

Zum Gebrauch der Bibel in der Theologischen Ethik

Erörterungen angesichts der
aktuellen Debatte um Homosexualität



Peter Dabrock¹

Seit 2010 erlebt die Evangelische Kirche in regelmäßig-unregelmäßigen Abständen hoch emotional geführte Debatten um Homosexualität. Nachdem die erste Debattenwelle in den 1980er- und 1990er-Jahren verebbt war, entstehen seit über zwei Jahren immer wieder neue hitzige Kontroversen auf unterschiedlichen Ebenen an der Frage, ob es Pfarrerrinnen und Pfarrern, die in einer eingetragenen Lebenspartnerschaft leben, erlaubt sein sollte, nicht nur toleriert, sondern nun auch offiziell das Pfarrhaus mit ihrer Partnerin bzw. ihrem Partner bewohnen zu dürfen. So ermöglicht es die einstimmig auf der EKD-Herbstsynode 2010 verabschiedete Rahmenordnung zum Pfarrdienstgesetz. Nach heftigen Diskussionen zeichnet sich zwar nahezu überall ab, dass sie dies unter je unterschiedlichen prozeduralen Voraussetzungen dürfen, wenn sie die Grundwerte akzeptieren, die eben auch das bisherige Lebensform-Leitbild „Ehe und Familie“ prägen: „Verbindlichkeit, Verlässlichkeit und gegenseitige Verantwortung“². Dennoch schwelt der Konflikt und kann immer neu ausbrechen. Im Folgenden möchte ich daher nach einer kurzen Erinnerung an die aktuellen Anlässe nicht einfach der Frage nachgehen, ob Homosexualität theologisch-ethisch akzeptabel ist oder nicht, sondern zeigen, dass an dieser Frage sehr grundsätzliche hermeneutische Kontroversen über den angemessenen Gebrauch der Bibel in der theologischen (Sexual-)Ethik Gestalt gewinnen. Erst wenn hinreichend auf diese hermeneutischen Weichenstellungen geachtet wird, kann ein theologisch-ethisch angemessenes Urteil gefällt wer-

¹ Prof. Dr. Peter Dabrock hat den Lehrstuhl für Systematische Theologie (Ethik) an der Universität Erlangen inne und ist stellvertretender Vorsitzender des Deutschen Ethikrates.

² Kirchengesetz zur Regelung der Dienstverhältnisse der Pfarrerrinnen und Pfarrer in der Evangelischen Kirche in Deutschland (Pfarrdienstgesetz der EKD – PfdG.EKD), §39

den.

1. Der aktuelle Streit um Homosexualität und seine hermeneutischen Hintergründe

Losgetreten wurde die medial am intensivsten wahrgenommene Phase dieses Streites um Homosexualität durch einen öffentlichen Brief von acht sogenannten Altbischöfen.³ Sie behaupteten: Die Anerkennung eingetragener Lebenspartnerschaften unterliefe die normative Bedeutung der Bibel für Kirche und Theologie. Die Bibel sei eindeutig: Nur die gegengeschlechtliche Ehe und die auf ihr aufruhende Familie würden gewürdigt, Homosexualität hingegen einhellig als schwere Sünde gebrandmarkt. Es folgen

Hinweise auf die sattsam bekannten Stellen Röm 1,26 f, 1. Kor 6,9 f, und 1. Tim 1,10 – über die scharfen Stellen in Lev 18 und 20 schweigen sich die ehemals Kirchenleitenden aus. Bekannte Einwände gegen die Zitation dieser neutestamentlichen Stellen – es handele sich bei Paulus um eine Verwerfung der heute als Missbrauch verstandenen Knabenliebe und eben nicht um eine Verurteilung der Homosexualität als einer verbindlich gelebten Lebensform, die Paulus gar nicht kannte, sondern um einen keineswegs einzigen Ausdruck von Gottesferne⁴ – werden mit Luthers Liedzeile aus „Ein feste Burg ist unser Gott“ verworfen: „Das Wort sie sollen lassen stehen!“ Am Ende ihrer Philippika fordern sie die Landeskirchen auf, diesen Passus des Rahmengesetzes, der die Anerkennung eingetragener Lebenspartnerschaften bedeutet, in ihre Pfarrdienstgesetze nicht zu übernehmen.

