

„Der Leib aber ist nicht für die Unzucht ...“ (1Kor 6,13)¹

|| Möglichkeiten und Grenzen heutiger Rezeption sexualethischer Aussagen des Paulus aus exegetischer Perspektive

Marlis Gielen, Salzburg

In seiner 1981 veröffentlichten Dissertation hat Werner Wolbert zutreffend auf die *wechselseitige* Verwiesenheit von Exegese und Moralthologie aufmerksam gemacht.¹ Mit dieser Arbeit, die dem Thema „Ethische Argumentation und Paränese in 1Kor 7“ gewidmet ist, hat er zugleich selbst einen Beitrag geleistet, der die Bereicherung der Exegese durch die Moralthologie eindrucksvoll unter Beweis stellt. Als exegetische Kollegin von Werner Wolbert an der Salzburger Theologischen Fakultät freue ich mich daher, ihn zu seinem 60. Geburtstag mit einigen hoffentlich interessanten, vielleicht sogar provokativen Impulsen für die Moralthologie aus exegetischer Perspektive ehren zu dürfen.²

Konkret möchte ich in thematischer Anknüpfung an seine Dissertation aus exegetischer Perspektive die Frage stellen nach den Möglichkeiten und Grenzen einer heutigen Rezeption sexualethischer Aussagen des Paulus. Die Formulierung „sexualethische Aussagen des Paulus“ statt „Sexualethik des Paulus“ ist dabei nicht zufällig. Sie unterstreicht, dass Paulus sexualethische Themen weder theoretisch noch umfassend-systematisch abhandelt. Vielmehr greift er sie in Gelegenheitsschreiben an seine Gemeinden situationsbezogen und in pastoraler Zuspitzung auf.³ Diese Charakteristika gilt es zu beachten, wenn nun verschiedene sexualethisch relevante paulinische Äußerungen miteinander ins Gespräch gebracht werden sollen.

- 1 W. Wolbert, *Ethische Argumentation und Paränese in 1Kor 7*, Düsseldorf 1981, 70f.
- 2 Meine Freude ist umso größer, als ich damit zugleich an die Anfänge meines eigenen wissenschaftlichen Arbeitens zurückgeführt werde. Denn es waren gerade meine Studien beim damaligen Bonner Moralthologen Franz Böckle, die mein schon früh ausgeprägtes Interesse an der neutestamentlichen Exegese auf die moraltheologisch relevante Frage nach einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen lenkten. Dieser Frage bin ich dann in meiner Dissertation nachgegangen, vgl. M. Gielen, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (BBB 75), Frankfurt a.M. 1990.
- 3 Vgl. dazu auch W. Wolbert, *Argumentation 95*: „Ein Moralthologe muß ein Problem möglichst mit allen relevanten Gesichtspunkten zur Sprache bringen. Paulus dagegen stellt normativ-ethische Überlegungen nur an, insofern sie *pastoral* gefordert sind; er bringt nur die Gesichtspunkte, die für die Beantwortung der gestellten Frage relevant sind, nicht die, die überhaupt wichtig sind.“

1. Die Unvereinbarkeit zwischen dem Verkehr mit Prostituierten und der Zugehörigkeit zum Herrn (1Kor 6,12-20)

Der 1. Korintherbrief zeugt von zahlreichen Problemen, die in der korinthischen Gemeinde aufgetreten sind. Informationen darüber erhielt Paulus wohl vor allem durch die Leute der Chloe (1Kor 1,11; vgl. 5,1; 11,18) und durch einen Gemeindebrief (1Kor 7,1. [25]; vgl. 8,1; 12,1; 16,1. [12]), der ihm von Stephanas und seinen Begleitern nach Ephesus überstellt worden sein könnte (vgl. 1Kor 16,17f).⁴ Die Kapitel 5 und 6 behandeln nun drei verschiedene Missstände: 1. Inzest mit der Stiefmutter (5,1-13), 2. ein vor einem heidnischen Gericht ausgezogener Rechtsstreit zwischen Gemeindemitgliedern in Finanzangelegenheiten (6,1-11) und 3. Verkehr mit Prostituierten (6,12-20). Gehören Missstand 1 und 3 zum Bereich der Unzucht, so Missstand 2 zum Bereich der Habgier. Damit begegnen hier zentrale Themen frühjüdischer Heidenpolemik,⁵ allerdings als konkrete Probleme *innerhalb* der christlichen Gemeinde in Korinth. Möglicherweise setzten manche heidenchristlichen Gemeindemitglieder bestimmte Verhaltensweisen nur einfach fort, die sie auch schon vor ihrer Hinwendung zum Evangelium Jesu Christi geübt hatten. Denkbar ist freilich, dass sie dies nun dezidiert mit der in Christus gewonnenen Freiheit rechtfertigten (vgl. 6,12: „Alles ist mir erlaubt!“)⁶ und dabei sogar heidnische Tabus überschritten (vgl. 5,1: „Unzucht solcherart, wie sie nicht einmal unter Heiden vorkommt“).⁷ Für Paulus hingegen sind diese Verhaltensweisen unvereinbar mit dem in der Hingabe Christi gründenden Status der Reinheit und Heiligkeit der Gemeinde insgesamt wie ihrer einzelnen Mitglieder (vgl. 5,7; 6,11.19). Primär nimmt er dabei die Gemeinde in die Pflicht,⁸ die sich als heiliger Bezirk verstehen lernen soll.⁹ Dies impliziert – wie schon in 1Thess – die Abgrenzung vom Profanen, konkret also wohl von typisch heidnischen Handlungsnormen und -mustern.

4 Vgl. H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief (NEB.NT 7), Würzburg 1984, 10; C. Wolff, Der erste Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 7), Leipzig 1996 10; W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband 1Kor 15,1-16,24 (EKK VII/4), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 457.

5 Vgl. E. Reinmuth, Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese (ThA 44); Berlin 1985, 12-47; R. Börschel, Die Konstruktion einer christlichen Identität. Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt (BBB 128), Berlin, Wien 2001, 247 mit Anm. 266.

6 Vgl. H. Merklein, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5,1-11,1 (ÖTK 7/2), Gütersloh/Würzburg 2000, 27.

7 Vgl. ebd. 32.

8 Die paulinische Argumentation in den Kapiteln 5f richtet sich durchweg an die Gesamtgemeinde, nicht an die einzelnen Gemeindemitglieder, die die erörterten Missstände unmittelbar zu verantworten haben.

9 Vgl. zur Motivik von Reinheit und Heiligkeit in 1Kor 5-6 H. Merklein, 1Kor II, 25f.

Unter den in 1Kor 5-6 erörterten Problemfällen möchte ich nun den zuletzt diskutierten aufgreifen, nämlich die Frage des Verkehrs von Christen mit Prostituierten (6,12-20).

Zunächst empfiehlt sich hier ein kurzer Blick auf die sozialgeschichtliche Realität von Prostitution in der hellenistisch-römischen Gesellschaft und damit im heidnischen Umfeld der korinthischen Gemeinde. Den vielleicht entscheidenden Schlüssel zum antik-heidnischen Verständnis von Prostitution bietet die Etymologie des Wortfeldes πορνεία, das im Griechischen zur Bezeichnung der Sache dient.¹⁰ Es leitet sich nämlich her von πέρνημι/verkaufen und ist außerhalb des jüdisch-christlichen Bereichs frei von jeder negativen moralischen Wertung.¹¹ Vielmehr verweist die etymologische Wurzel auf den ökonomischen Aspekt von Prostitution, die als wichtiger und legitimer Wirtschaftsfaktor galt. Prostituierte entstammten fast durchweg der Unterschicht,¹² zu der allerdings 90% der Bevölkerung gehörten. Sie waren gesellschaftlich integriert und teilten grundsätzlich das Ansehen der übrigen Unterschichtangehörigen.¹³ Abgesehen von Frauen, die hauptberuflich in einem Bordell arbeiteten oder sich freiberuflich als Unterhalterinnen etwa bei privaten Festen oder in Thermen verdingten, vollzog sich Prostitution häufig als Nebenerwerb. So verrichteten etwa Sklavinnen und Freigelassene von Handwerkern, Kaufleuten oder auch Gastwirten oftmals nicht nur die anfallenden Tätigkeiten im Betrieb ihres (ehemaligen) Herrn, sondern standen den Kunden auch für sexuelle Dienste zur Verfügung. In die durch solch nebenerwerbliche Prostitution zu erzielende Umsatzsteigerung der Betriebe wurden nicht selten auch die Ehefrauen und Töchter der Besitzer eingebunden.¹⁴ Für finanziell weniger gut gestellte Mitglieder der Unterschicht war die Prostitution der Ehefrau oft sogar eine bittere ökonomische Notwendigkeit.¹⁵ Dem skizzierten

10 Vgl. R. Kirchhoff, Die *Sünde* gegen den eigenen Leib. Studien zu πόρνη und πορνεία in 1Kor 6,12-20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten, Göttingen 1994, 22.

11 Vgl. H. Merklein, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1-4 (ÖTK 7/1), Gütersloh, Würzburg 1992, 29.

12 Für Frauen, die zur kleinen gesellschaftlichen Oberschicht gehörten, erübrigte sich in aller Regel der ökonomische Aspekt der Prostitution als Mittel zum Erwerb oder zur Verbesserung des Lebensunterhaltes. Als Mitglieder der elitären Bürgerklasse mussten diese Frauen, sofern sie sich als Prostituierte registrieren ließen, erhebliche Statureinbußen hinnehmen, die die geringen Vorteile kaum aufzuwiegen vermochten (vgl. R. Kirchhoff, *Sünde* 59-63). Denn „die staatliche Gesetzgebung, die Sexualkontakte regeln sollte, wandte sich in erster Linie an die bürgerliche Oberschicht und zielte darauf, die Standesgrenzen zu wahren und den Bestand der Elite zu gewährleisten.“ (ebd. 66) Vgl. dazu auch die informative Monographie von A. Mette-Dittmann, Die Ehegesetze des Augustus. Eine Untersuchung im Rahmen der Gesellschaftspolitik des Princeps (Historia Einzelschriften Heft 67), Stuttgart 1991.

