

Norbert Reck

Ehe – Norm christlichen Lebens?

Zur Karriere einer Institution

NOCH bevor die rotgrüne Regierungskoalition in Deutschland überhaupt Konkretes verlauten läßt zur rechtlichen Gleichstellung nichtehelicher Lebensgemeinschaften, zur standesamtlichen Eintragung gleichgeschlechtlicher Paare, ruft Karl Lehmann, der Vorsitzende der Katholischen Bischofskonferenz in Deutschland, bereits zum »aktiven Widerstand« auf, weil er den »einzigartigen Rang« der Ehe in Frage gestellt sieht. Weniger militant, aber in der Sache vergleichbar reden Vertreter der evangelischen Kirchen von der »Leitbildfunktion« der Ehe, die nicht angetastet werden dürfe und der gegenüber auch lesbische und schwule Partnerschaften niemals Gleichrangigkeit beanspruchen könnten.

Wüßte man es nicht ein bißchen genauer, dann könnte man anhand dieser Äußerungen offizieller Kirchenleute den Eindruck haben, daß es dereinst Jesus von Nazaret um nichts anderes gegangen sein kann, als den Menschen zu ihrem Heil die Ehe zu schenken, die seither allen Christinnen und Christen als das Allerheiligste anvertraut und für alle Zeit zu schützen ist.

Die Ehe – das Herzstück des christlichen Glaubens? Die christliche Lebensform schlechthin? Die Karriere der Ehe von einer Institution des Römischen Reichs zu einem zentralen Inhalt kirchlicher Verkündigung ist beeindruckend. Ich bin den Stationen dieser Karriere nachgegangen und stieß auf manches Erstaunliche, vor allem auf eine Wechselwirkung zwischen Sexualfeindlichkeit und Institutionalisierung, die sich gravierend auf die Lesbarkeit der messianischen Botschaft auswirkt, quer durch die Zeiten, bis heute. Einiges davon möchte ich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – hier zeigen.

Die Wurzeln der christlichen Ehe

Natürlich ist es nicht ganz unbedenklich, mit dem Begriff der Ehe so unterschiedliche Erscheinungen fassen zu wollen wie etwa den Besitz einer Frau durch altorientalische Nomaden oder das spätbürgerliche Rechtsinstitut in westlichen Gesellschaften. Halten wir uns aber der Einfachheit halber an die Definition des antiken römischen Juristen Ulpian im *Corpus Iuris Civilis*: »Heirat oder Ehe heißt die Verbin-

derung eines Mannes und einer Frau zu ungeteilter Lebensgemeinschaft.«¹ Auffällig ist daran bereits, daß in dieser Definition nirgends von Liebe die Rede ist – das war im Römischen Reich im Hinblick auf die Eheschließung ohne Belang. So wirkte dies auch in die frühe Kirche hinein, die in den ersten Jahrhunderten die entsprechenden römischen Rechtsbestimmungen für ihre kirchlichen canones einfach übernahm. Dies hat somit als die erste Quelle kirchlichen Eherechts zu gelten. Hinzu kamen zweitens und drittens die einschlägigen biblischen Passagen sowie der überragende Einfluß der Philosophie der Stoa. Letzteren hält Georg Denzler sogar für den wirkmächtigsten: »Allgemein läßt sich sagen, daß die Theologie der frühen Kirche sich bei ihren Lehren und Vorschriften über die christliche Ehe nicht so sehr von neutestamentlichen Aussagen leiten ließ, sondern vielmehr einer stoischen Sexualethik folgte, die gerade zur Zeit Jesu und kurz danach unter Philon von Alexandrien einen betont rigorosen Kurs steuerte.«²

Erstes Testament

Dem langen Entstehungszeitraum zufolge kann im Ersten Testament kaum von einem einheitlichen Verständnis der Ehe gesprochen werden. Verschiedene Akzentuierungen zwischen Arterhaltung und Liebe sind auffindbar. Läßt sich überhaupt ein ausdrückliches Eheverständnis festmachen?

Prominente Texte sind natürlich zu allererst die beiden Schöpfungserzählungen Gen 1–2. Dort stehen auch Schlüsselsätze wie »Seid fruchtbar und mehret euch« (Gen 1,28), »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt ...« (Gen 2,18) und »Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau und sie werden *ein* Fleisch« (Gen 2,24). Alle diese Aussagen werden von christlichen Theologen immer wieder für eine theologische Fundierung ihres Eheverständnisses herangezogen. Aber genau besehen sagen diese Texte über die Ehe und ihren Sinn kaum etwas aus, sie sprechen nicht einmal eindeutig über monogame Beziehungen. »Das Gegenteil scheint sogar wahrscheinlicher, wenn wir an die zahlreichen Berichte des Alten Testaments über Polygamie und Konkubinaten denken.«³ Die Rede ist lediglich davon, daß Menschen sich aneinander *binden*; nicht einmal ein spezielles Wort dafür existiert im biblischen Hebräisch.

1 Corpus Iuris Civilis, Bd. 1, Berlin 1882, 6: »Nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuum consuetudinem vitae continens«. Die deutsche Übersetzung stammt von G. Denzler, 2000 Jahre christliche Sexualmoral. Die verbotene Lust, Sonderausg., Weyarn 1997, 19. Von G. Denzler habe ich viele Hinweise auf einschlägige Texte übernommen, allerdings weicht meine Interpretation der Texte in vielen Fällen von der seinen ab.

2 G. Denzler, aaO. 19 f.

3 Ebd. 30.

Auch die Erwähnung der Ehe in den Zehn Geboten (Ex 20,14 bzw. Dtn 5,18) kann die Last einer theologischen Begründung der Ehe nicht tragen. Denn dort ist keine Rede davon, daß Gott die Ehe für die Menschen eingesetzt habe, daß alle Menschen Ehen eingehen oder ihr Verhalten am Modell der Ehe ausrichten sollten. Die Ehe erscheint hier ganz nüchtern als ein bestehendes Faktum – unter den Geboten, die das Sozialverhalten regeln wollen: »Du sollst nicht die Ehe brechen« heißt es dort, um des Gemeinschaftsfriedens (und ursprünglich um der Wahrung der Besitzansprüche der Männer) willen. Nicht mehr. Sozialgeschichtlich konkret hatte die Ehe vor allem rechtliche Bedeutung: Wenn eine Frau in den altorientalischen Gesellschaften nicht verheiratet war, wurde sie gar nicht als existent wahrgenommen, hatte keine eigene Rechtsposition, konnte nichts für sich beanspruchen. Mit anderen Worten: Für eine Frau war es unmöglich, nicht verheiratet zu sein, wenn sie überleben wollte; mit besonderer religiöser Würde der Ehe hatte das nichts zu tun.⁴

Für die Eheologie herangezogen werden auch oft die erotisch getönten Poeme des Hohenliedes. Ihre Kanonizität wurde lange Zeit damit gerechtfertigt, sie seien Allegorien für die Liebe Gottes zu den Menschen, für die Liebe Christi zur Kirche oder – »fortschrittlicher« – sie seien Hochzeitslieder und feierten die von Gott den Eheleuten geschenkte Liebe. Aber dies alles hält einer näheren Textbetrachtung nicht stand. »Aufstehen will ich, die Stadt durchstreifen, die Gassen und Plätze, ihn suchen, den meine Seele liebt.« (Hld 3, 2) So reden keine Menschen, die gerade ihre Hochzeit feiern. Herbert Haag ist zuzustimmen, wenn er schreibt: »Es wird dabei bleiben müssen, daß im Hohenlied die erotische Liebe in sich und ohne Bezug zu Ehe und Nachkommenschaft besungen wird.«⁵