Wie diese Kontroversgeschichte im Ganzen ausgeht, ist noch nicht endgültig entschieden, auch wenn mehr und mehr Landeskirchen die Rahmenordnung der EKD umzusetzen bereit sind. Dennoch muss man der Sache weiterhin Aufmerksamkeit schenken, denn vergleichbare Auseinandersetzungen finden im Lutherischen Weltbund oder in der Anglikanischen Kirche statt, bei der ob des Verständnisses von Homosexualität eine Kirchenspaltung droht. All das zeigt: Die Lage ist ekklesiologisch, ökumenisch, praktisch-theologisch und, insofern durch solche Debatte das Selbst-

(inkl. der Erläuterungen), URL: www.ekd.de/download/beschluss_pfarrendienstgesetz_vii_3.pdf (24.03.2012).

³ Ich spreche von „sogenannten“ Altbischöfen, weil es im Unterschied zum katholischen Weiheamt die Funktion „Altbischof“ in evangelischen Kirchenverfassungen nicht gibt. Der Brief findet sich unter dem Titel „Widernatürliche Lebensweise“ in: Christ & Welt Nr. 3/2011 vom 13.01.2011, 3.

⁴ Vgl. u. a. *Marlis Gielen*: Paulus im Gespräch. Themen paulinischer Theologie (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 186), Stuttgart 2009, 223–246.

verhältnis wie auch die gesellschaftliche Verantwortung des christlichen Glaubens auf dem Spiel stehen, theologisch-ethisch bitter ernst. Als besondere Herausforderung für die akademische Theologie im Allgemeinen und die theologische Ethik im Besonderen erweist sich dabei der – vorsichtig formuliert – eigentümliche und zunehmend in dieser Form offensiv vorgebrachte wortwörtliche Gebrauch biblischer Zitate in diesen Debatten. Mit einem solchen Zitieren von Bibelstellen könnte man schnell fertig sein. Man könnte es entlarven als

a) inkonsequentes Verfahren, denn andere Vorschriften wie Rasiervorschriften, Speisevorschriften oder Erlaubnis von Polygamie oder Sklavenhaltung werden ja geflissentlich übergangen,

b) unzureichende Bewältigungsstrategien religiös verunsicherter Menschen angesichts einer modernen Multioptionsgesellschaft,

c) ungewolltes Ergebnis der Forderung von religiöser Sondergruppensemantik in öffentlichen Debatten.

Mit all diesen Deutungen ist man aber selbst zu schnell fertig mit der Provokation, die solche als fundamentalistisch charakterisierte Bibellektüre für evangelische Theologie und christliche Lebensführung bereithält. Denn in einem besteht nun einmal das Wahrheitsmoment dieses Gebrauchs: Die Positionen nehmen die Bibel – auf ihre Weise – ernst, sie lösen ihre Geltung nicht einfach als Episode einer abendländischen Kulturgeschichte auf. Innerhalb derer, so die andere Extremposition, mag die Bibel zwar noch ihre historische Bedeutung haben, ansonsten zählen aber nur die aus dem kulturellen Konglomerat der letzten zweitausend Jahre geronnenen großen Werte wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität, Würde und Menschenrechte. Eine evangelische Ethik, die noch ansatzweise das Gespür dafür hat und vermitteln will, dass das *sola scriptura* mehr ist als ein altehrwürdiges Ornament ihrer Herkunft, muss daher prüfen, ob und wie die Bibel heute noch Lebensorientierungen bereithält, gerade in den offensichtlich so heiß debattierten Fragen der Lebensführung: Hat sie eine orientierende Kraft jenseits biblizistischen Zitierens, aber auch diesseits einer Aufhebung der Sperrigkeit ihrer Botschaft in eine allgemeine Kulturtheorie?

Soll die Bibel theologisch reflektiert – wie es Wolfgang Lienemann so trefflich auf den Punkt bringt – als „Entdeckungs-, Begründungs- und Erläuterungszusammenhang“⁵ des christlichen Glaubenslebens begriffen werden, hat die theologische Ethik auf das *Innenverhältnis* zu den anderen

⁵ Vgl. Wolfgang Lienemann: Grundinformation Theologische Ethik, Göttingen 2008, 185–187.