13 Vgl. R. Kirchhoff, *Sünde* 66.

14 Vgl. R. Kirchhoff, *Sünde* 47-53.

15 Vgl. R. Kirchhoff, *Sünde* 65f.

gesellschaftlichen und ökonomischen Stellenwert von Prostitution entspricht zum einen, dass sie selbstverständlich in das Alltagsleben integriert war,¹⁶ und zum anderen, dass die Männer jedweden Standes, die zu Prostituierten gingen, ebenso selbstverständlich auf Akzeptanz zählen konnten.¹⁷

Angesichts dieser konkreten Erfahrungswelt dürften sich die neu bekehrten heidenchristlichen Mitglieder der korinthischen Gemeinde zunächst einmal gar keiner Schuld bewusst gewesen sein, wenn sie weiterhin Kontakte zu Prostituierten pflegten. Paulus dagegen konnte angesichts seiner jüdischen Herkunft Prostitution nicht als ausschließlich ökonomischen Faktor akzeptieren. Vielmehr musste er sie ethisch als Unzucht disqualifizieren und entsprechend Gemeindegliedern jeden Umgang mit Prostituierten verbieten. Dies geschah wohl bereits im sog. Vorbrief, in dem jedenfalls sexualethische Fragen thematisiert wurden (vgl. 1Kor 5,9: „Ich habe euch in dem Brief geschrieben, keinen Umgang zu haben mit *Unzüchtigen*.“). Diese Aufforderung beabsichtigte offenbar die gemeindeinterne Isolation nicht zuletzt der Männer, die zu Prostituierten gingen. Doch dürfte Paulus damit die von ihren konkreten gesellschaftlichen Erfahrungen geprägten Adressaten kaum überzeugt haben.¹⁸ Mit einiger Wahrscheinlichkeit begannen sie, ihre vertrauten heidnischen Gepflogenheiten auf der Grundlage einer spezifischen Erlösungslehre zu rechtfertigen,¹⁹ die sie aus der philonisch beeinflussten Evangeliumsverkündigung des Apollos ableiteten,²⁰ der kurz nach Paulus in der korinthischen Gemeinde gewirkt hatte (vgl. besonders 1Kor 3,5-

16 „Dass es sich bei der Prostitution in Rom um die Zeitenwende um ein völlig legales Geschäft handelte, das sich auch durchaus einer nicht geringen Akzeptanz erfreute, geht schon allein aus dem Umstand hervor, dass es mit dem 25. beziehungsweise 26. April jeden Jahres sowohl für weibliche als auch für männliche Prostituierte einen eigenen Feiertag gab.“ (A. Winterer, *Verkehrte Sexualität – ein umstrittenes Pauluswort. Eine exegetische Studie zu Röm 1,26f. in der Argumentationsstruktur des Römerbriefes und im kulturhistorisch-sozialgeschichtlichen Kontext* [EHS Reihe XXIII Theologie Band 810], Frankfurt a.M. 2005], 38f.)

17 Vgl. A. Winterer, *Sexualität* 40 mit Verweis auf Hor. Sat. 1,2,31-35.

18 Treffend bemerkt H. Merklein, 1Kor I, 29f: „Vor einem derartigen kulturgeschichtlichen Hintergrund ist es nur zu gut verständlich, daß auch manches Mitglied der korinthischen Gemeinde mit dem christlichen Import einer jüdisch beeinflussten Sexualmoral Schwierigkeiten hatte.“

19 Vgl. H. Merklein, 1Kor II, 71. In diesem Zusammenhang kann ich mich dem Votum von R. Kirchhoff, Sünde 100f nicht anschließen. Sie geht davon aus, dass sich in 1Kor 6,12f kein Nachhall korinthischer Parolen findet, mit denen bestimmte Leute in der Gemeinde ihr Verhalten zu rechtfertigen suchten. Ihr Hinweis auf fehlendes Schuldbewusstsein der korinthischen Männer angesichts gängiger gesellschaftlicher Verhaltensnormen, das ihnen eine Verteidigung eigenen Tuns unnötig erscheinen ließ, ist nur überzeugend für die Situation vor Erhalt des in 1Kor 5,9f erwähnten Vorbriefs. Danach dürften sich zumindest einige Gemeindeglieder unter Argumentationszwang gesehen haben.

20 Dazu ausführlich: H. Merklein, 1Kor I, 119-133.

17).²¹ Kennzeichnend für diese schöpfungsimmanent konzipierte Erlösungslehre war die Überzeugung vom bereits erfolgten noetischen Aufstieg der Glaubenden zu Christus, dessen Auferweckung als Rückkehr in seine urbildliche, leiblose Pneumaexistenz verstanden wurde. Zur Vollendung ihres Heils erwarteten die Anhänger dieses Erlösungsmodells nur noch die durch den Tod ermöglichte Befreiung vom Leib, um dann endlich wie Christus als reines Pneuma zu existieren. Aus dieser leibfeindlichen Erlösungshoffnung libertinistische Konsequenzen für das Verhalten bis zum Tod zu ziehen, war eine nahe liegende Möglichkeit. Offenkundig haben Mitglieder der korinthischen Gemeinde genau diese Möglichkeit genutzt und den für sie unproblematischen Kontakt zu Prostituierten mit libertinistischen Parolen gestützt.²² Paulus greift diese Parolen in 1Kor 6,12f auf und korrigiert sie zugleich. Die entscheidende Differenz zwischen seinen korinthischen Gesprächspartnern und ihm liegt dabei in der Beurteilung des Leibes. Für Paulus nämlich sind Bauch (κοιλία) (V.13a) und Leib (σῶμα) (V.13b) nicht einfach Synonyme.²³ Denn im Unterschied zum Bauch als dem Sitz der Verdauungs- und Sexualorgane erschöpft sich der Leib nicht in einer bloß physischen Dimension. Vielmehr gilt: „Der Mensch *hat* nicht einen Leib, sondern *ist* Leib, von dem er sich nicht als etwas ihm Fremdes distanzieren kann.“²⁴ Die entscheidende Dimension des Leibes ist die kommunikative. Nur als leibhaft Existierender kann der Mensch in Beziehung treten zu anderen Menschen, zur Welt und zum Kyrios.²⁵ Unter dieser Voraussetzung aber ist zu klären, ob die Beziehung

21 In der verglichen mit der paulinischen Evangeliumsverkündigung rhetorisch differierenden und inhaltlich anders akzentuierten Verkündigungstätigkeit des Apollos dürfte die Initialzündung für die Ausbildung konkurrierender innergemeindlicher Gruppierungen (vgl. 1,11f) zu finden sein, eine Problematik, mit der sich Paulus schwerpunktmäßig in 1,10-4,21 sowie 12,1-14,40 auseinandersetzt. Zu den Parteien in Korinth vgl. H. Merklein, 1Kor I, 134-152; ders./M. Gielen, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2-16,24 (ÖTK 7/3), Gütersloh 2005, 108-111.

22 Als korinthische Parolen dürfen gelten: „Alles ist mir erlaubt!“ (V. 12a.b); „Die Speisen sind für den Bauch da und der Bauch für die Speisen; Gott wird beide vernichten.“ Und: „Der Leib ist für die Prostitution da und die Prostitution für den Leib.“ Vgl. dazu W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband 1Kor 6,12-11,16 (EKK VII/2), Solothurn/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1995, 20f.

23 Vgl. W. Schrage, 1Kor II, 21.23.

24 W. Schrage, 1Kor II, 22.

25 Vgl. H. Merklein, 1Kor II, 73. Weil also die so verstandene somatische Dimension konstitutiv für die menschliche Existenz ist, ist sie im Unterschied zur physischen Dimension (Bauch/κοιλία) auch nicht der endgültigen Vernichtung anheim gegeben. Vielmehr schließt Gottes auferweckendes Handeln, das an Christus bereits erfolgt ist und an den Menschen künftig erfolgen wird (6,14; vgl. 15,20-28) die somatische Dimension ein. Freilich liegt genau in diesem Punkt auch eine ernstzunehmende Differenz zwischen der Überzeugung eines Teils der korinthischen Gemeinde (vgl. 15,12f) und der paulinischen Überzeugung, die Paulus in 1Kor 15 argumentativ beizulegen bemüht ist, vgl. H. Merklein/M. Gielen, 1Kor III, 237-394.

zu einer Prostituierten – wie zumindest einige korinthische Gemeindemitglieder glauben – die Beziehung zum Kyrios unberührt lässt. Paulus bestreitet dies nachdrücklich (V.15) und untermauert seine Überzeugung argumentativ in V.16f. Dazu konfrontiert er seine Adressaten in V.16a mit der Aussage, dass der sexuelle Kontakt mit einer Prostituierten keine unverbindliche und folgenlose Begegnung ist. Vielmehr verbindet die körperliche Vereinigung die beiden Menschen zu einer leibhaften Einheit, und das heißt entsprechend dem paulinischen Leibverständnis zu einer personal-kommunikativen Gemeinschaft. Dass Paulus das „Ein-Leib-Sein“ mit der Prostituierten genauso verstanden wissen will, bestätigt er durch ein Zitat von Gen 2,24b, das er in V.16b begründend anfügt: „Es werden nämlich – so heißt es – die Zwei zu *einem Fleisch*“. In der zweiten Schöpfungserzählung steht diese Aussage freilich im Kontext der Konstituierung einer *dauerhaften und ausschließlichen* Beziehung zwischen Mann und Frau. Das „Ein-Fleisch-Werden“, das der paulinischen Formulierung in V.16a „Ein-Leib-Sein“ sachlich entspricht, erschöpft sich also schon in Gen 2,24 nicht in der sexuellen Vereinigung. Der Vers, der als Erzählerkommentar die zweite Schöpfungserzählung beschließt, spricht nämlich in seinem ersten Teil davon, dass der Mann Vater und Mutter verlässt und sich an seine Frau hängt (hebr. קבד; gr. προσκολλᾶσθαι [LXX]). Das aber heißt nach C. Westermann: „Er tritt in eine feste Lebensgemeinschaft mit ihr ein auf Grund seiner Liebe zu ihr.“²⁶ Im Unterschied zur ersten Schöpfungserzählung (Gen 1,27f) betrachtet Gen 2,23f im Übrigen die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau frei vom Zweck der Erzeugung von Nachkommenschaft allein unter dem Vorzeichen ihres personalen Hingezogeneins zueinander.²⁷ Diesen Aspekt gilt es später noch einmal aufzugreifen.

