

A Der Kampf um die Deutung der Schrift. Ein kirchenhistorischer Überblick mit Schwerpunkt auf der Sexualethik

Dr. Bernhard Olpen

I Schriftverständnis in der Geschichte der Theologie

Der Kampf um das rechte Schriftverständnis ist so alt wie das Christentum selbst. Bereits Jesus muss seine jüdischen Diskussionspartner daran erinnern, dass der rechte Umgang mit der Schrift von grundlegender Bedeutung ist, um den Willen Gottes verstehen zu können. Während er Pharisäer und Schriftgelehrte wegen mangelhafter Gewichtung alttestamentlicher Vorschriften kritisiert – ihnen fehlte das Bewusstsein einer Mitte der Schrift im alttestamentlichen Kanon –,¹ hält er den Sadduzäern vor, ganze Teile des Kanons zu ignorieren und damit zu falschen Ergebnissen zu kommen.² Das hatte auch Folgen für die Ehe-, Familien- und Sexualethik.

Der Kampf um den rechten Kanon prägt dann auch das frühe Christentum. Als der Gnostiker Marcion nach 144 n. Chr. einen von jüdischen Restbeständen bereinigten Kanon vorlegt, verzichtet er sowohl auf das

¹ „Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr den Zehnten gebt von Minze, Dill und Kümmel und lasst das Wichtigste im Gesetz beiseite, nämlich das Recht, die Barmherzigkeit und den Glauben! Doch dies sollte man tun und jenes nicht lassen“ (Mt 23,23, LÜ 2018).

Auch an anderer Stelle verweist Jesus auf die „Mitte“ der Schrift im alttestamentlichen Kanon, an der das ganze Gesetz und die Propheten hängen: Gottesliebe und Nächstenliebe, vgl. Mt 22,34-40. Zur theologischen Diskussion um eine Mitte des Alten Testaments vgl. Schmidt, Werner H.: Die „Mitte“ des AT, in: Strecker, Georg (Hg.): Theologie im 20. Jahrhundert. Stand und Aufgaben. Tübingen: Mohr, 1983. 49–53.

² „Jesus aber antwortete und sprach zu ihnen: Ihr irrt, weil ihr weder die Schrift kennt noch die Kraft Gottes“ (Mt 22,29, LÜ 2018). Die Sadduzäer hielten nur die Thora für inspiriertes und autoritatives Gotteswort. Jesus hingegen bezieht sich auf den ganzen Tanach.

gesamte Alte Testament als auch auf alle nicht paulinischen Schriften des späteren Neuen Testamentes, abgesehen von einer von jüdischen Einflüssen und alttestamentlichen Bezügen befreiten Evangeliumsversion.³ Marcion gibt den eigentlichen Anstoß für die Kirche, eine verbindliche Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften einzuleiten, was dann mehr als 200 Jahre in Anspruch nehmen sollte.⁴

Zu den Auseinandersetzungen um den autorisierten Kanon gesellte sich bereits ab dem 3. Jahrhundert die Frage der angemessenen Interpretation der Schrift. Ist die Schrift nur rein nach dem Wortsinn zu verstehen oder enthält sie vielmehr einen tieferen Sinn, der nur allegorisch erschlossen werden kann? Die Dringlichkeit dieser Frage ergab sich vor allem aufgrund von als anstößig empfundenen Passagen des Alten Testamentes, aber auch aufgrund widersprüchlich wirkender Passagen der neutestamentlichen Schriften. Vor allem Origenes (etwa 185–254) und die alexandrinische Schule setzten sich in Anlehnung an den Umgang griechischer Philosophen mit den Göttergeschichten der griechischen Mythologie für ein allegorisch-symbolisches Schriftverständnis ein.⁵ Damit versuchte er den moralischen Schwierigkeiten der Betrugs- und Kriegsgeschichten des Alten Testamentes zu entkommen und schwierige anthropomorphe Aussagen über Gott zu relativieren. Klar war für ihn dabei allerdings, dass sich jegliche Schriftauslegung im Rahmen der *regula fidei* und der kirchlichen

³ Zu Marcion vgl.: Beyschlag, Karlmann: Marcion von Sinope, in: Greschat, Martin (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 1 [Alte Kirche; I]. Stuttgart: Kohlhammer. 1984, 69–81; May, Gerhard/Greschat, Katharina (Hg.): Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung/Marcion and His Impact on Church History. Berlin/New York: De Gruyter. 2001; vgl. auch TRE 22, 89–101.

