bestimmt, die „in voller Gemeinschaft miteinander leben und wirken, alles als gemeinsam ansehen und nichts mehr als Eigenes [betrachten], nicht einmal den eigenen Leib“.¹⁹ Andererseits war es mit der ehelichen Treue in der heidnischen Welt vielfach nicht weit her.

Das christliche Eheverständnis konnte also an das heidnische anknüpfen – bis hin zu den Problemen bzw. Missständen im Bereich der Ehe. Freilich war/ist die christliche Ehe völlig anders verortet als die heidnische: nämlich im Schöpferhandeln Gottes, präzisiert durch die Verkündigung Jesu. Das zeigt sich denn auch deutlich in den weiteren Äußerungen des Neuen Testaments zur Ehe.

Hier ist zunächst auf *Paulus* einzugehen. Bei ihm steht die Ehe stark unter dem Vorzeichen der eschatologischen Relativierung alles Irdischen. Hier wirkt nicht nur die eschatologische Relativierung der Ehe durch Jesus nach, sondern der eschatologische Gesamtcharakter des Christusgeschehens.

Wenn das Vergehen der Gestalt dieser Welt nahe bevorsteht (1Kor 7,29.31) und alles darauf ankommt, sich ganz und gar auf den Herrn auszurichten (V. 34),²⁰ dann erscheint es besser, ledig zu bleiben (V. 1.7 f.40) – oder zumindest

¹⁹ A. a. O. 233.

²⁰ Vgl. a. a. O. 237.

die Ehe – als ein Besorgt-Sein um Dinge der Welt, in Gestalt der Konzentration auf den Ehepartner (V. 33 f) – unter dem eschatologischen Vorbehalt zu führen, der das Vorletzte niemals zum Letzten und Eigentlichen werden lässt – nach dem Grundsatz: „eine Frau haben, als hätte man keine“ (V. 29).

Zwar sind diese Äußerungen durch die Situation in Korinth bedingt – Paulus reagiert hier ja auf eine Problemanzeige der Korinther (V. 1) –, aber in ihnen zeigt sich dennoch eine grundsätzliche Sicht des Apostels. Die Ehe gilt ihm zwar als eine von Gott gewährte Gnadengabe (*charisma*) – genauso wie die Ehelosigkeit (V. 7) –, aber sie ist eine Sache des weltlichen Lebens – darum auch die Betonung ihrer Dienlichkeit für ein geordnetes Sexualleben, was in Korinth sowohl durch Zügellosigkeit als auch durch Askese bedroht war (V. 1-9.36-38; 6, 12-20).

Als göttliche Gabe (*charisma*) zur Gestaltung des Lebens in der Welt ist sie dann freilich auch ein Ort der Heiligung (1Thess 4, 4 f) und des Friedens (1Kor 7, 15), der von gegenseitiger Hingabe und Übereinkunft geprägt sein soll (1Kor 7, 3-5).

Im Übrigen hält Paulus im Gefolge Jesu an der Unauflöslichkeit der Ehe und der ehelichen Treue fest, weshalb er Ehescheidung und Ehebruch verwirft (1Kor 7, 10) – bei der Ehescheidung allerdings mit dem Zugeständnis, dass der gläubige Ehepartner gegebenenfalls dem Scheidungswunsch des ungläubigen Partners zustimmen soll – mit der Begründung, dass Gott die Beteiligten „zum Frieden berufen“ hat (1Kor 7, 15). Hier wird also um eines höheren Wertes der Gottesherrschaft willen eine erste Ausnahme vom kategorischen Scheidungsverbot Jesu gemacht – was uns ein Kriterium zu einem theologisch verantworteten Umgang mit dem Problem der Ehescheidung an die Hand (bzw. in den Kopf) gibt.

Während bei Paulus der eschatologische Aspekt deutlich die Auffassung von der Ehe bestimmt und sie von daher in ihrer Bedeutsamkeit für die Christen (nur sie sind bei ihm im Blick) erheblich relativiert wird, erhält die Ehe im *Epheserbriefe* ein völlig anderes, unvergleichlich größeres Gewicht (dabei gehe ich davon aus, dass der Eph aus der Paulusschule stammt). Dem betreffenden Abschnitt in Eph 5 möchte ich mich deshalb abschließend zuwenden.

Um es vorweg zu nehmen: Die Ehe ist nach Eph 5 nicht nur eine Gabe des Schöpfers für das „weltliche“ Leben, sondern vielmehr eine heilige Einrichtung mit einer fundamentalen geistlichen Dimension – spiegelt sich in ihr doch das Verhältnis Christi zur Kirche/Gemeinde wider und wird sie als einzigartiger irdisch-menschlicher Ausdruck dieses Verhältnisses interpretiert. Diese Sicht der Ehe ist von so grundsätzlicher Natur, dass ihr eine bleibende Bedeutung für das christliche Verständnis und die Gestaltung der Ehe innewohnt. Wir haben es hier m. E. mit dem zentralen biblischen Text zur Ehe zu tun.

Ich sage das, auch wenn der Abschnitt mit einem Ärgernis beginnt: der Aufforderung an die Ehefrauen, sich ihren Männern unterzuordnen – als ihrem Haupt! – und das auch noch unter Berufung auf die Unterordnung der Kirche unter Christus (V. 22-24; ich rede im Kontext des Eph von *Kirche*, da in ihm die weltweite Dimension der *ekklesia* im Blick ist). Es gibt christliche Frauen, die das akzeptieren und versuchen, es zu leben. Anderen Frauen ist es ein „Gräuel“. Und

nicht einmal mir als Mann gefällt das, obwohl ich damit ja die (vermeintlich) besseren Karten bekommen habe.

Die ganze Sache hat ja eine ziemlich üble Wirkungsgeschichte nach sich gezogen – und der Feminismus ist von daher eine höchst verständliche Auflehnung dagegen. Und es ist wirklich fatal, dass der eheliche Patriarchalismus im Laufe der Christentumsgeschichte sich auf Eph 5 berufen hat.

Das Potenzial dieses (Miss-) Verständnisses behält der Text. Denn er repräsentiert – was für sein Verständnis zu beachten ist – die von Paulus aufgestellte Häupter-Rangordnung Gott (Vater) – Christus – Mann – Frau (1Kor 11, 3.7-9), die im Bereich der Schöpfung und der Kirche offenbar immer noch gilt – auch wenn Gal 3, 28 in soteriologischer Hinsicht hier jeden Unterschied aufhebt und Männern wie Frauen die gleiche Stellung bzw. Geltung zuweist.

Man hat dem Apostel hier oft Inkonsequenz vorgeworfen und Texte wie Eph 5 als völligen Rückfall der Paulusschule in patriarchales Denken abgewertet. Der Anstoß bleibt. Und doch wird man damit m. E. dem positiven und für die Ehe überaus wichtigen Gehalt von Eph 5 nicht gerecht – der nämlich in einem weiteren Anstoß besteht.

Dieser trifft den (Ehe-)Mann, und er kann nur unter Preisgabe jeglicher patriarchalen Einstellung wahrgenommen bzw. verwirklicht werden – indem man(n) bereit ist zu erkennen (und es zu leben), dass das Gegenstück zur geforderten weiblichen Unterordnung nicht die männliche Überordnung ist, sondern ebenso die Unter-Ordnung – in Gestalt fürsorglich liebender Selbsthingabe an die Frau – und das nicht nur als Gehorsam gegen das von Jesus von den Seinen geforderte gegenseitige Dienen (V. 21; vgl. Mk 10, 43-45), sondern auch und vor allem als eheliche Gestaltwerdung der liebenden Selbsthingabe Christi für/an die Kirche (V. 25).

Wenn man dies bedenkt, wird die von einer Rangordnung (auf der Basis von 1Kor 11) ausgehende Argumentation von Eph 5 zumindest logisch nachvollziehbar. Denn der „Clou“ der liebenden Selbsthingabe Christi als des für die eheliche Haltung des Mannes ausschlaggebenden Ur-Geschehens besteht ja darin, dass diese Hingabe einem ihm (Christus) unter- bzw. nachgeordneten Gegenüber gilt: der Kirche.

Im Rahmen der vorgegebenen Rangordnung ist das sozusagen Hingabe in Perfektion. Sie ist nämlich nicht nur Hingabe an den Übergeordneten: an Gott, den Vater, der der eigentliche Initiator dieses Liebes-Geschehens ist, sondern sie ist auch und vor allem Hingabe an den Untergeordneten: an/für die Kirche, in der diese Liebe ihren höchsten/tiefsten Ausdruck findet.

Der „Clou“ der vom Mann geforderten liebenden Selbsthingabe an seine Ehefrau besteht in der völligen Analogie zu Christus. Demnach wurzelt die Hingabe des Mannes einerseits in der Hingabe an den Übergeordneten – an Christus (vgl. 1Kor 11, 3) als das Haupt und den Retter seiner Kirche bzw. seines Leibes (V. 23) – und sie erweist sich andererseits als Ausdruck völliger Liebe in der Hingabe zu dem nach dieser Logik untergeordneten bzw. schwächeren Gegenüber: der Frau (V. 25).