Zunächst verdient jedoch Aufmerksamkeit, dass Paulus in 1Kor 6,16 den Freier einer Prostituierten ausdrücklich als einen „Sich an eine Prostituierte Hängenden“ (κολλώμενος τῇ πόρνῃ) bezeichnet. Damit greift er genau das Verb auf, welches in der LXX-Übersetzung von Gen 2,24a für das Sich-Anhängen des Mannes an seine Frau²⁸ als *Beginn* einer *dauerhaften* Lebensgemeinschaft steht.²⁹ Dadurch also, dass Paulus den Sexualverkehr eines christlichen Gemeindemitglieds mit einer Prostituierten, an Gen 2,24 rückbindet, bringt er das Problem

26 C. Westermann, Genesis. I. Teilband Genesis 1-11 (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 318.

27 Vgl. ebd. Dass ein solch personal verstandenes Liebesverhältnis – unter Ausblendung des Zwecks der Nachkommenschaft – als Wert an sich geschätzt wird, beschränkt sich in der alttestamentlichen Überlieferung keineswegs auf die zweite Schöpfungserzählung, vgl. dazu H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh² 2002, 248-253.

28 In der LXX allerdings mit der Vorsilbe προσ- (προσκολλᾶσθαι).

29 Den Aspekt der Dauerhaftigkeit unterstreicht Paulus im Übrigen noch durch die gewählte grammatische Form des substantivierten Partizips *Präsens* (zum durativen Aspekt des Präsensstammes vgl. E.G. Hoffmann/H. von Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehen/Ch 1985, 306f [§ 194a-d]).

aus seiner Perspektive exakt auf den Punkt: Für ihn nämlich konstituiert Gen 2,24 einen unaufhebbaren Bezug zwischen der sexuellen Begegnung von zwei Menschen und dem Beginn einer umfassenden, dauerhaften und unteilbaren (vgl. μία σάρξ) Lebensgemeinschaft zwischen ihnen.³⁰ Aufgrund dieses inaugurativen Charakters des Sexualverkehrs muss Paulus also jeden Kontakt mit einer Prostituierten ablehnen. Denn ein solcher ist geradezu definitionsgemäß auf die sexuelle Ebene beschränkt. Der Beginn einer umfassenden Lebensgemeinschaft, der gleichsam automatisch auch durch das Zusammensein mit einer Prostituierten gesetzt wird, kann und will in diesem Fall also nicht gelebt werden. Denn eine Lebensgemeinschaft widerspricht dem Wesen der Prostitution. Umgekehrt widerspricht damit aber auch die Prostitution dem Schöpferwillen Gottes, wie er durch Gen 2,24 bezeugt ist. Weil dies so ist, ist der Kontakt zu einer Prostituierten – im Unterschied zu einer schöpfungskonformen, also dauerhaften und unteilbaren Beziehung zwischen Mann und Frau – unvereinbar mit der Bindung an den Kyrios (VV. 15.17).³¹ Entsprechend dem Charakter seiner Briefe als Gelegenheitschreiben diskutiert Paulus in 1Kor 6 ausschließlich das aktuelle Problem, nämlich den Kontakt zwischen Gemeindemitgliedern und Prostituierten. Doch dürfte seine Argumentation grundsätzlich übertragbar sein auf alle Sexualkontakte, die

30 Vgl. R. Kirchhoff, Sünde 171. Paulus zeigt sich damit einer frühjüdischen Tradition verpflichtet, die sich etwa auch BerR 18 findet: „BerR 18 legt Gen 2,24b.c nicht (nur) eine Ordnung aus, auf die sich Partner und Partnerin beim Eheschluss willentlich verpflichten, sondern als eine Grundordnung, die für jeden Sexualverkehr gilt, unabhängig von der Intention von Mann und Frau, die stärker ist als von Menschen getroffene vertragliche Abmachungen. »Anhängen« bedeutet wie in (...) BerR 18 »sexuell verkehren«; doch sagt der Text mit Gen 2,24, dass es nicht möglich ist, die Handlung auszuführen, ohne dass der Mann sich an die Frau bindet und eine eheliche Beziehung entsteht.“ (vgl. ebd.164).

31 In 1Kor 6,17 formuliert Paulus zunächst ganz parallel zu V.16 (ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ). Damit ist also auch die Beziehung zu Christus als dauerhafte (wenngleich freilich nicht exklusive, denn sie gilt ja in Bezug auf alle Glaubenden, vgl. V.15) ausgewiesen. Allerdings ist sie von anderer Qualität. Denn kaum zufällig bedeutet das Sich-Binden an den Herrn für die Glaubenden, mit ihm *ein Geist* zu sein. Um Paulus nicht misszuverstehen, darf zwischen *ein Leib* (V.16) und *ein Geist* (V.17) aber kein Gegensatz konstruiert werden. Denn nur als leibhaftes, personal-kommunikatives Wesen kann der Mensch die Bindung an den Herrn eingehen. Dann aber gilt: „Wer sich – wohlgermerkt: mit seinem Leib, mit seiner leiblichen Existenz – an den Herrn hängt, hat Teil an dessen pneumatischer Existenz, wird – wie Paulus in V.17b sagt – »ein Geist« (*»hen pneuma«*) mit ihm. Noch einmal: »*pneuma*« ist nicht die Aufhebung oder Negation des »*soma*«, sondern gerade die Existenzweise, die das »*soma*« in der Identität mit Christus erlangt. (...) »Sich an den Herrn hängen« ist der Beginn einer neuen Existenz, die nicht nur vom Geist bewirkt ist, sondern selbst pneumatische Existenz, d.h. neue Schöpfung (vgl. 2Kor 5,17) ist. Wer »ein Geist« mit dem Herrn ist, hat teil an der gleichen geistlichen Identität wie der Herr, dessen Existenzweise und Existenzsphäre der Geist ist.“ (H. Merklein, 1Kor II, 77f).

außerhalb der Begründung oder Existenz einer umfassenden personalen Lebensgemeinschaft stehen und ihm deshalb als Unzucht gelten müssen.

2. *Ehe als Remedium concupiscentiae?* (1Kor 7,1-9)

Thematisch steht 1Kor 7 in deutlichem Bezug zu den beiden vorausgehenden Kapiteln. Denn weiterhin werden Fragen im sexualethischen Umfeld erörtert, allerdings unter geradezu umgekehrtem Vorzeichen. Wird Paulus zuvor durch das Verhalten einer gemeindlichen Gruppe, die aus ihrer leibfeindlichen Erlösungshoffnung libertinistische Konsequenzen ziehen, zur Stellungnahme gezwungen,³² sieht er sich jetzt durch asketische Tendenzen herausgefordert. Näherhin konfrontiert ihn der Gemeindebrief mit der Behauptung:³³ „Es ist gut für den Menschen, keinen sexuellen Umgang mit einer Frau zu pflegen³⁴!“ Hinter dieser Behauptung steht offenbar eine andere Gruppe als die durch die Verkündigung des Apollos beeinflusste.³⁵ Zwei Indizien deuten auf die Paulusanhänger, die sich – im Unterschied zur Apollosgruppe – aus der Mehrheit der einfachen, eher ungebildeten und einflusslosen Gemeindemitglieder (vgl. 1,26) rekrutierten. Zum einen nämlich dürfte Paulus aus seiner grundsätzlichen Bevorzugung einer ehelosen und damit sexualasketischen Lebensweise (1Kor 7,7a) schon vor der Abfassung des 1Kor keinen Hehl gemacht haben. Zum anderen betrachteten die Paulusanhänger – in Abgrenzung von der bei den Apollosanhängern favorisierten und intellektuell anspruchsvollen Weisheitsrede – die Befähigung zur bildungsneutralen Zungenrede als entscheidendes Merkmal christlicher Identität (vgl. 1Kor 12-14). Paulus selbst aber hatten sie bei seinem Gemeindeaufenthalt zweifellos als begnadeten Zungenredner erlebt (vgl. 1Kor 14,18). Nun galt die Glos-

32 Während der ungenierte Umgang mit Prostituierten (6,12-20) gewiss zumindest mehrheitlich von den Mitgliedern der Gruppe der Apollosanhänger gepflegt wurde, handelte es sich beim Inzest mit der Stiefmutter (5,1-13) mit einiger Wahrscheinlichkeit um einen Einzelfall, der jedoch von der libertinistisch eingestellten Gruppe akzeptiert und verteidigt worden sein dürfte.

33 In 1Kor 7,1b handelte es sich um eine These aus der korinthischen Gemeinde (so die Einheitsübersetzung), nicht um eine paulinische These (so die revidierte Lutherübersetzung), vgl. H. Merklein, „Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen“. Paulus und die Sexualität nach 1Kor 7, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 385-408, hier: 389-391 sowie zur Auseinandersetzung mit der Forschung ebd. die Anmerkungen 4 und 7.

34 ἅπτεσθαι = wörtlich „berühren, anfassen“, hier als euphemistische Umschreibung für den Geschlechtsverkehr, vgl. H. Merklein, 1Kor II, 103.

35 Dies zumindest primär. Nicht ausgeschlossen ist freilich, dass auch in den Reihen der Apollosanhänger sich die leibabwertende Einstellung und die leibfeindliche Erlösungshoffnung statt durch libertinistische Schlussfolgerungen durch asketische Neigungen artikulierten, vgl. H. Merklein, 1Kor II, 102.

solalie als Sprache der Engel (vgl. 1Kor 13,1), die Existenzweise der Engel aber als asexuell (vgl. Mk 12,25). So lag eine sexualasketische Schlussfolgerung gerade für die Mitglieder der Paulusgruppe nahe: Wer bereits in dieser Welt die Sprache der Engel spricht, der muss auch in eine engelgleiche, d.h. asexuelle Existenzweise eintreten. Niemand geringeres als ihr Gemeindegründer Paulus lebte ihnen dies doch vor!