⁴ Zur Kanonisierung der Evangelien in Abgrenzung zu Marcion vgl. Klinghardt, Matthias: Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien. Untersuchung – Rekonstruktion – Übersetzung – Varianten. 2 Bände. Tübingen: Francke. 2015.

⁵ Die hellenistische allegorische Methode hatte vor ihm bereits Philo von Alexandrien für die Interpretation des Alten Testamentes und die jüdische Gemeinde hellenistischer Prägung übernommen. Neben der allegorisch geprägten Exegese der Alexandriner war das Spätjudentum aber auch von der rabbinischen und der in Qumran praktizierten Bibelauslegung geprägt.

Lehrtradition bewegen müsse.⁶ Die Schrift, zu der er nun auch die neutestamentlichen Bücher zählt, war für ihn, wie auch für die Kirchenväter bis auf Klemens von Rom (ca. 50–97/101) zurück, in Gänze inspiriert und von Gottes Geist eingehaucht (*theopneustos*). Nach Tertullian geht er als Erster von einer „Verbalinspiration“ der Schrift aus, wenngleich er damit in erster Linie auf den allegorisch-geistlichen Sinn der Schrift zielt.⁷ Diesen verborgenen Sinn der Schrift können für ihn nur die erkennen, „die kraft ihrer Taufe und ihrer kirchlichen Stellung Anteil haben am Heiligen Geist, der der eigentliche Verfasser der Schrift ist“.⁸ In sich klar und ausreichend verständlich ist für ihn die Schrift, trotz durchgängiger Inspiration, damit nicht, sondern bedarf der autorisierenden Auslegung durch das Lehramt. Der vor allem den geistlichen Schriftsinn betonende Ansatz der ihm folgenden alexandrinischen Schule blieb jedoch nicht unwidersprochen. Insbesondere die antiochenische Schule beharrte weiter auf dem literarisch-historischen Sinn der Bibeltex-te, wenngleich auch sie eine moderate Form der Typologie akzeptierte.⁹ In der Spätantike setzte sich schließlich unter dem Einfluss von Johannes Cassianus (360–435) der vierfache Schriftsinn durch, der noch heute in der katholischen Kirche in Gebrauch ist.¹⁰ In Anlehnung an Paulus’ typologische Schriftauslegung von 1Mo 22 (Gal 4,23 ff.) unterscheidet Cassianus zwischen dem wörtlich-literarischen Sinn und einem tieferen geistlichen Sinn, den er wiederum in drei Kategorien einteilt: den tropologischen oder moralischen Sinn, den

⁶ Strecker/Schnelle: Einführung, 126.

⁷ Beumer: Inspiration. HDG, 16–22.

⁸ Strecker/Schnelle: Einführung, 126.

⁹ Zur antiochenischen Schule mit besonderer Berücksichtigung von Theodor von Mopsuestia vgl.: Wickert, Ulrich: Studien zu den Pauluskomentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie. Berlin: Töpelmann. 1962.

¹⁰ Der Weltkatechismus der Katholischen Kirche von 1993 betont den mehrfachen Schriftsinn: „Nach einer alten Überlieferung ist der Sinn der Schrift ein doppelter: der wörtliche Sinn und der geistliche Sinn. Dieser letztere kann ein allegorischer, ein moralischer und ein anagogischer Sinn sein. Die tiefe Übereinstimmung dieser vier Sinngehalte sichert der lebendigen Lesung der Schrift in der Kirche ihren ganzen Reichtum.“ (115) http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_PW.HTM [Stand: 22.1.2019].

