

Eric Fuchs

Sexualität und Macht in der Kirche

In der Alten Kirche «wird die Sexualität zu einem höchst symbolträchtigen Kennzeichen, und zwar weil ihr Verschwinden beim engagierten Individuum für möglich gehalten wird und weil dieses Verschwinden auf eine bezeichnendere Weise als irgendeine andere menschliche Veränderung als Beweis für die Qualitäten gehalten wird, die zur Leitung einer religiösen Gemeinschaft notwendig sind»¹. Die Feststellung des Historikers ist klar: Die Macht in der Kirche gehört seit der allerfrühesten Zeit jenen, die den Schlingen zu entgehen wußten, die die Sexualität dem Menschen legt, indem sie die Sexualität selbst überwand. Auf diese Verbindung zwischen Sexualität und Macht weisen zahlreiche Gründe hin, die man meines Erachtens in zwei Grundmodellen zusammenbringen kann.

Erstes Modell: Die Macht gehört dem, der in dieser Sache das Beispiel einer strengen *Disziplin* geben kann. Zölibat und Keuschheit wurden den Klerikern auferlegt, damit sie ihrerseits fähig würden, die sexuelle Praxis der Laien zu lenken und sittlich zu heben. Dieses eher westliche als östliche Modell ist in der Alten Kirche sehr früh in Erscheinung getreten. Es ist eine asketische Strömung, die darauf gerichtet war, die Sexualität dadurch sittlich zu heben, daß sie sie in den engen Rahmen einer restriktiven Disziplin presste². Diese Moral, eine radikalisierte Wiederaufnahme des Denkens der heidnischen Philosophen, hatte es darauf abgesehen, die Gesamtheit der christlichen Existenz den Erfordernissen des gemeinschaftlichen Zeugnisses zu unterwerfen; man mußte unbedingt der Gefahr von Verleumdungen des christlichen Ideals brüderlicher Gemeinschaft entgehen, das den Anspruch erhebt, die sozialen, politischen oder sexuellen Determiniertheiten zu überwinden. Zu diesem Zweck muß man die Handlungen der Gläubigen kontrollieren, umso mehr als sie zumal in diesem

Bereich immer noch von der Sünde der Begierlichkeit befleckt sind. Von Tertullian bis Augustinus entwickelt sich diese Überlegung zur Disziplin, wo das Mißtrauen gegenüber der Sexualität gleichzeitig mit der Macht der Zölibatäre im Klerus zunimmt. Denn diese haben das Problem durch den Verzicht auf die Ehe radikal gelöst, indem sie den einzigen Weg der Keuschheit gewählt haben: «Denn in unserer Zeit ist es in jeder Hinsicht besser und heiligmäßiger, nach keiner leiblichen Nachkommenschaft zu trachten, sich für ewig von jedem ehelichen Band freizuhalten und sich geistlicherweise dem einzigen Gatten, Christus zu unterwerfen.»³ Diese haben von nun an das Recht, ihre Brüder, die Laien, die schwächer sind, weil sie der mit der Ehe unausweichlich verbundenen Begierlichkeit zugestimmt haben, anzuleiten und ihnen die mit der Sexualität verbundenen schweren moralischen Bedenken bewußt zu machen.

Das zweite Modell zielt darauf ab, die Beziehung zur Sexualität zu *verinnerlichen* bis zu ihrer völligen Beherrschung, ihrem Verschwindenlassen, bis in ihre feinsten Anzeichen, in der Vorstellung – das heißt im Unbewußten – des Gläubigen. Es ist dies der ausgesprochen monastische Weg, der Weg der Rückgewinnung des ursprünglichen Menschen, des Adams im Paradies, der ohne Sexualität und ohne Begierde in der Unmittelbarkeit Gottes lebte. Von Gregor von Nyssa bis Johannes Cassianus und Evagrius Ponticus erscheint eine ganze Menge von Geistlichen, die sich um die Leidenschaftslosigkeit bemüht, denn «das Reich Gottes ist die Leidenschaftslosigkeit der Seele, begleitet vom wahren Wissen um die Seienden»⁴.