Die daraus erwachsende sexualasketische Parole (7,1b), mit der Paulus durch den gemeindlichen Fragebrief konfrontiert wird, kann er aufgrund ihres generalisierenden Charakters allerdings nicht akzeptieren. Obwohl er in 1Kor 7 an seiner grundsätzlichen Bevorzugung der Ehelosigkeit festhält (vgl. etwa VV.7a.8.38.40), argumentiert er sehr differenziert. Die Argumentationsbasis legt er dabei erwartungsgemäß am Beginn der Texteinheit in den VV. 2-9. Auf sie werde ich mich im Folgenden konzentrieren. In den VV. 2-6 weist Paulus zunächst die Anwendung der korinthischen Parole auf *bestehende* Ehen entschieden zurück. Mehr noch: Er fordert stattdessen nachdrücklich den Geschlechtsverkehr zwischen Eheleuten ein. Dass „ein jeder seine eigene Frau und eine jede ihren eigenen Mann haben soll“ (V.2), bezieht sich also nicht auf eine allgemeine Pflicht zur Eheschließung. Dies widerspräche der Favorisierung ehelosen Lebens durch Paulus. Es widerspräche aber ebenso der *sexuellen* Konnotation der korinthischen These, die ja gerade unter Ehepaaren in ihrer Grundsätzlichkeit beunruhigend wirken musste. V.2 mahnt vielmehr dazu, innerhalb einer bestehenden Ehe auch Geschlechtsverkehr zu praktizieren.³⁶ Eben dies bestätigen die VV.3f, in denen Paulus auf die *wechselseitigen* sexuellen Pflichten und Ansprüche der Eheleute verweist. Entsprechend unterstreicht er mit der V.5 einleitenden Mahnung die Intention der VV.2-4 noch einmal unmissverständlich: „Entzieht euch einander nicht!“ Nachdem Paulus somit den ehelichen Geschlechtsverkehr als regelmäßig geboten eingeschärft hat, kann er dann in V.5a doch noch eine Ausnahme formulieren, freilich unter denkbar eng gefassten Bedingungen: gegenseitiges Einverständnis, zeitlich befristet und nur aus einem einzigen legitimen Grund: die Freiheit für das Gebet. Nach Ablauf der festgesetzten Frist aber gilt erneut, wieder (sexuell) zusammen zu sein. Die Einforderung dieser Regel durchzieht also wie ein Cantus firmus die VV.2-5. Sie wird nicht nur in den VV.2-4 dreifach variiert. Sie rahmt auch die eng gefasste Ausnahmemöglichkeit in V.5a. Mit V.6 beschließt Paulus die erste Argumentationseinheit, indem er diese Ausnahmemöglichkeit noch einmal eigens als Zugeständ-

36 Auf den Kontext der Ehe verweist Paulus dezidiert durch das Possessivpronomen (*seine* Frau / *ἑαυτοῦ γυναικῆ*) bzw. durch das Besitz anzeigende Attribut (*eigener* Mann / *ἴδιον ἄνδρα*). Er muss dies tun, um anzuzeigen, dass er im Folgenden zunächst die ganz generell formulierte korinthische Parole (V.1b) bezogen auf Ehepaare reflektieren bzw. zurückweisen will. Das Verb *haben* (*ἔχειν*) bildet dabei die antithetische Substitution von *nicht anfassen* (*μὴ ἅπτεσθαι*) (V.1a) und ist daher ebenfalls sexuell konnotiert.

nis qualifiziert.³⁷ Im Gegensatz zu den Vertretern der korinthischen Parole (V.1b) betrachtet Paulus also Sexualaskese – bezogen auf eine eheliche Beziehung – als eine Art „Ausnahmestandard“, sofern bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Zu diesem Ausnahmestandard will er aber niemanden drängen. Dagegen fordert er den Geschlechtsverkehr unter Eheleuten als Normalfall energisch ein. Seine Begründung für dieses energische Insistieren verdient Aufmerksamkeit. Zunächst einmal der negative Befund: Paulus argumentiert bemerkenswerter Weise nicht mit der Zeugung von Nachkommenschaft.³⁸ Dass er auf dieses Motiv aufgrund seiner Naherwartung verzichtet, deutet er nirgendwo auch nur an.³⁹ Weiterführend ist freilich ein Blick auf das in 1Kor 7,32-34 bemühte Argument für einen Verzicht auf die Ehe, nämlich die ungeteilte Sorge um die Belange des

37 Will Paulus nicht seine gesamte vorausgehende Argumentation konterkarieren, kann sich das Zugeständnis (V.6) nur auf die eng gefasste Ausnahmemöglichkeit in V.5a beziehen (vgl. W. Schrage, 1Kor II, 71; H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung, Zürich, Stuttgart 1967, 161-163; J. Kremer, Der Erste Brief an die Korinther [RNT], Regensburg 1997, 132; A. Lindemann, Der Erste Korintherbrief [HNT 9/1], Tübingen 2000, 160f; C. Wolff, 1Kor 137; als Möglichkeit W. Wolbert, Argumentation 85f), nicht aber auf das erneute Zusammensein (V.5b) (vgl. J. Weiß, Der erste Korintherbrief [KEK 5], Göttingen⁹1910, 175). Denn dies entspricht sachlich exakt der in den VV.2-4 wiederholt eingeschärften Regel, dass Geschlechtsverkehr integraler Bestandteil einer Ehe ist. Insofern partizipiert die Formulierung (ὅτι) ... καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε – obwohl syntaktisch Teil eines Finalsatzes – am Gebotscharakter der VV.2f, vor allem aber der einleitenden Worte in V.5a: Entzieht euch einander nicht (μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους)!“ (vgl. C. Wolff, 1Kor 137). Da Paulus *dies* (τοῦτο) aber explizit als Zugeständnis, *nicht* als *Gebot* qualifiziert, wäre ein direkter Widerspruch gegeben, wollte man das Zugeständnis auf das *gebotene* Zusammensein beziehen. Entsprechend verbietet es sich auch, V.6 auf V.2 oder auf die VV.2-5 insgesamt zu beziehen (vgl. etwa H. Lietzmann, An die Korinther I.II [HNT 9], Tübingen, 4. von W.G. Kümmel erg. Aufl. 1949, 30; H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther [KEK 5], Göttingen¹²1981, 149; als Möglichkeit W. Wolbert, Argumentation 85f), da in diesen Versen eben durchweg die Akzeptanz der untrennbaren Zusammengehörigkeit von Ehe und Geschlechtsverkehr eingefordert wird. Nicht überzeugend ist in diesem Zusammenhang etwa das Votum von H. Merklein, 1Kor II, 111: „...stellt V.6 klar, daß das Plädoyer für die eheliche Geschlechtsgemeinschaft in VV.2-5 nicht zum Heiraten verpflichtet, sondern unter dieser Rücksicht als »Zugeständnis zu betrachten ist. V.6 verhindert also, die Aussage insbesondere von V.2 (...) im Sinne des Eingehens der *Ehe* zu monosemieren.“ Dagegen spricht zum einen, dass die korinthische Parole (V.1b) selbst eine klar sexuelle Konnotation hat, die paulinische Formulierung in V.2 aber dazu die antithetische Substitution bildet, die durch die kontextuelle Einbindung damit ebenfalls sexuell konnotiert ist (so zu Recht H. Merklein, 1Kor II, 106). Aufgrund des Kontextes ist also bereits eine Interpretation der Aussage auf Ehe als sozialem Status recht unwahrscheinlich. Zudem wehrt Paulus einem solchen Missverständnis hinreichend in den VV.7-9!

38 Vgl. auch K. Wengst, Paulus und die Homosexualität. Überlegungen zu Röm 1,26f; ZEE 31 (1987) 72-81, hier: 76.

39 So aber etwa die Vermutung von W. Wolbert, Argumentation 82.

Kyrios. Dem steht im Fall der Verheirateten gegenüber das Zerrissensein zwischen der Sorge um die Belange des Kyrios und die Belange der Welt, zwischen dem Bemühen, dem Herrn zu gefallen, und dem Bemühen, dem Partner bzw. der Partnerin zu gefallen.⁴⁰ Wiederum fehlt auf der Seite der zwischenmenschlichen Beziehung die Ausweitung der Perspektive auf Kinder/Familie. Stattdessen konzentriert sich Paulus ganz auf die Beziehung zwischen Mann und Frau und auf ihr Bemühen umeinander. Dies aber entspricht genau der Stoßrichtung des Kommentars Gen 2,24, mit dem der Erzähler die zweite Schöpfungserzählung beschließt. Im Mittelpunkt steht dort die personale Liebes- und Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau *als Wert an sich*, die als dauerhaft und abschließlich konzipiert ist. Innerhalb dieser personalen Gemeinschaft besitzt die sexuelle Begegnung einen konstitutiven Charakter und zugleich einen legitimen Eigenwert. Wie schon unmittelbar zuvor in 6,12-20 rekurriert Paulus also auch in 7,2-6 – jetzt freilich implizit – auf die der zweiten Schöpfungserzählung eigene *personale, nicht funktionale* Perspektive der Beziehung zwischen Mann und Frau. Dafür spricht nicht nur die auffallend reziproke Argumentation aus männlichem und weiblichem Blickwinkel in den VV.2-4. Vor allem V.4 mit dem zunächst paradox erscheinenden Verfügungsrecht nicht über den eigenen Leib, sondern gerade über den Leib des/der jeweils anderen gewinnt nicht zuletzt durch das „Ein-Fleisch-Werden“ von Mann und Frau nach Gen 2,24 Plausibilität. Allerdings rückt in 1Kor 7,2-6 angesichts des paulinischen Bemühens, die sexualasketische Parole einiger Gemeindemitglieder zurückzuweisen, der Aspekt des legitimen Eigenwerts sexueller Begegnung innerhalb der ehelichen Gemeinschaft in den Vordergrund. Doch spitzt Paulus sogar noch zu: Ehelicher Sexualverkehr ist unverzichtbar, ja geradezu notwendig, und zwar *διὰ δὲ τὰς πορνείας*, d.h. um [der Vermeidung] der Unzucht[ssünden] willen. Mit diesem Paukenschlag eröffnet Paulus in V.2a seine Argumentation gegen die Anwendung der korinthischen Parole auf bestehende Ehen. Und er beschließt diese Argumentation in V.5b, indem er das Motiv „Sexualaskese als Einfallstor unzüchtigen Verhaltens“ variiert zu „Sexualaskese als Einfallstor satanischer Versuchung im Fall fehlender Disposition zur Enthaltbarkeit“.⁴¹ Hinter dieser Begründung des

