

Sarah Jäger, Jena

Norm und Abweichung

Sexualethische Diskurse im Protestantismus der Gegenwart

1 Einleitung

Für die moderne Gesellschaft bildet der feste Verweisungszusammenhang von unkündbarer Ehe, monogamer ehelicher Sexualität, freiwilliger Liebe, der Erziehung von Kindern, dauerhaftem Zusammenleben an einem Ort und gemeinsamen Wirtschaften mit geschlechtsdifferenzierter Arbeitsteilung keine Selbstverständlichkeit mehr. Liebe ist ohne Ehe zu haben, Ehe wiederum ohne Kinder und umgekehrt: Kinder sind auch ohne Ehe gemeinsam oder allein zu erziehen.¹

So urteilt die praktische Theologin Isolde Karle und macht damit deutlich, dass sich in den letzten Jahrzehnten die gesellschaftlichen Diskurse und Einschätzungen um Ehe, Familie und Sexualität massiv verändert haben. Diese drei beziehen sich nicht mehr notwendigerweise aufeinander. „Innerhalb weniger Jahrzehnte ist das Sozialklima von erheblicher Intoleranz gegen Abweichung von Ehemoral und Familiensittlichkeit in weitgehende Permissivität umgeschlagen“² – so urteilte der Soziologe Hartmut Tyrell schon 1990. Dies ist u. a. bedingt durch eine zunehmende funktionale Differenzierung sowie durch eine Individualisierung und Pluralisierung von Lebensläufen.

Die evangelische Kirche hat sich schon früh, nämlich in ihrer Denkschrift von 1971, mit der sog. sexuellen Revolution der sechziger Jahre auseinandergesetzt, auch wenn das Tempo der gegenwärtigen Auseinandersetzungsprozesse gerade etwa auf Synoden oftmals eher einer Schnecke zu gleichen scheint und Kirche sicherlich niemals als Avantgarde in diesen Debatten bezeichnet werden kann.

Im Zentrum der kirchlichen Debatten steht die Frage, ob sich die Kirche bei der Lebensformenfrage lediglich dem „Zeitgeist“ anpasst oder ob und inwiefern es ihrer Botschaft zutiefst entspricht, die Praxis von Sexualität und Liebe von den Fesseln der neuzeitlich-bürgerlichen Geschlechtermetaphysik zu befreien, Sexualität und Körperlichkeit positiver zu

1 Isolde Karle, „Sex – Liebe – Leidenschaft: Eine Auseinandersetzung mit Eva Illouzs Analyse spätmoderner Beziehungsformen“, *Evangelische Theologie* 73/5 (2014): 376–90, 377.

2 Hartmut Tyrell, „Ehe und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung“, in *Die „postmoderne“ Familie: Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit*, hg. Kurt Lüscher und Franz Schultheis und Michael Wehrspaun (Konstanz: Universitätsverlag, 1990), 145–56, 154.

würdigen und dabei zu einer differenzierten sozialetischen Neuorientierung zu gelangen, so die Theologin Isolde Karle.³

Dieser Beitrag möchte deshalb nun im Folgenden Diskurslinien evangelischer Sexualethik nachzeichnen und verbindet dies mit der These, dass Sexualität im Protestantismus niemals alleine als Körpererfahrung gesehen wurde, sondern immer normativ in einen verbindlichen Beziehungszusammenhang – über Jahre hinweg die Ehe – eingebunden gedacht wurde. Die Diskurse um Sexualethik – so die zweite Annahme – lassen sich unter den Begriffszusammenhang von „Norm und Abweichung“ zusammenfassen.⁴ Am Beginn der Ausführungen steht eine Grundlegung zur Bestimmung von Geschlecht und Sexualität, die vor allem die Theorie von Judith Butler aufnimmt. Im Anschluss daran werden die fünfziger Jahre in den Blick genommen, da zahlreiche Normen, die bis in die Gegenwart wirksam sind, in den Jahren der frühen Bundesrepublik aktualisiert und argumentativ verstärkt wurden. Daran schließt sich eine Skizze zentraler sexualethischer Denkfiguren in der Gegenwart an. Davon ausgehend werden dann Felder besonderer Herausforderung untersucht, die häufig als Abweichung von der sexualethischen Norm begriffen werden, wie Homosexualität, Transidentität oder Sexarbeit. Am Ende des Beitrages steht eine Zusammenschau, die außerdem den Vorschlag einer Konsensethik entwickelt.

2 Zusammenhang zwischen Geschlechterrollenvorstellungen und Sexualität

Die Frage von Norm und Abweichung, von dem, was jeweils als das Normale und dem, was als Divergenz, als das Andere oder Abartige in Fragen der Sexualität, beurteilt wird, verbindet sich mit der Anwendung der Kategorie des Natürlichen, die häufig eine Chiffre für die Frage nach dem Schöpfungsgemäßen darstellt, damit partizipiert „sie auch an der theologischen Ambivalenz alles Natürlichen“⁵.

Sexualität und Liebe verknüpfen sich zudem mit kulturell geprägten Vorstellungen von Geschlecht, von Männlichkeit und Weiblichkeit. Solche Auffas-

³ Karle, Sex – Liebe – Leidenschaft (s. Fn. 1), 378.

⁴ Der Fokus der Darstellung wird dabei auf Sexualität liegen, Ehe und Familie kommen nur dort in den Blick, wo sie für Überlegungen zur Intimität relevant werden. Freundschaft kann gar nicht untersucht werden.

⁵ Frank Surall, „Ethik der Lebensformen“, in *Handbuch der Evangelischen Ethik*, hg. Wolfgang Huber, Torsten Meireis und Hans-Richard Reuter (München: Beck, 2015), 451–516, hier 460.

sungen von Männlichkeit und Weiblichkeit hängen oft auch mit der Annahme einer grundsätzlichen Unterschiedenheit – die auch Denk- und Gefühlsmuster umfasst – und einer aufeinander bezogenen Komplementarität der Geschlechter zusammen. Das dazu gehörende gesellschaftliche System bezeichnet Judith Butler als heteronormativ.

Dem biologisch angenommenen Geschlecht des Körpers (engl. *sex*) wurden über Jahrhunderte hinweg und bis in unsere Gegenwart auch bestimmte Geschlechtscharaktere und Rollenerwartungen (engl. *gender*) zugeschrieben. Für den Mann war das etwa Stärke, Aktivität, Öffentlichkeit und Rationalität, für die Frau dagegen Schwäche, Passivität, Häuslichkeit und Emotionalität. Damit verbanden sich geschlechtsspezifische Annahmen des jeweiligen Verhältnisses zur Sexualität – dies wird mit Blick auf die fünfziger und sechziger Jahre noch weiter deutlich werden.

Klar war aber, dass Männer und Frauen, verstanden als ontologische und unveränderliche Größen, auch in ihrem Begehren (*desire*) wechselseitig aufeinander bezogen seien. Diese „heteronormative Matrix“⁶ führte für den Protestantismus lange zu einer deutlichen Ablehnung beispielsweise von Homo- und Transsexualität. Die Geschlechterunterscheidung wurde also heteronormativ überhöht, indem argumentiert wurde, dass die Natur sowie die Begabungen und Fähigkeiten von Männern und Frauen jeweils der Ergänzung durch das andere Geschlecht bedurften.⁷ *Care*, im Sinne von Fürsorge, geht nun davon aus, dass sich an dieses Begehren auch bestimmte Fürsorgeaufgaben, im Sinne etwa von Kindererziehung oder Pflege von Angehörigen knüpfen.

Jede sexualethische Auseinandersetzung bringt es mit sich, dass über Personengruppen gesprochen wird, die sich von der Gruppe der Redenden unterscheiden. Judith Butler untersucht die Frage, was uns dazu bringt, das Leben anderer bewahren zu wollen, die sich auch – so die Annahme – darauf ausdehnen lässt, was uns dazu bringe, anderen ein lebenswertes Leben zu ermöglichen oder andere Lebensformen – auch queere – zu schützen.

Wer wird als besonders zu diskutieren und zu „schützen“ beschrieben? Wer also ist die Norm und wer gehört zur Abweichung? Wer zur abweichenden Gruppe gerechnet wird, kann als pervers, als krank oder auch als besonders schutzbedürftig und gefährdet bezeichnet werden. Diese veränderten Diskursbewegungen über diese drei Begriffe hinweg lässt sich gerade für die Themenfelder Homo- und Transsexualität gut beobachten. Butler formuliert für ihre Leitfrage: „Wer gehört

⁶ Vgl. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991).

