

Ist es „gut für den Mann, keine Frau zu berühren“?

Zur Interpretation und Rezeption einiger biblischer Texte zur Sexualmoral

von Werner Wolbert

Im Jahre 1971 erschien eine Dissertation zum Thema „De parvitate materiae in sexto“¹, die mit ihrem Titel bei einigen Verantwortlichen der Kirche Beunruhigung auslöste. Die Instruktion der Glaubenskongregation „Persona humana“ vom Jahre 1975 betont in Nr. 10, man dürfe nicht der Auffassung sein, „im Bereich des Geschlechtlichen könnten keine schwere Sünden begangen werden“. Dem ist an sich nicht zu widersprechen, erst recht, wenn man etwa an eine Vergewaltigung denkt. Es zeigt sich aber eine Tendenz, die Möglichkeit der *parvitas materiae* in diesem Bereich eher gering einzuschätzen. Mir ist nicht bekannt, dass diese Frage in Bezug auf andere Gebote ähnlich intensiv diskutiert worden wäre. Man könnte gegen diese Tendenz darauf verweisen, dass Fragen der Sexualmoral in der Bibel nicht den Stellenwert haben, den sie in späteren moraltheologischen und lehramtlichen Texten haben. Dennoch gibt es auch biblische Texte, die hier bestimmte Tendenzen unterstützt haben. Wie die Interpretation und Rezeption biblischer Texte die Sexualmoral beeinflusst haben und wie solche Texte heute zu verstehen und auszuwerten wären, sei im Folgenden an einigen Beispielen demonstriert.²

I. Du sollst nicht ehebrechen

Das 6. Gebot ist nur eines unter vielen; es steht nicht an hervorgehobener Stelle des Dekalogs. Dieser Eindruck ändert sich aber, wenn man das Faktum beachtet, dass in neutestamentlichen Bezü-

¹ Kleber, Karl-Heinz, *De parvitate materiae in sexto*. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Regensburg 1971.

² Für eine Gesamtdarstellung der einschlägigen neutestamentlichen Texte vgl. Loader, William, *Sexuality in the New Testament. Understanding the Key Texts*, London 2010.

gen auf den Dekalog das fünfte und sechste Gebot oft vertauscht sind, wie in Röm 13,9; Lk 18,20; Jak 2,11; Lk 18,20 und in einigen Textzeugen von Mk 10,19.³ Darüber könnte man hinweglesen, wenn nicht auch in (den meisten Textzeugen) der Septuaginta das Verbot des Ehebruchs vor dem des Mordes erscheinen würde.⁴ In Mk 7,21 findet sich die Reihenfolge Unzucht, Diebstahl, Mord (wie auch in einigen Handschriften von Ex 20,13–15 LXX). Freilich ist es möglich, dass auch die hebräische Vorlage der Septuaginta diese Reihenfolge gehabt hat. Im NT wird die Reihenfolge von 5. und 6. Gebot nicht kommentiert, wohl aber bei Philo, für den ebenfalls das Verbot des Ehebruchs an erster Stelle der 2. Hälfte des Dekalogs steht⁵: Gott beginne mit dem Ehebruch, weil dieser das größte Verbrechen sei⁶, weil die Lust in der ganzen Welt eine starke Macht sei⁷; Ehebruch habe seine Wurzel in der φιληδονία⁸. Die Lust ist für Philo zwar nicht selbst schlecht, aber ihr Exzess und ihre Fehlleitung. Die spätjüdische Schrift Pseudo-Phokylides beginnt ihren Gebotskatalog bezeichnenderweise mit dem Verbot des Ehebruchs (V. 3): „Begeh nicht Ehebruch und nicht die Sünde Sodoms!“

Auch das 9. (10.) Gebot ist hier zu erwähnen. An sich ist die Übersetzung οὐκ ἐπιθυμήσεις für das „Du sollst nicht verlangen“ des 9. Gebotes korrekt. Während es aber im hebräischen Text von Ex 20,17 um das Verlangen nach dem Eigentum des Nächsten geht, assoziiert ἐπιθυμήσεις das sexuelle Verlangen, zumal das Verb im Griechischen ja auch ohne Objekt stehen kann, wie Röm 7,7 und 13,9 demonstrieren. Auch Philo fasst das 9. (10.) Gebot in diesen zwei Worten (οὐκ ἐπιθυμήσεις) zusammen⁹. Für ihn ist die vom Begehren beherrschte Person immer durstig nach abwesenden, also nicht erreichbaren Dingen (Geld, Frau) und ist deswegen frustriert. Aus diesem Begehren kommen alle Übel wie Krieg und Ähnliches¹⁰. Das Verbot des Begehrens wird nach Röm 7,7 durch die Sünde ausgenutzt. Nach Röm 1,24 hat Gott die Menschen den Begierden ihres Herzens ausgeliefert. Und der Ehebruch im Herzen

³ Die uns geläufige Reihenfolge findet sich Mt 19,18, in einigen Textzeugen von Mk 10,19 und in Didache 2,2.

⁴ Das gilt für Ex 20 wie für Dtn 5. Vgl. Loader, William, *The Septuagint, Sexuality and the New Testament, Case Studies of the Impact of the LXX in Philo and the New Testament*, Grand Rapids, Cambridge 2004, 5–25.

⁵ De decalogo 36.51.

⁶ Ebd., 121.

⁷ De specialibus legibus 3,8; 4,84.

⁸ De decalogo 122.

⁹ De specialibus legibus 4,78.

¹⁰ Vgl. de decalogo 147–153.

beginnt nach Mt 5,28 mit dem begehrliehen Blick. W. Loader kommentiert zur Reihenfolge der Gebote in der Septuaginta: „This may be an innovation of the Septuagint perhaps reflecting greater concern with adultery and related matters.“¹¹ Griechen, die den griechischen Text des Dekalogs hörten, konnten also den Eindruck gewinnen, dass sexuelles Verlangen besonders gefährlich sei. Damit könnte der Dekalog zum Vehikel zur Verstärkung stoischen Einflusses (im Sinne der Verdächtigung jedes Begehrens) sein, wie er in den Schriften Philos deutlich zu spüren ist. Das hat auch Auswirkungen auf das Verständnis der zweiten Antithese (Mt 5,27f). Da ist vom „lüsternen Ansehen“ die Rede (πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι). Hier dürfte aber nicht jede lüsterne Erregung gemeint sein ebenso wenig wie jede Form von Indignation in der ersten Antithese (Mt 5,22);¹² Erregung muss nicht schlecht sein, sie ist aber zu kontrollieren. Gleichwohl meint ἐπιθυμέω in der Regel (bei griechischen Philosophen und griechisch-römischen Moralisten) ein exzessives Begehren.¹³ Außerdem lässt der griechische Text offen, ob jede Frau oder speziell eine Ehefrau gemeint ist (γυνή kann beides bedeuten). Die Vulgata versteht im ersteren Sinne, wenn sie *mulier* schreibt (nicht *uxor*), versteht die „Frau“ damit eindeutig im weiteren Sinn.

II. Die Frau des Bruders

Das Gewicht sexualethischer Fragen zeigt sich bisweilen in der Tatsache, dass man bestimmte Leiderfahrungen als Ausdruck göttlicher Strafe für sexuelles Fehlverhalten interpretiert. Dafür sei ein Beispiel aus der Geschichte angeführt. In Lev 18,16 heißt es: „Die Scham der Frau deines Bruders darfst du nicht entblößen; denn sie ist die Scham deines Bruders.“ Und in Lev 20,21: „Nimmt einer die Frau seines Bruders, so ist das Befleckung. Er hat die Scham seines Bruders entblößt; sie sollen kinderlos bleiben.“ Diese Zitate scheinen für heutige Fragen kaum ergiebig. Mindestens zu einem Zeitpunkt der Geschichte haben die beiden Zitate aber eine entscheidende Rolle gespielt und sind entsprechend kontrovers diskutiert worden, nämlich beim Streit um die Auflösung der Ehe zwischen Heinrich VIII. und Katharina von Aragonien.

¹¹ Loader, Septuagint (s. Anm. 4), 117.

¹² Vgl. Loader, William, *Sexuality and the Jesus Tradition*, Grand Rapids 2005, 18 und Wolbert, Werner, *Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion* (Studien zur theologischen Ethik 112), Freiburg i.Ue., Freiburg i.Br. 2005, Kap. 8.

¹³ Vgl. Deming, Will, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Grand Rapids 2004, 45f.

Für Heinrich und seine Berater stellten diese Verse göttliches Recht dar; die päpstliche Dispens, die diese Ehe möglich gemacht hatte, war damit gegen göttliches Recht¹⁴ und wurde entsprechend von Heinrich angefochten. Freilich war die Berufung auf diese Stelle mit einigen Schwierigkeiten verbunden, die dann auch von der Gegenpartei (etwa Bischof John Fisher) aufgezeigt wurden. Zum einen ist nicht ausdrücklich von einer *Eheschließung* mit der Frau des Bruders die Rede; zum zweiten ist nicht klar, ob die Aussagen auch für die *Witwe* eines Bruders gelten oder ob nur von einem lebenden Bruder die Rede ist. In letzterem Fall aber, so die königliche Partei, würde es sich um Ehebruch handeln, der aber keines ausdrücklichen Verbots mehr bedürfe (da dieses Verbot ja im Dekalog ausgesprochen sei). Also müsse die Witwe gemeint sein.