In der prophetischen Literatur schließlich ist die Ehe gelegentlich ein *Symbol*, um die frei geschenkte Liebe Gottes an sein Volk zu beschreiben. Doch bleibt auch dabei die Ehe eine »wesenhaft profane und menschliche Wirklichkeit«⁶. Das ist kein Zufall. Vielmehr ist es ein Hinweis auf den grundlegenden religionssoziologischen Hintergrund der ersttestamentlichen Aussagen über Sexualität und

- 4 Für diesen Hinweis danke ich der Ersttestamentlerin Dr. Tina Adam-Cassini auf das herzlichste!
- 5 H. Haag, So spricht keine Ehefrau zu ihrem Mann, in: Publik-Forum, 21. Dezember 1983. Interessant ist hier ergänzend die Tatsache, daß es bis ins 18. Jahrhundert n. Chr. üblich war, zwischen ehelicher Liebe, die mehr Zusammenarbeit und Nachkommenschaftspflege bedeutete, und außerehelicher Liebe, die das Feld für Erotik und Leidenschaft war, zu unterscheiden, vgl. J.-L. Flandrin, Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft, in: P. Ariès u.a., Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit, Frankfurt 1986, 147 ff., sowie im selben Band: P. Ariès, Liebe in der Ehe, 165 ff.
- 6 E. Schillebeeckx, Le mariage: Réalité terrestre et mystère du salut, Bd. 1 (Cogitatio fidei 20), Paris 1966, 54.

Beziehung. Vor diesem Hintergrund tritt die Gemeinsamkeit aller gerade erwähnten Schriftstellen zu Tage: In der Auseinandersetzung mit den anderen kanaänischen Religionen und insbesondere mit deren Fruchtbarkeitskulten bildete sich in Israel eine entschiedene Abgrenzung der Ehe von jeder götzdienenrischen Sakralisierung heraus: »Die Ehe ist nicht Teilnahme an der Fruchtbarmachung der Welt durch die geschlechtliche Vereinigung des Gottes und der Göttin! Da Mann und Frau Geschöpfe und nichts als Geschöpfe sind, können sie einander in reiner Menschlichkeit als Geschöpfe begegnen.«⁷

So kann man feststellen: Das Erste Testament kennt feste Bindungen zwischen Mann und Frau und spricht sich für deren Respektierung aus, es kennt auch die erotische Liebe jenseits institutionalisierter Beziehungen, aber weder das eine noch das andere erfährt eine besondere normative Gewichtung. Wichtiger ist den Texten das Beharren auf der Profanität der Ehe: Es kann kritisiert werden als die Zerstörung der archaischen Verbindung zwischen den Göttern und dem Zeugungsakt; es kann aber auch gewürdigt werden als die Befreiung der menschlichen Beziehung von jeder kosmisch-göttlichen Funktionalisierung, als Befreiung zur personalen Begegnung.

Zweites Testament

Sexualität und Beziehungsformen sind in den *Evangelien* kein Thema. Herbert Haag notiert hierzu: »Es gibt keinen Ausspruch Jesu gegen die Prostitution, kein Wort über Homosexualität, kein Wort über Unzucht, Masturbation, vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehr, kein Wort über Reinheitsvorschriften in Zusammenhang mit dem Geschlechtsleben oder auch nur über die rechtliche Stellung der Frau.«⁸ Dies ist als Beobachtung sicher richtig, aber was folgt daraus? Die Folgerung, daß Jesus keine Probleme mit all diesen Dingen gehabt habe und infolgedessen dies alles auch »erlaubt« sei, greift hier zu kurz in ihrer Apologetik. Wer auf diese Weise die Bibel hernimmt als ein umfassendes Kompendium des christlichen Lebens, das für jede Frage eine Anweisung enthält, betreibt nicht nur biblizistische Selbstentmündigung, sondern verfehlt auch das, was in diesen Geschichten erzählt wird, was den Lesern nahegebracht werden soll. Umgekehrt wird ein Schuh daraus: In den Evangelien steht deshalb nichts über solche Fragen, weil sie eben kein Regelwerk sind, sondern eher religiös-politische Erzählungen, denen es um Römer- versus Gottesherrschaft geht, um das Reich Gottes, das kommen soll, um Gerechtigkeit und Freiheit vor weltlichen Gewalten, auch darum, sich nicht auf einen militärischen Sieg über die römischen Besatzer oder auf ein paradiesisches Jenseits zu verträsten, sondern sich

7 E. Fuchs, Sexualität, in: P. Eicher (Hg.), *Neue Summe Theologie*, Bd. 2: Die neue Schöpfung, Freiburg u.a. 1989, 306–339, hier 318.

8 H. Haag, *Du hast mich verzaubert. Liebe und Sexualität in der Bibel*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 25

schon jetzt zu trauen, wie im Paradies zu leben: niemandem untertan und nur Gott ergeben. Der jesuanischen Bewegung ging es um Teilhabe am messianischen Prozeß auf das Reich Gottes hin, sie war – auch noch in ihrer Abgrenzung von der zelotischen Guerilla – eine Befreiungsbewegung, der es radikal ums Jetzt ging, theologisch-dürr gestottert: um präsentische Eschatologie. »Wenn ich«, sagte Jesus selbstbewußt, »die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen.« (Lk 11,20) Regelungen fürs Eheleben waren beim Auszug aus der Ungerechtigkeit und Kleinmütigkeit einfach kein Thema. Im Gegenteil: Ehe und Familie standen bei Jesus und seinen Leuten womöglich sogar im Verdacht, die Befreiung aus dem herrschenden Elend zu behindern. Unvoreingenommene Forscher, also solche, deren Blick nicht schon von christlicher Familienideologie verformt ist, kommen demnach auch nicht umhin, diesen Aspekt in den Evangelien auffällig zu finden: Schalom Ben-Chorin nennt die »antifamiliäre Haltung« einen deutlichen Charakterzug Jesu; mit Blick auf Jesu Umgang mit der eigenen Familie spricht auch David Flusser davon, man könne der Tatsache »seiner ablehnenden Haltung gegen die Familie, in die er geboren ward« nicht ausweichen.⁹

Hingewiesen sei hier nur auf zwei einschlägige Jesusworte: »Ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter ...« (Mt 10, 35) – »Und jeder, der um meines Namens willen Häuser oder Brüder, Schwestern, Vater, Mutter, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird dafür das Hundertfache erhalten und das ewige Leben gewinnen.« (Mt 19,29) Deutlich sieht hier Jesus im freien, ungebundenen Leben für Gott hundertmal soviel Glück wie in den Segnungen der Familie; er selbst nannte sich »Eunuch um des Himmelreiches willen« (Mt 19,12), also nicht aus biologischen Gründen, sondern wegen seiner aktiven Rolle im messianischen Prozeß: Befreiung hatte für ihn Priorität vor (Zwei-)Beziehung. Folgt man den überlieferten Äußerungen Jesu, geht von ihnen also eher eine Tendenz zur Ungebundenheit und Familienferne aus; wenn nicht zum Zölibat, so doch – wie Jesus es praktizierte – zum Leben in einer Gruppe von Männern und Frauen, die unverheiratet (evtl. Martha von Bethanien, Lk 10,38), verwitwet (Maria Magdalena) oder aus ihren Ehen davongelaufen (Johanna, Lk 8,3) waren.¹⁰

9 Zit. nach H.C. Zander, Zehn Argumente für den Zölibat. Ein Schwarzbuch, Düsseldorf 1997, 94. Zur Antifamiliarität Jesu ist in Zanders Buch das ganze 6. Kapitel »Zölibat ist frech«, 91–104, wegen seiner guten Belege zu empfehlen.

10 Selten genug findet diese Tatsache auch in kirchenamtlichen Stellungnahmen Anerkennung; eine der wenigen ist eine Studie der Evangelisch-reformierten Landeskirche im Kanton Zürich vom Juni 1985 (Quelle: epd 12.6.1985). Da es im Zweiten Testament kein eigenes christliches Eherecht gebe, schließt die Studie, daß die Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau »nicht durch ihre äußere Form begründet ist« und hält fest: »Die Bibel schreibt die Ehe nicht vor.« Auch das Konkubinat könne christlich verantwortet werden, eine Diskriminierung nichtehelicher Lebensgemeinschaften lasse sich aus der »Sicht evangelischer Ethik« nicht rechtfertigen.