Dabei spielt der Gedanke des leiblichen Verbunden-Seins die entscheidende Rolle. Auch hier wird analog gedacht und argumentiert. Grundlage ist die Rede von der Kirche als dem (irdischen) Leib des Christus, den er durch seine liebende Selbsthingabe gerettet und verherrlicht hat (V. 23.25-27.29 f). Das wird übertragen auf den Ehemann. Er soll sich seiner Frau hingeben und sie lieben wie seinen eigenen Leib (V. 25.28 f) – dies allerdings nicht, um sie zu retten (das ist sie durch Christus ja schon), wohl aber, um sie durch seine hingebende Liebe gleichsam aufblühen zu lassen.²¹

In diesem Zusammenhang wird denn auch Gen 2,24 zitiert (V. 31). Der Anknüpfungspunkt für das Heranziehen dieser Umschreibung der Ehe im Kontext des Schöpfungshandelns Gottes liegt im Ein-Fleisch-Sein von Mann und Frau als der innigsten Weise personaler Verbundenheit. Diese Wirklichkeit bzw. ihre Bezeugung in der Schrift wird nun herangezogen als prophetische Verkündigung des Geheimnisses der Verbundenheit zwischen Christus und der Kirche (V. 32).

Dabei kehrt sich die Argumentation um, indem das biblische Ur-Zeugnis von der innigsten Weise der Verbundenheit zweier Partner auf die Verbundenheit von Christus und der Kirche gedeutet wird – was seinerseits dann wiederum die christologisch-ekklesiologische Fundierung der Verbundenheit zwischen Mann und Frau in der Ehe darstellt – mit dem Schwergewicht auf dem Mann und seine hingebende Liebe als Pendant zur Rolle des Christus im Gegenüber zur Kirche.

Was bedeutet dieser ganze Argumentationsgang für die Haltung der Ehefrau? Ihr wurde am Anfang ja kategorisch geboten, sich ihrem Mann unterzuordnen, der in Analogie zur Haupt-Stellung Christi über die Kirche ja als Haupt der Frau gilt (V. 21-24). Hier nun wird diese Unterordnung im Anschluss an die Rede von der Liebe des Mannes zu ihr im Sinne der Ehrerweisung dem Mann gegenüber präzisiert (V. 33).

Unterordnung in Gestalt von Ehrerweisung gegenüber dem sich in Liebe hingebenden Partner – das ist zwar keine völlige Aufhebung des Denkens in den Kategorien der Rangordnung, aber immerhin eine wegweisende Akzentverschiebung – denn *phobeomai* kann in Bezug zu Menschen mit (*ver-*)ehren wiedergegeben werden.²²

Vor dem Hintergrund der in der griechisch-römischen Antike weit verbreiteten Einstellung, der (Ehe-)Mann sei der Herrscher über seine (Ehe-)Frau,²³ ist das ein gewaltiger Schritt in eine andere Richtung – in die Richtung eines von

²¹ Im Text ist diesbezüglich vom Nähren und Pflegen seitens des Mannes die Rede (V. 29), was vom Kontext her (V. 26 f) als Grundlage dieses „Aufblühens“ der Frau zu großer Herrlichkeit zu verstehen ist.

²² Vgl. HAUBECK, WILFRIED/SIEBENTHAL, HEINRICH VON: Neuer Sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament, Bd. 2., Gießen 1994, 166.

²³ SCHRAGE, Ethik 259 f. (wie Anm. 16).

Liebe bestimmten Miteinanders, in dem Herrschaft im Grunde keine Rolle mehr spielt. Und damit ist es ein wichtiger Schritt zur eschatologischen (Wieder-)Herstellung der schöpfungs-ursprünglichen Gleichwertigkeit von Mann und Frau in der Liebe. Das ist auch die entscheidende Modifikation des Epheserbriefes gegenüber den analogen Aussagen der sogenannten Haustafel im Kolosserbrief (Kol 3, 18 f), die noch sehr stark vom traditionellen antiken Denken geprägt sind.

Ich komme zum Schluss – und damit zu:

6 Fazit

Ich möchte das Gesagte in einigen Thesen bündeln und zuspitzen:

1. Nach dem biblischen Zeugnis ist die Ehe die vom Schöpfer im Zuge seines Schöpfungshandelns herbeigeführte ganzheitliche und dauerhafte Verbindung eines Mannes und einer Frau in der Exklusivität dieser Beziehung. Die Änderung dieses heterosexuellen Eheverständnisses als Aufweitung für andere geschlechtliche Zuordnungen ist m. E. vom biblischen Ehezeugnis her nicht haltbar. Biblisch-theologische Begründungen einer solchen Änderung, die es ja gibt, müssen deshalb Rechenschaft darüber ablegen, wie sie es mit dem expliziten Ehezeugnis der Bibel halten. Auf diese Problematik wollte ich nicht näher eingehen, da es das Gewicht des Vortrags zu sehr in Richtung dieser Fragestellung verlagert hätte.

2. Die Eheschließung kann als konstitutives Element der Ehe m. E. biblisch-theologisch nicht begründet werden. Sie ist nach dem biblischen Zeugnis vielmehr eine, steter Korrektur bedürftige, soziale Erscheinungsform – mit dem Anliegen, die göttliche Gabe der Ehe als Institution zu stabilisieren.

3. Jesus hat die Ehe angesichts des Anbruchs der endzeitlichen Gottesherrschaft als das erneuert, was sie nach dem ursprünglichen Willen des Schöpfers ist und sein soll: die für die irdische Existenz geschaffene ganzheitliche Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau, die von hingebender, verlässlicher, treuer Liebe geprägt ist – und die darum weder Scheidung noch Ehebruch verträgt.

4. Die paulinische Relativierung der Ehe im Kontext der eschatologischen Relativierung alles Irdisch-Weltlichen ist angesichts der ihr zugrundeliegenden Naherwartung der Heilsvollendung ihrerseits selbst zu relativieren.

5. Zeuge und Kriterium dieser Relativierung des ursprünglich-paulinischen Eheverständnisses ist mit Eph 5 bereits ein Text der Paulusschule. Sein Charakteristikum – die Entsprechung der Liebe Christi zur Kirche und der Liebe des (Ehe-)Mannes zur (Ehe-)Frau unter dem Gesichtspunkt der Selbsthingabe an/für das geliebte Gegenüber – verleiht der Ehe einen „göttlichen“ Glanz. Somit entsprechen ihr Herrschaftskategorien lediglich im Paradox der „Herrschafts“-Ausübung Christi in Gestalt dienend-liebender Selbsthingabe – als eheliche Wiederherstellung der schöpfungs-ursprünglichen Gleichwertigkeit von Mann und Frau in der Liebe.

Summary:

Marriage is the holistic, enduring and exclusive association between a man and a woman; an extension for other sexual assignments is inadmissible according to the biblical testimony on marriage. A formal marriage ceremony is not biblical-theologically constitutive, but is rather a social manifestation. Jesus renewed marriage in an eschatological sense according to God's creative will as a holistic fellowship between a man and a woman, which tolerates neither divorce nor adultery. The Pauline relativization of marriage in the context of the eschatological reordering of all earthly things must itself be relativized in view of the expected second coming of Christ. This relativization of the original Pauline understanding of marriage is characterized in Eph 5. The reference to the love of Christ for His church is a paradigm for devotion to the other in marriage.

Prof. Dr. Roland Gebauer, Professor für Neues Testament, Theologische Hochschule Reutlingen, Friedrich-Ebert-Straße 31, 72762 Reutlingen;
E-Mail: roland.gebauer@th-reutlingen.de

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.¹ 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

¹ 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.“² 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,³

² 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).

³ 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 Ehebund⁴ 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.⁵ 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.⁶ „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer

⁴ 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.

⁵ 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).

⁶ 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.⁷ Dieses Gebot der Heiligung ist in zweifacher Hinsicht zu konkretisieren:

Zum einen: Das Heilige – eine *res sacra* (Seneca)⁸, das ist zunächst der Andere oder die Andere als das von Gott ins Leben gerufene und von Gott geliebte Geschöpf.⁹ 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

⁷ 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.

⁸ SENECA: Epistulae morales ad Lucilium 95,33.

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

somit als etwas „Vorletztes“¹⁰ 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,¹¹ 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.“¹²

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.¹³

¹⁰ 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.

¹¹ 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).“

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

¹³ 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“?¹⁴ 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.¹⁵ 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.

¹⁴ 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.

¹⁵ 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.¹⁶ 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.¹⁷ 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.¹⁸ 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.¹⁹ Wenn Jesus das Kind „in die Mitte“ stellt (Mk 9,36), ist damit eine „exzentrische“ Grundorientierung angewiesen:

¹⁶ 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.

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

¹⁹ 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 EKD²⁰ 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,²¹ 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

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

²¹ 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.“²²

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 [...]“.²³

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.²⁴ 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“²⁵. 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-

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

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

²⁴ 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).