⁷ Vgl. Isolde Karle, *Liebe in der Modern: Körperlichkeit, Sexualität und Ehe* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014), 110.

zur ‚schützenden‘ Gruppe und wer gilt als ‚schutzbedürftig‘? [...]“⁸. Gehen diejenigen, die nach schützenden Gruppen fragen, letztlich vom Wert ihres eigenen Lebens und davon aus, dass alles zu seinem Schutz getan werden wird, „sodass ‚Wir‘ diese Frage für ‚andere‘ stellen, für die diese Voraussetzung nicht gilt?“⁹

Das ist zum Beispiel dort der Fall, wo „gefährdete Gruppen“ identifiziert werden. Es stellt sich die Frage: An wen richtet sich diese Forderung und welche Gruppe hat für den Schutz der Gefährdeten zu sorgen? Auf der anderen Seite: „Werden diejenigen, die für den Schutz gefährdete Gruppen Verantwortung übernehmen, ihrerseits durch diese Benennungspraxis zu nicht Gefährdeten?“¹⁰

Damit verbinden sich Fragen nach Benennungspraxis und einem möglichen Paternalismus, die es mit zu bedenken gilt. Ist es die Gruppe derer, die spricht, die Gemeinschaft derer, die heterosexuell, in der Ehe oder zumindest eheanalog lebt und von dieser Position aus, alles und alle anderen beurteilt? Und wenn das so ist, muss dieses Reden als „Reden über“, dann paternalistisch geschehen?

Für christliche Sexualethik kann sich eine Sexualethik auf Augenhöhe in drei Schneisen zeigen:

- In der Art und Weise, wie Ethik betrieben wird, im Dialog statt in der Beurteilung, im Zuhören statt im Reden alleine,
- im Anerkennen, dass sich individuelle Fragen nach Sexualität und Partnerschaft niemals von denen einer Sozialethik als ganzer trennen lassen: „Gesellschaftliche Sexualmuster stellen sexuelle Möglichkeitsräume bereit, in deren Grenzen sich individuelle Vorlieben und Karrieren entfalten können.“¹¹
- Im ernsthaften Nachdenken darüber, was Konsens bedeutet, ohne diesen von Beginn an als nicht ausreichenden kleinsten gemeinsamen Nenner von Sexualethik abzuqualifizieren.

3 Rückblick auf Entwicklungslinien seit den fünfziger Jahren

Eine Reihe von Normen, die bis heute in der Sexualethik diskutiert werden, wurzeln deutlich argumentativ in den ersten Jahren der Bundesrepublik:

⁸ Judith Butler, *Die Macht der Gewaltlosigkeit: Über das Ethische im Politischen* (Berlin: Suhrkamp, 2020), 93.

⁹ Butler, *Die Macht der Gewaltlosigkeit* (s. Fn. 8), 92.

¹⁰ Butler, *Die Macht der Gewaltlosigkeit* (s. Fn. 8), 93.

¹¹ Renate-Berenike Schmidt, *Lebensthema Sexualität: Sexuelle Einstellungen, Erfahrungen und Karrieren jüngerer Frauen* (Opladen: Leske + Budrich, 2003), 325.

- Ehe als Norm
- Heterosexualität als Norm
- Binarität von Geschlecht als Norm
- Treue und Verbindlichkeit als Norm

Diese Normen werden für die Debatten der Gegenwart erneut aufgerufen. Die Nachkriegszeit stand in der normativen Spannung zwischen Art. 3 (2) GG: „Männer und Frauen sind gleichberechtigt“ und Art. 6 (1) GG: „Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutze der staatlichen Ordnung“. Diese Spannung prägt die entsprechenden Diskurse.

Die fünfziger und sechziger Jahre können nun als Hochzeit der Ehe betrachtet werden, es lässt sich eine deutliche Retraditionalisierung verzeichnen. Es lässt sich feststellen, dass in den Diskursen zur Sexualethik mit einer idealisierten Vergangenheit der bürgerlichen Ehe, vermutlich des 19. Jahrhunderts, gearbeitet wird. Niemals handelt es sich um die jüngste Vergangenheit, den Nationalsozialismus. Die eigene Gegenwart wird als zutiefst ordnungsbedürftig erfahren, dies gelte auch für Fragen von Körper und Sexualität, diese erscheint nur im Kontext einer Ehe als lebbar. Selbstbefriedigung wurde strikt abgelehnt, sie könne leicht zur Sucht werden. Körperlichkeit wurde also tendenziell als etwas Unbeherrschbares beschrieben, das unter Kontrolle gebracht werden müsse.

Männlichkeits- und Weiblichkeitsvorstellungen wandelten sich in diesem Zeitraum. An der Polarität der Geschlechter, dem Aufeinanderbezogensein von Mann und Frau wurde jedoch festgehalten. So spricht der Schweizer Arzt und Eheberater Theodor Bovet von der tiefgreifenden Verschiedenheit von Mann und Frau, die sich auch in der Sexualität zeige: Für die Liebeskunst sei nun die sachliche Kenntnis von dem Bau und der Funktion des Geschlechtsapparates nötig, besonders der Mann müsse diese vor der Ehe erwerben, da er in der Ehe der „Steuermann“ sein solle. Der Mann lebe im Allgemeinen nicht in der erotischen Atmosphäre, sondern seine Gedanken seien auf seinen Beruf oder auf sachliche Fragen des Ehelebens gerichtet. Das erotische Verlangen setze bei ihm im Allgemeinen ziemlich plötzlich ein. Die Frau dagegen lebe aufgrund ihres stärkeren Fokus auf Personen mehr oder weniger dauernd im Gefühl zu ihrem Mann. [...] Diese besondere weibliche Disposition gelte es nun vor allem am Beginn der Geschlechtsgemeinschaft zu beachten.¹²

Ein weiterer Grund für das Betonen von einer ausschließlich ehelichen Sexualität lag in der Annahme einer physischen und psychischen Form der Erwe-

¹² Theodor Bovet, *Die Ehe. Das Geheimnis ist gross: Handbuch für Eheleute und ihre Berater* (Tübingen: Katzmann, 1955), 42.

ckung der Frau durch den Mann beim ersten Geschlechtsverkehr: Durch den Geschlechtsverkehr würden im Mädchen zwei innere Vorgänge ausgelöst, die nicht mehr rückgängig zu machen sind: „Das erste, wovon zu reden wäre, betrifft das Spürbarwerden ihrer geschlechtlichen Kraft.“¹³ Zum Zweiten binde sich das Mädchen in besonderer Weise an den ersten Mann, mit dem sie intim geworden sei.

Dieses bürgerliche Eheideal erodierte ab Ende der fünfziger Jahre: 1957 wurde der Stichentscheid des Ehemannes in gemeinschaftlichen Angelegenheiten ebenso wie das Kündigungsrecht des Ehemannes für den Arbeitsplatz der Frau abgeschafft. Die Eherechtsreform von 1976 ersetzte das Leitmodell der „Hausfrauenehe“, bei der die Frau juristisch verpflichtet war, den Namen des Mannes bei der Hochzeit anzunehmen, ihm den Haushalt zu führen und die Kinder zu erziehen, durch das Partnerschaftsprinzip. Hier stand es dem Ehepaar frei, selbst zu entscheiden, wie das Zusammenleben gestaltet sein sollte.¹⁴ Seit dem 30. Juni 2017 ist auch eine Eheschließung für gleichgeschlechtliche Paare möglich, die sog. „Ehe für alle“. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Die Denkschrift für Sexualethik von 1971 setzt erstmals vorsichtig neue Akzente. Sie nimmt für sich in Anspruch, auf die „sexuelle Revolution“ der 1960er-Jahre zu reagieren. Es eröffnen sich grundlegende Unterschiede zu einer zeitgenössischen katholischen sexualethischen Position: Sexualität wurde als Schöpfungsgabe Gottes und als unabhängig von der Fortpflanzungsfunktion als zum Menschsein gehörend begriffen.¹⁵ An dieser Stelle wurden auch Grunderkenntnisse der reformatorischen Theologie festgehalten, etwa zur Anerkennung von Körperlichkeit und Sexualität und in einem deutlichen Plädoyer für Ehe und Familie. Sexualität wird zu einem Beziehungsband des Paares, das deren Beziehung zusätzlich festigt. In der Denkschrift wird nun etwa auch vorsichtig der Geschlechtsverkehr zwischen verlobten Paaren zugelassen, auch daran lässt sich der zentrale Fokus auf Partnerschaft für das Leben von Sexualität und Körperlichkeit erkennen.

