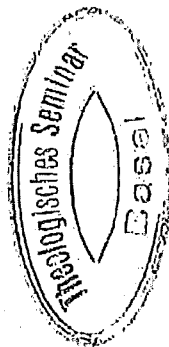


Manfred Josuttis

Der Pfarrer ist anders

Aspekte
einer zeitgenössischen
Pastoraltheologie



KATACONISIERUNG

Chr. Kaiser

Inhalt

Vorwort	9
»Der Pfarrer ist anders«	11
Der Pfarrer und das Amt	28
Der Pfarrer und die Gemeinde	50
Der Pfarrer und die Macht	70
Der Pfarrer und das Wort	89
Der Pfarrer und der Tod	107
Der Pfarrer und die Zeit	128
Der Pfarrer und das Geld	147
Der Pfarrer und die Sexualität	170
Der Pfarrer und die Frömmigkeit	191
Zur Ausbildung des Pfarrers	211
Namenregister	230

Der Pfarrer und die Sexualität

Der Pfarrer ist anders. Was als Forderung und Befürchtung, als Sehnsucht und Abwehrhaltung in diesem Satz zusammengefaßt ist, spitzt sich zu in jenem Bereich menschlicher Existenz, in dem die Andersartigkeit des anderen als besonders beglückend und als besonders bedrohlich erfahren wird, in der Sexualität. »Das andere Geschlecht«¹ beschäftigt die »Männerphantasien«² in der Spannweite der persönlichen, politischen und religiösen Bilder zwischen Madonna und Hure Babylon; und daß einer in seiner sexuellen Praxis anders geartet ist, läßt ihn in Gesellschaft und Kirche auch immer zum Abartigen, zum Außenseiter³ gestempelt werden.

Es mag mit der allgemeinen Veränderung der sexuellen Verhaltensnormen⁴ zusammenhängen, daß in den letzten Jahren einzelne Aspekte aus dem Intimbereich des Theologen ins Blickfeld der kirchlichen Diskussion geraten sind, und zwar insbesondere bei Vertretern der mittleren und der jüngeren Generation:

- eine ledige Mutter muß darum kämpfen, in die Liste der Theologiestudenten ihrer Landeskirche aufgenommen zu werden;
- Vikare bekommen Schwierigkeiten, wenn sie einen römisch-katholischen Partner heiraten wollen;
- vor der Ordination werden die, die in einer offenen Beziehung leben, mit mehr oder weniger großem Druck zur Eheschließung gezwungen;
- ob der Pfarrer das Pfarrhaus mit einer Wohngemeinschaft teilen darf, ist zumindest umstritten⁵;

1. S. de Beauvoir, Das andere Geschlecht. Sitz und Sexus der Frau, Hamburg 1951.
2. K. Theweleit, Männerphantasien 1, Frankfurt 1977, 40, über das Verhältnis soldatischer Männer zu Frauen: »Darin fällt eine merkwürdig ambivalente Affektivität auf. Sie schwanken zwischen intensivem Interesse und kühler Gleichgültigkeit, Aggressivität und Verehrung, Fiß, Angst, Fremdheit und Begehren« - der Satz gilt natürlich nicht nur für diesen Kreis.
3. H. Mayer, Außenseiter, Frankfurt 1975, 169ff.
4. Vgl. G. Barczay, Revolution der Moral? Die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik, Zürich 1967, und A. Grabner-Haider, Eros und Glaube. Ansätze einer erotischen Lebenskultur, München 1976.
5. Vgl. M. Josutis, Pfarrhaus und alternativer Lebensstil. Eine Kontroverse zwischen Theologiestudenten und Kirchenleitung, in: R. Riess (Hg.), Haus in der Zeit. Das evangelische Pfarrhaus heute, München 1979, 113ff.

- die Zahl der Disziplinarverfahren gegen Theologen, die außereheliche Beziehungen unterhalten haben⁶, scheint, jedenfalls in einzelnen Landeskirchen, zugenommen zu haben;
- ebenso ist die Zahl der Ehescheidungen auch unter den Pfarrern beträchtlich gewachsen;
- schließlich wird im Anschluß an einen konkreten »Fall« einigermaßen heftig erörtert, inwieweit man auch Menschen, die Homosexualität praktizieren, zum kirchlichen Dienst zulassen kann.

All diese Probleme und Fälle signalisieren, daß auch die jungen protestantischen Theologen vom gegenwärtigen Wandel sexualtheologischer Orientierungslinien erfaßt sind. Das mag bei manchen Gelegenheiten die viel berufene Unruhe in der Gemeinde ausgelöst haben. Das hat aber auf jeden Fall zu Reaktionen auf seiten der Kirchenbehörden geführt, die teils von einem vorsichtigen Bemühen um ein Verstehen der neuen Entwicklung, teils aber auch und gerade in ihrer Rigidität von einer großen Unsicherheit bestimmt sind. Was einmal einen wichtigen Bestandteil des protestantischen Fortschrittsgefühls gebildet hat, nämlich die positive familiäre Integration der Sexualität in den religiösen Beruf, ist neuerdings zum Konfliktstoff geworden.

Für eine zeitgemäße Pastoralktheologie bedeutet das: Sie kann sich weder in der Weise der Väter mit Hinweisen zur Wahl der Pfarrfrau begnügen⁷, weil die Regulative der Pfarrerehe als Selbstverständlichkeiten vorgeprägt sind; noch kann sie sich ohne weiteres auf eine abstrakte Reflexion ethischer Normen einlassen, solange das konkrete Berufsfeld, in dem diese Normen zur Geltung kommen sollen, in seiner selbst schon normativen Struktur unberücksichtigt bleibt. Weil alle Probleme, die mit der Sexualität des Pfarrers⁸ im Zusammenhang stehen, bei einem extremen Beispielspiel am ehesten sichtbar werden, habe ich als Exempel den Fall des homosexuellen Pfarrers gewählt.

6. Vgl. D. Soiberg, Von der Glaubwürdigkeit des Predigers, oder: Das Proprium christlicher Predigt und die Glaubwürdigkeit des Zeugen, in: WPKG 68, 1979, 9ff.
7. S. z. B. H. Bezzel, Der Dienst des Pfarrers, Neudruckerlau 1926³, 115f, W. Löhe, Der evangelische Geistliche, in: Gesammelte Werke 3, Neudruckerlau 1958, 127ff, und Chr. Palmer, Evangelische Pastoralktheologie, Stuttgart 1863², 158ff.
8. Eine Überprüfung der von K. Thomas, Handbuch der Selbstmordverhütung, Stuttgart 1964, 298ff., verbreiteten Angaben über die Sexualität im Pfarrhaus wäre wünschenswert - trotz der Problematik empirischer Erhebungen auf diesem Gebiet; vgl. dazu G. Bataille, Kinsey, die Unterwelt und die Arbeit, in: Der heilige Eros, Ullstein-TE 3079, Frankfurt 1979, 145ff.

I.

In vielen Kulturen wird vom Träger einer religiösen Rolle total oder partiell sexuelle Abstinenz verlangt. Zu den Tabus, die die Magier auf dem Trobriand-Inseln zu beachten haben, gehört nicht nur die Einhaltung bestimmter Speisevorschriften, sondern auch die zeitlich begrenzte sexuelle Enthaltsamkeit⁹. In der griechischen Religiosität gilt ähnliches für die Präparations-Riten bei Jagd, Krieg und Opfer, aber auch für die Vorbereitung zu den Wertspielen und den Mysterien¹⁰. Die Brahmanen-Priesterin auf Bali ist dem sozialen Zwang zu Eheschließung und Mutterschaft entzogen¹¹. E. Fehrle sagt über »Die kultische Keuschheit im Altertum«: »Es war allgemeiner Glaube der antiken Menschen, daß man bei religiösen Begehungen rein sein müsse. Ebenso verbreitet war durch das ganze Altertum die Anschauung, daß geschlechtlicher Verkehr beflecke.«¹²

Auch im Alten Testament ist der Zugang zu heiligen Orten und Gegenständen wie dem Gottesberg (Ex 19,15) und den Schaubroten (1Sam 21,5) durch Tabu-Vorschriften geregelt, die vorhergehenden Geschlechtsverkehr verbieten. Verunreinigung durch nächtlichen Samenerguß schließt vom Kult aus (Lev 15,16-18). Speziell der Priester unterliegt auch bestimmten Beschränkungen bei der Auswahl der Ehefrau (Lev 21,7-13). Und dem Propheten Jeremia wird die Eheschließung überhaupt untersagt (Jer 16,2).

