

Ferdinand Menne

Kirchliche Sexualethik und Geschlechterrollen in der Kirche

I. Vorbemerkungen

Warum hat keine Frau diesen Artikel geschrieben? Eine notwendige und im Schreiben immer dringlichere Frage; keine überzeugende Antwort. «Mulier taceat in Concilio» (mit kleinen, bezeichnenden Ausnahmen)?

Zu dem gestellten Thema ist so viel gesagt worden und ist noch so viel zu sagen, daß man sein Problemfeld eingrenzen muß: Wenn «kirchliche Sexualethik» zur Sprache kommt, geht es überwiegend um die katholische. Mit der Kirche ist die der Bundesrepublik Deutschland gemeint, eine Kirche, die glatt in eine spätkapitalistische Übergangsgesellschaft eingepaßt ist; die lateinamerikanische zum Beispiel, die in ganz anderer Lage ist, hat auch andere sexualethische und sexualpolitische Probleme und Lösungen.

An wen wendet sich das Folgende? Sicher nicht an jene Mehrheit von Frauen und Männern, die es absurd oder lächerlich finden, in Fragen der Sexualität – im Guten wie im Schlechten – noch etwas von der Kirche zu erwarten. Indem vornehmlich von Frauen gesprochen wird, die noch von der Kirche und ihren Männern berührt werden (in jedem Sinne des Wortes), sind vor allem Kirchen-Männer die Adressaten. Vom Autor gewünscht ist die solidarische Unterstützung des lebensgeschichtlichen, kulturellen, sozialen Wandels des Lebenszusammenhangs mehrerer Frauen-Gruppen:

1. der Frauen, die beruflich und existentiell an die Kirche gebunden sind (Mitarbeiterinnen in kirchlichen Institutionen, Laien-Theologinnen, Hauswirtschafterinnen von Priestern, Ordensschwwestern);

2. der Frauen, die aus formeller Bindung an die Kirche ausgeschieden sind, sowie Frauen, deren Männer den Austritt aus der Priester-Rolle vollzogen haben (Frauen «laisierter» Priester);

3. der Frauen, die ihre Religiosität als Kirchlichkeit erleben.

Gemeint sein könnten schließlich auch die Lebensumstände von Frauen, die sich selbst als unkirchlich verstehen, aber durch öffentliche Wirkungen der Kirche (in Gesetzgebungs- und -ausführungsprozessen, Öffentlichkeitskampagnen usw.) betroffen sind.

II. Kritische Erinnerung kirchlicher Geschichte(n)

Wer unter der kirchlichen Sexualethik und den kirchlich angebotenen Geschlechterrollen aktuell leidet, hat die verständliche Neigung, Kirchengeschichte als Unrechts- und Unterdrückungsgeschichte zu rekonstruieren. In einer solchen Beurteilung wird der Kirche aber – zumindest hinsichtlich der Neuzeit – mehr kulturschaffender und gesellschaftsbestimmender Einfluß zugestanden als ihr tatsächlich zukommt. Lebenden Interessen, Veränderungsbestrebungen ist mehr gedient mit einer genauen historischen Verge-wisserung als mit einer taktisch getroffenen Auswahl aus der Geschichte. Insoweit möchte ich mich von Michel Foucault belehren lassen: Nicht mehr nur «die bekannte große Mechanik der Repression» erneut und für die kirchliche Abteilung abzuwandeln, sondern das ganze Muster der Macht zu durchleuchten¹.

Um nicht mißverstanden zu werden: Die zusätzliche Unterdrückung durch die Kirche soll nicht ver-harmlost werden; ihre Mechanik war düster und grau-sam. Max Scheler hat – «unwissenschaftlich» erbost – seine Meinung nicht aus der Luft gegriffen, bei der kirchlichen Sexualmoral handle es sich um eine «alte(r), falsche(r) Priester-moral, die ... die Geschlechts-liebe möglichst zum bloßen Trieb und libidinösen Lustverlangen herabzudrücken sucht, zum Teil aus Standesressentiment, das herabdrückt, worauf man selbst verzichten muß, teils aus Sorge um die mögliche Störung des bloßen Reproduktionsgeschäftes (das um der Macht und Ausdehnung ihrer Kirche willen den Priestern besonders quantitativ wichtig ist), teils um des edleren und tieferen Motives willen, daß ein *Widerstreit* zwischen Liebe zum Göttlichen und Ge-schlechtlichen vermieden werde – eine gewiß beach-tenswerte Gefahr gerade der höchsten Formen der Geschlechtsliebe»².

