

Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit

Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift

Michael Theobald

Bei Gesprächen über die Frage, ob und wie die christlichen Kirchen gleichgeschlechtlichen Partnerschaften eine echte *Heimat* werden könnten, wird regelmäßig der Einwand laut: „Aber in der Schrift steht doch ...!“ Und dann endet oft genug die Bereitschaft zur Verständigung. Bei „weltbildlichen“ Aussagen wie etwa der Frage, wie die Schöpfungserzählungen sich zu naturwissenschaftlichen Theorien der Weltentstehung verhalten, dürfte ein biblizistischer Umgang mit der Schrift längst obsolet sein; aus dem Fall Galilei hat man gelernt. Bei ethisch-anthropologischen Streitfragen wie der hier vorliegenden aber greifen die andernorts mühsam eingeübten Umgangsweisen mit der Schrift immer noch nicht. Doch auch sie erfordern es, die kulturgeschichtliche Prägung der einschlägigen Texte wahrzunehmen und genau hinzusehen, *was* sie verhandeln und *was nicht*. So machte Wolfgang Stegemann¹ schon vor Jahren darauf aufmerksam, dass Paulus von einem ganz anderen System kultureller Werte her argumentiert, als wir es in den modernen Gesellschaften des Westens gewohnt sind, weshalb auch die Sichtweisen auf Sexualität hier und dort völlig verschiedene sind. Der Verdacht liegt nahe, dass Paulus unsere Probleme gar nicht kennt, weil der heutige anthropologische Wissensstand ein ganz anderer ist als der seine, und er uns deshalb auch gar nicht weiterhelfen kann. So ist damit zu rechnen, dass die Schrift uns nach ihrer sorgfältigen Lektüre wieder entlässt und uns zumu-

¹ Wolfgang Stegemann, Homosexualität – ein modernes Konzept, in: ZNT 2 (1998) 61–68.

tet, ethische Perspektiven im Licht des Glaubens – damit freilich doch wieder aus der Schrift und ihrem Fundus an Gotteserfahrungen – im Gespräch mit den Humanwissenschaften *eigenverantwortlich* zu entwerfen und sie im pastoralen Alltag der Kirche auch zu erproben und zu bewahrheiten.

Insgesamt sind es nur wenige Texte der Heiligen Schrift, die zur Diskussion stehen. Von „lesbischer Liebe“ ist nirgends – weder im Alten noch im Neuen Testament – die Rede, was auch mit der hier vorherrschenden androzentrischen Perspektive zu tun hat². Im Neuen Testament findet gleichgeschlechtliche Praxis nur im paulinischen Schrifttum Erwähnung³, in 1 Kor 6,9f. und Röm 1,26f. sowie einmal im pseudo-paulinischen Corpus Pastorale, in 1 Tim 1,9f. Von diesen drei Texten ist der aus dem Römerbrief gewiss der bedeutendste, weshalb wir uns im Folgenden – nach einem Blick auf die beiden anderen – vor allem ihm zuwenden wollen. Mit einigen eher grundsätzlichen Vorbemerkungen zu den kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Unterschieden zwischen der Welt des Neuen Testaments und heute setzen wir ein.

² Zum Alten Testament vgl. den Beitrag von Thomas Hieke in diesem Band.

³ William Loader, *Making Sense of Sex. Attitudes towards Sexuality in Early Jewish and Christian Literature*, Grand Rapids/Michigan 2013, 138, verweist noch auf Mk 9,42, „the only other probable reference to same-sex relations“, allerdings „limited to pederasty, where it makes best sense of the severe warning issued by Jesus against causing little ones to stumble, a common metaphor for sexual failing. In this case the issue is abuse of children and, while not explicitly mentioning sexual abuse, most likely has it in mind“ (mit Verweis auch auf Mk 9,43–48); vgl. ders., *The New Testament on Sexuality*, Grand Rapids 2012, 334; siehe aber das Urteil von Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, II. Teil. Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThK.NT II/2), Freiburg 1977, 114 Anm. 3, der aufgrund einer sorgfältigen Exegese des Markustextes die Deutung der Sprüche als Warnung vor geschlechtlicher Sünde (Homosexualität, Onanie) für abwegig hält.

1. Die neutestamentlichen Texte – Zeugen einer anderen Welt

Wie Stegemann in der eingangs erwähnten Studie feststellt, ist Sexualität, so wie sie uns in den vielfältigen Weisen ihrer Wahrnehmung heute begegnet, „ein kulturelles Konstrukt moderner westlicher Gesellschaften“⁴, ein *abgrenzbares, eigenständiges* „Konzept“ im größeren Kontext humanwissenschaftlicher Anthropologie. Leitend sei „die Vorstellung von einem eigenen Bereich personaler menschlicher Identität, der durch sexuelle Begierden, Lusterfahrungen und Akte definiert ist. Und von hierher wird es möglich, jeden einzelnen Menschen mit einer individuellen sexuellen ‚Orientierung‘ zu behaften, die ihn oder sie zu homosexuellen oder heterosexuellen oder bisexuellen Typen macht“⁵.

Diese moderne „Invention der Sexualität als eines abtrennbaren Bereichs menschlicher Identität“ äußere sich z. B. darin, „dass wir sexuelle Identität von Geschlechtszugehörigkeit unterscheiden, Arten sexueller Vorlieben von Graden von Männlichkeit oder Weiblichkeit abkoppeln“. Auch mache es dieses Konzept erst möglich, dass Sexualität „Gegenstand physiologischer und psychologischer Analysen bzw. Therapien sein kann“⁶.

Diese Darstellung wird durch den sprachgeschichtlichen Befund gestützt. „Die Begriffe homosexuell bzw. Homosexualität sind erstmals nachweisbar in zwei in Leipzig anonym publizierten Pamphleten aus dem Jahre 1869 und wohl durch ihre Aufnahme in der zweiten Auflage des Buches von Krafft-Ebbing (*Psychopathia sexualis*, 1887) bekannter geworden“⁷. Sie sind

⁴ Stegemann, *Homosexualität*, 62.

⁵ Ebd. 61.

⁶ Ebd. 62.

⁷ Ebd. 61 (nach David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, New York 1990). Autor dieser beiden Flugschriften war der österreichisch-ungarische Schriftsteller Karl Maria Kertbeny (1824–1882).

erst seit der Zeit in Gebrauch, da Sexualität als *eigene* Sphäre individueller, privater Existenz wahrgenommen wird, und entsprechen dieser anthropologischen Wahrnehmung. Wenn die griechische Sprache und damit auch das hellenistische Judentum über keine Termini verfügt, die dem aus einem griechischen und lateinischen Bestandteil gebildeten Kunstwort „Homosexualität“ entsprechen⁸, so ist allein das schon Warnung genug, nicht die moderne Wahrnehmung von Sexualität in die antiken Texte zurückzuprojizieren. Das gilt auch für die paulinischen Texte.

„Eine der Erkenntnisse, die M. Foucault auf den Begriff gebracht hat“ – so Stegemann weiter –, „besteht darin, dass es in den antiken Gesellschaften keinen autonomen, abgrenzbaren Bereich von ‚Sexualität‘ gegeben hat. Sexuelle Begierde und Lust waren untrennbar verbunden mit den Macht- und Herrschaftsbeziehungen, die die damaligen Gesellschaften prägten“⁹. Im klassischen Athen etwa waren „sexuelle Rollen [...] isomorph mit Status- und Geschlechtsrollen; ‚Männlichkeit‘ verbindet die kongruenten Funktionen von Penetration, Aktivität, Dominanz und sozialem Vorrang, während ‚Weiblichkeit‘ bedeutet, penetriert zu werden, Passivität, Unterwerfung und soziale Unterordnung“¹⁰. „Freie Männer standen als aktive Sexualpartner auf der einen Seite, Frauen, SklavInnen und Knaben als passive auf der anderen“. Daraus folgt: „Normierend für

⁸ Karl Hoheisel, Art. Homosexualität, in: RAC 16 (1994) 289–364, 299: „Die griech. u. lat. Wörter, die Homosexuelles bezeichnen, assoziieren oder nach dem Kontext unterstellen, sind sehr zahlreich“, etwa παιδεραστία, παιδοφιλεῖν, παιδοπίτης, καταπύγων, εὐρύπρωκτος, später μαλακός, ἀνδρόγυνος, πασχητιῶν/pathicus etc.; dort auch ein Überblick zu den antiken Quellen insgesamt.

⁹ Ebd. 62; vgl. Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, 3 Bde. Frankfurt a. M. 1983/1986.

¹⁰ Stegemann, Homosexualität, 62 (nach Halperin, *Hundred Years*, 130).

die Sexualpraxis war nicht das Problem von Hetero- bzw. Homosexualität. Der freie griechische Mann konnte Frauen, Sklaven (männlich und weiblich) sowie Knaben penetrieren, nicht aber einen anderen freien griechischen Mann. Diese Partnerwahl war verpönt, weil der andere Mann die passive, untergeordnete, weibliche Rolle hätte übernehmen müssen¹¹.

Was für die griechische Kultur gilt – die Sicht der Sexualität als Teil eines übergeordneten Diskurses und Systems von Institutionen –, gilt analog auch für die biblische und frühjüdische Tradition, für die neben Reinheitsvorstellungen vor allem die Schöpfungserzählungen den normierenden Rahmen bereitstellen¹². Wenn Lev 18,22 und 20,13 es untersagen, dass „ein Mann einen anderen Mann als Frau ‚gebraucht‘ und damit die Grenzen zwischen den Geschlechtern überschreitet“¹³, die in

¹¹ Ebd. 62.

¹² Vgl. Loader, *Sense*, 9–31 („In the Beginning“). 75–104 („Sacred Space“). Der Autor hat sich in den letzten Jahren umfassend mit der Problematik befasst, woraus insgesamt 5 Monographien erwachsen, von denen sein kleines Werk *Making Sense of Sex* eine Zusammenschau bietet; genannt seien hier lediglich zwei: William Loader, *Philo, Josephus, and the Testaments on Sexuality: Attitudes towards Sexuality in the Writings of Philo, Josephus, and the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Grand Rapids 2011; ders., *New Testament*.