allegorischen oder übertragenen Sinn und den anagogischen Sinn, worunter er eine eschatologische Interpretation versteht.¹¹ Zwar wird der allegorisch-geistlichen Auslegung der Schrift durch die normative Kraft der Interpretation des Apostolischen Stuhls eine Grenze gesetzt. Die Schrift für sich allein ist gemäß dieses Zugangs zu ihr jedoch nicht mehr ausreichend aussagekräftig. Zudem diene die vierfältige Schriftauslegung in der Folge auch dazu, katholische Lehrvorstellungen in die Schrift hineinzudeuten, die sich aufgrund des rein wörtlichen Sinns nicht erschließen lassen. Auch aus diesen Gründen wenden sich Luther und die Reformatoren von dieser traditionellen Sichtweise auf die Schrift ab und betonen ausschließlich den wörtlichen literarischen Sinn. Für Luther ist die Schrift in sich ausreichend klar und legt sich durch sich selbst aus (*scriptura sui ipsius interpres*)¹², braucht daher keine weitere Erkenntnisquelle außerhalb ihrer selbst.

*Weil ich jung war, da war ich gelehrt, und sonderlich, ehe ich in die theologia kam, da gieng ich mit allegoriis, tropologiis, analogiis ums und machte lauter kunst; wenns jzt einer hette, er hilfts vor eitell heiltumb. Ich weiß, das ein lauter dreck ist, den nuhn hab ich fahren lassen, und diß ist mein letzte und beste Kunst: Tradere scripturam simplici Sense, denn literalis sensus, der thuts, da ist leben, trost, krafft, lehr und Kunst innen. Das ander ist narren werck wie wohl es hoch gleist.*¹³

Freilich erkennt Luther, ganz im Sinne von Jesus, dass die Schrift von einer Mitte her verstanden werden will, also nicht alle Schriftpassagen das gleiche Gewicht beanspruchen können. Diese Mitte findet er in Christus, in der Christusbotschaft, von der her alle Schrift seine Bedeutung erhalten

¹¹ Vgl. Cassianus, coll. 14,8 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 13, 404). Die deutsche Übersetzung der betreffenden Passage findet sich in der Bibliothek der Kirchenväter, 1. Serie, Bd. 59. Kempten. 1879, 105. Online abrufbar unter: <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel3064-7.htm> (22.1.2019). Vgl. auch: Reventlow, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung, Bd. 2: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters. München: Beck. 1994.

¹² Vgl. dazu besonders Luthers Schriften *Assertio omnium articulorum* (1521), WA 7, 91–152 und *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 551–788.

¹³ WA Tr 5, 5285.

muss.¹⁴ Das aber hebt die Inspiration und Bedeutung der gesamten Schrift nicht auf, unterstellt sie jedoch einer grundlegenden Perspektive. Dieser Schriftzugang, der im Zeitalter der Orthodoxie durchaus enger geführt wurde, als von Luther beabsichtigt, wurde im 18. Jahrhundert erneut durch die Aufklärung grundlegend hinterfragt. Johann Salomo Semler (1725–1791), der die Grundzüge der historisch-kritischen Methode entwickelte, unterscheidet scharf zwischen Wort Gottes und Heiliger Schrift. Die Schrift enthält demnach lediglich Gottes Wort. Aufgabe der Theologie ist es, den Kern der eigentlichen Gottesbotschaft aus der Gesamtheit der Schrift herauszuschälen.¹⁵ Das entscheidende heuristische Mittel dabei ist für ihn, wie für die gesamte Aufklärung, die Vernunft. Zweihundert Jahre vor Rudolf Bultmann unternimmt er den Versuch einer „Entmythologisierung“ der Schrift, indem er alle Wundergeschichten der Bibel ins Reich der Fabel verbannt. Die weitere Entwicklung der historisch-kritischen Schule hält am Mischcharakter der Schrift fest, sodass sie nicht länger aus sich heraus zuverlässig Licht geben kann, sondern wieder eines externen Lichtes bedarf, um verstanden werden zu können.