Hier ist die Sexualität weniger reglementiert als vielmehr verneint, reduziert auf ein einfaches Symptom, das andere viel schädlichere Leidenschaften verrät, verneint wie eine Anomalie, die der geistliche Mensch beherrschen kann, wenn er sie zur Bedeutungslosigkeit vermindert. Wie Johannes Cassianus sagt: «...aus dem Fleisch austreten heißt nämlich, im Körper bleiben, wie die Natur überschreiten heißt, in der Zerbrechlichkeit des Fleisches leben, ohne dessen Stacheln zu spüren.»⁵ «Die Natur überschreiten» (*ultra naturam esse*), um das «protologische» Bild des Menschen in seinem ersten, von der Sünde nicht verdorbenen Stand wiederzugewinnen⁶. Wer zu dieser vollständigen Beherrschung kommt, wird als ein geistlicher Meister anerkannt. Aber die Radikalität dieser Bemühung selbst bestimmt sie

dazu, die Sache von nur einigen wenigen besonders bewundernswerten Gestalten zu sein, die umso bewundernswerter sind, als sie selten sind. Ihre Autorität auf der geistlichen Ebene ist groß, aber ihre Macht bleibt auf den moralischen Bereich beschränkt. Im Osten werden sehr schnell zwei Moralen möglich: entweder verläßt man die Welt und geht in die Wüste oder man heiratet und führt ein eheliches Leben ohne zuviele Probleme in bezug auf die Sexualität. Das monastische Ideal sichert jenen, die dessen fähig sind, ein hohes Ansehen zu, und es schließt jene nicht aus, denen Gott zugesteht, ihre Sexualität im Rahmen der Ehe zu leben.

Während dieses zweite Modell im Osten die Oberhand gewinnt, drängt sich im Westen das Modell der Disziplin auf. Darin wird die Verbindung von Sünde und *Praxis* der Sexualität unterstrichen, schon von Augustinus. Und die Kleriker beginnen sich durch ihre Fähigkeit, den Grad der Bosheit der sexuellen Akte unterscheiden zu können, auszuzeichnen. Dieser während des Mittelalters erfolgten Durchsetzung einer juristischen und disziplinarischen Moral entspricht der lange Kampf in der Kirche des Westens, der darauf zielt, dem Klerus den Zölibat als Pflicht aufzuerlegen. In einem Bruch mit der alten im Osten durchgehaltenen und vom sogenannten Quinisextum, dem Konzil von 692, wieder bestätigten Tradition, die verheiratete Priester erlaubte, und trotz den zahlreichen Widerständen und den schweren moralischen Mißständen dieser Praxis hat die katholische Kirche die Praxis der Macht in der Kirche eng mit einer Leugnung der Sexualität verbunden. Um ihre ganze Kraft zu erreichen, muß diese Verbindung eine symbolische Maske erhalten⁷. Am Anfang ging es für den Kleriker gewiß darum, Träger der Norm zu sein; aber eine solche Position ist schwach, denn sie macht die Macht der Autorität von jenem abhängig, der sich der Norm, die er vertritt, als erster unterwerfen muß. Man muß die Macht diesseits dieser moralischen Beispielhaftigkeit absichern, auf unbestreitbare, und das heißt heilige Grundlagen stellen. Deshalb erscheint die Verbindung zwischen *Zölibat und Reinheit*. Als zuerst rituelle und erst dann moralische Reinheit, die dem Priester eine ontologische Erhabenheit zusichert, ist sie auf eine archaische Sicht der Sexualität als Schandfleck gegründet, der mit der Feier der Eucharistie nicht vereinbar ist. «Am Ausgangspunkt der kanonischen Entwicklung, aus der im Westen das Zölibatgesetz hervor-

geht, steht das Gesetz der «eucharistischen Enthaltbarkeit», das in der dem Kommunionempfang vorangehenden Nacht alle sexuellen Beziehungen untersagt.»⁸ Diese Argumentation, die den Zölibat mit dem Dienst am Altar verbindet, findet sich noch in einer Enzyklika Pius' XII. (*Sacra virginitas*, 1954)⁹. Sie hat sich durch die ganze Geschichte der katholischen Kirche seit dem Konzil von Elvira (306) durchgehalten, nämlich ihre Kraft, die symbolischer Art ist. Dem Schrecken erregenden Heiligen der Sexualität entspricht nun das beruhigende Heilige der asexuellen Brüderlichkeit der Eucharistie, die von Priestern gefeiert wird, die ihrerseits von jeder sexuellen Befleckung frei sind.