40 Dies widerspricht nicht der grundsätzlichen Vereinbarkeit zwischen der Bindung an einen Ehepartner bzw. an eine Ehepartnerin und der Bindung an den Kyrios, vgl. o. Ziffer 1. Was Paulus in 1Kor 7,32-34 zu bedenken gibt, sind die Schwierigkeiten einer Vereinbarkeit der Anforderungen, die sich aus den beiden verschiedenen Bindungen ergeben. Die Unverheirateten dagegen können sich ganz auf die Bindung an den Kyrios konzentrieren. Deshalb favorisiert Paulus die Ehelosigkeit, sofern die charismatische Voraussetzung (V.7) gegeben ist.

41 Dass *ἀκρασία* in V.5b die spezifische Konnotation der fehlenden *Disposition, nicht Disziplin* zur Enthaltbarkeit besitzt, bestätigt V.7. Hier nämlich charakterisiert Paulus seine eigene ehelose und somit sexualasketische Lebensform als *Charisma*, d.h. als *Gnadengabe* Gottes. Die Fähigkeit zur Enthaltbarkeit ist also keine natürliche, sondern eine von Gott geschenkte. Sie lässt sich damit weder einfordern noch einüben. Im Gegensatz

Plädoyers für die Unverzichtbarkeit des Sexualverkehrs zwischen Eheleuten wird die nüchterne Einstellung des Paulus zum natürlichen Sexualtrieb des Menschen erkennbar. Wer ihn – wie die Verfechter der sexualasketischen Parole (V.1b) – einfach verdrängen will, wird nur erreichen, dass er sich auf illegitime Weise Bahn bricht. Einer solch falsch verstandenen und gefährlichen Askese muss Paulus eine Absage erteilen, vor allem, wenn sie auch innerhalb der Ehe gefordert wird. Denn die Ehe bildet für ihn den legitimen Ort zur Befriedigung des natürlichen Sexualtriebes.⁴² Wenngleich dieser Aspekt aufgrund der konkreten Pragmatik in 1Kor 7,2-6 im Vordergrund steht, ist Ehe für Paulus als *remedium concupiscentiae* nur unzureichend definiert. Vielmehr orientiert sich das paulinische Eheverständnis an Gen 2,24. Demnach aber ist Ehe eine dauerhafte und ausschließliche Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau, die zwar durch den Sexualverkehr begründet wird und in die das Sexualleben legitim eingebettet ist, die aber nicht nur diesen Bereich, sondern alle Bereiche des Lebens umschließt.

Nachdem Paulus also in den VV.2-6 der generell formulierten sexualasketischen Parole (V.1b) im Blick auf ihre innereheliche Umsetzung eine eindeutige Absage erteilt hat, kommt er ihren Verfechtern in den VV.7-9 nun doch teilweise entgegen. Er tut dies aufgrund seiner eigenen Hochschätzung des ehelosen und damit sexualasketischen Lebens,⁴³ der er in V. 7a mit einer gewissen rhetorischen Übertreibung Ausdruck verleiht: „Ich wünschte aber, *alle Menschen* seien wie ich selbst.“ Dieser von Paulus skizzierte Idealzustand entspricht sehr genau dem Anliegen der korinthischen Befürworter einer prinzipiellen Sexualaskese. Paulus signalisiert ihnen somit grundsätzliche Übereinstimmung und Verständnis. Im Unterschied zu ihnen bleibt Paulus freilich Realist. Deshalb schränkt er seine und ihre Idealvorstellung mehrfach ein. Dies betrifft zunächst den „Anwärterkreis“ für ein eheloses Leben, den er von *alle Menschen* (V.7a) auf die *Unverheirateten und Witwen* (V.8) reduziert. Offenbar will Paulus vermeiden, dass die sexualasketische Fraktion der korinthischen Gemeinde sich für die Auflösung bestehender Ehen stark macht.⁴⁴ Nur für die, die noch oder wieder frei von einer ehelichen Bindung sind, kann er es als *gut* bezeichnen, wenn sie so

dazu bezeichnet die „Unenthaltbarkeit“ die Ausstattung mit dem natürlichen Sexualtrieb, der sein Recht fordert.

42 Sehr deutlich in V.2: *eigene* Frau, *eigener* Mann!

43 Für Paulus gehört dies untrennbar zusammen, da Sexualität ihren legitimen Platz eben nur in einer dauerhaften und ausschließlichen Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau hat. Vgl. auch V.9 die Zuordnung von *heiraten* einerseits und *sich nicht enthalten können* bzw. *brennen* andererseits; vgl. o. Ziffer 1.

44 Möglicherweise war der Fall aber auch schon eingetreten (vgl. H. Merklein, 1Kor II, 113), so dass VV. 10-16 unter dieser Rücksicht als Absage des Paulus an ein solches Ansinnen zu lesen sind. Allerdings ist auch hier wieder zu beachten, dass Paulus kein Pauschalurteil fällt, sondern sorgfältig zwischen verschiedenen Situationen differenziert.

bleiben wie er. Die andere Einschränkung seiner in V.7a zur Sprache gebrachten Idealvorstellung ist zweifellos gravierender. Denn in V.7b verweist Paulus darauf, dass die Befähigung zu einem ehelosen und somit sexualasketischen Leben ein Charisma, also ein Gnadengeschenk von Gott ist.⁴⁵ Als Charisma aber lässt sie sich nicht einfordern, sondern nur dankbar annehmen. Die Entscheidung zur Ehelosigkeit steht also nicht allen Menschen frei, sondern nur denen, die das Charisma der sexuellen Enthaltbarkeit erhalten haben. Für sie ist es gut, so zu bleiben wie Paulus. Für die anderen aber gilt mit V.9: „Wenn sie sich aber nicht enthalten können, sollen sie heiraten. Es ist besser zu heiraten als [vor Begierde] zu brennen.“ Damit dokumentiert sich einmal mehr der nüchterne Realitätsinn des Paulus: Der Sexualtrieb gehört zur natürlichen Disposition des Menschen. Ihm ist daher innerhalb einer umfassenden Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau Raum zu geben. Die Befähigung zur Enthaltbarkeit und damit zum ehelosen Leben hat dagegen Geschenkcharakter. Sie kann sich der Mensch daher nicht durch asketische Übungen erarbeiten.⁴⁶ Wer also ohne das Charisma der Enthaltbarkeit seinen Sexualtrieb zu unterdrücken versucht, für den wird dieser Versuch zum Einfalltor für die Unzucht.⁴⁷

- 45 Es ist unwahrscheinlich, dass Paulus in V.7b auch die Ehe als Charisma qualifizieren will (so etwa auch W. Wolbert, *Argumentation* 91; H. Merklein, 1Kor II, 111f; C. Wolff, 1Kor 138) Denn für ihn ist die Ehe gleichsam die schöpfungsgemäße, natürliche Lebensform, die keiner besonderen, charismatischen Befähigung bedarf. „Der eine so, der andere so“ ist daher wohl ein Vorgriff auf die Vielzahl und Unterschiedlichkeit der Charismen, die im Mittelpunkt der paulinischen Argumentation in Kapitel 12 stehen (vgl. H.-J. Klauck, 1 Kor 51). Freilich geht es dort um gemeindebezogene Charismen, so dass das Charisma der Enthaltbarkeit nicht mehr aufgegriffen wird.
- 46 W. Wolbert, *Argumentation* 91, Anm. 71 allerdings vertritt die Auffassung, ein Streben nach Ehelosigkeit (und damit im paulinischen Verständnis selbstverständlich nach sexueller Enthaltbarkeit) sei legitim und möglich. Dagegen spräche nicht der charismatische Charakter der Ehelosigkeit, denn: „Wer meint, Gottes Gabe dürfe nicht Gegenstand menschlichen Bemühens sein, dürfte eine falsche Vorstellung betreffs des Zusammenwirkens von Gott und Mensch haben. Das Wirken Gottes macht das Wirken des Menschen nicht überflüssig, sondern ermöglicht beziehungsweise ermächtigt es erst.“ Damit bestätigt Wolbert im Grunde nur, dass Askese im Fall des fehlenden Charismas der Enthaltbarkeit scheitern muss. Denn *vorgängig* bedarf es der göttlichen Befähigung, auf die Aktualisierung des natürlichen Sexualtriebes verzichten zu können, ohne dadurch zugleich der Gefahr der Unzucht (vgl. 1Kor 7,2) bzw. psychischer Schäden ausgesetzt zu sein. Auf dieser Grundlage ist dann freilich der so befähigte Mensch zu einer entsprechenden Lebensgestaltung aufgerufen.
- 47 Wenngleich Paulus dies für Unverheiratete nicht explizit ausführt, sondern in V.9 nur andeutet, dürfte er in diesem Fall nicht anders urteilen wie im Fall der Verheirateten (vgl. VV. 2-6, bes. VV.2a.5b). Sein vorausgehendes Votum wirkt also noch nach.