²⁵ 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.“²⁶ 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.²⁷ 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 [...]“²⁸ 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

²⁶ A. a. O. 62,23-25.

²⁷ 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.“

²⁸ 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.²⁹ 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.³⁰

²⁹ 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.“

³⁰ 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.“³¹

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“.³² 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“.³³ 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.³⁴ 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.³⁵ Um diesem Vorwurf entgegenzutreten, wird neuerdings der Begriff der Lebensform empfohlen.

³¹ WA 34/I, 57,21-28.

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

³³ A. a. O. 173.

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

³⁵ 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‘.“³⁶

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.³⁷ 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“³⁸ 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.“³⁹ Und nicht zuletzt: Man kann in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften eine Treue „in guten wie in bösen Tagen“ fin-

³⁶ Ebd.

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

³⁸ Zwischen Autonomie und Angewiesenheit 66, Ziffer 51 (wie Anm. 20).

³⁹ 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.⁴⁰ 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.“⁴¹ 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

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

⁴¹ 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.“⁴² Dass der Begriff des Standes im heutigen Sprachgebrauch missverständlich und problematisch ist, ist von vornherein zuzugeben.⁴³ 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.⁴⁴

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“⁴⁵? Auch die

⁴² Agende für evangelisch-lutherische Gemeinden, Bd. 3: Die Amtshandlungen, Berlin/Hamburg ³1969, 121.

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

⁴⁴ 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).

⁴⁵ 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.“⁴⁶

Wenn Luther die Ehe als ein „äußerlich weltlich Ding“⁴⁷ 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.⁴⁸ 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.“⁴⁹

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

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

⁴⁷ 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.“

⁴⁸ A. a. O. 206,5.

⁴⁹ 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.⁵⁰ 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*“).⁵¹ 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-

⁵⁰ Darüber wird man sich auch mit der römisch-katholischen Lehre verständigen können.

⁵¹ 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“⁵² oder auch nach einer „tiefen Diesseitigkeit“⁵³ 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“⁵⁴ 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

⁵² 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.“

⁵³ 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.

⁵⁴ 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.

Ulf Beiderbeck

Erdverbunden & himmelwärts

Predigt zu Genesis 2, 4b-15

Predigttext (Lutherbibel, Revidiert 2017)

^{4b} Es war zu der Zeit, da Gott der HERR Erde und Himmel machte. ⁵ Und alle die Sträucher auf dem Felde waren noch nicht auf Erden, und all das Kraut auf dem Felde war noch nicht gewachsen. Denn Gott der HERR hatte noch nicht regnen lassen auf Erden, und kein Mensch war da, der das Land bebaute; ⁶ aber ein Strom stieg aus der Erde empor und tränkte das ganze Land. ⁷ Da machte Gott der HERR den Menschen aus Staub von der Erde und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen. ⁸ Und Gott der HERR pflanzte einen Garten in Eden gegen Osten hin und setzte den Menschen hinein, den er gemacht hatte. ⁹ Und Gott der HERR ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, verlockend anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. ¹⁰ Und es geht aus von Eden ein Strom, den Garten zu bewässern, und teilt sich von da in vier Hauptarme. ¹¹ Der erste heißt Pischon, der fließt um das ganze Land Hawila und dort findet man Gold; ¹² und das Gold des Landes ist kostbar. Auch findet man da Bedolachharz und den Edelstein Schoham. ¹³ Der zweite Strom heißt Gihon, der fließt um das ganze Land Kusch. ¹⁴ Der dritte Strom heißt Tigris, der fließt östlich von Assyrien. Der vierte Strom ist der Euphrat. ¹⁵ Und Gott der HERR nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, dass er ihn bebaute und bewahrte.

Schöpfung vol. 2

Liebe Gemeinde,

das ist einer der ganz bekannten Texte der Bibel.¹ Oft begegnet uns das Motiv des Gartens Eden auch in der Kunst – vor allem kommt dann der Baum der Erkenntnis vor und die Passage, die im Textabschnitt für diesen Sonntag nicht vorkommt: Eva und Adam essen eine Frucht von dem Baum der Erkenntnis.

Interessant ist dabei, dass die Geschichte, die in der Lutherübersetzung mit „das Paradies“ überschrieben ist, gleich auf einen ersten Schöpfungsbericht folgt. Die Bibel beginnt also mit zwei unterschiedlichen Schöpfungsmodellen:

¹ Die Predigt wurde am 20. September 2020 in der Bethelkirche der Evangelisch-Freikirchlichen (Baptisten-)Gemeinde Stuttgart e. V. gehalten.

Das erste ist recht schematisch aufgebaut. Ihr kennt das: Tag für Tag werden da die einzelnen Schöpfungsabschnitte abgeschlossen. Das zweite biblische Schöpfungsmodell wird uns eher erzählerisch überliefert – ihr habt einen Teil aus dieser Geschichte eben gehört. Der erste Schöpfungsbericht setzt den Menschen als krönenden Abschluss, der zweite lässt Gottes Schöpfungshandeln gleich mit dem Menschen beginnen. Beide Modelle verbindet aber, dass Gott aus einer kaum beschreibbaren Leblosigkeit die belebte Welt geschaffen hat.

Damit ist eigentlich geklärt, dass die Heilige Schrift einen besonderen Zugang zur Frage nach der Herkunft des Lebens und des Menschen in der Welt erlaubt. Es gibt da biologische Erkenntnisse, etwa, dass es Leben ohne Wasser nicht wirklich geben kann – auch solche Hinweise kann man schon aus den biblischen Zugängen zum Ursprung des Lebens ablesen. Und wie wichtig gerade das Wasser ist, merken wir aktuell so deutlich. Die Wasserknappheit ist global ein echtes Problem. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass bald Kriege um Wasserzugänge geführt werden. Noch wichtiger als die biologischen Erkenntnisse über den Ursprung des Lebens ist für die biblischen Schriftsteller aber die Verortung des Menschen in der belebten Welt: Wo liegt sein Ursprung? Was macht ihn eigentlich aus? Wozu ist er in der Welt?

Solche Fragen sind natürlich nicht einfach zu beantworten. Sie sind zwar das Natürlichste von der Welt. Sie reichen aber genauso über die Grenzen unseres Verstehens hinaus. Klar: Die Bibel spiegelt uns weniger das naturwissenschaftliche als das geistliche Nachdenken über die Wurzeln und die Bedeutung von Mensch und Welt wider. Aber auch in ihrem Zugang gibt es nicht nur eine Sichtweise.

Wenn es darum geht, dem Geheimnis des Lebens etwas näher auf die Spur zu kommen, setzt das Erste Testament also noch einmal neu an: Es bietet neben dem einen noch einen anderen Schöpfungsbericht. Gucken wir uns ihn doch einmal an!

Erdverbunden

Eine erste Erkenntnis will ich mal so benennen: „Der Mensch ist mit der Erde verbunden.“ Im Hebräischen wird dieser Zusammenhang schon am Wort für Mensch und Erde deutlich: Mensch heißt adam und Erde adamah – und gemeint ist damit ganz materiell das bebaubare Land, wenn man also so will die Erdkrume – der Ackerboden. In unserem Text wird die Erdverbundenheit des Menschen unterschiedlich deutlich:

- Die Erde als Kulturland braucht den Menschen, damit sie bebaut wird. Und der Mensch ist damit beauftragt, die Erde zu bearbeiten und zu bewachen – sie zu bebauen und zu bewahren. Das wird ziemlich am Anfang und auch am Ende des Textes deutlich: „Kein Mensch war da, der das Land bebaute“, heißt es da am Anfang ... und dann: „Gott der HERR nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, dass er ihn bebaute und bewahrte.“

- Der adam wird aus der adamah gemacht. Genauer aus dem Staub der Erde. Und wie er von diesem Staub gemacht worden ist, soll er auch wieder zu diesem Staub werden (das wird im weiteren Verlauf der Erzählung gesagt). Deutlicher kann man die Erdverbundenheit wohl nicht beschreiben.
- Die Bedeutung der Erde wird schließlich auch dadurch deutlich, dass der Text damit beginnt, dass Gott der HERR „Erde und Himmel“ machte. Im ersten Schöpfungsbericht ist es genau andersherum. Da heißt es: „Am Anfang schuf Gott *Himmel* und Erde.“

Also: Der Mensch – und am Anfang der Paradieserzählung wird nicht zwischen Mann und Frau unterschieden – ist erdverbunden.

Landwirtschaft und Bergbau spielen bei uns ja eine besondere Rolle: Wir interessieren uns wohl für ökologischen Landbau und sind entsetzt, unter welchen schlimmen Bedingungen oft die Bodenschätze unserer Erde abgebaut werden. Hier wäre mal zu durchdenken, was ein schöpfungsgemäßer Umgang mit den Ressourcen unseres Planeten heißen könnte. Und nicht das Denken wäre wichtig, sondern auch entsprechendes Handeln: Mit „Bethel global“ versuchen wir hier in unserer Gemeinde, Schritte zu gehen.