Auf diesem Hintergrund des messianischen Prozesses hin zu einem Reich der Gerechtigkeit muß deshalb auch Jesu Stellungnahme Mt 19,4–9 verstanden werden, die oft legalistisch als »Scheidungsverbot« bezeichnet wird und den Hauptteil der dogmatischen Last einer biblisch sein wollenden Eheologie tragen muß. Will man hier nicht ideologisch vorgehen, ist zuerst die Frage zu finden, auf die der Text antworten will. Jesus verweist zunächst mit Gen 2,24 auf das bloße Faktum des ehelichen Zusammenlebens von Männern und Frauen seit Anfang der Schöpfung. Und an diese Realität richtet Jesus dieselbe Forderung, die er an alle Lebensbereiche richtet: die nach Gerechtigkeit. Es geht hier an keinem Punkt darum, ob die Ehe eine gottgewollte Einrichtung ist oder Modell für alles Zusammenleben sein soll; in Frage steht vielmehr die gängige Praxis auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Ehemoral, die ganz vom Mann her denkt und dessen Rechte schützen will: das »Entlassen« von Frauen »aus jedem beliebigen Grund«, wie das Evangelium empört formuliert. Jesus unterstützt hier also nicht die Institution Ehe und bringt auch keine moralische Verschärfung ein, er kritisiert vielmehr das bestehende Eherecht. »Es geht Jesus vor allem um die provokative Umkehrung geltenden Rechts zum Schutze der Frauen vor der institutionalisierten Willkür der Männer.«¹¹ Legalistisch war die Praxis der damaligen Ehemänner, die Rechtssatzungen benutzten, um sich ihrer Frauen zu entledigen, deren sie überdrüssig geworden waren; gegen diesen zynischen Legalismus wendet sich Jesus. Widersinnig ist es, wenn Eheologen daraus neuen Legalismus machen. In den frühen christlichen Gemeinden war das keineswegs der Fall; die ersten Generationen gingen eher flexibel mit diesem jesuanischen Erbe um.¹²

Auch bei *Paulus* finden wir eine deutliche Reserviertheit gegenüber der Ehe, wenn auch aus anderen Gründen als bei Jesus. Ganz entschieden hat das ehelose Leben für Paulus eine höhere moralische Qualität als die Ehe: »Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren. ... Ich wünschte, alle wären (unverheiratet) wie ich.« (1 Kor 7,1.7) Dies mag bei Paulus einerseits seiner apokalyptischen Grundstimmung geschuldet sein; er lebte intensiv in unmittelbarer Erwartung der Wiederkunft Christi, was die Verkündigung der Botschaft radikal dringlich und Familiengründung entbehrlich machte. Andererseits aber sind seine Aussagen über Sexualität wesentlich stärker vom zeitgenössischen Platonismus und Stoizismus geprägt, ja er muß sogar als einer »der wichtigsten Transformatoren heidnisch-antiker Sexualnormen«¹³ ins christliche Denken hinein gelten. Der Stoa galten Leidenschaften und Begierden als Schwächen, die man bekämpfen oder sich wenigstens nicht

11 J. Kügler, Jesus und eine christliche Existenz heute, in: Orientierung 59 (1995), 49–52, hier 51.

12 Vgl. hierzu auch die sorgfältigen Untersuchungen bei P. Hoffmann, Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Neues Testament, 17), Stuttgart 1994, bes. 95–117.

13 G. Denzler, aaO., 34.

anmerken lassen sollte. Entsprechend kam hier auch der (jüdischem Denken fremde) Grundsatz auf, daß die sexuelle Kraft nicht Quelle der Lust sein sollte, sondern allein der Zeugung von Nachkommen zu dienen hätte.

Dies prägt das Denken von Paulus in erheblichem Maße. Er kennt Sexualität als eine starke Kraft, die sich als Begierde (επιθυμία) äußert. Und diese Begierde ist es in seinen Augen immer wieder, die die Menschen ablenkt oder abhält von einem christusförmigen Leben, von vollkommener Hingabe an Christus. Sexualität ist damit nicht per se etwas Böses, aber sie gibt immer wieder *Anlaß* zur Sünde: Es ist das Schwachwerden, das Sich-gehen-Lassen, was Paulus fürchtet. Und das geht eindeutig auf das Konto der Stoa. Wo man sich auf die eigene Lust einläßt, ist man in größter Gefahr, vom Weg Christi abzukommen, sich insgesamt irdischen Genüssen hinzugeben, aber auch der Eigensucht und Habgier, dem Nutznießertum an Strukturen des Unrechts Tür und Tor zu öffnen – anstatt in Christus der »Welt« (κοσμος) und ihrem Unrecht zu widerstehen. Genaugenommen ging es Paulus also noch um etwas anderes als um die Abwehr sexuellen Verlangens, aber er war, stoisch geprägt, nicht in der Lage, in der körperlichen Lust zwischen Menschen auch eine Stärkung ihrer Widerstandskraft zu sehen. So wird ihm die Sexualität zum vorrangigen Kampfplatz gegen die Sünde der Welt. Zölibatäre sind darum auch die hervorragendsten Kämpfer Christi, die Ehe ist dagegen lediglich eine Lebensform für diejenigen, die zu schwach sind, ihre Sexualität ganz in sich niederzuhalten. Ihnen wird die Ehe als *ausschließliches* sexuelles Betätigungsfeld zugestanden, damit nicht die Dämme gegen die Begierde vollends brechen und außereheliche, weltliche oder sonstige Lüste sprießen. So gerät die Ehe zu einem Mittel der Beherrschung von Begierden, zu einem Ventil. Damit widerfährt ihr in der paulinischen Theologie unter der Hand eine radikale, wenn auch verquere Sexualisierung: Ihr Sinn ist allein der Sex, mit der Vorstellung, daß seine dosierte Anwendung ein größeres Aufleben von Begierden verhindern kann. Der Riegel, den Paulus aber hemmungslosen Sexfreuden in der Ehe vorschiebt, heißt *ius in corpus*, die beiderseitige Übertragung des Verfügungsrechts auf den Leib des Ehepartners, verbunden mit dem Begriff der Pflicht (οφειλη). Wenn einer der Ehepartner sich nicht mehr zusammenreißen kann, hat der andere die Pflicht, ihm beim Abreagieren behilflich zu sein. »Der Mann soll seine Pflicht gegenüber der Frau erfüllen und ebenso die Frau gegenüber dem Mann. Nicht die Frau verfügt über ihren Leib, sondern der Mann. Ebenso verfügt nicht der Mann über seinen Leib, sondern die Frau. Entzieht euch einander nicht, außer im gegenseitigen Einverständnis und nur eine Zeitlang, um für das Gebet frei zu sein. Dann kommt wieder zusammen, damit euch der Satan nicht in Versuchung führt, wenn ihr euch nicht enthalten könnt. Das sage ich als Zugeständnis, nicht als Gebot.« (1 Kor 7,3–6)

Dies feiern manche Theologen als beeindruckende Etablierung der Gleichberechtigung im ehelichen Verkehr. Ich halte es für eine wechselweise Abtretung der sexuellen Selbstbestimmung, die der Lust keinen Raum gibt, sondern Ketten an-

legt. Von einer *Theologie* der Ehe kann man hier sicherlich nicht sprechen, eher schon von einer *Technologie* der Lustabwehr. Wohlwollendere werden sagen, daß Paulus hier der Sexualität immerhin die Ehe als Ort gibt, ohne den ehelichen Verkehr strikt an die Zeugung von Kindern zu binden. Für die weitere geschichtliche Entwicklung gilt es aber, das paulinische Ineinander von Zugeständnis und Abwehr im Auge zu behalten.

