

# Homosexualität als hermeneutische Herausforderung



Bernd Oberdorfer<sup>1</sup>

In kaum einem Bereich der Lebensführung hat sich in den vergangenen 40 Jahren ein stärkerer Wandel vollzogen als in der Beurteilung der Homosexualität.<sup>2</sup> Dies gilt jedenfalls für die modernen Gesellschaften des „Westens“ bzw. „globalen Nordens“. In Deutschland etwa wurden einvernehmliche homosexuelle Akte unter Erwachsenen erst in den siebziger Jahren entkriminalisiert, und über die Abschaffung des § 175 StGB (1994), durch die im Sexualstrafrecht die Homosexualität vollständig der Heterosexualität gleichgestellt wurde, führte der Weg zur Einführung der „Eingetragenen Lebenspartnerschaft“ für gleichgeschlechtliche Paare (2001). Dies ging einher mit einer zunehmenden gesellschaftlichen Akzeptanz öffentlich gelebter Homosexualität, wofür die Wahlerfolge offen homosexueller Politiker oder die mediale Popularität von Moderatorinnen und Schauspielern mit bekannt gleichgeschlechtlicher Orientierung deutliche Indikatoren sind. Für diese erstaunliche Entwicklung gibt es viele Gründe, von denen ich nur einige zentrale nenne:

- Die generelle Pluralisierung der Gesellschaft verringerte die hegemoniale Verbindlichkeit traditioneller Lebensformen und ermöglichte die Koexistenz unterschiedlicher Lebensentwürfe auch im Bereich intimer Beziehungen. Der liberale Rechtsstaat folgt ohnehin dem Prinzip, die private Lebensführung der Bürger möglichst wenig zu reglementieren.
- Die Entwicklung zuverlässiger Methoden der Empfängnisverhütung verstärkte einen kulturellen Wandel im Blick auf das Verständnis von Sexua-

<sup>1</sup> Prof. Dr. Bernd Oberdorfer hat den Lehrstuhl für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Augsburg inne.

<sup>2</sup> Zum kulturellen Wandel im Blick auf Liebe, Partnerschaft und Sexualität allgemein vgl. auch *Bernd Oberdorfer*: Artikel Liebe/Nächstenliebe/Sexualität/Ehe/Partnerschaft, in: *Wilhelm Gräß/Birgit Weyel* (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 2007, 358–370.

lität, die jetzt losgelöst werden konnte von der Funktion der Fortpflanzung und primär als Ausdruck intimer Zuwendung wahrgenommen wurde – was evidentermaßen auch zwischen Menschen des gleichen Geschlechts möglich ist.

- Mit der veränderten sozialen Stellung der Frauen verschob sich auch das Eheverständnis: weg von der asymmetrischen „Versorgungsehe“ hin auf die gleichberechtigte „Partnerschaft“, für die zudem Kinder nicht konstitutiv sind. Für die Ehe zentral ist der Gedanke, dass die Partner füreinander wechselseitig Verantwortung übernehmen. Dieses Konzept ist offen für gleichgeschlechtliche Paare.
- Umgekehrt hat sich in den modernen Gesellschaften des 20. Jh. auch das Selbstverständnis von Homosexuellen gewandelt: Die Ausbildung einer stabilen homosexuellen „Identität“, die sich in eheanalog und öffentlich gelebter Partnerschaft artikuliert, wurde zu einem möglichen, für die Selbsterfahrung schlüssigen Lebensentwurf.

Dieser Wandel ist auch in den westlichen Gesellschaften selbst nicht unumstritten, hat sich dort aber jedenfalls dem Grundsatz nach weithin durchgesetzt. Eine besondere Herausforderung bedeutet er indes für die christlichen Kirchen. Faktisch rekrutiert die Bürgergesellschaft sich zwar zu einem erheblichen Teil aus ihren Mitgliedern, und sie bilden den lebensweltlichen Pluralismus weithin in sich selber ab; aber was die ethische Beurteilung und den innerkirchlichen Umgang mit Homosexualität betrifft, so gehorcht der Diskurs in den Kirchen doch einer eigenen Logik, und die Auseinandersetzungen sind schärfer. Woran liegt das?

- Die (wenigen) Stellen, in denen in der Bibel explizit von homosexuellem Verhalten die Rede ist, sind ausnahmslos negativ.
- Die traditionelle christliche Schöpfungstheologie hat aus Genesis 1 und 2 normativ abgeleitet, dass Sexualität auf „natürliche“ Weise, d. h. schöpfungsgemäß, nur zwischen Mann und Frau statthaben könne.
- Die christliche Tradition hat die Sexualität im Rahmen der Ehe und unter wesentlicher Orientierung auf die Fortpflanzung verortet.