theologischen Disziplinen zu achten, selbstverständlich auf die Exegese, aber auch auf die theologische Hermeneutik in Gegenwart und Geschichte und die Reflexion praktischer kirchlicher Handlungskontexte. Im *Außenverhältnis* geht es darum, die Wissensbestände nicht-theologischer Disziplinen, hier vor allem derjenigen, die zum Verständnis der biologischen und kulturellen Deutung von Geschlechtlichkeit beitragen, aber auch die gesellschaftlichen Wirklichkeiten, in denen die geschlechtliche Orientierung Gestalt gewinnt, in die Urteilsbildung zu integrieren. Angesichts des Umstandes, dass die aktuellen Debatten um Homosexualität vor allem das kirchliche und theologische Innenverhältnis betreffen, konzentriere ich mich auf dieses. Gelingt es, den dortigen Gebrauch als theologisch rational zu erweisen, dürfte auf diese Weise auch der Plausibilität in nicht-theologischen Kontexten der Boden bereitet werden.

Für all das muss ich zuerst kurz mein Verständnis theologischer Ethik erläutern, um dann zu zeigen, wie mit Hilfe verschiedener Methodenfilter die Geltung biblischer Aussagen für eine theologisch-ethisch reflektierte Lebensführungspraxis, die auch den Umgang mit Sexualität und hier konkret: das Verständnis von Homosexualität umgreift, erschlossen werden kann.

2. Theologische Ethik als Ethik getrösteter Ver-Antwortlichkeit.

In der generellen Aufgabenbeschreibung der Ethik, nämlich der Analyse und orientierenden Deutung von Moral und Ethos angesichts ihrer Strittigkeit unterscheidet sich theologische Ethik nicht von der philosophischen. Allerdings gewinnt sie ihre Besonderheit durch ihre spezifische Perspektive. Es ist nämlich die von gläubigen Menschen. Christlich-theologisch formuliert: es ist die Perspektive von solchen Menschen, die ihre Identität als Antwort auf den geglaubten Zu- und Anspruch des Gottes Jesu Christi deuten und daher in der Strittigkeit und Endlichkeit des individuellen und sozialen Daseins einen tröstenden Grund außerhalb ihrer selbst erhalten. Die typischen Ethikfragen: „Was sollen wir tun?“ oder „Was wollen wir tun?“ werden damit umgriffen von der immer neu gestellten und zu beantwortenden Identitätsfrage: „Wer bin ich, wer sind wir, wenn ich mich oder wir uns bei der Identitätssuche getröstet und gefordert zwischen Gott, Mitmenschen, Umwelt gestellt sehen?“ Insofern Theologie den Menschen im Spannungsgefüge von Gott-, Welt- und Selbstverhältnis begreift, kann man theologischerseits Identität ganz formal – also im kommunikativen Außenverhältnis – als offene, responsive und kommunikative begreifen. Nun hängt alles davon ab, wie diese formale Bestimmung einer

responsiven, offenen und kommunikativen Identität und ihre Auswirkung auf die ethische Beurteilung von Handlungen und Lebensformen materialiter gefüllt wird. Dass die Bibel bei solcher Identitätsbildung, die immer zwischen Betroffen-Sein, Finden und Erfinden changiert, eine elementare Rolle spielen kann, gilt insbesondere für evangelische Theologie im Allgemeinen und evangelische Ethik im Besonderen.⁶

3. Die Bedeutung der Bibel für die Evangelische Ethik

Evangelische Ethik sieht sich wie evangelische Theologie überhaupt auf die Bibel als ihre Quelle und Norm verwiesen. Sie kann diesen Bezug nicht beweisen, sondern nur im Vollzug plausibilisieren. Die Bibel ist – wie Barth eindrücklich in KD I entfaltet – kein „papierener Papst“⁷, sondern gewinnt ihre Autorität nur, indem sie sich als wahr – wieder Barths Wortwahl – „imponiert“⁸ – nicht mehr, nicht weniger. Die Botschaft der Bibel wiederum ist nicht deshalb bedeutsam, weil sie in der Bibel steht, sondern die Bibel ist bedeutsam, weil sie eine lebensbedeutsame Botschaft transportiert.