Verständlich werden diese Tabuisierungen erst, wenn man die Komplexität und Ambivalenz im Verhältnis zwischen »Religion und Eros«¹³ in Rechnung stellt. In beiden Bereichen erfährt der Mensch die Möglichkeit der Engrenzungen, die Chance, anderes zu erleben¹⁴. Deshalb kann er einerseits religiöse und sexuelle Transzendierungspotenz, wie im Kult der Muttergötheit und in der heiligen Hochzeit, addieren. Er kann aber auch die Konkurrenz beider Bereiche betonen und, weil sexuelle Praxis angebe-

9. B. Malinowski, *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*, Frankfurt 1979, 445f.

10. W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, RGVV XXXII, Berlin 1972, 72ff.

11. M. Mead, *Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt*, rde 69/70, Hamburg 1958, 141f.

12. E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, RGVV VI, Berlin 1910 (Nachdruck 1966), 25.

13. W. Schubart, *Religion und Eros*, München 1966; vgl. auch D. Savramis, *Religion und Sexualität*, München 1972.

14. Eine moderne Kombination von Religion und Sexualität bei G. Baraile, *Das obszöne Werk*, Reinbek 1977, und ders., *Der heilige Eros*, Ullstein-TB 3079, Frankfurt 1979.

lich verunreinigt oder schwächt, geschlechtliche Abstinenz als Voraussetzung der heiligen Handlung fordern.

Daß es dabei nicht einfach um ethische oder gar hygienische Postulate geht, zeigt die Tatsache, daß die Vorstellungen über die Gottheit und die Einschätzung der Sexualität oft miteinander verquickt sind. Die rigorose Asexualität Jähwes, die die alttestamentliche Rede von Gott bestimmt, erlaubt auf der einen Seite gewiß, die Geschlechtlichkeit des Menschen als einen Teil seiner Geschöpflichkeit zu verstehen¹⁵. Sie bietet aber mit der Entgötterlichkeit der Sexualität zugleich auch die Möglichkeit für deren spätere Dämonisierung. Daß der asexuelle Gott dann doch nicht als geschlechtsneutrales, sondern als männliches Wesen vorgestellt wird, dürfte sowohl mit dem patriarchalischen Herrschaftsanspruch des Mannes gegenüber der Frau als auch mit seiner dahintersteckenden Angst vor der Frau zu begründen sein¹⁶. Daß das frühe Christentum alsbald das alte Motiv von der asexuellen Zeugung des Erlösers in einer unberührten Jungfrau übernommen hat, drückt ein doppeltes Bemühen aus: die Sphäre der Gottheit bleibt auch hier von jeder sexuellen Befleckung befreit, und die Frau bleibt, nicht nur in der Heilsgeschichte, auf die Rolle der reinen (!) Mutter beschränkt.

So hängt es nicht nur mit den asketischen Idealen zusammen, die in die christliche Tradition teilweise auch von außen eingeflossen sind¹⁷, sondern ist auch in der Gottesvorstellung begründet¹⁸, daß der kirchliche

15. Vgl. E. S. Gerstenberger, *Mann und Frau im Alten Testament*, in: E. S. Gerstenberger/W. Schrage, *Mann und Frau, Kohlhammer-TB Biblische Konfrontationen* 1013, Stuttgart 1980, 87ff.

16. Wie man aus dem patriarchalischen Gesellschaftsmodell eindeutige pastoraltheologische Konsequenzen ableiten kann, zeigt W. Neuer, *Mann und Frau in christlicher Sicht*, Gießen 1981, 162: »Weil Gott Vater ist, ist Jesus als wesensgleiche Zeugung Gottes Sohn, weil Jesus Sohn ist, mußte er bei der Menschwerdung Mann werden, weil Jesus Mann war, konnten ihn nur männliche Apostel und Gemeindeführer repräsentieren. Da es zum Wesen des kirchlichen Hirtenamts gehört, Christus als Hirten der Gemeinde darzustellen, ist ein gemeindeführendes Pfarramt der Frau in sich unmöglich.« Bei aller Ablehnung einer solchen Argumentation, die auch hermeneutisch auf einem patriarchalischen Offenbarungsmodell beruht, sollte man nicht übersehen, daß die Tätigkeit von Frauen in religiösen Leitungsfunktionen auch als Ausdruck der Randständigkeit von Religion für eine Gesellschaft, die ansonsten von Männern beherrscht wird, gewertet werden kann. Zur Rolle der Frau in der Religion s. F. Heiler, *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Berlin 1977; zur Mütterlichkeit des trinitarischen Vatergottes vgl. J. Molmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 181f.

17. Vgl. W. G. Cole, *Sexualität in Christentum und Psychoanalyse. Vergleich und Orientierung*, München 1969.

18. Auf den sachlichen Zusammenhang von Dogmatik und Ethik hat bekanntlich insbesondere K. Barth hingewiesen; vgl. W. Kreck, *Grundfragen christlicher Ethik*, München 1975, 15ff.

Amtsträger unter speziellen Beschränkungen seiner Geschlechtlichkeit steht. Dabei haben sich in der Entwicklung der großkirchlichen Konfessionen drei unterschiedliche Lösungen des Problems ergeben:

- der generelle Zölibat im Katholizismus¹⁹;
- die Pflicht zum Zölibat für den höheren, die Freigabe der Ehe für den niederen Klerus in der Orthodoxie;
- und die generelle Freigabe der Ehe im Protestantismus.

Auf die geschichtlichen und psychosozialen Hintergründe dieser Lösungskorrelationen kann ich im einzelnen hier nicht eingehen²⁰. Immerhin zeigt das Beispiel der östlichen Kirchen, wie eng der Sexualbereich auch im kirchlichen Raum mit der Machtsphäre verknüpft ist, wenn nämlich nur diejenigen, die ehelos bleiben und also sich selber beherrschen, in die Hierarchie aufrücken dürfen. Der Verzicht auf die Frau kann, wie die Untersuchung von K. G. Rey über die römisch-katholischen Priester zeigt hat²¹, zu einer um so stärkeren Bindung an die Institution der Kirche führen. Aber auch der protestantische Pfarrer kann ja, weil er in der Regel für eine ganze Familie zu sorgen hat, in eine Abhängigkeit gegenüber den kirchlichen Aufsichts- und gemeindlichen Leitungsorganen geraten.

Überhaupt ist der protestantische Pfarrer den Spannungen, die im Schnittbereich zwischen Religion und Sexualität bestehen, nicht schon dadurch entzogen, daß ihm die Ehe erlaubt ist. Im Unterschied zum römisch-katholischen Priester ist er einerseits den normalen Gemeindegliedern nähergerückt. Aber das Postulat, der Repräsentant von Religion

19. Zur innerkatholischen Diskussion vgl. O. Schreuder (Hg.), *Der alarmierende Trend. Ergebnis einer Umfrage beim gesamten holländischen Klerus*, München/Mainz 1970; F. W. Menne, *Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität. Zu einer soziologischen Anthropologie menschlicher Fruchtbarkeit*, München/Mainz 1971; S. H. Pfürtner, *Kirche und Sexualität*, Tororo 8039, Reinbek 1972; W. Leinweber, *Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert*, Münster 1978.

20. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* I, Tübingen 1956⁴, 363, führt Ständesinteressen, ökonomische Gesichtspunkte sowie mystische und asketische Überlegungen an: »Für das Priesterzölibat (sic) wesentlich einerseits die Notwendigkeit, die ethische Leistung der Amtsträger nicht hinter den asketischen Virtuosen (Mönche) zurückstehen zu lassen, andererseits aber das hierarchische Interesse an der Vermeidung des faktischen Erblichwerdens der Pfünde maßgebend gewesen ... Entweder gilt die sexuelle Abstinenz als zentrales und unentbehrliches Mittel mystischer Fällüsse durch kontemplative Abscheidung von der Welt, deren intensive Versuchung eben dieser stärkste, an das Kreatürliche bindende Trieb darstellt; Standpunkt der mystischen Weltflucht. Oder die asketische Annahme: daß die rationale asketische Wachheit, Beherrschtheit und Lebensmethodik durch die spezifische Irrationalität dieses einzigen, wenigstens in seiner letzten Gestalt niemals rational formbaren Aktes am meisten gefährdet werde.«

21. Vgl. K. G. Rey, *Das Mutterbild des Priesters. Zur Psychologie des Priesterberufes*, Zürich 1969, bes. 133ff.

müsse das andere Leben gerade auch in der Sexualität demonstrieren, gilt nach wie vor auch für ihn²². Während der Priester – in Analogie zur christlichen Gotphantasie – in eine asexuelle Rolle hineingezwängt wird, soll der Pfarrer den Konflikt zwischen Sexualität und Sozialität in einer gelungenen, harmonisch verlaufenden Ehe aufheben. Gegenstand von idealisierenden Projektionen sind beide religiöse Gestalten²³. Der eine ist an die Seite Gottes geraten und muß deshalb auf sexuelle Praxis verzichten. Der andere steht der Gemeinde näher, aber sein Sexualleben muß strikt nach den Normen der bürgerlichen Ehe gestaltet sein, deren ideale Erfüllung darstellen. Der Pfarrer ist anders. Der alternative Lebensstil, der von ihm erwartet wird, ist der ideale. Vollzug der Normalität. Wenigstens er soll positiv repräsentieren, was in so vielen Fällen und immer mehr scheitert: das Glück im Gelingen der bürgerlichen Familie. Und selbst wenn die zunehmenden Schwierigkeiten der Pfarrerhe in den betroffenen Gemeinden zunächst auf viel Verständnis stoßen, lösen sie wohl auch viele, oft verborgen bleibende schmerzliche Enttäuschungen aus²⁴.