Die Denkschrift von 1971 ist tatsächlich die letzte Denkschrift der EKD, die sich mit Sexualethik befasst. Der Entwurf einer neuen Denkschrift unter dem

¹³ Guido N. Groeger, *Angst und Freude der Geschlechtsentwicklung* (Nürnberg: Laetare-Verlag, ⁵1954), 48.

¹⁴ Vgl. Isolde Karle, „‘Für alle’. Die Wandlungsfähigkeit des reformatorischen Ehemodells“, in *Reformation heute Bd. V: Menschenbilder und Lebenswirklichkeiten „Für alle“*, hgg. Bernd Oberdorfer und Eva Matthes (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019), 164.

¹⁵ Vgl. Siegfried Keil, „Was wir damals noch nicht schreiben durften/konnten – Die sexualethische Denkschrift von 1971 in der Rückschau eines Beteiligten“, *Evangelische Theologie* 73/5 (2013): 353–63.

Vorsitz des Erlanger Systematikers Peter Dabrock¹⁶ ist den Auseinandersetzungen um die EKD Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“ 2013 zum Opfer gefallen. Diese Veröffentlichung, die sich stark darum bemüht, Familie in ihrer faktischen Vielfalt zur Kenntnis zu nehmen und ethisch zu würdigen, wurde vieles vorgeworfen: Oberflächlichkeit, Beliebigkeit, Anpassung an den Zeitgeist und mangelnde biblische Rückbindung.¹⁷ Die Kernaussagen der Orientierungshilfe richten sich auf die Vielfältigkeit von Familie. Der kirchliche Segen, so die Orientierungshilfe, gilt verheirateten, unverheirateten, geschiedenen und homosexuellen Paaren, Patchworkfamilien – allen Menschen, die in verbindlichen Beziehungen zusammenleben, füreinander und für andere Verantwortung übernehmen.¹⁸

4 Zentrale Aspekte der sexualethischen Debatte

Im Folgenden werden wichtige Kernelemente einer evangelischen Sexualethik vorgestellt, wie sie sich aus den bisherigen Debatten herausdestillieren lassen, sie markieren gleichsam die theologische „Normalethik“ zu Fragen des Sexuellen oder die Norm und beschreiben implizit oder explizit vor allem heterosexuelle Beziehungen.

4.1 Sexualität als Gabe Gottes

Grundsätzlich stellen zeitgenössische Entwürfe den Menschen in den Mittelpunkt: „Der Körperverdrängung in modernen Gesellschaften entspricht eine Körperaufwertung“¹⁹ in der Sexualität. Hier bestehe die Möglichkeit einer tiefen

¹⁶ Ein Teil der Verfasser*innen haben ihre Gedanken daraufhin unter dem Titel „Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah“ veröffentlicht. Hier wird deutlich, dass Ehe und Sexualität nicht ineinander aufgehen können.

¹⁷ Vgl. Rüdiger K. Durth, „160 Seiten Orientierungslosigkeit – Folgt nun bald eine Denkschrift der EKD zur Familie?“, in *Homiletische Monatshefte* 89 / 1 (2013): 42.

¹⁸ Vgl. Claudia Janssen, „Lebendig als Du: Die Orientierungshilfe und die Bibelwissenschaft“, in *Zeitzeichen – Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft* <https://familienpapier.evangelisch.de/debattenbeitraege/lebendig-als-du-die-orientierungshilfe-und-die-bibelwissenschaft-51>.

¹⁹ Sven Lewandowski, *Sexualität in den Zeiten funktionaler Differenzierung: Eine systemtheoretische Analyse* (Bielefeld: Transcript, 2004), 148.

und umfassenden geistig-körperlichen Adressierung des Menschen. Seit der Denkschrift von 1971 wird Sexualität als Gabe Gottes verstanden, die jedem Menschen zu eigen sei. Damit werde deutlich, dass dem biblischen Verständnis in weiten Teilen Körperfeindlichkeit fremd sei. Von der Schöpfung an sei der Mensch auf Gemeinschaft und Beziehung hin angelegt. Sexualität sei jedoch nicht nur Gabe, sondern immer auch Gestaltungsaufgabe.²⁰ Zudem zeigt sich, dass in den evangelischen Diskursen mit einem machtvollen erotischen Begehren gerechnet und daraus auch die Notwendigkeit christlicher Sexualethik abgeleitet wird: In den Worten des evangelischen Sozialethikers Frank Suralls: „Diese Macht der Liebe, ihre Leidenschaft und das Begehren nach einem Menschen, transzendiert die ethische Reflexion und begrenzt ihre Reichweite – keineswegs immer zum Guten.“²¹

Von daher begründe sich eine evangelische Sexualethik:

Christliche Verantwortung und Urteilsbildung über die Gestaltung von Sexualität hat zum einen den Blick auf die normativen Quellen des Glaubens zu richten. [...] Zum anderen bedeutet die Rechenschaft „vor Gott und den Menschen“ aber auch, dass Fragen der Gestaltung von Sexualität sich an etablierten Wissensbeständen der Gegenwart abzarbeiten haben.²²

4.2 Menschenwürde, personale Begegnung und sexuelle Freiheit

Die schöpfungsgemäße Gleichheit von Mann und Frau ist zu einem allgemein anerkannten Grundbestand evangelischer Ethik geworden. Für die Selbstbestimmung des Menschen spielt die Würde des Menschen, gegründet in der Gotesebenbildlichkeit des Menschen, eine entscheidende Rolle. So sei zu fragen, ob der Gedanke der Menschenwürde bestimmte sexuelle Praktiken von vornherein ausschließe, dies wird besonders für das Themenfeld Sexarbeit oder Prostitution virulent.

Sexualität – und das ist zentral – komme erst in einer personalen Begegnung zur Erfüllung, so eine wichtige sexualethische Grundannahme und diese verbinde sich mit dem Gedanken der sexuellen Freiheit von Christinnen und Christen, wie

²⁰ Vgl. Peter Dabrock und Renate Augstein und Cornelia Helfferich und Stefanie Schardien und Uwe Sielert (Hgg.), *Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015), 12.

²¹ Surall, *Ethik der Lebensformen* (s. Fn. 5), 467.

²² Peter Dabrock, „Biblisch orientierter Pluralismus: Worum es der evangelischen Sexualethik geht“, in *Herder Korrespondenz Spezial 2* (2014): 7–11, 8.

er insbesondere von Godwin Lämmermann stark gemacht wird. Ein Christenmensch dürfe Sexualität frei und auch angstfrei erleben. Allerdings gelte es, diese Freiheit nicht auf Kosten anderer zu nutzen.²³

Diese Freiheit drohe aber immer in eine monadische Ethik umzuschlagen, in der Suche nach dem perfekten Partner, der perfekten Partnerin bestehe immer die Gefahr, dass es egoistisch nur noch um mich und meine Bedürfnisse gehe und der kategorische Imperativ so gerade nicht zur Anwendung komme.

„Christus hat die Menschen zu einer verantwortlichen Gestaltung der Welt und ihrer mitmenschlichen Beziehungen jenseits gesetzlicher Zwänge befreit.“²⁴ Diese Grundaussage entfaltet Frank Surall in zwei Hinsichten: Durch diese Befreiung sei zum einen eigenes verantwortliches Handeln möglich, diese Möglichkeit einer eigenen verantwortlichen Entscheidung gelte auch für den Bereich der Sexualität. Zum anderen begründe die Hinwendung Gottes zu jedem Menschen seine personale Würde. Aus dieser Würde folge das Recht als Person angesprochen zu werden, dieses Recht gelte allen Menschen in gleicher Weise.²⁵ „Die ganzheitliche Integration der Sexualität in umfassende Lebensvollzüge schützt die Person vor einer Instrumentalisierung als ‚Lustobjekt‘. Die Verbindlichkeit einer Partnerschaft schützt die Person vor der Willkür und Launenhaftigkeit des Anderen.“²⁶ Eine solche ganzheitliche und verbindliche Partnerschaft lasse sich sowohl homo- wie heterosexuell leben.