Katharina war nun in der Tat Witwe von Heinrichs Bruder Arthur; da diese Ehe sehr kurz und vermutlich nicht vollzogen worden war, hatte der Papst Dispens gewährt. Heinrich sah dagegen in der Tatsache, dass ihm kein männlicher Nachfolger geboren wurde, die in Lev 20,21 angedrohte Strafe (Kinderlosigkeit). Freilich war Heinrichs Ehe mit Katharina gar nicht kinderlos. Eine Tochter war geboren; die anderen Schwangerschaften Katharinas verliefen allerdings unglücklich, und ein männlicher Thronfolger war nicht in Sicht; Kinderlosigkeit war also nur in einem weiteren Sinn gegeben: Die königlichen Berater verstanden das hebräische *צָרִירִים* deshalb im Sinn von „ohne Erben“. Fisher konnte allerdings noch gegen die Anweisungen aus Levitikus auf eine andere Bibelstelle verweisen, nämlich Dtn 25,5, wo die sogenannte *Leviratsehe* geregelt wird (aus Mk 12,18–27 || hinlänglich bekannt):

„Wenn zwei Brüder zusammen wohnen und der eine von ihnen stirbt und keinen Sohn hat, soll die Frau des Verstorbenen nicht die Frau eines fremden Mannes außerhalb der Familie werden. Ihr Schwager soll sich ihrer annehmen, sie heiraten und die Schwagerehe mit ihr vollziehen.“¹⁵

War diese Bestimmung nicht auch göttliches Recht, die Ehe Heinrichs somit legitim? Für die royalistische Partei war dies eine Vorschrift positiven göttlichen Rechts nur für die Juden, legitimierte somit nicht Heinrichs Ehe mit Katharina.

¹⁴ Vgl. *Chibi, Andrew A.*, The Interpretation and Use of Divine and Natural Law in the First Marriage Crisis of Henry VIII., in: *Archiv für Reformationgeschichte* 85 (1994) 265–286.

¹⁵ Vgl. die Erläuterung in *Josephus, Antiquitates* 4, 254–256.

Augustinus unterscheidet übrigens drei Interpretationen der Vorschrift von Levitikus: 1. Verbot der Ehe eines Mannes und der Frau seines lebenden Bruders; 2. zwischen einem Mann und der geschiedenen Frau seines Bruders; 3. zwischen dem Mann und der Witwe des toten Bruders, außer die Ehe war kinderlos geblieben.¹⁶ Diese dritte Interpretation blieb vorherrschend (ohne irgendeine Beschränkung auf die Juden). Für die englischen Royalisten dagegen enthielt nur Levitikus (nicht Deuteronomium) göttliche Verbote inhoneſten Tuns, und damit unveränderlicher sittlicher Gesetze, die sich u. a. gegen die Verwandtenehen von Kanaanitern und Ägyptern richteten.

An dieser Kontroverse sind folgende Beobachtungen bemerkenswert:

1. Der König interpretiert die unglücklichen Schwangerschaften Katharinas als Zeichen göttlichen Unwillens¹⁷. Die Levitikus-Zitate vermitteln ihm einen möglichen Grund des göttlichen Unwillens und auch gleich einen probaten Grund für die Anfechtung der Gültigkeit seiner Ehe.

2. Die Frage, ob Levitikus oder Deuteronomium in dieser Frage göttliches Recht für alle oder nur für Juden formulieren, entscheidet sich an der jeweiligen Plausibilität bzw. dem jeweiligen aktuellen Interesse der beiden Parteien. Mit der Bibel allein lässt sich diese Frage nicht entscheiden.

3. Bei der Interpretation der Kinderlosigkeit als Strafe Gottes müsste sich eigentlich die Frage stellen, ob Gott keine mildernden Umstände kennt und ob Heinrich nicht eine mildere oder gar keine Strafe verdient hätte. Schließlich hat Heinrich Katharina guten Glaubens und mit päpstlicher Dispens geheiratet. In Heinrichs Situation wäre diese Frage für sein Begehren nach Annullierung der Ehe natürlich kontraproduktiv gewesen. Davon unabhängig ist aber festzuhalten, dass gerade sexuelle Verfehlungen oft rein erfolgsethisch beurteilt worden sind, ohne Bezug auf die sittliche Gesinnung oder auf mildernde oder qualifizierende Umstände.¹⁸

¹⁶ Vgl. *Quaestiones in Heptateuchum*, in: PL 34, 486–824, hier 705.

¹⁷ Als nähere Ursache wird heute auch eine mögliche Syphilis auf Seiten des Königs genannt, die er sich bei amourösen Abenteuern zugezogen haben könnte; die Ursache für die unglücklichen Schwangerschaften hätte dann bei ihm, nicht bei Katharina gelegen. Diese Möglichkeit mag zur Zurückhaltung gegenüber Vermutungen göttlicher Strafe auch in andern Kontexten motivieren.

¹⁸ Diese Tendenz nimmt später vor allem in der Zeit der Völkerwanderung zu; vgl. hierzu Müller, *Michael*, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit*, Regensburg 1932 und Wolbert, *Werner*, *Gewissen und Verantwortung. Gesammelte Studien (Studien zur theologischen Ethik 118)*, Freiburg i.Ue., Freiburg i.Br. 2009, 106–110.

Die damalige Kontroverse illustriert somit die Schwierigkeit, mit Berufung auf die Bibel ethische Streitfragen zu lösen, und auf die Notwendigkeit einer disziplinierten Hermeneutik einschlägiger biblischer Aussagen. Dass die Bibel für gegensätzliche Thesen in Anspruch genommen wird, ist nicht neu. Aber welche Konsequenzen sind daraus zu ziehen?

III. Die Vertauschung des Geschlechts

Entsprechende Unsicherheit zeigt sich heute besonders bezüglich der Bewertung homosexuellen Verhaltens. Vertreter gegensätzlicher Positionen untermauern ihre Position mit Berufung auf Röm 1,26f, wie Angelika Winterer beobachtet. Nicht nur für die Verurteilung, auch für die Tolerierung oder Rechtfertigung homosexuellen Verhaltens beruft man sich auf Röm 1,26f:

„Exakt dasselbe Verfahren wenden vielmehr auch all jene an, die derartige Verbindungen allgemein anerkannt und toleriert sehen wollen und die von daher Wert darauf legen, den Nachweis zu führen, dass sich die paulinischen Aussagen zu diesem Thema auf alles Mögliche, nur nicht auf das beziehen lassen, was heutzutage mit dem Begriff der ‚Homosexualität‘ umschrieben wird.“¹⁹

Paulus klassifiziert in Röm 1,26 homosexuelles Verhalten von Männern und Frauen als „widernatürliche Unzucht“. Diese widernatürliche Unzucht ist nun mit Homosexualität, wie wir sie heute verstehen, nicht einfach gleichzusetzen, wie zunächst an einer Notiz Suetons über Cäsar illustriert sei. Cäsar rühmt sich, dass er Gallien als Präfekt bekommen habe trotz des Widerstands seiner Gegner. Jemand beleidigt ihn, dieses Amt werde für eine Frau nicht leicht sein.²⁰ Wieso wird Cäsar als Frau beschimpft? Grund ist ein Gerücht über eine Affäre Cäsars mit dem bithynischen König Nikomedes²¹, in der er den passiven Part gespielt haben soll. Auch über den jungen Augustus gab es nach Sueton ähnliche Gerüchte. Er wurde als *effeminatus* beschimpft; die Adoption durch seinen Onkel (Cäsar) habe er durch Preisgabe seiner Unschuld verdient.²²

¹⁹ Winterer, Angelika, Verkehrte Sexualität – ein umstrittenes Pauluswort. Eine exegetische Studie zu Röm 1,26f. in der Argumentationsstruktur des Römerbriefes und im kulturhistorisch-sozialgeschichtlichen Kontext (Europäische Hochschulschriften 23; 810), Frankfurt a.M. 2005, 330.

²⁰ Sueton, Cäsar, 22.

²¹ Ebd., 2.49.

²² Sueton, Augustus, 69.

Die hier ausgesprochene Geringschätzung erklärt sich aus der damaligen römischen Anschauung, nach der ein erwachsener Mann bei einem sexuellen Kontakt mit einem anderen Mann nicht die passive Rolle, also die Rolle der Frau spielen sollte. Einem Jugendlichen war das dagegen erlaubt; erst wenn der Bart zu sprossen begann, sollte er solche Kontakte meiden. Was den Verkehr mit Knaben und Epheben betrifft, besteht übrigens ein Unterschied zwischen griechischer und römischer Praxis. In Griechenland hatte solches Verhältnis eine pädagogische Bedeutung. Ein Liebhaber bildete seinen Liebling heran; das Verhältnis galt damit als nützlich für den Jugendlichen.²³ In Rom stand das sexuelle Verlangen des Älteren im Vordergrund; solches Verhältnis wurde vor allem mit jungen Sklaven praktiziert. Letzterer gehörte dem eigenen Hausstand an oder war ein sich prostituierender Sklave eines anderen Herrn. In Griechenland wie in Rom handelte es sich um ein klar hierarchisches Verhältnis, in Rom allerdings – modern gesprochen – um ein ausbeuterisches Verhältnis. Cäsar und Augustus haben sich somit auf zweifache Weise entwürdigt: sie haben als Freie und als Erwachsene die Rollen der Frau und des Sklaven gespielt. „Homosexuelle“ Beziehungen waren also in diesem Kontext nicht reziprok, sondern asymmetrische Machtbeziehungen; das gilt – im Prinzip – für Beziehungen von Männern mit Partnern beiderlei Geschlechts.