Eine wirklich theologische Würdigung erfährt die Ehe erst im *Brief an die Epheser*. Hier ist nun auch von Liebe zwischen den Geschlechtern die Rede (und nicht nur von Triebabfuhr); wieder wird Gen 2,24 und das Ein-Fleisch-Sein zitiert, was der Autor schließlich so kommentiert: »Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche.« (Eph 5,32) Die Ehepartner symbolisieren das Liebesverhältnis zwischen Christus und der Kirche; man könnte auch sagen, daß die Ehe nun zu einer Widerspiegelung der Ekklesiologie wird. Das mag ursprünglich nicht mehr gewesen sein als eine als notwendig empfundene Aufwertung der Ehe nach ihrer kalten paulinischen Verortung; in späteren Zeiten werden Theologen aber genau diese Schriftstelle als Beleg für den sakramentalen Charakter der Ehe hefanziehen.

Die Kirchenväter

Während *Ignatius von Antiochien* († 110)¹⁴ und *Polykarp von Smyrna* († 156)¹⁵ im wesentlichen die paulinischen Maßgaben für sich übernehmen und aktualisieren (Polykarp auch mit einem Hauch Epheserbrief), finden wir bei *Tertullian* († 220) eine deutliche Verlagerung der von Paulus vorgegebenen Gewichte: Das Moment des Zugeständnisses an die menschliche »Schwachheit« wird ganz zurückgedrängt zugunsten des Moments des Lustabwehr. Bei Tertullian ist die Lust nicht mehr gefährlicher Anlaß zur Sünde, sondern bereits selbst sündig. Als erster christlicher Autor vertritt Tertullian die Ansicht, daß Geschlechtsverkehr ausschließlich zur Zeugung von Nachkommen erfolgen dürfe¹⁶, und selbst dann noch ist die dabei empfundene Lust eine Sünde. Seine Haltung tritt charakteristisch in der Äußerung zutage: »Welche Lust kann größer sein als der Ekel an der Lust selbst?«¹⁷ Dementsprechend ist die Ehe sozusagen ein notwendiges Übel zur Bevölkering der Erde; besser ist in jedem Fall die völlige Enthaltensamkeit und die Unterdrückung der Begehrllichkeit. Das gilt grundsätzlich auch innerhalb des Ehelebens, wenn die Aufgabe der Zeugung von Nachkommenschaft erledigt ist. Jesu Wort vom Eunuchentum um des Himmelreiches willen (Mt 19,12), das ursprünglich den Ausbruch aus familiären Bindungen zugunsten eines völligen Einsatzes für das Reich Gottes

14 Vgl. J.A. Fischer (Hg.), *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1970, 221.

15 Vgl. ebd. 255.

16 BKV (Bibliothek der Kirchenväter) Bd.1, 1871, 385.

17 Ebd. 279.

verdeutlichen sollte, interpretiert nun Tertullian in einer radikal antisexuellen Lesart, in der nichts mehr vom Kampf für Gerechtigkeit mitschwingt: »Wie viele sind es doch, die nach der Taufe ihr Fleisch versiegeln! Wie viele, die in gleicher Weise mit beiderseitiger Einwilligung auf die ehelichen Leistungen verzichten, die sich aus Begierde nach dem Himmelreich selbst verschneiden!«¹⁸ Hier also ist das »Eunuchentum« nicht mehr Ausdruck der Unabhängigkeit derer, die sich radikal in die Nachfolge Jesu begeben haben, sondern es wird selbst als ein Mittel angesehen, um das »Himmelreich« zu erlangen. Sexualität und Himmelreich kommen hier also in unversöhnlichen Gegensatz. Biographisch paßt es zu Tertullian, daß er sich schließlich den sittenstrengen Montanisten anschloß; seinem enormen theologischen Einfluß in der Kirche tat dies aber keinen Abbruch.

Ähnlich argumentierte auch Tertullians Zeitgenosse *Klemens von Alexandrien* († ca. 217), der eine nur auf Kinderzeugung ausgerichtete Ehe, mit Verzicht auf jede Form »ungesetzlichen Geschlechtsgenusses« propagierte. Sein theologisches Projekt war der Versuch einer Verbindung christlicher Theologie mit zeitgenössischer Philosophie, was sich allerdings trotz diverser Abwehrgebärden in einem gnostischen Einfluß auf sein eigenes Denken niederschlug: »Über die Begierde herrschen, gegen den unteren Menschen ein Despot sein, das ist die edelste Herrschaft.«¹⁹

Origenes († ca. 254), in diesem Zusammenhang schon notorisch wegen seiner Selbstkastration (»um des Himmelreiches willen«), fügt dem nichts Neues hinzu, fängt aber an, seine Antisexualität in seine Bibellektüre einzutragen. So findet er, daß der Sündenfall von Adam und Eva im Paradies ein sexuelles Vergehen gewesen sei und daß als Folge dieser Ursünde Krankheit, Tod und sexuelles Begehren in die Welt gekommen seien – als Strafe. Diese Ursünde belastet als Erbsünde auch noch alle späteren Nachkommen der Ursündergeneration. Deshalb betrachtet er natürlich auch das Zölibat als den Stand der Vollkommenen und die Ehe als den Stand der Unvollkommenen. Beim Gedanken an Geschlechtsverkehr schaudert ihn, er kann sich nur denken, daß sich der Heilige Geist für die Dauer des »ehelichen Akts« zurückzieht.²⁰

Noch deutlicher denkt *Hieronymus* († 420) einen Gegensatz von Nachfolge und Ehe: »Entweder beten wir allzeit und sind Jungfrauen, oder wir hören mit dem Gebet auf und dienen der Ehe.«²¹

18 Ebd. 391 f.

19 BKV, 1875, 369.

20 Vgl. G. Denzler, aaO., 40 f.

21 CSEL (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum), Bd. 54, 174. Vgl. hierzu auch P. Ariès, Liebe in der Ehe, aaO., 169: »Das Christentum war sogar versucht, auch die Ehe zu verwerfen – es gab derlei Bestrebungen –, doch man widerstand den asketischen Postulaten geradeso wie den hedonistischen und hielt am Recht auf die Ehe fest, stellte sie allerdings in der Rangordnung der Werte unter die Jungfräulichkeit.«

Wenn man die heutigen hohen Töne des Ehelobs unserer Kirchenoberen im Ohr hat, klingen solche Sätze schier unglaublich, ja unglaublichaft. Sind das wirklich unsere Kirchenväter, die da so sprechen? Hatten nicht dieselben Männer der Sinnenfeindlichkeit der Gnosis getrotzt und am freudigen Bekenntnis zur Schöpfung Gottes und zum Geschöpfsein des Menschen festgehalten? Das ist schon wahr, aber offenbar kann man einen solchen ideologischen Kampf nicht durchstehen, ohne selber – in der Gebärde der Abwehr – sich auf die Denkfiguren der Gnosis einzulassen. So hat sich bei den meisten Autoren an das große Ja zu Gottes Schöpfung ein kleines häßliches Nein zur Lust angehängt. In diesen Stellungnahmen kommt ja nicht lediglich eine gelinde Bevorzugung des Zölibats zum Ausdruck, wie sie von jedem Zölibatär ganz selbstverständlich zu erwarten (und zu respektieren!) ist. Nein, die zitierten Äußerungen befinden sich schon im Sog einer offenen Ehefeindlichkeit und drohen, ganz dorthin umzukippen. Insofern ist nur folgerichtig, wenn sich irgendwann auch Stimmen melden, die die Sache wieder mehr ins Lot bringen (ohne allerdings die Grundtendenz schon umzukehren).