Dieser Verweis, dass die Bibel als Heilige Schrift geglaubt wird und so Quelle und Norm der Theologie ist, hat somit zunächst einmal einen religiös-performativen Selbstvergewisserungscharakter.⁹ Als Konsequenz dieser Einsicht lässt sich ableiten: Die Bibel ist primär *kein* Moralbuch, sondern eine – bisweilen Polyphonie, bisweilen Kakophonie verbreitende – Bibliothek der Bezeugung der geglaubten Wirklichkeit Gottes in dieser Welt und der Konsequenzen, die Menschen aus diesem Glauben für ihre responsiven Identitätskonstruktionen ziehen. Es gilt also, bevor irgendwelche ethischen Schlussfolgerungen aus der Bibel gezogen werden, ihre geglaubte Grundbotschaft in ihrem *Wie* herauszuschälen. Diese Versuche

⁶ Der methodologische Teil des hier vertretenen Ansatzes wird mit ausführlicheren Literaturangaben und weiterführenden hermeneutischen Überlegungen entfaltet in *Peter Dabrock*: „Ja lieber gesel, es heyst, ob es dyr geredt sey“. Das Alte Testament als Herausforderung theologischer Ethik, in: *Marburger Jahrbuch Theologie* 25 (2013).

⁷ *Karl Barth*: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zollikon-Zürich ⁵1960, 583.

⁸ Vgl. *Karl Barth*: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, Zollikon-Zürich ⁷1955, 110.

⁹ Um „denselben“ Sachverhalt in den zwei typischen Mustern moderner Theologie zu formulieren: Eine Textsammlung wird als Heilige Schrift geehrt, weil darin die als maßgeblich geglaubte und kommunizierte Offenbarung Gottes zu Wort kommt oder sich dem religiösen Selbst eine religiöse Transzendenzerfahrung oder eine eigene Identitätsvergewisserung als extra me vorgegeben erschließt.

¹⁰ Diese immer wieder genutzte Formulierung, um die Geheimnishaftigkeit des Verhältnisses göttlicher und menschlicher Elemente im Heilsgeschehen anzusprechen, geht zurück auf die Konkordienformel. *Solida Declaratio VII,35* (BSLK, 983).

produzieren ihrerseits Konflikte (und Konfessionen), weil eine solche Grundbotschaft – unterstellt, sie gibt es – eben nur „in, mit und unter“¹⁰ diesen Texten *und* unter seinen spezifischen religiösen Rezeptionsweisen (insbesondere in der Verkündigung des Gottesdienstes)¹¹ und Deutungsvarianten zu haben ist. Um bei der Deutung von Text und religiösen Gebrauchsweisen die provozierende Fremdheit der Botschaft nicht allzu leichtfertig durch Projektion eigenen Wunschs in die Botschaft hinein zu gefährden, sind historisch-kritische Methoden ebenso einzusetzen wie eher synchron ansetzende kulturtheoretische und wissenssoziologische Filter. Schließlich sind systematisch-theologische Unterscheidungen zu nutzen und zu bewerten.

Was bedeutet die Berücksichtigung dieser die Fremdheit achtenden Distanzfilter konkret?

a) In der Kombination aus Hermeneutik und historischer Kritik sind nach Rainer Kessler zumindest folgende Brüche und Verschiebungen zu berücksichtigen,¹² wenn man alttestamentliche Texte als Weisungen für gegenwärtige ethisch relevante Problemlagen nutzen will: die Verschiebung

1. von der Hebräischen Bibel zum Alten Testament,
2. von der antiken Gesellschaft in die Gegenwart (wir leben eben in einer völlig anderen Gesellschaftsformation, deren Grundlagen von der damaligen, teils aus guten, teils aus kontingenten, teils aus bedauerlichen Gründen deutlich abweichen),
3. von der Norm der Schrift zum konkreten ethischen Urteil (zahlreiche ethische Probleme von damals stellen sich heute nicht mehr, umgekehrt sind neue hinzugekommen, für die es an unmittelbar sich anbietenden Kategorien mangelt, auch in identitätsethischer Perspektive). Was dies für die Frage der Homosexualität bedeutet, werde ich im Schlusskapitel skizzieren.

b) Zusätzlich zu den von Kessler genannten Brüchen sind weitere selbstkritische Unterscheidungen in den Blick zu nehmen: Auf der Ebene des Textes und der Beobachtenden spielen sich anthropologische und gesellschaftliche Hintergrundüberzeugungen ein: Biblische Zeugen (und ihre heutigen Lesenden) erweisen sich vor Gott als konservativ oder progressiv (politisch und/oder religiös), als pessimistisch oder optimistisch, als affir-

¹¹ Nicht anders interpretiert Barth das *Heiligwerden* der Schrift in KD I; vgl. dazu *Peter Dabrock: Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie* (Forum Ökumene 5), Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 336–348.