¹³ So die Paraphrase der beiden Bestimmungen durch Stegemann, *Homosexualität*, 65; ihre Wirkungsgeschichte (insbesondere die von Lev 20,13) ist katastrophal (was schon mit ihrer Rezeption bei Philo beginnt [s. unten Anm. 16]); Erhard S. Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6)*, Göttingen 1993, 271: „Sexuelle Handlungen zwischen Gleichgeschlechtlichen sind in der westlichen Rechtstradition z. T. bis heute Straftatbestände. Die biblische Verdammung der Homosexualität hat in der Kirchengeschichte zu einer gnadenlosen Verfolgung oder Ächtung der gleichgeschlechtlich Veranlagten oder Geneigten geführt“. Dabei ist exegetisch bis heute umstritten, wogegen sich die Weisungen im Buch *Leviticus* genau richten: (1) gegen Formen von männlicher *Kultprostitution*, so etwa Walter Kornfeld, *Leviticus (NEB 6)*, Würzburg 21986, 71f.; (2) gegen *bestimmte* homosexuelle Praktiken, so Stegemann, *Homosexualität*, 63, unter Bezug auf Saul M. Olyan, „And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman“: On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13, in: *Journal of the History of Sexuality* 4 (1994) 179ff.: „Leviticus 18,22 und 20,13 verbieten

der Schöpfung grundgelegt sind, dann ist das Verbot nach Ausweis des Kontextes wohl der „drängende[n] Notwendigkeit der Zeugung von Nachkommenschaft“ geschuldet¹⁴, verrät mit der Art seiner Formulierung aber auch, wo das Problem für die gängige soziale Rollenkonstruktion liegt: in der „Feminisierung“ eines Mannes dadurch, dass ein anderer mit ihm „wie mit einer Frau liegt“ (Lev 18,22; 20,13). Von hierher wird auch erklärbar, „dass dieses Verbot in der Tora nur für Männer – nicht für Frauen – gilt“¹⁵.

offensichtlich ausschließlich Geschlechtsverkehr (Penetration), während sie andere mögliche sexuelle Akte zwischen Männern ignorieren.“ „Das Problem ist also, dass ein Mann einen anderen Mann als Frau ‚gebraucht‘ und damit die Grenzen zwischen den Geschlechtern überschreitet, nämlich die in der Schöpfung gesetzten Unterschiede zwischen Mann und Frau (Gen 1,27)“; (3) gegen männliche „homosexuelle“ Praxis *ganz allgemein*: so Gerstenberger, Lev, 232.271f., der dahin tendiert, dass „die totale Ächtung der männlichen Homosexualität eine Späterscheinung, d. h. ein Charakterzug der frühjüdischen Gemeinde“ sei. „Wo die eigentlichen Wurzeln dieser brutalen Ablehnung der Homosexualität liegen, ist unerfindlich. Vermutlich sind, wie bei vielen Tabu-Vorschriften, Dämonenängste im Spiel“, die freilich „seit Jahrhunderten als überwunden gelten und endlich auch in der Kirche von unverkrampften, menschenfreundlichen Einstellungen abgelöst werden“; ähnlich auch Thomas Hieke, Levitikus. Zweiter Teilband: 16–27 (HThKAT), Freiburg 2014, 688 („Dieses kategorische Verbot ist in der Bibel wie in der antiken Welt singulär“), der freilich eine limitierte Deutung, der zufolge „gleichgeschlechtliche Beziehungen eines Mannes nur zu bestimmten Männern seiner Verwandtschaft verboten“ seien, „eben in Analogie zu den [in Lev 18] genannten Frauen (also zu Vater, Sohn, Bruder, Enkel, Stiefsohn)“, nicht ausschließen möchte (ebd. 689). „Homosexuelle Beziehungen zu anderen Männern wären dann erlaubt“.

¹⁴ Thomas Hieke in diesem Bd.; ders., Lev II, 688: Die eigentlichen Wurzeln der biblischen Ablehnung liegen zwar im Dunkel, „gleichwohl führt der Gesamttext zu einem roten Faden. Der Kontext macht deutlich, dass der Schlüssel zum Verstehen das Hervorbringen von Nachkommenschaft ist. Zum einen geht es in Lev 18 darum, inzestuöse und illegitime Nachkommenschaft zu vermeiden [...], zum anderen darum, Sexualpraktiken zu unterbinden, die zu keiner Nachkommenschaft führen; die soziale Dimension und Funktion der Sexualität wird hieran erneut deutlich“.

¹⁵ Stegemann, Homosexualität, 63; Hieke, Lev II, 689: „Homosexuelles Verhal-

Ein Blick auf die Texte des *Philo von Alexandrien*, der das Tora-Verbot aufgreift, weiter begründet und auf Päderastie ausweitet, zeigt, wie wichtig für die jüdische Perspektive beide Aspekte sind: das Gebot der Zeugung von Nachkommenschaft (vgl. Gen 1,28) *und* die Unterscheidung der Geschlechter im Sinne der Schöpfungserzählung, welche eine „Feminisierung“ des Mannes ausschliesse. Wer dagegen verstößt – und das betrifft sowohl den aktiven als auch den (in Philos Terminologie) „weibischen Mann (ὁ ἀνδρόγυνος)“ –, hat ihm zufolge die Todesstrafe verdient, wofür er sich auf Lev 20,13c beruft¹⁶. Um gleichgeschlechtliche Handlungen zwischen Frauen geht es dem Text nicht¹⁷, wie in der frühjüdischen Überlieferung davon

ten von Frauen war wohl bekannt, wird aber nicht thematisiert und wurde wohl, da kein Same fließt und es nicht um den gesellschaftlichen Status von Männern geht, nicht als Problem angesehen“.

¹⁶ Vgl. Philo, Spec. Leg. III 37–42, 38f.: „Gegen diese Menschen muss man schonungslos vorgehen nach der Vorschrift des Gesetzes, dass man den ‚weibischen Mann‘ (τὸν ἀνδρόγυνον), der das Gepräge der Natur (τὸ φύσεως νόμισμα) verfälscht, unbedenklich töten und keinen Tag, ja keine Stunde am Leben lassen soll, da er sich, seinem Hause, seinem Vaterlande und dem ganzen Menschengeschlecht zur Schande gereicht. Und *der Knabenschänder* (ὁ παιδεραστής) soll wissen, dass ihn die gleiche Strafe trifft, weil er widernatürlicher Lust (τὴν παρὰ φύσιν ἡδονήν) nachgeht und an seinem Teile auf die Verödung und Entvölkerung der Städte hinarbeitet, wenn er seinen Samen zu Grunde richtet [...]“; vgl. auch Spec. Leg. I 325; Quaest Gen II 49; Abr. 135f.; Vit. Cont. 59–62 etc.; ebenso Josephus (s. unten Anm. 47); vgl. Hoheisel, Art. Homosexualität, 334f. Was Lev 20,13c betrifft, so urteilt hier die jüngere Exegese anders: „Die Qualifikation als ‚Gräuel‘ kennzeichnet den Akt als etwas, das Gottes Missbehagen und Zorn auslöst und daher tunlichst zu unterlassen sei. Schon diese Begrifflichkeit deutet den stark paränetischen Charakter der Texte an, und daher ist es nur schlüssig, auch in dem sanktionierenden *mot-Satz* keine durch menschliche Gerichte zu verhängende und auszuführende ‚Todesstrafe‘ zu sehen, sondern eine Warnung vor einer wie auch immer aussehenden Gottesstrafe“, Hieke, Lev II, 797, unter Berufung auf Adrian Schenker.

¹⁷ Anders Loader, Sense, 134: „He (sc. Philo) reads the prohibitions in Lev 18:22 and 20:13 as targeting both pederasty and adult consensual sex, both male and female“. Letzteres scheint er aus Virt. 20–21 herauszulesen, wo

überhaupt nur ausnahmsweise die Rede ist, so einmal in dem unter dem Namen des *Phokylides* überlieferten „Lehrgedicht“ eines unbekanntes hellenistischen Juden Alexandriens¹⁸. Ähnliches gilt für die griechisch-hellenistische Tradition¹⁹. Für die Deutung von Röm 1,26 ist dieser Befund nicht unerheblich.

Zur frühjüdischen Weise der Aufnahme von Lev 18,22; 20,13 gehört auch der reflexhafte Abgrenzungsgestus gegenüber heidnischer Lebensart²⁰, der sexuelle Verfehlungen – wie die „Vertauschung des Geschlechts“ (Weish 14,26) – als Symptom und Folge von Idolatrie und Götzenverehrung begreift. An-

es aber nur um Männer und Frauen geht, die sich nicht „im Anschluss an die Natur“ (19) kleiden. Ausführlich zu Philo s. Loader, *Philo*, 2–258.

¹⁸ Vgl. Pseudo-Phokylides 190–192: „Weiche nicht ab von naturgemäßem Lager zu sittenwidriger Wollust – nicht einmal bei Tieren findet Beischlaf unter Männlichen Beifall. Auch sollen Frauen nicht das Beilager von Männern nachahmen“, Nikolaus Walter, *Pseudepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung* (JSHRZ 4/3), Gütersloh 1983, 173–276, 213. Eine „Abfassung des Lehrgedichts in Alexandrien“ liegt nahe, wobei „man an die Zeit zwischen [frühestens] 100 v. Chr. und [spätestens] etwa 100 n. Chr. wird denken müssen. Als terminus ante quem ist das Erlöschen des offen hellenistischen Judentums in Alexandrien bald nach 100 [...] anzusehen“, Walter, ebd. 193. – Weitere Belege aus der späteren rabbinischen Überlieferung bietet Pieter W. van der Horst, *The Sentences of Pseudo-Phocylides. With Introduction and Commentary* (SVTP 4), Leiden 1978, 239f.

¹⁹ Vgl. aber Platon, Leg. 636c, wo es in der Rede des Atheners heißt: „[...] So muss man doch bedenken, dass dem weiblichen und männlichen Geschlecht (τῆ θηλεία καὶ τῆ τῶν ἀρρένων φύσει), wenn sie sich zu gemeinsamer Zeugung (εἰς κοινωνίαν ... τῆ γεννήσεως) vereinen, die damit verbundene Lust offensichtlich gemäß der Natur (κατὰ φύσιν) zugeteilt worden ist, während die Vereinigung von Männern mit Männern (ἀρρένων δὲ πρὸς ἄρρενας) und von Frauen mit Frauen (θηλειῶν πρὸς θηλεία) wider die Natur (παρὰ φύσιν) ist, und dass diese Frechheit zu den allerersten Vergehen gehört wegen der Unbeherrschtheit gegenüber der Lust.“ Außerdem unten Anm. 55.

²⁰ Programmatisch bereits in Lev 18,1–5: „[...] (3) Ihr sollt nicht tun, was man in Ägypten tut, wo ihr gewohnt habt; ihr sollt nicht tun, was man in Kanaan tut, wohin ich euch führe. Ihre Bräuche sollt ihr nicht befolgen. (4) Meine Vorschriften sollt ihr einhalten, und meine Satzungen sollt ihr beachten und befolgen. Ich bin der Herr, euer Gott [...]“.

schauungsmaterial hierfür bieten etwa das *Buch der Weisheit*²¹ oder die *Testamente der Zwölf Patriarchen*: „Denn ein Verderben ist der Seele die Hurerei. Sie trennt von Gott und führt zu den Götzen“ (TestRub 4,6; vgl. TestSim 5,3; TestJud 23,2 etc.)²². „The nexus between perverted understandings of God and perverted sexual behaviour, present in Wisdom, inspired the same connection made by Paul in Romans 1“²³. Auch hier zeigt sich, wie treffend die eingangs gemachte Feststellung ist, dass nämlich Sexualität in der Antike noch nicht als eigenständiger anthropologischer Bereich, sondern immer im Kontext übergreifender Diskurse wahrgenommen wird, seien es nun Machtdiskurse, Konstruktionen von Herrschaft und Abhängigkeit oder – wie bei Paulus und im hellenistischen Judentum – auch Diskurse der Abgrenzung der wahren Religion Israels von paganer Götzenverehrung.

²¹ Vgl. Weish 14,12: „Mit dem Gedanken an Götzenbildern beginnt der Abfall, und ihre Erfindung führt zur Sittenverderbnis“; 14,26f.: „es herrscht Umkehrung der Werte, undankbare Vergesslichkeit, Befleckung der Seelen, *Vertauschung des Geschlechts* (γενέσεως ἐναλλαγῆ), Zerrüttung der Ehen, Ehebruch und Zügellosigkeit. Die Verehrung der namenlosen Götzenbilder ist aller Übel Anfang, Ursache und Höhepunkt“.

²² TestLevi 17,11 bietet einen Lasterkatalog nach der Art, wie wir sie auch aus dem Neuen Testament kennen: „In der siebenten Woche werden Priester kommen als Götzendiener, Streitsüchtige, Habsüchtige, Übermütige, Gesetzlose, *Lüstlinge, Knabenschänder, Viehschänder*“ (Übersetzung Jürgen Becker: JSRZ III 59). Zum Thema Gleichgeschlechtlichkeit in den Text XII Patr, insbesondere in TestNaph, vgl. Hoheisel, Art. Homosexualität 333f.; Loader, Philo, 415–419; vgl. auch Matthias Konradt, „Fliehet die Unzucht!“ (TestRub 5,5). Sexualethische Perspektiven in den Testamenten der zwölf Patriarchen, in: ders./Esther Schläpfer (Hg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt CJHNT 17.–20. Mai 2012, Heidelberg (WUNT 322), Tübingen 2014, 249–282; zu den frühjüdischen Texten siehe auch Martin Stowasser, Homosexualität und Bibel. Exegetische und hermeneutische Überlegungen zu einem schwierigen Thema, in: NTS 43 (1997) 503–526.