Johannes Chrysostomos († 407) läßt zunächst einmal das prokreative Argument für die Ehe nicht mehr gelten. Seiner Ansicht nach ist das Fortbestehen der Menschheit nicht mehr gefährdet, also kann die Zeugung von Nachkommen keinen Rechtfertigungsgrund mehr für die Ehe darstellen. Die Ehe als Ort der Triebberuhigung läßt er gelten (hier ist er Paulus wieder näher als viele seiner Vorgänger²²), vermutlich auch deshalb, weil er überall auf homosexuelles Verhalten trifft²³ und befürchtet, daß eine Ablehnung der ehelichen Sexualität noch mehr junge Männer in die Arme von solchen »tierisch triebhaften« Kerlen treiben könnte. Gleichwohl ist für ihn die sexuelle Enthaltsamkeit ein hoher Wert, was sich auch darin ausdrückt, daß er sich gegen die Digamie, die Wiederheirat Verwitweter, stark macht. Aber Chrysostomos scheint zu spüren, daß vor diesem Hintergrund die Ehe auf zu schwachen Füßen steht. Seine Lösung besteht darin, sie theologisch aufzuwerten: Er bringt die Eheologie des Epheserbriefes wieder ins Gespräch: »Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen.« (Eph 5, 25 f.) Bei Chrysostomos klingt das dann so: »So Sorge auch du für sie, wie Christus für die Kirche sorgt! Müßtest du auch dein Leben für sie hingeben, müßtest du dich auch in tausend Stücke zerreißen lassen, müßtest du auch alles Erdenkliche ertragen und leiden: Weigere dich dessen nicht! ... Auch wenn du sehen mußt, daß sie dich verschmäht, spröde behandelt und verachtet, so kannst du sie doch dir unterwerfen durch zahlreiche Beweise deiner Sorge, Liebe und Freundschaft ...«²⁴ Das klingt etwas freundlicher als die vielen Vorgänger, aber wohlgemerkt: Diese christologi-

22 BKV, Bd. 7, 1882, 147.

23 *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3, in PG 60, 417–422.

24 BKV, Bd. 7, 1882, 467 f.

sche Aufwertung kommt genau dann ins Spiel, als die Ehe durch die rigorose Entsexualisierung und die Bevorzugung des zölibatären Lebens beinahe zerstört ist. Und auch wenn Chrysostomos die Ehe denen zugesteht, die die Enthaltbarkeit nicht schaffen, ist er doch meilenweit entfernt von einer Bejahung der Lust in der Ehe – wie alle Theologen seiner Zeit.

Auch *Aurelius Augustinus* († 430) stellt sich hier nicht abseits. Von sich sagt er, er sei »nicht so sehr ein Freund der Ehe als ein Sklave meiner Begierde«²⁵. Aber er leistet das, was bisher in den vielen gelegentlich bestimmten Äußerungen von Theologen zu kurz kam: eine grundlegende Systematisierung, die schließlich zur offiziellen kirchlichen Lehre wird und innerhalb derer auch die Ehe einen festumrissenen Platz bekommt. Die Grundspannung, in die Augustinus die Ehe einspannt, ist diejenige zwischen Sündenfall und Erlösung. Allerdings ordnet Augustinus nicht einfach die Ehe einem der beiden Pole zu, sondern tut dies differenziert mit Hilfe des Begriffs der *concupiscentia*. Es ist immer die *concupiscentia*, die alles Tun und Lassen der Menschen zur Sünde macht. Ihr entgeht niemand, alle sind ihr unterworfen. Was vor dem Sündenfall einmal unschuldig und rein war, ist nun häßlich und sündig. Augustinus stellt sich sogar vor, daß die Menschen vor dem Sündenfall ihre Geschlechtsorgane noch ganz ohne *concupiscentia* gebrauchen konnten: »Warum sollten wir nicht glauben, jene Menschen hätten vor dem Sündenfall derart über ihre Geschlechtsorgane zur Erzeugung von Kindern verfügen können wie über alle anderen Glieder, die die Seele doch bei jedem beliebigen Wink in Bewegung setzt ohne jede Belästigung und gleichsam Geilheit des Vergnügens? ... Warum sollte es unglaublich erscheinen, daß die Beschaffenheit der ersten menschlichen Körper von der Art gewesen sei, daß die Menschen mit dem Wink über die Geschlechtsorgane verfügten, mit dem man über die Füße verfügt, wenn man spazieren geht, so daß weder mit Liebesglut gezeugt noch unter Schmerzen geboren würde?«²⁶

Sieht man sich diese Äußerung näher an, läßt sich genauer bestimmen, was Augustinus mit dem Begriff der *concupiscentia* im Auge hat. Schlüsselwörter sind in dieser Textstelle Geilheit, Vergnügen und Liebesglut. Der Begriff hat also einen ganz anderen Einschlag als die paulinische *epiquimia*, die, wie wir gesehen haben, ja auch politische Konnotationen hat und vielleicht sogar besser mit Egoismus zu übersetzen wäre. Die *concupiscentia* ist ganz klar auf den Bereich der Lust bezogen. Daran merkt man einerseits Augustins manichäische Vergangenheit, die ihn bleibend mit Leib- und Lustfeindlichkeit infiziert hat. Andererseits zeigt sich daran der springende Punkt seiner Vorstellung dieses Begriffs: Es ist das Ausgeliefertsein, das Unterworfenensein unter Gefühle, Wünsche, Triebe, die man *in sich selbst* entdeckt. Man erfährt sich nicht als freier Herrscher über seinen Körper und sein

25 *Confessiones/Bekenntnisse*, übers. von J. Bernhart, Frankfurt 1987, 295.

26 CSEL, Bd. 28, 279 f.

eigenes Wollen. Mit dieser »Unfreiheit« kommt der Mann Augustinus nicht zu recht. Er will nicht getrieben sein, er will Herrscher sein; er kann sich nicht anfreunden mit Gefühlen, die seine Omnipotenzwünsche bedrohen, seinen machistischen Autonomiedrang in Frage stellen. Dies zeigt sich an diesem Ausschnitt aus seinem Genesis-Kommentar sehr schön: Er sehnt sich danach, seinen Körper gebrauchen zu können, ohne von ihm gedrängt und unterworfen zu werden. Das wäre für ihn das Paradies. Weil er aber gerade diese Unterworfenheit, die von Adam und Eva via Erbsünde auch über ihn gekommen ist, intensiv spürt, ist davon auch sein Begriff von Erlösung entscheidend geprägt. Die Erlösung ist für ihn in erster Linie ein Freiwerden von der *concupiscentia*. Sie konnte letztlich nur durch Christus, der von einer Jungfrau geboren wurde und sündenfrei blieb, bewerkstelligt werden. Christi Heilstat ermöglicht nun auch dem Gläubigen, sich der Sünde entgegenzustellen, sich der *Civitas Dei* anzuschließen. Auf die Ehe bezogen heißt dies zweierlei. Erstens: Der Christ soll jeder Geschlechtslust entsagen. »Je besser die Ehegatten sind, desto eher hören sie in gegenseitigem Einverständnis mit der Vermischung ihres Fleisches auf.«²⁷ Zweitens: Zur Abkehr von der Lust gehört die Hinwendung zu den drei grundlegenden Gütern der Ehe. Deren höchstes ist das *bonum proles*, die Zeugung von Nachkommen; zu ihr gesellen sich des weiteren das *bonum fidei*, die gegenseitige Treue und das Zueinanderstehen, und das *bonum sacramenti*, das Gut der Unauflöslichkeit der Ehe.