Und auch ein Hymniker des Eros wie Walter Schu-bart rafft in kürzester Form historische Sachverhalte zusammen, wenn er rhetorisch erregt ausruft: «Die Askese tötet nicht den Sexus, sondern den Eros; den Sexus kann sie nicht töten. Daher ist die Geschichte der Askese eine Geschichte sterbender Erotik und zugleich ein Verzeichnis schwelender Begierden. Man denke an das schwüle, mit geschlechtlicher Spannung geladene Gewölk, das manchen Beichtstuhl umlagert. Man denke an die Gewissenskrämpfe der im Zölibat stöhnenden Priester ... Wieviel namenloses Elend brachte allein diese eine asketische Institution über den katholischen Klerus aller Jahrhunderte, so daß die Geschichte der erzwungenen Ehelosigkeit mit Recht zu den dunkelsten Seiten der christlichen Entwicklung gerechnet wird. Man denke an die theologische Speku-

lation über das *sigillum virginitatis*, an die wollüstige Ausmalung der anatomischen Einzelheiten, hinter denen sich das Geheimnis der übernatürlichen Gottesgeburt verbirgt – ein Vorstellungsgebiet, auf dem die überreizte Phantasie der Unbeweihrtheit unbehelligt umherschweifen konnte. Man denke vor allem an die Moralthologie und die Pastoralmedizin, die sich oft unter dem Vorwand wissenschaftlichen Ernstes an den ausgefallensten Perversionen ergötzt.»³

Die Zeugnisse der Kirchen-Väter, die die Lehre der Kirche bestimmten, sind bekannt⁴: «Du bist es, die dem Teufel Eingang verschafft hat» (Tertullian). Grundlegend der Einfluß jenes Mannes, der der heilige Augustinus werden sollte: Ohne ihm eine «moderne» Seelenlage zu unterstellen, ist doch deutlich, daß er erotisch-sexuelle Probleme seiner Jugend mit Hilfe von Aussagen der Stoa, des Gnostizismus, des Manichäismus verarbeitet, in denen die Frau als minderwertiges, ent-geistigtes Zeugungswesen, die Zeugung aber als Rechtfertigung der Herablassung des Mannes in das Fleisch erscheint. Augustinus war im Bereich der Sexualethik wohl noch stilbildender als Thomas von Aquin, der vom «Philosophen» (Aristoteles) gelernt hat, die Frau sei ein verfehelter Mann; er erweitert: Herabsetzung und Unterwerfung der Frau sind Folgen der Sünde, durch Sünde ist das Weib etwas Mangelhaftes und eine Zufallserscheinung. Auch an Luther ist zu denken, der die zölibatäre Denkform und Lebensweise grob verdammt, von ihnen aber letztlich nicht loskam: «Alle sind wir Hurentreiber.» Und also mögen sich die Frauen «ruhig zu Tode tragen, das macht nichts, sie sind drum da»⁵. Originalton von Männern, denen die Geschlechtlichkeit der Frauen vor allem unheimlich ist, so daß sie nur darauf sinnen, wie sie gezügelt werden könne.

Solche Vorstellungen untermauert die theologische Deutung der «Natur»: Was biologisch der Fall zu sein scheint, wird normativ und institutionell ausformuliert; besser umgekehrt: Was der Frau gesellschaftlich und kulturell abverlangt wird, schreibt man ihr als «von Natur aus» gegeben, «ihrem Wesen entsprechend» zu.

Nun könnte dies bloße Lehre geblieben sein, graue Theorie entlasteter und zugleich alteuropäisch verklemmter Mönche. Es muß also weitergefragt werden: Was bedeutet und bewirkt diese Theorie im Kopf eines Klerikers im 15., 18. und 20. Jahrhundert, in Frankreich, England und dem verspäteten Deutschland, für das Leben einer Bauersfrau in der Bretagne, in Sizilien oder im Schwarzwald des 17. oder des 19. Jahrhunderts? Es befriedigt nicht mehr, je nach Erkenntnisinteresse negative oder positive «Stellen» aus «Schrift» und Tradition» zu reihen, die die Beweislast dafür zu

tragen haben, daß das Christentum als «Männerwelt» und durch Frauenfeindlichkeit – zwei Seiten einer Medaille – sozial bestimmt ist. Es geht auch darum, herauszufinden, wie die tradierten Sätze im Alltagsleben wirksam wurden, wie sie in Bewußtsein und Gefühlslagen nach Land, Schicht, Klasse, Bildung, Besitz unterschiedlicher Menschen verarbeitet und gesellschaftlich durchgesetzt wurden.

Entscheidend für die kirchlichen Geschlechterrollen, in denen sexualethische Lehrsätze alltäglich wirksam wurden, ist zum einen die Reservierung der Macht- und Einflußrollen für Männer, insbesondere Kleriker; im günstigen Fall erscheinen die Frauen als das «wünschenswerteste Auditorium» (Goethe). Zum anderen werden die Laien-Rollen durch das «Allianzdispositiv» (Foucault) modelliert: ein System des Heiratens, der Festlegung und Entwicklung von Verwandtschaften, der Übermittlung von Namen und Gütern, das ganz «patrilineal», vaterorientiert ist. Frauen erscheinen in ihm als «umwachsenes Ovar»: «Das ganze Weib ist Gebärmutter» (Virchow)⁶.

Die «vergessene» Geschichte ist demnach aufzuarbeiten, die Geschichte des Alltagslebens der Geschlechter unter dem Anspruch der Kirche. Aussichtsreich ist sicher die Bemühung um jene Ansätze zu Geschichten der Liebe, des Todes, der Barmherzigkeit, der Grausamkeit, der Freude, der Angst, die Lucien Febvre 1941 in den «Annales d'histoire sociale» forderte⁷. Im Sinne einer sich als Sozialwissenschaft verstehenden Geschichtswissenschaft und einer sich historisierenden Sozialwissenschaft müßte dann noch rückgekoppelt werden an die Geschichte der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse.