Trotz erheblicher Unterschiede im Eheverständnis (Sakrament oder „weltlich Ding“) und in den Begründungsformen (naturrechtlich oder biblisch-offenbarungstheologisch) beruhte die Ablehnung der Homosexualität in allen christlichen Konfessionen doch weithin übereinstimmend auf diesen Argumenten. Doch während die römisch-katholische Kirche und die Orthodoxen Kirchen die überkommene Haltung verteidigen und massiv gegen den gesellschaftlichen Wandel Stellung beziehen (und zwar sowohl im Blick auf das innerkirchliche Handeln – Anstellung offen homosexueller Mitarbeiter, Segnung gleichgeschlechtlicher Paare – als auch gegenüber staatlich-rechtlichen Regelungen, die eine öffentliche Anerkennung homosexueller Lebensführung implizieren), ist in den anglikanischen und in den protestantischen Kirchen ein heftiger Streit darüber ausgebrochen, ob die alten Verdikte angesichts der kulturellen Veränderungen weiterhin aufrechterhalten werden können oder nicht vielmehr in theologischer Verantwortung revidiert werden müssen. In konfliktreichen Dis-

kussionsprozessen hat sich dabei ein langsamer Wandel vollzogen. Die EKD etwa hat unter dem Gesichtspunkt der verantwortlich gelebten Partnerschaft der staatlichen Einführung der „Eingetragenen Lebenspartnerschaft“ zugestimmt, wenngleich unter Betonung eines einzuhaltenden Abstands von der heterosexuellen Ehe.<sup>3</sup> In vielen anglikanischen und protestantischen Kirchen Europas und Nordamerikas werden zudem offen homosexuelle Pfarrerinnen und Pfarrer ordiniert, und eine erhebliche Anzahl protestantischer Kirchen ermöglicht die Segnung, teilweise sogar die eheanalogue Trauung gleichgeschlechtlicher Paare.

Dies hat in den regionalen Kirchen selbst erhebliche Spannungen erzeugt, die durchaus noch nicht überwunden sind, und führte bei der US-amerikanischen „Evangelical Lutheran Church of America“ (ELCA) 2010 sogar zur Abspaltung von Gemeinden, die diese Entwicklung ablehnen.<sup>4</sup> Verschärft wird die Lage indes noch dadurch, dass der Wandel in der Beurteilung der Homosexualität in vielen Kirchen des „globalen Südens“ als Indikator einer tiefen kulturellen Krise in den Gesellschaften des Nordens wahrgenommen wird, die sich von elementaren, überzeitlich geltenden moralischen Normen abgekehrt hätten.<sup>5</sup> Die kirchliche Anerkennung von Homosexualität erscheint in dieser Perspektive als Selbstausslieferung an einen liberalistischen, relativistischen „Zeitgeist“. Gegen diesen gelte es aber im Namen des Evangeliums prophetisch Stellung zu beziehen.<sup>6</sup> Wie in den „nördlichen“ Kirchen selber gerät die Diskussion um das ethische Einzelproblem daher in den umfassenden Kontext der Debatten um eine christliche „Legitimität der Neuzeit“. Wenn die Kirchen des „Nordens“ zudem ihre neue Sicht der Homosexualität im Dialog mit den Kirchen des „Südens“ geltend machen und diese zu einer Revision ihrer Position zu bewegen versuchen,<sup>7</sup> wird dies dort häufig als Ausdruck eines kirchlichen Neo-Kolonialismus wahrgenommen, der den indigenen Kulturen einen ähnlich grundlegenden Normwandel oktroyieren wolle wie im 19. Jahrhundert bei der Polemik der Missionare gegen die Polygamie. In Ländern mit starker muslimischer Bevölkerung wird auch darauf hingewiesen, dass die Kirchen sich massivem gesellschaftlichem Druck ausgesetzt sähen, wenn sie Homosexualität nicht mehr bedingungslos ablehnten.

<sup>3</sup> Vgl. Verlässlichkeit und Verantwortung stärken. Eine Stellungnahme des Kirchenamtes der EKD zur Verbesserung des Rechtsschutzes für gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften und zur besonderen Bedeutung und Stellung der Ehe, Hannover 2000.

<sup>4</sup> Die Mehrheit schloss sich dem Gemeindeverband „Lutheran Congregation in Mission for Christ“ (LCMC) an, die Minderheit gründete eine neue lutherische Kirche, die „North American Lutheran Church“ (NALC).

<sup>5</sup> Besonders drastisch artikulierten dies die Bischöfe der „Evangelical Lutheran Church of Tanzania“ (ELCT) in ihrem „Dodoma Statement on Same Sex Marriages“ vom 7. Januar 2010, auf das im Folgenden exemplarisch Bezug genommen wird. Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass diese Stellungnahme in jeder Hinsicht typisch oder gar verbindlich für die Haltung des „Südens“ wäre.

<sup>6</sup> Vgl. explizit Dodoma Statement 3.1: „in prophetic voice“.