Diese Realität spiegelt sich vermutlich auch in der anderen einschlägigen Paulusstelle, nämlich 1 Kor 6,9. Hier sind die *μαλακοί* vermutlich passive, die *ἀρσενικοῖται* aktive Teilnehmer²⁴ Freilich gibt es hier in der Auslegung auch die andere von A. Winterer festgestellte Tendenz zu beobachten, nämlich jeden Bezug zur Homosexualität zu leugnen. Das ist nicht völlig willkürlich, insofern *μαλακός* auch andere Bedeutungen haben kann wie „unbeherrscht“ (dem Genuss des Augenblicks nachjagend) oder „einfältig“.²⁵ Für J. Boswell bezeichnet es deswegen hier einfach allgemein moralische Schwäche.²⁶ In *ἀρσενικοῖται* bezieht er das Element *ἀρσεν-* auf das Subjekt, nicht das Objekt des Geschlechtsverkehrs und versteht darunter „male sexual agents“, mit wem sie auch ver-

²³ Bemerkenswert ist, dass *Platon* in den *Nomoi* (636bc) die Sache anders sieht als in den frühen Dialogen; hier ist „die Vereinigung von Männern mit Männern und von Frauen mit Frauen wider die Natur“.

²⁴ Anders *Boswell, John*, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, London 1980, 339f.; es meine allgemein „effeminate“ (auch heterosexueller Art) oder beziehe sich auf Masturbation.

²⁵ Vgl. *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik*, 1148a13; bei *Epiktet*, *Diatriben*, III 6,9 sind *μαλακοί* vermutlich Jünglinge, die für philosophische Belehrung nicht zugänglich sind.

²⁶ Vgl. *Boswell*, *Christianity* (s. Anm. 24), 339–341.

kehren.²⁷ Dieses vor Paulus nicht belegte Wort dürfte für Paulus aber wohl assoziiert sein mit der LXX-Version zweier für unser Thema einschlägigen Verse aus Levitikus, nämlich 18,22 und 20,13, in denen sich die Bestandteile des Wortes finden:²⁸

18,22 καὶ μετὰ ἄρσενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικὸς βδέλυγμα γάρ ἐστίν

(Du darfst nicht mit einem Männlichen schlafen, wie man mit einer Frau schläft; das wäre ein Gräuel.)

20,13 καὶ ὅς ἂν κοιμηθῇ μετὰ ἄρσενος κοίτην γυναικὸς βδέλυγμα ἐποίησαν ἀμφοτέροι θανατούσθωσαν ἔνοχοί εἰσιν
(Schläft einer mit einem Männlichen, wie man mit einer Frau schläft, dann haben sie eine Gräueltat begangen; beide werden mit dem Tod bestraft.)

Allerdings müssen die beiden Ausdrücke in 1 Kor 6,9 nicht unbedingt komplementär verstanden werden, in dem Sinne, dass Paulus nur päderastische Beziehungen im Blick habe; im letzteren Fall hätte er den üblichen Terminus ἐραστής verwenden können. Schließlich beziehen sich auch die beiden Levitikus-Stellen auf Männer ohne Rücksicht auf das Alter. Wo zwei Männer miteinander schlafen, wird zusammengebracht, was nicht zusammengehört (wie auch im Fall des Ehebruchs oder des Inzests), wird die Ordnung des Schöpfers zerstört.²⁹ Auch wo es sich um erwachsene Männer handelt, spielt einer die Rolle der Frau. Solcher Rollentausch war für Paulus etwas prinzipiell Verwerfliches, wie auch aus 1 Kor 11,2–16 hervorgeht. Paulus sieht in der Tatsache, dass die Frau von Natur aus längere Haare hat als der Mann, ein von der Natur (dem Schöpfer) intendiertes Unterscheidungsmerkmal der Frau gegenüber dem Mann. Ein kurzer Haarschnitt der Frau (oder ein kahlgeschorener Kopf, wie er sich bei den Prostituierten in Korinth fand) widersprach dieser Intention³⁰. Ähnlich versteht Epiktet den Bart als Unterscheidungsmerkmal des Mannes gegen-

²⁷ Ebd., 344. Boswell sucht in seinem durch Gelehrsamkeit beeindruckenden Buch nach den Ursachen für die rapide Zunahme von Intoleranz gegenüber Homosexuellen (und anderen Abweichlern) im Mittelalter. Im Gegenzug versucht er die Bibel und die frühere Tradition von aller „Homophobie“ reinzuwaschen. Das hat leider auch zur Folge, dass die Autorität der Bibel in ethischen Fragen nicht kritisch angefragt wird. Vgl. zur Kritik den vorzüglichen Aufsatz von Hays, Richard B., Relations Natural and Unnatural, in: Journal of Religious Ethics 14 (1986) 184–215.

²⁸ Vgl. Winterer, Verkehrte Sexualität (s. Anm. 19), 156.

²⁹ So Winterer, Verkehrte Sexualität (s. Anm. 19), 107.

³⁰ Vgl. Gielen, Marlis, Beten und Prophezeien mit unverhülltem Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechtsrollensymbolik in 1 Kor 11,2–16, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche

über der Frau und hat deshalb Bedenken gegen ein rasiertes Kinn.³¹ Außerdem dürfte ein solches Verhältnis auch der von Paulus betonten Gleichheit aller Getauften widersprechen. Wer die passive Rolle spielt, erniedrigt sich; der aktive Partner dominiert den anderen und erniedrigt ihn. Nur den passiven Partner zu verurteilen, würde auf doppelte Moral hinauslaufen.

Dieser Hintergrund dürfte maßgebend sein für das rechte Verständnis der „Naturwidrigkeit“ der gleichgeschlechtlichen Kontakte. Wo dagegen die Moraltheologie in dieser Frage von der Naturwidrigkeit spricht, heißt ‚naturwidrig‘ meist so viel wie: zeugungswidrig; dem Zeugungszweck der Fortpflanzungsorgane zuwiderlaufend. Dieser Sinn ist bei Paulus nicht anzunehmen, da die Zeugung der Nachkommenschaft auch in seinen Ausführungen über Ehe und Ehelosigkeit in 1 Kor 7 keinerlei Erwähnung findet.³² Die *χρῆσις παρὰ φύσιν* kann eben auch anderes bedeuten. So heißt es etwa bei Seneca:

„Scheinen die nicht gegen die Natur zu leben, die ihre Kleider vertauschen mit den Frauen? Leben nicht gegen die Natur, die darauf sehen, das Knabenalter glänze zu einer dafür nicht vorgesehenen Zeit? (*Non vivunt contra naturam qui spectant ut pueritia splendeat tempore alieno?*) Was kann Grausameres geschehen oder Elenderes? Niemals wird der Knabe ein Mann sein, um den Mann lange erdulden zu können? Und wenn ihn das Geschlecht der Schmach hätte entreißen müssen, bewahrt ihn nicht einmal das Alter davor?“³³

Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 90 (1999) 220–249. Die Einheitsübersetzung wäre hier entsprechend zu korrigieren; es geht nicht um ein Kopftuch.

³¹ Vgl. *Epiktet*, Diatriben, I 16,9–14. Deutlicher noch bei *Clemens von Alexandrien*, Paedagogus, III 3,18 über verschiedene Weisen männlichen Putzes (u. a. des Rasierens): „Das ist eine Erfindung kraftloser Menschen, die sich ins Frauengemach hinabziehen lassen, geilen Tieren zu vergleichen, die in beiden Elementen zu Hause sind. Unzüchtig und gottlos ist diese Art hinterlistigen Treibens. Denn Gott hat es so gewollt, daß das Weib eine glatte Haut habe und sich nur an dem natürlichen Schmuck ihres Haupthaars freue, wie das Pferd an seiner Mähne; den Mann dagegen hat Gott wie die Löwen mit dem Bart geschmückt und ihm zum Zeichen der Männlichkeit eine behaarte Brust gegeben; dies ist ein Kennzeichen der Kraft und der Befugnis zu herrschen. In gleicher Weise hat Gott auch die Hähne, die für die Hennen kämpfen, mit den Kämmen gleichwie mit Helmen geschmückt. Und er schätzt diese Haare so hoch, daß sie sich nach seinem Willen bei den Männern gleichzeitig mit dem reifen Verstand zeigen; und da er sich über die ehrwürdige Erscheinung freute, hat er den erhabenen Anblick mit dem Ehrfurcht gebietenden grauen Haar geehrt.“ (Übersetzung nach Bibliothek der Kirchenväter, abrufbar unter <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2286-3.htm>, Stand: 27.03.2011). Nach III 3,19 ist der Bart Symbol der „stärkeren Natur“ des Mannes.

³² Und auch nicht im Schöpfungsbericht Gen 2,4b–24.

³³ *Seneca*, Brief 122,7 (Übersetzung nach *M. Rosenbach*, Darmstadt 1984).

Gegen die Natur lebt also, wer die Rollen vertauscht. Seneca lehnt das auch für Knaben ab und widerspricht damit der römischen Praxis: Nicht das Alter, sondern das Geschlecht soll den Knaben vor dem Verkehr mit dem erwachsenen Mann bewahren. Nach der 12. Diatribe des Musonius sind die Umarmungen bei Ehebruch widergesetzlich (*παραιομώταται*), die unter Männern eine Verwegenheit gegen die Natur (*παρὰ φύσιν τὸ τόλμημα*) darstellen. In der Stoa spielt allerdings auch der Gedanke der Zeugungswidrigkeit durchaus eine Rolle; ihr Einfluss zeigt sich im hellenistischen Judentum. So heißt es bei Josephus:

„Was sind unsere Gesetze über die Ehe? Das Gesetz kennt keine andere Vermischung der Geschlechter als die naturgemäße, die des Mannes mit seiner Frau, und diese soll nur geschehen zur Zeugung von Kindern. Es verabscheut aber die Vermischung des Mannes mit einem Mann; wenn jemand das tut, soll er mit dem Tode bestraft werden.“³⁴

Einen ganz anderen Sinn hat die „Naturwidrigkeit“ in Röm 11,21.24; da handelt Gott selbst *παρὰ φύσιν*, indem er nämlich *auf unerwartete Weise* die Heiden als Zweig dem edlen Ölbaum Israel einpfropft. Wenn man daraus freilich folgert, auch in Röm 1 müsse *παρὰ φύσιν* so viel wie ‚ungewöhnlich‘ bedeuten, rechnet man wohl zu wenig mit der Homonymie solcher Ausdrücke³⁵ und vernachlässigt den stoischen Hintergrund; der Appell an die Natur ist in der Stoa ubiquitär. Der Kontext in Röm 1 legt also eine negative normative Bedeutung nahe. Allerdings ist mit Hays zu warnen:

„The expression ‚contrary to nature‘ probably did not carry for Paul the vehement connotation of ‚monstrous abomination‘ which it subsequently acquired in Western thought about homosexuality. Consequently, this phrase should certainly not be adduced as if it were a biblical warrant for the frantic homophobia which sometimes prevails in modern society.“

Erstaunlich ist, dass in V. 26 zunächst Frauen erwähnt werden. Nun ist aber weibliche Homosexualität in dieser Zeit weniger im Blick.³⁶ Es ist auch nicht eindeutig von Verkehr mit Frauen die Re-

³⁴ Josephus, *Contra Apionem* 2,199 (eigene Übersetzung).