In der Frauenforschung (als Forschung mit einem spezifischen Erkenntnisinteresse) gibt es erste Arbeiten einer alternativen Geschichtsschreibung, die unser Thema betreffen, etwa die über die «Hexen der Neuzeit» als die andere Seite der abendländischen Rational-Kultur⁸.

Damit ist nur ein Programm bezeichnet, das hier auch nicht annähernd ausgefüllt werden kann. Daher wende ich mich der Frage zu, wie es mit dem Verhältnis von kirchlicher Sexualethik und den Geschlechterrollen in der Kirche gegenwärtig bestellt ist. Dazu seien zwei Beispiele ausgeführt, die mir nicht beliebig scheinen: Die Diskussion um Empfängnisverhütung/Schwangerschaftsabbruch und das Verhältnis von Priestern und Frauen.

III. Weibliche Lebensgeschichten und klerikale Herrschaft

Im Jahre 1962 veröffentlichte Marcelle Auclair «Le livre noir de l'avortement», ein Buch mit brieflichen

Selbstdarstellungen verzweifelter Frauen, die eine Schwangerschaft abgebrochen hatten. Sie war damals der Meinung: «Sache der Kirche und der Priester ist es, auf die Hilferufe der Gläubigen in den Gewissensnöten des modernen Lebens offen und natürlich Antwort zu geben. Ihre Aufgabe ist zweifacher Art: erziehen und Erbarmen haben.»⁹

Fragen der Empfängnisverhütung und insbesondere des Schwangerschaftsabbruchs sind in der neuen Frauenbewegung zu einem Brennpunkt von Auseinandersetzungen geworden. Im Streit um die Reform des § 218 in der Bundesrepublik Deutschland hat die Kirche entschiedenen Druck auf den Gesetzgeber ausgeübt, die kirchlichen Moralvorstellungen im staatlichen Gesetz verankert zu lassen und ihre Verletzung mit staatlicher Gewalt zu bestrafen. Und dies angesichts des gleichzeitigen Beharrens auf der Verurteilung wirksamer Methoden der Empfängnisverhütung. Daß es der Kirche nicht nur um den absoluten Schutz des Lebens gehen kann, zeigt ihre Haltung gegenüber geborenem Leben.

Um über die Frage des Schwangerschaftsabbruchs verantwortlich zu sprechen, reicht der Raum dieses ganzen Beitrags nicht. Zur Haltung der Kirche sei nur wiederholt, was Karl Barth in seiner «Kirchlichen Dogmatik» anmerkt: Angesichts des Konflikts zwischen Leben der Mutter und Leben des Kindes habe diese – «in extremen Forderungen gegenüber der Frau nie sparsam!» – etwas «fast schauerlich Respektables»¹⁰. Ob die Haltung der Kirche eher schauerlich oder eher respektabel ist, darüber kann im Letzten nur das Gewissen der konkret existierenden Frau entscheiden.

In der kirchlichen Sexualethik wird den Frauen verbal das Recht auf freie Entscheidung ihres Gewissens zugestanden, dann jedoch wird die Entscheidung und die Autonomie des Gewissens dem «unantastbaren Recht des ungeborenen Kindes auf Leben» untergeordnet, die Auslegung dieses Rechts für das kirchliche Lehramt beansprucht und die Sanktion von Verstößen den staatlichen Gerichten zugewiesen.

Statt darauf aufmerksam zu machen (und entsprechende Konsequenzen zu ziehen), wie weit die männlich-technologische Modernität Traditionen wegarbeitet, Lebensmöglichkeiten beschneidet und Leben vernichtet, wird versucht, das Problem als Privatproblem der Frauen zu personalisieren. Die Logik amtlich-kirchlicher Äußerungen läuft darauf hinaus, Frauen pauschal als gewissen- und verantwortungslos zu qualifizieren.

Was Päpste und Bischöfe fürchten, der Mensch könne den Fortschritt in der Beherrschung der Naturkräfte und deren rationaler Auswertung auch auf sein

ganzes Leben auszudehnen versuchen, das ist bereits geschehen¹¹. Der Weg geht nicht zurück zur «alten Natur», in der diese selbst zu sprechen schien. Sexualethik und Geschlechterrollen und in ihnen der Schutz des Lebens können nur gefunden und gesichert werden im Diskurs über und im gesellschaftlichen Kampf um die bewußte Natur, *nova natura*¹².

Der Familienforscher Edward Shorter ist der Meinung, kein Thema des Intimlebens entziehe sich einer Untersuchung mehr als die eheliche Sexualität¹³. Dem kann man nur bedingt zustimmen: Noch weiter entzieht sich oder wird entzogen das erotisch-sexuelle Leben von «geistlichen» Frauen und Männern. Zwar hat es Versuche gegeben, einige Schleier wegzuziehen: es wurde viel menschliches Elend offenbar. Frauen-Elend vor allem, denn wenn es auch Verletzungen von Männern gibt, so haben sie doch immer noch die größeren Möglichkeiten.