3. Gleichgeschlechtliches Verhalten im Urteil des Paulus (1Kor 6,9-11; Röm 1,26f)

Gleichgeschlechtliches Verhalten ist im Neuen Testament allenfalls ein Randthema.⁴⁸ Die beiden – auch wirkungsgeschichtlich – wichtigsten Äußerungen dazu finden sich bei Paulus, und zwar innerhalb eines sog. Lasterkatalogs in 1Kor 6,9 sowie in Röm 1,26f.⁴⁹ Bevor wir uns diesen Äußerungen widmen, soll zunächst wiederum kurz ihr kultur- und sozialgeschichtlicher Hintergrund ausgeleuchtet werden.⁵⁰

Innerhalb der hellenistisch-römischen Gesellschaft der frühen Kaiserzeit war gleichgeschlechtliches Verhalten unter Männern, sofern bestimmte Regeln eingehalten wurden, weithin akzeptiert. Entsprechend der hierarchisch-patriarchalen Grundstruktur dieser Gesellschaft standen akzeptierte homosexuelle Beziehungen durchweg unter dem Vorzeichen eines Macht- und Herrschaftsgefüges. Dem korrespondiert, dass solche Beziehungen normalerweise zwischen einem erwachsenen und einem heranwachsenden Mann gepflegt wurden. Es handelte sich also um päderastische Beziehungen, in denen der Erwachsene die aktive und der Jugendliche die passive Rolle zu übernehmen hatte. Üblicherweise entstammten die Erwachsenen, die homosexuelle Kontakte pflegten, dem Stand der Freigeborenen (*ingenui*) oder der Freigelassenen (*liberti*). Ihre jugendlichen Partner dagegen gehörten dem Sklavenstand an,⁵¹ wodurch der charakteristische Aspekt eines

48 Dies ist einerseits erstaunlich, da zumindest gleichgeschlechtliches Verhalten unter Männern in der hellenistisch-römischen Umwelt weit verbreitet und unter Beachtung gewisser Regeln gesellschaftlich auch akzeptiert war. Andererseits ist es erklärlich, da die ethischen Richtlinien der urchristlichen Gemeinden sich stark an der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition orientieren, in der gleichgeschlechtliches Verhalten aufgrund der schöpfungstheologisch fundierten Anthropologie ein Tabu war (im Folgenden dazu mehr).

49 Ein dritter Beleg findet sich ebenfalls im Corpus Paulinum, und zwar im deuteropaulinischen 1. Timotheusbrief. Sein Verfasser greift erneut im Rahmen eines Lasterkatalogs in 1,10 die Bezeichnung *ἀρσενοκοῦται* (wörtlich: bei Männlichem Liegende/bei einem Mann liegende Männer) aus 1Kor 6,9 auf.

50 Vgl. zum Folgenden den sehr instruktiven und materialreichen Überblick bei A. Winterer, Sexualität 31-66; zum Phänomen weiblicher Homosexualität in der hellenistisch-römischen Antike vgl. auch B. Brooten, Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus. Die weibliche Homoerotik bei Paulus, in: M. Barz, H. Leistner, U. Wild (Hg.), Hättest du gedacht, daß wir so viele sind? Lesbische Frauen in der Kirche, Stuttgart 1987, 113-138.216-222, besonders 116-126.

51 Damit sind freilich homosexuell-päderastische Beziehungen durchaus kein spezifisches Oberschichtphänomen, wengleich es natürlich in den literarischen Quellen primär als solches erscheint. Dies allerdings hängt damit zusammen, dass die Autoren fast ausschließlich der Oberschicht entstammten oder in ihrem Dienst standen. Doch gab es auch in der Unterschicht, zu der rund 90% der Bevölkerung gehörten (s.o. Ziffer 1 zum sozialgeschichtlichen Hintergrund der Prostitution), genügend finanziell Besser- und Gutgestellte, die über eigene Sklaven verfügten. Entsprechend stand es ihnen frei, diese in eine

Machtgefälles unterstrichen wird. Die Wahl des jugendlichen Sexualpartners konnte dabei auf einen Sklaven aus dem eigenen Hausstand fallen oder auf einen Sklaven aus fremdem Besitz, den sein Herr dem Päderasten zur Verfügung stellte. Im Unterschied zur Päderastie im klassischen Griechenland war es in der römischen Gesellschaft der frühen Kaiserzeit verpönt und bei Strafandrohung verboten, homosexuelle Beziehungen zu frei geborenen Jugendlichen zu pflegen. Darin dokumentiert sich eine deutliche Akzentverlagerung. Diente nämlich die griechische Päderastie primär dem statusmäßig gleichgestellten Jugendlichen, der vom älteren Mann in die Gepflogenheiten der Gesellschaft eingeführt wurde, so stand bei der römischen Variante das sexuelle Interesse des Erwachsenen im Vordergrund, das der dem Status nach untergeordnete Jugendliche zu bedienen hatte. Ein solch homosexuelles Verhältnis eines Mannes mit einem Hausklaven währte in der Regel längerfristig, war allerdings nicht als dauerhaftes konzipiert. Reifte der heranwachsende Sklave zum erwachsenen Mann, was durch den ersten Bartwuchs (*prima barba*) angezeigt wurde, so hatte er auch als Unfreier die den gesellschaftlichen Normvorstellungen entsprechende männliche, d.h. aktive Rolle innerhalb einer sexuellen Beziehung zu übernehmen. Die Übernahme der passiven und d.h. weiblichen Rolle durch einen Mann also wurde als so entehrend empfunden, dass gemäß den gesellschaftlichen Konventionen nicht einmal ein Sklave dazu gezwungen werden sollte.⁵² Neben den homosexuell-päderastischen Verhältnissen freier Männer zu Hausklaven gab es die ebenfalls gesellschaftlich nicht als anstößig empfundene flüchtigere Variante homosexueller Kontakte zu männlichen Prostituierten. Diese männlichen Prostituierten waren teils Sklaven, die von ihren Herren zur Prostitution gezwungen wurden, teils aber auch Freie, die entweder im Dienst eines Zuhälters standen oder als Selbstständige arbeiteten. Auch unter ihnen gab es viele Heranwachsende, aber auch Erwachsene, die zuweilen Männern und Frauen gleichermaßen ihre Dienste anboten.⁵³ Einzig der erwachsene männliche Prostituierte, der bei homosexuellen Kontakten den passiven Part übernahm, stand im Widerspruch zur gesellschaftlichen Rollenerwartung und wurde daher verachtet. Solch gesellschaftlicher Äch-

homosexuell-päderastische Beziehung mit sich selbst, mit Freunden oder Geschäftspartnern zu zwingen oder auch mit ihnen als Prostituierten Geld zu verdienen (gegen A. Winterer, *Sexualität* 57-59).

- 52 Das zweite Ereignis übrigens, das dem homosexuellen Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven ein Ende setzen sollte, war die Heirat des Herrn. Hier ist der Grund für den gesellschaftlichen Erwartungsdruck nicht so offensichtlich wie im Fall der Mannbarkeit des Sklaven. Den Quellen nach zu urteilen (vgl. etwa Mart. Epigr. 11,78,1-5.7; Petr. 74,8-75,7), duldeten die Ehefrauen offenbar die Konkurrenz nicht. Gerade ein längerfristiges Verhältnis zu Hausklaven, aber auch Hausklavinnen, das zum einen in nächster räumlicher Nähe zur Ehefrau gelebt wurde, das zum anderen aber bei aller Dominanz des sexuellen Aspektes doch wohl auch Zuneigung und Liebe wachsen lassen konnte, dürfte leicht die Eifersucht der Ehefrau provoziert haben.
- 53 Vgl. Iuv. Sat. 9,26.

tung war erst recht eine dauerhafte homosexuelle Beziehung zwischen zwei erwachsenen Männern ausgesetzt. Denn in einer solchen Beziehung musste ja unweigerlich einer der Partner die passive und damit weibliche Rolle übernehmen. Aufgrund ihrer gesellschaftlichen Ächtung spielten homosexuelle Beziehungen zwischen Erwachsenen im Unterschied zu päderastischen Beziehungen in der Öffentlichkeit keine Rolle. Dass es sie dennoch gab, wird durch literarische Zeugnisse belegt.⁵⁴

Gleichgeschlechtliches Verhalten unter Frauen wurde im Unterschied zu dem zwischen Männern generell negativ beurteilt. Zwar sprudeln hier die Quellen erheblich spärlicher, doch ist der Befund eindeutig. Dabei will beachtet sein, dass sich in den erhaltenen Quellen ausschließlich Männer zu Wort melden. Da diese aber entsprechend der hierarchisch-patriarchalen Grundstruktur der hellenistisch-römischen Gesellschaft auch sexuelle Beziehungen durchweg in den Machtkategorien von männlicher Überordnung und aktiver Rolle sowie weiblicher Unterordnung und passiver Rolle dachten, war für sie ein gleichgeschlechtliches Verhalten unter Frauen schlicht nicht nachvollziehbar. Der entscheidende Vorbehalt, in dem die generelle Diskriminierung solch homosexuell-weiblicher Beziehungen wurzelte, war also die Missachtung gesellschaftlich akzeptierter Rollenzuweisungen. Eine Frau, die die dem Mann vorbehaltene dominante und aktive Rolle übernahm, wurde ebenso verachtet wie ein Mann, der in die der Frau zugewiesene untergeordnete und passive Rolle schlüpfte. Allerdings gab es im Leben eines Mannes eine Phase vor Eintritt der Geschlechtsreife, in der seine Übernahme der passiv-weiblichen Rolle innerhalb eines päderastischen Verhältnisses gesellschaftlich akzeptiert war.⁵⁵ Dagegen war eine Frau zu jeder Phase ihres Lebens auf die ihr zugewiesene Rolle festgelegt. Dies dürfte erklären, warum weiblich-homosexuelle Beziehungen ausnahmslos gesellschaftlich geächtet waren, während männlich-homosexuelle Beziehungen unter Beachtung bestimmter Regeln⁵⁶ weithin auf Akzeptanz stießen.⁵⁷

54 Vgl. A. Winterer, *Sexualität* 48 unter Hinweis auf Mart. Epigr. 12,42 und Iuv. Sat. 2,117-142.

55 Wie eng aber auch hier die Grenzen gesteckt waren, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass in der hellenistisch-römischen Gesellschaft die heranwachsenden Männer, die in der Adoleszenzphase die weibliche Rolle übernahmen, stets dem Sklavenstand entstammen mussten.