³⁵ Gegen Boswell, *Christianity* (s. Anm. 24), 112. Vgl. auch Platon, *Nomoi* 636B–C; 836A–837A; diese Aussagen passen nicht zu denen des Symposions über die gleichgeschlechtliche Liebe.

³⁶ So Winterer, *Verkehrte Sexualität* (s. Anm. 19), 52–57. Vgl. allerdings Brooten, *Bernadette, Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago 1996 und z. B. Pseudo Phokylides 190–192, wo beide Formen gleichgeschlechtlichen Umgangs verurteilt werden, ebenso die Knabenliebe 210–214.

de, wohl dagegen handelt es sich in V. 27 eindeutig um Verkehr von Männern mit Männern. Das ὁμοίως am Anfang von V. 27 könnte allerdings diesen Verkehr unter Frauen als eine χρήσις παρὰ φύσιν unter anderen qualifizieren; diese würde „all jene Formen von Geschlechtsverkehr beinhalten, die den im damaligen Judentum üblichen Gewohnheiten widersprachen“³⁷.

Im Gefolge von John Boswell haben manche Ausleger gemeint, Paulus verurteile hier homosexuelle Handlungen von heterosexuell veranlagten Männern³⁸ oder Päderastie. Für die erstere Bedeutung beruft man sich auf die Verben ‚vertauschen‘ (μετήλλαξαν) in V. 26 und ‚aufgeben‘ (ἀφέντες) in V. 27: Man kann nur vertauschen und aufgeben, was man hat.³⁹ Entsprechend könnten Menschen mit fester homosexueller Neigung nicht gemeint sein. Die Behauptung, solche konstitutionelle Neigung habe die Antike nicht gekannt, ist freilich von B. Brooten überzeugend widerlegt worden; sie zeigt nämlich anhand von antiken astrologischen und medizinischen Texten, dass man nach den Ursachen solcher Neigungen geforscht hat.⁴⁰ Die Rede des Aristophanes in Platons *Symposion* wäre hier ebenfalls zu erwähnen.⁴¹ Was Paulus darüber gewusst oder gedacht hat, wissen wir freilich nicht. Hätte er es gewusst, stellt sich aber die Frage, in welchem Sinn die „Naturwidrigkeit“ hier zu verstehen ist, ob also auch konstitutiv Homosexuelle ihrer „Natur“ zuwiderhandeln. Für die heutige Diskussion ist auch zu erwähnen, dass lesbische Beziehungen bisweilen bewusst gewollt sind als Alternative zu einer als asymmetrisch und vom Mann dominiert verstandenen heterosexuellen Beziehung.

Für die moraltheologische Einordnung scheint mir nun eine andere Beobachtung noch wichtiger. Die Folgen der Vertauschung Gottes mit den Götzen (V. 23) werden von Paulus in drei Stufen zunehmend ausführlicher und dramatischer gekennzeichnet (V. 23f.; 25–27; 28–31).⁴² Der ausführliche Lasterkatalog V. 29–32 ist ein klassisches Beispiel paränetischer Rede. Die dort verwendeten Wertungswörter setzen die negative ethische Wertung des bezeich-

³⁷ Winterer, *Verkehrte Sexualität* (s. Anm. 19), 320; vgl. 312.

³⁸ So Boswell, *Christianity* (s. Anm. 24), 109; er verweist auf die Formulierung vom „Aufgeben“ (ἀφέντες) des natürlichen Verkehrs (1,27) und auf die Homilie 4 des *Johannes Chrysostomus* zum Römerbrief (PG 60, 415–22), für den gleichgeschlechtliches Verhalten von Frauen noch beschämender ist als das von Männern.

³⁹ Dieses Argument benutzt auch Chrysostomus im Kommentar zum Römerbrief, Homilie 4 (PG 60, 418): Niemand könne behaupten, vom normgemäßen Verkehr ausgeschlossen zu sein. Nur wer etwas besitze, könne es eintauschen.

⁴⁰ Vgl. Brooten, *Love Between Women* (s. Anm. 36), 115–179.

⁴¹ Vgl. dort besonders 189d–191d.

⁴² Vgl. Winterer, *Verkehrte Sexualität* (s. Anm. 19), 272–274.

neten Verhaltens voraus. Von dieser paränetischen Art ist der ganze Abschnitt 1,18–32. Paulus zeigt auf, wie sich die Vertauschung Gottes mit den Götzen in diversen Lastern manifestiert, u. a. in sexueller Perversion. Für den Juden Paulus galten die sexuellen Verirrungen vermutlich als typisch heidnische Laster.

Folgende Beobachtungen sind ausdrücklich festzuhalten:⁴³

1. Der Text bietet keine sexualethische Diskussion oder eine ausdrückliche Erörterung über rechtes Sexualverhalten.

2. Die negative Bewertung homosexuellen Verhaltens stellt keinen eigenständigen Beitrag des Paulus dar; dieser spricht aus einem hellenistisch-jüdischen Hintergrund, der homosexuelles Verhalten verabscheut; Paulus setzt voraus, dass seine Leser diese Einstellung teilen.

3. Das Verständnis von „Natur“ beruht nicht auf empirischer Beobachtung, sondern appelliert an eine intuitive Konzeption von dem, was sein soll.

4. Eine Erfahrung hat Paulus aber offensichtlich nicht gemacht: Die Existenz gläubiger Christen, für die eine heterosexuelle Gemeinschaft keine realistische Option ist. Eine entsprechende Veranlagung und Lebensgemeinschaft kann heute deswegen mindestens nicht als Manifestation einer Vertauschung Gottes mit den Götzen, als Ausdruck heidnischer Perversion verstanden werden.

5. Homosexualität ist bei Paulus Manifestation des Zornes Gottes, nicht dessen Provokation.⁴⁴

Von solcher Manifestation spricht auch das Buch der Weisheit (12,23): „Du hast jene, die in Torheit und Unrecht dahinlebten, mit ihren eigenen Gräueln gepeinigt.“ Gegenüber denen, die Homosexuelle als Kandidaten für irgendeine Strafe Gottes sehen, ist ausdrücklich darauf zu verweisen, dass die Reihenfolge hier umgekehrt ist: der Zorn Gottes hat das naturwidrige Verhalten erst zur Folge; in diesem dokumentiert sich, wie tief die Menschheit gefallen ist. Bei Heinrich VIII. und seinen Beratern war es umgekehrt; sie sahen in der für illegitim erachteten Ehe des Königs den Grund für die nachfolgende Strafe der Kinderlosigkeit.

Mit Berufung auf den Römerbrief ist heute homosexuelles Verhalten ethisch weder zu verurteilen noch zu rechtfertigen. Paulus will mit seiner Indignation über das Verhalten der sündigen Heiden eine schon gegebene Einstellung der Römer bestärken; deshalb lässt sich aus Röm 1,26f. kein eindeutiges biblisches Argument für eine negative ethische Wertung sexueller Beziehungen

⁴³ Mit *Hays, Relations* (Anm. 27), 187 u. 194.

⁴⁴ Ebd., 190.

zwischen homosexuell veranlagten Männern oder Frauen ableiten. Solange diese negative Wertung eine *opinio communis* darstellte, war die Berufung auf diese Stelle nicht weiter problematisch, insofern auch Paulus solche Beurteilung voraussetzt. Sieht man dagegen homosexuelle Veranlagungen als gegeben an und hält doch am Verbot solcher Beziehungen fest, ergibt sich u. a. das ernsthafte ethische Problem, dass Sexualverzicht im Fall von Heterosexuellen nur freiwillig sein darf, im Fall von Homosexuellen aber verpflichtend wäre. Mindestens auf den ersten Blick wird hier mit zweierlei Maß gemessen; zur Rechtfertigung dieser ungleichen Beurteilung bedürfte es jedenfalls starker Gründe. Es könnte ja sein, dass Paulus heute analog zu 1 Kor 7,2 („Wegen der Gefahr der Unzucht soll aber jeder seine Frau haben, und jede soll ihren Mann haben.“) urteilen würde.