4.3 Merkmale der modernen Ehe

Der evangelische Sexualethiker Hermann Ringeling bezeichnete in den neunziger Jahren folgende Merkmale als zentral für die Ehe: Heterosexualität, Dauerhaftigkeit, Freiwilligkeit, Öffentlichkeit (Rechtsförmigkeit), Gleichberechtigung und Plastizität.²⁷ Diese Merkmale stellen die Grundlage dar, um alle Formen von Intimbeziehungen zu beurteilen, bis heute – wir werden das noch sehen. Peter Dabrock weitet 2014 an dieser Stelle diese Kriterien für Sexualität jenseits einer verbindlichen Partnerschaft aus und ergänzt: „Einvernehmen und Selbstbestim-

²³ Godwin Lämmermann, *Wenn die Triebe Trauer tragen. Von der sexuellen Freiheit eines Christenmenschen* (München: Claudius, 2002).

²⁴ Surall, *Ethik der Lebensformen* (s. Fn. 5), 491.

²⁵ Torsten Meireis, „Ethik des Sozialen“, in *Handbuch der Evangelischen Ethik*, hgg. Wolfgang Huber, Thorsten Meireis und Hans-Richard-Reuter (München: Beck, 2015), 286.

²⁶ Surall, *Ethik der Lebensformen* (s. Fn. 5), 492.

²⁷ Hermann Ringeling, *Beiträge zu Fundamental- und Lebensethik*, 3. Bd., (Freiburg, Schweiz: Universität-Verlag, 1994).

mung, Achtung vor den Verwirklichungschancen des Anderen, Schutz des je Schwächeren, Lebenszufriedenheit, Bereitschaft zum Verzeihen und zum Neuanfang“²⁸.

Der wichtigste Faktor für die weitere Orientierung stelle die Treue als Verbindlichkeit dar: Der äußere Anteil werde rechtlich als Dauerhaftigkeit erfasst. „Wer treu ist, verzichtet nicht nur auf Geschlechtsverkehr mit Anderen, sondern erweist sich in allen Lebenslagen als verlässlich. Der ethische Anspruch rückhaltloser Treue und Verbindlichkeit zeichnet die monogame Ehe gegenüber der Polygamie aus. Polygamie bedeutet geteilte Treue und damit einen geringeren Grad personaler Verbindlichkeit.“²⁹ Surall etwa plädiert stark dafür, Partnerschaften nicht danach zu beurteilen, ob Partner*innen rechtlich verheiratet sind, sondern, ob sie Treue im Sinne rückhaltloser Verbindlichkeit leben.

Eine nichteheliche Partnerschaft könne nun auch dazu dienen, die Möglichkeiten umfassender Treue näher zu erkunden. Nach Surall sei es insbesondere ethisch wenig problematisch, dass sich Treue erst noch entwickeln muss. Als schwierig beurteilt er indes, wenn eine Beziehung von Anfang an nicht für Treue offen ist, wie dies etwa bei einem One-Night-Stand oder einer Urlaubsaffäre der Fall sei.

4.4 Ehe kann scheitern

In der Frage der Ehescheidung liegen gravierende Unterschiede zum römisch-katholischen Eheversprechen vor. Gerade weil die Ehe ein „weltlich Ding“ ist, könne sie scheitern. Dies bedeute keine Kritik an der Trauformel „bis dass der Tod uns scheidet“, sondern ein Zugeständnis an die Gebrochenheit unserer menschlichen Existenz.

5 Homosexualität

Die Debatte zu Homosexualität zeigt deutlich, wie sich protestantische Diskurse in Reaktion auf gesellschaftliche und rechtliche Veränderungsprozesse anpassten, dies jedoch immer nur in Reaktion, nicht in aktiver Gestaltung. Kaum ein Thema hat sich gesellschaftlich in den letzten Jahren und Jahrzehnten so rapide verändert, wie die gesellschaftliche Einschätzung von Homosexualität. Über lange Zeit

²⁸ Dabrock, *Biblisch orientierter Pluralismus* (s. Fn. 22), 9.

²⁹ Surall, *Ethik der Lebensformen* (s. Fn. 5), 478.

hinweg wurde der negative biblische Befund (man denke an Lev 18,22; 20,13; Röm 1,26 f.: 1Kor 6,9–11) in der Beurteilung in den Vordergrund gestellt.³⁰

Die Evangelische Kirche setzte sich prominent zum ersten Mal 1996 in der Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben“ mit Homosexualität auseinander, diese wurde bei ihrer Veröffentlichung durch zahlreiche Stellungnahmen – durchaus auch kritische – flankiert. Dort wurde davon ausgegangen, dass aus Sicht des christlichen Glaubens Ehe und Familie die sozialen Leitbilder für das Zusammenleben von Menschen darstellen. Im Mittelpunkt stand die Frage nach zwei Einschätzungen, zunächst danach, ob sich an der Homosexualität die Bindung der evangelischen Kirche an die Bibel entscheide, zum anderen danach, ob mit der Frage nach Homosexualität die Einheit der evangelischen Kirche auf dem Spiel stünde. 1995 hatte es dazu in der Vorbereitung auch ein „Gespräch mit persönlich Betroffenen“ gegeben.³¹

Die Orientierungshilfe entfaltet eine biblisch-theologische Argumentation, die sich sehr darum bemühte hermeneutische Verkürzungen zu vermeiden, aber zugleich auch an der schöpfungsgemäßen Binarität der Geschlechter nach Gen 1,27 festhielt.³² Heterosexuelle Ehe und Familie bildeten das Leitbild: Die Denkschrift nennt folgende Normen für die ethische Bewertung einer partnerschaftlichen Beziehung. Sie orientieren sich stark an einer idealisierten heterosexuellen Beziehung, vorzugsweise an einer Ehe:

1. Freiwillige Zustimmung
2. Ganzheitlichkeit, die Leib und Seele betrifft
3. Verbindlichkeit
4. Angelegtsein auf Dauer
5. Partnerschaftliche Gestaltung in Gegenseitigkeit und Gleichberechtigung

30 Diese radikale Ablehnung schlug sich auch im Strafrecht christlicher Staaten nieder. Das erste deutsche Strafgesetzbuch von 1871 stellte unter §175 männliche Homosexualität unter Strafe. Weibliche Homosexualität kam hier nicht vor. Im Nationalsozialismus verschärfte sich die Strafverfolgung, mehr als 10.000 schwule Männer waren mit dem rosa Winkel gekennzeichnet in Konzentrationslagern inhaftiert. Die Strafrechtsreform von 1969 ließ homosexuelle Handlungen zwischen Erwachsenen straffrei, doch erst 1994 wurde der §175 komplett aufgehoben. Die Kriminalisierung auf der einen Seite ging mit einer Pathologisierung seit dem 19. Jahrhundert einher. Diese wurde sicherlich durch die scharfe Verurteilung durch die Kirche gefördert. Erst im Jahr 1992 wurde Homosexualität von der Liste der WHO als Krankheit gestrichen.

31 Vgl. Klaus Fitschen, *Liebe zwischen Männern? Der deutsche Protestantismus und das Thema Homosexualität* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018), 179.

32 Vgl. dazu: Hartmut Krey, „Im Prinzip Ja und Nein. Die EKD-Schrift zu Homosexualität hat keine klare Linie“, *Evangelische Kommentare. Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft* 29 (1996): 292–93.