<sup>7</sup> Dagegen verwahrt sich das Dodoma Statement mit besonderer Schärfe (vgl. v.a. 3.10):

Die Frage belastet daher auch die weltweiten konfessionellen Gemeinschaften. Die Anglikanische Gemeinschaft ist schon seit längerem am Rand der Spaltung, und auch im Lutherischen Weltbund ist der Streit durch den auf der LWB-Ratstagung von Lund 2007 vereinbarten fünfjährigen Reflexionsprozess möglicherweise nur aufgeschoben. Dabei wird nicht nur und häufig nicht einmal primär die inhaltliche Entscheidung einer Regionalkirche kritisiert, sondern ebenso die damit eingetretene Störung der Kirchengemeinschaft: Eine Regionalkirche, so lautet der Vorwurf, nimmt einseitig eine Veränderung vor, ohne sich der Zustimmung der anderen Regionalkirchen zu vergewissern.<sup>8</sup>

Über die ethische Frage hinaus hat der Streit also auch eine ekklesiologische Dimension: Wie kann mit innerkirchlichem Dissens umgegangen werden? Welche Kommunikationsprozesse und Entscheidungswege sollen etabliert werden, um den für die Bewahrung der Gemeinschaft hinreichenden Konsens zu erreichen? Wie viel Konsens ist notwendig, wie viel Differenz möglich? Ist es denkbar, dass in der kulturell-gesellschaftlichen Situation einer Region eine Veränderung der kirchlichen Praxis angezeigt ist, während die Kirchen einer anderen Region einen entsprechenden Wandel in ihrer eigenen Kultur (derzeit oder grundsätzlich) ablehnen? Ist eine solche Akzeptanz differierender Praxis dauerhaft möglich – oder nur als vorläufige Lösung auf dem Weg zu einem Konsens?

Offen ist es daher, ob die Kirchen des „Südens“ die Veränderungen in den europäischen und nordamerikanischen Kirchen als regionale Regelungen akzeptieren können, sofern sie sich nicht genötigt sehen, sie selbst zu übernehmen.<sup>9</sup> Eine solche Gemeinschaft bei regional unterschiedlicher Praxis wäre längerfristig ohnehin nur tragfähig, wenn es gelingt, die jeweils abweichende Praxis einander wechselseitig als verantwortbare ethische Konkretion des Evangeliums verständlich zu machen. Die Schwierigkeiten liegen hier übrigens auf beiden Seiten: Wenn Kirchen aufgrund theologischer Reflexion zu der Einsicht kommen, dass Homosexualität nicht *per se* dem Schöpferwillen widerspricht, sondern ein möglicher Ausdruck der geschöpflichen Bestimmung des Menschen ist, dann können sie die Ablehnung gleichgeschlechtlicher Lebensführung in anderen Kirchen nicht einfach zur Kenntnis nehmen. Deshalb

<sup>8</sup> Das Dodoma Statement spricht von „one-sided decisions“, die die Einheit der Kirche als „a Body of Christ“ bedrohen (3.2, vgl. 3.4).

<sup>9</sup> Das Dodoma Statement konzediert zwar, dass die Kirchen in Europa und Nordamerika in einem anders gearteten kulturellen Kontext leben, und scheint an manchen Stellen nur zu fordern, dass die dort entwickelte Praxis nicht auf die tansanische Kirche übertragen werde, da gleichgeschlechtliche Partnerschaften den „values and cultures“ der „Tanzanians/Africans“ zutiefst widersprechen (2.6). Zugleich wird Homosexualität aber so grundsätzlich und mit solchem Abscheu als Abkehr von der unveränderlichen Schöpfungsordnung abgelehnt (vgl. 2.4), dass ihre Akzeptanz als abweichende Praxis in anderen Regionen kaum denkbar erscheint. Konsequenterweise werden die Gegner der Legalisierung von „same sex marriages“ in der „church around the world“ zum gemeinsamen Zeugnis und Handeln eingeladen und ermutigt (3.6).

dürfte auf Dauer nur der Weg weiterführen, der schon im Blick auf die Frauenordination beschritten worden ist: der Versuch einer Verständigung im Grundsätzlichen, die gleichwohl regionale Unterschiede und kulturelle Kontexte zu berücksichtigen erlaubt, freilich ohne damit den Status quo differierender Praxis unveränderlich festzuschreiben.