Ernst Troeltsch (1865–1923) geht noch einen Schritt weiter und erkennt im Christentum und der Schrift nur noch eine rein historische Erscheinung. Eine rein historische Betrachtungsweise führt jedoch zum Ende von dogmatischen Begriffsbildungen¹⁶ und zu einer radikalen Relativierung exklusiver christlicher Heilsansprüche. Der grundstürzenden Wirkung

¹⁴ Vgl. WA, DB 7, 384,25–32. Bedenklich jedoch ist Luthers subjektive Einteilung des Wertes der neutestamentlichen Schriften. Danach stellen Römerbrief und 1. Petrusbrief für ihn „Kern und mark unter allen Büchern“ dar, während der Hebräerbrief aufgrund der Verneinung einer zweiten Buße „einen harten Knoten“ hat. Der Jakobusbrief gilt ihm als stroherne Epistel, weil sie er seiner Meinung nach nichts von Christus lehrt. Den Judasbrief hält er als Kurzzusammenfassung des 2. Petrusbriefes für überflüssig und die Offenbarung ist für ihn eine „verborgene, stumme Weissagung“, vgl. Schäfer, Rolf: Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche. Gütersloh: Mohn. 1980, 95 f.

¹⁵ Vgl. dazu Semlers mehrbändiges Hauptwerk, ders.: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon. Halle. 1771, 75.

¹⁶ Strecker/Schnelle: Einführung, 132.

seines Zuganges zu Schrift und Dogma ist sich Troeltsch durchaus bewusst, wenn er erklärt:

Die historische Methode [wie Troeltsch sie versteht, Anm. des Autors], einmal auf die biblische Wissenschaft und auf die Kirchengeschichte angewandt, ist ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden sprengt.¹⁷

Troeltsch erkennt zwar die Gefahr, dass sein historischer Relativismus, der das Christentum nur noch religionsphilosophisch untersucht, zu einem weltanschaulichen Atheismus und Nihilismus führen könnte. Mit Verweis auf Hegel meint er aber betonen zu können, dass sein Dogmatik und Offenbarung zersetzender Ansatz geschichtsphilosophisch eben nicht zum Triumph des Relativismus führe, sondern am Ende zur Entfaltung der göttlichen Vernunft.

Zeitlose Autorität gewinnt die Schrift diesem Zugang gemäß nicht mehr aus sich heraus, sondern sie unterliegt in ihrer Aussagekraft dem menschlichen Individuum und seinem zeitgebundenen Verstehenshorizont. Die den menschlichen Verstand und seine Schlussfolgerungen begrenzende Autorität von Dogma und kirchlicher Lehre ist aufgehoben. Für Troeltschs Zeitgenossen Wilhelm Herrmann (1846–1922) ist die Auflösung des reformatorischen Schriftprinzips eine theologische Notwendigkeit, da es seiner Meinung nach auf falschen Stützen stehe und das *sola fide* unzulässig begrenze. Auf den Glauben allein komme es an, der ohne äußere Sicherheiten auskommen müsse. Der historisch-kritischen Methode kommt ihm daher eine fundamentale Bedeutung zu. Sie zerstört alle historischen Sicherheiten und führt zum reinen Glauben.¹⁸ Ein derart existenzialistischer, individualisierter Zugang zur Gotteserfahrung,

¹⁷ Troeltsch, E.: Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in ders.: Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik, ges. Schriften II, 1922. (729–753) 730, zit. in: ebd.

¹⁸ Rothen, Bernhard: Die Klarheit der Schrift. Teil 1: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen, Göttingen: V&R, 1990. 11.