56 Zu diesen Regeln gehörte ein klares hierarchisches Machtgefüge, das sich im sozialen Gefälle sowie in einem deutlichen Altersunterschied zwischen den Geschlechtspartnern dokumentierte. Weibliche Homosexualität, die ohnehin gesellschaftlicher Ächtung unterlag, sah sich dagegen an diese Regeln nicht gebunden, soweit es die wenigen einschlägigen Quellen erkennen lassen, vgl. A. Winterer, *Sexualität* 56.

57 Kritik erhob sich im 1. Jhd. n.Chr. ausschließlich von einigen namhaften stoischen Philosophen bzw. Anhängern der Stoa, namentlich vom jüngeren Seneca (Ep. 122,7, vgl. 95,24), von Musonius Rufus (12. Diatribe) sowie von Plutarch (Mor. 768E). Seneca und Musonius beurteilen homosexuelle Beziehungen als widernatürlich (contra naturam;

Eine ganz andere Einstellung zeigt sich freilich im jüdischen Traditionskreis, in dem gleichgeschlechtliches Verhalten als Verstoß gegen Gottes Schöpfungsordnung gewertet wurde und entsprechend auf einhellige Ablehnung stieß.⁵⁸ Fand man in Gen 2,23f die Begründung für das Hingezogensein der beiden Geschlechter zueinander, so in Gen 1,27-28a den göttlichen Auftrag zur Zeugung von Nachkommenschaft, der eben nur in der Beziehung von Mann und Frau erfüllt werden kann. In den alttestamentlichen Schriften selbst spielt das Phänomen der Homosexualität kaum eine Rolle.⁵⁹ Die beiden wichtigsten Belege sind Bestandteil einer Reihe sexueller Tabubestimmungen und lauten (EÜ): „Du darfst nicht mit einem Mann schlafen, wie man mit einer Frau schläft; das wäre ein Greuel.“ (Lev 18,22; vgl. 18,6-23) und: „Schläft einer mit einem Mann, wie man mit einer Frau schläft, dann haben sie eine Greueltat begangen; beide werden mit dem Tod bestraft; ihr Blut soll auf sie kommen.“ (Lev 20,13; vgl. 20,10-21). Traditionsgeschichtlich gehören diese Bestimmungen zum früh-nachexilischen und von priesterlichem Reinheitsdenken geprägten Heiligkeitsgesetz (Lev 17-26). Innerhalb dieses Zusammenhanges verbindet sich mit ihnen eine ganz zentrale Intention, nämlich die Wahrung der Identität Israels als heiliges Gottesvolk durch Abgrenzung von der heidnischen Umwelt und durch Erfüllung des göttlichen Willens. Dieser aber ist nach priesterschriftlichem Verständnis an der Schöpfungsordnung abzulesen.⁶⁰

Entsprechend seinen jüdischen Wurzeln, denen Paulus auch und gerade als Verkündiger des Evangeliums Jesu Christi immer treu geblieben ist, lehnt auch er gleichgeschlechtliches Verhalten ab. Diese Ablehnung ist ihm so selbstverständlich, dass er sie nicht begründet, sondern konstatiert (1Kor 6,9 im Kontext von 6,9-11) bzw. als Argument einsetzt (Röm 1,26f im Kontext von 18-32). 1Kor 6,9-11 besitzen eine gewisse Scharnierfunktion. Sie beschließen die Erörterung des Problems von Rechtsstreitigkeiten unter Christen vor einem heidnischen

παρὰ φύσιν), Plutarch verbucht sie unter Hybris. Solch negativ bewertetem homosexuellem Verhältnis stellt Plutarch als leuchtendes Gegenbeispiel das eheliche Verhältnis zwischen Mann und Frau als eine nicht auf Sexualität fixierte, sondern umfassende-personale und auf Dauer angelegte Liebes- und Lebensgemeinschaft gegenüber (vgl. Mor 769-770). Doch blieben solch kritische Stimmen gesamtgesellschaftlich eine Ausnahme.

58 Vgl. den Überblick bei A. Winterer, *Sexualität* 114-148.

59 Dies kann A. Winterer, *Sexualität* 67-114 durch eine ausführliche der zur Debatte stehenden Texte überzeugend nachweisen.

60 Vgl. dazu A. Winterer, *Sexualität* 105-109. Eine weitere Absicht, die mit den sexuellen Tabubestimmungen des Heiligkeitsgesetzes verknüpft ist, ist die Zeugung einer möglichst zahlreichen und der Heiligkeit des Gottesvolkes entsprechenden heiligen Nachkommenschaft. Auch sie steht freilich als gebotene Erfüllung des göttlichen Auftrags nach Gen 1,28a im Horizont der Schöpfungsordnung. Der konkrete Hintergrund, der priesterliche Kreise in der Zeit nach dem Exil diesen göttlichen Auftrag in den Blickpunkt rücken ließ, war der Schrumpfungsprozess, den das Volk Israel durch Krieg und Deportation erlitten hatte.

Gericht (6,1-8) und leiten über zur Erörterung des Problems vom Umgang christlicher Gemeindemitglieder mit Prostituierten (6,12-20). Beide Probleme ebenso wie das in 5,1-13 behandelte Problem eines innergemeindlichen Inzestfalles widersprechen dem in der Taufe begründeten Status der Gemeindemitglieder als Reingewaschenen, Geheiligten und Gerechtfertigten (V.11). Hier schimmert im Übrigen die priesterschriftlich beeinflusste Vorstellung abgrenzender und damit Identität wahrender Heiligkeit noch durch, freilich in eschatologischer Ausrichtung. Diesem von Gott in Jesus Christus geschenkten Status aber gilt es im Handeln gerecht zu werden und nicht in die Verhaltensweisen der vergangenen Existenz als Sünder zurückzufallen. Verschiedene Facetten dieser Sünderexistenz, die als solche vom Reich Gottes ausschließt, leuchtet Paulus zuvor in den VV.9f mit Hilfe eines traditionellen Lasterkataloges aus.⁶¹ Doch nutzt er die ebenfalls traditionelle Variabilität der einzelnen Aufzählungsglieder, um kontextgemäße Akzente in den Bereichen Sexualität (V.9b) und Eigentum (V.10) zu setzen. Die hier interessierende erste Hälfte des Lasterkataloges (V.9b) umfasst 5 Glieder. An erster Stelle sind die Unzüchtigen (πόρνοι) genannt.⁶² Mit ihnen dürfte Paulus – wie gesehen – jene Menschen bezeichnen, die Sexualkontakte außerhalb der Ehe als einer dauerhaften und ausschließlichen personalen Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau haben. Damit umfasst die Gruppe der Unzüchtigen übergreifend alle, die sich sexueller Verfehlungen schuldig machen. Noch generellere Bedeutung besitzt die nachfolgend genannte Gruppe der Götzendiener (εἰδωλολάτραι). Denn sie umschließt alle Heiden, denen aus traditionell jüdischer und christlicherseits adaptierter Sichtweise stereotyp Unzucht und Habgier unterstellt wurden. Als Götzendiener sind sie gleichsam prädestiniert, allen übrigen aufgezählten Lastern zu frönen. Die an dritter Stelle aufgelisteten Ehebrecher (μοιχοί) stellen einen Spezialfall der Unzüchtigen dar, insofern sie die Ausschließlichkeit der ehelichen Lebensgemeinschaft missachteten. Einer anderen Variante von Unzucht machen sich nach paulinischer Überzeugung die beiden Gruppen schuldig, die die erste, primär sexuell konnotierte Hälfte des Lasterkatalogs beschließen. Dabei wird man unter den als μαλακοί („Weichlingen“) Bezeichneten zunächst ganz allgemein Männer verstehen dürfen, die bei homosexuellen Kontakten den passiven Part übernehmen,⁶³ und unter den als

61 Die Form der katalogischen Paränese (Laster- wie Tugendkataloge) ist gleichermaßen in der heidnischen Popularethik, im Frühjudentum wie im Neuen Testament verbreitet, vgl. M. Gielen, Art. Lasterkataloge, in: LThK³ 6, 658f. Dass auch Paulus, sofern er sich Lasterkatalogen bedient, traditionell vorgegebenen Konventionen folgt, zeigt ein Vergleich von 1Kor 6,9f mit 1Kor 5,10f, Röm 1,29-31 oder Gal 5,19-21, vgl. H. Merklein, 1Kor II 61; W. Schrage, 1Kor II 386. 426.

62 Vgl. auch 1Kor 5,10.11; Gal 5,19.

63 A. Winterer, Sexualität 152 verweist darauf, dass seit dem 4. Jhd. v.Chr. „Weichheit und Effeminierteit (...) geradezu zu den Charakteristika des passiven Partners in einer »homosexuellen« Verbindung (wurden). Insofern braucht es nicht zu verwundern, dass

ἄρσενοκοῖται („bei Männlichem Liegende/bei einem Mann liegende Männer“) Bezeichneten⁶⁴ entsprechend homosexuell aktiv agierende Männer.⁶⁵ Berücksichtigt man allerdings den konkreten gesellschaftlichen Erfahrungshintergrund des Paulus, so dachte er wohl *vornehmlich*⁶⁶ an päderastische Beziehungen zwischen Herren und heranwachsenden Sklaven bzw. an homosexuelle Kontakte auf der Ebene von Prostitution.⁶⁷ Hier wie dort handelt es sich um zeitlich begrenzte und auf den Bereich der Sexualität konzentrierte Kontakte. Dass Paulus also homosexuell agierende Männer in 1Kor 6,9b unter die Unzuchtssünder zählt, dürfte seinen Grund primär darin haben, dass homosexuelle Kontakte durchweg außerhalb einer dauerhaften und ausschließlichen personalen Lebensgemeinschaft stattfinden. Sein Beurteilungsmaßstab ist hier kaum ein grundsätzlich anderer als im Fall des Ehebruchs oder im Fall der unmittelbar nachfolgend in 6,12-20 kritisierten heterosexuellen Prostitution. Allerdings ist auch nicht zu bezweifeln, dass Paulus die umfassend personale Lebensgemeinschaft, in die der Sexualverkehr eingebettet sein soll, auf der Grundlage von Gen 2,24 und damit unter Berufung auf die Schöpfungsordnung als heterosexuelle Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau verstanden hat.