Daß dem Pfarrer in dieser Hinsicht noch immer besondere Erwartungen gelten, zeigt ein Vergleich mit anderen repräsentativen Figuren. Bei den meisten Berufsgruppen, auch bei denen, die im öffentlichen Leben stehen, respektiert die Gesellschaft, daß das Sexualverhalten in die Intimsphäre der Privatexistenz gehört²⁵. Von den Amouren führender Politiker berichtet selbst die Presse erst dann, wenn sie mit kriminellen Delikten, wie Geheimnisverrat, im Zusammenhang stehen oder zur Auflösung bzw. Neubildung ehelicher Verhältnisse führen. Auch die beamtenrechtlichen Normierung dieses Bereiches, die es früher gegeben hat, ist faktisch

22. Vgl. Chr. Palmer, aaO. 157: »der katholische Priester stellt sich als Zölibatär hoch über die Linie der Menschlichkeit: der evangelische Geistliche soll und will das nicht; gerade der nüchternen, alles Hierarchische ausschließenden Auffassung des Amtes entspricht auch die Ehe des Geistlichen, wodurch er sich allen andern gleichstellt, aber nicht um zu ihnen herabzusteigen, sondern sie zu sich und mit sich emporzuziehen«.

23. Vgl. aber auch R. Leuenberger, *Berufung und Dienst. Beitrag zu einer Theologie des evangelischen Pfarrerberufes*, Zürich 1966, 232: »Viel Verkrampfung in Pfarrfamilien kommt davon her, daß deren Weltlichkeit heimlich nicht zugegeben wird, und also nicht ihre Versuchbarkeit und Brüchigkeit. Pfarrerhe und Pfarrfamilie können wohl ein Stück christlicher Gemeinde sein, aber das heißt ja gerade, daß sie nicht aus dem guten Werk, sondern aus der Vergebung leben müssen. Darin, und nicht in einer christlich-idealen Vorbildlichkeit, liegen der christliche Sinn und die geistliche Notwendigkeit der Pfarrerhe.«

24. K.-F. Daiber verdanke ich die Beobachtung, daß die meisten Gemeinden die Ehescheidung des Pfarrers einigmaßen verständnisvoll akzeptieren, aber bei der nächsten Konfliktkonstellation gegenüber dem Pfarrer umso heftiger reagieren.

25. Zur Diskriminierung Homosexueller am Arbeitsplatz vgl. die Beiträge von R. Lautmann und G. Gollner in: R. Lautmann, *Seminar: Gesellschaft und Homosexualität*, stw 200, Frankfurt 1977, 93ff und 105ff.

außer Kraft und tritt, etwa im Falle des Lehrers, nur bei Beziehungen zu abhängigen Personen in Geltung. Im Unterschied zu anderen Berufen interessiert sich für das Sexualleben des Pfarrers, soweit es nicht in den Bahnen eines geordneten Familienlebens verläuft, nicht nur der öffentliche Klatsch; bei ihm werden Abweichungen von den offiziellen sozialen Normen von offiziellen Instanzen, wie Kirchengemeinderat, Landeskirchenamt und kirchlicher Disziplinarkammer, registriert, verhandelt und mit Sanktionen belegt. Die menschlichen Schwächen, die man sonst jemandem zugesteht, sind dem Pfarrer verboten. Offensichtlich bedroht sein abweichendes Verhalten die gesellschaftliche und kirchliche Ordnung viel stärker, als es bei deren Übertretung durch andere der Fall ist. »Ich bin kein Heiliger«, hat ein führender Bonner Politiker aus gegebenem Anlaß bekannt, und man hat das ohne großen Widerspruch akzeptiert. Soll der Pfarrer auch heute noch ein »Heiliger« sein?

Wer nach den Gründen dafür fragt, daß ausgerechnet das Sexualleben des Pfarrers noch immer die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit erregt, wird sich zweier Tatbestände erinnern müssen, die dabei meiner Vermutung nach eine wesentliche Rolle spielen. Auf der einen Seite gibt es einen breiten Strom in der kirchlichen Tradition, der dergestalt auf die Sexualität fixiert ist, daß er Sexualität und Sünde sehr stark miteinander identifiziert²⁶, was etwa die Aussagen über Wesen und Weitergabe der Erbsünde seit Augustin belegen²⁷. Dementsprechend muß jede Veränderung des Sexualverhaltens, die sich von den überlieferten Normen abhebt, Angstreaktionen erzeugen und Konflikte provozieren. Auf der anderen Seite ist es aber gerade eine grundlegende Funktion von Religion, jedenfalls im Gefolge des Christentums, in uralten Konkreten einen Lebensbereich darzustellen, der den Rahmen menschlicher Grundkonflikte in Politik und Geschlechtlichkeit transzendiert. Eben deshalb wird vom Pfarrer erwartet, daß er sich in der Öffentlichkeit sowohl einer deutlichen Stellungnahme zu politischen Tagesfragen und zwischenparteilichen Kontroversen enthält als auch in seinem Privatleben von allen Verstrickungen, in die

26. Diese Tendenz zur Abwertung der Sexualität macht sich bemerkbar, wenn etwa G. Huntemann, . . . und was die Bibel dazu sagt. Weg und Irrweg der Sexualität, Gütersloh 1964, trotz der knappen Überschrift »Gott schuf auch den Sex« (76) Ergebnisse der Sexualwissenschaft höchst einseitig kommentiert: »Der Kinsey-Report hat festgestellt, daß bei unterschieden religiös gebundenen Menschen, nämlich bei orthodoxen Juden, strenggläubigen Katholiken und aktiven Protestanten, die sexuelle Betätigung um ein Drittel geringer ist als bei anderen Menschen. Dieses – so sehr grob klingende – »Ergebnis« ist ein Zeichen dafür, daß der durch den Glauben gebundene Mensch Herr seines Leibes sein kann« (93f).

27. Vgl. J. Groß, Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus, München 1960, 319ff.

sexuelle Praxis einen Menschen verföhren kann, zu bewahren weiß. Der Pfarrer soll anders sein, das bedeutet auch und vor allem: Er soll in einem Bereich existieren, der jenseits unserer politischen und sexuellen Konflikte liegt.

II.

Wie aber gewinnt man in der Kirche Maßstäbe für das Sexualverhalten, das der Pfarrer in idealisierter Normalität leben soll? Wie vor allem begründet man theologisch das Postulat, dem kirchlichen Amtsträger sei sexuelle Praxis nur im Rahmen der Ehe gestattet, um mit diesem Argument andere Formen gestalteter Partnerschaft wie die offene Beziehung, die Wohngemeinschaft im Pfarrhaus oder die gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaft auszuschließen? Die »Gedanken und Maßstäbe zum Dienst von Homophilen in der Kirche«, am 9. 1. 1980 von der Kirchenleitung der VELKD veröffentlicht, bieten ein gutes Beispiel für die Verlegenheit, in der sich die kirchlichen Leitungsorgane gegenüber den neuen Entwicklungen befinden²⁸.