der nur noch das „Kerygma“ gelten lassen will, das freilich ohne Schriftprinzip und ohne Lehramt völlig frei in der Luft hängt, vermag kaum noch verbindliche Aussagen zu Fragen der Sexualmoral aus der Schrift zu gewinnen, erst recht nicht im Widerspruch zum vorherrschenden Zeitgeist. Rudolf Bultmann räumt das im Prinzip ohne Umschweife ein, wenn er im Gegensatz zu Karl Barth „ein Vorverständnis der Sache“ fordert, das freilich dem Zeitwandel sowie dem kulturellen Kontext unterliegt. Nach Bultmann „setzt das Verstehen von Berichten über Ereignisse als Handeln Gottes ein Vorverständnis dessen voraus, was überhaupt Handeln Gottes heißen kann [...]“.¹⁹ Für den Menschen des 20. Jahrhunderts ist die seiner Meinung nach mythologische Sprache der Schrift nicht mehr akzeptabel, weil der moderne Mensch ein anderes Vorverständnis von Gott habe als der Mensch der Antike. Auf dieser Grundlage „entmythologisiert“ er nicht nur Wundergeschichten in den Evangelien, sondern auch eschatologische, christologische und soteriologische Texte. Sowohl Sühnecharakter des Kreuzes, Auferstehung und Wiederkunft von Jesus Christus und auch das letzte Gericht sind für ihn nichts weiter als mythologische Bilder. Sie können nur existenzialistisch und damit subjektiv verstanden werden.²⁰ Dabei ist das subjektive Verständnis und Vorverständnis keine feste Größe, sodass Aussagen der Schrift immer wieder eine neue Bedeutung erhalten können. „Das Vorverständnis des Textes ist nie ein definitives, sondern bleibt offen, weil der Sinn der Schrift sich in jede Zukunft neu erschließt.“²¹ Bultmanns Ansatz ähnelt in gewisser Weise dem allegorischen Schriftverständnis der Kirchenväter, die sich den Schwierigkeiten des literarischen Textes dadurch entziehen wollten, dass sie ihm eine geistliche Bedeutung unterstellten, die typologisch und allegorisch zu entschlüsseln ist. Der Hauptunterschied zu Bultmann besteht freilich darin, dass die Kirchenväter den Literarsinn weiterhin festhielten und ihren Interpretationsspielraum an

¹⁹ Bultmann. Problem der Hermeneutik, zit. in: Mußner. HDG, 17.

²⁰ Bultmann. Kerygma und Mythos, zit. in: Mußner. HDG, 18 f.

²¹ Bultmann: Voraussetzungslose Exegese?, zit. in: Mußner. HDG, 18.

Credo und kirchliches Lehramt banden. Dieser Linie folgt nun wieder Karl Barth, wenn er seinen Zugang zur Schrift vom Dogma her definiert, in dessen Rahmen sich sein Verstehen der Schrift bewegen müsse. Theologie kann nach Barth nur denkender Nachvollzug der Offenbarung Gottes in Jesus Christus sein und sich als Nachdenken und Nachgehen des vorgegebenen Credos vollziehen. In seiner Spätzeit spricht er entsprechend von einer dogmatischen Exegese.²² Er verachtet dabei weder das historische Arbeiten an der Schrift, auch nicht das historisch-kritische, aber seine ganze Aufmerksamkeit ist darauf gerichtet, „durch das Historische hindurchzusehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist“.²³

II Schriftverständnis und die Folgen für die Sexualethik

Dass die Herausbildung theologischer, moralischer und auch sexualethischer Überzeugungen ganz wesentlich mit dem Schriftverständnis zusammenhängen, liegt auf der Hand. Die Art des hermeneutischen Zugangs zur Schrift legt a priori die Bandbreite möglicher Antworten fest, es sei denn, Lehramt und Dogma begrenzen dies. Da die reformatorische Grundüberzeugung *sola scriptura* aus dem Grund darauf verzichtet, dass sie die Schrift für aussagekräftig und klar genug hält, verliert sie ihren Halt, wenn sie für die Schrift erneut ein externes Licht fordert. Die menschliche Ratio und das menschliche Vorverständnis vermögen keinen vergleichbaren normativen Rahmen wie Lehramt und Dogma zu schaffen, durch den die Kontinuität des Glaubens gewahrt werden kann. Am Beispiel der Sexualethik wird die Korrelation von Schriftverständnis und Ethos besonders deutlich, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Bei den Kirchenvätern sticht besonders Tertullian hervor, wenn es darum geht, die Schrift zur Grundlage von Antworten auf ethisch-moralische

²² Strecker/Schnelle: Einführung, 134.