Die Orientierungshilfe sieht diese Normen potentiell auch in homosexuellen Beziehungen verwirklicht. Ein wesentlicher Unterschied liege allerdings darin, dass nur Ehe und Familie „grundsätzlich die Entscheidung für die Geburt von Kindern eröffnen und [...] einen Lebensraum darstellen [können], in dem Kinder aufwachsen“. Daher sei „die Fülle dieser für das menschliche Leben wesentlichen Funktionen [...] so nur in [heterosexueller SJ] Ehe und Familie möglich“. ³³ Da also für Schwule und Lesben keine Orientierung an dem Familienmodell möglich sei, wurde ihnen auch die Möglichkeit einer Ehe abgesprochen. ³⁴ Das Pfarramt sollte nur im Einzelfall und äußerst restriktiv für homosexuelle Pfarrer (Frauen kamen nicht vor) geöffnet werden. Die Orientierungshilfe wurde sowohl in evangelikalen Zusammenhängen ³⁵ als auch innerhalb von schwulen und lesbischen Interessenverbänden sehr kritisch rezipiert. Besonders kritisch wurde festgehalten, dass es sich erneut vor allem um ein Gespräch über Schwule und Lesben, nicht mit ihnen gehandelt habe und die Lebenswirklichkeit schwuler und lesbischer Paare nicht ausreichend berücksichtigt worden sei. Die kirchliche Praxis einiger Landeskirchen hatte diese Veröffentlichung mittlerweile durch die Möglichkeit von Segnungen, zumindest im seelsorgerlichen Rahmen, überholt. ³⁶

Die Stellungnahme „Verlässlichkeit und Verantwortung stärken“ von 2000 zur Frage einer gesetzlichen Regelung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften ging bewusst von der Orientierungshilfe des Rates der EKD „Mit Spannungen leben“ aus. So werden auch hier Ehe und Familie als anzustrebende Regelform des Zusammenlebens angesehen. ³⁷ Dabei stellt das Kirchenamt die These auf, dass der Großteil der homosexuellen Menschen kein Leben in einer dauerhaften Beziehung anstrebe. ³⁸ Ein zweiter Punkt, der bedacht werden muss, sei die eventuelle Vorbildfunktion, die eine veränderte gesetzliche Regelung nach sich ziehen könnte. ³⁹ Dies betreffe besonders Jugendliche und bisexuelle Menschen. Als Perspektive schließlich ließe sich gewinnen, dass die Schaffung eines ge-

33 Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD zum Thema „Homosexualität und Kirche“* (Hannover: EKD, 1996), 32f.

34 Vgl. EKD, *Mit Spannungen leben* (s. Fn. 33), 40.

35 Vgl. exemplarisch: *Idea-Dokumentation 17/96 Sexualethik in der Diskussion: Die evangelische Kirche und ihre Haltung zu Ehe und Sexualität*.

Vgl. zur gegenwärtigen evangelikalen Debatte: Christoph Raedel, *Gender: Von Gender-Mainstreaming zur Akzeptanz sexueller Vielfalt* (Gießen: Brunnen Verlag GmbH, 2017).

36 Vgl. dazu Erbitterter Streit um kirchlichen Segen für Homosexuelle und die Anerkennung „eheähnlicher Partnerschaften“, *epd-Dokumentation Nr. 13/97*, 10. März 1997.

37 Vgl. „Verlässlichkeit und Verantwortung stärken. Eine Stellungnahme des Kirchenamtes der EKD“, in *epd-Dokumentation Nr. 9/00*, 22. Februar 2000, 2.

38 Vgl. Verlässlichkeit und Verantwortung stärken (s. Fn. 37), 1.

39 Vgl. Verlässlichkeit und Verantwortung stärken (s. Fn. 37), 4.

setzlichen Rahmens für homosexuelle Partnerschaften trotzdem nicht abzulehnen ist, vielmehr würde eine solche Regelung gesellschaftliche Anerkennung für die Übernahme gegenseitiger Verantwortung bedeuten. Allerdings sei sicherzustellen, dass es zu keiner Verwechslung mit einer Ehe kommen könne.

Das Rechtsinstitut der eingetragenen Lebenspartnerschaft seit 2001 schuf nun diesen Rechtsrahmen für „die von kirchlicher Seite immer wieder eingeforderte Verbindlichkeit homosexueller Partnerschaften und ihr[en] Charakter als Verantwortungsgemeinschaft“⁴⁰.

Längst hatten auch bereits einzelne Landeskirchen begonnen, Segnungen auch im Gottesdienst durchzuführen. Nach dem Inkrafttreten des Gesetzes 2001 konzentrierte sich die innerkirchliche Debatte daher fast ausschließlich auf diese Frage gottesdienstlicher Segnungen. 2017 wurde die Ehe für alle zum Gesetz, ein Teil der zivilgesellschaftlichen und kirchlichen Schwulen- und Lesbenbewegung hatte dieses Gesetz sehr lange als politisches Ziel angestrebt, auch und gerade als bewusste Angleichung an die heterosexuelle Ehe. Manche queeren Menschen traten jedoch bewusst für andere Formen auch der rechtlichen Anerkennung ein, die keine Form der Nachbildung der heterosexuellen Ehe darstellen.

In den Landeskirchen wiederholten sich zwar die Debatten zur Exklusivität der Ehe zum Teil noch einmal, doch hier war die Position der EKD klar:

Dass auch für gleichgeschlechtlich liebende Menschen, die den Wunsch nach einer lebenslang verbindlichen Partnerschaft haben, der rechtliche Raum vollständig geöffnet wird, in dem Vertrauen, Verlässlichkeit und Verantwortung durch gesetzliche Regelungen geschützt und unterstützt werden, begrüßt die EKD. Die Bedeutung der Ehe zwischen Mann und Frau wird dadurch keineswegs geschmälert. Im Gegenteil – sie wird noch einmal unterstrichen.⁴¹

Der kirchliche Zeithistoriker Klaus Fitschen konstatiert zu diesem raschen Argumentationswechsel lakonisch „[...] die Kirche konnte aber auch hier nur noch kommentieren. Die Zeiten waren längst vorbei, in denen der Gesetzgeber wie bei der Großen Strafrechtsreform der 1970er Jahre die Kirche wenigstens hören wollte.“⁴²

⁴⁰ Fitschen, Liebe zwischen Männern? (s. Fn. 31), 188.

⁴¹ <https://www.ekd.de/Stellungnahme-des-Rates-der-EKD-zur-Debatte-um-die-Ehe-fuer-alle-24373.htm>.

⁴² Fitschen, Liebe zwischen Männern? (s. Fn. 31), 193.

6 Transidentität

Dass menschliches Leben und insbesondere Körpererleben vielfältiger ist und über die Annahme hinausgeht, dass jeder Mensch ein angeborenes und unveränderliches Geschlecht habe, zeigt sich insbesondere an den Diskursen um Transsexualität. „Ein Gotteskind braucht kein Geschlecht“⁴³, so urteilt der Sexualethiker Gerhard Schreiber und macht damit darauf aufmerksam, wie grundlegend Trans- und Intersexualität unsere binären Geschlechtervorstellungen von männlich und weiblich infrage stellt.

Transsexualität bedeutet, das Erleben von Menschen, dass ihre Identität jenseits (lat. *trans*) zu dem Geschlecht liegt, dass ihnen bei der Geburt zugewiesen wurde. Es liegt bei ihnen eine Inkongruenz zwischen physischem und psychischem Geschlechtererleben vor – es handelt sich also um eine Normvariante der Geschlechtsidentität.⁴⁴ Der Begriff der Transidentität macht deutlich, dass eine besondere Herausforderung darin liegt, ein Leben gemäß dem eigenen Identitätsempfinden zu führen, das nicht dem Geburtsgeschlecht entspricht. Ein Geschlechtswechsel ist in Deutschland seit 1980 möglich und verbunden mit jahrelangem Training, Tests und psychiatrischen Gutachten. Das sog. „Transsexuellengesetz“ erlaubt seit 2011 auch eine Personenstandsänderung ohne körperliche Behandlung.⁴⁵ Für viele, jedoch nicht für alle, transidenten Menschen ist eine Angleichung der körperlichen Geschlechtsmerkmale wichtig.

Innerhalb der evangelischen Theologie ist Transidentität erst seit etwa fünfzehn Jahren im Blick. Es gilt noch immer, was Heike Walz 2012 feststellte: „Die Transzendierung der Zweigeschlechtlichkeit (in der Inter- und Transsexualität) wird in der deutschsprachigen Theologie noch kaum bedacht, häufig als völlig abseitig disqualifiziert.“⁴⁶ Die zunehmende Entkriminalisierung und Entpatho-

⁴³ Gerhard Schreiber, „Ein Gotteskind braucht kein Geschlecht“, in *Gender im Disput. Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie*, hg. Jantine Nierop (Hannover: creo-media GmbH, 2018), 96–107, 96.

⁴⁴ Vgl. L. Prüll, „Das Unbehagen am transidenten Menschen: Ursprünge, Auswirkungen, Ausblick“, in *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaft*, hg. Gerhard Schreiber (Berlin: De Gruyter, 2016), 256–93, 256.