²³ Loader, Sense, 133.

2. Wo das Herz des Paulus *nicht* schlägt – der Apostel auf traditionellen Pfaden

Wer nach der Mitte der paulinischen Ethik fragt, stößt in den ethischen Weisungen und Diskursen des Apostels unweigerlich auf das Liebesgebot: „*Die Liebe wirkt dem Nächsten nichts Schlechtes. Erfüllung der Tora ist also die Liebe*“ (Röm 13,10). „In Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit, sondern der Glaube, *der durch die Liebe wirksam wird*“ (Gal 5,6). Hier schlägt das Herz des Apostels! Und wenn er sich für Werte offen zeigt, wie in Phil 4,9: „*Was immer wahrhaft, edel, recht, was lauter liebenswert, ansprechend ist, was Tugend heißt und lobenswert ist, darauf seid bedacht!*“; so zielt er in alledem doch nur die Bewahrheitung und Konkretisierung der Agape an. Nun ist sein Ethos gewiss mentalitätsmäßig und kulturell jüdisch-hellenistisch geprägt²⁴, was auch seine Äußerungen zu „gleichgeschlechtlichen“ Praktiken bestätigen. Aber diese Prägung steht unter dem Vorzeichen der Agape, auch wenn das seine Weisungen, Regeln und paränetischen Ausführungen, die in der Regel situativ bedingt sind, oft genug nicht explizit machen.

Bei den drei zu besprechenden Texten zeigt sich jene Vorprägung schon an der traditionellen Sprachform der Lasterkataloge, in deren Rahmen das Thema jeweils erscheint (1 Kor 6,9f.; 1 Tim 1,9f.; vgl. auch Röm 1,28–32). Das mindert nicht ihre Bedeutung für die Verfasser, zeigt aber, dass sie sich hier auf konventionellen Bahnen bewegen. Im Diskurs Röm 1,18–32 begegnet das Thema zudem an *nachgeordneter* Stelle, insofern es dazu dient, eine übergeordnete These im Blick auf die zeitgenössische pagane Kultur, wie sie jüdischerseits wahrgenommen

²⁴ Vgl. zuletzt die Beiträge in dem in Anm. 22 genannten Sammelband von Konradt/Schläpfer (Hg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament.

wird, zu veranschaulichen. Schon diese argumentativ nachrangige und perspektivisch begrenzte Funktion des Themas ist für einen hermeneutisch reflektierten Umgang mit dem Text von größter Bedeutung.

2.1 Wer Gottes Reich nicht erben wird. Beobachtungen zum Lasterkatalog 1 Kor 6,9f.

1 Kor 6,9f. bietet einen traditionellen Lasterkatalog, der von der Rede vom „Erben des Gottesreichs“ gerahmt wird (1 Kor 6,9b/10e). Auch diese Rede hat Paulus nicht „erfunden“, sondern als Redeschema übernommen (vgl. auch 1 Kor 15,50; Eph 5,5; Jak 2,5 sowie Mk 10,17 etc.). So wenig der Terminus βασιλεία τοῦ θεοῦ für ihn typisch ist, so sehr bewegt er sich auch mit dem Katalog auf traditionellen Bahnen. Er schließt mit ihm die Behandlung eines konkreten Vorfalls in Korinth ab, den er in 1 Kor 6,1 folgendermaßen auf den Punkt bringt: „Jemand von euch, der einen Rechtsstreit mit dem anderen hat, bringt es fertig, vor den *Ungerechten* zu prozessieren und nicht vor den *Heiligen*?!“ (1 Kor 6,1). „Recht und Rechtsverzicht in der christlichen Gemeinde“ ist das Thema²⁵. Am Ende, in 1 Kor 6,11, versichert er seinen Adressaten, sie seien doch „*geheiligt*, ja *gerechtfertigt* worden im Namen des Herrn Jesus Christus [...]“. Unter Vorgabe dieser Leitkategorien – „*Gerechtfertigte*“ versus „*Ungerechte*“ konkretisiert der Katalog, welche ethischen Folgen ihr neuer Status vor Gott hat. Samt seiner Rahmung lautet er:

- 9 a Oder wisst ihr nicht,
- b *dass Ungerechte Gottes Reich nicht erben werden?*
- c Täuscht euch nicht!

²⁵ Andreas Lindemann, Der erste Korintherbrief (HNT 9/1), Tübingen 2000, 133; vgl. auch Michael Theobald, Vom Werden des Rechts in der Kirche. Beobachtungen zur Sprachform von Weisungen im Corpus Pastorale und bei Paulus, in: ZNW 106 (2015) 65–95.

- d Weder sexuell Zügellose noch Götzenanbeter
e noch Ehebrecher
noch *Weichlinge* (μαλακοί) *noch mit Männlichen Schlafende*
(ἀρσενοκοῦται)
- 10 a noch Diebe, noch Habgierige,
b nicht Trunkenbolde,
c nicht Lästere,
d nicht Spitzbuben
e *werden das Reich Gottes erben.*
- 11 a Und das waren einige von euch!

„Ungerechte werden Gottes Reich nicht erben!“ Um zu veranschaulichen, was „Ungerechtigkeit (ἀδικία)“ konkret heißt, bietet der Katalog zehn Beispiele – Laster, die „durchgängig auch nach hell.-römischen Moralvorstellungen als verwerflich gelten“²⁶.

Umstritten ist die Übersetzung der hier interessierenden Phrase V. 9d: μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῦται. Während μαλακός in der Profangräzität oft und in recht unterschiedlicher Bedeutung vorkommt²⁷, ist ἀρσενοκοίτης vor Paulus nicht belegt. Es handelt sich um einen Neologismus im Anschluss an Lev 20,13^{LXX}: „Und wer schläft mit einem Mann (ἄρσενος) den Beischlaf (wie) mit einer Frau (κοίτην γυναικός), Abscheuliches haben beide getan“ (die identische Terminologie in Lev 18,22). In der Profangräzität begegnet der Ausdruck erst in

²⁶ Lindemann, 1 Kor, 140: „einschließlich des Bereichs der Homoerotik“ (mit Verweis auf Hans Herter, Art. Effeminatus, in: RAC 4, 620–642); es gebe auch „kritische Aussagen [...] in der griech. Literatur“ zu homosexuellen Praktiken, wofür Lindemann, ebd., auf die Anthologia Graeca IX 686 verweist: „Der Wanderer, der nach Thessaloniki kommt, liest auf einer Torinschrift, es handle sich um eine gut regierte Stadt, βάρβαρον οὐ τρομέεις, οὐκ ἄρρενας ἀρρενοκοίτας, ‚brauchst nicht Barbaren zu fürchten noch Männer, die Männern sich gatten‘ (Übers. Beckby)“. Vgl. auch unten Anm. 53.

²⁷ Siehe oben Anm. 8.

der Kaiserzeit²⁸. Bezeichnet *μαλακός* die passive Rolle bei homoerotischen Praktiken, so *ἀρσενοκοΐτης* die aktive. Unklar ist indes, ob lediglich Päderastie (Knabenliebe) gemeint ist²⁹ oder eine derartige Einschränkung nicht angebracht ist. Dass der Neologismus die Weisungen Lev 18,22 par. 20,13 zu seinem Hintergrund hat, spricht zugunsten der zweiten Annahme³⁰.

Beachtlich ist der Abschluss der Sequenz mit V. 11a, der zeigt, dass Paulus hier „auf das Verhalten (schaut), nicht auf die etwa zu Grunde liegende Veranlagung. Denn sonst könnte er nicht sagen: ‚Solches seid ihr gewesen‘“³¹.

²⁸ Vgl. Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 1,1–6,11) (EKK VII/1), Zürich 1991, 430–432.

²⁹ Jacob Kremer, *Der erste Brief an die Korinther* (RNT), Regensburg 1997, 116: Die beiden Begriffe *μαλακοί* und *ἀρσενοκοΐται* „bezeichnen nach den meisten Auslegern diejenigen Männer – Frauen werden in diesem Zusammenhang niemals erwähnt –, die passiv (einladend) oder aktiv gleichgeschlechtlichen Verkehr üben. Die verbreitete Übersetzung von *μαλακοί* und *ἀρσενοκοΐται* mit ‚Lustknaben‘ und ‚Knabenschänder‘ geht mit Recht von der Annahme aus, dass es sich ‚bloß‘ um Vergehen mit Jugendlichen (Päderastie, die in der heidnischen Umwelt sehr verbreitete und oft als Ideal gepriesene Knabenliebe) handle. (Nur Röm 1,27 [vgl. Lev 18,22; 20,13] spricht hingegen unmissverständlich von ‚Männern mit Männern‘“; Lindemann, 1 Kor, 133: „noch Weichlinge noch Knabenschänder“. Tatsächlich war Päderastie in der Antike die dominierende Form homosexueller Kontakte, vgl. Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate*, Philadelphia 1983, 29–62.

³⁰ Dieter Zeller, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010, 217: „Versuche, die paulinischen Aussagen auf Prostitution oder Päderastie einzuschränken, scheitern an der generellen, bei *ἀρσενοκοΐται* am AT orientierten Ausdrucksweise, die in der Parallele Röm 1,26f. auch auf gleichgeschlechtlichen Verkehr unter Frauen ausgedehnt wird“. Dem ersten Teil dieser Feststellung ist zuzustimmen, dem zweiten nicht (siehe unten zu Röm 1,26f.); Loader, *New Testament*, 331: „certainly not limited to the latter (= pederasty)“; vgl. auch William L. Petersen, *Can ARSENOKOITAI be translated by ‚Homosexuals‘?* (1 Kor 6,9; 1 Tim 1,10), in: *VigChr* 40 (1986) 187–191.

³¹ Zeller, 1 Kor, 218; er fährt fort: „Er (sc. Paulus) wird so den komplexen biologischen, psychologischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Homosexualität nicht gerecht“; Kremer, 1 Kor, 116: „Die verbreitete Bezeichnung

2.2 Tora für die Gesetzlosen. Beobachtungen zum Lasterkatalog 1 Tim 1,9f.

1 Kor 6,9f. benachbart ist 1 Tim 1,9f., wo der Terminus ἁρσενοκοΐτης gleichfalls im Rahmen eines traditionellen Lasterkatalogs mit insgesamt 14 Lastern bzw. verkehrten Grundhaltungen begegnet. Wie die Parallelspalte der nachfolgenden Synopse veranschaulicht, spricht einiges dafür, dass Ps-Paulus die Laster, die teils paarweise, teils einzeln auftreten, nach dem Dekalog angeordnet hat. Für den Bezug von V. 9f–10c auf seine zweite Tafel ist das unstrittig, nicht für den von V. 9c–e auf die erste Tafel. „[D]irekte terminologische Anklänge an den Dekalog“ liegen weder dort noch hier vor³². Geht es im weiteren Kontext um den rechten Gebrauch der Tora (vgl. V. 8c) – eine Frage, über die unser Autor im Streit mit seinen Gegnern liegt (vgl. 1 Tim 1,3–7 unmittelbar vor unserem Abschnitt) –, so zeigt V. 9f., dass er der Tora eine Ordnungsfunktion für das sittliche Leben in Orientierung am Dekalog zuschreibt. Dass er den Dekalog „als normative Fixierung des göttlichen Gesetzes“ versteht, ist dem Text allerdings nicht zu entnehmen³³.