¹² Vgl. *Rainer Kessler: Was ist und wozu brauchen wir eine Ethik des Alten Testaments?*, in: *Evangelische Theologie* 71 (2011), 100–114, hier 111–113.

mativ oder kritisch gegenüber der bestehenden Ordnung, als darin eher schöpfungsorientiert oder eher eschatologisch ausgerichtet, mit eher starkem Gesellschafts- oder eher starkem Individuumsbezug, mit durchaus sehr unterschiedlicher Bestimmung der soteriologischen Bedeutung der eigenen Taten.

c) Schließlich sind theologisch-ethische Unterscheidungen zu bedenken: Denn eine Rückfrage nach der Bedeutung der Bibel für die Theologische Ethik kann nicht so tun, als ob man nicht um die in der Theologiegeschichte, insbesondere um die in ihren reformatorischen Teilen, herausgearbeiteten Unterscheidungen wüsste. Denn durch die Unterscheidungen von Gesetz und Evangelium, der Zwei-Reiche- und Regimenten-Lehre und der Königsherrschaft-Christi-Figur oder durch das theologische Verständnis des Menschen als simul justus et peccator werden biblische Lebens-, Welt- und Orientierungsdeutungen beobachtet. Dabei ist zu beachten, dass die hermeneutischen Erschließungsfiguren der biblischen Botschaft dienen und sie nicht beschränken sollen.

Zugleich ist anzuerkennen, dass eine theologisch-ethische Lektüre der biblisch bezeugten Glaubensbotschaften sich abarbeiten muss resp. darf an etablierten Standards der normativen Ethik. Ich nenne vor allem die heuristischen Mindestbedingungen friedlichen und von wechselseitiger Anerkennung zeugenden Zusammenlebens: Menschenwürde, Menschenrechte, aber auch Nachhaltigkeit im Umgang mit der außermenschlichen Umwelt. Diese Standards zu achten, ist kein Eingeständnis der Schwäche theologischen Unterscheidens, sondern zeugt davon, zu würdigen, dass der Geist Gottes auch außerhalb der Räume kirchlicher oder theologischer Sprachspiele wirken kann. Inhaltlich spricht für diese Vermutung, dass besagte Standards ja nicht einfach gegen die im Folgenden zu skizzierende Grundbotschaft, sondern dass sie sich in einem intrinsischen Wechselverhältnis mit ihr menscheitsgeschichtlich herauskristallisiert haben. Vor allem der Umstand, dass diese Standards in einer langen Geschichte von massiven Unrechtserfahrungen ihre immer wieder neu zu entdeckende Notwendigkeit erwiesen haben, spricht für diese Entsprechungsvermutung. Sie ist wiederum etwas anderes, als biblische Aussagen kulturgeschichtlich durch neuzeitliche Grundwerte abgelöst zu sehen. Eine solche Souveränität, sich durch diese mehrheitlich außertheologisch entwickelten normativen Standards in der eigenen Bibellektüre herausfordern zu lassen, kann, darf, ja muss eine theologische Ethik besitzen – jedenfalls dann, wenn sie die Grundbotschaft für die Gegenwart fruchtbar machen will.

Vor dem Hintergrund der skizzierten Filter sind damit drei Wege der Bibellektüre nicht hinreichend differenzierend und selbstkritisch genug angelegt:

a) Es verbietet sich der unmittelbare Zugriff auf biblische Zitate im Sinne einer dicta-probandia-Methode; auf die Inkonsequenz dieses Ansatzes ist oben bereits hingewiesen worden; hier nochmals kurz in einem Satz zusammengefasst: noch immer hat sich ja für jedes Schriftzitat ein Gegenzitat in dieser reichen Bibliothek gefunden.

b) Pneumatologisch oder ekklesiologisch abgesicherte, kultursprachliche Systeme, die mit dem rhetorischen Gestus auftreten, nicht wir sollten die Bibel in unser Leben, sondern unser Leben in die Geschichte Gottes hineinziehen lassen,¹³ gaukeln eine Eindeutigkeit dieser kultursprachlichen Praktik „biblische Lebenswelt“ vor, die es zum einen so nicht gegeben hat (auch die Bibel bezeugt eine breite lebensweltliche Pluralität). Zum anderen begeben sich solche Ansprüche in einen unüberwindbaren performativen Widerspruch zur eigenen Lebenspraxis. Denn wir bringen, trotz solcher Behauptungen, unser Leben in einer funktional ausdifferenzierten und weltanschaulich pluralen, kurz: modernen und eben nicht mehr „biblischen“ Gesellschaft nie hinter uns (was wiederum nicht heißt, dass man dieser modernen Gesellschaft nicht kritisch begegnen könne).