⁴⁵ Hier ist zwischen der sog. „großen Lösung“ (§ 8 TSG), bei der die Zugehörigkeit zum anderen Geschlecht gerichtlich festgestellt wird und Geburtseintrag und -urkunde und alle anderen Dokumente geändert sowie ein neuer Vorname eingetragen werden, und der sog. „kleinen Lösung“ (§ 1 TSG) zu unterscheiden. Bei letzterer wird nur der Vorname geändert, ohne dass dies Auswirkungen auf das rechtliche Geschlecht hat.

⁴⁶ Heike Walz, „Gegen den Strom schwimmen: Feministische Theologie und Theologische Geschlechterforschung im samtenen Dreieck von Gesellschaft, Kirche und Wissenschaft“, in

logisierung (ähnliche Prozesse ließen sich auch beim Thema Homosexualität feststellen) fordern an dieser Stelle auch evangelische Ethik heraus. Anders als beim Thema Homosexualität sind hier einzelne evangelische Theolog*innen gestaltend tätig, auch vor entsprechenden Gesetzesänderungen und dem damit verbundenen Handlungsdruck. Positiv fällt hier auch auf, dass auch Menschen, die sich selbst als transsexuell beschreiben, aktive Diskursteilnehmer*innen sind. Hier scheint in Ansätzen ein „reden mit“, vielleicht sogar ein „selberreden“ statt eines „reden über“ zu gelingen.

In diesem Bereich hat Gerhard Schreiber Wichtiges geleistet: 2016 hatte er unter dem Titel „Transsexualität. Eine gesellschaftliche Herausforderung im Gespräch zwischen Theologie und Neurowissenschaften“ eine Tagung durchgeführt, die Neuro-, Bio- und Rechtswissenschaftler*innen mit Vertreter*innen von Theologie und Kirche ins Gespräch gebracht hatte. Schreiber hält fest, dass transsexuelle Menschen keine Bevormundung benötigten, sondern Wertschätzung und Unterstützung in den Übergangsphasen ihres Lebensweges.⁴⁷ Hier seien Kirche und Theologie in besonderer Weise herausgefordert und so lasse sich Trans- und Intersexualität in ein breites Spektrum möglicher individueller geschlechtlicher Muster als „geschlechtliche Vielfalt“ einordnen. „Beides, Intersexualität und Transsexualität, ist für die theologische Reflexion und kirchliche Praxis eine ‚irritierende Kontingenz‘, die gängige, etablierte Denkmuster aufbricht und zu einem Kurswechsel in der theologischen Auseinandersetzung mit Geschlecht herausfordert.“⁴⁸

Für eine evangelische Sexualethik liegt eine wichtige Aufgabe in der grundlegenden Anerkennung von Transidentität. Anerkennung ist ein performatives Geschehen, das zugleich auch hervorbringt, was es anerkennt. In einer Kultur der Cis-Geschlechtlichkeit fehlt oft auch das Vokabular, um die eigene Identität angemessen zum Ausdruck zu bringen. Nicht zufällig, geht der Coming-Out-Prozess transidenter Kinder häufig einher mit dem Kennenlernen entsprechenden Trans-Vokabulars.⁴⁹ Mit der Neuschöpfung in Christus „haben Differenzen der Herkunft, der Ethnie, der körperlichen Ausgestaltung, des Geschlechts, der sexuellen Ori-

Theologie in Freiheit und Verbindlichkeit: Profile der Kirchlichen Hochschule Wuppertal-Bethel, hg. Henning Wrogemann (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012), 183–211, 205.

⁴⁷ Gerhard Schreiber, „Vorwort“, in *Das Geschlecht in mir. Neurowissenschaftliche, lebensweltliche und theologische Beiträge zu Transsexualität*, hg. Gerhard Schreiber (Berlin: De Gruyter, 2019), XI–XIV, XIV.

⁴⁸ Schreiber, Vorwort (s. Fn. 47), XVI.

⁴⁹ N. Kennedy, Gefangene der Lexika: Kulturelle Cis-Geschlechtlichkeit und Trans-Kinder, in *Normierte Kinder. Effekte der Geschlechternormativität auf Kindheit und Adoleszenz*, hg. E. Schneider und C. Baltes-Lhr (Bielefeld: Transcript, 2015), 321–38, 334.

entierung keine diskriminierende Relevanz mehr – alle sind vielmehr ‚einer in Christus‘“⁵⁰. Hier wird deutlich, dass das Geschlecht und die körperliche Verfasstheit gleichsam in den Hintergrund treten. „Die Freiheitsvision aus Gal 3,28 öffnet die enge Schnürung des sozialen Identitätskorsetts: Christus verhilft zu einer neuen Identität jenseits der kulturellen Normen.“⁵¹

In diesem Zusammenhang hat die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau eine Handreichung zu „Transsexualität in der Kirche“ vorgelegt. Hier werden verschiedene theologische und neurowissenschaftliche Perspektiven auf das Thema geworfen, vor allem aber kommen in großem Maße transsexuelle Kinder und Erwachsene zu Wort.⁵²

7 Sexarbeit / Prostitution

Sexarbeit oder Prostitution ⁵³ markiert ein besonders kontroverses Thema für evangelische Sexualethik. Hierzu wäre deutlich mehr zu sagen als das in diesem Umfang geschehen kann. In jedem Falle ist deutlich zu erkennen, dass sich auch hier ganz häufig ein „Reden über“ ereignet, da sich hier die Gruppe derjenigen, die sich mit sexualethischen Fragen auseinandersetzt, deutlich von der unterscheidet, die in der Sexarbeit tätig sind. Sexarbeit scheint sich häufig außerhalb

50 Isolde Karle, „*Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...*“: *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006), 256 – 57.

51 Caroline Teschner und Julia Well, „Nicht der Norm entsprechen. Die Konstruktion einer Transidentität und ihre seelsorgerliche Begleitung“, in *Evangelische Theologie* 78/1 (2018), 49 – 58, 56.

52 Vgl. Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, *Zum Bilde Gottes geschaffen: Transsexualität in der Kirche* (Darmstadt: Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, 2018).

53 Sexarbeit stellt einen Oberbegriff für sämtliche Formen sexueller und erotischer Arbeit und wird auf verschiedene Weisen verwendet. Sexarbeit bezeichnet eine konsensuelle sexuelle oder sexualisierte Dienstleistung zwischen volljährigen Geschäftspartner*innen gegen Entgelt oder andere materielle Güter. Prostitution dagegen als die explizit körperliche „Ausübung, Erduldung und Stimulation von sexuellen Handlungen gegen Entgelt“ stellt einen Teilbereich von Sexarbeit dar. Vgl. dazu: Martina Schuster und Almut Sülzle und Agnieszka Zimowska, „Discourse on prostitution and human trafficking in the context of UEFA EURO 2012: Academic study of discourse and campaigns in the run-up to the 2012 European Football Championship finals as the basis for advising decision-makers“, UEFA, <http://lastradainternational.org/Isidocs/Disourse%20on%20prostitution%20and%20human%20trafficking%20in%20the%20context%20of%20UEFA%20EURO%202012.pdf> Zugriffen: 13. März 2021 und Heike Zurhold, „Interaktionen in der Sexarbeit: Gesundheitsförderung und Empowerment für Beschaffungsprostituierte“, in *Risiko mindern beim Drogengebrauch. Gesundheitsförderung, Verbrauchertipps, Beratungswissen, Praxishilfen*, hg. Jan-Hendrik Heudtlass und Heino Stöver (Frankfurt a.M.: Fachhochschul-Verlag, 2002), 104 – 119.

des bürgerlichen Rahmens und damit „außerhalb der Norm“ zu bewegen. Sexarbeit ist auch deshalb so ein vielgestaltiges Phänomen, da sie in ganz verschiedenen Formen auftreten kann: Das Spektrum reicht von Armuts- und Beschaffungsprostitution bis zur selbstbestimmt und versichert arbeitenden Sexarbeiterin mit allen nur vorstellbaren Schattierungen dazwischen.

In der theologischen Ethik existieren nur wenige Auseinandersetzungen mit diesem Themenfeld, dies gilt für wissenschaftliche Veröffentlichungen ebenso wie für Stellungnahmen der EKD, es existieren lediglich einige kürzere Stellungnahmen und Positionspapiere kirchlicher Frauenverbände und des Diakonischen Werkes der EKD.