„Homosexuelle“ ist an unserer Stelle jedenfalls ungeeignet, zumal dieser Begriff nach moderner Auffassung nicht bloß Täter (sic!), sondern auch dazu Veranlagte (sic!) umfasst“.

³² Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus (EKK XV)*, Zürich 1988, 75f.: „Lasterreihungen, die den Geboten der zweiten Dekalogtafel folgten, waren im Judentum weit verbreitet“.

³³ Ebd. 75f.: „Gegen diese Annahme [sc. dass der Text auch auf die 1. Dekalogtafel und damit auf diesen *insgesamt* Bezug nimmt] spricht neben dem Umstand, dass weder jüdisch-hellenistische noch ntl. Kataloge die erste Dekalogtafel aufnehmen, die Beobachtung, dass sich im NT nirgends ein Ansatz für eine Einführung des Dekalogs als normative Größe in die Paränese findet. Es kommt nur zu einer Rezeption von Dekaloggeboten ‚im Kontext zentraler theologischer Aussagen‘ [H. Hübner], nicht jedoch um des Dekalogs selbst willen. So scheinen auch hier die Dekaloggebote kaum mehr als eine nur heuristische

1 Tim 1,8–11

Bezüge zum Dekalog

- | | | | |
|----|---|--|------------------------|
| 8 | a | Wir wissen aber, | |
| | b | dass <i>das Gesetz</i> gut ist, | |
| | c | wenn man sinngemäß mit ihm umgeht, | |
| 9 | a | darum wissend, | |
| | b | dass <i>das Gesetz</i> nicht für den Gerechten gegeben ist, | |
| | c | vielmehr für Gesetzlose und Aufrührer, | Frevel |
| | d | für Gottlose und Sünder, | gg. den Bereich des |
| | e | Frevler und Gemeine, | Göttlichen (1. Tafel?) |
| | f | Vater- und Muttermörder, | 5. Gebot (2. Tafel) |
| | g | Totschläger, | 6. Gebot (2. Tafel) |
| 10 | a | Unzüchtige, <i>mit Männlichen Schlafende</i>
(ἄρσενοκοῖται), | 7. Gebot (2. Tafel) |
| | b | Menschenhändler | 8. Gebot (2. Tafel) |
| | c | Lügner, Meineidige – | 9. Gebot (2. Tafel) |
| | d | und was sonst noch der gesunden Lehre
widerstreitet | |
| 11 | a | nach dem <i>Evangelium</i> der Herrlichkeit des
seligen Gottes, | |
| | b | mit dem ich betraut worden bin. | |

Die schon bei 1 Kor 6,9 virulent gewordene Frage der Übersetzung stellt sich auch bei 1 Tim 1,10a. Wieder fällt auf, dass die gängigen deutschen Übersetzungen den Terminus durchweg mit „Knabenschänder“ wiedergeben³⁴. Dagegen spricht der schon zu 1 Kor 6,9 notierte Bezug des Neologismus ἄρσενοκοίτης auf Lev 18,22; 20,13, der hier auch deshalb nahe liegt, weil der Terminus in einem Lasterkatalog begegnet, der unter dem Vorzeichen der Tora steht. Beachtlich ist zudem, dass der Autor Lev 18,22; 20,3 indirekt mit dem 7. Gebot des Dekalogs verbindet und damit der Weisung der „Heiligkeitstora“ einen hohen Stellenwert verleiht.

Funktion zu haben. Sie sind noch nicht als die Summe des bleibenden Gesetzes Gottes verstanden“.

³⁴ So Luther, Elberfelder, EÜ; ebenso Roloff, 1 Tim, 60. Anders Philip H. Towner, The Letters to Timothy and Titus (NICNT), Michigan 2006, 122: „for those practicing homosexuality“; ebd. 127f. (unter Bezug v. a. auf Lev 18,22; 20,13).

Andererseits ist unter hermeneutischem Gesichtspunkt zu bedenken, dass in der Tradition des Paulus auch hier in 1 Tim das „Gesetz“ in Beziehung zum „*Evangelium*“ (V. 11) gebracht wird. Wie Jürgen Roloff ausführt,

„haben die Past das paulinische Erbe insofern festzuhalten gesucht, als sie mit Paulus die grundsätzliche Freiheit der Glaubenden vom Gesetz proklamierten. [...] Ihre Antwort auf die unabweisbare Frage, wo denn bei einer Ablehnung der Heilsfunktion des Gesetzes dessen Ordnungsfunktion für die Christen seinen Platz habe, ist, dass die aus dem Evangelium kommende gesunde Lehre diese Ordnungsfunktion wahrnehme. Doch dies geschieht nicht auf die dem Gesetz eigene Weise von Zwang und Drohung, sondern indem das Evangelium für die Glaubenden eine neue Möglichkeit heilvollen, gemeinschaftsgemäßen Lebens schafft, nämlich *die Liebe*. Das Evangelium weist in die bestehenden Ordnungen von Welt und Gesellschaft ein, nicht indem es droht, und noch weniger indem es ein verdienstliches Leistungsprinzip aufrichtet, sondern indem es schenkt und ermöglicht“³⁵.

Diese Ausführungen basieren auf 1 Tim 1,5, wo Ps-Paulus unmittelbar vor unserer Passage programmatisch zum Gesetz erklärt: „*Das Ziel der Weisung (τῆς παραγγελίας) ist aber Liebe aus reinem Herzen, aus gutem Gewissen und aus ungeheucheltem Glauben*“.

Diese eher allgemeinen hermeneutischen Überlegungen sind für den Umgang mit dem Lasterkatalog nicht unwichtig. Hat die Tora bzw. der Dekalog eher abwehrenden, negativen Charakter – „das Gesetz ist *nicht* für den Gerechten gegeben, vielmehr für *Gesetzlose* [...]“ (V. 9b.c) –, so herrscht auf der po-

³⁵ Roloff, 1 Tim, 81 (Hervorhebung M. T.).

sitiven Seite *die Liebe* als Heilsmacht. Sie ist das Fundamentalprinzip, welches das sittliche Handeln des Gerechten bestimmt. Diesem Prinzip haben sich die einzelnen Normen unterzuordnen, an ihm sind sie zu messen.

2.3 „Gegen die Natur“. Zur Argumentation von Röm 1,26f.

Bei Röm 1,26f., der in unserem Zusammenhang neben Lev 18,22; 20,3 wichtigsten Passage, kommt es entscheidend auf den Kontext an, in dem sie steht, weshalb wir uns auch ihm zuerst zuwenden müssen³⁶.

Auffällig ist schon, dass Paulus das Thema nicht im paränetischen, d. h. sittlich-mahnenden Teil seines Briefes (Röm 12ff.) anspricht, sondern im argumentativen Eingangsteil. Ein „pastorales Problem“ scheint gleichgeschlechtliche Praxis bei seinen Briefadressaten nicht gewesen zu sein. Und in der Argumentation von Röm 1,16f./18–31 rangiert das Thema in der Logik auch nur ganz unten. Sehen wir uns deshalb die *Struktur dieser Argumentation* näher an.

Die Verse Röm 1,26f. gehören zu einer Art prophetischer Gerichtsrede, in der Paulus die *Schuldverfallenheit* der Menschheit aufdeckt, in Röm 1,18–32 die der „Heiden“³⁷, in Röm 2 die

³⁶ Zu kaum einer Passage des Röm sind so viele Studien in den letzten Jahren erschienen wie gerade zu Röm 1,26f.; vgl. Michael Theobald, *Der Römerbrief* (EdF 294), Darmstadt 2000, 142–145: Exkurs „Das Argument ‚contra naturam‘ und die Homosexualität (1,26f.). Zur ethischen Normativität der Schöpfungsordnung“ (mit Lit.), sowie zuletzt die Liste bei Michael Wolter, *Der Brief an die Römer* (Teilband 1: Röm 1–8) (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn 2014, 133f., außerdem Loader, *New Testament* 293–326.

³⁷ In Röm 1,18, der „Überschrift“ der ganzen Argumentation von 1,19–3,20, vermeidet aber Paulus das Wort „Heiden“, um stattdessen *grundsätzlich* von den „Menschen“ zu sprechen. Das ist einerseits der Funktion des Verses als „Überschrift“ geschuldet, andererseits ist es rhetorisch geschickt, weil diese Rede, die eigenartig distanziert in der dritten Person von den Verfehlungen der

seiner eigenen Stammesgenossen, der Juden. Warum legt Paulus Wert auf den Nachweis der *Schuldverfallenheit* aller Menschen? Die Antwort ergibt sich aus dem Hauptthema des Schreibens, das die Leitthese Röm 1,16f. formuliert: Allein das Evangelium von Jesus Christus vermag den Menschen – Juden wie Heiden – Rettung aus dem Unheil der Welt zu erwirken, sprich: Rechtfertigung und Leben. Das aber bedeutet, dass *alle* Menschen – nach Paulus gerade auch die Juden – in die Unheilszusammenhänge dieser Welt verstrickt sind bzw. – wie es gegen Ende der prophetischen Gerichtsrede in Röm 3,9 heißt – „alle unter der Sünde stehen“. Was Sünde (ἡ ἁμαρτία) ist, sagt Paulus in der Überschrift zur ganzen Gerichtsrede Röm 1,18, nämlich „*Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit*“: das Nein zum Gott-Sein-Gottes, damit aber auch zu seinem Gerechtigkeit im menschlichen Zusammenleben erheischenden Willen. Solch zweifach bestimmtes Handeln – den Schöpfer *wie* den Mitmenschen negierend – steht schon immer unter Gottes Zorn, sprich: unter seinem drohenden Gerichtshandeln, so die These Röm 1,18. Sie expliziert Paulus im Anschluss. Zum einen erklärt er, das Nein zum Schöpfer sei *schuldhaft*, was er damit begründet, dass die Menschen ihn an seinen Werken doch immer schon hätten erkennen können (Röm 1,19f.)³⁸. Zum anderen zeigt er auf, wie aus

Menschen und deren gerechten Folgen handelt, auf einen *jüdisch* denkenden Gesprächspartner zielt. Er kann den Ausführungen in 1,18–32 nur beipflichten, da Paulus die Situation der Menschheit entsprechend seiner eigenen religiösen Herkunft ganz aus jüdischer Perspektive als hoffnungslose Situation der *Anderen*, d. h. der Heiden, darstellt. Dass er damit etwas im Schilde führt, wird der aufmerksame Hörer bereits daran erkennen, dass er in 2,1 den Spieß umkehrt und *den* bei seiner eigenen Schuld behaftet, der seiner Gerichtsrede schon Beifall gezollt hat, womit er sich schon selbst das Urteil gesprochen hat. Im Gegensatz zur jüdischen Apokalyptik weigert sich Paulus, eine Scheidung der Menschheit in Fromme und Gottlose vorzunehmen: „es gibt *keinen*, der gerecht ist, auch *nicht einen*“, erklärt er Röm 3,10 unter Aufnahme von Koh^{LXX} 7,20.