Frauen-Elend hat dabei verschiedene Formen, offenbart sich in einer Reihe von Geschlechterrollen in der Kirche, von denen einige genannt seien. Wünsche können unterdrückt werden und untergehen, um als Zwänge wiederaufzuerstehen: Die einen verkindlichten Mann total umsorgende, ordnungs- und putzwütige Haushälterin. Bedürfnisse können auf den Weg erzwungener Sublimierung gebracht werden: Die den geliebten Priester-Mann glorifizierende, im übrigen «entsagende» Jungfrau. Das Erleben unerlaubter Lust und nachfolgender Schuldgefühle: Die in seelische Krankheit getriebene, überforderte Geliebte.

Doch es gelingt noch immer, diesen Problembereich kollektiv zu verdrängen. Aus verschiedenen Gründen: Viele Betroffene versuchen, ihr Leben wieder «ehrlichzumachen» dadurch, daß sie sich laisieren lassen. «Laisieren» heißt: Den minderwertigen Weg von der Amtskirche erlaubt bekommen, weil man «es nicht fassen» konnte. Wer ihn geht, hat nach meiner Erfahrung Bitterkeit, Wut, Verachtung zu verarbeiten, aber er hat nur selten noch Talent zum Märtyrer, der er würde, wenn er seine Erfahrungen veröffentlichte.

Denn so geht es jenen, die ihre und ihnen bekannte Leiden öffentlich machen: Kirchenmännern ist es ein Leichtes, sie unter Verdacht zu stellen, sie als Querulanten, Wichtigtuere, pathologische Fälle hinzustellen. Das gelingt um so besser, weil auch die gegenüber dem Pflichtzölibat Kritischen sagen: Da wird der Bogen doch überspannt; so zynisch sollte man das nicht formulieren; mit diesen unqualifizierten Anwürfen ist niemandem geholfen und der Sache nicht gedient.

Ein anderer Grund für das Schweige-Kartell ist das Untertauchen derer, die sich «arrangieren», die sich ohne Aufhebens eine passende Lebensform schaffen. Jene Pakte, die um erotisch-sexuelle Beziehungen

zwischen Priestern und Frauen geschlossen werden, dürften zu den stärksten überhaupt gehören. Viel Einsamkeit, Heimlichkeit, Begrenzung der Verkehrsformen und mehr oder minder versteckte Anspielungen sind zu ertragen. Die Stärke dieser Priester-Männer ist die Diskretion und die Tapferkeit ihrer Frauen.

Daß die Kirche hier nicht selbst aufdeckt, daß sie ein Geheimwissen von Behörden und Spiritualen hütet, daß sie unter der Hand sehr praktische, aber auch verlogene Anweisungen für den Umgang mit Frauen und den von geistlichen Frauen gibt – dies berührt ihre Rechtfertigung und Autorität im Kern. In solchem «Wahren des Scheins», in solchem Pragmatismus drückt sich sicher die «Erfahrung von Jahrhunderten» aus, aber wohl nicht mehr die *für* Jahrhunderte.

Allerdings hat solches Verfahren plausible Gründe: Die Aufgabe des Pflichtzölibats würde eine Schwächung des Katholizismus als «politischer Form» bedeuten und die Rest-Macht weiter schmälern. Es hat Logik, daß ein von den Massenmedien als Papst mit «männlicher Ausstrahlung» ausgezeichnete «Heiliger Vater» die priesterliche Notlösung, die Laisierungsverfahren, blockiert.

IV. Versuche zur Frauenbefreiung in der Kirche: Ordination und feministische Theologie

Die Frauenbewegung hat auch in den christlichen Großkirchen Folgen gehabt¹⁴. Ein altes Thema – die amtliche *Ordination von Frauen* – wurde aktualisiert. Ein Vergleich der Studie «Zur Frage der Ordination der Frauen» des Ökumenischen Rats der Kirchen mit der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt macht die erwartbaren konfessionellen Unterschiede deutlich. Das katholische Ergebnis ist eindeutig: «Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen.»¹⁵

Sich anschließend an C.S. Lewis deckt H.U. von Balthasar den Hintergrund einer solchen Entscheidung auf: «Gewiß ist die absolute Väterlichkeit Gottes des Vaters und seine Repräsentation durch den Sohn und dessen nochmalige Repräsentation durch den Mann «etwas, was der Ungläubige unvernünftig, der Gläubige übervernünftig nennen wird». Aber solches muß es in der Kirche geben, wenn sie die Religion der Offenbarung bleiben soll. «Wenn wir das undurchdringliche Element aufgeben und nur das wahren, was wir mit Klugheits- und Angemessenheitsgründen vor dem Forum der aufgeklärten Vernunft rechtfertigen können, dann vertauschen wir die Offenbarung mit

einer alten gespenstischen Naturreligion», in der es Priesterinnen genug gab.»¹⁶

Frauen in der katholischen Kirche kämpfen gegen diese Monopolisierung der Priesterrolle für Männer. Theologen unterstützen sie, indem sie die Lage als traditionell geworden, aber nicht dogmatisch festgeschrieben erklären.