c) Der vermeintlich inhaltlich fokussierte, für sich aber immer noch sehr formal bleibende Hinweis auf ein näher inhaltlich formatiertes Prinzip wie das lutherische des „was Christum treibet“ ist zwar bedeutsam, reicht aber bei Weitem nicht für eine systematisch-theologische und theologisch-ethische Bibellektüre aus. Denn der mit dieser Formelverbundene rechtfertigungstheologische Ansatz bietet – wie die drei Filter eindrücklich zeigen – noch derartig viel semantischen und pragmatischen Spielraum, dass damit zwar einerseits grobschlächtig bestimmte Gewichtungen in der Vielfalt biblischer Texte vorgenommen werden können; andererseits kann mit dieser Formel (wie die Geschichte betrüblich gezeigt hat) für sich (fast) alles und jedes gerechtfertigt werden.

Deshalb will ich nun skizzieren, wie mit der hermeneutischen Formel „was Christum treibet“¹⁴ zwar eine wichtige Sinnrichtung der Bibellektüre einer theologischen Identitätsethik angesprochen ist, aber weitere Binnen-

¹³ Vgl. beispielhaft *Stanley Hauerwas*: Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik (Evangelium und Ethik 4), Neukirchen-Vluyn 1995.

¹⁴ Vgl. *Martin Luther*: WA.DB 7,384.

differenzierungen vor dem Hintergrund der genannten Filter vorgenommen werden müssen. Die Konsequenzen für die aktuelle Debatte um Homosexualität sind dann greifbar.

5. Die Grundbotschaft oder das Wort *in, mit und unter den Wörtern*

Wie kann mit ethischem Fokus die Grundbotschaft, also das Wort *in, mit und unter den Wörtern*, an dem sich die Bedeutung biblischer Lebensweisungen für heute kritisch messen lassen muss, näher skizziert werden? Ausgehend von den bisherigen Überlegungen kann m.E. durch die Vielfalt der menschlichen Wörter hindurch Folgendes als eine Grundbotschaft theologischer Identitätsethik herauskristallisiert werden: In den biblisch erzählten und reflektierten Stories Gottes mit den Menschen (Bundeschlüsse, Exodus, Gesetzesgabe, Erfahrungen mit dem Königtum, Reden durch und vor Propheten, Exilserfahrungen, Tempelfrömmigkeit, Weisheitsreden, Jesus als Bringer und Zeuge der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft, Rechtfertigung des gottlosen Sünders in einer zerrütteten, auf das Ende wartenden Welt) erweist sich Gott als der treue.¹⁵ Seiner Gemeinschaftstreue haben Menschen (paradigmatisch in Israel und in der jungen Jesus-Glaubens-Bewegung) kollektiv und individuell zu entsprechen resp. können sie dieses Entsprechen als ein Dürfen erleben. Aus dem Zusammenspiel von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Frieden soll sich die Zielvision einer Gottes Lebenswillen antwortenden Gesellschaft entwickeln. Sie soll idealiter alle, vorrangig Arme, Unterdrückte und Bedrängte, einschließen. Diese Entsprechung zielt nicht auf eine eben nicht aus sich selbst erreichbare Vervollkommnung, sondern befreit vielmehr sogar von einer solchen Perfektionsanmutung. Umkehr und Neuanfang sind angesichts überall bezeugten Scheiterns der Menschen (fast) jederzeit möglich, aber auch nötig. Der geglaubte und in Erzählungen wie im Leben bezeugte Gott vertraut dabei den Menschen, die er nicht nur zu seinem Ebenbilde geschaffen, sondern auch als Bundespartner gewählt hat. Neutestamentlich reformuliert bedeutet dies: „Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht“ (Phil 2,5).

¹⁵ Zur gesamtbiblischen Bedeutung der mit Gemeinschaftstreue übersetzten *zedaqah* vgl. Klaus Koch: Art. *zdaq.* gemeinschaftstreu/heilvoll handeln, in: Ernst Jenni (Hg.): Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament 2, Gütersloh 2004, 507–530.