³⁸ In der Zusammenfassung dieses Arguments in V. 21a–c: „Darum: obwohl sie

diesem schuldhaften Nein zum Schöpfer die Strafe folgt, die, kurz gesagt, darin besteht, dass er die Menschen den Untiefen ihres Herzens „ausliefert“, sie „preisgibt“ (Röm 1,24.26.28), so dass die Strafe die Gestalt neuer Vergehen gegen seinen Willen annimmt. Dreimal deckt Paulus diesen Zusammenhang von Schuld und Strafe unter großem rhetorischen Einsatz auf (Röm 1,21–24//25–27//28–31)³⁹. Die Beschreibung der Schuld wird dabei immer kürzer, die der Strafe immer länger. Es entsteht der Eindruck eines Kreislaufs der Sünde, in den die Menschen „unentschuldig“ (Röm 1,20), aber auch *unentrinnbar* verwickelt sind. Hier interessiert allein die zweite Beschreibung V. 25–27. Sie lautet:

- 25 a Sie (sc. die Menschen) *vertauschten* die Wahrheit Gottes mit der Lüge
 b huldigen und beten die Schöpfung anstelle des Schöpfers an
 c – der ist gepriesen bis in Ewigkeit. Amen.
- 26 a *Deshalb* (διὰ τοῦτο) hat Gott *sie* [s.c. die Menschen] entehrenden Leidenschaften preisgegeben.
 b *Denn* (γάρ) ebenso wie *ihre Weiblichen* den *natürlichen* Gebrauch (τὴν φυσικὴν χρῆσιν) mit einem solchen *gegen die Natur* (παρὰ φύσιν) *vertauschten*,
- 27 a genauso (ὁμοίως) gaben auch *die Männlichen* den *natürlichen* Gebrauch der Weiblichkeit (τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας) auf
 b und entbrannten in ihrem Verlangen nacheinander;
 c *Männliche* mit Männlichen (ἄρσενος ἐν ἄρσεσιν) bringen Schande hervor
 d und erhalten den gebührenden Lohn für ihre Verirrung an sich selbst.

Sprech- und Denkweise des Textes sind stereotyp. Dass die Menschen „die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauschen und die

Gott kennen gelernt haben, haben sie (ihn) nicht als Gott verherrlicht oder (ihm) gedankt (ἠψυχόριστησαν)“ (vgl. V. 25), lässt er auch anklingen, was die *Grund-sünde* des Menschen ist: ein „Sich-nicht-dem-Schöpfer-Verdanken-Wollen“.

³⁹ Vgl. das Schema mit den Angaben der jeweils parallelen Formulierungen bei Wolter, Röm I, 135.

Schöpfung anstelle des Schöpfers anbeten“ – so der voranstehende V. 25a,b, den die Berakha: „*der ist gepriesen bis in Ewigkeit*“ noch rhetorisch unterstreicht –, zielt auf heidnischen Götzendienst als Anbetung der Schöpfung (vgl. schon Röm 1,23). Reproduziert wird das geläufige jüdische Vorurteil von heidnischer Verkommenheit. Gottsucher der griechischen Tradition wie Sokrates und Platon – um nur diese zu nennen – bleiben außen vor, ohne dass dies irgendwie zum Problem würde.

Stereotyp ist auch die in V. 26f. folgende Darstellung der Strafe Gottes: die Verkehrung der Sexualität als Folge von Götzendienst⁴⁰, wobei auch sprachlich zwischen der „Vertauschung“ des „natürlichen Gebrauchs“ von Sexualität durch einen solchen „gegen die Natur“⁴¹ und der vorgängigen „Vertauschung“ des Schöpfers durch seine Geschöpfe eine Entsprechung hergestellt wird⁴².

Für die Logik der Argumentation und den Stellenwert der Passage ist wichtig, dass Paulus in V. 26a wieder eine Art *Zwischenüberschrift* formuliert, die er anschließend in V. 26b–27 – angezeigt von einem begründenden γάρ – erläutert: „Deshalb hat Gott sie [s.c. die Menschen] entehrenden Leidenschaften preisgegeben“. So pauschal bereits diese Überschrift klingt, so pauschal ist auch ihre Erläuterung, denn es gilt ja wohl nicht von allen Heiden, dass „ihre Weiblichen den *natürlichen* Gebrauch (τὴν φυσικὴν χρῆσιν) mit einem solchen *gegen die Natur* (παρὰ φύσιν) vertauschten“ (V. 26c), und ebenso „die Männlichen den *natürlichen* Gebrauch der Weiblichkeit (τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας) aufgeben“. Bemerkenswert ist

⁴⁰ Vgl. oben Anm. 21 und 22.

⁴¹ Vgl. TestNaph 3,4: „damit ihr nicht werdet wie Sodom, das die Ordnung seiner Natur *veränderte/vertauschte*“ (ἐνῆλλαξεν τάξιν φύσεως αὐτῆς). „Ordnung“ (τάξις) ist Leitwort im TestNaphtali: vgl. 2,8,9; 3,2,4; 8,9,10.

⁴² Hinter der Entsprechung von Tat und Strafe steht der jüdische Grundsatz adäquater Vergeltung gemäß dem „Tun-Ergehen-Zusammenhang“.

die Terminologie. Wenn Paulus hier die substantivierten Adjektive αἱ θήλειαι („die Weiblichen“) und οἱ ἄρσενες („die Männlichen“) und nicht die gewöhnlichen Substantive αἱ γυναῖκες („die Frauen“) und οἱ ἄνδρες („die Männer“) benutzt, dann signalisiert er damit, dass es ihm um „die biologische Geschlechtsidentität (,sex‘)“ geht und „die soziale (,gender‘)“ in den Hintergrund tritt. „Auch wo außerhalb des Neuen Testaments die sexuelle Praxis von Männern und Frauen im Blick auf ihre Übereinstimmung mit oder Abweichung von der ‚Natur‘ verhandelt wird, finden in der Regel diese Adjektive Verwendung“⁴³. Schon dies zeigt, wie fern hier die moderne Frage nach Homosexualität als Faktor *personaler* Identität liegt. Umstritten ist der Sinn der ersten Erläuterung zu den „Weiblichen“, V. 26b. Wie ist sie zu verstehen?

Dass Paulus lesbische Verhältnisse im Blick habe – so die gängige Deutung⁴⁴ –, kann schon deswegen nicht überzeugen, weil das Frühjudentum sie kaum einer Erwähnung für wert erachtet und auch das Alte Testament sie nirgends thematisiert⁴⁵. Die Schwäche dieser Deutung besteht vor allem darin, dass sie V. 26b nach dem Muster des nachstehenden V. 27 deutet, in V. 26b aber eine V. 27c („*Männliche mit Männlichen*“) entsprechende Formulierung („*die Weiblichen mit den Weiblichen*“) gerade fehlt. Was meint also Paulus hier mit „natürlich“ bzw. „gegen die Natur“? Sind lesbische Beziehungen nicht im Blick, dann scheint von den angebotenen Deutungen die am plausibelsten zu sein, nach der Frauen den natürlichen Gebrauch ihrer Sexualität mit einem „gegen die Natur“ dort vertauschen, wo sie heterosexuellen, aber nicht-koitalen Geschlechtsverkehr

⁴³ Wolter, Röm I, 149 (mit Belegen).

⁴⁴ Zeller, 1 Kor, 217; zuletzt Loader, Sense, 137f.; und Robert Jewett, Romans. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2007, 176.

⁴⁵ Vgl. oben Anm. 15 und 18, aber auch 19.

zum Zweck der Empfängnisverhütung praktizieren⁴⁶. Der natürliche Gebrauch ihrer Sexualität bestimmt sich dann von der jüdischen Überzeugung her (die sich teils mit griechisch-hellenistischen Vorstellungen deckt⁴⁷), dass die „Natur“ der geschlechtlichen Vereinigung in der Zeugung neuen Lebens besteht – in Orientierung an Gen 1,28: „Seid fruchtbar und mehrt euch!“⁴⁸ Dafür spricht zum einen, dass Röm 1,18–32 auch sonst an der Schöpfungsordnung Maß nimmt⁴⁹, zum anderen die schon erwähnte spezifische Terminologie „die Weiblichen“ und

⁴⁶ So auch James E. Miller, *The Practices of Romans 1,26: Homosexual or Heterosexual?*, in: NT 37 (1995) 1–11; Roy Bowen Ward, *Why Unnatural? The Tradition behind Romans 1:26–27*, in: HThR 90 (1997) 263–284.

⁴⁷ Vgl. Ward, *Tradition*, 269–277 (zu Philo und Ps-Phokylides); vgl. auch Josephus, *Contra Apionem* 2,199: „Wie lauten die Bestimmungen über die Ehe? Das Gesetz erkennt nur den naturgemäßen (κατὰ φύσιν) Verkehr mit der Frau an, und zwar zum Zweck der Kinderzeugung (εἰ μέλλοι τέκνων ἕνεκα γίνεσθαι); den Beischlaf aber unter Männern (τὴν δὲ πρὸς ἄρρενας ἀρρένων) verdammt es, und wenn jemand so verfährt, wird er mit dem Tod bestraft“; vgl. auch 2,273–275.

⁴⁸ Ward, *Tradition*, 264–267, verweist darauf, dass die κατὰ (παρὰ) φύσιν – Terminologie vom Schöpfungsmythos des *Timaios* her zu füllen sei. „Femaleness is defined by procreation in which the female of the species is the passive receptor of the male seed. The active/passive dichotomy, representing male citizens and women respectively, was already the cultural norm in Plato’s time, yet he did offer an innovative rationale for this dichotomy and gave it normative value in the order of creation as κατὰ φύσιν“ (267: Hervorh. von mir). Vgl. auch oben Anm. 19, außerdem z. B. Platon, *Leg.* 836c, wo er den Verkehr des männlichen Geschlechts untereinander als „nicht naturgemäß“ bezeichnet (τὸ μὴ φύσει τοῦτο εἶναι).

⁴⁹ Vgl. V. 19f.23.25f. Stowasser, *Homosexualität*, 518: „Für die Formulierung von Röm 1,23 steht großteils die Schöpfungsordnung von Gen 1,26–7 Pate, die jedenfalls in Gen 1,28 mit dem Auftrag zur Vermehrung abgerundet wird. Auch in Röm 1,25 ist das Thema Schöpfung präsent; mit der Bezeichnung des Fehlverhaltens als παρὰ τὸν κτίσαντα wird sogar eine sprachliche Annäherung an jenes von 1,26 geschaffen: παρὰ φύσιν ...“; ebenso Loader, *New Testament*, 313–315. Zu erinnern ist auch an das Verständnis von Lev 18,22 und 20,13 vom Leitgedanken der Fortpflanzung her: vgl. oben Anm. 14.

„die Männlichen“, die einseitig das Geschlechtliche betont und den Akzent auf Fortpflanzung und Gebären legt⁵⁰.

Zu dieser Deutung von V. 26b fügt sich gut der anschließende V. 27, der nicht grundlos durch ein ὁμοίως (= genauso) angeschlossen wird. Denn „genauso“ wie „die Weiblichen“ beim beschriebenen „Gebrauch“ ihrer Sexualität gegen den ausschließlich in der Fortpflanzung liegenden Sinn von Sexualität verstoßen⁵¹, so tun dies auch „die Männlichen“, wenn sie sich gleichgeschlechtlichen Praktiken zuwenden.