Nicht ganz zu Unrecht wird gelegentlich gefragt, ob das Thema Homosexualität wirklich so wichtig sei, dass seinetwegen die kirchliche Gemeinschaft aufs Spiel gesetzt werden müsste. Gewiss handelt es sich dabei um ein ethisches Problem beschränkter Reichweite, und gerade lutherische Kirchen, die sich auf die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben unabhängig von den Werken gründen, waren aus gutem Grund immer sehr vorsichtig, ethische Differenzen mit kirchenspaltender Bedeutung aufzuladen. Dennoch ist es nicht ganz zufällig, dass die Debatten um die Homosexualität mit besonderer Heftigkeit geführt wurden und werden. Denn sie berühren grundlegende theologische Fragen, etwa die kirchliche Bibelhermeneutik, die Bedeutung der Geschlechterdifferenz in der Anthropologie, das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung in der normativen Orientierung der Lebensführung. Dies erklärt indes nicht nur, warum die Debatten häufig so grundsätzlichen Charakter annehmen – anlässlich und im Medium eines sexualethischen Problems wird um elementare Fragen kirchlicher Selbstvergewisserung gestritten –, sondern es weist auch umgekehrt darauf hin, dass die sexualethische Frage nicht unter Absehung von diesem elementaren Deutungshorizont behandelt werden darf. Mehr noch: Der Prozess der Verständigung im Blick auf die kontroversen sexualethischen Positionen wird möglicherweise dadurch gefördert, dass man nicht unmittelbar bei diesen selbst ansetzt, sondern die grundlegenden theologischen Herausforderungen anspricht, die mit dem Thema verbunden sind.

Dies will ich im Folgenden tun, und zwar so, dass ich zunächst die fundamentaltheologischen Argumentationen skizziere, die eine kirchliche Anerkennung von Homosexualität leiten. Dies soll deutlich machen, dass es sich dabei keineswegs um eine schlichte Anpassung an einen säkularen „Zeitgeist“ handelt, und die Debatte damit auf die Ebene eines theologischen Grundlagentreits heben. Durch einen Kontrastvergleich mit der römisch-katholischen Position soll danach noch knapp die konfessionsökumenische Dimension herausgearbeitet werden.

Die entscheidende Voraussetzung dafür, dass über das Themenfeld überhaupt theologisch-kirchlich diskutiert wurde, erscheint möglicherweise so selbstverständlich, dass sie leicht übersehen wird: Es ist die innere Evidenz, in der Menschen eine mit sexuellem Begehren verbundene Hinneigung zu Menschen des gleichen Geschlechts empfinden, mit dem Wunsch, dass diese Zuneigung erwidert wird und sich in einem komplexen (Sexualität einschließenden) Kontinuum wechselseitiger Handlungen konkretisiert, objektiviert und stabilisiert, mithin zu einem ‚sozialen Faktum‘ wird, das Anerkennung fordert und findet. Diese innere Evidenz schließt eine moralische Selbstanerkennung ein, die mit der traditionellen – kulturellen wie religiösen – moralischen Missbilligung dieser Neigung und ihrer rechtlichen Sanktionierung nicht mehr ver-

mittelbar ist.<sup>10</sup> Natürlich haben auch in früheren Zeiten Menschen (sich als) homosexuell empfunden. Doch während bis weit ins 20. Jahrhundert hinein die Dominanz der kulturellen Verdikte nicht nur das öffentliche In-Erscheinung-Treten von Homosexualität unterband, sondern auch die Ausbildung einer stabilen Selbstanerkennung be- und verhinderte und damit die innere Evidenz des Empfindens dementierte, hat diese Evidenz im Zuge des gesellschaftlichen Wandels der vergangenen Jahrzehnte zunehmenden sozialen Außenhalt gefunden durch die wachsende Akzeptanz offen gelebter Homosexualität.<sup>11</sup>

Grundlegend für die kirchliche Diskussion ist nun, dass zumindest die protestantischen Kirchen sich von dieser Entwicklung nicht gleichsam als von einer säkularen Bewegung distanzieren konnten, mit der sie nichts zu tun hätten. Es waren vielmehr häufig Christen selbst, die in ihrer eigenen homosexuellen Orientierung oder der ihrer Mitmenschen und Mitchristen keinen Widerspruch zu ihrem Glauben mehr zu erkennen vermochten.<sup>12</sup> Das Thema eignete sich daher nicht zur Selbstabgrenzung nach außen, sondern musste zum Gegenstand innerkirchlicher Selbstverständigung werden. Für die Befürworter einer veränderten christlichen Deutung der Homosexualität genügte freilich nicht der Verweis auf die innere Evidenz des Empfindens; es bedurfte vielmehr einer konsequenten und konsistenten theologischen Argumentation.