In der protestantischen Sexualethik besteht wie oben gezeigt, eine gewisse Übereinstimmung, „dass die Abspaltung der Sexualität von der Personalität eines Menschen als problematisch zu bewerten ist und Sexualität deshalb nach Möglichkeit innerhalb verbindlicher, monogamer Beziehung gelebt werden sollte“⁵⁴. All diese Merkmale treffen auf Sexarbeit gerade nicht zu. Doch was bedeutet das für den Umgang mit dem Phänomen? Genügt es, Prostitution zu ächten, da sie etwa mit dem kategorischen Imperativ unvereinbar scheint? Und welche Folge hätte dies dann für die Menschen, die in der Sexarbeit tätig sind? Prostitution bedeutet, dass Formen von Sexualität und Körperlichkeit zur Ware werden, die gegen Geld verkauft wird, das kann physische und psychische Auswirkungen für die Betroffenen haben. 2002 wurde das Gesetz zur Regelung der Rechtsverhältnisse der Prostituierten verabschiedet, welches auf eine Entkriminalisierung der Prostitution abzielte. Zudem besteht für Sexarbeiter*innen Zugang zu den sozialen Sicherungssystemen. Die bisherigen Erfahrungen zeigen jedoch, dass die Erwartungen, die sich mit dieser Gesetzesinitiative verbunden hatten, nur zu einem kleinen Teil eingelöst werden konnten.

Wie kann nun eine in evangelischer Perspektive verantwortungsvoll gestaltete Prostitutionspolitik aussehen?

Es ist in der Debatte um käufliche Sexualität nicht immer leicht, eindeutige Entscheidungen zu treffen. Auf der einen Seite erscheint es aus evangelischer Perspektive problematisch, dass Sexualität als Ware und als käufliches Objekt behandelt wird. Sexualität ist grundsätzlich nicht nur auf den Körper zu reduzieren, sondern hat immer etwas mit der Seele und Personalität eines Menschen zu tun. Andererseits reklamieren Vertreterinnen der Hurenbewegung, dass es durchaus möglich sei, eine selbstbestimmte Sexarbeiterin zu sein, die weder Unmündigkeit noch Ausbeutung erlebt.⁵⁵

54 Nathalie Eleyth, „Prostitution – (K)ein Thema für Theologie und Kirche?“, in *Evangelische Theologie* 73/5 (2013): 391–98, 395.

55 Eleyth, Prostitution – (K)ein Thema für Theologie und Kirche? (s. Fn. 54), 397.

8 Zusammenschau und Ausblick

Sexualität kann nicht mehr nur entlang einer bipolaren Geschlechterachse definiert werden⁵⁶ – das hat sich seit der letzten besagten sexualethischen Veröffentlichung der EKD massiv verändert, im gesellschaftlichen wie im theologischen Diskurs.

Gottes Schöpfung muss also vielfältiger gedacht werden und kann nicht nur auf das Mann-Frau-Dual heteronormativ eingeschränkt werden. Zudem gilt, auch die eigene cis-geschlechtliche Tradition einer Kritik zu unterziehen.⁵⁷ Diese Anforderung lässt zurückblicken auf die sexualethischen Diskurse im Protestantismus und dreierlei konstatieren:

1. Evangelische sexualethische Diskurse reagieren in erster Linie auf gesellschaftliche und rechtliche Veränderungsprozesse, nur selten begleiten sie diese aktiv, nahezu nie stoßen sie diese an. Dabei stehen sie stets vor der Herausforderung, die eigene Botschaft der bedingungslosen Annahme von Menschen zu aktualisieren, ohne sich dabei vorwerfen zu lassen, lediglich dem Zeitgeist anheim zu fallen.
2. Evangelische sexualethische Diskurse üben nur langsam ein dialogisches Format des Ethiktreibens ein, zu groß ist immer noch an vielen Stellen die Versuchung mehr über denn mit Menschen zu sprechen.
3. Geschlechterrollenstereotype rund um sexuelle Bedürfnisse und Begehren haben sich sehr verändert und können in weiten Teilen aufgegeben werden.

Abschließend soll nun noch einmal auf das Konzept der Verhandlungsmoral oder Konsensmoral geblickt werden. Die Moral in puncto Sexualität ist nicht überflüssig geworden, aber sie hat sich verändert.

Der Fokus liegt nicht mehr auf der Bewertung der jeweiligen sexuellen Praxis, auch nicht auf der konkreten Sozialform, ob nun hetero-, homo- oder bisexuell, ehelich oder nicht-ehelich, entscheidend wird in der Gegenwart vielmehr der Konsens: Beide Beteiligte müssen dem Sexualakt freiwillig zustimmen.⁵⁸

Das Recht reagiert heute deshalb ausgesprochen sensibel, wenn dieser Konsens nicht gehalten wird. Denken wir nur einmal daran, dass Vergewaltigung in der

⁵⁶ Vgl. Isolde Karle, *Liebe in der Moderne: Körperlichkeit, Sexualität und Ehe* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus: 2014), 103.

⁵⁷ Vgl. Klaas Huizing, *Scham und Ehre: Eine theologische Ethik* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016), 270.

⁵⁸ Karle, *Liebe in der Moderne* (s. Fn. 56), 103.

Ehe erst seit 1997 strafbar ist. Gerade evangelische Sexualethiker kritisieren die Verhandlungsmoral als „liberale Einwilligungsmodele“ und bemängeln, dass hier die sexuelle Selbstbestimmung der entscheidende Maßstab werde. So macht Frank Surall darauf aufmerksam, dass dies nicht bedeutet, dass Handlungen deshalb schon gut seien.⁵⁹ Sven Lewandowski bemerkt kritisch: „Die Moral hat sich somit aus dem Bereich des Sexuellen und auf eine Position des formalen Konsenses zurückgezogen.“⁶⁰ Und Isolde Karle konstatiert, dass so sexuelle Begegnungen durch Kommunikation belastet und verunsichert werde: „Generell scheint Intimität nicht der beste Ort zu sein, um lange Verhandlungen zu führen und differenzierte Abstimmungen vorzunehmen.“⁶¹

Meines Erachtens jedoch sind Freiwilligkeit, Konsens und Gleichheit als Kriterien auch für eine evangelische Sexualethik konstitutiv.⁶² Siegfried Keil betont deshalb auch, dass „Variationen des Liebesspiels, die in gegenseitiger Übereinstimmung geschehen“, nicht als Persionen zu begreifen seien, „sondern nur die zwanghaften, ohne Rücksicht auf den Partner vollzogenen Handlungen“⁶³. Zudem bietet das Finden eines Konsenses Möglichkeiten zur Demokratisierung von Intimbeziehungen. So können Verantwortung und Selbstfürsorge wahrgenommen werden und das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung gestärkt werden, um so sexistischen und patriarchalen Reststrukturen entgegenzuwirken.

Vielleicht kann dies dann dazu beitragen, einzulösen, was Reiner Anselm 2007 von einer evangelischen Sexualethik gefordert hat, nämlich Respekt vor der „Vielgestaltigkeit individueller Lebensentwürfe“⁶⁴.

⁵⁹ Vgl. Surall, *Ethik der Lebensformen* (s. Fn. 5), 464.

⁶⁰ Lewandowski, *Sexualität in den Zeiten funktionaler Differenzierung* (s. Fn. 19), 322.

⁶¹ Karle, *Liebe in der Moderne* (s. Fn. 56), 104.

⁶² Michael Haspel, „Sexualität, Sexualethik“, in *Evangelisches Soziallexikon* (Stuttgart: Kohlhammer, 2001), Sp. 1393–1402, 1397.

⁶³ Siegfried Keil, „Evangelische Sexualethik und sexuelle Bildung“, in *Handbuch Sexualpädagogik und sexuelle Bildung*, hgg. Renate-Berenike Schmidt und Uwe Sielert (Weinheim/München/Basel: Beltz Juventa, 2008), 172.

⁶⁴ Reiner Anselm, „Von der Öffentlichkeit des Privaten zu den individuellen Formen des familialen Zusammenlebens: Aspekte für eine evangelische Ethik der Familie“, in *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 51 (2007), 292–305, 301.