Ohne ausführlich zu behandeln, was eine solche Reduktion der Sexualität auf die Unreinheit für die Anthropologie bedeutet¹⁰, muß man einfach feststellen, daß sich so ein strenges Kontrollsystem der Sitten einrichtet, das sich sowohl auf den heiligen Charakter der Verteidiger des Gesetzes abstützt als auch auf die Wohltaten der disziplinarischen Regeln, die sie vertreten, um die Gläubigen vor der Bedrohung durch das schlechte Heilige der Sexualität zu bewahren.

Indem die kirchliche Institution die Angst vor der Sexualität verstärkte, verstärkte sie ihre eigene Macht, weil sie allein imstande war, durch ihren Klerus die unheilvollen Auswirkungen dieses ontologischen Ungenügens zu korrigieren. Sie korrigiert durch die Bußpraxis, diesen kirchlichen Dienst der Versöhnung, der nach P. Legendre «den Austausch der Sünde gegen die Strafe»¹¹ übernimmt, und durch eine peinlich genaue Darlegung des Rechts. Es erscheint eine neue Gestalt, die nicht mehr jene des geistlichen Meisters oder des moralischen Vorbilds ist, sondern jene geheiligte des kastrierten Vaters: Der Priester ist nach dem Bild des Papstes, dessen Macht er repräsentiert, der Inhaber des Gesetzes, weil er der sexuellen Fähigkeit beraubt ist. Eine bedrohliche Gestalt, weil sie zu sagen fähig ist, was erlaubt ist und was nicht, und zugleich eine beruhigende Gestalt, weil sie in sich selbst die Lösung des Dilemmas verwirklicht (ohne Sexualität ein Vater, ein Papst sein).

In einem solchen System ist die Absonderung des Klerus, die auf dem Hauptverbot gründet, das die Enthaltbarkeitsregel schafft, die Bedingung und das Kennzeichen seiner Macht. Diese Macht wird über eine Laienschaft ausgeübt, die als minderjährig betrachtet wird. Trotz allen Bemühungen der Theologen im Mittelalter¹², die

Ehe wieder aufzuwerten, und trotz dem Widerstand zahlreicher Strömungen innerhalb der katholischen Kirche gegen die Zölibatsverpflichtung¹³ hat das Konzil von Trient dennoch die Höherwertigkeit der Jungfräulichkeit gegenüber der Ehe feierlich bestätigt: «Wer sagt, der Ehestand sei dem jungfräulichen Stand oder der Ehelosigkeit vorzuziehen, und es sei nicht besser und seliger, in Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit zu bleiben, als eine Ehe einzugehen, der sei ausgeschlossen» (Can. 10). So hält es die Zweiteilung aufrecht: Kleriker – höher, weil enthaltsam, und Laien – niedriger, weil der Unreinheit «des Gesetzes der Sünde, das in den Geschlechtsteilen daherkommt» (wie ein mittelalterlicher Text sagt)¹⁴ unterworfen; und diese Zweiteilung sichert das Funktionieren der Regeln der Macht ab. Die hierarchische Ekklesiologie, die sich in der römisch-katholischen Kirche aufgedrängt hat, beruht auf dieser antithetischen Beziehung zwischen dem religiösen Heiligen und dem (schlechten) sexuellen Heiligen.

Die Reformation hat dieses System abgelehnt. Zunächst spricht sie sich gegen den Zölibat der Priester, den heiligen Charakter des Priestertums und die weltliche Macht der Kirche aus. Indem sie die Unmoralität des priesterlichen Zölibats, wie er im 16. Jahrhundert gelebt wurde, in Frage stellen, haben die Reformatoren in Wirklichkeit die Machtstruktur in der Kirche des Westens selber angegriffen. Indem sie die Lehrmacht der Kirche, die die einzig annehmbare Autorität der Heiligen Schrift verdunkle, angriffen, wurden sie schnell dazu geführt, die Mönchsgelübde und die Zölibatsverpflichtung in Frage zu stellen. In unmittelbarer Verbindung damit steht die Ablehnung der Zweiteilung der Christen in Kleriker und Laien. Das Aufkommen des Laienbewußtseins am Ende des Mittelalters wird denn auch in der Reformation deutlich sichtbar. Es ist völlig einleuchtend, daß in dieser Sicht der Zölibat der Priester als das Symbol für die Weigerung erscheint, der Laienschaft ihre Bedeutung und ihre Mündigkeit zuzugestehen.