Die Orientierung am traditionellen Ehezweck der Fortpflanzung verbindet also die beiden Aussagen zu den Frauen und Männern. Beides sind pauschale Urteile, und während die zu den Frauen jeder Konkretion entbehrt, hat die zu den Männern mit den Gegebenheiten in der nichtjüdischen Umwelt

„wenig bis gar nichts zu tun [...]. Weder haben ‚die‘ – d. h. alle – Männer den ‚normalen‘ heterosexuellen Geschlechtsverkehr aufgegeben, noch schlossen heterosexuelle und homosexuelle Beziehungen einander aus. Auch dass Paulus in V. 27b–c die zwischenmännliche sexuelle Praxis als eine

⁵⁰ Vgl. Gen 1,27; 5,2 LXX; Mk 10,6 = Mt 19,4; Gal 3,28. Dieselbe Begrifflichkeit auch bei Platon (vgl. Ward, Tradition, 264–267: „ἄνθρωπος differs from γυνή inasmuch as the former denotes one who bears and nurses offspring, whether human or animal, while γυνή refers to any human woman“. – Klaus Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig 1999, wertet den Befund, dass eine Verurteilung lesbischer Beziehungen in der jüdischen Literatur erstmals bei Ps–Phokylides belegt ist (s. oben Anm. 18), dahingehend aus, dass „die allgemein gehaltene Formulierung in V. 26 nur sehr schwer als eine Anspielung auf eine als bekannt und anerkannt vorausgesetzte Tradition erklärbar“ sei. „Ich verstehe sie darum als Aufnahme der Warnung vor Geschlechtsverkehr mit Tieren, die in Lev 18,23 unmittelbar auf die Verurteilung des Verkehrs zwischen Männern folgt und dort ausdrücklich Frauen einbezieht.“ Doch warum spielt dann Paulus auf Lev 18,23.24 in umgekehrter Reihenfolge an? Auch ist die von Haacker hier aufgemachte Auslegungsalternative zu eng.

⁵¹ Das gilt zwar auch für einen Verkehr von „Weiblichen“ mit „Weiblichen“, doch thematisiert ihn Paulus in V. 26b nicht (s. o.).

Beziehung darstellt, die durch reziproke Egalität gekennzeichnet ist [sie entbrennen *gegenseitig; Männer mit Männern*], entspricht in dieser Pauschalität ebenfalls nicht der Realität, denn wie jede sexuelle Beziehung basierte auch sie auf der Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Rolle und bildete dadurch soziale Hierarchien ab⁵².

Was nach Lev 18,22 und 20,13 zum jüdischen Moralkodex gehört – das Verbot gleichgeschlechtlicher Beziehungen zwischen Männern –, erklärt Paulus hier zu einem Verhalten, das für die Heidenvölker typisch sei⁵³. Er setzt dieses antipagane jüdische Stereotyp hier ein, um die von ihm behauptete Verstrickung *aller* Menschen, konkret der „Heiden“; in das auf der Welt lastende Unheil zu *veranschaulichen* – sozusagen auf der untersten Stufe seiner Argumentation und unter rhetorischer Ausnutzung des vonseiten seiner Leser zu erwartenden Einverständnisses in das reproduzierte Klischee. Beides verbietet, Röm 1,26f. in die Mitte seiner Ethik zu rücken.

⁵² Wolter, Röm I, 152; bei V. 26b enthält Wolter sich jeder weitergehenden Deutung: „Paulus sagt lediglich, *dass* es Frauen gibt, die den ‚natürlichen‘ Sexualverkehr durch den ‚widernatürlichen‘ ersetzen – was sie tun, lässt er offen“.

⁵³ Im Brief des Aristeas heißt es etwa: „*Die meisten Menschen* beflecken sich durch Geschlechtsverkehr, wobei sie großes Unrecht begehen [...]. Sie verkehren nämlich nicht nur mit Männern, sondern beflecken auch Mütter und Töchter. Wir aber halten uns fern davon“ (EpArist 152). Angemerkt sei mit Roloff, dass gleichgeschlechtliche Liebe in der griechischen Welt „trotz ihrer Verbreitung keineswegs allgemein moralisch anerkannt“ war: Roloff, 1 Tim, 77, mit Verweis auf Hans Licht, *Die Homoerotik in der griechischen Literatur, Abhandlungen aus dem Gebiet der Sexualforschung III/3*, Bonn 1921.

3. Sind die paulinischen Äußerungen, insbesondere Röm 1,26f., für die heutige Diskussion überhaupt noch tauglich? –
Zur Reformbedürftigkeit des Katechismus der Katholischen Kirche

Der Katechismus der Katholischen Kirche von 1993 (überarbeitet 2003) bejaht die gestellte Frage bekanntlich, wenn er sich für die Lehre, „dass die homosexuellen *Handlungen* in sich nicht in Ordnung“ seien und „gegen *das natürliche Gesetz*“ verstießen, weil „die Weitergabe des Lebens [...] beim Geschlechtsakt ausgeschlossen“ bliebe (Nr. 2357), auf Paulus, konkret auf Röm 1,26f., beruft. Zieht er in der entsprechenden Anmerkung zum Text auch noch Gen 19 mit heran, transportiert er die moralische Disqualifizierung „homosexueller Handlungen“ als *Sodomie* unbesehen weiter⁵⁴. Was Röm 1,26f. betrifft, so benutzt er die Verse unbesehen für die *eigene* Naturrechtslehre unter Ablenkung ihres Kontextes und unter Missachtung ihres rhetorischen Charakters. Gegen einen solchen

⁵⁴ Damit stellt sich der Katechismus in eine lange, bis in die Antike zurückreichende Tradition, vgl. Hoheisel, Art. Homosexualität, 329f. u. ö. Noch deutlicher ist das „Schreiben“ der Kongregation für die Glaubenslehre „an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen“ von 1986 (= SKG 1986) in seiner Nr. 6: „die der Sünde [seit dem Sündenfall] zuzuschreibende Entartung [setzt sich] fort in der Geschichte von den Männern von Sodom (vgl. Gen 19,1–11). Das moralische Urteil, das hier gegen homosexuelle Beziehungen gefällt wird, kann keinem Zweifel unterliegen“. – Das „Schreiben“ gibt Rechenschaft über die zugrunde liegende *Hermeneutik*. Es räumt in seiner Nr. 5 zwar ein, „dass die biblische Literatur den verschiedenen Epochen, in denen sie geschrieben wurde, einen guten Teil ihrer unterschiedlichen Denk- und Ausdrucksmuster verdankt (vgl. *Dei Verbum*, Nr. 12)“, setzt dem aber die „klare innere Einheit [der aus Altem und Neuem Testament bestehenden Schrift] hinsichtlich der Frage des homosexuellen Verhaltens“ entgegen als „solides Fundament eines beständigen biblischen Zeugnisses“, auf dem die bis heute ungebrochene Tradition der Kirche „gründet“. „Die Heiligen Schriften [können aber] nicht in ihrem eigentlichen Sinne verstanden [...] werden, wenn sie in einer der lebendigen Tradition der Kirche widersprechenden Weise ausgelegt werden“.

Schriftgebrauch sind vor allem drei Argumente namhaft zu machen:

(1) Für Paulus haben gleichgeschlechtliche Praktiken die Qualität *entschlusshafter* Abkehr vom „natürlichen Umgang mit Frauen“, weshalb er sie auch als Sünde begreift – unbeschadet des übergeordneten Gedankens, dass sich in solchem Tun die Strafe Gottes vollzieht. In der griechischen Tradition werden zwar einzeln auch Stimmen laut, die um die Möglichkeit von auf *Veranlagung* beruhender gleichgeschlechtlicher Praxis wissen⁵⁵, beim Juden Paulus tritt ein solcher Gedanke aber nicht einmal von ferne in seinen Gesichtskreis⁵⁶.

⁵⁵ Aristoteles etwa spricht von der Päderastie als einem Verhalten, „zu dem die Neigung den einen *von Natur* (φύσει) anhaftet, den anderen, etwa solchen, die von Jugend auf missbraucht worden sind, *infolge von Gewohnheit* (ἐξ ἔθους)“: Nikomachische Ethik 7,6, 1148b. Vgl. auch Platon, Symp. 191d–193d: „Jeder von uns ist also ein Stück von einem Menschen, da wir ja zerschnitten, wie die Schollen, aus einem zwei geworden sind. Also sucht nun immer jedes sein anderes Stück (191d). [...] Welche Weiber aber Abschnitte eines Weibes sind, die kümmern sich nicht viel um die Männer, sondern sind mehr den Weibern zugewendet [...]; die aber Schnitte eines Mannes (ἄρρενος) sind, suchen das Männliche (τὰ ἄρρενα) auf, und so lange sie noch Knaben sind, lieben sie als Schnittstücke des Mannes die Männer, und bei Männern zu liegen und sich mit ihnen zu umschlingen ergötzt sie, und dies sind die trefflichsten unter den Knaben und heranwachsenden Jünglingen, weil sie die männlichsten sind von Natur (φύσει). Einige nennen sie zwar schamlos, aber mit Unrecht. Denn nicht aus Schamlosigkeit tun sie dies, sondern weil sie mit Mut und Kühnheit und Mannhaftigkeit das ihnen Ähnliche lieben. Davon ist ein großer Beweis, dass, wenn sie vollkommen ausgebildet sind, solche Männer vorzüglich für die Angelegenheiten des Staates gedeihen. Sind sie aber mannbar geworden, so werden sie Knabenliebe haben; zur Ehe aber und Kindererzeugung haben sie von Natur (φύσει) keine Lust, sondern nur durch das Gesetz (ὑπὸ τοῦ νόμου) werden sie dazu genötigt, ihnen selbst wäre es genug, untereinander zu leben unverehelicht (191e–192b)“. Vgl. Hoheisel, Art. Homosexualität, 310f.; dazu auch Zeller, 1 Kor, 218 Anm. 140.

⁵⁶ Anders Haacker, Röm, 54, der feststellt: „Weithin übersehen wird [...], dass Paulus durch das Vorzeichen des παρῑδωκεν αὐτοῦς auf eine unwiderstehliche, *schicksalshafte* homosexuelle Neigung anspielt, die von ihm theologisch gedeut-

Gibt es aber nach den heutigen Humanwissenschaften dauerhafte gleichgeschlechtliche Orientierungen oder Veranlagungen aufgrund welcher Faktoren auch immer, fallen die paulinischen Texte für eine ernsthafte theologische Anthropologie, die sich im Gespräch mit den Humanwissenschaften befindet, als Argumentationsinstanz aus. Mit Stegemann und anderen gilt, dass eine Lektüre der biblischen Texte am hermeneutischen Leitfaden dessen, was wir heute unter „Homosexualität“ verstehen, anachronistisch ist⁵⁷.

tet wird, während andere antike Quellen das Phänomen astrologisch erklären. Man kann also das hermeneutische Problem der einschlägigen biblischen Texte nicht mit der Behauptung lösen, dass die Antike das Phänomen ‚konstitutioneller‘ homoerotischer Neigungen noch nicht gekannt habe“. Dagegen ist aber zu sagen, dass die genannte Formel in Röm 1 die Verantwortung des Menschen für seine Taten keineswegs außer Kraft setzen will. Andernfalls wäre ja auch die Argumentationskraft der Rede, die die Leser bei ihren Taten behaften will, dahin (vgl. oben bei Anm. 38).

⁵⁷ Siehe oben unter Punkt 1. Genau eine solche *anachronistische* Lektüre zeichnen die Dokumente der Katholischen Kirche aus. – Wesentlich weiter als der Katechismus ist das differenzierte Dokument „Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema ‚Homosexualität‘ (vom 26.2.1996)“. Betreffs des biblischen Befundes (Abschnitt 2) erklärt diese „Orientierungshilfe“ *einerseits*: „Die These, an keiner Stelle sei in der Bibel von anlagebedingter, vor-willentlicher Homosexualität (ausdrücklich) die Rede, trifft zwar zu, sagt aber nichts darüber aus, ob und inwiefern eine solche Sicht der Homosexualität die jeweiligen biblischen Aussagen modifizieren oder korrigieren würde“ (unter 2.3). Doch kann es hier überhaupt noch um Modifikation oder Korrektur gehen, nicht vielmehr um eine *Verabschiedung* der betreffenden biblischen Passagen? *Andererseits* gelangt das Dokument nach Würdigung z. B. auch des jesuanischen Ethos zu der folgenden Einschätzung der Problematik, die freilich auch noch gebrochen wirkt: „[...] vom Gesamtzeugnis der Bibel her (muss) gesagt werden, dass für die Gestaltung einer homosexuellen (wie jeder anderen zwischenmenschlichen) Beziehung entscheidend ist, ob sie in Liebe zu Gott und Menschen gelebt wird, und d. h. auch: ob sie die Bereitschaft zur Annahme der Lasten einer Beziehung einschließt. Die Spannung zwischen dem biblischen Widerspruch gegen homosexuelle Praxis als solche und der Bejahung ihrer ethischen Gestaltung gemäß dem Willen Gottes verschwindet dadurch nicht, kann aber von daher verstan-

(2) Paulus spricht von seiner jüdischen Tradition her nur von gleichgeschlechtlichen *Praktiken*⁵⁸, als Ausdruck *personaler Identität* vermag er sie nicht zu begreifen. Heute geht es aber in vielfältiger Weise um die eigene Würde und das eigene Recht gleichgeschlechtlicher *Partnerschaften*⁵⁹, woraus die Konsequenz nur lauten kann: Paulus fällt heute für uns als Gesprächspartner schlicht aus – jedenfalls, was Röm 1,26f. betrifft.