Dieses Vorhaben, das man als *Versuch der Gleichberechtigung durch Klerikalisierung* der Frau bezeichnen kann, hat gemeinsame Züge mit dem allgemeinen Streben, Frauenemanzipation durch Berufstätigkeit zu erreichen: Einerseits bedeutet dies, überwiegend gleiche Entfremdung wie der Mann auf sich zu nehmen; andererseits ist Berufstätigkeit (wirtschaftliche Unabhängigkeit, Erweiterung des persönlichen Erfahrungsbereichs usw.) notwendige, wenngleich nicht hinreichende Bedingung der Möglichkeit weitergehender Befreiung.

Zu fragen ist, ob die «Vergeistlichung» von Frauen wenigstens diese Ambivalenz weiblicher Berufstätigkeit besitzt. Selbst dann, wenn man in der Amtskirche klerikale Arbeitsmöglichkeiten für Frauen erwägen würde, kämen wohl nur besonders systemkonforme geistliche Frauen ins Gespräch («virgines probatae»). Es mag eine Hoffnung sein, daß bei einer Ordination von Frauen Kirche in keinem Falle so bleiben würde, wie sie derzeit ist; wahrscheinlicher scheint mir, daß nicht die Frauen das Kirchensystem verändern würden, sondern daß die Männerkirche die Frauen verändern würde.

Darüber hinaus würde sich das Elend der Priester im Gebrauch ihrer Erotik/Sexualität verdoppeln. «Beschneidung um des Himmelreiches willen» – wie oft und wie lange gelingt sie auf eine menschlich erwachsene und reiche Weise? Und wie oft beginnt damit eine private Leidensgeschichte, eine Geschichte von Abwehrmechanismen und Ersatzbefriedigungen, religiös getönter Masochismus? Die Päpstin Johanna – wie immer es um ihre historische Gestalt steht – sollte sie nicht ein Phantom oder ein Einzelfall bleiben?¹⁷

Neben dem Versuch, auf organisatorischer Ebene einen Wandel kirchlicher Geschlechterrollen zu bewirken, gibt es einen anderen hinsichtlich der kirchlich-theoretischen Wissensform, der *Theologie*. Vor allem in Amerika haben sich Ansätze feministischer Theologie herausgebildet, von denen einige innerkirchlich-reformatorisch, andere radikal-kritisch angelegt sind. Die entschieden kritischen Ansätze sind in ihrer Konsequenz «nachchristlich», halten die christlichen Kirchen für so unveränderlich durchtränkt von Männerherrschaft, daß Frauen in ihnen keine bedeutende Rolle spielen können. Die reformatorisch-christlichen Theologinnen dagegen reklamieren ver-

drängte Inhalte des Christentums, denen zufolge Mann und Frau «eins in Christus» sind.

Einige – nicht unbestrittene – Themen einer solchen feministischen Theologie: Weibliche religiöse Erfahrung; Tod Gottes als Tod des großen Patriarchen und eines phalokratischen Wertsystems; das Symbol der Mann/Weiblichkeit bzw. Weib/Männlichkeit (Androgynie/Gynandrie); eine «andere», nicht entsexualisierte Maria als Symbol für weibliche Erfahrungen; nicht-sexistisches Reden von Gott; Schwesternschaft/Schwesterlichkeit als kritische Kategorie. Viele Themen der «säkularen» Debatte in der Frauenbewegung wurden religiös reformuliert.

Diese «andere» Sprache der Religion steht immer in der Gefahr, reiner Überbau zu werden: Gemüt einer herzlosen Welt, Geist geistloser Zustände, imaginäre Blumen an der Kette. Das Verhältnis von Theologie und kirchlicher Praxis sollte jedenfalls nie außer acht gelassen werden; neben der Frage nach der Wissensform bleibt die nach der Organisationsweise zu stellen: Eine Geschichte von Jesus, der nicht durch Jungfrauengeburt (in welchem Idol sich nach Schubart ein Bedürfnis nach dem Wunderbaren mit Abscheu vor dem Geschlecht mischt) zur Welt kommt, sondern von der jungen Jüdin Maria/Mirjam geboren wird, wird manchen Menschen zusagen – aber auch der Glaubenskongregation? Was ist geholfen, wenn Jesus als einfühlsamer, mit Verständnis für Frauen begabter «wirklicher» Mann erscheint – angesichts des Kardinals-Kollegiums? Haben nicht die «nachchristlichen» Feministinnen und H. U. von Balthasar Recht, die das katholisch-christliche Wissenssystem für so zentral vermännlicht halten, daß jede Nachlese «anderen» Wissens von vornherein als Sammeln der Krumen vom Tische der Reichen erscheint, jedenfalls aber keine andere Praxis begründen kann?

Die Fragen in einer vorläufigen These beantwortet: Die katholisch-kirchliche Sexualethik, die katholisch-kirchliche Modellierung der Geschlechterrollen lassen nicht erkennen, wo Frauen in den Wissens- und Organisationsformen auf absehbare Zeit eine Stellung gewinnen können, die ihrem Streben nach Befreiung gerecht wird. Die Strukturen des kirchlichen Alltags lassen sich nur in den allgemeinen Strukturen verändern.