Was an der Argumentationsstruktur dieser sich selber so nennenden »Orientierungshilfe« am meisten auffällt, ist das ständige Schwanken zwischen biblisch-theologischen Positionen und humanwissenschaftlichen Erkenntnissen. Am liebsten zitiert man beide Instanzen, biblische Tradition und menschliche Erfahrung, in Koalition. So heißt es im ersten Abschnitt der »Grundlegung« gleich zweimal: »Nach biblischem Urteil wie kultureller Erfahrung ist es sinnvoll und gut, wenn sich die Sinngehalte der Sexualität im Streben nach menschlicher Gemeinschaft erschließen.« – »Nach dem Willen des Schöpfers und aufgrund menschlicher Erfahrung kommt das Streben nach sexuellem Glück in keiner Gestalt der Gemeinschaft so zur Erfüllung wie in der Gemeinschaft von Mann und Frau in der Ehe« (1.1). Gern läßt man sich von den anderen Wissenschaften die Unzulänglichkeit einer homophilen Partnerschaft bestärken: »Schon von dieser Einschränkung der Partnerbeziehungen her kann es als verständlich gelten, daß z.B. im Bereich der psychologischen Praxis die Homophilie

28. Veröffentlicht in: Texte aus der VELKD 11/1980; vgl. auch die kritischen Reaktionen von H.-G. Wiedemann, Homosexuelle Partnerschaft als Amtspflichtverletzung? in: junge Kirche 41, 1980, 329ff; W. Koch, Darf eine Gemeinde wissen, daß sie einen homosexuellen Pfarrer hat?, in: DFBBl 80, 1980, 630ff; sowie die Stellungnahme der Gesellschaft zur Förderung sozialwissenschaftlicher Sexualforschung (Düsseldorfer) vom 23. 3. 1980.

weitgehend als therapiebedürftig angesehen wird« (1.3). Und selbst da, wo man sich von einzelnen biblischen Aussagen in apologetischer Absicht vorsichtig distanziert, folgt der Hinweis auf eine gottgewollte Ordnung menschlicher Sexualbeziehungen: »Aussagen in der Bibel – z.B. in Röm 1,26–27 – beruhen nicht auf einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Homophilie. Sie sind aber auch nicht nur Ausdruck sexualpessimistischer Zeitströmungen, sondern weisen vielmehr auf eine Ordnung hin, die der Schöpfer seinen Geschöpfen gegeben hat« (1.4). So basiert diese kirchliche Erklärung, auch wenn das Stichwort selbst kennzeichnenderweise direkt nie verwendet wird²⁹, auf der Anschauung von einer biblisch fundierten Schöpfungsordnung. »Ehe«, die gegenüber modernen Gestaltungsformen menschlicher Sexualgemeinschaft zu verteidigen ist: »Heute stellt sich die Frage, ob neben Ehe und Familie andere gesellschaftliche Lebensformen, in denen sich vor allem der einzelne verwirklicht, eine Geltung erhalten können und sollen. Aufgrund des biblischen Zeugnisses können sie aber keine »gleichwertige« oder zu fördernde Alternative zur Ehe oder zur freiwilligen Ehelosigkeit in einer christlichen Gemeinschaft sein« (3.2).

Natürlich ist es kein Zufall, daß das Stichwort »Schöpfungsordnung« mittlerweile auch in einer Erklärung der VELKD vermieden wird. Dazu ist es durch seine Verwendung in den politischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der NS-Zeit zu sehr diskreditiert; außerdem haben wichtige sozialethische Einwürfe den Begriff inzwischen durch die Rede von den Mandaten³⁰, den Institutionen³¹ oder den gesellschaftlichen Sektoren³² zu ersetzen versucht. Der Verzicht auf die Verwendung des Begriffs darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß man der Sache nach an der Vorstellung einer permanent gültigen Sozialstruktur, »Ehe« genannt, und ihren klassischen Kennzeichen der verschiedengeschlechtlichen Zweisamkeit und der lebenslangen Unauflöslichkeit festhält. Nun

29. Selbst die energische Stellungnahme »Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung« von 1970, die in die Reform des Eherechts und des Strafrechts eingreifen wollte, sagt nur: »Für die Ordnung von Recht und Gesellschaft gibt es sittliche Wertvorstellungen, die von allgemeiner Gültigkeit sind. An sie ist auch der Gesetzgeber gebunden.« (Güterlohl/Trier 1970, 12). In der vorliegenden VELKD-Erklärung kommt das obrigkeitsorientierte Ordnungsdenken in der Formulierung zum Ausdruck, daß in der Nachkriegszeit »den Bürgern und ihren gesellschaftlichen Gruppen und Organisationen neue Frei Räume eröffnet« wurden (3.1), während sich doch in Wirklichkeit die Bürger durch ihr Parlament selber für liberalere Regelungen entschieden haben.

30. D. Bonhoeffer, Ethik, hg. v. E. Bethge, München 1966⁷, 220ff.

31. E. Wolf, Sozialethik. Theologische Grundfragen, Göttingen 1975, 168ff.

32. Y. Spiegel, Hinwegzunchmen die Lasten der Beladenen. Einführung in die Sozialethik 1, München 1975, 189ff.

gibt es sehr viele, sehr gute Gründe, dieser Form von Partnerschaft als einen Höhepunkt sozialer Gestaltung von zwischenmenschlicher Liebe zu feiern. Es ist aber auch angesichts der biblischen Überlieferung, die mindestens im Alten Testament noch andere Formen der Ehe kennt, nicht einzusehen, warum die Hochschätzung der lebenslangen Ehe von der Abwertung anderer Sozialgestalten partnerschaftlicher Sexualgemeinschaft begleitet sein muß. Die Alternative »Ehe oder Unzucht«, die unter-schwellig noch vielen kirchlichen Verlautbarungen zum Thema zugrunde liegt, verfehlt nicht nur einen weiten Bereich heutiger Lebenswirklichkeit – das wäre kein zureichendes Argument –, sondern läßt vor allem jedes Gefühl dafür vermissen, wie sensibel und verantwortungsvoll Menschen mit sich und ihrem Partner umgehen lernen, die in nichtehelichen Verhältnissen leben. Die ganze Fülle einer Beziehungskultur, die sich mancherorts inzwischen gebildet hat, muß einem Denken verschlossen bleiben, das sexuelle Praxis entweder in der Ehe oder gar nicht legitimieren kann.

Die Kirche wird eingehen müssen, daß die Prinzipien einer verantwortungsvollen Gestaltung von Sexualpartnerschaft nicht nur in der institutionalisierten Form der Ehe realisiert werden können. Sie wird vor allem darauf verzichten müssen, ausgerechnet für diesen Bereich die Vorstellung von einer durchgängig geltenden Ordnungsstruktur unter dem Titel »Schöpfungsordnung« beizubehalten. Was sie nach erheblichen inneren Kämpfen in diesem Jahrhundert hat akzeptieren müssen, daß nämlich die Schöpfungsordnung »Staat« nicht mit der monarchischen Verfassung und die Schöpfungsordnung »Eigentum« nicht mit dem Privatbesitz an den Produktionsmitteln³³ gleichgesetzt werden darf, das steht ihr für den Bereich der Schöpfungsordnung »Partnerschaft« noch bevor, die Einsicht nämlich, daß verantwortungsvolle, die Sexualität umfassende Mitmenschlichkeit auch in anderen Sozialformen als der Ehe gelebt werden kann. Natürlich wirkt die Erkenntnis der geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandelbarkeit sozialer Strukturen in diesem Fall doppelt verunsichernd, weil die Kirche sich fragen muß, was sie über den »Willen des Schöpfers« nun noch zu sagen weiß, und weil das öffentliche Akzeptieren sexueller Beziehungen, die früher allenfalls im Untergrund einer bürgerlichen

33. Daß die Denkschriften der EKD im Unterschied zu ökumenischen Verlautbarungen noch weitgehend an der Erhaltung des wirtschaftlichen status quo orientiert sind, betont W. Huber, Kirchliche Sozialethik und gesellschaftliche Interessen, in: Y. Spiegel (Hg.), Kirche und Klassenbindung, aao. 190ff; vgl. auch E. Mechels, Hoffnung auf Erneuerung? Die EKD und der Mythos von der freien Leistungs- und Wettbewerbsgesellschaft, in: EvTh 40, 1980, 349ff.

Doppelmental geduldet wurden, durchaus Chaosängste zu wecken vermögen. Aber sie hat in ihrer Vergangenheit bei dem Versuch, alte Ordnungen als gottgesetzt zu sanktionieren und gegenüber Veränderungen zu schützen, schon so oft Schiffbruch erlitten, daß heute ihre dezidierten Erklärungen zur Einzigartigkeit der Ehe bei aller Unterschiedenheit auch eine große Unsicherheit verraten.