Wie die Streitschrift von Dan O. Via und Robert A. J. Gagnon illustriert, ergibt sich die Beurteilung für heute nicht allein aus der Exegese. Die Autoren sind sich einig, dass bei Paulus eine eindeutige Verurteilung homosexueller Handlungen vorliegt, ziehen daraus aber gegensätzliche Konsequenzen. Der eine (Via) rechnet mit der Möglichkeit, dass neue Gesichtspunkte ein modifiziertes Urteil erfordern; der andere (Gagnon) sieht in der Bibel selbst keine Tendenzen, die eine solche Möglichkeit eröffnen.⁴⁵ Nur unter dieser Voraussetzung könne man konkurrierende Gesichtspunkte für eine andere Beurteilung geltend machen. Da aber gegenläufige Tendenzen im NT nicht erkennbar sind, sei das Verbot des Paulus „pervasive, absolute, and strong“⁴⁶. Damit vertritt Gagnon eine eindeutig deontologische Position, deren Problematik als solche nicht reflektiert wird, die freilich im Grunde vor der Exegese feststeht. Diese deontologische Position wird andererseits letztlich teleologisch motiviert, wenn Gagnon als Folge u. a. eine „radical devaluation of the place of scripture in the life of the church“ befürchtet oder eine „radical devaluation of Scripture’s moral imperative – of the place of holiness, obedience, and repentance“⁴⁷, insgesamt „a devastating multilayered effect“⁴⁸. Die Streitschrift illustriert, wie zentrale normierungstheoretische

⁴⁵ Solche Möglichkeiten sieht Gagnon wohl im Fall der Sklaverei, der Frauenordination, aber nicht etwa im Fall des Inzests. *Via, Dan O., Gagnon, Robert A. J., Homosexuality and the Bible. Two Views*, Minneapolis 2003.

⁴⁶ Ebd., 88.

⁴⁷ Ebd., 41. Ein katholischer Autor würde wohl entsprechend die Autorität des Lehramtes gefährdet sehen.

⁴⁸ Ebd., 88.

Voraussetzungen mindestens für die Anwendung der Aussagen des Paulus für heute unabhängig von der Exegese fallen.⁴⁹

Texte, in denen die ethische Beurteilung bereits als geklärt vorausgesetzt wird, gehören, wie schon angedeutet, zum Genus der Paränese. Das in dieser Paränese vorausgesetzte Urteil ist gegebenenfalls zu hinterfragen (wie etwa die Unterordnung der Frau in den Haustafeln des NT). Dasselbe gilt aber ebenso für biblische Erzählungen, aus denen lesbisch-schwule oder queere Theologie die Legitimität homosexueller Beziehungen herausliest.⁵⁰ Für die gegenteilige These stehen die Bewohner Sodoms, von der sich die negativ wertende Bezeichnung für homosexuelles Verhalten herleitet.

IV. Die Sünde Sodoms

Die Geschichte vom Gericht über Sodom (Gen 19,1–29) galt traditionell als biblischer Beleg für den gerechten Abscheu gegenüber gleichgeschlechtlichem Verhalten. Als Sodomie galt denn auch in der Moraltheologie „1. der unzüchtige geschlechtliche Verkehr zwischen Personen desselben Geschlechts (*sodomia perfecta*) [...] 2. der perverse Verkehr von Personen verschiedenen Geschlechts (*sodomia imperfecta*)“⁵¹. Linsenmann allerdings ist hier vorsichtiger. Er verweist zunächst auf Ez 16,48–50, wo von derlei Vergehen Sodoms nicht die Rede ist, und erwähnt die Aussage einer „Israelitischen Moraltheologie“⁵², „daß die Sünde Sodoma's nicht hauptsächlich die Sodomiterei gewesen, wie man es gewöhnlich versteht, sondern Mangel an Barmherzigkeit gegen Arme und rohe Beschimpfung der Fremden, um dem Zuströmen der Fremden Einhalt zu tun“. Dennoch sei hier in erster Linie Gen 19 maßgebend.⁵³ Linsenmann gibt eine weite Definition der sodomiti-

⁴⁹ Diese Voraussetzungen sind auch durch die Exegese nicht eindeutig zu klären, wengleich in Röm 13,8–10 das Liebesgebot als Zusammenfassung aller Gebote gilt. Wenn es aber keine Kriterien neben der Liebe als Wohlwollen und Wohltun gibt, würde das auf eine teleologische Theorie hinauslaufen; vgl. *Schüller, Bruno*, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ³1987, 289.

⁵⁰ Durch die homosexuelle Deutung von Paaren wie David und Jonathan, Ruth und Noomi, Jesus und dem Lieblingsjünger; vgl. hierzu *Porsch, Hedwig*, Sexualmoralische Verstehensbedingungen. Gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften im Diskurs, Stuttgart 2008, 204–208.

⁵¹ *Mausbach, Joseph, Ermecke, Gustav*, Katholische Moraltheologie, Bd. 3, Paderborn ¹⁰1961, 384.

⁵² *Linsenmann, Franz X.*, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg i.Br. 1878, 181; *Luzzato, Samuel D.*, Israelitische Moral-Theologie. Vorlesungen. Aus dem Italienischen übersetzt von *Lazar E. Igel*, Czernowitz 1870, 65.

⁵³ Linsenmann spricht fälschlich von 2 Mose 19.

schen Sünde: „ein Geschlechtsumgang, bei welchem mit Absicht die Fortpflanzung verhindert wird“⁵⁴. In der Tat gibt es verschiedene Auslegungen von Gen 19.⁵⁵ Eine entscheidende Frage ist, wie man das Wort „erkennen“ in V. 5 zu verstehen hat; die Einheitsübersetzung versteht: wir wollen mit ihnen verkehren. Nun hat *jd'* durchaus nicht immer diesen sexuellen Sinn. So könnte man auch interpretieren: die Sodomiter wollen wissen, wer diese Fremden sind. Schließlich bedeutete die Beherbergung von Fremden auch ein gewisses Sicherheitsrisiko; sie konnten nachts die Stadttore öffnen und so Feinde hineinlassen.⁵⁶ Solches Sicherheitsinteresse wäre aber ein berechtigtes Anliegen der Sodomiter, und keine Sünde. Auch das Ersatzangebot Lots (V. 8) wäre dann nicht verständlich. Es muss sich also doch wohl um ein sexuelles Vergehen handeln. Andererseits spielt das sexuelle Vergehen in biblischen Bezugnahmen auf Gen 19 keine Rolle. Auch Jesus scheint eher ein ungastliches Verhalten gegenüber Fremden mit Sodom zu assoziieren (Mt 10,14f.; || Lk 10,12). In der Tat hätte sich Lot gegen die Gastfreundschaft vergangen, hätte er die Männer ausgeliefert. Das Vergehen der Sodomiter besteht dann nicht isoliert in ihrer sexuellen Absicht, sondern darin, dass sie Lot auf Kosten der Fremden zu demütigen versuchen. Es geht also um sexualisierte Gewalt als Mittel der Demütigung der Fremden und Lots als Gastgeber. Deshalb bietet ihnen auch Lot seine Töchter an, deren Jungfräulichkeit er eigentlich als Vater zu schützen hätte.⁵⁷ Lots Ansehen wäre aber noch mehr geschmälert, wenn er seine Gäste nicht beschützen könnte. Wie im römischen Kontext erscheint hier die gewaltsame anale Penetration eines Mannes als äußerste Erniedrigung. Man muss somit keine Alternative zwischen Fremdenfeindschaft und Sexualvergehen konstruieren; es geht offenbar nicht um gleichgeschlechtliches Verhalten an sich, sondern als Form sexueller Gewalt. In ähnlicher Weise ist auch die vergleichbare Erzählung in Ri 19 zu interpretieren. Im Unterschied zu Gen 19 wird hier das Angebot eines Ersatzobjekts genutzt: Die

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Vgl. zum Folgenden *Winterer*, *Verkehrte Sexualität* (s. Anm. 19), 68–76.

⁵⁶ Solche Auslegung findet sich bei *Boswell*, *Christianity* (s. Anm. 24), 93–95 u. 95–99 zu Ri 19.

⁵⁷ Vgl. dazu etwa Sir 42,9–14. Einen etwas anderen Akzent setzt Eilberg-Schwartz (95f.). Er verweist darauf, dass Lot anschließend (19,30–38) von seinen Töchtern verführt wird und damit nicht gerade als tugendhaft erscheint. Für ihn ist wichtig, dass die Sodomiter Männer *Gottes* schänden wollen. Hier würde dann die Hierarchie von Himmel und Erde auf den Kopf gestellt, anders als im Fall von Gen 6,1–4 (vgl. dazu *Eilberg-Schwartz*, *Howard*, *God's Phallus. And other Problems for Men and Monotheism*, Boston 1994, 102f. u. 138–141).

Männer von Gibeä vergewaltigen die Nebenfrau des Leviten, der selbst (wie Lot) ein Fremder in der Stadt ist. A. Winterer erwähnt noch einen anderen Grund für die vorgetragene Interpretation: Hierarchische Gesellschaften wie die des 8. vorchristlichen Jahrhunderts bieten keinen guten Nährboden für (gleichberechtigte) homoerotische Beziehungen, sondern nur für solche, bei denen ein Statusunterschied gewahrt bleibt.⁵⁸ Die homoerotische Deutung von Gen 19 findet sich denn auch erst in späterer Zeit, im hellenistischen Judentum. Nach Josephus⁵⁹ sahen die Sodomiter die Schönheit der Jünglinge. Josephus erklärt auch, dass Gott die „Mischung von Männern mit Männern“ verabscheut und dass nur der Verkehr zwischen Mann und Frau zum Zweck der Kinderzeugung κατὰ φύσιν sei.⁶⁰ Nach Philo wollen es die Sodomiter auf beide Weise praktizieren.⁶¹ Der Verkehr mit Männern ist dann Ausdruck von Unmäßigkeit wie etwa im Fall der (auch erwähnten) Völlerei.