Wie diese Gemeinschaftstreue der Christen untereinander aussehen soll, wird in besonderer Weise in Gal 3,28 zum Ausdruck gebracht: „Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus.“¹⁶ Auch wenn hier tatsächlich ein wörtliches Bibelzitat vorliegt, ist dieser Vers nicht im Sinne eines dictum probantium zu instrumentalisieren, sondern als ein exegesisch und theologisch-hermeneutisch abgesichertes Summar des auf Gottes Gemeinschaftstreue aufruhenden neuen Seins und Lebens in Christus zu begreifen. Man muss die Spannungen im Verständnis und der Applikation dieses Verses für die theologische Ethik (gerade nach den skizzierten Filtern) gar nicht leugnen. So wird beispielsweise nicht zu Unrecht gefragt, wie sehr dieses durch die Taufe ermöglichte Sein in Christus die Gegenwart zwischen Schon und Noch-Nicht prägt, wie sehr zwischen diesem Statuswechsel als einem „bloß“ forensischen oder einem wirklich effektiven zu unterscheiden und ob und wie zwischen einem geistlichen und weltlichen Status ein Unterschied festzuhalten ist – immerhin hat Paulus sich ja nicht für eine Abschaffung der Sklaverei ausgesprochen.¹⁷ Zwar müssen diese kritischen Rückfragen an das Verständnis von Gal 3,28 als Summar des Seins in Christus ernst genommen werden. Dennoch hat Wolfgang Schoberth, der diese Fragen stellt, zu Recht darauf hingewiesen, dass die genannten Unterscheidungen nicht davon dispensieren dürfen, die Bedeutung der Figur des Seins in Christus auszuhebeln.¹⁸ Deren Stoßrichtung lautet u. a.: Weltimmanente Kategorien wie Geschlechtlichkeit, Ethnie oder sozialer Status bestimmen das Selbstverständnis der Gläubigen vor Gott und so auch miteinander nicht hinreichend.¹⁹ Diese Statusgleichheit im Glauben darf umgekehrt sicher nicht zu einer entdifferenzierenden Gleichgültigkeit führen. Aber die lebensweltlich schon immer vorfindlichen Unterscheidungen (inkl. der damit verbundenen Machtasymmetrien) müssen sich kritisch an dieser Gemeinschaftstreue, paulinisch formuliert: besiegelt am „in Christo“, messen lassen. Verunmöglichen sie sie, steht nicht ihre Faktizität, aber ihre Geltung zumindest ekklesiologisch – und ich

¹⁶ Zur gendertheologischen Lektüre dieses Verses vgl. *Isolde Karle*: „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“. *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 2006, 227–236.

¹⁷ Vgl. u. a. *Wolfgang Schoberth*: *Sehnen nach der Kindschaft. Das Leben der Christen und der Geist Gottes*, in: *Marco Hofheinz/Frank Mathwig/Matthias Zeindler* (Hgg.): *Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik*, Zürich 2011, 211–225.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. nochmals *Karle*, „Das ist nicht mehr ...“ (s. Anm. 14), 227–236.

ergänze: auch theologisch-anthropologisch – zur Disposition. Allgemeinethisch gesprochen tragen damit diese innerweltlichen Behauptungen, dass ein signifikanter Unterschied zwischen einzelnen Gruppen herrsche und dieser wiederum Ungleichheitsbehandlung zur Folge habe, die Beweislast.

7. Konsequenzen für die Beurteilung von Homosexualität

Was bedeutet das Ausgeführte nun für die aktuelle Debatte um Homosexualität *und* die mögliche Erlaubnis für homosexuelle Pfarrerrinnen und Pfarrer mit ihrem eingetragenen Lebenspartner offiziell im Pfarrhaus leben zu dürfen?

1.) Wenn das zuvor hermeneutisch skizzierte gilt, verbietet sich ein kontextloses Zitieren einzelner alt- und neutestamentlicher Spitzensätze gegen homosexuelle Menschen und Praktiken. Es muss überhaupt nicht geleugnet werden, dass eine historisch-kritische Rekonstruktion der Aussageintention besagter Stellen zu dem Ergebnis kommt, dass im Alten Israel, aber auch bei Paulus homosexuelle Praktiken scharf verworfen worden sind. Die berechnete Kontextualisierung dieser Ablehnung, für das Alte Israel: der Wahrung der familialen und gesellschaftlichen Ordnung, bei Paulus die Beurteilung der Homosexualität als einer (wenn auch nicht einer ausschließlichen) Praktik gottwidriger Haltung, ändert nichts an der historischen Einschätzung: Homosexualität wird auf breiter Front in der Bibel abgelehnt.²⁰