Diese Unsicherheit läßt sich besonders in den Äußerungen der VELKD-Erklärung zur Homosexualität konstatieren. Sie ist bemüht, die Überlegenheit der Ehe als einer zweigeschlechtlichen Lebensgemeinschaft mit dem Hinweis herauszustrichen, daß nur die Partner in einer Ehe die Andersartigkeit des andersgeschlechtlichen Menschen wirklich erleben können und daß nur die Ehe zur Familie hin erweiterungsfähig sei (1.2). Sie vermeidet es, im wissenschaftlichen Streit um Entstehung und Heilbarkeit von Homosexualität Partei zu ergreifen (2.2), warnt aber auch zur Vorsicht »gegenüber der Meinung, daß der Einsatz von Homophilen in der Jugenderziehung unbedenklich sei, weil man von einem feststehenden Prozentsatz von Homophilen in der Gesellschaft ausgehen könne, so daß es »Verführung im eigentlichen Sinne gar nicht geben kann« (2.3)³⁴. Paradoxer-, aber auch logischerweise macht sich die Unsicherheit besonders an jenen Stellen bemerkbar, an denen die Erklärung nach diesen abwertenden Äußerungen penetrant und peinlich um Verständnis für diese Minderheitengruppe wirbt. So heißt es ohne jeden Kommentar, der ein Bewußtsein für die Ungeheuerlichkeit einer solchen sicher notwendigen Aussage signalisiert: »Homophile – trotz allem, was an ihnen als andersartig erlebt wird und auch andersartig ist – sind Menschen wie alle anderen auch; sie sind auch – soweit sie der Kirche angehören – getaufte Mitglieder der Kirche« (4.1)³⁵. Ähnlich hilflos wird auf ihre Verdienste um die Gesellschaft verwiesen: »Sehr viele von ihnen haben zum Beispiel als Gelehrte, Schriftsteller, Ärzte, im sozialen Dienst, in der kirchlichen Arbeit und anderen Bereichen Beachtenswertes geleistet« (4.2). Und besonders nachdrücklich versucht die Erklärung, die Angst vor homophilen Kirchenmitgliedern abzubauen:

34. Dabei geht man nach wie vor von der Voraussetzung aus, daß Homosexuelle weit stärker zu Verführungsaktivitäten neigen als Heterosexuelle; selbst ein so besonnener Autor wie W. Trillhaas, Sexualethik, Göttingen 1969, 76, kann formulieren: »Homosexuelle müssen Berufe meiden, die ihnen eine besondere Gelegenheit geben, mit Minderjährigen zusammenzukommen und sie zu verführen, bzw. durch ihre Nähe verführen zu lassen. In Kenntnis dieser besonderen Versuchlichkeit ist die Wahl eines pädagogischen, vielleicht auch eines pastoralen Berufes nahezu ein Verbrechen. Man kann eben eine Strohhütte nicht mit einer brennenden Fackel betreten.«

35. Warum ist hier die theologische Logik durcheinander geraten? Eigentlich muß es doch heißen: »sie sind, soweit sie getauft sind, Mitglieder der Kirche«.

»Man wird (allerdings) davon ausgehen können, daß Menschen, die bewußt in der Kirche leben oder in einem kirchlichen Beruf stehen, in der Regel gesellschaftlich stärker integriert sind und daher nicht dazu neigen, andere etwa zu einer homosexuellen Praxis zu verführen oder Homophilie als prononciertes Vorbild herauszustellen« (5.1).

Dieses in seiner Hilfslosigkeit auch rührende Bemühen um Verständnis erreicht freilich sofort seine Grenze, wo es um die kirchlichen Mitarbeiter geht. Dann ist nach Meinung der »Orientierungshilfe« das Zentrum des kirchlichen Dienstes; der Verkündigungsauftrag, tangiert. Dann sieht sich auch die Kirchenleitung zur seelsorgerlichen Wachsamkeit aufgerufen. Der entscheidende Passus, in dem sie sich ihres Auftrags zum Eingreifen versichert, lautet so:

»Die öffentliche Verkündigung der Kirche ist jedoch in dem Augenblick berührt, in dem ein kirchlicher Mitarbeiter oder Pastor eine homosexuelle Partnerschaft als der Ehe gleichwertig in seiner Verkündigung und in seinem Leben in der Kirche vertritt. Die christliche Botschaft ist auf Ganzheitlichkeit angelegt. Das Lebenszeugnis des Mitarbeiters darf – wenn es die Verkündigung nicht unwirksam machen soll – zu der Botschaft der Bibel nicht in krassem Widerspruch stehen. Von dem, was der Mitarbeiter lebt, soll nicht eine dem Leitbild der Ehe entgegengesetzte Signalwirkung ausgehen« (5.1).

Sehr deutlich zeigen sich an dieser Stelle die Konsequenzen, die sich aus der, wenn auch versteckten, Argumentation mit der Schöpfungsordnung ergeben. 1. Das »Leitbild der Ehe« wird so eng mit dem Zentrum der Verkündigung verquickt, daß an anderer Stelle gesagt werden kann: »Wird homosexuelle Partnerschaft öffentlich vertreten, so liegt ein Verstoß gegen den Inhalt der kirchlichen Lehrverpflichtung vor« (5.2.1). Offensichtlich gehört also die Ehe in ihrer jetzigen Form zu den zentralen Gegenständen der kirchlichen Lehrtradition. Und man kann demgegenüber nur fragen: Soll in diesem Fall und auch gegenüber Theologen, die in offenen Beziehungen und Wohngemeinschaften leben, ein einer Konfessionsartikel proklamiert werden? – 2. Der Hinweis auf die »Ganzheitlichkeit« der christlichen Botschaft ermöglicht es der Kirchenleitung im Ernstfall, auch einen Mitarbeiter, der Homosexualität nur als eine ihm selber gemäße Lebensform vertritt, eine generelle Abwertung der Ehe zu unterstellen.³⁶ Mit dem gleichen Recht könnte man freilich auch allen kirchlichen Mitarbeitern die Ehelosigkeit untersagen, weil auch von ihrem Verhalten »eine dem Leitbild der Ehe entgegengesetzte Signalwirkung« nicht auszuschließen ist. – 3. Weil die Ehe die einzig sanktionierte Form sexueller Be-

36. Ein analoges Argument wurde schon in der neueren Diskussion um die Kindervau verwendeter. Pfarrern, die ihre eigenen Kinder nicht laufen ließen, wurde entgegeng gehalten, sie trügen damit zur Abwertung der Taufe in der Gemeinde bei. Die Entwicklung hat die Haltlosigkeit eines solchen Vorwurfs bewiesen.

tätigung darstellt, sind, wie es die Erklärung in vornehmer Zurückhaltung formuliert, für den homophilen Pastor und kirchlichen Mitarbeiter »die sexuellen Entfaltungsmöglichkeiten sehr eingeschränkt« (5.2.2). Faktisch ist damit von ihm der Verzicht auf jede sexuelle Praxis verlangt.

Was an den Schlußabschnitten der Erklärung verwundert, ist das Gewicht, das das Schwort vom »Verkündigungsauftrag« immer stärker gewinnt. Um seines Verkündigungsauftrags willen soll das andersgeleitete Verhalten des Pfarrers nicht öffentlich herausgestellt werden (5.2.3); um seines Verkündigungsauftrags willen soll er sich zum Verzicht auf sexuelle Praxis bewegen lassen (ebd.). Warum schließen Verkündigungsauftrag und homosexuelle Praxis einander aus? Liegt der Grund dafür wirklich nur auf der Ebene rational theologischer Argumentation, wonach die Ehe das einzig legitime Betätigungsfeld menschlicher Sexualität darstellt?³⁷ Geht es dabei wirklich nur um die sozialpsychologischen Wirkungen, die das Bekanntwerden der Homosexualität eines Pfarrers in der Gemeinde auslösen und den Erfolg seiner Verkündigungsarbeit zunächst sicher gefährden werden? Oder schwingt in jenen Sätzen nicht auch jene archaische Anschauung nach, daß das Opfer, das der Gerechtigkeit gebracht wird, rein und makellos sein muß und daß der Priester, der die heilige Handlung vollzieht, ebenfalls makellos sein muß, ohne körperliches Gebrechen, ohne das Stigma einer unehelichen Geburt und eben auch ohne die Befleckung durch eine andersartige Sexualität?

Die Tatsache, daß gegen den homophilen Pastor die Hauptversatzstücke innerkirchlicher Kontroversen, der »Lehrinhalt« und der »Verkündigungsauftrag«, ins Feld geführt werden, kann verraten, daß mit der Sexualität des Pfarrers auch für die Kirche viel auf dem Spiel steht. Es ist in der Theologiegeschichte nichts Neues, daß theologische Argumente aus Angst gegen soziale Abweichler eingesetzt werden. Die andere Sexualität, die der Pfarrer repräsentieren soll, ist nicht die Andersartigkeit der angstbesetzten Latenzen in uns, die wir deshalb individuell abwehren und kollektiv unterdrücken müssen. Es ist die Andersartigkeit jener idealen Erfüllung, die den Konflikt zwischen Triebhaftigkeit und sozialer Gestaltung, der konstitutiv zur menschlichen Sexualität gehört, im Glück einer gelungenen Ehe aufhebt.

37. Daß das Christentum bei der Rezeption des Ehe-Instituts angesichts seines Jungfräulichkeitsideals erhebliche Schwierigkeiten gehabt hat, betont M. O. Méral, Die Ehe. Analyse einer Institution, svw 357, Frankfurt 1981, 26ff.: »Die Monogamie als niedrigste Form der Enthaltensamkeit« (44).