V. Mutmaßungen zu einem anderen Alltagsleben der Geschlechter

Welche Perspektiven bleiben angesichts kritischer Anfragen zur Ordination von Frauen und zur Entwicklung einer feministischen Theologie? Damit steht die Zukunft der kirchlichen Sexualethik und die ihrer

Konsequenzen für die Geschlechterrollen in der Kirche allgemein zur Debatte.

Die große Zeit kirchlicher Sexualethik begann wohl mit den Bußpraktiken und den Methoden der Aszetik und Mystik des Mittelalters: sie endete am Ende des 18. Jahrhunderts, als eine neue «Technologie des Fleisches» entstand, «die zwar von der Thematik der Sünde nicht ganz unabhängig war, sich jedoch im wesentlichen dem kirchlichen Bereich entzog». Das «Sexualitätsdispositiv» entstand: Pädagogik, Medizin und Ökonomie machen aus dem Geschlecht eine Laien- und Staatssache, «eine Angelegenheit, in der sich der gesamte Gesellschaftskörper und fast jedes seiner Individuen der Überwachung unterziehen mußten»¹⁸.

Das kirchliche Lehramt hat den Wandel vom «Allianzdispositiv» zum «Sexualitätsdispositiv» nicht mitgemacht, sondern bleibt bei der insbesondere Frauen bedrückenden normativen Kraft der biologischen Natur und der legalen Eheverhältnisse als Zeugungsverhältnisse.

Die Verweigerung gegenüber dem Sexualitätsdispositiv könnte eine produktive Weigerung sein, wenn sie sich argumentativ gegen die neue Beherrschung des Körpers durch seine Pädagogisierung, Medizinisierung, Ökonomisierung richtete. Die kirchliche Ablehnung wendet sich aber gegen die neue Beherrschung im Namen einer alten, kann sich darum nicht als menschenfreundliche und daher insbesondere frauenfreundliche Unzeitgemäßheit erweisen, sondern wird zur bloßen Ungleichzeitigkeit.

Immer weniger Frauen, die sich ihrer Lage und ihrer Aussichten bewußt werden, begreifen sich als Auditorium für diese Ansprache. Gegen kirchliche Fremdbestimmung hinsichtlich Sexualethik und Geschlechterrollen steht die Entscheidung von Frauen zur Selbstfindung, Selbstverständigung, Selbstorganisation. Frauengruppen bieten ein insulierendes Schonklima, das die Sicherheit gibt, Fragen auch an die Männerkirche zu stellen.

Wird eine betroffene Frau, die ihre Erfahrungen lebensgeschichtlich verarbeitet hat, nicht Verbindlicheres zum Schutz des Lebens des Embryos im Mutterleib sagen können als ein greiser Kardinal, der den Vergleich der Praxis des Schwangerschaftsabbruchs mit dem Massenmord an den Juden nicht abwehrt? Kann eine junge Mutter, die ihren Einzelfall an den Biographien anderer Frauen überprüft, nicht selbstbewußt mit einem Theologen über Normen sprechen, die jener als Buchweisheit von seinen – durchweg männlichen – Kollegen gewinnt? Erzeugt die Fürsprache einer erotisch befriedigten Frau für zeitweilige Enthaltensamkeit nicht mehr Nachdenklich-

keit als der Askese-Appell eines Beichtvaters, der die «Melancholie der Erfüllung» (Ernst Bloch) nicht kennt? Wirken Bedenken gegen die «normative Kraft des Faktischen» in einer spätkapitalistischen Gesellschaft nicht eindringlicher aus dem Munde einer Frau, die den Widerspruch zwischen der Klage über Bevölkerungsrückgang bei gleichzeitiger Kinderfeindlichkeit im täglichen Leben erfährt?

Ist ein Vorsprung an Erfahrung wettzumachen durch einen Vorsprung an theoretischer Beschäftigung? Würden Frauen, wären sie entlastet und wohl-dotiert wie ein verbeamteter deutscher Theologieprofessor, weniger «Durchdringung» sexualethischer Probleme leisten als jener?

Der wachsende Mut zur Selbstverständigung über erotisches Wissen, Bewußtsein, Handeln, in die neben Betroffenen, Bedürfnissen, Erfahrungen die kritische Erinnerung von Traditionen eingeht, scheint nicht isoliert lebendig erhalten werden zu können. Er ist Teil eines umfassenden Mutes zum authentischen Leben, in dem Entfremdungen (nicht Bindungen) aufgehoben sind. Wie ein authentisches Leben von Frauen aussehen könnte, daran wird gegenwärtig experimentiert, dafür gibt es kein Rezept und keine bis ins Einzelne ausgearbeitete Vorlage.

Die Meinung, das Besondere der Frauenfrage in der Kirche müsse auf das gesellschaftlich Allgemeine bezogen werden, darf nun nicht dazu führen, die Notwendigkeit vermittelnder Schritte zu leugnen. Solange Frauen in bewußter oder unbewußter Abhängigkeit von Kirchen-Männern berührt werden, muß es einen innerkirchlichen Kampf für die Menschenrechte von Frauen geben. Dabei mag auch eine feministische Theologie, eine feministische Sexualethik ihren Stellenwert haben. In ihr wird schon eine andere Sprache gesprochen, die die Selbstverständlichkeiten der kirchlich üblichen Formelsprache durchbricht¹⁹.