²³ Barth: Römerbrief, 12. Auflage 1978, V, zit., in: Strecker/Schnelle: Einführung, 134.

Fragestellungen zu machen. Dabei ist ihm, fast schon im Sinne eines *sola scriptura*, „die sich selbst genügende Schrift als Grundbuch des Glaubens der Tradition übergeordnet“. ²⁴ Einleitend zur Diskussion der Frage, ob Christen der Besuch von Amphitheatern erlaubt sei, fragt er: „Erwarten wir nun eine Verwerfung auch des Amphitheaters seitens der Hl. Schrift?“ ²⁵ Seine Antworten hierzu und zu anderen Fragen weltlicher Freizeitangebote leitet er von den moralischen Standards neutestamentlicher Texte ab und bleibt bei ihrer wörtlichen Bedeutung. So argumentiert er etwa mit dem Jesuswort, dass die Dinge, die von innen kommen, also aus der immateriellen, gedanklichen Welt, den Menschen verunreinigen: Gedanken des Mordes, des Ehebruchs, der Unzucht. ²⁶ Wenn nun diese Dinge auf der Bühne unverhüllt und offen dargestellt werden, gehen sie aus dem Munde der Schauspieler aus und werden von den Zuhörern mit Augen und Ohren aufgenommen und verunreinigen nun auch diese, indem diese unreinen Gedanken nun auch in ihnen rezipiert werden. ²⁷ Seiner eigenen Frau empfiehlt er für den Fall seines Ablebens, Witwe zu bleiben. Seinen Standpunkt leitet er dabei von Paulus' Ausführungen in 1Kor 7 ab. Der Schriftbeweis ist für ihn entscheidend, auch wenn er aufgrund seiner perfektionistischen und asketischen Grundtendenz so weit geht, nicht nur das für verboten zu halten, was die Schrift verbietet, sondern auch das, was sie nicht explizit erlaubt. ²⁸ Während andere lateinische Kirchenväter nach ihm, wie Ambrosius oder Augustinus, schon stark von der allegorischen

²⁴ Schäfer, Rolf: Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche, Gütersloh: Mohn. 1980, 39.

²⁵ Tertullian: Über die Schauspiele (*De spectaculis*), 19.
<http://www.unifr.ch/bkv/kapitel61-18.htm> [Stand: 28.1.2019].

²⁶ Vgl. Mt 15,1-20.

²⁷ Tertullian: Über die Schauspiele (*De spectaculis*), 17.
<http://www.unifr.ch/bkv/kapitel61-16.htm> [Stand: 28.1.2019].

Aufgrund von Erfahrungen des Exorzismus weiß er davon zu berichten, dass Christen dämonisiert wurden, während sie an Theateraufführungen teilnahmen, eben weil sie sich wissentlich und konsumierend im Wirkungsbereich von Dämonen aufgehalten hatten, ebd., 26.

²⁸ Karpp, Heinrich: Schrift und Geist bei Tertullian. Gütersloh. 1955, 29, zit. bei: Schäfer: Bibelauslegung. 40. Zu Tertullian und seinem grundsätzlichen Standpunkt, dass Glaube und sittlich erneuerter Lebenswandel untrennbar zusammengehören, vgl.:

Schriftauslegung geprägt sind, aber dabei durchweg nur die Ehe als legitimen Ort der Sexualität betonen,²⁹ lehnt sich auch der fast 200 Jahre nach Tertullian lebende Johannes Chrysostomos (349–407) noch eng an die wörtliche Bedeutung der Schrift an und legt sie Satz für Satz aus. Dabei übernimmt er ungeschmälert die wörtlichen Anweisungen von Paulus zu den exkommunikativen Konsequenzen von Unzucht und Hurerei, wie sie etwa im 1. Korintherbrief angesprochen werden. Bezug nehmend auf Paulus' Warnung vor dem sexuellen Verkehr mit Prostituierten, macht er dabei deutlich, dass sexuelle Grenzüberschreitungen im Vergleich zu anderen Sünden durchaus eine besondere Qualität haben.³⁰ In seiner Auslegung zu 1Thess 4,3-8 betont er, dass man nur mit seiner Ehefrau Sex haben dürfe und alle anderen Formen nicht erlaubt sind: „[Paulus] will sagen, daß es nicht erlaubt sei, mit fremden Frauen, mit Unverheiratheten oder gemeinen Dirnen umzugehen. Von aller Unzucht muß man sich enthalten.“³¹