Literatur

- Reiner Anselm, „Von der Öffentlichkeit des Privaten zu den individuellen Formen des familialen Zusammenlebens: Aspekte für eine evangelische Ethik der Familie“, in Zeitschrift für Evangelische Ethik 51 (2007), 292–305.
- Theodor Bovet, Die Ehe. Das Geheimnis ist gross: Handbuch für Eheleute und ihre Berater (Tübingen: Katzmann, 1955).
- Judith Butler, Die Macht der Gewaltlosigkeit: Über das Ethische im Politischen (Berlin: Suhrkamp, 2020).
- Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991).
- Peter Dabrock, Renate Augstein, Cornelia Helfferich, Stefanie Schardien und Uwe Sielert (hgg.), Unverschämte – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015).
- Peter Dabrock, „Biblisch orientierter Pluralismus: Worum es der evangelischen Sexualethik geht“, in Herder Korrespondenz Spezial 2 (2014): 7–11.
- Rüdiger K. Durth, „160 Seiten Orientierungslosigkeit – Folgt nun bald eine Denkschrift der EKD zur Familie?“, in Homiletische Monatshefte 89 /1 (2013).
- Nathalie Eleyth, „Prostitution – (K)ein Thema für Theologie und Kirche?“, in Evangelische Theologie 73/5 (2013): 391–98.
- Erbitterter Streit um kirchlichen Segen für Homosexuelle und die Anerkennung „eheähnlicher Partnerschaften“, epd-Dokumentation Nr. 13/97, 10. März 1997.
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD zum Thema „Homosexualität und Kirche“ (Hannover: EKD, 1996).
- Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, Zum Bilde Gottes geschaffen: Transsexualität in der Kirche (Darmstadt: Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, 2018).
- Klaus Fitschen, Liebe zwischen Männern? Der deutsche Protestantismus und das Thema Homosexualität (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018).
- Guido N. Groeger, Angst und Freude der Geschlechtsentwicklung (Nürnberg: Laetare-Verlag, 1954).
- Michael Haspel, „Sexualität, Sexualethik“, in Evangelisches Soziallexikon (Stuttgart: Kohlhammer, 2001), Sp. 1393–1402.
- Klaas Huizing, Scham und Ehre: Eine theologische Ethik (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016).
- Idea-Dokumentation 17/96 Sexualethik in der Diskussion: Die evangelische Kirche und ihre Haltung zu Ehe und Sexualität.
- Claudia Janssen, „Lebendig als Du: Die Orientierungshilfe und die Bibelwissenschaft“, in Zeitzeichen – Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft <https://familienpapier.evangelisch.de/debattenbeitraege/lebendig-als-du-die-orientierungshilfe-und-die-bibelwissenschaft-51>.
- Isolde Karle, „Für alle‘. Die Wandlungsfähigkeit des reformatorischen Ehemodells“, in Reformation heute Bd. V: Menschenbilder und Lebenswirklichkeiten „Für alle“, hgg. Bernd Oberdorfer und Eva Matthes (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019).
- Isolde Karle, „Sex – Liebe – Leidenschaft: Eine Auseinandersetzung mit Eva Illouzs Analyse spätmoderner Beziehungsformen“, Evangelische Theologie 73/5 (2014): 376–90.
- Isolde Karle, Liebe in der Moderne: Körperlichkeit, Sexualität und Ehe (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014).

- Isolde Karle, „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“: Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006), 256–57.
- Siegfried Keil, „Was wir damals noch nicht schreiben durften/konnten – Die sexualethische Denkschrift von 1971 in der Rückschau eines Beteiligten“, *Evangelische Theologie* 73/5 (2013): 353–63.
- Siegfried Keil, „Evangelische Sexualethik und sexuelle Bildung“, in *Handbuch Sexualpädagogik und sexuelle Bildung*, hgg. Renate-Berenike Schmidt und Uwe Sielert (Weinheim/München/Basel: Beltz Juventa, 2008).
- N. Kennedy, Gefangene der Lexika: Kulturelle Cis-Geschlechtlichkeit und Trans-Kinder, in *Normierte Kinder. Effekte der Geschlechternormativität auf Kindheit und Adoleszenz*, hgg. E. Schneider und C. Baltes-Lhr (Bielefeld: Transcript, 2015), 321–38.
- Hartmut Krefß, „Im Prinzip Ja und Nein. Die EKD-Schrift zu Homosexualität hat keine klare Linie“, *Evangelische Kommentare. Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft* 29 (1996): 292–93.
- Godwin Lämmermann, Wenn die Triebe Trauer tragen. Von der sexuellen Freiheit eines Christenmenschen (München: Claudius, 2002).
- Sven Lewandowski, *Sexualität in den Zeiten funktionaler Differenzierung: Eine systemtheoretische Analyse* (Bielefeld: Transcript, 2004).
- Torsten Meireis, „Ethik des Sozialen“, in *Handbuch der Evangelischen Ethik*, hgg. Wolfgang Huber, Thorsten Meireis und Hans-Richard-Reuter (München: Beck, 2015).
- L. Prüll, „Das Unbehagen am transidenten Menschen: Ursprünge, Auswirkungen, Ausblick“, in *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaft*, hg. Gerhard Schreiber (Berlin: De Gruyter, 2016), 256–93.
- Christoph Raedel, *Gender: Von Gender-Mainstreaming zur Akzeptanz sexueller Vielfalt* (Gießen: Brunnen Verlag GmbH, 2017).
- Hermann Ringeling, *Beiträge zu Fundamental- und Lebensethik*, 3. Bd., (Freiburg, Schweiz: Universität-Verlag, 1994).
- Renate-Berenike Schmidt, *Lebensthema Sexualität: Sexuelle Einstellungen, Erfahrungen und Karrieren jüngerer Frauen* (Opladen: Leske + Budrich, 2003).
- Gerhard Schreiber, „Vorwort“, in *Das Geschlecht in mir. Neurowissenschaftliche, lebensweltliche und theologische Beiträge zu Transsexualität*, hg. Gerhard Schreiber (Berlin: De Gruyter, 2019), XI–XIV.
- Gerhard Schreiber, „Ein Gotteskind braucht kein Geschlecht“, in *Gender im Disput. Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie*, hg. Jantine Nierop (Hannover: creo-media GmbH, 2018), 96–107.
- Martina Schuster und Almut Sülzle und Agnieszka Zimowska, „Discourse on prostitution and human trafficking in the context of UEFA EURO 2012: Academic study of discourse and campaigns in the run-up to the 2012 European Football Championship finals as the basis for advising decision-makers“, UEFA, <http://lastradainternational.org/lsidocs/Disourse%20on%20prostitution%20and%20human%20trafficking%20in%20the%20context%20of%20UEFA%20EURO%202012.pdf>. Zugriffen: 13. März 2021.
- Frank Surall, „Ethik der Lebensformen“, in *Handbuch der Evangelischen Ethik*, hgg. Wolfgang Huber, Torsten Meireis und Hans-Richard Reuter (München: Beck, 2015), 451–516.
- Caroline Teschmer und Julia Well, „Nicht der Norm entsprechen. Die Konstruktion einer Transidentität und ihre seelsorgerliche Begleitung“, in *Evangelische Theologie* 78/1 (2018), 49–58.

- Hartmut Tyrell, „Ehe und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung“, in Die „postmoderne“ Familie: Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, hgg. Kurt Lüscher und Franz Schultheis und Michael Wehrspaun (Konstanz: Universitätsverlag, 21990), 145–56.
- „Verlässlichkeit und Verantwortung stärken. Eine Stellungnahme des Kirchenamtes der EKD“, in epd-Dokumentation Nr. 9/00, 22. Februar 2000.
- Heike Walz, „Gegen den Strom schwimmen: Feministische Theologie und Theologische Geschlechterforschung im samtenen Dreieck von Gesellschaft, Kirche und Wissenschaft“, in Theologie in Freiheit und Verbindlichkeit: Profile der Kirchlichen Hochschule Wuppertal-Bethel, hg. Henning Wrogemann (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012), 183–211.
- Heike Zurhold, „Interaktionen in der Sexarbeit: Gesundheitsförderung und Empowerment für Beschaffungsprostituierte“, in Risiko mindern beim Drogengebrauch. Gesundheitsförderung, Verbrauchertipps, Beratungswissen, Praxishilfen, hg. Jan-Hendrik Heudtlass und Heino Stöver (Frankfurt a.M.: Fachhochschul-Verlag, 2002), 104–119.