Letztlich geht es aber nicht nur um eine «weibliche Kultur» als autonomes, also gesellschaftsenthobenes Kunstwerk. Der Kampf um die kirchliche Sexualethik und ihre Konsequenzen für die Geschlechterrollen in der Kirche ist nur Teilschauplatz einer größeren *gesellschaftlichen* Auseinandersetzung, an die er objektiv angeschlossen bleibt und subjektiv angeschlossen wer-

den muß, sollen Frauen Subjekte ihrer gesellschaftlich bestimmten Geschichte werden.

Das Herausarbeiten eines gesamtgesellschaftlich Neuen geschieht in Widersprüchen. Männer sprechen von der Synthese des patriarchalischen und matriarchalischen Prinzips: mütterliche Liebe durch Gerechtigkeit und Rationalität, väterliche Autorität durch Barmherzigkeit und Gleichheit (Erich Fromm). Oder sie reden – weiter gehend – von der regulativen Idee einer androgynen Gesellschaft, in der Männer wie Frauen anders sind als gegenwärtig, Sensibilität, Rezeptivität, Sinnlichkeit kreativ befreiende Qualitäten für beide sind: Von der Emanzipation der Frau zur Emanzipation des Mannes und zur Emanzipation der Gesamtgesellschaft (Herbert Marcuse)²⁰.

Auch solche Männer, die sich um Einfühlung und Veränderung bemühen, begegnen Frauen, die ihnen antworten, der Mann habe die Schönheit traditioneller weiblicher Qualitäten entdeckt, als Frauen andere, unbequemere zu entwickeln begannen; die Misere des Mannes und seiner einseitigen Lebensform werde beklagt, seit Frauen aggressiv um ihre Gleichberechtigung zu kämpfen anfangen²¹.

Vorläufig möchte ich gleichwohl einer Feststellung Marcus' beipflichten: «Aus der Problematik der Gleichberechtigung folgt selbstverständlich nicht, daß die Frauenbewegung den Kampf um Gleichberechtigung zurückstellen oder aufgeben sollte. Aber es gibt offenbar etwas jenseits der Gleichberechtigung. Und wenn dieses «Jenseits» nicht von Anfang an im Kampf für die Gleichberechtigung steckt, in ihm virulent bleibt, dann ist wohl etwas nicht in Ordnung.»²²

Dieses Jenseits der spätkapitalistischen Ausbeutungs-, Konkurrenz-, Verdrängungs-, Wachstums-gesellschaft wird mit Begriffen umschrieben, die traditionell dem Weiblichen zugeordnet werden: bedürfnisorientiert, rezeptiv, sanft, schonend. «Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und läßt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen.»²³In den Ideen über das wahre gesellschaftliche Leben ist aufgehoben das Wissen, daß es in ihm kein falsches Leben des Leibes und der Geschlechter geben kann.

¹ Vgl. M. Foucault, Sexualität und Wahrheit (Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir) (Frankfurt 1977) 93.

² Vgl. F.W. Menne, Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität. Zu einer soziologischen Anthropologie menschlicher Fruchtbarkeit (München 1971) 231.

³ W. Schubart, Religion und Eros (München 1966) 252.

⁴ Vgl. M. Müller, Grundlagen der katholischen Sexualethik (Regensburg 1968); D. Savramis, Das sogenannte schwache Geschlecht (München 1972).

⁵ Vgl. J. Burri, «als Mann und Frau schuf er sie». Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht (Zürich 1977).

⁶ Vgl. Müller, Grundlagen 69.

⁷ Vgl. L. Febvre, La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? Annales d'histoire sociale, 1941/3, 5–20. Dazu auch: J.-L. Flandrin, Familien (Familles) (Frankfurt 1978); D. Damber/V. Rittner (Hg.), Zur Geschichte des Körpers. Perspektiven der Anthropologie (= Reihe Hanser 212, München 1976); J. van

Ussel, Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft (= Rororo-Sexologie 8024/25, Reinbek bei Hamburg 1970).

⁸ Vgl. C. Honegger (Hg.), Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters (= Edition Suhrkamp 743, Frankfurt 1978; mit einer ausführlichen internationalen Bibliographie). Dazu auch: H.P. Duerr, Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation (Frankfurt ²1978).

⁹ M. Auclair, Das tödliche Schweigen. Eine Umfrage über die Abtreibung (Olten 1964) 126.

¹⁰ Vgl. Menne, Sexualethik 83.

¹¹ Vgl. Menne, Sexualethik 213. Zur Entwicklung des allgemeinen Natur- und Vernunftbegriffs vgl. C. Urban, Nominalismus im Naturrecht. Zur historischen Dialektik des Freiheitsverständnisses in der Theologie (Düsseldorf 1979).

¹² Vgl. D. Claessens, Nova Natura. Anthropologische Grundlagen modernen Denkens (Düsseldorf 1970).

¹³ Vgl. E. Shorter, Die Geburt der modernen Familie (Reinbek 1977).

¹⁴ Eine sehr gute Übersicht (mit einem Literatur-Verzeichnis auf dem Stand von 1978) gibt: H. Meyer-Wilmes, Die Bedeutung der sogenannten Frauenfrage für die Kirchen und die Theologie. Eine (vor-)theologische Studie zur Erhellung des weiblichen Lebenszusammenhangs, Diplomarbeit, Münster 1979. Ihr gilt mein Dank sowie C.J.M. Halkes.