Im Spannungsfeld zwischen Sünde und Erlösung ist also innerhalb der Ehe auf jeden Fall alle Lust zu unterdrücken; Nachkommen sind das wichtigste Gut. Und weil das dürftig ist, was Augustinus wohl spürt, »rundet« er die Angelegenheit noch ab mit Treue und Unauflöslichkeit: Sie sollen das Sinnvakuum, das durch die Lustabwehr entstanden ist, füllen. Viele Theologen erblicken hier die erste sakramentale Sinnggebung der Ehe²⁸, weil hier der Ausdruck *sacramentum* fällt. Das ist in meinen Augen aber zu früh angesetzt, weil zur Zeit Augustins *sacramentum* lediglich der Terminus für den römischen Fahneneid war und die augustiniische Begriffsverwendung analog dazu das Treueversprechen der Ehepartner im Auge hat. Aber der Kern der Entwicklung ist schon sichtbar: Je mehr die Ehe sexuell entleert wird, desto heiliger und vorbildhafter wird sie.

Aufs Ganze gesehen macht Augustinus durch seine Identifizierung der Sünde mit der *concupiscentia* aus dem Christentum einen antisexuellen Kult und trägt so für viele Jahrhunderte zur Verdunklung der ursprünglichen Botschaft des Evangeliums bei. Ähnlich urteilen auch Theologen, die Augustinus sehr schätzen, wie z.B. Hans van der Geest: »Ich betrachte es als eine der größten Katastrophen in der

27 CSEL, Bd. 41, 191.

28 Vgl. z.B. E. Fuchs, aaO. 322; E. Schillebeecks, aaO.; K. Rahner, Die Ehe als Sakrament, in: Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln 1976, 519–540.

Theologiegeschichte, daß Augustinus seine Lehre der concupiscentia in dieser Art entfaltet hat, gerade weil dieser Größte aller Theologen von unschätzbare Bedeutung für die Kirche ist.«²⁹

Mittelalter

In dem Maße, wie sich nach dem »Untergang« des Römischen Reichs die Zentren der christlichen Geistigkeit in Regionen verlagern, die weniger durch die griechisch-römische Antike geprägt sind, mehren sich auch Stimmen, die in der Sexualität nicht mehr nur stoisch/gnostisch/augustinisch Sünde und Gefahr erblickten. So gibt es etwa bei *Bernhard von Clairvaux* († 1153)³⁰, *Eckbert von Schönau* († 1184)³¹, *Hugo von St. Viktor* († 1141)³² und *Albert dem Großen* († 1280)³³ vorsichtige Ansätze, den ehelichen Verkehr nicht mehr allein wegen der Zeugung von Nachkommen für gerechtfertigt zu halten, wenn auch der Hauptakzent immer noch auf diesem Aspekt ruht.

Dies gilt auch für *Thomas von Aquin* († 1274). Die körperliche Vereinigung von Eheleuten hielt er für gut, weil Gott die ganze Natur des Menschen als etwas Gutes geschaffen habe: Erstmals bestimmt so auch naturrechtliches Denken die Debatte mit. Dennoch werden die engen Grenzen sogleich mitgeliefert: »Es gibt nur zwei Weisen, in denen die Eheleute ohne jede Sünde zusammenkommen können, nämlich um Nachkommenschaft zu zeugen und um Schuld zu büßen. Jeder andere Geschlechtsakt ist immer Sünde, zumindest läßliche.«³⁴ Unter Schuldabbuße verstand er einigermaßen paulinisch, daß ein Ehepartner sich dem anderen pflichtgemäß hingab, auch wenn er selbst kein sexuelles Verlangen verspürte. Man muß schon ganz genau hinsehen, um die sich andeutenden Kurskorrekturen überhaupt wahrzunehmen. Immer noch ist das Feld beherrscht von Triebabwehr, wobei der Großdenker Thomas an der Sexualität vor allem eine Trübung des Verstandes fürchtete, was sie speziell für geistige und geistliche Berufe zu einem Hindernis mache. Der Stand der Ehelosigkeit behält weiterhin den Spitzenplatz in der Werteskala des Mittelalters. Allerdings befand sich Thomas selbst bereits in einem Jahrhundert großer sozialer Verwerfungen, die mehr und mehr auch Einfluß auf die Sexualmoral ausübten.

29 H.v.d. Geest, *Verschwiegene und abgelehnte Formen der Sexualität. Eine christliche Sicht*, Zollikerberg 1991 (Eigenverlag), 190.

30 Vgl. etwa PL, Bd. 183, 1091.

31 Vgl. etwa PL, Bd. 195, 28.

32 Vgl. etwa PL, Bd. 176, 859.

33 Vgl. L. Brandl, *Die Sexualethik des hl. Albert Magnus*, Regensburg 1955, 175.

34 *Summa theologiae, supplementum, quaestio 49, articulus 5.*

Durch die Erweiterung und verstärkte Internationalisierung des Handels beginnt ein selbständiges Stadtbürgertum, sich aus Landadel und Agrargesellschaft zu emanzipieren. Aufblühende städtische Zentren ziehen die Menschen an, die Parole »Stadtluft macht frei« besagte, daß aus der Leibeigenschaft freikam, wer sich »Jahr und Tag« in einer Stadt aufhielt.³⁵ Schon wurde vielerorts eine Tendenz zur Auflösung des »ganzen Hauses« spürbar, d.h. der Großfamilie, innerhalb derer die Einheit von Wohnen und Arbeiten und somit die Grundlage der altständischen Wirtschaft gewährleistet war. Vertraute Strukturen gerieten ins Wanken, erwachsene Kinder blieben nicht mehr im »ganzen Haus«, sondern versuchten ihr Glück in den Städten, kamen bei Handwerksmeistern unter, plötzlich lebten also Fremde zusammen unter einem Dach, Familienbande rissen, und wo kein Auskommen zu finden war, trug man zur Vermehrung eines entstehenden Stadtproletariats bei. Als eine Reaktion auf diese Veränderungen kam es zunächst zu einer Welle von Traktatliteratur, in der die Ehe und ihre Vorzüge für soziale Stabilität und psychische Sicherheit gepriesen wurden (und Sodomitern drohte in der Folge immer öfter der Scheiterhaufen). Im Laufe der Jahrzehnte trug diese Ehelobliteratur auch in den höheren hierarchischen Ebenen der Kirche ihre Früchte: Die Ehe stieg in der Achtung – selbst beim Klerus. Erstmals nennt nun auch eine örtliche Synode in Verona im Jahre 1184 die Ehe »Sakrament«. Auf dem 2. Konzil von Lyon 1274 wird die Ehe zu den sieben Sakramenten gezählt, und auf dem Konzil von Florenz 1439 wird der beiderseitige Ehwille als die Wirkursache der Ehe bezeichnet und klargestellt, daß das Ehesakrament die göttliche Gnade nicht nur ausdrückt, sondern real überträgt. Weiterhin werden aber Nachkommen, Treue und Unauflöslichkeit gut augustinisch als die drei Güter der Ehe aufgezählt.³⁶

So kehrt sich innerhalb von gut 150 Jahren die mehr als tausend Jahre alte kirchliche Bewertung der Ehe um, ohne daß neue *theologische* Einsichten ins Spiel gekommen wären. Ausschlaggebend ist vielmehr die gesellschaftliche Entwicklung, der rapide Verfall der mittelalterlichen Strukturen. Angesichts dieses Auseinanderdriftens der Gesellschaft verlangen die Menschen nach Verlässlichkeit, und die Kirche ist bestrebt, die Entwicklung im Griff zu behalten. So ergibt sich ein zweiseitiges Bild: »Die Ehe soll höher bewertet, aber auch kontrolliert werden; der geistliche Wert des Bandes der Ehe soll sichtbar gemacht, aber die Macht der Kirche über die Ehegatten soll verstärkt werden, insofern die Gültigkeit der Ehe am Ende mehr von der Form der Zeremonie als vom Entstehen der Ehegatten füreinander abhängt.«³⁷ Diese Tendenz führt vom Spätmittelalter in die Neuzeit.

35 Hierzu sehr aufschlußreich, wenn es aufzutreiben ist: E. Werner, *Stadtluft macht frei. Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, Berlin (DDR): Akademie-Verlag, 1976.