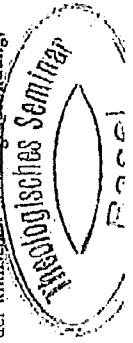
III.

Der Pfarrer soll anders sein. Auch und gerade im Umgang mit der eigenen Sexualität soll er als Repräsentativfigur wirken. Der Träger einer religiösen Rolle steht auch heute noch unter einem öffentlichen Erwartungsdruck, dessen Einzelaspekte von der gesellschaftlichen Einschätzung sexueller Normalität, von den sozialen Regelungen für sexuelle Praxis und auch von den geltenden Gottesvorstellungen geprägt sind. Eine pastoral-theologische Reflexion hat abschließend zu fragen, was der skizzierte Sachverhalt für das Leben des Pfarrers in der Gemeinschaft der Kirche bedeutet.

Sicher muß der erste Gesichtspunkt, der in diesem Zusammenhang zu erwähnen ist, lauten: Wahrnehmung von Realität. Wer diesen Beruf wählt und wer in diesem Beruf tätig ist, der muß wissen, daß er damit zum Gegenstand öffentlicher Aufmerksamkeit wird. Was die theologische Theorie gern als notwendige Verkoppelung von Leben und Lehre postuliert, erlebt und erleidet der Pfarrer alltäglich als sozialpsychologischen Horizont seiner Arbeit. Die repräsentative Rolle, die er zu spielen hat, schränkt die sonst selbstverständliche Differenzierung zwischen Berufs- und Privatexistenz auf ein Minimum ein³⁸. Weil er auch immer von den Angst- und Idealprojektionen der Gemeindeglieder getroffen wird, zieht in seinem Beruf das, was bei anderen zur Intimsphäre zählt, die Neugierde auf sich. Dieses öffentliche Interesse ist ein Teil seines Berufsrisikos, das er weder durch Verleugnung noch durch rationalistische Kritik abschütteln kann.

Auf der anderen Seite gehört zur Wahrnehmung der vollen Realität sicher auch die Erkenntnis, daß dieser Erwartungsdruck unter Umständen eine grundlegende Einschränkung der individuellen Entfaltungsmöglichkeiten darstellt. Die Diskrepanz, die zwischen den Postulaten der beruflichen Rolle und den eigenen Bedürfnissen besteht, sollte durch eine vor-schnelle Anpassungsbereitschaft nicht zugeküncht werden. Der Pfarrer hat nicht nur Wünsche nach individueller Lebensgestaltung auch in sexueller Hinsicht; er hat auch ein Recht, solche Wünsche zu haben; und er hat auch ein Recht darauf, seine Wünsche realisieren zu wollen. Gerade im Bereich der Sexualität gibt es Dinge, die prinzipiell nicht veröffentlichtungsfähig sind, weil sie, vielleicht abgesehen vom Partner, kaum ein an-

38. Vgl. F. Winzler, Unfreiheit und Freiheit im Pfarrerberuf, in: DdPBl 75, 1975, 106ff. – Zu den Problemen, die damit in der Seelsorge verbunden sind, vgl. M. Lichte-Steinberg, Seelsorge und Sexualität. Gesprächsanalysen aus der klinischen Seelsorgebildung, Göttingen 1980.



derer Mensch wirklich verstehen kann. Der Konflikt zwischen Erwartungsdruck und individuellem Bedürfnis, der in der Realität des gelebten Pfarrerberlebens besteht, kann nicht einfach so gelöst werden, daß der Betroffene sich selbstverständlich den Wünschen nach Idealisierung und Normalität unterwirft. Wie aber kann der Pfarrer, der in diesem Konfliktbereich existiert, mit den unterschiedlichen Forderungen und Interessen umgehen?

Ich sehe drei Möglichkeiten, die sich nicht unbedingt ausschließen müssen.

1. Der Pfarrer kann die Kluft zwischen äußerer Erwartung und innerem Bedürfnis durch *Verzicht* überbrücken. Er kann, wie es die VELKD-Erklärung verlangt, die ihm gemäße sexuelle Praxis, die bei der Gemeinde auf Unverständnis stößt, »um des Verkündigungsauftrags willen« zurückstellen und unter schweren inneren Kämpfen ein Leben in Abstinenz führen. Sicher haben viele Amtsträger in der Geschichte der Kirche ihre Probleme auf diese Weise zu lösen versucht. Sicher gehören solchen Verzichtleistungen auch in anderer Hinsicht noch immer zum Leben in diesem Beruf. Was einen solchen Verzicht von der unreflektierten Anpassung auch schmerzhaft unterscheidet, ist die Tatsache, daß er bewußt erfolgt und daß er in der Regel von Leidenserfahrungen begleitet wird.

2. Der Pfarrer kann die Kluft zwischen Außenerwartung und eigenem Bedürfnis auch so überbrücken, daß er sein Privatleben gegen die öffentliche Neugier abzusichern versucht. Er würde dann nur für sich in Anspruch nehmen, was für fast jedermann in unserer Gesellschaft gilt, nämlich der Intimbereich vor dem Zugriff der Öffentlichkeit geschützt bleibt. Probleme können sich für den Fall ergeben, daß er fortan fürchten muß, in seiner sexuellen Praxis entdeckt zu werden, weil sie von den kirchlichen Normvorstellungen abweicht. Die Ängste und Schuldgefühle, die sich dann einstellen können, sind sehr schwer in das eigene Leben zu integrieren; und als Folge sozialer Gespaltenheit tritt dann oft eine innere Zerrissenheit auf, die das Verhältnis zur beruflichen Tätigkeit, was etwa die eigene Zufriedenheit betrifft, tangieren kann.

3. So bleibt als letzte Möglichkeit, die Diskrepanz zwischen sozialer Erwartung und eigenem, etwa anlagebedingtem Bedürfnis in einem begrenzten *Konflikt* mit der Gemeinde durchzustehen. Das Risiko, das man dabei eingeht, ist hoch; denn angesichts der emotionalen Besetztheit dieses Gebiets ist eine Garantie für ein positives Ergebnis kaum möglich. Immerhin, Pfarrer und Gemeinde könnten sich wechselseitig akzeptieren, wenn

– der Pfarrer die Ängste der Gemeinde

– und die Gemeinde die Bedürfnisse des Pfarrers zu verstehen lernt und wenn

– sie sich ihr Verstehen wechselseitig zu zeigen vermögen.

Letztlich liegt hier, trotz aller zu erwartender Schwierigkeiten etwa im Fall der Homosexualität eines Pfarrers, die einzige Chance für die Initiation von Lernvorgängen³⁹. Denn die Angstblockaden, die sich zu Vorurteilen gegenüber dem Andersartigen zementiert haben, können, wenn überhaupt, nur dadurch abgebaut werden, daß man in der persönlichen Begegnung die Erfahrung von der Ungefährlichkeit des anderen macht. Alle Entscheidungen, die jenseits der Gemeindebasis am grünen Tisch kirchlicher Verwaltungsinstanzen fallen, ersparen den Betroffenen einen nicht nur in der Tat strapaziösen Konflikt, sondern berauben sie auch der Möglichkeit, durch die Kontakte im Alltag praktische Toleranz zu erwerben.

Deshalb muß auch das Bestreben der Kirchenleitung der VELKD, die Diskussion eines solchen Falles aus dem Gemeindebereich herauszuziehen, als sehr fragwürdig gelten. Unter der Überschrift »Ratschläge für die Gemeinde« wird zunächst ein genau besehen vernichtendes Urteil über die Kompetenz der Kirchengemeinden gefällt: »Homophilie und homophile Praxis stellen ein menschlich so empfindliches und wissenschaftlich so kompliziertes Thema dar, daß die betroffene Gemeinde in der Regel kein geeignetes Forum für eine öffentliche Auseinandersetzung hierüber sein wird« (5.2.3). Natürlich wird kein Kundiger bestreiten wollen, daß ein solches Thema tiefe Emotionen aufwühlt und eine Kirchengemeinde bis hin zur inneren Spaltung treffen kann. Auf der anderen Seite muß man als Kirchenleitung schon von dem erheblichen Selbstbewußtsein getragen sein, man selber sei »dem menschlich so empfindsamen und wissenschaftlich so komplizierten Thema« auf jeden Fall gewachsen, wenn man angesichts der Möglichkeit, daß dort ein unlösbarer Konflikt droht, der Gemeinde jedes Recht auf Entscheidung oder auch nur Mitsprache verweigert und sie faktisch dadurch entmündigt.