Deshalb beruft sich die wesentliche Argumentation der Reformatoren gegen den auferlegten Zölibat immer auf die *Gewissensfreiheit*. «Auf jeden Fall ist das Verbot der Priesterehe aus gottloser Tyrannei erfolgt, nicht nur im Gegensatz zum Worte Gottes, sondern auch gegen jegliche Billigkeit. Zunächst war es den Menschen in keiner Weise erlaubt, zu verbieten, was der Herr frei gelassen hatte. Und dann: es ist so

klar, daß es eines langen Nachweises nicht bedarf, daß Gott in seinem Wort Vorsorge gegen jeden Bruch dieser Freiheit getroffen hat.»¹⁵ Nichts darf verboten werden, auch nicht durch die Kirche, was «der Herr frei gelassen hatte». Und um den Wert des Laienstandes noch besser herauszustellen, überhöht die Lehre der Reformatoren den Wert der Ehe: «Christus würdigt den Ehestand solcher Ehre, daß er nach seinem Willen ein Ebenbild seiner heiligen Verbindung mit der Kirche ist. Was hätte wohl Herrlicheres gesagt werden können, um die Würde des Ehestandes zu preisen? Mit welcher Frechheit will man also einen Stand «unrein» und «befleckt» nennen, in dem ein Gleichnis der geistlichen Gnade Christi hervorleuchtet?»¹⁶

Die Macht geht hier von jenem, der sich aus der sexuellen Fähigkeit ausschließt, zu jenem über, der sie als eine Berufung mit hoher moralischer Verantwortung wahrnimmt. Auf die Gestalt des kastrierten Vaters folgt jene des laikalen Familienvaters, wirkliches Modell jeder Autorität, sei sie politisch, kirchlich oder beruflich. Fügen wir noch bei, daß diese Gestalt in dem Maße, in dem sie sich als sexuelle anerkennt, eine neue Beziehung zur Frau voraussetzt; diese wird nicht mehr durch die Keuschheit oder die Mutterschaft gerechtfertigt, sondern wird in ihrer Wahrheit in der Ehelichkeit zur Bedeutung gebracht¹⁷. Als – gewiß untergeordnete – Gefährtin des Mannes verwirklicht sich die Frau nicht nur in der Ehe, sondern ermöglicht dem Mann, sich seinerseits in der Paarbeziehung zu verwirklichen, die von da an zur Grundeinheit von Kirche und Gesellschaft wird. Die Macht gehört dem Familienvater, der es definitionsgemäß aber nur sein kann, wenn er mit einer Frau ein Paar bildet. So wird eine Entwicklung in Gang gesetzt, die der zeitgenössische Protestantismus aufnimmt, wenn er damit einverstanden ist, daß Frauen zum Dienst am Wort Gottes konsekriert werden.

Indem die Reformation die Gestalt des Familienvaters überhöht hat, hat sie bei weitem nicht alles gelöst. Sie hatte nach unserem Empfinden das Verdienst, das Problem so klarer herausgestellt zu haben: Von nun an ist, wie Molière sagt, «die Macht auf der Seite des Bartes»! Das bedeutet, daß die Beziehung Mann/Frau wieder zentral wird, wie sie es in der Bibel ist, während sie im priesterlichen System verdunkelt ist, wo der Gegensatz sich prioritär auf die Beziehung Kleriker/Laien bezieht. Mit der Reformation kommt wieder zum Vorschein, was unter den schwerfäll-

ligen und peinlich genauen Erwägungen der Kasuistik verdunkelt war: Die Beziehung zwischen der Sexualität und der Macht ist grundlegend jene der Beziehung zwischen dem Mann und der Frau.