Allerdings arbeiten in postmodernen Gesellschaften nur noch wenige Menschen direkt in Ackerbau, Viehzucht und Bergbau. Unsere Berufe liegen woanders: In unserer Landeshauptstadt Stuttgart zeigen das die großen Unternehmen, Behörden und Büros schon an: Das produzierende Gewerbe und die Dienstleistungen sind für uns ja scheinbar viel wichtiger – jedenfalls arbeiten hier mehr Menschen und da wird auch mehr Geld verdient.

Aber auch Industrie und Dienstleitungen haben ja letztlich mit der Bewirtschaftung unserer Welt zu tun: von der kleinen privaten Lebenswelt bis hin zur globalen Weltwirtschaft. Es werden Güter hergestellt, verarbeitet und veredelt – Kleidung, Haushaltswaren, Autos und Flugzeuge. Es wird verkauft, beraten, gestaltet und verwaltet und – natürlich – digitalisiert. In all dem spielt sich eben auch das Bebauen und Bewahren unserer Lebenswelt ab.

Wir finden uns mit unserem alten Bibeltext also mitten in unserer Lebenswelt wieder. So ist das bei uns: Wir sind eingebunden in die natürlichen Bedingungen unserer Erde. In der Auseinandersetzung mit diesen Bedingungen entstehen dann die gesellschaftlichen Zusammenhänge, mit denen wir es tagaus, tagein zu tun haben. Das gehört zu uns, und es ist nach dem Zeugnis unseres Bibeltextes auch gut so.

Wozu ist der Mensch in der Welt? Eine Antwort unseres Textes wäre: um die Erde zu bebauen und zu bewahren. Und das macht uns Menschen auch aus: Jede*r von uns soll und darf seinen Teil in dieser großen Menschheitsaufgabe wahrnehmen und ausfüllen. Denn du bist ursprünglich mit dieser Erde verbunden und damit Teil dieses großen Systems, das wir die Welt nennen.

Und dann gibt es da noch die andere Erkenntnis auf der Spurensuche nach dem Geheimnis des Lebens: Wir beschäftigen uns hier ja nicht ausschließlich

damit, wie wir uns verwalten, versorgen und unsere Räume verschönern – das wäre eben auch einseitig. Ich will die andere Erkenntnis so benennen:

Himmelwärts

Der Mensch lebt gottbeatmet oder/und himmelwärts. Du bist nicht nur mit der Erde, sondern auch mit Gott verbunden. Auch die Gottverbundenheit des Menschen wird in unserem Text unterschiedlich deutlich:

- Gott bläst dem Menschen den Lebensatem in die Nase. Es ist der göttliche Atem, der den Menschen zum Lebewesen macht.
- Es ist Gott, der den Garten Eden pflanzt und den Menschen dort hineinsetzt – der Mensch muss sich diesen Lebensraum nicht selbst erobern.
- Dass der Mensch den von Gott angelegten Garten bebaut und bewahrt, hat er sich nicht selbst ausgedacht – Gott hat es so gewollt.

Das gibt der ganzen Angelegenheit eine zweite und ganz besondere Note. Der Mensch ist gottverbunden. Er lebt, weil Gott ihm den Lebensatem in die Nase bläst. So wird der aus Erdstaub gemachte Mensch ein lebendiges Wesen. Den Raum, in dem er sein lebendiges Sein dann auslebt, macht der Mensch sich aber nicht selbst: Wohl kann er diesen Lebensraum gestalten und schützen, aber der Lebensraum selbst hat seinen Ursprung in Gott. Und es ist eben Gott, der den Menschen in den göttlich geschaffenen Lebensraum setzt, um darin aktiv zu werden – sich einzusetzen für die Nutzung und Erhaltung dieses Lebensraumes.

Es ist die Frage, ob wir uns mit dieser Seite unseres alten Bibeltextes auch mitten in unserer Lebenswelt wiederfinden, ob wir tagaus, tagein auch mit dieser Seite unserer menschlichen Existenz zu tun haben – sozusagen mit jedem Atemzug, den wir tun und mit dem wir leben: Wir sind nicht nur erdverbunden, sondern leben auch gottbeatmet und himmelwärts. Wir brauchen die Verbindung zu unserem Schöpfer – zum Ursprung des Lebens.

Der göttliche Atem in uns ist der Ursprung unseres Lebens. So können wir eine Antwort auf die Frage danach finden, was uns eigentlich ausmacht: Es ist neben unserer natürlichen Erdverbundenheit der Bezug zum lebensschaffenden, kreativen Gott, der uns in diesem Leben will. Und deshalb ist der Rückbezug auf Gott in unseren Lebensvollzügen so ungemein wichtig und belebend.

Bei ihm finden wir den Sinn unseres Seins und damit auch unserer Arbeit. Unsere Arbeit ist nämlich nicht nur notwendiges Übel. Sie ist auch nicht Selbstzweck, über den wir unsere Selbstbestätigung suchen. Die Arbeit ist der uns von Gott zuge dachte Ort, an dem wir zu uns selbst finden können und uns für uns selbst passend einbringen, damit die Erde lebenswert bleibt.

Dieser Text – der zweite Schöpfungsbericht – hat zwei Pole – noch einmal der Vers 7: „Da machte Gott der HERR den Menschen aus *Staub von der Erde* ... und blies ihm den *Odem des Lebens* in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen.“ Beides gehört zusammen: Ein Rückzug in fromme Sonder-

welten entspricht nicht dem Schöpfungswillen unseres Gottes. Wir sollen nicht bloß fromme Lieder singen und schöne Gebete sprechen. Eine geistliche Abkehr von der Welt als Schöpfung Gottes entspricht zumindest nicht dem Text, den wir heute bedenken. Er sagt uns vielmehr: Wir gehören in das „System Welt“ hinein. Wir dürfen und sollen darin unsere Frau und unseren Mann stehen.

Auf der anderen Seite ist es aber auch nicht schöpfungsgemäß, wenn wir ganz in unserer Arbeit aufgehen – in der Sorge um unser Auskommen oder womöglich auch in unserer Karriereplanung. Wenn wir uns ständig um unsere Kleidung drehen oder darum was, wie und wo wir essen oder essen gehen – wenn wir nur mit diesen materiellen Dingen beschäftigt sind, ist das kein echtes Leben. Es geht an unserem eigentlichen Sein vorbei.

In der bekannten benediktinischen Lebensregel „ora et labora“ (bete und arbeite) kommt etwas zum Ausdruck, das die Sache formelhaft beschreibt. Beten und Arbeiten gehören zusammen – so wie unsere biologische Existenz und der Atem Gottes in uns zusammengehören.

Das gibt unserer Arbeit neue Energie: Gott lässt uns mitwirken an der Gestaltung, Nutzung und Bewahrung seiner guten Schöpfung. Und unser geistliches Leben wird belebt: Wir merken, dass es sich auswirkt auf unseren Alltag, wenn wir uns Gelegenheit nehmen, vor unserem Schöpfer zur Besinnung zu kommen und den Alltag zu hinterfragen.

Ideal und Wirklichkeit

Aber vielleicht ist das alles etwas ideal gezeichnet? Unsere Wirklichkeit sieht ja oft anders aus: Manchmal nervt die Arbeit einfach nur, und wir schaffen es auch kaum im Alltagsstress, Zeiten der geistlichen Besinnung zu finden. Wer geht schon im vollen Bewusstsein, dass es gottgewollt und schöpfungsgemäß ist, an seine Alltagsaufgaben? Wem gelingt es, dann auch noch gleichzeitig und gleichwertig – sozusagen beim Aus- und Einatmen – dem Atem Gottes in sich nachzuspüren?

Da merken wir: Wir leben nicht im Paradies. Wir wissen nicht einmal, wo es geografisch lag. Die Flüsse Pischon und Gihon kennen wir ebenso wenig wie die mit ihnen verbundenen Länder Hawila und Kusch. Wir können also nicht einmal mehr ermitteln, wo dieser Garten Eden lag. Und seine Lebensbedingungen scheinen uns ähnlich fremd. Wir kennen aber auch etwas: Euphrat und Tigris sind bekannte Flüsse und Assyrien oder Syrien können wir einordnen – der Nahe Osten ist uns ja wirklich nahe. Gott legt den Garten Eden gegen Osten hin an – also gegen Sonnenaufgang. Und den Atem, den Gott dem Menschen in die Nase blies, den kennen wir auch. Seit dem ersten Menschen wird er über Generation und Generation weitergegeben. So wahr wir atmende Wesen sind.