Im Zentrum steht dabei, jedenfalls im Protestantismus, die Bibelhermeneutik, genauer die Frage nach dem Umgang mit biblischen Texten für die ethische Orientierung. Dabei geht es zunächst um die Deutung der expliziten biblischen Aussagen zu dem Phänomenbestand, der heute mit dem Begriff „Homosexualität“ benannt wird. Hier wird, wie in anderen ethischen Fragen auch, diskutiert, inwieweit die biblischen Aussagen das heute strittige Phänomen (also: partnerschaftlich gelebte Homosexualität) vor Augen haben, inwieweit sie ihrerseits von einer kulturellen Wirklichkeitssicht abhängig sind, die heute keine Geltung mehr beanspruchen kann (z. B. Annahmen über angemessenes oder unangemessenes Rollenverhalten von Männern und Frauen) oder inwieweit sie in einer nicht auf die Gegenwart übertragbaren Weise Homosexualität als Ausdruck einer dezidiert paganen Lebensform identifizieren (z. B. im Heiligkeitsgesetz im Buch Leviticus). Freilich wird heute kaum mehr bestritten, dass zumindest die Ausführungen des Paulus in Römer 1 grundsätzlich den Sachverhalt gleichgeschlechtlichen Sexualverkehrs ansprechen und als Beispiel für die korrumpierenden, „widernatürlichen“ Konsequenzen der Verwechslung von Schöpfer und Geschöpf aufführen. Gefragt wird aber zum einen, ob dieser von Paulus hergestellte Zusammenhang heute in der Sache noch überzeugt, zum

<sup>10</sup> Dass diese spezifische kulturelle Konstellation in den meisten Gesellschaften des „Südens“ nicht gegeben zu sein scheint, gehört zu den Hauptschwierigkeiten im ökumenischen Dialog um das Thema.

<sup>11</sup> Dass dies nicht reibungslos, konfliktfrei und ohne riskanten bürgerrechtlichen Einsatz geschah, belegt die Geschichte der Schwulen- und Lesbenbewegung.

<sup>12</sup> Dies übersieht das Dodoma Statement konsequent bzw. kann es nur als verwerfliche Anpassung an pervertierte „modern‘ living styles“ (2.4) lesen.

anderen aber, ob die prinzipielle, undifferenzierte Ablehnung von Homosexualität bei Paulus nicht dessen eigener zentraler Einsicht widerspricht, dass in Christus die natürlichen und kulturellen Unterscheidungen von Geschlecht, sozialem Status, ethnischer Zugehörigkeit etc. ihren diskriminierenden, ausgrenzenden Charakter verloren haben (Gal 3,28) – so dass in dieser Frage Luthers Verfahren einer innerkanonischen Sachkritik („Kanon im Kanon“) angezeigt wäre.

Die Gegner einer Anerkennung der Homosexualität – die z. T. das Verfahren der innerkanonischen Sachkritik grundsätzlich durchaus anerkennen<sup>13</sup> – argumentieren hier schöpfungstheologisch: Sie lesen Genesis 1 und 2 als normative Texte, konstatieren eine elementare Komplementarität von Mann und Frau und folgern daraus, dass Sexualität nur zwischen Mann und Frau schöpfungsgemäß sei.<sup>14</sup> Da Jesus Genesis 2 in seiner Scheidungspolemik explizit aufgegriffen hat (Mk 10,1–12), erkennen sie diese Deutung auch in der Erlösungsordnung verbürgt. D. h.: Auch „in Christus“ ist Homosexualität ausgeschlossen, eine Sachkritik an den paulinischen Aussagen daher unnötig, ja angebracht.

Implizit oder explizit liegen dieser Bibelauslegung freilich anthropologische Annahmen über die „Natürlichkeit“ der Heterosexualität zugrunde, die verankert wird in der genannten Komplementarität der Geschlechter und in der Fortpflanzungsfunktion der Sexualität.<sup>15</sup> Häufig begegnet eine eigentümliche Mischung einer personalistischen Geschlechtermetaphysik – die Beziehung zum anderen Geschlecht als Sich-Einlassen auf das radikal Andere, dem sich der Homosexuelle verweigere – mit einem letztlich naturalistischen Verständnis des Sexuellen. Weil gemeinsame Kinder als Inbegriff und Hypostasierung der ehelichen Vereinigung gedeutet werden können, kann die Fortpflanzung indes sogar als innere Konsequenz und Vollendung des personalistischen Ehekonzepts wahrgenommen werden. Die gemeinsame Verantwortung für Kinder kann zudem geradezu zur ethischen Legitimierung der Ehe herangezogen werden, werde dadurch doch die tendenziell hermetische, selbstgenügsame Liebe der Partner hin auf gemeinsame selbstlose Akte der Nächstenliebe geöffnet. Demgegenüber erscheinen dann gleichgeschlechtliche Beziehungen zumindest als defizitär.

Dass derartige Überlegungen keinen direkten Anhalt an biblischen Aussagen haben, sondern voraussetzungsreiche Konstrukte darstellen, die ihrerseits interpretatorisch-vergewissernd auf die Bibel zurückgreifen, liegt auf der Hand.

<sup>13</sup> Vgl. etwa den Offenen Brief von acht pensionierten lutherischen Bischöfen: „Widernatürliche Lebensweise“, in: *Christ und Welt* 3/2011, 3. Vgl. dazu die kritischen Stellungnahmen im Artikel: Was heißt hier widernatürlich? In: *Die Zeit* 4/2011 (20.1.2011), 54.