Im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte bis zur Reformation übernimmt in erster Linie die kirchliche Lehre die normative Funktion in Fragen der Sexualmoral, will sich dabei aber bewusst auf die Aussagen der Schrift beziehen. Sie ist dabei stark von der leibfeindlichen Philosophie der

Klein, Johannes: Tertullian. Christliches Bewußtsein und sittliche Forderungen. 2. Auflage. Gerstenberg; Hildesheim. 1975.

²⁹ Die nachkonstantinischen lat. Kirchenväter empfehlen entweder völligen Verzicht auf die Sexualität, wie Hieronymus, oder die Ehe. Alle darüber hinausgehenden Praktiken werden unterschiedslos mit Verweis auf Gal 5,19-23 verworfen, vgl. Hoheisel: Homosexualität. RAC, 354.

³⁰ In seiner 18. Homilie zum 1. Korintherbrief schreibt er zu Kap. 6,18: „Allein weil er [gemeint ist Paulus, Anm. des Autors] nicht behaupten konnte, es gebe nichts Ruchloseres als die Unzucht, so steigert er dieses Verbrechen auf andere Weise, indem er sagt, durch die Hurerei werde der ganze Körper häßlich entweiht. Denn er wird also beschmutzt, als wäre er in einen Behälter von Unrath ganz eingetaucht worden. Das ist ja auch bei uns die gewöhnliche Sitte: von einem begangenen Raub und Betrug geht Niemand in's Bad, sondern geht gleichgültig nach Hause; aber nach dem Beischlaf mit einer Hure eilt er in's Bad, als wär' er ganz unrein; so fühlt das Gewissen selbst bei dieser Sünde eine größere Schande. Sicher sind beide – Geiz und Hurerei – schwere Sünden und führen zur Hölle; doch weil der Apostel Alles klug und weise benutzt, so stellt er die Verwerflichkeit der Unzucht dar durch alle ihm zu Gebote stehenden Mittel.“ <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel4524.htm> [Stand: 28.1.2019].

³¹ <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel4407-1.htm> [Stand: 29.1.2019].

Spätantike geprägt, nach der Sexualität lediglich ein notwendiges Übel zur Fortpflanzung ist. Damit ist die Kirche zwar wenig anschlussfähig an die Vorstellungswelt der durch sie christianisierten Völker. Was allerdings den erlaubten Rahmen anbelangt, in dem Sexualität stattfinden darf, weiß sie sich relativ einig mit vorfindlichem Brauchtum, etwa dem germanischen. Es ist für den germanisch besiedelten Raum Europas daher historisch nicht vertretbar, davon zu sprechen, die Kirche hätte den erlaubten Rahmen sexueller Handlungen massiv eingeschränkt. Vielmehr hat sie nachweislich mildernd auf übliche Sanktionen bei Verstößen gegen die Sexualmoral eingewirkt.³² Nach fränkischem Recht war vorehelicher Sex unter Freien nicht erlaubt. Falls es doch dazu kam und der Mann anschließend die Ehe verweigerte, musste er eine Geldstrafe an die Sippe der betreffenden Frau bezahlen. Vorehelicher Sex eines Unfreien mit einer Freien konnte zum Tod des Unfreien führen.³³ Auch Homosexualität wurde bei manchen Stämmen mit dem Tode bestraft.³⁴