Das Paradies ist verloren. Gerade im Zweistromland, Mesopotamien, dem Land zwischen Euphrat und Tigris merken wir es oft auf so schreckliche Weise. Das Paradies ist verloren. Der natürliche Einklang von Erdverbundenheit und Himmels-

ausrichtung ist gestört. Aber mit jedem Sonnenaufgang scheint uns etwas vom verlorenen Paradies auf und etwas von dem, was Gott eigentlich will. Wenn wir an einem Fluss oder Bach spazieren gehen, können wir daran erinnert werden, dass Gott Lebenswasser aus dem Paradies in unsere Welt spendet! Und jeder Atemzug, den wir tun, zeigt uns: Da gibt es noch eine Brücke ins Paradies und das, was Gott in der Schöpfung angelegt hat, wirkt auch in unsere Zeit hinein.

Wer will, kann es aber auch so sehen: Unser Herr Jesus sagt einmal zu einer Frau: „Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm gebe, den wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, das wird in ihm eine Quelle des Wassers werden, das in das ewige Leben quillt.“ Und nach seiner Auferstehung haucht Christus seine Jünger an und sagt: „Nehmt hin den Heiligen Geist!“ Und so kann sich etwas von den paradiesischen Lebensbedingungen auch mitten in unserer Welt verwirklichen. Der zweite Schöpfungsbericht will uns jedenfalls auf diese Möglichkeit aufmerksam machen. Er will uns zeigen, was Gott sich eigentlich mit unserem Leben gedacht hat.

Lassen wir uns daran erinnern beim Sonnenaufgang, beim Spaziergang an einem Wasser oder einfach beim Aus- und Einatmen. Aus einer solchen geistlichen Besinnung lasst uns dann auch handeln: Damit die Erde ein besserer Ort wird!

Amen

Pastor Dr. Ulf Beiderbeck (BEFG), Bethelkirche, Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Stuttgart, Forststraße 70, 70176 Stuttgart; E-Mail: u.be-k@web.de

Marcus Schäfer

Kommentar zur Predigt von Ulf Beiderbeck zu Genesis 2, 4b-15

Text und Thema

Ulf Beiderbeck hat die zu besprechende Predigt am 20. September 2020 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Stuttgart (Bethelkirche) gehalten. Der Predigttext folgt dem Vorschlag der evangelischen Perikopenordnung. Der Prediger übernimmt von dort die gewagte Beschränkung auf die erste Kapitelhälfte und verknüpft sich die durchaus verlockende Bezugnahme auf den ersten chirurgischen Eingriff der Menschheitsgeschichte im zweiten Teil ab Gen 2, 16.

Diese Konzentration tut der Predigt gut, der Leser vermag den Grundgedanken gut zu folgen. Wobei, so ganz bescheiden will sich Ulf Beiderbeck dann doch nicht geben, er zieht Linien sowohl in die Schöpfungsgeschichte von Gen 1 als auch in die Sündenfallerzählung in Gen 3. Gerne wäre ich ihm als Leser bzw. Hörer im Rahmen einer Predigtreihe durch die weitere Urgeschichte gefolgt. Sie hätte die vorliegenden Ausführungen noch weiter entlastet.

Seine beiden Hauptaspekte „erdverbunden & himmelwärts“ entnimmt der Autor vor allem dem Vers 7: „Da machte Gott der HERR den Menschen aus Staub von der Erde und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen.“

Von hier aus entwickelt er sowohl den menschlichen Bezug zur Lebenswelt als auch die Verbundenheit mit Gott.

Wenn der Gedankengang im Folgenden kritisch nachgezeichnet wird, geschieht das mit großem Respekt. Es ist Corona-Zeit, und die allgegenwärtige Verunsicherung macht auch vor den Verkündigern des Evangeliums nicht Halt. Mitten in die vielen Fragen hinein Schneisen zu schlagen und Orientierung zu geben, verdient alle Achtung. Bei allen irdischen Herausforderungen Gott nicht aus dem Blick zu verlieren, tut not!

Gedankengang

Der Einstieg der Predigt: „... das ist einer der ganz bekannten Texte der Bibel“ richtet sich an die Insider unter den Hörer*innen. Die haben gewiss realisiert, dass das Buch Genesis den Beginn des Lebens und der Menschengeschichte in zwei Anläufen beschreibt. Den mit Bibelkenntnissen „Unbeleckten“ spricht der Prediger eher mit dem Themenfeld Wasser an. Die Textauswahl hatte hier ja einen besonderen Schwerpunkt (die vier Flüsse, die in Eden ihren Anfang nehmen), der anschlussfähig ist für die aktuelle Diskussion um Wasserverschmutzung und Wasserknappheit.

Ausgehend von der Beschreibung der Belebung des Menschen in Vers 7 charakterisiert der Prediger ihn als erdverbunden und gottbeatmet bzw. himmelwärts ausgerichtet. Die Klangähnlichkeit von hebräisch *adam* (Adam, in der Lutherübersetzung leider erst in Gen 3, 8) und *adamah* (Erdboden) bietet eine Steilvorlage für die Verortung „erdverbunden“. Der Mensch, der dem Staub der Erde entwachsen ist, bleibt zeitlebens mit der Erde befasst: in der Landwirtschaft und im Bergbau und mittelbar in jeder beruflichen Tätigkeit: „Es wird verkauft, beraten, gestaltet und verwaltet und – natürlich – digitalisiert.“ Was hier nur im Gleichklang von *adam* und *adamah* angedeutet wird, wird in V. 15 ausgeführt: Gott bringt den Menschen in den Garten Eden, damit er ihn in Schuss hält (wörtlich: ihn bearbeitet und bewahrt). Landwirtschaft im Speziellen und die Gestaltung der Welt im Allgemeinen ist dem Menschen aufgegeben. Das ist keine fixe Idee, das ist mehr als Eigennutz, das ist erst einmal sein ureigener göttlicher Auftrag. Dem Prediger gelingt es, aktuelle Fragen wie den verantwortungsvollen Umgang mit den Ressourcen hier anzuknüpfen.

Nebenbei in diesem Zusammenhang bemerkt: Ob man in der Verkündigung den historischen Abstand („mit unserem alten Bibeltext“) immer neu betonen sollte, ist mir nach einigen sonntäglichen „Predignachgesprächen“ am Mittagstisch inzwischen fraglich. Das Attribut „alt“ (gar gesteigert mit „uralte“ oder „jahrtausendealt“) hat auf den Predigthörer längst nicht die erotische Anziehungskraft, die es auf den geschichtlich begeisterten Verkündiger ausübt.

Nach der Erde wendet sich Beiderbeck nun anhand von V. 7b: „... und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen“ dem Himmel zu. „Himmelwärts“ ist die zweite Grundbestimmung des Menschen, die im Weiteren entfaltet wird. Gott haucht dem aus Staub geformten Erdwesen den Lebensatem ein und macht ihn so lebendig.

Der Prediger sieht hierin die Begründung, warum sinnhaftes Leben (und Arbeiten) nur im Rückbezug auf Gott gelingen kann. Von hier aus ist es (aus seiner Sicht) nicht weit bis zum „ora et labora“ des heiligen Benedikt. Auf den Himmel ausgerichtet sein, gibt neue Kraft (verleiht Flügel, um das schöne Bild eines österreichischen Getränkekonzerns zu gebrauchen).

All dem können wir nur fröhlich zunicken, erd- und gottverbunden, dafür wird sich mancher biblische Zeuge aufrufen lassen – nur: Gen 2, 7 gehört wohl eher nicht dazu. Die Einhauchung des Lebensatems beschreibt schlicht „die Belebung des Menschen, nichts weiter“.¹ Gott macht das eben aus Staub geformte Wesen lebendig, indem er seinen Atem erweckt.² Hier an eine eingepflanzte Gottverbundenheit, quasi eine spirituelle Standleitung zu denken, wie der Prediger das tut, ist rein assoziativ natürlich möglich (und verlockend), exegetisch jedoch nicht mehr abgesichert.

¹ WESTERMANN, CLAU: Genesis, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn ⁴1999, 282.

² „God made him alive by making him breathe.“ (WENHAM, GORDON JOHN: Genesis 1-15, Word Biblical Commentary, Vol. 1, 1987, 60).

So müssten sich die anschließenden Überlegungen zur Vereinbarkeit von Erde und Himmel („Wem gelingt es, dann auch noch gleichzeitig [ergänze: mit seinen Alltagsaufgaben] ... dem Atem Gottes in sich nachzuspüren?“) anderswo Hilfe holen. Wie erleben die Menschen des Alten Bundes Gottes Nähe im Alltag des Lebens? Hier wären zum Beispiel die Psalmdichter auskunftsfähige Gesprächspartner. Die Ableitungen des Autors aus der Schöpfungsgeschichte („mit jedem Sonnenaufgang scheint uns etwas vom verlorenen Paradies auf“) sind schön, vermögen mich jedenfalls nicht zu tragen (jedenfalls nicht den Rest des Tages). Hier vermisste ich eine alltagstaugliche Anleitung, wenigstens ein paar Tipps oder belastbare Erfahrungen des Autors, wie man erd- und gottverbunden zugleich leben kann. Aber das ist auch schon die einzige Fehlanzeige an dieser sonst sehr dankenswerten Entführung in die biblische Urgeschichte.