<sup>14</sup> So in aller Schärfe das Dodoma Statement. Andere Auslegungen werden als „perverse interpretation“ denunziert, die als interessen- und wunschgeleitete Lektüre der Selbstauslegungskraft der Bibel widerstreiten (2.2).

<sup>15</sup> Gleichgeschlechtliche Praxis erscheint in dieser Perspektive als ähnlich widernatürlich wie die Verwandlung des Ohrs in ein Auge (vgl. Dodoma Statement 2.4).

Die die Auslegung der Bibel leitenden Hintergrundannahmen sind mithin auch bei den Gegnern gelebter Homosexualität erkennbar kulturell geprägt.<sup>16</sup> In der kirchlichen Diskussion um Homosexualität stehen sich also nicht eine „bibeltreue“ und eine zeitgeistoportunistische Position gegenüber, sondern unterschiedliche theologische Deutungen eines anthropologischen Phänomens, die in unterschiedlicher Weise Aussagenzusammenhänge der biblischen und der theologischen Traditionen aufgreifen. Dabei wird nicht nur das Phänomen im Licht der Tradition interpretiert, sondern ebenfalls diese im Licht des Phänomens.

Diese wechselseitige ‚Beleuchtung‘ von Phänomenen und Tradition ist nicht nur unvermeidlich, sie ist auch gängige hermeneutische Praxis. Das lehrt exemplarisch ein Seitenblick auf Jesu Gebot, Gewalt nicht mit Gewalt zu beantworten, sondern „die andere Wange hinzuhalten“ (Mt 5,39). Zweifellos widersprechen Kriege und militärische Rüstung dem klaren Wortlaut dieses Gebots. Zugleich aber war in der Christentumsgeschichte die Notwendigkeit militärischer Verteidigung in lebensweltlicher Evidenz weithin anerkannt. Dies provozierte eine lange Sequenz von Versuchen, das jesuanische Gebot so zu interpretieren, dass es nicht zu einer generellen Verdammung militärischer Maßnahmen nötigte: von der Zwei-Stufen-Moral (das Gebot gilt nur für die asketische Elite) über den *usus elencticus* (es dient nur als Spiegel zur Sündenkenntnis) und die Zwei-Reiche-Lehre (es gilt nur für die „Christperson“, nicht für die „Weltperson“, die zur Wahrung der äußeren Ordnung Gewalt ausüben darf, ggf. sogar muss) bis hin zur neuzeitlichen Historisierung (z. B. als „Interimsethik“, die plausibel nur ist im Horizont der frühchristlichen Naherwartung).

Wohlgermerkt: Ich führe dies nicht an, um kritisch zu demonstrieren, wie die Kirche sich systematisch gegen jesuanische Zumutungen immunisiert habe, sondern gerade um die Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit eines interpretierenden Umgangs mit biblischen Aussagen im Horizont der orientierenden Deutung gegenwärtiger Lebenswirklichkeit aufzuweisen. Im Übrigen folgt daraus auch keineswegs die völlige Unwirksamkeit des jesuanischen Gebots der Feindesliebe und Gewaltlosigkeit. Im Gegenteil hat dessen Präsenz im Traditionszusammenhang des Christentums zweifellos dazu beigetragen, Krieg und Gewalt zu problematisieren, ihre Legitimität präzise einzugrenzen („Gerechter Krieg“) und den Vorrang nichtgewaltsamer Formen des Konfliktaustrags einzuschärfen („Gerechter Frieden“). Dies ändert freilich nichts daran, dass eine unmittlere („wörtliche“) Anwendung des jesuanischen Gebots sich in vielen Phänomenbereichen als unmöglich erwiesen hat – und dass ebendies weithin anerkannt wurde.

<sup>16</sup> Das Dodoma Statement bestreitet dies freilich explizit. Die Bischöfe der ELCT verstehen sich als Anwälte sowohl des unzweideutigen Sinns der Heiligen Schrift (vgl. 2.2) als auch der unwandelbaren, kulturunabhängigen „principles of life“ (2.5) bzw. der Standards wahrer „human-hood“ (2.7). Gleichgeschlechtliche Partnerschaft gilt angesichts dessen als „tasteless and scandalous subject“ (3.1).