¹⁵ Zitiert nach Meyer-Wilmes, Bedeutung, 196.

¹⁶ H.U. von Balthasar im «Nachwort des Übersetzers» zu: L. Boyer, Frau und Kirche (= Kriterien 42, Einsiedeln 1977) 95.

¹⁷ Vgl. K. Völker (Hg.), Päpstin Johanna. Ein Lesebuch mit Texten vom Mittelalter bis heute (= WAT 31, Berlin 1977).

¹⁸ Foucault, Sexualität 140.

¹⁹ Mir hat ein feministisch-theologischer Witz gefallen: Ein besonders verdienter Stammtischkollege darf schon einen Blick in die himmlische Seligkeit tun. Als er zurückkommt, ist er bleich und

verstört. Die Freunde dringen in ihn zu sagen, wie Gott denn nun aussehe. Der Himmelsbesucher flüstert: «Sie ist schwarz!».

²⁰ Es muß sicher nicht eigens betont werden, daß Marcuse das Gegenteil jener «anthropologischen Revolution» meint, die Pier Paolo Pasolini als das Massenelend verordneter, einheitlicher Identitäten beschreibt. Vgl.: P.P.P., Freibeuterschriften (Scritti corsari). Die Zerstörung der Kultur des einzelnen durch die Konsumgesellschaft (= Quartefte 96, Berlin 1978).

²¹ Vgl. das Gespräch von S. Bovenschen und M. Schuller mit Marcuse in: Gespräche mit Herbert Marcuse (= Edition Suhrkamp 938, Frankfurt 1978) 65–87.

²² Marcuse, Gespräche 83.

²³ Th. W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Frankfurt 1969) 207.

FERDINAND MENNE

1941 geboren. Dr. phil. im Fach Soziologie 1970, Habilitation in Soziologie und Sozialphilosophie 1977, seit Dezember 1978 Wissenschaftlicher Rat und Professor für Sozialpädagogik an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Dortmund. Veröffentlichungen u.a.: Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität. Zu einer soziologischen Anthropologie menschlicher Fruchtbarkeit (München/Mainz 1971); (Hg.), Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten, = SL 159 (Darmstadt und Neuwied 1974); zus. mit J. Lell (Hg.): Religiöse Gruppen. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft (Düsseldorf/Göttingen ²1977); Alltag und Alternative. Zur Diskussion um einen -neuen Lebensstil, in: Gizycki/Habicht (Hg.), Oasen der Freiheit. Von der Schwierigkeit der Selbstbestimmung = fischer alternativ 4012 (Frankfurt 1978) 104–126. Anschrift: Raesfeldstraße 56, D–4400 Münster, Westfalen.

Nadine Foley

Zölibat in der Männerkirche

1. Einleitung

Gegenwärtig sieht sich das Amtspriestertum der römisch-katholischen Kirche in zwei seiner traditionellen Eigenarten herausgefordert: in seiner Beschränkung auf männliche Amtsträger und in seiner Gebundenheit an den Zölibat. Die erste Eigenart wird durch Befürworter der Ordination von Frauen zum Amtspriestertum in Frage gestellt, die zweite durch Vertreter aus den Reihen der Priester selbst. Die Charakteristika und Dimensionen der Frage nach der Ordination von Frauen, die heute gestellt wird, sind neue Phänomene in der Kirchengeschichte und erwachsen aus der gegenwärtigen Bewegung für die Befreiung des Menschen und aus ihrer Auswirkung auf die Kirche. Der Streit um den priesterlichen Pflichtzölibat dagegen ist

nicht neu, obwohl noch zu keiner Zeit so viele Priester ihrem Amt den Rücken gekehrt haben, wie dies heute der Fall ist. Wenngleich der Pflichtzölibat nicht der einzige Faktor ist, der dieses Phänomen auslöst, so ist er doch eindeutig einer der maßgeblichen Faktoren¹. Die beiden in Frage gestellten Prinzipien haben aus der Perspektive derer, die die Fragen stellen, zumindest zwei Dinge gemeinsam: 1. Sie gehen aus von konkreter Erfahrung. 2. Das Grundproblem ist ein Problem der *Menschlichkeit*. Ungeachtet der Komplexität der beiden Sachbereiche treffen sie sich auf dieser Grundlage, und ihre Gemeinsamkeit ist der Grund, weshalb wir das Bild, das die Kirche von der Frau hat, in seiner Beziehung zum priesterlichen Pflichtzölibat untersuchen wollen.

Es ist nicht Absicht dieses Beitrages, zu wiederholen, was zum Thema des priesterlichen Pflichtzölibats bereits gründlich erforscht und veröffentlicht worden ist. Außer den Arbeiten der Wissenschaftler² sind seit 1967, beginnend mit der in diesem Jahr veröffentlichten Enzyklika *Sacerdotalis Caelibatus*³ Papst Pauls VI., drei autoritative Stellungnahmen der Kirche erschienen. In dem Dokument über *das Amtspriester-*