In Wahrheit soll mit dieser angedeuteten Verfahrensregelung eine Entwicklung verhindert werden, von der im nächsten Absatz dann auch ausdrücklich die Rede ist: »Weiterhin ist der Fall nicht auszuschließen, daß eine Gemeinde nach sorgfältiger Information, Überlegung und Beratung zu der Überzeugung gelangt, mit ihrem homosexuell geprägten Pfarrer leben zu wollen, selbst wenn dieser seine Partnerschaft offen praktiziert« (ebd.). Nun könnte man annehmen, die Leitung einer evangelisch-luther-

³⁹. Eine hilfreiche Grundlage auch für Gespräche in der Gemeinde bietet jetzt H.-G. Wiemann, Die homosexuelle Liebe und die Kirche, Stuttgart 1982.

rischen Kirche würde eine solche Entscheidung begrüßen. Hier haben ja die Menschen in einer Gemeinde ein Stück Befreiung von den Klischees, die die gesellschaftlichen Vorurteile gegenüber den Homosexuellen bestimmen, erfahren. Hier versuchen sie auch eine Überwindung jenes belasteten Erbes, das die Kirche durch ihr unmenschliches Verhalten gegenüber den Homosexuellen zu verantworten hat⁴⁰. Hier haben Menschen in der konkreten Gemeindegemeinschaft sich dazu durchgerungen, trotz der Widerstände im eigenen Inneren und trotz der Entwicklung auf dem theologischen Arbeitsmarkt, der bald eine große Auswahl unter Pfarrerbewerbern erlauben wird, mit diesem einen, belasteten und sicher auch belastenden Menschen weiterhin zusammenzuarbeiten. Die Kirchenleitung führt gegen eine solche, wahrscheinlich sogar utopisch angenommene, Entscheidung nur Scheinargumente ins Feld. »Diese Gemeinde müßte dann aber auch beachten, welche Wirkung ihre Einstellung auf die übrigen Gemeinden in der Gesamtkirche hat« (ebd.). Soll damit ausgedrückt sein, daß eine Gemeinde, die einen homosexuellen Pfarrer beschäftigen will, andere Gemeinden mit ihrer toleranten Haltung anstecken kann, oder will man mit der Möglichkeit drohen, die Gesamtkirche würde, in welchen kirchenrechtlichen Formen auch immer, eine solche Gemeinde exkommunizieren?⁴¹ Nicht viel besser steht es mit dem zweiten Argument: »Die öffentliche Herausstellung eines solchen geschlechtlichen Verhaltens widerspricht nicht nur der Intimität menschlicher Sexualität, sondern auch den Verkündigungsauftrag des Pfarrers« (ebd.). Natürlich ist diese Feststellung richtig und nur um die Bemerkung zu ergänzen, daß eine solche öffentliche Diskussion auch der Würde des Menschen und seinem Recht auf den Respekt vor seiner Intimsphäre widerspricht. Aber soll derjenige, der einer sexuellen Minorität angehört, doppelt dafür bestraft werden, nämlich einmal dadurch, daß man sich für seine sexuelle Praxis interessiert, und dann auch darum, weil man sich für seine sexuelle Praxis interessiert?

Was die Äußerungen der Kirchenleitung letztlich so beschwerlich macht, ist die Tatsache, daß sie im Grunde nur die gesellschaftlichen Vorurteile im kirchlichen Jargon reproduzieren. Der allgemeine Erwartungs-

40. Vgl. G. Bleibtreu-Ehrenberg, Homosexualität. Die Geschichte eines Vorurteils, Fischer-TB 3814, Frankfurt 1981; zur Vielfalt der Sozialformen gleichgeschlechtlicher Beziehungen s. auch R. Bräun, Freunde und Liebende. Zwischenmenschliche Beziehungen im Kulturvergleich, Frankfurt 1978.

41. Das Ökumene-Argument ist inzwischen dadurch relativiert, daß eine Kirchenleitung im deutschsprachigen Raum mit Zustimmung der entsprechenden Gemeinde einen homosexuellen Pfarrer zur Ordination zugelassen hat, unter der einschränkenden Bedingung freilich, daß sein Partner auf den Einzug ins Pfarrhaus verzichten.

druck, der auf dem Leben des Pfarrers liegt, wird durch sie noch verstärkt⁴². Wo man ihn schützen und sein Recht auf ein individuelles Leben gegenüber der Öffentlichkeit verteidigen sollte, schränkt man seine Möglichkeiten zur Selbstfindung rigoros ein. Die Gemeinde mag einen Pfarrer, der in einer offenen Beziehung⁴³ lebt oder der sich des Ehebruchs schuldig gemacht hat oder der mit einem homosexuellen Partner verbunden ist, akzeptieren. Die Kirchenleitungsorgane dagegen meinen noch oft, sie müßten in solchen Fällen unbedingt eingreifen und die Normen der christlichen Ethik zur Geltung bringen. Ich bin mir nicht sicher, daß es hier wirklich um spezifisch christliche Normen geht⁴⁴. Eher vermute ich, daß auch hier das allgemeine sozialpsychologische Gesetz wirkt, nach dem der Träger einer religiösen Rolle auch in seiner Sexualität anders sein soll, entweder ehelos oder in idealer Normalität. Generell aber bleibt zu fragen, ob die EKD mit ihrer Familienpolitik den gemeinschaftszerstörenden Tendenzen der spätkapitalistischen Gesellschaft wirklich entgegenwirkt oder entspricht⁴⁵.

42. Der Respekt vor der bürgerlichen Maxime, ein Weib erst zu ehelichen, wenn die Versorgung der Familie gesichert ist, hat bei den Theologen im 19. Jahrhundert zu Konsequenzen geführt, die im Rückblick absurd, traurig und komisch zugleich erscheinen; vgl. T. Büchel, Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen, Berlin 1907, 116: »Studenten und Kandidaten denken oft eher ans Heiraten, ehe sie eine Aussicht haben auf eine Pfarre . . . Es ist eine gar klägliche Geschichte mit dem langen und vieljährigen Brautstande eines armen Kandidaten; das arme Mädchen wird mit der Zeit alt und verzagt, der Bütigam wird zu allerlei Erniedrigungen genötigt und durch die immer wieder vereitelten Hoffnungen und Aussichten auf eine Stelle müßnig und erbittert auf Patrone und Behörden, sogar wohl auf Gott den Herrn. Eine Kandidaten-Bräut ist eine ziemlich lächerliche Person, und ein verlobter Kandidat gibt Anlaß zu Spott und Witz. Es gibt Kandidaten, die sechs, sieben, zehn Jahre verlobt sind, ich habe sogar einen gekannt, der seine 23jährige Verlobung feiern konnte und als silberner Bräutigam gar kläglich aussah.«

43. Zu den ethischen Problemen einer »Partnerschaft auf Zeit« vgl. K. Lüthi, Gottes neue Eva. Wandlungen des Weiblichen, Suhrkamp 1978, 107ff, zu den rechtlichen Fragen s. E. M. von Münch, Rechtsfragen der freien Ehe, in: M. Arndt u.a., Heiraten oder nicht?, GTB/Siebenstern 299, Gütersloh 1978, 102ff.

44. Zur theologischen Bewertung der Homosexualität vgl. S. Meurer, Das Problem der Homosexualität in theologischer Sicht, in: ZEE 18, 1974, 38ff, und D. Faßnacht, Sexuelle Abweichungen, in: Handbuch der christlichen Ethik II, Freiburg/Gütersloh 1978, 177ff.

45. Vgl. M. Horkheimer, Autorität und Familie (1936), in: Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze, Fischer-TB 6015, Frankfurt 1970, 162ff, sowie D. Cooper, Der Tod der Familie, Reinbek 1972.

IV.

In welcher Richtung die Diskussion um sexualethische Konflikte im Pfarrerberuf vermutlich weitergehen wird, kann man aus einer Erklärung schließen, die die Kirchenkonferenz der EKD am 19. 3. 1981 zum Thema »Die Ehe des Pfarrers und der Pfarrerin« herausgegeben und an die Kirchenleitungen der Gliedkirchen mit der Bitte weitergereicht hat, sie »bei der Gestaltung der landeskirchlichen Praxis zu bedenken und unter theologischen, seelsorgerlichen und kirchenrechtlichen Aspekten weiterzuarbeiten«. Ich greife aus dieser Erklärung die vier Punkte heraus, die mir im Blick auf die anstehenden Probleme besonders klärungsbedürftig erscheinen.