„Da sie diesen Überfluss nicht ertragen konnten, wurden sie ausgelassen wie übermütige Tiere und warfen das Gesetz der Natur von sich, indem sie sich wüster Zecherei und Schmauserei und gesetzwidrigen Ausschweifungen zuwandten. Sie zerstörten in ihrer Weibertollheit nicht bloß fremde Ehen, sondern Männer verkehrten auch geschlechtlich mit Männern, ohne Scheu vor der gemeinsamen Natur, die sie mit ihren Mitschuldigen verband; diese Knabenverführer erhielten zwar den klaren Beweis, dass sie auf diese Weise ihre Manneskraft unnütz vergeudeteten, aber der Beweis fruchtete nichts, weil sie von zu heftiger Begierde sich überwältigen ließen. Indem sie nun allmählich Männer daran gewöhnten, das zu dulden, was dem weiblichen Geschlechte zukommt, riefen sie bei ihnen die Weiberkrankheit hervor, ein schwer zu bekämpfendes Übel: nicht nur erzeugten sie in den Körpern weibliche Schwäche und Weichlichkeit, sondern auch in den Seelen brachten sie eine niedrige Gesinnung zustande, und soweit es an ihnen lag, hätten sie das ganze Menschengeschlecht vernichten können. Denn wenn allzumal Hellenen und Barbaren hierin übereinstimmend solchen Verkehr üben wollten, würden die Staaten der Reihe nach wie durch pestartige Krankheit entvölkert werden und alsbald veröden.“⁶²

⁵⁸ Vgl. Winterer, *Verkehrte Sexualität* (s. Anm. 19), 79f.

⁵⁹ Josephus, *Antiquitates Iudaicae*, I 200.

⁶⁰ Ders., *Contra Apionem*, II 199.

⁶¹ Philo, *De Abrahamo* 133–151. Vgl. im NT Jud 7; 2 Petr 2,6f.

⁶² Philo, *De Abrahamo*, I 135f.; Übersetzung nach Cohn, Leopold u. a. (Hrsg.), *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. I, Berlin ²1962, 124–126. Vgl. auch Seneca, *Brief* 95, 20ff.

Auch an anderen Stellen ist zu beobachten, wie das hellenistische Judentum (beginnend mit der Septuaginta) andere Akzente setzt. So betont Philo bezüglich der Päderastie die Schande, die diese für Täter und Opfer bedeute, schildert die damit gegebene Feminisierung des Opfers ausgiebig und hält die Todesstrafe für die Täter für einzig angemessen.⁶³ Für Philo ist, wie gesehen, homosexuelles Verhalten eine Form von Maßlosigkeit, vergleichbar mit Völlerei oder mit dem perversen Handeln der Pasiphae, der Gattin des Minos, die sich in einen Stier verliebte (und so den Minotauros zeugte).⁶⁴

Wo ein bestimmtes Verhalten einen negativ wertenden Namen hat wie im Fall der „Sodomie“ (Unzucht, Mord etc.), hat das Vor- und Nachteile. Der Vorteil liegt in der sprachlichen Prägnanz und der Bewusstseinsbildung. Wo umgekehrt solche Termini nicht vorliegen, entwickelt sich das entsprechende Unrechtsbewusstsein langsamer.⁶⁵ Umgekehrt wird die mit diesem Terminus verbundene ethische Wertung ungeprüft transportiert und ihre Anwendung auf einzelne Fälle selten oder zu spät überprüft. Die genauere Analyse von Gen 19 und Ri 19 kann somit einen ersten Anstoß zu einer differenzierteren Sicht geben.

Nun gibt es im NT aber Aussagen auch über heterosexuelles Verhalten. Die Aussagen des Paulus über Ehe und Ehelosigkeit in 1 Kor 7 sind für den (die) heutige Leser(in) zunächst durchaus irritierend; sie haben auch eine problematische Rezeptionsgeschichte.

⁶³ Philo, *De specialibus legibus* 3,37–42. Vgl. auch die Differenzierung bei Clemens, *Paedagogus*, III 3,21: „Ich habe auch Mitleid mit den jungen Leuten bei den Sklavenhändlern, die sich zur Schande schmücken müssen; aber sie haben sich die Schmach nicht selbst angetan, sondern die unglücklichen Wesen müssen sich auf Befehl schön machen, um der Gewinnsucht zu dienen. Leute aber, die sich freiwillig dazu entschließen, das zu tun, wozu gezwungen zu werden sie, wenn sie Männer wären, dem Tod gleichgeachtet hätten, wie sollten die nicht verächtlich sein?“

⁶⁴ Philo, *De specialibus legibus* 3,43. Vgl. auch die Schilderung heidnischer Ausschweifung in *ders.*, *De vita contemplativa* 40–62.

⁶⁵ Das habe ich illustriert an den Beispielen Sklaverei und Korruption; vgl. Wolbert, Werner, *Korruption – eine unbekannt Sünde?*, in: Claudia B. Wöhle, Silvia Augener, Sabine Urnik (Hrsg.), *Rechtsphilosophie. Vom Grundlagenfach zur Transdisziplinarität in den Rechts-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Festschrift für Michael Fischer*, Frankfurt a.M. 2010, 231–241, und Wolbert, Werner, *Ist die Sklaverei „in sich schlecht“?*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 14 (2010) 203–224.

V. Die Vermeidung der Unzucht

Das 7. Kapitel des 1 Kor hat in der Geschichte vor allem als Referenztext gedient für die Hochschätzung der Jungfräulichkeit und (neben der Erzählung vom reichen Jüngling) für die Begründung der Kategorie der evangelischen Räte, schließlich für eine Abwertung der Ehe im Vergleich zur Jungfräulichkeit.⁶⁶ Hier hängt nun viel vom Verständnis einzelner entscheidender Verse ab, zunächst des ersten. Versteht man 1 Kor 7,1 („Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren.“) als These des Paulus (heute geht man dagegen davon aus, dass es eine Aussage aus dem Brief der Korinther an Paulus ist⁶⁷), kann man mit Hieronymus folgern: „dann muss es doch etwas Böses sein, eine Frau zu berühren.“

1. Nachsicht wofür?

Wenn nun dennoch dem ehelichen Tun gegenüber Nachsicht geübt wird, so (nach Hieronymus) nur aus dem Grund, um weit Schlimmeres zu vermeiden. „Welchen Wert darf man aber einem Gut zuerkennen, das nur in Rücksicht auf die Verhütung von Schlimmerem zugestanden wird?“⁶⁸ Der Nutzen der Ehe liegt dann im Wesentlichen darin, dass sie den Fortbestand des Jungfrauenstandes sichert.⁶⁹

In die Auslegung von V. 2 („Wegen der Gefahr der Unzucht soll jeder seine Frau haben.“) wird eigenartigerweise über lange Zeit ein Gesichtspunkt eingetragen, der im ganzen Kapitel von Paulus nicht erwähnt wird: die Zeugung von Nachkommenschaft. Nach Ambrosius hat alles seine Zeit; man soll dem Verlangen nachgeben, solange noch Hoffnung auf Kindersegen besteht.⁷⁰ Vorbild sind hier die (nicht durch die Erbsünde verdorbenen) Tiere, die „durch die stumme Sprache ihres Verhaltens zu verstehen geben, daß sie der Trieb nach Geschlechterhaltung, nicht die Gier nach Geschlechtsverkehr beseelt“⁷¹. Auch dieser Vergleich mit den Tie-

⁶⁶ Eine Fülle von Belegen findet sich bei *Klomps, Heinrich*, Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus, Köln 1964, auf den sich die folgenden Überlegungen stützen.

⁶⁷ Eine versuchte Rekonstruktion dieses Briefes findet sich bei *Baumert, Norbert*, Mann und Frau bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses, Würzburg 1991, 32f.

⁶⁸ *Hieronymus*, Contra Jovinianum I 7 (PL 23,218), zitiert nach *Klomps, Ehemoral* (s. Anm. 66), 19.

⁶⁹ *Hieronymus*, Epistola 22,20 (PL 22,406).

⁷⁰ *Ambrosius*, Expositio Evangelii secundum Lucam I 43 (CSEL 32,38); vgl. *Klomps, Ehemoral* (s. Anm. 66), 22.

⁷¹ Ebd.

ren ist Paulus fremd. Nach Klemens von Alexandrien dagegen gilt die Mahnung für solche, die über die Zeugung hinaus den Verkehr suchen. Sie sollen es tun, damit sie nicht nach außerehelichem Geschlechtsgenuss Verlangen tragen.⁷² Dass Paulus den Korinthern die Leistung der ehelichen Pflicht einschränkt, passt Hieronymus nicht ganz: Das gelte für die Korinther als Anfänger in der christlichen Vollkommenheit, nicht dagegen für die vollkommeneren Epheser. Der Christ lebe „in servitute Corinthi, aut Ephesi libertate“;⁷³ letztere ist natürlich anzustreben. Auch in anderen Kontexten ist zu beobachten: Wo man etwas Positives über die Ehe sagt, orientiert man sich an Eph 5,21–33; bei kritischen Äußerungen (im Kontext des Lobes der Jungfräulichkeit) an 1 Kor 7.⁷⁴

Von entscheidender Bedeutung ist schließlich auch das Verständnis von V. 6. Was ist das „Zugeständnis“ des Paulus und worauf bezieht es sich: auf V. 2 (die Ehe) oder V. 3 (die Erfüllung des *debitums*)?⁷⁵ Augustinus bezieht es auf V. 3, liest aber *secundum veniam* (die Vulgata liest: *secundum indulgentiam*) und folgert:

„Wo Verzeihung gewährt werden muß, da liegt ohne Zweifel Sünde vor. Da nun das Beiwohnen in der Absicht auf Nachkommenschaft nicht schuldhaft ist, was anderes gestattet da der Apostel *secundum veniam*, als daß die Eheleute, wenn sie sich nicht enthalten, die eheliche Pflicht voneinander fordern *voluptate propaginis*, nicht *libidinis voluptate*.“⁷⁶

Allerdings ist der Geschlechtsverkehr für Augustinus auch *remedium infirmitatis*; deswegen darf man sich dem Ehepartner nicht verweigern. Hier wird also „Verzeihung“ gewährt kraft apostolischer

⁷² Klemens von Alexandrien, Stromata III 15.