(3) Paulus orientiert sich in Röm 1 als jüdisch denkender Theologie zwar an der Schöpfungsordnung, aber die exegetische Analyse zeigt auch, dass seine Entgegensetzung von „natürlich“ und „widernatürlich“ zugleich Bestandteil einer „rhetorischen Strategie“ ist, „die lediglich darauf abzielt, Verhaltensweisen zu diskreditieren, die der (eigenen) kulturellen Konvention widersprechen“⁶⁰. Allerdings geht seine schöpfungstheologische Ein-

den und ausgehalten werden“. Offenkundig wirkt sich hier das Sola-Scriptura-Prinzip als hinderlich aus.

⁵⁸ Vgl. oben bei Anm. 43.

⁵⁹ Wenn der Katechismus der Katholischen Kirche feststellt, dass „homosexuelle Menschen [...] zur Keuschheit gerufen sind“ (Nr. 2359), zeigt er seine Unfähigkeit, von einer ganzheitlichen Personalität her zu denken. Das zeigt auch der folgende entlarvende Satz zu den „homosexuellen Handlungen“: „Sie entspringen nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit“ (Nr. 2357). Wichtiger als ein Eingehen auf die nach Antworten aus dem Glauben verlangenden Lebensumstände gleichgeschlechtlicher Menschen ist dem Katechismus die interne Besorgtheit um die *Unveränderlichkeit* kirchlicher Morallehre, weshalb er auch betont, die „kirchliche Überlieferung (habe) stets erklärt, dass die homosexuellen Handlungen in sich nicht in Ordnung sind“ (Nr. 2357). Dieser durchweg kirchliche Dokumente bestimmende Topos von der sich stets gleichbleibenden kirchlichen Lehre könnte uns heute zum Fallstrick werden.

⁶⁰ Wolter, Röm I, 153; ebd.: „Als ‚natürlich‘ galt schon immer das, was die Mehrheit tut, während die Abweichung von der Regel als ‚widernatürlich‘ abgewertet wurde. Einer solchen Argumentation geht es immer nur darum, Menschen zu marginalisieren, die von der gesellschaftlich vorherrschenden Norm abweichen. Was Menschen als ‚natürliches‘ und als ‚widernatürliches‘ Handeln

ordnung der Thematik nicht einfach in Rhetorik auf, weshalb eine theologische Hermeneutik gefragt ist. Was die katholische Lehre als unverrückbare „Naturgesetzlichkeit“ bezeichnet, muss in einer geschichtlich denkenden theologischen Anthropologie neu durchdacht werden⁶¹. Sexualität ist immer auch ein gesellschaftliches Konstrukt⁶². Die Frage lautet deshalb, ob die theologische Anthropologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften nicht dahin kommen muss, homo- und heterosexuelle Veranlagungen als *Varianten der Sexualität als Schöpfungsgabe* zu denken, eben als Zeichen der Vielfalt der guten Schöpfung Gottes. Hierfür bedarf es aber eines Ansatzes, der die *Person* mit ih-

bezeichnen, ist darum in Wahrheit nichts anderes als eine kulturelle Konstruktion“. Weil zudem „die sexuelle Praxis von Menschen [...] stets eingebettet [ist] in kulturell vermittelte und gelernte Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster“, ist es auch von daher „unmöglich, zwischen einem ‚natürlichen‘ und einem ‚widernatürlichen‘ Umgang mit der menschlichen Sexualität zu unterscheiden“.

⁶¹ SKG 1986 (Anm. 54) entzieht dem aber den Boden, wenn es von einer naturgesetzlich interpretierten Schöpfungslehre ausgeht: „Die Schöpfungstheologie, wie sie im Buch *Genesis* vorliegt, bietet für das angemessene Verstehen der durch die Homosexualität aufgeworfenen Probleme den grundlegenden Gesichtspunkt. In seiner unendlichen Weisheit und in seiner allmächtigen Liebe ruft Gott alles ins Dasein, als Ausdruck seiner Güte. Er erschafft den Menschen als Mann und Frau nach seinem Abbild und Gleichnis. Deshalb sind die Menschen Gottes Geschöpfe und dazu berufen, in ihrer geschlechtlichen Bezogenheit aufeinander die innere Einheit des Schöpfers widerzuspiegeln. Sie tun dies in einzigartiger Weise in ihrer Mitwirkung mit ihm bei der Weitergabe des Lebens, und zwar im Akt des gegenseitigen Sich-Schenkens in der Ehe“ (Nr. 6). Der hieraus abgeleitete, auch für die anderen derzeit strittigen moraltheologischen Fragen entscheidende Satz lautet deshalb: „Einzig und allein in der Ehe kann der Gebrauch der Geschlechtskraft moralisch gut sein“ (Nr. 7). Daraus folgt: „Deshalb handelt eine Person, die sich homosexuell verhält, unmoralisch“. Das Gleiche gilt für eine eingegangene zweite Ehe, die bei sakramental geschlossener ersten Ehe nach dieser Logik auch nur als außerehelicher und deshalb unmoralischer „Gebrauch der Geschlechtskraft“ qualifiziert werden kann. Beide Felder hängen zusammen und rufen gemeinsam nach einer Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre.

⁶² Siehe oben Abschnitt 1.

ren Gegebenheiten und Möglichkeiten in die Mitte des theologischen Diskurses stellt.

Kann Paulus also als Autor von Röm 1,26f. (und 1 Kor 6,9) aufgrund der drei genannten Gründe heute kein maßgebender Gesprächspartner mehr für uns sein, so bietet er andernorts durchaus wichtige Impulse, die uns bei unserer Frage nach *theologischen* Gründen für eine wirkliche *Beheimatung* schwuler und lesbischer Menschen in der Kirche weiterhelfen. Wir sind vor allem an Gal 3,28 verwiesen, einen Text, dem wir abschließend unsere Aufmerksamkeit schenken müssen.

4. Die Bedeutung von Gal 3,28 für eine kirchliche *Beheimatung* unterschiedlicher personaler Identitäten und Orientierungen

Röm 1,26f. steht nach unseren Ausführungen nun gewiss nicht in der Mitte des Evangeliums, wohl aber Gal 3,28, eine Maxime, die für die paulinische Ekklesiologie von allergrößter Bedeutung ist. Das belegt nicht nur ihr hoher Stellenwert für die Gesamtargumentation des Galaterbriefs, sondern auch ihre Wiederaufnahme in 1 Kor 12,13 und Kol 3,11. Möglicherweise hat Paulus sie nicht selbst gebildet, sondern – zusammen mit anderen Grundsätzen des Evangeliums – in der Gemeinde von Antiochien gelernt und von ihr übernommen. Sie lautet:

- a Da ist nicht Jude noch (οὐδέ) Grieche,
- b Sklave noch (οὐδέ) Freier,
- c „Männliches *und* Weibliches (ἄρσεν καὶ θῆλυ)“ (Gen 1,27^{LXX}),
- d denn alle seid ihr Einer in Christus Jesus.

Der unmittelbare Rahmen der Maxime in Gal 3,26f. signalisiert ihren „Sitz im Leben“ und damit auch den Erfahrungshintergrund, von dem her sie verstanden werden will: „Alle nämlich seid ihr Söhne [und Töchter] Gottes kraft des Glaubens in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr *auf Christus getauft* seid,

habt Christus angezogen“. Es ist die Erfahrung der Konversion, die in der Taufe des Konvertiten und dem ersten eucharistischen Mahl mit seiner neuen Gemeinschaft gipfelt⁶³, eine Erfahrung, in der er die bisherige Welt mit ihren Verwerfungen, Hierarchien und Zerwürfnissen hinter sich lässt: „Wenn einer in Christus (ist), (dann ist da) eine neue Schöpfung; Altes ist vergangen, siehe, Neues ist entstanden“ (2 Kor 5,17).

Menschen, die so unterschiedlich sind, wie die polaren Glieder der Maxime es signalisieren, kommen zusammen, praktizieren Tischgemeinschaft, nehmen einander an und sind vom Zwang befreit, sich *gegeneinander* behaupten zu müssen; sie können ihre *religiösen* (V. 28a), *sozialen* (V. 28b) und *kulturellen* Identitäten (V. 28c) auf sich beruhen lassen angesichts dessen, dass sie sich in Christus Jesus alle in gleicher Position vor Gott begreifen dürfen: Juden *und* Griechen (d. h. Menschen aus der „Völkerwelt“), Sklaven *und* Freie, Männer *und* Frauen.

Nicht nur das erste, auch das dritte Glied ist aus jüdischer Perspektive formuliert, konkret: auf der Folie von Gen 1,27^{LXX}, wo es heißt: „Und Gott machte den Menschen. Nach dem Bild Gottes machte er ihn, *männlich und weiblich* (ἄρσεν καὶ θῆλυ) machte er sie“⁶⁴. Gerade die *erste* Schöpfungserzählung, zu der Gen 1,27 gehört, hat im Unterschied zur *zweiten*, Gen 2,4b–3,24, mit ihrer hierarchischen Abfolge („*zuerst* Adam ..., *danach* Eva ...“⁶⁵) ein emanzipatorisches Potential,

⁶³ Hans-Ulrich Weidemann, Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufucharistie (WUNT 338), Tübingen 2014.

⁶⁴ Übersetzung: Wolfgang Kraus/Martin Karrer (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009, 5; das vom οὐδέ der beiden ersten Glieder abweichende und mit Gen 1,27 übereinstimmende καὶ im dritten Glied erlaubt es, von einer deutlichen Anspielung zu sprechen.

⁶⁵ Vgl. 1 Tim 2,11–14: „Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung befehlen lassen. Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, dass sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn *zuerst* wurde Adam er-

das in der Wirkungsgeschichte dieses Textes auch immer wieder zum Zuge kam⁶⁶. Auch Gal 3,28 macht sich dieses Potential zunutze, wobei auch Joel 3,1–2, ein für die frühe Gemeinde bedeutender Text, mit hineinspielen könnte⁶⁷.

Aus heutiger Perspektive dürfte die Maxime auch Konsequenzen für die Bestimmung der Reichweite von scheinbar zeitenthobenen, tatsächlich aber kulturell geprägten Natur-Argumenten besitzen, wie Paulus sie in Röm 1,26f. auf den Bahnen einer traditionellen Anthropologie einsetzt. Dort schreibt er – freilich, wie oben gezeigt werden konnte, argumentativ nachrangig – der rechten Zuordnung der beiden Geschlechter unter dem Gesichtspunkt der Fortpflanzung des Menschengeschlechts entscheidende Bedeutung auch für das *Verhältnis zu Gott* zu, wenn er Abweichungen von dieser Zuordnung unter der Kategorie „Sünde“ und Auswirkung des „Zornes Gottes“ verbucht. Nach Gal 3,28 gilt das aber gerade nicht, weshalb die beiden Texte in Spannung zueinander stehen: „Rom 1:26f. stands in tension with Gal 3:28: in Rom 1:26f. maleness and femaleness are of ultimate significance, whereas in Gal 3:28 they are of no significance“⁶⁸. Das hängt auch damit zusammen, dass Röm 1,26f. aus *schöpfungstheologischer*, Gal 3,28 aber aus *escha-*

schaffen, *danach* Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot [...]“.