Durchführung

Corona macht's möglich, „church goes online“ – wobei ich mich nicht erkundigt habe, ob die Bethelkirche in Stuttgart ihre Gottesdienste schon vor dem März dieses Jahres gestreamt hat (Link zum Youtube-Kanal der Gemeinde: <https://www.youtube.com/bethelkirchestuttgart>). So erlaube ich mir noch einige Ergänzungen angesichts der verfügbaren Aufnahme.

Der Verkündiger Beiderbeck überrascht mich „in echt“ angesichts seines etwas dozierend anmutenden Manuskripts. Er begegnet der Gemeinde am 20. September in Stuttgart und mir in der digitalen Konserve freundlich, zugewandt und mitnehmend. Die Gestik ist angenehm und natürlich, der Sprechstil lebendig und so zügig, wie eine Predigt nach meinem Geschmack sein sollte (da bin ich ein gebranntes Kind: Es ist noch nicht lange her, da haben meine Kinder eine meiner Youtube-Aufnahmen mal kurzerhand auf die Wiedergabegeschwindigkeit 1,25 hochgeregelt, weil es ihnen einfach zu tranfunzelig war ...). Ulf Beiderbeck bezieht die Hörer*innen und sogar den Raum (das einfallende Licht, die bunten Fenster, das weit aufragende Kreuz) mit ein und ergänzt seine Vorlage um manche kleine persönliche Zuspitzung und Ansprache. Das gelingt ihm so gut, dass ich mich auch im 650 km entfernten Berlin angesprochen fühle – herzlichen Dank!

Pastor Marcus Schäfer (BFeG); E-Mail: ms.schaefer68@gmail.com

Rezensionen

PETER GEMEINHARDT/MAREILLE LASOGGA (Hg.): Perspektiven des Glaubens. Mit Beiträgen von Gregor Maria Hoff, Friedrich Wilhelm Horn, Markus Iff, Johanna Rahner, Joachim Ringleben, Cornelia Richter und Michael Theobald, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, kt., 136 S., ISBN 978-3-374-05726-9, € 34,-.

Perspektiven des Glaubens – der Titel macht die Herausforderung des Sammelbandes deutlich. Glaube ist ein denkbar weit gefasster und vielfältiger Begriff, sozusagen das Vorzeichen vor der Klammer für alles, worum es in der christlichen Religion geht. Daher wird in diesem Sammelband nicht etwas thematisiert, sondern alles, besser gesagt: die Perspektive, unter der das Christentum Gott, die Welt und den Menschen betrachtet.

Dieses Thema wird aus der Sicht unterschiedlicher theologischer Fächer diskutiert: Zunächst neutestamentlich durch Friedrich Wilhelm Horn für Paulus und durch Michael Theobald für Johannes. Sodann werden fünf systematische Perspektiven entfaltet. Joachim Ringleben und Cornelia Richter erörtern das reformatorische Verständnis von Glauben. Markus Iff behandelt das Glaubensverständnis in einer freikirchlichen Perspektive. Johanna Rahner und Gregor Maria Hoff diskutieren den Begriff des Glaubens schließlich aus römisch-katholischer Sicht. Schon die Zusammenstellung dieser Perspektiven macht eine zentrale Fragestellung deutlich: Wie kann die ökumenische Verständigung heute über ein Thema gelingen, in dem sich alle Christen verbunden – und zugleich durch ihre konkrete Auslegung teilweise auch geschieden wissen?

Wie in anderen kontroversen Fragestellungen der Geschichte auch, erweist sich der Rückgang auf die Exegese als hilfreich: Schon in den neutestamentlichen Texten findet sich eine Vielfalt an Perspektiven. Horn verweist auf den interessanten Umstand, dass schon die Übersetzung eines ursprünglich alttestamentlichen bzw. jüdischen Konzepts in die Sprach- und Denkwelt des Hellenismus mit einer Auffächerung des Bedeutungsspektrums von Glauben einhergeht; ein Phänomen, das uns bis heute herausfordert. Theobald zeigt, dass bei aller Nähe zwischen johanneischem und paulinischem Glaubensverständnis der Glaube nach Johannes wieder viel deutlicher an die Erzähltradition der Jesusüberlieferung gebunden wird und das Konzept zugleich ein ganz anderes Gepräge erhält als der Glaubensbegriff der Synoptiker.

Joachim Ringleben und Cornelia Richter rekonstruieren die für den deutschen Sprachraum besonders einflussreiche lutherische Tradition. Ringleben zeigt, dass es im rechten Verständnis des Glaubens um nicht weniger geht als um die Gottesfrage, um Gottes Weise, sich selbst am Ort des Glaubens hervorzubringen. Richter betont im Anschluss an den Dreiklang von *notitia*, *assensus* und *fiducia* bei Melancthon ebenfalls stark die performative Dimension der Ereignishaftigkeit des Glaubens. Von daher kommt sie zu einer stärkeren Betonung des Erfahrungsmomentes im religiösen Akt des Glaubens und damit zu einer Aufgabenbeschreibung für die Dogmatik der Gegenwart, die Reflexion des Glaubens in ein Verhältnis zu setzen zur Vielschichtigkeit heutiger Lebenserfahrungen, wie sie sich in „Zwischenphänomenen“ wie Zuversicht und Angst, Dankbarkeit und Freude zeigt.

Ungewöhnlich wie erfreulich ist es, dass Glaube ausdrücklich auch aus freikirchlicher Sicht thematisiert wird. Iff zeigt in seiner Analyse, dass es bei aller Vielfalt des

freikirchlichen Spektrums doch gemeinsame Merkmale und Akzentsetzungen gibt, die weite Kreise dieses Spektrums verbinden, wie der Antwortcharakter des Glaubensaktes, die damit verbundene Wertschätzung menschlicher Subjektivität und Individualität bei gleichzeitiger Bewahrung einer wesentlich gemeinschaftlichen Glaubenspraxis. Für die freikirchliche Sicht ist es somit bezeichnend, dass sie stark ihren historischen wie lebensweltlichen Hintergrund verdeutlichen muss. Es entsteht dadurch die interessante Frage, wie das Verhältnis historisch-systematischer Rekonstruktion und faktischer Wirklichkeit gegenwärtiger kirchlicher Frömmigkeit auf lutherischer Seite stärker miteinander zu verknüpfen wäre.

Das besondere Profil des Glaubens aus katholischer Sicht steht für Rahner in der Verbindung der Selbstmitteilung Gottes und der menschlichen Antwort darauf; ein Akzent, der interessanterweise stärker dem freikirchlichen Verständnis ähnelt. Sodann zeichnet Rahner nach, dass das katholische Glaubensverständnis viel mehr geschichtlichen Wandlungen unterliegt, als es die verbindlichen Festschreibungen eines kirchlichen Lehramtes vermuten lassen. Gerade die Wandlungen kirchlicher Lehre machen auf diese Geschichtlichkeit aufmerksam. Historisch sei es im 16. Jahrhundert in Reaktion auf die Reformation zu einem Ausbau eines kirchlich-hierarchischen Glaubensverständnisses gekommen, das Glaube als Beugung unter die Autorität des Lehramtes verstand; ein Prozess, der im 19. Jahrhundert noch einmal deutlich verschärft wurde. Rahner lässt keinen Zweifel daran, dass sie diese Entwicklung als problematisch wie aporetisch einschätzt. Erst im 20. Jahrhundert sei es durch theologische Neuansätze gelungen, auch eine Veränderung der Lehre zu erreichen, was im Zweiten Vatikanum zu einer grundlegenden Neuorientierung in Richtung eines Verständnisses von Glaube als „realdialogische und personal-freiheitliche Beziehung des Menschen zu Gott“ (S. 112) führte.

Hoff präsentiert abschließend eine erkenntnistheoretische Skizze, verbunden mit einer Bestimmung der geschichtlichen Situation des Glaubens heute. Heute sei der Glaube nicht mehr abgestützt durch eine allgemein anerkannte Metaphysik. Er sei ganz anderen Irrationalitätsverdächtigungen ausgesetzt und müsse seinen kognitiven Status klären. Hoff will daran festhalten, dass Glaube kognitive Ansprüche formuliert. Deren Geltung könne nicht mehr allgemeingültig formuliert oder gar erwiesen werden. Sie sind immer Teil eines erfahrungsbasierten Weltzugangs. Das aber heißt unter modernen Bedingungen: Glaube ist jeweils ein geschichtliches Phänomen, das sich nur interpretatorisch formulieren und erläutern lässt. Hoff sieht wie Rahner darin die elementare Stärke der kirchlich-theologischen Wende des Zweiten Vatikanum, dass das katholische Glaubensverständnis hier ganz neu modernitätsoffen wie -fähig gemacht wurde. Gerade diese Errungenschaften aber seien es auch, die heute der Verteidigung bzw. der Vertiefung bedürfen.

Einhellig zeigen die Beiträge, dass es heute für alle Konfessionen wesentlich ist, ihren Weg durch die Jahrhunderte und ihre jeweils eigene Modernisierung reflektieren zu müssen. In dieser Herausforderung sind die Konfessionen weit mehr Partner als Konkurrenten oder gar Gegner.