Die Sexualmoral der Kirche im Mittelalter kann vor allem aus den kirchlichen Bußbüchern abgeleitet werden. Die Bußbücher entstanden in formaler Anlehnung an Strafkataloge germanischer Volksrechte, griffen also durchaus ein vorhandenes Bedürfnis auf, anstatt ohne Anlass Strafkataloge zu entwerfen. Angesichts der teilweise drakonischen Strafen in den germanischen Volksrechten kann nicht von einer ursächlichen Verschärfung der Sittengesetze durch die Kirche gesprochen werden. Die Strenge volkstümlicher Rechtsauffassungen findet sich noch in der 1532

³² Bleibtreu-Ehrenberg: Homosexualität, 231. Bleibtreu-Ehrenberg verweist in diesem Zusammenhang auf die verheerende Wirkung der gefälschten Kapitulare des Benedictus Levita aus der Mitte des 9. Jahrhunderts. Wirken die Bußbücher des frühen Mittelalters durchweg mildernd auf die weltliche Jurisprudenz, müssen die gefälschten Kapitulare mit ihren drakonischen Strafen als Wegbereiter der hochmittelalterlichen Inquisition angesehen werden, vgl. ebd., 218–231.

³³ His: Strafrecht, 145.

³⁴ Hoheisel: Homosexualität. RAC, 298. Hoheisel beruft sich auf einen Bericht des römischen Historikers Tacitus, der allerdings keine konkreten Stämme benennt, die die Todesstrafe praktizierten. Bataver und Vandalen werden hingegen konkret als Gegen der Homosexualität benannt, ebd., 298 f.

erlassenen Peinlichen Halsgerichtsordnung Kaiser Karls V. (Constitutio Criminalis Carolina) wieder. Homosexualität wurde danach mit dem Feuertod bestraft (§ 116), Notzucht mit dem Tod durch Enthauptung (§ 119). Wer sich der Kuppelei schuldig machte, womit ausdrücklich die Vermittlung von vorehelichem Sex gemeint war, wurde des Landes verwiesen, an den Pranger gestellt, mit Ruten geschlagen oder ihm wurden die Ohren abgeschnitten (§ 123).³⁵

Im Gegensatz zur offiziellen kirchlichen Lehre, die den einzig legitimen Ort für Sexualität in der Ehe sah, richteten viele Städte und Kommunen im späten Mittelalter öffentliche Bordelle ein, die von der Kirche mehr oder weniger geduldet wurden. Es gab sogar Bordelle, die vom Papst genehmigt und besteuert wurden. An einigen Orten war es Brauch, dass Kleriker, die ins Bordell gingen, ihrem Vorgesetzten eine Entschädigung dafür bezahlten.³⁶ Dafür mag der Einfluss Thomas von Aquins bedeutsam gewesen sein. Ähnlich wie Augustin betrachtete er die Prostitution als notwendiges Übel der Gesellschaft und verglich sie mit einer Kloake, die einen Palast frei von üblen Gerüchen hielt.³⁷ Luther sollte später vehement und wiederholt gegen die Prostitution angehen und forderte bereits 1520 mit Verweis auf die Ehe als einzig legitimen Ort der Sexualität die Abschaffung dieser „Sündenhäuser“. ³⁸ Möglicherweise aus eigener Beobachtung schrieb er 1522:

³⁵ Vgl.: Schroeder, Friedrich-Christian (Hg.): Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reichs von 1532 = (Carolina). Stuttgart: Reclam. 2000. Zeitgleich zur Carolina erließ das englische Parlament 1533 den Act of Buggerie, durch den Homosexualität und Bestialität mit der Todesstrafe bedroht wurde. Bis dahin waren kirchliche Gerichte für solche Fälle verantwortlich gewesen.

³⁶ Vgl. Lätteenmäki: Luther, 62.

³⁷ Sarasin, Philipp: Prostitution, in: HLS, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D16559.php> [Stand: 4.2.2019].

³⁸ „Es ist yhe ein unchristliches bild, ein öffentlich sund hausz zuhalten bey den Christenn, das vortzeiten gar ungehoret was“, WA 6, 262, 21–22 (Von den guten Werken, 1520).