Gewiss lassen sich die in der Friedensethik entwickelten bibelhermeneutischen Argumentationsfiguren nicht einfach auf die Homosexualitätsthematik übertragen. Wichtig ist aber die grundsätzliche Einsicht, dass die Deutung biblischer Aussagen und Aussagezusammenhänge immer bezogen ist auf lebensweltliche Plausibilitätsurteile im Blick auf konkrete Phänomene. Bei der Homosexualität kommen hier wieder die oben angesprochene innere Evidenz des homosexuellen Empfindens und deren ‚Ausfaltung‘ in offen und öffentlich gelebter Partnerschaft ins Spiel. Wird diese Empfindungs- und Lebensform von den Betroffenen selbst und der Gesellschaftsmehrheit nicht mehr als in sich unsittlich wahrgenommen und vollzieht sich dieser Plausibilitätswechsel auch in den Kirchen selbst, so provoziert dies die hermeneutische Aufgabe einer vergewissernden Interpretation der normativ verbindlichen Traditionstexte. Dabei kann dann etwa gefragt werden, ob der Skopus der Schöpfungserzählungen von Genesis 1 und 2 tatsächlich auf der exklusiv heterosexuellen Normierung von Sexualität liegt und nicht vielmehr auf der Darstellung der faktischen „*conditio humana*“ ohne normativ ausschließende Implikationen: Dass Männer üblicherweise Frauen heiraten, muss dann nicht notwendig bedeuten, dass dies nur so und nicht anders sein kann. Entsprechendes gälte dann auch für die einschlägigen jesuanischen Aussagen, zumal nicht zu erkennen ist, warum Jesu radikal inkludierendes Nächstenliebeethos, das Status-, Herkunfts- und Geschlechterdifferenzen souverän ignoriert, sich nicht auch auf die sexuelle Orientierung beziehen lassen sollte, für deren evangeliumsgemäße Gestaltung dann nicht das Geschlecht der Partner, sondern deren vom Geist der Nächstenliebe geprägtes Zusammenleben entscheidend wäre. Bei dieser Argumentation könnte sogar eingeräumt werden, dass historisch in der frühen Christenheit Homosexualität faktisch nicht zum Bereich des sittlich Akzeptablen gehörte, ja ihre Anerkennung als unzulässige Konzession an die pagane Umwelt gegolten hätte. Denn ähnlich wie im Fall der Frauenordination könnte der kulturelle Wandel geltend gemacht werden, der heute die Anwendung des Nächstenliebegebots auf eine Lebensform als angemessen erscheinen lässt, die in der Spätantike noch ausgegrenzt wurde, während umgekehrt die Wiederholung dieser Ausgrenzung in der Gegenwart die Glaubwürdigkeit des Nächstenliebeethos gefährden würde, da kaum mehr plausibel begründet werden könnte, warum diese Lebensform per se der Nächstenliebe widerspricht.

Für die innerkirchliche Diskussion wäre viel erreicht, wenn die hermeneutische Herausforderung, die die theologische Deutung der Lebenswelt bedeutet, in der skizzierten Differenziertheit von allen Beteiligten wahrgenommen und anerkannt würde. Dies könnte helfen, falsche Alternativen – etwa „Biblizismus“ hier, „Zeitgeist“ dort – zu vermeiden, die eigentlichen Fragen zu identifizieren und eine gemeinsame Basis für weiterführende Gespräche zu finden. Klar ist, dass es dabei nicht nur um die Auslegung von Bibelstellen gehen kann, sondern mindestens ebenso sehr grundlegende Fragen wie das Verständnis von Sexualität und Partnerschaft, die theologische Relevanz des Rechts auf sexuelle Selbstbestimmung, die Bedeutung veränderter kultureller Rahmenbedingungen für die theologisch-ethische Orientierung etc. angesprochen werden müssen.

Für den Dialog mit den Schwesterkirchen des „Südens“ könnte dabei von Bedeutung sein, inwieweit sie den kulturellen Wandel in Selbstbild, Partnerschaftsverständnis und öffentlicher Wahrnehmung von Homosexuellen in den Gesellschaften des „Nordens“ als Referenzfeld der theologischen Reflexion in den „nördlichen“ Kirchen zu akzeptieren bereit sind. Umgekehrt wäre zu fragen, was die Kirchen des „Nordens“ von denen des „Südens“ erwarten sollen, wenn ein entsprechender kultureller Wandel in deren Gesellschaften (noch?) nicht stattgefunden hat. Weder dürfte hilfreich sein, unter Ignorieren der kulturellen Differenzen die eigene Position schlicht ‚exportieren‘ zu wollen, noch umgekehrt, aus Respekt vor diesen kulturellen Differenzen die eigene Position als bloße regionale Sonderpraxis gleichsam zu verstecken, ohne eine weitergehende Verständigung anzustreben. Viel wird davon abhängen, ob es gelingt, die theologischen Gründe, die zu einer neuen Betrachtung der Homosexualität geführt haben, als theologische zu kommunizieren und dabei die kultur- und bibelhermeneutischen Rahmenbedingungen durchsichtig zu machen, die für jede theologische Orientierung konstitutiv sind.