⁶⁶ Wertvolle Hinweise zur Rezeption in der frühen Kirche bietet Gerhard Dautzenberg, „Da ist nicht männlich und weiblich“. Zur Interpretation von Gal 3,28, in: ders., Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments (hg. von Dieter Sänger), Gießen 1999, 69–99.

⁶⁷ Joel 3,1–2^{LXX}: „Und es wird danach sein: Ich werde ausgießen von meinem Geist über alles Fleisch, und es werden prophetisch reden eure Söhne und eure Töchter, und eure Ältesten werden Träume haben und eure Jünglinge werden Gesichte haben. Auch über die Knechte und über die Mägde werde ich in jenen Tagen ausgießen von meinem Geist“. Vgl. Apg 2,16–21.

⁶⁸ Bernadette J. Brooten, *Love between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago 1996, 265.

tologischer Perspektive formuliert sind. Paulus selbst – unverheiratet und angesichts des Anbruchs der Endzeit ausschließlich „um das besorgt, was des Herrn ist“ (1 Kor 7,32)⁶⁹ – lebt aus einer Weltsicht, in der die Ehe und die mit ihr verbundene Aufgabe der Aufzucht des Nachwuchses gerade nicht mehr die oberste Priorität besitzen, denn „die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7,31), „das Ende der Zeiten ist auf uns gekommen“ (1 Kor 10,11). Und so ist Paulus ganz vom Wunsch erfüllt, „alle Menschen wären wie auch ich“ (1 Kor 7,7), nämlich unverheiratet!⁷⁰

Nun erklärt Gal 3,28 die faktischen Unterschiede zwischen „Juden und Griechen“, „Sklaven und Herren“, Männern und Frauen nicht einfach für inexistent, entkleidet sie aber ihrer soteriologischen Relevanz, was konkrete Folgen für ein Zusammenleben „in Christus“ hat: Juden sollen in der Ekklesia weiterhin ihren Traditionen folgen können, z. B. ihre Söhne beschneiden lassen; aber sie dürfen und können das nicht mehr zum *casus stantis et cadentis ecclesiae* machen und anderen auf-

⁶⁹ *Ausschließlich* deshalb, weil er – aus seiner persönlichen Perspektive heraus – Gegensätze wie die folgenden aufmacht: „Ich wünschte aber, ihr wäret ohne Sorgen. Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn; er will dem Herrn gefallen. Der Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt; er will seiner Frau gefallen. So ist er geteilt [...]“ (1 Kor 7,32–34).

⁷⁰ Vgl. Michael Theobald, *Die Eheologie des Epheserbriefs* (Eph 5,21–33). Literarhistorischer Kontext und kanontheologische Relevanz, in: George Augustin/Ingo Proft (Hg.), *Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive* (Theologie im Dialog 13), Freiburg 2014, 121–147, hier 124–134 zu 1 Kor 7 (u. a. „Paulus – Patron der Enkratiten“). – Zwar heißt es in SKG 1986 (Anm. 54) Nr. 6: „Auf dem Hintergrund dieses theokratischen Gesetzes [von Lev 18,22 und 20,13] entfaltet der heilige Paulus eine *eschatologische* Perspektive, innerhalb derer er die gleiche Lehre wieder aufnimmt und auch jene, die sich homosexuell verhalten, unter die Menschen einreihet, die das Reich Gottes nicht erben werden (vgl. 1 Kor 6,9)“, doch das Schreiben der Glaubenskongregation bleibt dem Leser schuldig zu erklären, was es unter der „*eschatologischen Perspektive*“ versteht.

oktroieren wollen. Und den Sklaven wird keine Revolte gegen die zeitgenössische Sklavenhaltergesellschaft in Aussicht gestellt, aber ihre Herren werden in die Pflicht genommen, die sozialen Verhältnisse im Oikos von der christlichen Liebe bestimmt sein zu lassen (Philemonbrief). Und ebenso behalten auch die Relationen der Geschlechter zueinander – ihre Differenz und Zuordnung, wie Paulus sie mit großen Teilen der Gesellschaft sieht – ihre Gültigkeit; doch sollen und dürfen sie in der Ekklesia keine Rolle mehr spielen: Mann und Frau sind gleichberechtigt, die „Charismen“ (einschließlich dem der *κυβέρνησις*, der „Gemeindeleitung“: 1 Kor 12,28) verdanken sich allein der Freiheit des sie zuteilenden Geistes Gottes (vgl. 1 Kor 12; Röm 12) und sind somit unabhängig von Merkmalen wie Alter, Geschlecht oder Herkunft⁷¹. Freilich tut Paulus sich hier gelegentlich schwer und seine diversen Äußerungen zum Thema passen auch nicht immer bruchlos zusammen⁷².

Umso wichtiger dürfte es sein, die Maxime Gal 3,28, die er selbst im Galaterbrief für hochrangig erklärt, theologisch ernst zu nehmen⁷³. Dann wird man unter heutigen hermeneutischen

⁷¹ Anders die Pastoralbriefe, die in ihrer Orientierung an der *zweiten* Schöpfungserzählung (vgl. Anm. 64) nicht nur die emanzipatorischen Tendenzen der ersten paulinischen Gemeindegründungen, sondern auch die Weite der Charismenlehre des Apostels großenteils zurücknehmen.

⁷² Schwierig bleibt 1 Kor 11,2–16, ein Text mit keineswegs bruchloser Argumentation, die stark pragmatisch gelenkt ist, weil Paulus mit ihr ihm unangenehme emanzipatorische Tendenzen in Korinth abwenden möchte, vgl. Hans-Josef Klauck, 1 Korintherbrief (NEB), Würzburg 1984, 77–80, der von „theologischen Schwachstellen dieser Spekulationen“ spricht (zu V. 10), von denen Paulus wüsste und an denen er in V. 11f. „Korrekturen“ anzubringen versuche (ebd. 79).

⁷³ Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner „dogmatischen Konstitution über die Kirche“ *Lumen Gentium* Nr. 32 Gal 3,28 einen besonderen Platz eingeräumt: „Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn ‚es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und

Prämissen aus ihr folgern, dass unterschiedliche personale Identitäten und Orientierungen *auch in geschlechtlicher Hinsicht* irrelevant sind⁷⁴. Keinesfalls darf, wie das Röm 1,26f. insinuiert, einer bestimmten anthropologischen Sicht der Geschlechterzuordnung eine das Gottesverhältnis tangierende Relevanz (Stichwort: „Sünde“) zugesprochen werden. Michael Wolter erklärt im jüngsten Römerbriefkommentar:

„Für die unterschiedlichen sexuellen Identitäten einschlägig ist Gal 3,28, wonach alle kulturellen Identitätszuschreibungen innerhalb jener Sinnwelt keine Rolle spielen, die für den Christus-Glauben die ‚neue Schöpfung‘ Gottes ist (2 Kor 5,17; Gal 6,15). Wenn Paulus schreibt: ‚denn alle seid ihr Einer in Christus Jesus‘, so gilt das nicht nur für die alltagsweltlichen Unterschiede zwischen ‚Juden und Griechen‘, ‚Skaven und Freiem‘, ‚männlich und weiblich‘, sondern auch für den Unterschied zwischen ‚homosexuell‘ und ‚heterosexuell‘“⁷⁵.

„Nehmt einander an, wie auch Christus euch zur Ehre Gottes angenommen hat!“ schreibt der Apostel in Röm 15,7 im Blick auf die von ihrer kulturell-religiösen Prägung her unterschiedlichen Hauskirchen in Rom und formuliert damit sein „ekklesiologisches Grundgesetz“⁷⁶. Bei der vorurteilslosen Beheimatung von

Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus‘ (Gal 3,28 griech.; vgl. Kol 3,11). Wenn also in der Kirche nicht alle denselben Weg gehen, so sind doch alle zur Heiligkeit berufen und haben den gleichen Glauben erlangt in Gottes Gerechtigkeit (vgl. 2 Petr 1,1)“⁷⁴. In UR 2, der zweiten Stelle im konziliaren Textkorpus (sonst begegnet der Vers nirgends mehr), ist das Zitat aus Gal 3,28 um seine konkreten polaren Elemente gekürzt.

⁷⁴ So Peter von der Osten-Sacken, Paulinisches Evangelium und Homosexualität, in: ders., Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus (TB 77), München 1987, 210–236, 236.

⁷⁵ Wolter, Röm I, 153f.

⁷⁶ Um ein *ekklesiologisches* Grundgesetz handelt es sich, weil es um die gegen-

schwulen und lesbischen Partnerschaften in der Kirche steht genau dieses „ekklesiologische Grundgesetz“ der Annahme der jeweils Anderen gerade in ihrer *Unterschiedenheit* auf dem Spiel. Wo, wenn nicht zuerst in den sich auf Jesu Namen berufenden Gemeinden sollte erfahrbar werden, dass Gott vorbehaltlos *jeden Menschen* annimmt?

Doch bleibt die Berufung auf dieses Prinzip allein in der Praxis der Kirche unzureichend, wenn nicht zugleich auch ihre *Lehre* neue Wege geht. *Was ansteht, ist eine tief greifende Revision des „Katechismus der Katholischen Kirche“⁷⁷*, und solange diese nicht geleistet wird, schwelt das Problem weiter⁷⁸. Fundamentalistische Bezugnahmen auf die Heilige Schrift widersprechen der ureigenen katholischen Hermeneutik. Gehen wir also mit der Schrift *vernünftig* um und hören wir auf das, worin sie uns wirklich in Pflicht nimmt – um unseres Heiles willen!

seitige Annahme von jeweils Andersdenkenden in der Gemeinde geht, hier konkret: von judenchristlich bzw. heidenchristlich geprägten Mitgliedern. Überdies ist die Struktur des Satzes die von *Indikativ* und *Imperativ*, wobei dieser in jenem grundgelegt ist (καθώς hat begründenden Sinn: vgl. Joh 13,15.34, aber auch Mt 18,33 [ὡς καγώ]). Der Indikativ selbst umschreibt vollgültig das christologische Heilsgeschehen nach seiner soteriologischen wie theozentrischen Seite (εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ), wohingegen der Imperativ daraus die ekklesiologische Konsequenz zieht, die gegenseitige Annahme.

⁷⁷ Dagegen steht freilich ein antiquiertes fundamentaltheologisches Konzept von kirchlicher „Lehre“, das diese als blockhaft, unveränderlich und unerschütterlich hinstellen möchte (vgl. oben Anm. 59) – aus Angst davor, dass die kirchliche Autorität Schaden leiden könnte, wenn „Veränderungen“ in der Lehre eintreten. Dabei verschließt man die Augen vor der erschreckenden, mehrfach statistisch belegten Tatsache, dass die Diastase von „Lehre“ und „Praxis“, auch die *Nicht-Rezeption* von römischen Entscheiden im Gottesvolk, die Autorität Roms schon seit geraumer Zeit erodieren lässt. Die Zeiten, da Karl Rahner von der Notwendigkeit dogmengeschichtlicher *Lehrentwicklung* sprach, sind in Vergessenheit geraten.

⁷⁸ Siehe bereits Hansjürgen Verweyen, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf 1993.