2.) Aber nicht nur das kontextlose Zitieren von einzelnen biblischen Aussagen erscheint aus den bisherigen Überlegungen problematisch; auch der Versuch, die heute sich aufdrängenden Fragestellungen mit dem unmittelbaren Verweis auf das Sexualethos biblischer Zeiten perspektivieren zu wollen, scheint mir zu kurz zu greifen. Mit den zuvor genannten Filtern erinnere ich an die erheblichen Unterschiede zwischen Damals und Heute, wenn man die allgemein-gesellschaftliche Formatierung und die damit zusammenhängenden Lebensführungspraktiken anschaut. Wollte man „das“ biblische Ethos als Ganzes heute kohärent nutzen, wären zu viele Weisungen – ich erinnere nur an den breiten Strom patriarchalen Denkens und Lebens – in Kauf zu nehmen, die wir aus guten Gründen nicht bereit sind zu akzeptieren, nicht zuletzt vor dem Hintergrund des uns heute auch vom Glauben her nicht hintergehbaren Menschenwürde- und Menschenrechts-

²⁰ Vgl. Friedrich Fechter/Luzia Sutter Rehmann: Art. Sexualität/Sexuelle Beziehung, in: Frank Crüsemann u. a. (Hgg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 518–521.

ethos.

3.) Ich halte daher den an biblischen Traditionen gewonnenen identitätsethischen Ansatz im Sinne der summarisch verstandenen Kombination von Phil 2,5 und Gal 3,28 für plausibel, wenn die Bibel bei der ethischen Beurteilung von sexuellen Orientierungen und hier ganz konkret: Homosexualität und der Öffnung des Pfarrhauses für eingetragene Lebenspartnerschaften genutzt werden soll. Mit Gal 3,28 spricht zunächst nichts gegen die gleiche geistliche Würdigkeit aller Gemeindeglieder, egal welche sexuelle Orientierung sie prägt. Wie andere in der Gemeinde müssen sich Schwule und Lesben – ob als Laien, ob im Pfarramt – allerdings befragen lassen, ob ihre Lebensweise dem ihnen zugesprochenen neuen Sein in Christus zu entsprechen sucht. Leben sie (in all den Grenzen menschlichen Vermögens und entsprechend konfrontiert mit überall anzutreffendem Scheitern) ihre Partnerschaft – wie es u. a. das neue Pfarrdienstgesetz der EKD fordert – in Verlässlichkeit, gegenseitiger Verantwortung und wollen sie zum Aufbau der Gemeinde beitragen, ist nicht einzusehen, warum ihnen die gleiche geistliche Anerkennung wie anderen Gemeindegliedern und Amtsträgern – mit allen jeweiligen Rechten und Pflichten – nicht zuteil werden soll.

4.) Theologische Positionen, die von einer festen Schöpfungsordnung her Homosexualität als widernatürlich brandmarken und behaupten, dass eine gute Liebesgemeinschaft doch für Nachwuchs offen sein müsse, erscheinen zwar auf den ersten Blick nicht unplausibel. Sie sind aber nicht exzeptionell gültig, weil man ja auch heterosexuellen Liebespaaren, die keine Kinder bekommen können oder wollen, die geistliche Anerkennung in der Gemeinde nicht versagen würde.

5.) Zumindest auf der Schwelle von Seelsorge und Gemeindeaufbau auf der einen Seite und theologischer Ethik und einer auf Würde wie auf fundamentaler wechselseitiger Anerkennung basierten Ethik auf der anderen Seite ist hier festzuhalten: Es gibt zwar um des Aufbaus der Gemeinde willen ein begrenztes Verständnis für Menschen, die aus Tradition, aus Angst vor Neuem oder Fremdem oder wegen ihrer Fokussierung auf, nach meiner Lesart nur sekundär zu würdigende, Schöpfungs- oder Naturordnungen die skizzierte Anerkennung einer nicht eigenen Lebensorientierung (noch) nicht nachvollziehen können. Dieses Verständnis endet aber dort, wo Menschen mit einer homosexuellen Orientierung – wie es zunehmend wieder geschieht – per se sündhaftes Verhalten vorgeworfen wird. Hier muss aus Gründen des skizzierten Ansatzes einer theologischen Identitätsethik das Wort lebendig, kräftig und schärfer als jedes zweischneidige Schwert (Hebr 4,12) sein.