36 Neuner/Roos Nr. 375.

37 E. Fuchs, aaO., 323.

Neuzeit

War noch bis ins 16. Jahrhundert hinein eine kirchliche Trauung für die Gültigkeit der Ehe nicht notwendig³⁸, so sollte das jetzt alles reguliert werden: Geheime Ehen, bei denen sich die Ehegatten ohne Wissen der Familien und der Umwelt gegenseitig ihr Jawort gaben, die lange üblich und auch kirchlich akzeptiert waren, sollten nun zurückgedrängt werden, der Ehekonsens sollte statt dessen unter Zeugen vor der Kirche (*in facie ecclesiae*) ausgetauscht werden. Die öffentliche Zeremonie, die manche schon im Mittelalter praktizierten, um Verdächtigungen (heimliche Viel-ehen!) aus dem Weg zu gehen, wird nun zur Vorschrift. Gegen den Pluralismus verschiedener Trauungszeremonien schrieb schließlich das Konzil von Trient (1545–1563) eine alle katholischen Gläubigen verpflichtende Form der Eheschließung vor und brachte das eigene sakramentale Eheverständnis gegen die Kirchen der Reformation in Frontstellung: »Wer sagt, die Ehe sei nicht wahrhaft und eigentlich eines der sieben Sakramente des evangelischen Gesetzes, das von Christus dem Herrn eingesetzt wurde, sondern es sei von Menschen in der Kirche erfunden worden und teile keine Gnade mit, der sei ausgeschlossen.«³⁹

Damit ist in der *katholischen Kirche* die Entwicklung an ein definitives Ende gekommen. Die Ehe ist heilig, sexuelle Betätigung soll sich auf die Fortpflanzung beschränken, sexualfreundlichere Stimmen konnten sich nicht durchsetzen. Entsprechend reduziert bleibt auch die Sinnbeschreibung der Ehe – die Sakramentalität ist billige Goldbronze über morschem Holz. Die folgenden Jahrhunderte bringen gelegentlich Nuancenverschiebungen, aber im wesentlichen (immerhin gegen die vernehmlicher werdende innerkirchliche Opposition der Tübinger Schule im 19. Jahrhundert und die »Modernisten«) nur die Bestätigung der Grundelemente dieser Ehe-theologie. Lediglich kam zur paulinisch-augustinischen Argumentation verstärkt eine aristotelisch-thomistische Zeugungsmetaphysik (»Wenn man vom Sex Kinder kriegen kann, dann ist der Sex genau dazu da und zu nichts anderem«) hinzu. Selbst noch die Ehe-Enzyklika »Casi connubii« von Papst Pius XI. aus dem Jahre 1930 kann nichts Besseres über die Ehe sagen, als daß sie zum Kinderzeugen da ist – Kurt Tucholsky wetterte anläßlich dessen über das katholische »Karnickelsystem«⁴⁰. Neue Töne brechen sich erstmals mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) Bahn. Die Rangordnung der Ehe-zwecke verschwindet zugunsten ihrer lockeren Nebeneinanderstellung: nicht mehr die Erzeugung von Nachkommenschaft ist das Hauptthema, sondern die Liebe – auf dem Hintergrund einer neu erschlossenen Bundestheologie: »Wie nämlich Gott einst durch den Bund der

38 Vgl. B. Binder, Geschichte des feierlichen Ehesegens von der Entstehung der Ritualien bis zur Gegenwart, Metten 1938.

39 Neuner/Roos Nr. 647–649 bzw. 651; 735.

40 K. Tucholsky, Gesammelte Werke, Bd.9, Reinbek 1975, 133.

Liebe und Treue seinem Volk entgegenkam, so begegnet nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten. Er bleibt fernerhin bei ihnen, damit die Gatten sich in gegenseitiger Hingabe und ständiger Treue lieben, so wie er selbst die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat. Echte eheliche Liebe wird in die göttliche Liebe aufgenommen [...]. Diese Liebe, die auf gegenseitige Treue gegründet und in besonderer Weise durch Christi Sakrament geheiligt ist, bedeutet unlösliche Treue, die in Glück und Unglück Leib und Seele umfaßt und darum unvereinbar ist mit jedem Ehebruch und jeder Ehescheidung.⁴¹

Man merkt dem Text an, wie schwer es den Konzilsvätern immer noch gefallen sein muß, eine Einrichtung, die letztlich doch nicht ganz asexuell zu denken ist, theologisch zu würdigen. So muß die Liebe »echt« sein, die Treue »Leib und Seele« umfassen, und »Hingabe« bedeutet mitnichten Lust, sondern hat ihr Vorbild in der Lebenshingabe des »Eunuchen« Jesus. Trotzdem dürfte hier ein erster Durchbruch erzielt worden sein, Beziehungen wirklich in ihrer Personalität wahrzunehmen. Und das ist noch immer ein Niveau, das die Päpste nach dem Konzil nicht durchgehend zu halten vermochten: Die Enzyklika »*Humanae vitae*« (1968) und diverse Ansprachen von Johannes Paul II. sprechen hier eine ernüchternde Sprache. Offenbar ist das Moment der Triebabwehr so konstitutiv in die »christliche Ehe« eingeschrieben worden, daß es nicht so leicht einer wirklichen Bejahung der Lust Platz machen kann.

Die Kirchen der Reformation haben bekanntlich die Sakralisierung der Ehe nicht mitvollzogen. Geläufig⁴² ist Martin Luthers († 1546) Diktum, die Ehe sei »ein weltlich Ding«, theologisch sind dafür wohl drei Gründe ausschlaggebend: Erstens lassen die Reformatoren nur das als Sakrament gelten, was deutlich von Jesus Christus eingesetzt wurde, wobei ein göttliches Verheißungswort und ein äußeres Zeichen zusammenkommen müssen; weil das bei der Ehe nicht der Fall ist, rechnen sie sie zur Schöpfungsordnung und nicht zur Erlösungsordnung.⁴³ Zweitens läßt man die Interpretation und Übersetzung des Wortes *mysterion* in Eph 5,32 als *sacramentum* exegetisch nicht gelten (das hatte 1518 bereits Erasmus von Rotterdam herausgestellt). Drittens geht es in pastoraler (und wohl auch kontroverstheo-

41 Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »*Gaudium et spes*« Nr. 48 f.

42 Für eine Beurteilung und Darstellung der reformatorischen Theologie kann ich keine Kompetenz beanspruchen und beschränke mich deshalb auf wenige, das Kapitel abrundende Bemerkungen.

43 Vgl. J. Calvin, Sur la première à Timothée, chap. II, v. 12–14, in: *Corpus reformatorum*, Vol. LXXXI. Ioannis Calvini. Opera quae supersunt omnia, Vol. LIII, Braunschweig 1895, 209–221.

logischer) Hinsicht darum, »die Ehe von der klerikalen Bevormundung (zu) befreien und in die ethische Eigenverantwortung zurück(zu)föhren.«⁴⁴