⁷³ Hieronymus, Commentarium in Epistolam ad Ephesios III 5,24 (PL 26,565 A/B).

⁷⁴ Für die Beratungen des Konzils von Trient ist das eindrucksvoll belegt in der (leider ungedruckten) Salzburger Dissertation von Röhrenbacher, Christine M., „Nehmen die Ehelosen eine Abkürzung auf dem Weg zu Gott?“ Die theologischen Hintergründe von Canon 10 des Ehedekrets von Trient, Dissertation, Salzburg 1997; dort findet sich reichlich Material zur Wirkungsgeschichte von 1 Kor 7.

⁷⁵ Einige moderne Exegeten haben das Zugeständnis auf die Wiederaufnahme der leiblichen Gemeinschaft (V. 5) bezogen; dann würde aber Paulus in der Ehe Enthaltsamkeit empfehlen – im Widerspruch zum Gedankengang von 1–7; vgl. Wolbert, Werner, Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7 (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung 8), Düsseldorf 1981, 85–90.

⁷⁶ Augustinus, De bono coniugali I 14 (CSEL 42,229), zitiert nach Klomps, Ehemoral (s. Anm. 66), 33. („Ubi ergo venia danda est, aliquid esse culpae nulla ratione negabitur. Cum igitur culpabilis non sit generandi intentione concubitus qui proprie nuptiis imputandus est, quid secundum veniam concedit apostolus, nisi quod coniuges, dum se non continent, debitum ab alterutro carnis exposcunt non voluntate propaginis, sed libidinis voluptate? Quae tamen voluptas non propter nuptias cadit in culpam, sed propter nuptias accipit veniam.“)

Autorität für Unmäßigkeit in einer an sich erlaubten Sache.⁷⁷ Das *debitum* über die Notwendigkeit zu fordern, ist lässliche Sünde; damit das gänzlich Verbotene vermieden wird.

Eine *indulgentia* im Unterschied zu einer *venia* könnte sich dagegen auch auf ein *minus bonum* beziehen; in dieser Weise interpretiert Thomas Sanchez:

„Der hl. Paulus ist anders auszulegen. Man kann unter ‚indulgentia‘ ein Zweifaches verstehen: einmal die Gestattung eines geringeren Übels, zum anderen die eines geringeren Gutes. Wenn er den Beischlaf zur Vermeidung der Unzucht zulassen will, so erlaubt er diesen nur als ein geringeres Übel, verglichen mit der Unzucht, und demnach liegt läßliche Schuld vor. Aber er erlaubt ihn als ein, verglichen mit der Enthaltensamkeit, geringeres Gut, dann aber liegt keine Schuld vor. Und so muß unser Lösungsversuch verstanden werden: er hat den Fall im Auge, wo die Gatten auf keine andere Weise der Gefahr der Unzucht ausweichen können. Die Worte ‚wegen eurer Unenthaltensamkeit‘ bestätigen die Richtigkeit unserer Lösung.“⁷⁸

Sanchez hält es darum auch für legitim, die Lust zu suchen, da diese als solche erlaubt ist. Hier fehle es nur oft an der notwendigen Mäßigung.⁷⁹

Diese Interpretationen bezogen V. 6 auf das Debitum. Die Jansenisten dagegen haben nach Klomps⁸⁰ diesen Vers ausnahmslos auf die Ehe bezogen; auf die Erfüllung des *debitum* bezogen, hieße es ja, dass man sündigen müsste, um seine Pflicht zu erfüllen; dann wäre die Leistung des *debitum* überhaupt zu verbieten.⁸¹ Die Unzuchtsvermeidung ist deshalb nach der jansenistischen Meinung

⁷⁷ Zur ganz anderen Position von Albertus Magnus, der Gattenliebe als wertvolles Motiv der christlichen Vereinigung sieht, vgl. *Klomps*, Ehemoral (s. Anm. 66), 40 sowie *Brandt, Leopold*, Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus, Regensburg 1955.

⁷⁸ *Sanchez, Thomas*, Disputationum de Sancto Matrimonii Sacramento libri decem IX disp. 9; zitiert nach *Klomps*, Ehemoral (s. Anm. 66), 65.

⁷⁹ Vgl. *Klomps*, Ehemoral (s. Anm. 66), 170.

⁸⁰ Ebd., 171.

⁸¹ Im Grunde haben die Jansenisten hier recht: Dass man eine Sünde begeht zur Vermeidung einer schwereren, macht keinen Sinn. Eine lässliche Sünde würde sonst gleichsam im Gehorsam gegen Gott begangen. Augustinus müsste die Erfüllung des *debitum* als das geringere (nichtsittliche) *Übel* qualifizieren. Das ist ein gutes Beispiel, wie die Nichtunterscheidung zwischen sittlichen und nichtsittlichen Übeln zu einer an sich unakzeptablen Aussage führt; vgl. *Schüller*, Begründung (s. Anm. 49), 73–78 und *Weiß, Andreas-Michael*, Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte. Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologischen Diskussion um deontologische Normen (Studien zur theologischen Ethik 73), Freiburg i. Ue., Freiburg i. Br. 1996.

Grund für die *Eheschließung*, nicht für den *Ehevollzug*. Der Schlusspunkt der vielfältigen Diskussionen ist schließlich die heute vertretene Position, gemäß der jeder eheliche Akt *in se aptus ad prolis generationem* sein muss.

1 Kor 7 scheint zunächst nicht gerade zu einer positiven Sicht der Ehe beizutragen. Das gilt nicht nur bezüglich der Interpretation von Kirchenvätern und traditionellen Moraltheologen, sondern auch für manche exegetischen Beiträge, die das Kapitel unter die Überschrift „Askese“ setzen.⁸² Liest man das Kapitel dagegen auf dem Hintergrund der stoisch-kynischen Kontroverse und jüdischer Weisheitstraditionen – was hier nicht ausgeführt werden kann⁸³ – erscheint die Bevorzugung der Ehelosigkeit modifizierter und die Ehe weniger abgewertet. Sogar die Ehe mit dem oder der Ungläubigen bedeutet keine „Sklaverei“ (1 Kor 7,15).

VI. „Jede Sünde ist außerhalb des Leibes.“

Auch in der kritischen Exegese unserer Zeit findet sich oft eine ehefeindliche Interpretation von 1 Kor 7; freilich setzt sich diese dann von der Wertung des Paulus ab. Wie schon angedeutet,⁸⁴ geschieht das vor allem, wo das Stichwort Askese als Interpretationsschlüssel gilt. Solche Lesart wird bisweilen durch ein fragwürdiges Verständnis von 1 Kor 6,12–20 gestützt.⁸⁵

Wer Glied am Leibe Christi ist, wer mit Christus ein Pneuma ist, so sagt Paulus in 6,13–17, darf nicht mit einer Dirne ein Leib sein. Warum nur nicht mit einer Dirne? Müsste nicht auch der *eheliche* Geschlechtsverkehr für einen Christen sittlich unerlaubt sein? Dann hätte auch zu gelten: Wer Glied am Leibe Christi ist, darf seinen Leib nicht zum Glied einer Frau machen.⁸⁶ Solche Kon-

⁸² Vgl. etwa das Buch von *Niederwimmer, Kurt*, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 113), Göttingen 1975.

⁸³ Vgl. dazu grundlegend *Deming*, Celibacy (s. Anm. 13).

⁸⁴ Vgl. Anm. 82.

⁸⁵ Zu unterschiedlichen Auslegungen vgl. *Dautzenberg, Gerhard*, Φεύγετε τὴν πορνείαν (1 Kor 6,18): Eine Fallstudie zur paulinischen Sexualethik in ihrem Verhältnis zur Sexualethik des Frühjudentums, in: *Helmut Merklein* (Hrsg.), Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg, Freiburg 1989, 206–271 und *Kirchhoff, Renate*, Die Sünde gegen den eigenen Leib: Studien zu πόρνη und πορνεία in 1 Kor 6,12–20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 18), Göttingen 1994.

⁸⁶ Bei einem Versuch, hier eine spezifisch christliche Begründung des Unzuchtverbots zu erkennen, wäre das zu bedenken. Das übersieht etwa *Vacek, Edward C.*,

sequenz ziehen in der Tat manche Exegeten aus den Äußerungen des Paulus in 1 Kor 6; so etwa G. Delling, der den Gedankengang des Paulus folgendermaßen paraphrasiert:⁸⁷ „Eigentlich ist der Leib eines Christen viel zu schade dazu, durch die Befriedigung einer ‚Begierde‘ dem Herrn entzogen und einem andern Menschen unterjocht zu werden.“

Wäre das die Meinung des Paulus, hätte man ihn zu korrigieren: Der Mann kann gar nicht im selben Sinn Glied Christi sein, wie er Glied einer Dirne ist. Die Wörter ‚Leib‘ (σῶμα) und ‚Glied‘ (μέλος) haben in diesem Zusammenhang jeweils verschiedenen Sinn; also kann die oben unterstellte Argumentation nicht schlüssig sein. Σῶμα bezeichnet teils den Leib, teils hat es den Sinn „Ich“, „Person“⁸⁸. Dass „der Leib nicht für die Unzucht“ (V. 13) da ist, gilt vom Leib, sofern er Sitz des sexuellen Lebens ist. Dass „der Leib für den Herrn“ da ist, bedeutet aber doch wohl: der *Christ*, die Person des Christen, ist für den Herrn da. Während der *Bauch* (κοιλία) vernichtet wird (V. 13), wird Gott – jetzt würde man erwarten – den Leib auferwecken; es heißt aber: „er wird durch seine Macht auch *uns* auferwecken“. Statt (σῶμα) steht also das Personalpronomen. V. 15 fragt Paulus: „Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind?“ Das heißt aber sinngemäß: „Wisst ihr nicht, dass *ihr* Glieder Christi seid?“ Wenn nun der Christ die Glieder Christi nicht zu Gliedern einer Dirne machen soll, so klingt wieder die Bedeutung „Leib“, „Körper“ an, und „Glied“ (μέλος) ist buchstäblich zu verstehen.