Dies gilt im Übrigen auch für den entsprechenden Dialog mit der römisch-katholischen Kirche.<sup>17</sup> Dieser unterscheidet sich freilich dadurch von den innerprotestantischen Verständigungsprozessen, dass für die katholische Position ein spezifisches Set von Faktoren leitend ist, das es so im Protestantismus nicht gibt:

- Nach katholischer Lehre ist nur eine sexuelle Betätigung statthaft, die jedenfalls im Prinzip die Möglichkeit der Fortpflanzung einschließt. Deshalb verbietet sie jede sexuelle Praxis, die keinen Bezug zur Fortpflanzung aufweist. Dazu zählt Homosexualität natürlich gleichsam per definitionem.
- Dem steht nicht entgegen, dass die katholische Kirche seit Neuerem einräumt, es könne durchaus eine gleichgeschlechtliche Orientierung geben, die sich keiner freien Willensentscheidung verdanke, sondern vom Betroffenen vorgefunden werde und daher als solche – wenngleich „objektiv ungeordnet“ – nicht sündhaft sei.<sup>18</sup> Denn sie auszuleben, bleibt gleichwohl unerlaubt – genauso wie jede nicht für Fortpflanzung offene heterosexuelle Praxis.
- D. h. nicht, dass die katholische Kirche in der Fortpflanzung den einzigen legitimen Sinn der Sexualität erblickte. Im Gegenteil erlaubt sie Sexualität nur im Rahmen der auf unbegrenzte Dauer hin geschlossenen Ehe und versteht sie durchaus als Ausdruck der uneingeschränkten

<sup>17</sup> Zu den neueren Äußerungen des römischen Lehramts zu dieser Frage vgl. ausführlich meinen Beitrag: „Legalisierung des Bösen“? Erwägungen zu den „Erwägungen“ der vatikanischen Glaubenskongregation zur Institutionalisierung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften. Im Netz veröffentlicht 2008 unter: [www.philso.uni-augsburg.de/lehrstuehle/evangtheol/systematische/texte\\_online/](http://www.philso.uni-augsburg.de/lehrstuehle/evangtheol/systematische/texte_online/).

<sup>18</sup> So die Erklärung „Persona humana“ der Kongregation für die Glaubenslehre vom 29. Dezember 1975.

wechselseitigen Hingabe der Ehepartner. Uneingeschränkt ist diese Hingabe nach katholischer Vorstellung aber nur dann, wenn sie offen ist für die Weitergabe von Leben. In dieser Perspektive ist eine auf Dauer angelegte Partnerschaft zwischen Menschen des gleichen Geschlechts nicht im Sinne solcher Ganzhingabe denkbar und auch von daher kein möglicher Ort sittlich akzeptabler sexueller Betätigung.

- Die katholische Kirche beansprucht mit dieser Lehre nicht nur die christliche Offenbarung verbindlich auszulegen, sondern auch „naturrechtlich“ die aus der Wesensnatur des Menschen folgenden sexualethischen Normen in vernünftig einsehbarer Weise zu entfalten. Wenn sie die Homosexualität ablehnt, kämpft sie also nicht für eine kirchliche Sondermoral, sondern sieht sich im Einsatz für eine wahrhafte Humanität, der die unverstellte Vernunft religionsunabhängig müsste zustimmen können.
- Nach römisch-katholischer Lehre darf das staatliche Recht dem Naturrecht nicht widersprechen, sondern muss als dessen konkretisierender Ausdruck erkennbar sein. Deshalb weigert die römisch-katholische Kirche sich nicht nur, Homosexualität in ihren eigenen Reihen zu akzeptieren, sondern bekämpft aktiv die staatliche Institutionalisierung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften, fordert sogar katholische Parlamentarier auf, sich für deren Wiederabschaffung einzusetzen.

Namentlich die strikte Kopplung von Sexualität und Fortpflanzung, die naturrechtliche Begründung und die prinzipielle Bindung des staatlichen Rechts an überpositive Normen, über deren Kenntnis das Lehramt verfügt, unterscheiden die katholische Position auch von denjenigen protestantischen Positionen, die mit ihr in der Ablehnung von Homosexualität übereinstimmen. Eine Differenzierung zwischen staatlichem Recht und kirchlicher Lehre – etwa dergestalt, dass die Einführung der Eingetragenen Lebenspartnerschaft als staatliche Maßnahme akzeptiert wird, unabhängig davon, wie man sie religiös-moralisch beurteilt – ist auf dieser Basis ebenso wenig möglich wie der Gedanke, dass kultureller Wandel zu einer theologisch verantwortlichen Revision der Sexualethik nötigen könnte. Für die protestantischen Kirchen, die den Weg der Anerkennung gelebter Homosexualität gegangen sind oder gehen, wird auch im Dialog mit Rom viel darauf ankommen, diesen Weg nicht als verzweifelt-opportunistischen Versuch der Mitgliederbindung in der liberal-pluralistischen Gesellschaft erscheinen zu lassen, sondern als Konsequenz theologischer Prinzipienfestigkeit zu bezeugen.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> So auch *Isolde Karle*: „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006, 269f.