Prof. Dr. Torsten Dietz, Professor für Systematische Theologie, Evangelische Hochschule Tabor, Dürerstraße 43, 35039 Marburg; E-Mail: thorsten.dietz@eh-tabor.de

THOMAS BEISSWENGER/ACHIM HÄRTNER: Konfirmandenarbeit im Freikirchlichen Kontext – Der Kirchliche Unterricht in der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland. Ergebnisse der bundesweiten Studie 2012–2016 (Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten, Bd. 9), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2017, kt., 427 S., ISBN 978-3-579-08231-8, € 49,99.

Die vorliegende Studie in Band 9 der von Wolfgang Ilg, Friedrich Schweitzer und Peter Schreiner herausgegebenen Reihe „Konfirmandenarbeit – Erforschen und gestalten“ bietet eine spezifisch freikirchliche Perspektive auf die Arbeit mit jungen Menschen im Rahmen eines kirchlichen Unterrichts.

Wer in diese Studie eintaucht, stellt schnell fest, dass es sich hier nicht nur um eine Untersuchung zur Konfirmandenarbeit, sondern um das brandaktuelle Thema der wechselseitigen Beziehung von Jugendlichen und ihrer Kirche, in diesem Fall der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland (EmK), handelt. Dies macht diese Veröffentlichung weit über den Kreis derer, die mit dem Kirchlichen Unterricht (KU) befasst sind, zu einer sinnvollen und bereichernden Lektüre. Im Rahmen der vorliegenden Längsschnittstudie sind sowohl Jugendliche als auch Unterrichtende und Mitarbeitende mehrfach jeweils zu Beginn und Ende der Unterrichtszeit und in einem zeitlichen Abstand von einem bzw. zwei Jahren befragt worden.

Schon in der Einleitung werden die wichtigsten Befunde, die später in den Hauptteilen detailliert dargestellt und interpretiert werden, auf wenigen Seiten überblicksartig zusammengefasst. Der erste Teil „Der kirchliche Unterricht in der Evangelisch-methodistischen Kirche“ beinhaltet neben grundlegenden Informationen zur EmK in Deutschland und weltweit Hintergründe, Zielsetzung und Rahmenbedingungen des kirchlichen Unterrichts. Der Kirchliche Unterricht der EmK wird als ein Beispiel für „freikirchlichen Konfirmandenunterricht“ herausgestellt. Ein vorrangiges Ziel des KU ist es, „die jungen Menschen in ihrer Persönlichkeitsentwicklung und Urteilsfähigkeit zu fördern und sie damit zu einer Entscheidung für Christus anzuleiten“ (S. 58) und „die Jugendlichen mit der Botschaft der Bibel und den anderen Grundlagen des christlichen Glaubens bekannt zu machen und in die Eigenart und Geschichte der EmK einzuführen“ (S. 13).

Im zweiten Teil „Der Kirchliche Unterricht aus der Sicht der Beteiligten“ werden die Befunde der Studie aus der Sicht der Jugendlichen (II 1.) und der Mitarbeitenden (II 2.) aufgeschlüsselt nach Motivation und Zielen, Erwartungen und Erfahrungen näher beleuchtet. Es wird deutlich, dass eine sehr hohe Anzahl der Jugendlichen aus eigenem Entschluss am KU teilnimmt und sie eine „sehr hohe religiöse und damit auch intrinsische Motivation mitbringen ...“ (S. 73). Damit unterscheiden sie sich von den Jugendlichen der internationalen Vergleichsdaten, und die Unterrichtenden können von hoch motivierten Teilnehmenden ausgehen. Jugendliche erwarten vom KU, dass sie die Themen mitbestimmen können, Spaß haben und dass ihre Glaubensfragen vorkommen (vgl. S. 79). Da die Jugendlichen vor Beginn und nach Abschluss des KU befragt wurden, konnte festgestellt werden, dass die Erfahrungen der Jugendlichen im KU in allen Bereichen gegenüber ihren Erwartungen zurückliegen, aber immer noch in einem sehr hohen Maß erfüllt werden. Weniger hoch war die Erwartung daran, eine gute Gemeinschaft in der KU-Gruppe zu erleben (56%). Nach Abschluss des Unterrichts gaben demgegenüber 85% der Jugendlichen an, eine gute Gemeinschaft in der KU-Gruppe erlebt zu haben. Als ein wesentlicher Zufriedenheitsaspekt ist die Beziehung der Jugendlichen zu den Unterrichtenden zu nennen. Hier sehen die Autoren eine große Chance, dass Defizite, die

durch nicht erfüllte Erwartungen entstehen, ausgeglichen werden können. Inhaltsanalytisch ausgewertete Freitextantworten, die einen Einblick in das Denken der Jugendlichen geben, runden das Kapitel ab.

In II 2. wird der KU aus der Sicht der Mitarbeitenden thematisiert. Neben den Pastorinnen und Pastoren, die im Wesentlichen den KU gestalten, sind 11 % Ehrenamtliche daran beteiligt. Diese Zahl weicht von den Zahlen, die international erhoben wurden (56 % Beteiligung von ehrenamtlich Mitarbeitenden) stark ab. Bei den Hauptamtlichen der EmK wird der KU als eine Kernaufgabe pastoralen Dienstes gesehen und genießt einen hohen Stellenwert, wird aber selten als Teamwork mehrerer Unterrichtender gestaltet, wie u. a. in der EKD durchaus üblich. Die Ziele, die Unterrichtende mit ihrer Arbeit verfolgen, sind unter anderem (Tabelle S. 104): Die Jugendlichen sollen „erfahren, dass ihre Glaubensfragen eine Rolle spielen“ (100 %). Sie sollen „die Bibel (besser) kennen lernen“ (97 %), „in ihrer persönlichen und sozialen Entwicklung unterstützt werden“ und „einen eigenen Standpunkt zu wichtigen Lebensfragen entwickeln“ (93 %). Hier zeigt sich eine Diskrepanz zwischen den Zielvorgaben der Mitarbeitenden und den Erwartungen der Jugendlichen, eigene Themen einbringen zu können. Konkreter gefasst werden die Ziele im Hinblick auf religiöse Erfahrungen, die während der Unterrichtszeit gemacht werden sollen (Tabelle S. 106): Die Jugendlichen sollen „in ihrem Glauben gestärkt werden“ (96 %), sie sollen „Menschen kennen lernen, denen der Glaube wichtig ist“ (95 %), „Gottes Gegenwart erleben“ (94 %) und „lernen, ihren Alltag in der Beziehung zu Gott zu gestalten“ (91 %). Es wird deutlich, dass die Unterrichtenden einen starken Einfluss auf die Gestaltung des KU haben. Die Mitarbeitenden werden nach ihren Zielen für den KU und nach Störfaktoren bei der Umsetzung gefragt. Im internationalen Vergleich sind die Unterrichtenden mit dem KU weniger zufrieden, aber dennoch zu einem hohen Maß. Eine Erklärung hierfür könnte sein, dass ihnen die Umsetzung der eigenen hochgesteckten Ziele nicht im erwünschten Umfang gelingt.

In Teil III folgen „Vertiefungen“ zu der Durchführung, den Inhalten und Arbeitsformen des kirchlichen Unterrichts. Für die Durchführung des KU gibt es unterschiedliche Organisationsformen. Er kann in der einzelnen Gemeinde oder auch auf Bezirks- bzw. Regionalebene stattfinden. U. a. werden die unterschiedlichen Effekte auf die Teilnehmenden und deren Zufriedenheit mit der KU-Zeit und den erlebten Gottesdiensten untersucht. Es wird danach gefragt, welche Auswirkungen Gruppengröße, Anzahl und Dauer der Treffen oder der erlebten Freizeiten (KU-Camps) auf den KU haben. Bei der Betrachtung der Inhalte wird deutlich, dass es bei den teilnehmenden Jugendlichen, verglichen mit den Jugendlichen aus der EKD, ein hohes Interesse an den Themen der KU-Zeit gibt. Sie sind sowohl an klassischen Katechismus-Themen (Gott, Jesus Christus u. a.) als auch an lebensnahen Themen (Freundschaft, Sinn des Lebens u. a.) sehr interessiert. Auch etwas über die eigene Kirche und den Unterschied zu anderen Kirchen zu lernen, trifft auf reges Interesse, wie neben der Statistik auch folgende Freiantwort zeigt: „Was Methodisten ausmacht, wie sie sich verhalten sollen und was ihr Auftrag ist. Ich finde es einfach wichtig zu wissen, wo ich hingehöre.“ (S. 147) Ein wertgeschätzter Inhalt ist auch die Suche nach dem eigenen Glauben (vgl. S. 151). Die Autoren stellen fest: „Die vorliegende Untersuchung belegt: Klassische christliche Themen – finden bei Jugendlichen durchaus ebenso Anklang wie Themen, die sich direkt aus dem Alltagsleben heraus ergeben.“ (S. 152) Die Autoren plädieren aufgrund ihrer Ergebnisse dafür, die Themen des KU gemeinsam mit den Jugendlichen abzuklären. Im Hinblick auf die Methodik wird deutlich, dass der KU in Methodenvielfalt gestaltet wird, aber dass der Schlüssel zum