Aus der Tatsache, dass der Christ Glied am Leibe Christi ist, folgt in gar keiner Weise, dass ein Christ nicht mit irgendeiner Frau ein Leib sein darf. Dass die Ehe sittlich erlaubt, die leibliche Vereinigung mit der Dirne aber sittlich verboten ist, setzt Paulus hier offensichtlich voraus; nur unter dieser Voraussetzung machen die Aussagen Sinn. Aus dem Gliedsein am Leibe Christi folgt das

Love, *Human and Divine*, Washington 1994, wenn er schreibt (3f.): „For example, Paul condemns sex with a prostitute, not because it would violate human dignity or the nature of the sexual act, but because it would take Christ’s members and make them members of a prostitute“ (1 Cor 6,15; cf. Rom 1,26f.). Paul did not add a Christian motive; he rethought the nature of this act itself when performed by a Christian. In his view Christ is also involved in the act.“

⁸⁷ Delling, *Gerhard*, *Paulus’ Stellung zu Frau und Ehe*, Stuttgart 1931, 64; vgl. auch *Niederwimmer*, *Askese und Mysterium* (s. Anm. 82), 77ff.

⁸⁸ Vgl. *Bultmann, Rudolf*, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁵1965, 196. Austauschbar sind σῶμα und das Personalpronomen allerdings unter einem bestimmten Gesichtspunkt, nämlich „sofern er über sich selbst verfügen und Objekt seines Tuns sein kann“ (ebd., 197); vgl. auch *Schweizer, Eduard*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 7 (1966) 1063 (s.v. σῶμα).

Verbot des Verkehrs mit der Dirne nicht; es steht schon vorher fest. Das Gliedsein am Leibe Christi ist ein paränetisches Motiv, nicht ein spezielles Argument gegen die Unzucht.

Warum begnügt Paulus sich dann aber nicht einfach mit der Mahnung „Hütet euch vor der Unzucht!“ (V. 18a)? Paulus mahnt: Gott hat Christus auferweckt, er wird auch euch auferwecken. Ihr seid aber jetzt schon mit dem auferweckten Christus vereint, seid Glieder an seinem Leibe. So vermeidet alles, was der Einheit mit Christus widerspricht, speziell die Unzucht, den Verkehr mit einer Dirne. Diese Aussage erinnert an Röm 6; auch dort macht Paulus klar: Seit der Auferweckung Christi von den Toten ist die Sünde für die, die durch die Taufe mit ihm vereint sind, keine echte Möglichkeit mehr. Was in Röm 6 über das Ablegen der Sünde gesagt ist, wird in 1 Kor 6,13b–17 auf das Vermeiden der Unzucht spezifiziert.⁸⁹

Damit ist einem möglichen Missverständnis des neuen Lebens der Getauften in Christus gewehrt und einer falschen „Glaubensethik“, die aus der Rechtfertigung des Glaubenden falsche normative Schlüsse ziehen würde: Weder steht Christus durch seine Auferstehung noch der Christ durch die Taufe gleichsam jenseits von Gut und Böse. Vielmehr ist Christus, und der Gläubige mit ihm, der *Sünde* gestorben.

Die Freiheitsbotschaft des Paulus konnte offenbar leicht in dem Sinne missverstanden werden, als stehe der Christ nicht mehr unter der sittlichen Forderung. Dass der Christ nicht mehr „unter dem Gesetz“ (Röm 6,15) steht, wurde von den korinthischen Enthusiasten als Freibrief zur „Gesetzlosigkeit“ (Röm 6,19) aufgefasst. Die Parole der korinthischen Enthusiasten „Alles ist erlaubt“ offenbart ein solches Missverständnis. Sie drückt sich aber vermutlich noch in einem andern Satz aus, der nicht so leicht als Zitat zu erkennen ist, nämlich 6,18b: „Jede Sünde, die der Mensch tut, ist außerhalb des Leibes.“ Der Unzüchtige, so erwidert Paulus anschließend, sündige dagegen gegen seinen Leib. Wenn der erste Satz auch von Paulus stammte, wäre zu fragen: Sündigt etwa der Selbstmörder nicht auch gegen seinen eigenen Leib oder der Alkoholiker? Eine plausible Lösung ergibt sich dagegen, wenn man in 6,18b eine Parole der korinthischen Enthusiasten sieht,⁹⁰ die besagt: Sünde hat mit dem Leib nichts zu tun; was wir mit dem Leib anstellen, ist indifferent. Das wäre eine Art häretischer Glaubens-

⁸⁹ Vgl. im Einzelnen *Wolbert*, Was sollen wir tun? (s. Anm. 12), 40–45.

⁹⁰ So *Murphy O'Connor, Jerome*, Corinthian Slogans in 1 Cor 6,12–20, in: *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 391–396.

ethik.⁹¹ Dagegen stellt Paulus fest, die Art des Umgangs mit dem Leibe ist sittlich relevant: „Wer aber Unzucht treibt, sündigt gegen seinen eigenen Leib.“ Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass es noch andere Sünden gegen den Leib gibt; hier steht aber nur der Verkehr mit der Dirne zur Diskussion.

VII. Konklusion

Ein reformierter Theologe hat einmal in einem berühmten Distichon über die Bibel gesagt:

„Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque;
Invenit pariter dogmata quisque sua.“

(Dies ist das Buch, in dem jeder seine Dogmen sucht,
Und er findet sie dann auch.)⁹²

Dieser Eindruck mag sich beim Lesen dieses Beitrags auch spontan einstellen. Eine gewisse Willkür im Umgang mit ethischen Aussagen der Bibel ergibt sich zunächst, wenn man nicht unterscheidet, was man in den Text hinein- und was man herausliest. Die ethischen Voraussetzungen (und natürlich die eigenen Interessen), mit denen man an den Text schon herangeht, werden nicht ausdrücklich reflektiert. Außerdem dürfte der epistemologische Status der ethischen Aussagen der Bibel vielfach ungeklärt sein. Wenn Aussagen über das sittlich richtige oder falsche Handeln Urteile der Vernunft und nicht des Glaubens darstellen, dann gehören auch die ethischen Aussagen der Bibel in diese Kategorie; d. h. sie sind keine Glaubensaussagen.⁹³ Ihnen ist eine *praesumptio*

⁹¹ Ich spiele hier auf die Diskussion der 1970er und 80er Jahre um das Proprium einer christlichen Ethik an, speziell auf die Position einer Glaubensethik, für die sich einige sittliche Urteile nur aus dem Glauben ableiten lassen; vgl. dazu *Schüller, Bruno*, Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion, in: *ders.*, Der menschliche Mensch, Düsseldorf 1982, 3–27.

⁹² *Werenfels, Petrus* († 1703), zitiert nach *Bruch, Richard*, *Moralia Varia*. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen (Moraltheologische Studien, Historische Abteilung 6), Düsseldorf 1981, 103. Nach Bruch lässt sich dieses Distichon auch auf Thomas von Aquin anwenden.

⁹³ Diese Aussage scheint auf den ersten Blick im Widerspruch zum Begriff der „morale rivelata“ des Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission über Bibel und Moral (vom 11. Mai 2008) zu stehen. Hier kommt es darauf an, was unter „morale“ zu verstehen ist. Der Widerspruch ist wohl nur verbaler Art. Aussagen wie der folgenden ist jedenfalls nicht zu widersprechen: „Pertanto, tutti gli atti con i quali Dio si rivela hanno una dimensione morale per il fatto che richiamano gli esseri umani a conformare il loro pensiero e il loro agire al modello divino: ‚Siate santi, perché io il SIGNORE Dio vostro, sono santo‘ (Lv 19,2); ‚Voi dunque siate perfetti come è perfetto il Padre

veritatis zuzubilligen; sie können aber mit entsprechenden Gründen korrigiert oder zumindest in Frage gestellt werden. Das gilt etwa bezüglich der Unterordnung der Frau, dem Verbot des Zinsnehmens,⁹⁴ der Erlaubnis der Sklaverei,⁹⁵ somit auch der sexualethischen Aussagen. Wer in solchen Aussagen *mysteria moralitatis* erkennt, muss die entsprechenden Aussagen notwendigerweise selektiv lesen und untergräbt damit letztlich die Glaubwürdigkeit der biblischen Botschaft, indem er vor allem seine eigenen Dogmen darin findet.

vostro celeste' (Mt 5,48).“ (Nr. 4; dort findet sich auch die Bemerkung, dieser Begriff sei „non abituale“; er ist wohl auch eher missverständlich. Das Dokument findet sich im Netz nur in Italienisch.)

⁹⁴ Vgl. *Weiß, Andreas-Michael*, Zinsen und Wucher. Das kirchliche Zinsverbot und die Hindernisse auf dem Weg zu seiner Korrektur, in: *Ulrike Aichhorn* (Hrsg.), *Geld- und Kreditwesen im Spiegel der Wissenschaft*, Wien 2005, 123–156.

⁹⁵ Vgl. *Wolbert*, Ist die Sklaverei „in sich schlecht“? (s. Anm. 65).