Nun ist in unserer Zeit dieses Problem durch das wachsende Bewußtsein der Frauen von der Abhängigkeit, in der sie gehalten worden sind, ohne Umschweife gestellt. Dieses Bewußtsein ist andererseits an die Neubewertung der Sexualität

als Ort der Anerkennung der Andersheit gebunden und muß so jedes System in Frage stellen, das seine Macht auf den Ausschluß dieser Dimension der Andersheit zu gründen versucht. Wie lange noch kann man die von den Frauen gestellte Frage zurückweisen, die in unseren Kirchen verlangen, daß ein Machtspiel aufhöre, das sich allein auf ihre Verleugnung als Frau gründet? Stehen wir vielleicht am Vorabend einer neuen Reformation?

¹ P. Brown, *Histoire de la vie privée*, tome I, chap. 2 «Antiquité tardive» (Paris 1985) 257.

² E. Fuchs, *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage* (Genf 1986) 81–89.

³ Augustinus, *De bono conjugali*, XXIV,32.

⁴ Evagrius Ponticus, *Tractatus*, 2.

⁵ Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*, VI,6.

⁶ Vgl. G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della virginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo* = *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 20 (Rom 1984).

⁷ «...im Katholizismus behauptet sich die Macht immer unter der Maske des Heiligen, das heißt mehr oder weniger des Verbotenen» (H. Chaigne, in: *Pouvoirs* n° 17 [1981] 27).

⁸ R. Gryson, *Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique*, in: *Revue Théologique de Louvain*, n° 2 (1980) 168, der beifügt: «Wo die Eucharistie täglich gefeiert wird – wie im Westen vom Ende des 4. Jahrhunderts an – schließt dies die ständige Enthaltensamkeit des höheren Klerus ein, ob verheiratet oder nicht.»

⁹ Vgl. *Acta Apostolicae Sedis* LXVI (1954) 169–170.

¹⁰ Das archaische Motiv der Verunreinigung gehört zum Bestand der ethnologischen Arbeiten, die dabei eine sehr feine logische Klassifizierung ohne moralische Konnotation vornehmen. So ändert auch die Verwendung der Texte des Levitikus durch die christliche Tradition deren Sinn tiefgehend.

¹¹ *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique* (Paris 1974) 69.

¹² E. Fuchs, aaO. 123 f.

¹³ J. Lynch, *Kritik am Zölibatsgesetz in der katholischen Kirche seit der Periode der Reformkonzile: CONCILIUM 8* (1972/10) 587–596.

¹⁴ Zitiert bei P. Legendre, aaO. 27.

¹⁵ Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion. INSTITUTIO CHRISTIANAE RELIGIONIS*. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. IV, 12, 23. (Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986).

¹⁶ AaO. 24.

¹⁷ «...Mose hat eine Gleichheit [zwischen dem Mann und der Frau] feststellen wollen. Von daher ist der Irrtum jener zurückzuweisen, die meinen, daß die Frau nur dazu geschaffen worden sei, das Menschengeschlecht fortzupflanzen... als ob sie ihm [dem Mann] nur deshalb gegeben worden wäre, um mit ihr zu schlafen, und nicht, damit sie ihm eine unzertrennliche Lebensgefährtin würde...» (J. Calvin, *Commentaires sur la Genèse*, 2, 18).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

ERIC FUCHS

1932 in Genf geboren. Seit 1958 Pfarrer der Evangelisch-reformierten Kirche. Doktor der Theologie. Bis 1979 Direktor des Centre protestant d'études in Genf. 1981–1987 Ordentlicher Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Lausanne. Seitdem Ordentlicher Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Genf. Vizepräsident der «Association des théologiens pour l'étude de la morale» (ATEM), Paris. Veröffentlichungen u. a.: *Le désir et la tendresse* (Genf 1979, 1986); *Initiation à la pratique de la théologie* (Paris 1983), Bd. IV, *Ethik: Une éthique chrétienne de la sexualité*; *Au nom de l'Autre. Essai sur le fondement des droits de l'homme* (Genf 1985; zus. mit P.-A. Stucki); *La Morale selon Calvin* (Paris 1986). Anschrift: Rue Tabazan 9, CH-1204 Genève.