Gelingen des KU nicht unbedingt die Methodik, sondern vor allem die unterrichtende Person oder auch die Organisationsform (Freizeit, Camps oder Seminare) ist (vgl. S. 164). In Bezug auf das informelle Lernen wird durch die Studie deutlich, dass die Jugendlichen die EmK als eine Kirche kennenlernen, „in der gute Gemeinschaft zwischen Alt und Jung möglich ist“ (S. 173) und in der „sie Menschen begegnen, die ihren Glauben in einer für sie überzeugenden Weise leben“ (S. 174). Ferner wird herausgestellt, dass die Jugendlichen in einem hohen Maß (74 %) mit den Gottesdiensten zufrieden sind (vgl. S. 175) und die Predigt für sie eine Bedeutung hat (vgl. S. 176). Die Autoren ermutigen Verkündiger und Verkündigerinnen, dies bewusst in ihre Predigtbesinnung mit einzubeziehen. Noch einmal wird das Thema Mitbestimmung der KU-Themen betrachtet und mündet in generelle Überlegungen zur Mitwirkung der jungen Menschen in der Kirche.

„Was kommt nach dem kirchlichen Unterricht?“ Danach wird in Teil IV gefragt. Zum einen finden sich hier die Ergebnisse einer dritten Befragung, die ein bis zwei Jahre nach der Einsegnung mit einer Teilgruppe der schon zweimal befragten Jugendlichen stattfand. Der KU und die daran anschließende Einsegnung werden hier noch einmal im Rückblick betrachtet, und die Frage der Nachhaltigkeit des Unterrichts wird gestellt. Auch wird das prosoziale Engagement der Jugendlichen betrachtet. In Teil V werden die Befunde der Studie unter den Fragestellungen „Jugend und Glaube“, „Jugend und Kirche“ und „Jugend und Gottesdienst“ systematisch untersucht. Hier finden sich Überlegungen und Ansätze, die weit über die Studie hinaus für die kirchliche Jugendarbeit generell relevant sind.

Mit den Beiträgen verschiedener Autoren stellt Teil VI des Buches die vorliegende Studie in den Kontext des umfassenden Gesamtforschungsprojektes zum Konfirmandenunterricht. In Fragestellung und Forschungsdesign orientiert sich die Studie an einer ökumenischen und internationalen Studie zur Konfirmandenarbeit (www.konfirmandenarbeit.eu) sowie einer internationalen Studie („Youth, Religion and Confirmation Work in Europe“ – www.confirmation-research.eu), zu deren Befunden aus neun teilnehmenden Ländern kontinuierlich weitere darstellende und interpretierende Publikationen erscheinen. Zunächst stellen Georg Hardecker und Christophe H. Maass die Ergebnisse der bundesweiten Studie zum Konfirmandenunterricht der EKD dar. Anschließend nimmt Friedrich Schweitzer den mit den verschiedenen Studien beabsichtigten Dialog auf, indem er die vorgelegten Ergebnisse und deren Interpretationen kritisch beleuchtet. Unter anderem fragt er, ob die Ergebnisse der methodistischen Studie nicht eher auf die Minderheitensituation zurückzuführen sind als auf die religiöse Sozialisation der Jugendlichen im christlichen Elternhaus. Mit diesem Vergleich zwischen der EmK in Deutschland und evangelischen Kirchen aus europäischen Ländern steht die vorgelegte Studie im Forschungsfeld der vergleichenden Religionspädagogik, einem noch relativ jungen Zweig der pädagogischen und theologischen Wissenschaft, und leistet damit einen spezifisch freikirchlichen Beitrag zu diesem Diskurs. Schweitzer weist darauf hin, dass durch den Vergleich der Studien aus den Unterschieden „komplementäre Fragen (erwachsen), die ein Interesse an einem voneinander Lernen eröffnen können“. Der Dialog findet in einer Response der Autoren Beißwenger und Härtner seine Fortsetzung, indem diese noch einmal Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Herausforderungen des KU und des Konfirmandenunterrichts herausstellen und Reformbedarf in Bezug auf die Erreichung kirchenferner Jugendlicher (vgl. S. 315), Subjektorientierung des Unterrichts (vgl. S. 317), Partizipation der Jugendlichen, insbesondere die Verwendung partizipatorischer Methoden und Teamarbeit von Mitarbeitenden (vgl. S. 318) fest-

stellen. Hier wird deutlich, dass der KU der EmK durch die Einbindung in die internationale wissenschaftliche Erforschung des Konfirmationsunterrichts profitieren wird. Die Autoren fragen abschließend danach, ob auch Impulse aus ihrer Studie in die Reform des Konfirmandenunterrichts eingebracht werden können. Ein Beitrag von Wolfgang Ilg zur internationalen Längsschnittstudie zur Konfirmandenarbeit und eine englische Zusammenfassung vervollständigen das Buch.

Mit der Frage nach der Partizipation Jugendlicher in der Gestaltung kirchlichen Lebens, der Frage nach der Beteiligung ehrenamtlicher Mitarbeitender in spezifische Formen kirchlichen Unterrichts und der Subjektorientierung desselben und der Frage nach der Erreichung kirchenferner Jugendlicher legt diese Studie einerseits wesentliche Forschungsfragen für zukünftige Studien offen und weist andererseits auf neuralgische Punkte hin, deren Bearbeitung für die kirchliche Jugendarbeit insgesamt von großer Bedeutung ist.

Prof. Dr. Andrea Klimt, Professorin für Praktische Theologie, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: andrea.klimt@th-elstal.de

ONCKEN-SHOP IST JETZT BLESSINGS 4 YOU

www.blessings4you.de



BESUCHEN SIE UNSERE
HOMEPAGE

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 45. Jahrgang • 2021 • Heft 2 • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

Herausgeber: Prof. Dr. Michael Kießkalt und Prof. Dr. Volker Spangenberg (Theologische Hochschule Elstal);
Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach).

Akademischer Beirat: Prof. Dr. Jörg Barthel (Reutlingen), Prof. Dr. Carsten Claußen (Elstal), Prof. Dr. Ralf Dzierwas (Elstal), Prof. Dr. Holger Eschmann (Reutlingen), Prof. Dr. Claudia Jahnel (Bochum), Prof. Dr. Ulrike Schuler (Reutlingen), Prof. Dr. Uwe Swarat (Elstal).

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Kießkalt, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74 310, E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 26,- jährlich; als Premium-Abo (Print- und Digital-Abo in einem): € 34,- jährlich; bei Einzelzustellung jeweils zzgl.

Versandkostenanteil von € 4,80. Einzelheft € 7,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,20. In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.

Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag/Blessings 4 you GmbH, Mündener Straße 13, 34123 Kassel, Telefon: (05 61) 5 2005-0, Telefax: (05 61) 5 2005-50; E-Mail: ONaegler@oncken.de;

Internet: www.blessings4you.de und

SCM Bundes-Verlag gGmbH, Postfach 4065, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-910, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-689, E-Mail: info@bundes-verlag.de

Vertrieb: Blessings 4 you GmbH, Stuttgart, und Bundes-Verlag, Witten.

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 2005-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: τ-lexis · O. Lange, Heidelberg.

onckenverlag
blessings 4 You

SCM

Bundes-Verlag

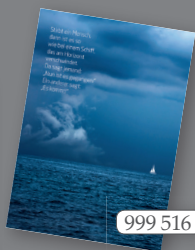
Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.

HOCHWERTIGE TRAUERKARTEN

Set 1
999 522



999 513



999 516



999 514



999 512



999 515

- Faltkarte 12 x 17 cm • Umschlag
 - Textvorschläge • Klarsichthülle
- 5 Stück im Set:

10,00 Euro*

Einzelpreis: 2,20 Euro*

Set 2
999 523



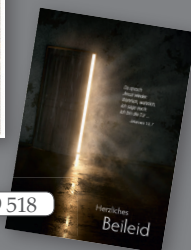
999 519



999 520



999 517



999 518



999 521

onckenverlag

MEINE KINDER WISSEN BESCHIED.

Der Vorsorge-Ordner: Alle wichtigen Unterlagen an einem Platz.



- Ordner • Vordrucke
- Christl. Patientenvorsorge
- Link zum Download von Musterbriefen
- Broschüre „Über den Tag hinaus“



Bestell-Nr. 639018000

22,95 €

onckenverlag
blessings4You

Blessings 4 you GmbH | Motorstr. 36 | 70499 Stuttgart

Tel.: 07 11.830 00-0 | www.blessings4you.de | Kundenservice@blessings4you.de

*zzgl. Versandkosten 3,90 €, ab 29 € (Onlineshop 15 €) versandkostenfrei