Solchermaßen säkularisiert, sehen die Reformatoren die Ehe dennoch keineswegs als etwas Geringes an; im Gegenteil: Es finden sich viele Äußerungen einer hohen Wertschätzung der Ehe. Dies dürfte vor allem seinen Grund in der reformatorischen Kritik am Zölibat haben. »Die Kritik am Zölibat ist theologisch-ekkesiologisch (einem Menschen, den Gott nicht zur Ehelosigkeit beruft, kann man sie nicht von außen aufzwingen) und ethisch (der Zölibat fördert Müßiggang und sexuelle Unmoral). Die zweite Kritik, hier und da vielleicht gerechtfertigt, hat in den protestantischen Kirchen zur Abwertung des Zölibats geführt und auch eine echte, gottgeweihte Ehelosigkeit schwer verständlich gemacht.«⁴⁵ So erscheint die Ehe nun als die *einzig* denkbare christliche Lebensform schlechthin. Alternativen dazu gibt es nicht mehr, alle außereheliche Sexualität gilt als Sünde. Luthers Denken ist in diesen Fragen weiterhin stark von der augustinischen Erbsündentheologie bestimmt. In einer Vorlesung zu Gen 3,16 führte er aus: »Das Verlangen des Mannes nach einer Frau ist zwar Teil seiner Natur geblieben und führt auch jetzt noch zur Zeugung, jedoch nicht ohne furchtbare, schändliche Lust und ungeheuren Schmerz bei der Geburt. Hinzu kommen Schamgefühl und Verwirrung, selbst bei Ehegatten, wenn sie den erlaubten Verkehr genießen wollen. So sehr ist das Grundübel der Erbsünde überall gegenwärtig. Die Schöpfung und der auf ihr ruhende Segen ist gut; aber durch die Sünde ist alles verdorben, daß die Ehegatten ohne Scham keinen Gebrauch davon machen können. Das alles hätte es im Stande der Unschuld, wie sie Adam hatte, nicht gegeben, sondern so, wie Ehegatten ohne Scham zusammen essen und trinken, wären auch Zeugung und Geburt in absoluter Ehrbarkeit und ohne Scham und Verwirrung vonstatten gegangen.«⁴⁶

Natürlich gibt es da auch freundlichere Stimmen. Man höre nur *Martin Bucer* († 1551): »Die wahre Ehe, so wie Gott sie eingesetzt hat [...], ist nur eine Gemeinschaft und Verbindung zwischen Mann und Frau, durch die sie verpflichtet sind, in allen göttlichen und menschlichen Dingen gegenseitige Gemeinschaft zu haben, solange sie leben, beieinander zu wohnen und sich einander körperlich hinzugeben, sooft es in herzlicher und ungezwungener Liebe und Freundschaft begehrt wird.«⁴⁷ Zu beachten ist hier – neben dem Aspekt der Pflicht – allerdings, daß Bucer hier davon spricht, was eine *wahre* Ehe ist und was sie so von einer *falschen* abgrenzt. Daran läßt sich ablesen, daß die wieder weltlich gewordene Ehe aus dem Bereich des Religiösen heraus- und in den Bereich des Ethischen hineinge-

44 E. Fuchs, aaO., 323.

45 E. Fuchs, aaO. 329.

46 Martin Luther, Werke, Bd. 42, Graz 1964, 79.

47 M. Bucer, De regno Christi. In libri duo, Paris/Gütersloh 1955 (Martin Bucer: Opera latina, Bd. XV).

langt. In den Augen des protestantischen Theologen Eric Fuchs ist auch eine solche, bis heute uneingeschränkt gültige Ethisierung nicht unproblematisch: »Konkret vollzieht sich diese Ethisierung nach den Lehren und Vorbildern der Bibel; diese wird, nicht ohne Naivität, als unerschöpfliche Vorratskammer für ethische Ratschläge benutzt. Der protestantische Gläubige war also gefordert, sein ganzes Leben zur Ehre Gottes zu führen, auch in den »profanen« Dingen. Da er aber in der Bibel nicht immer klare Anweisung fand, war er auf sein Gewissen angewiesen. Da ist die Gefahr einer Moral der Skrupel oder des Rückzugs auf den gesetzlichen Konformismus nicht fern.«⁴⁸

Hier mögen vielleicht manche den Einwand erheben, daß doch Ehe und Sexualität *tatsächlich* ethische Themen sind. Ich glaube aber, daß es ein wichtiger Unterschied ist, ob über der ganzen Angelegenheit insgesamt ein großes RICHTIG oder ein FALSCH ausgerufen wird oder ob es hier, wie grundsätzlich beim menschlichen Zusammenleben, *auch* ethische Fragestellungen gibt. Jeder würde es für gelinde verrückt halten, wollte man ein herrlich und liebevoll gekochtes Mahl vor dem Gastgeber erst einmal unter ethischen Gesichtspunkten diskutieren – hier geht es doch zuerst um den freudigen gemeinsamen Genuß. Daß es da *auch* ethische Fragen gibt, etwa bei der Nahrungsmittelproduktion in armen Ländern, würde jeder als ein wichtiges, aber anderes Thema erkennen können. Bei der Sexualität dagegen sind viele (und nicht allein Protestanten) daran gewöhnt, erst einmal zu nicken, wenn gesagt wird, hier handele es sich zuallererst um ein ethisches Thema.

So funktionieren die Dispositive der Macht, von denen Michel Foucault spricht: Die Macht anderer über uns ist nicht nur »in der negativen und fleischlosen Form des Verbotes zur Kenntnis zu nehmen«⁴⁹, sie installieren sich vielmehr auch katholischerseits als Sakralisierung und protestantischerseits als Ethisierung. In jedem Fall suggeriert der Diskurs, daß es dabei keinesfalls um die reine Freude an der gemeinsamen Lust gehen könne.

Ein Fazit

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Ausgangsfrage: Wie kam es dazu, daß die Ehe zu einem so zentralen Inhalt christlicher Verkündigung wurde? Dies war nicht von Anfang an so. Was Jesus nicht interessierte und Paulus nur als Notbehelf zuließ, drohte sogar einige Zeit, als ganz und gar problematische und sündhafte Angelegenheit diskreditiert zu werden. Der Aufstieg der Ehe beginnt in einer gesellschaftlichen Situation starker sozialer Diffusion, als die Menschen um ihre Si-

48 E. Fuchs, aaO., 330.

49 M. Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt am Main 1977, 106.

cherheit und die Kirchenoberen um ihren Einfluß fürchten mußten. Bei aller nun folgenden Aufwertung aber bleibt der Ehe die vom römischen Recht und von der Philosophie der Stoa herrührende Sexualfeindlichkeit eingeschrieben; sie gehört sozusagen zum semiotischen Bestand der christlichen Ehe, ohne daß dies dauernd ausgesprochen werden müßte. Über die Diskurse der Sakralisierung und Ethisierung bleibt die Sexualfeindschaft in der Ehe, die Ort der Sexualität sein soll, anwesend. Insofern sind diese Diskurse nicht einfach freie Meinungsäußerungen, sondern Herrschaftsinstrumente. Dies zeigt sich besonders deutlich und häßlich, wenn gegen die Bestrebungen von Lesben und Schwulen die Ehe als einzig christliche Lebensform postiert und diese Ehe gleichzeitig Lesben und Schwulen verweigert wird. So können Autoren seitenlang Schönes und Freundliches über die Ehe schreiben und mit diesen Freundlichkeiten auf Schwule und Lesben mit Unschuldsmiene einschlagen.

Theologisch betrachtet halte ich eine Ehe, die solchermassen diskursiv ummäntelt ist, für Schwule und Lesben (und auch für alle anderen) nicht für erstrebenswert. Sie bleibt eine repressive Institution. Statt dessen müßte theologisch noch einmal neu angesetzt werden bei der Liebe und der Lust von Menschen füreinander, die es zu schützen und erst einmal auch zu feiern gilt, ohne daß alles gleich mit Verkehrsschildern bestückt wird. Von Paulus läßt sich in dieser Hinsicht nichts lernen; man kann ihn nur kritisieren (mit entsprechenden Konsequenzen für ein weniger unterwürfiges Bibelverständnis). Vom Hohenlied und von Jesus ist dagegen allerlei Frisches zu bekommen. Auch: das vorrangige Interesse an guten menschlichen Begegnungen, das geringe Interesse für die formalen und juristischen Aspekte der Ehe. Nicht die Institution Ehe sollte hier Leitbild sein dürfen, sondern die Werte der Gerechtigkeit und Liebe könnten als Kriterien für menschliche Beziehungen, gleich wie sie institutionell verfaßt sind, dienen. Wenn es denn solcher Beurteilungen bedarf ...