1. Angesichts der gegenwärtigen Debatte ist vor allem zu fragen, in welchem Sinn man die Ehe als »die von Gott gegebene Lebensgemeinschaft« bezeichnen kann, die »der Verfügung durch Staat und Gesellschaft entzogen« sein soll (so die Punkte 2.0 und 2.1). Was die Erklärung in zwei aufeinander folgenden Punkten feststellt, habe ich mit Absicht in einen einzigen Satz zusammengezogen; denn nur so tritt die fragwürdige Intention beider Aussagen zutage, die auf der Basis einer nichtreformatorischen Alternative argumentieren. Auch wenn es alsbald heißt, daß die Ehe für ihre Verwirklichung »auf den Schutz einer verantwortlich gestalteten Ordnung des Gemeinwesens angewiesen« sei (2.1), bleibt der Eindruck bestehen, als ob die Ehe in ihrer gegenwärtigen Form eine von Gott gesetzte Institution sei, die die Kirche gegen Angriffe von außen und innen zu verteidigen habe. Auch für die reformatorische Theologie ist die Ehe von Gott gestiftet und steht sie unter Gottes Verheißung. Aber dieses ihr Verständnis schließt die Einsicht in ihren weltlichen Charakter nicht aus⁴⁶ und ermöglicht damit auch den Verzicht auf eine Ehedefinition, die ihren theologischen Charakter meint dadurch sicherstellen zu müssen, daß sie das Gegenüber zur staatlichen und gesellschaftlichen Gestaltung der Ehe herausstreicht. Als weltliche, als staatliche, als gesellschaftliche Einrichtung steht die Ehe unter Gottes Segen; und das bedeutet, daß sie nach weltlichen Gesichtspunkten geordnet und verändert werden kann. Und das heißt dann auch, daß man um des Wohles und des Glückes der davon betroffenen Menschen willen auch nach neuen Formen gestalteter Lebensgemeinschaft Ausschau halten muß.

2. Die unechte Alternative – hier von Gott gegebene Lebensgemeinschaft, dort Verfügung durch Staat und Gesellschaft – verrät, daß hier aus

46. Vgl. E. Wolf, »Evangelisches« Eherecht? Theologische Erwägungen zu einer aktuellen Frage, in: Festschrift R. Smend, Göttingen 1952, 413ff.

einer Defensivposition heraus argumentiert wird. Diese Einstellung wird vor allem in 2.3 noch einmal faßbar:

»Der Schutz der Ehe ist für die Kirche in besonderer Weise verpflichtend. Die Kirche setzt die Ehe als die von Gott gewiesene Lebensform des Zusammenlebens von Mann und Frau voraus und hält trotz Kritik und Infragestellung durch alternative Versuche an ihr fest.«

Damit aber verbaut sich die Kirche das Verständnis für diese Versuche total. Die alternativen Lebensformen wollen ja nicht einfach die Ehe abschaffen. Sie verstehen sich also keineswegs aus einer Anti-Haltung heraus. Sondern sie sind bestimmt von dem Bemühen, das Reservoir sozialer Gestaltungsmöglichkeiten für das zwischenmenschliche Zusammensein über die bisher sanktionierte Form hinaus zu erweitern. Daß die Ehe als eine zentrale soziale Form von Partnerschaft nicht alle Probleme zu lösen vermag, beweisen das Elend der Homophilen und die Statistik der Scheidungsquoten. Eigentlich sollte man kirchlicherseits alle Versuche begrüßen, in denen neue Lebensformen entwickelt werden, um Menschen unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen das Glück gestalteter Partnerschaft finden zu lassen. Wer denen, die in ehelichen Lebensgemeinschaften leben, aber nur »verständliche und unverantwortliche« (s.o.), dagegen keinerlei verantwortliche Motive zuschreibt, übersieht vollkommen, mit welcher Sensibilität für die eigene und die fremde Selbstverwirklichung in derartigen Lebensgemeinschaften gelebt wird. Von ihrem Auftrag her sollte die Kirche geradezu ein Interesse daran haben, daß die Prinzipien einer humanen Partnerschaft, wie sie in der biblischen Tradition enthalten sind, auch in die neuen Sozialformen eingebracht werden. Und das bedeutet angesichts der Repräsentanzfunktion des Pfarrers, daß auch das Pfarrhaus für solche Formen nicht prinzipiell verschlossen bleiben dürfte.

3. Bei der Klärung der Konflikte, die sich auf diesem Feld zwischen Kirchenbehörden und kirchlichen Mitarbeitern ergeben werden, ist auf eine strikte Trennung zwischen Seelsorge und Aufsicht zu achten⁴⁷. Die Erfahrung lehrt, daß ohne diese Trennung die Kommunikationsstörungen zwischen den Beteiligten in unerhörtem Maß zunehmen. Auch die Erklärung der EKD erinnert an die Notwendigkeit, hier zu differenzieren:

»Es gehört zu den Pflichten der Kirchenleitung, an den Zusammenhang zwischen Verkündigung und persönlicher Lebensführung zu erinnern. Das soll stets in seelsorgerlicher Zuwendung

47. Mir ist ein Fall bekannt geworden, in dem ein Pfarrer aus Gewissensgründen einen Dienstvorsetzten Verfehlungen im sexuellen Bereich mitgeteilt hat. Das Gespräch war nicht eindeutig als Beichte definiert, ein Disziplinarverfahren wurde in Gang gesetzt, das mit der Amtsenthebung des Betroffenen endete.

dung zu den Pfarrern und Pfarrerinnen geschehen. Von dieser Zuwendung sind die aus der Aufsicht gebotenen rechtlichen Überlegungen und Handlungen zu unterscheiden» (1.4).

Die Frage ist nur, wie eine seelsorgerliche Zuwendung angesichts der gegebenen Machtkonstellationen überhaupt praktiziert werden soll. Gerade am heiklen Problem der Sexualität zeigt sich, daß das Verhältnis zwischen Pfarrern und ihren kirchlichen Vorgesetzten einer Klärung bedarf, die die unguete Verquickung von Seelsorge und Verhör beseitigt.

4. Die Erklärung betont mit Recht die Unteilbarkeit der pastoralen Existenz:

»Die Person des Predigers kann nicht in Privatperson und Amtsperson aufgeteilt werden. Weil es zu seinem Auftrag gehört, das christliche Verständnis der Ehe in Predigt und Unterricht weiterzugeben, zur Lebensform der Ehe zu ermutigen, Trauungen zu halten und Eheleuten in den Krisen ihres Zusammenlebens begleitend und helfend nahe zu sein, darf er nicht im Widerspruch zu dieser seiner Aufgabe leben« (1.3).

Ist es mit der intendierten Hochschätzung der Ehe vereinbar, junge Theologen vor der Ordination indirekt zur Eheschließung zu zwingen, und werden diese Pfarrer andere eher zur Ehe ermutigen können als jene, die Vor- und Nachteile dieser Hochform menschlicher Lebensgemeinschaft durchaus sehen, die sich aber aus persönlichen Gründen dazu noch nicht haben entschließen können?

Der Pfarrer und die Frömmigkeit

Der Pfarrer ist anders. Er soll nicht nur Theologe sein, nicht nur studierter Experte in Sachen Religion, auch nicht nur ein erfahrener Seelsorger und ein guter Prediger. Der Pfarrer soll mit seinem ganzen Leben und mit seiner ganzen Person die lebensgestaltende Kraft der biblischen Tradition repräsentieren. Das aber bedeutet: Er soll bei aller Modernität, die man bei ihm konstatiert oder kritisiert, auch fromm sein. Womit vor allem gemeint sein dürfte: Dieser Mensch soll ein Lebensverhältnis zu dem besitzen, worüber er andauernd redet; an diesem Menschen soll spürbar werden, daß man auch anders leben kann als die meisten, daß man leben kann aus der Kraft von Bibellektüre, Gottesdienst und Gebet. Der vom Pfarrer so gern gehörte Satz: »Sie sind ja ein Mensch wie wir alle« dürfte ein sehr ambivalentes Kompliment sein. Die Erwartung steckt darin, daß der Pfarrer eigentlich anders sein müßte, die Erleichterung darüber, daß er einem die Auseinandersetzung mit der Unheimlichkeit von Religion erspart, aber wohl auch die Enttäuschung, daß in seiner Person die Begegnung mit dem Transzendenten, dem Heiligen oder wie immer man das ausdrücken will, nicht passiert.

Was in den Pfarrhäusern an herkömmlicher Frömmigkeitspraxis abläuft, wissen wir nicht. Die Kirchensoziologie, die so eifrig Einstellung und Verhalten des Pfarrers in theologischer und politischer Hinsicht erkundet hat, hat bei ihren Befragungen dieses Thema konsequent ausgeklammert. Sie entspricht damit jener Mentalität des modernen protestantischen Theologen, die man als »Angst vor dem Frommsein« charakterisieren könnte. Und wenn, wie in den letzten Jahren, Aspekte des Themas neu aktuell werden, dann ist der alte Begriff so diskreditiert, daß man lieber von »Spiritualität« als von »Frömmigkeit« redet. »Lieber Gott, mach mich fromm, daß ich in den Himmel komm« – haben manche Pfarrer in ihrer Kindheit beten gelernt. Wo ist der Himmel geblieben? Wo Gott? Und wo das Gebet?