Dies bestätigt sich in aller wünschenswerten Deutlichkeit im Römerbrief, der sich als einziger der authentischen Paulusbriefe nicht an eine vom Apostel selbst gegründete Gemeinde wendet. Zum Zeitpunkt seiner Abfassung war Paulus den meisten römischen Gemeindemitgliedern persönlich unbekannt. Daher stellt Paulus angesichts eines in naher Zukunft geplanten Besuches in Rom

das griechische *μαλακός* sowie das ihm entsprechende lateinische *mollis* immer häufiger auch als Bezeichnung für einen sich passiv gleichgeschlechtlich verhaltenden Mann gebraucht wurden.“ Als Belege führt sie ebd. 152f u.a. an Plaut. Mil. 668 und Plut. C.Gracch. 4,22.

- 64 Der Begriff *ἄρσενοκοῖται* ist vor Paulus nicht belegt. Er dürfte sich am zwanglosesten als paulinische Wortschöpfung erklären, zu der Paulus durch die Septuaginta-Version von Lev 20,13: καὶ ὃς ἂν κοιμηθῆ μετὰ ἄρσενος κοίτην γυναικός βέβηλα ἐποίησαν ἀμφότεροι θανατούσθωσαν ἑνοχοί εἰσιν (vgl. Lev 18,22) angeregt worden sein dürfte, vgl. H. Tiedemann, Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust, Stuttgart 1998, 237f; A. Winterer, Sexualität 154-157, jeweils unter Berufung auf D.F. Wright, Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ἈΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ (1 Cor 6:9, 1 Tim 1:10), in: VigChr 38 (1984) 125-153.
- 65 Vgl. etwa H. Conzelmann, 1Kor 136; H.-J. Klauck, 1Kor 46; J. Kremer, 1Kor 116; C. Wolff, 1Kor 118; A. Winterer, Sexualität 158.
- 66 Allerdings wohl kaum ausschließlich, dagegen nämlich spricht Röm 1,27. Darauf weist zu Recht W. Schrage, 1Kor I, 432 hin.
- 67 So R. Scroggs, The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate, Philadelphia 1983, 101-109 und im Anschluss daran P. von der Osten-Sacken, Paulinisches Evangelium und Homosexualität, in: ders., Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus (TB 77 [NT]), München 1987, 210-236, hier: 215f; M. Stowasser, *Homosexualität* und Bibel. Exegetische und hermeneutische Überlegungen zu einem schwierigen Thema: NTS 43 (1997) 503-526, hier: 514f.

(15,22-29) in diesem Brief sich und seine gesetzesfreie Evangeliumsverkündigung der Gemeinde vor. Zentral für diese spezifisch paulinische Evangeliumsverkündigung ist die Einsicht in die ausnahmslose Sündenverfallenheit aller Menschen, Juden wie Heiden (1,18-3,20.23). Die Äußerungen des Paulus zum Thema Homosexualität (1,26-27) sind nun Bestandteil einer „prophetische(n) Gerichtsrede gegen die Heiden“⁶⁸ (1,18-32), mit welcher Paulus seinen Nachweis des Sünderstatus aller Menschen ante Christum (1,18-3,20) eröffnet. Innerhalb dieser Gerichtsrede markieren die VV.26-27 die Vertauschung heterosexueller gegen homosexuelle Beziehungen als *eine* von verschiedenen⁶⁹ immanenten Straffolgen, die aus der Abwendung der Menschen als Geschöpfe von Gott, ihrem Schöpfer, erwachsen (VV.19-23).⁷⁰ Die Abkehr von Gott impliziert also die Ablehnung der von ihm gesetzten Schöpfungsordnung, die für Paulus auch in gleichgeschlechtlichem Verhalten manifest wird. Ein solches Verhalten führt er also auf eine *bewusste* und *gewollte* Entscheidung gegen die Schöpfungsordnung zurück.⁷¹ Diese Einschätzung bestätigt er durch die Wahl seiner Formulierungen: So vertauschten (μετήλλαξαν) die Frauen *aktiv als Subjekte* den natürlichen Verkehr gegen den Verkehr gegen die Natur (V.26).⁷² Und ebenso gaben die Män-

68 M. Theobald, Römerbrief. Kapitel 1-11 (SKK 6/1), Stuttgart 1992, 54.

69 Vgl. Röm 1,24f.28-31.

70 Vgl. M. Theobald, Röm I, 63.

71 Vgl. M. Stowasser, Homosexualität 519; K. Wengst, Paulus 77.

72 Mit B. Brooten, Leidenschaften passim, M. Theobald, Röm I, 65, U. Wilckens, Der Brief an die Röm (Röm 1-5) (EKK VI/1), Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen-Vluyn, 2. verb. Aufl. 1987, 109 u.a. verstehe ich Röm 1,26 als bezogen auf gleichgeschlechtliches Verhalten unter Frauen. Dafür sprechen zum einen die auffallend parallelen Formulierungen αἱ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν V.26 und οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν V.27, und zum anderen die Einleitung von V. 27 mit einem dezidierten ὁμοίως (gleichermaßen, ebenso, auf dieselbe Weise). Dass Paulus das gleichgeschlechtliche Verhalten von Frauen *vor* dem gleichgeschlechtlichen Verhalten von Männern behandelt, mag angesichts der größeren Verbreitung und weitaus höheren Akzeptanz von männlicher Homosexualität in der hellenistisch-römischen Gesellschaft verwundern. Gerade vor diesem Hintergrund aber kann die Anordnung auch als Klimax verstanden werden, zumal die männliche Homosexualität mit beinahe dreifachem Wortumfang (35:13) gegenüber der weiblichen Homosexualität angeprangert wird. Dass Paulus *überhaupt* das Thema Homosexualität aus weiblicher und männlicher Perspektive anspricht, scheint sich einer gewissen Vorliebe für reziproke Erörterungen bei sexualethischen Fragestellungen (1Kor 7 zu Fragen ehelichen Verkehrs, Ehescheidung und Ehelosigkeit) oder verwandten Themen (vgl. 1Kor 11,2-16 zur Frage der Akzeptanz von Geschlechtsrollensymbolen) zu verdanken. Immer aber geht es dabei um *ein und denselben Sachverhalt* aus männlicher *und* aus weiblicher Perspektive.

Schon aus diesem Grund scheint mir die These von M. Stowasser, Homosexualität, 516-519, problematisch, Röm 1,26 auf eine spezielle Form von Empfängnisverhütung hin zu interpretieren: Den natürlichen und auf Empfängnis offenen Vaginalverkehr hätten die Frauen, die Paulus in Röm 1,26 anklage, gegen den widernatürlichen Analverkehr ausgetauscht, um so die Empfängnis eines Kindes zu verhindern. Die Gemeinsamkeit zwi-

ner *aktiv als Subjekte* den natürlichen Verkehr mit der Frau auf (ἀφέντες) (V.27a)⁷³ bzw. Männer betrieben (κατεργαζόμενοι) *aktiv als Subjekte* mit Männern Schamlosigkeit (V.27b). Bemerkenswert ist im Übrigen auch die paulinische Wortwahl für Frauen (θήλειαι [Weibliche], nicht γυναῖκες) und Männer (ἄρσενες [Männliche], nicht ἄνδρες). Hinter dieser Wortwahl nämlich dürfte sich ein Hinweis auf Gen 1,27 verbergen.⁷⁴ Demnach hat Gott den Menschen gerade in der Zuordnung von männlich (LXX: ἄρσειν) und weiblich (LXX: θήλυ) erschaffen, eine Zuordnung, die die Menschen durch die Hinwendung zum eigenen Geschlecht nach paulinischer Überzeugung *bewusst* pervertieren.⁷⁵

4. Hermeneutische Impulse

Mit der Präsentation verschiedener sexualethisch relevanter Äußerungen des Paulus in ihrer jeweiligen situativen Einbettung und pragmatischen Intention ist die Basis gelegt für die entscheidende hermeneutische Frage. Es ist die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer Rezeption dieser Äußerungen im 21. Jahrhundert. Dazu möchte ich abschließend einige Impulse setzen aus der Per-

schen Röm 1,26 und 1,27 bestünde dann also nicht im gleichgeschlechtlichen Verhalten. Der Vergleichspunkt wäre allein eine Sexualpraxis, die auf Empfängnis nicht offen ist, allerdings auf den sehr unterschiedlichen Ebenen von Hetero- und Homosexualität. Gegen diese Interpretation spricht aber auch, dass Paulus weder in 1Kor 6,7 noch in Röm 1 erkennbar mit dem Zusammenhang von Sexualverkehr und Zeugung neuen Lebens argumentiert. In 1Kor 7,2-5 wird sogar – wie gesehen – sehr deutlich, dass Sexualverkehr für Paulus unter Eheleuten einen unverzichtbaren Stellenwert an sich besitzt, weil er die Ehe als den legitimen Ort zur Befriedigung des natürlichen Sexualtriebes betrachtet. Das Urteil von Stowasser, „dass Sexualität als »Begierde« am Pranger steht, gleich in welcher Ausprägung sie sich konkretisiert“ (Homosexualität 519), trifft also nicht zu.

- 73 Gleichsam als Kehrseite ihres Verhaltens entbrannten sie dann in Begierde zueinander. Diese Sichtweise entspricht meines Erachtens sehr genau der, die sich auch in 1Kor 7,2-5 dokumentiert: Wer im Fall des mangelnden Charismas der Enthaltsamkeit seinem Sexualtrieb nicht in einer der Schöpfungsordnung entsprechenden ehelichen Beziehung Raum gibt, der erliegt der Gefahr der Unzucht, und dies kann für Paulus im konkreten Fall eben auch die Aufnahme gleichgeschlechtlicher Beziehungen bedeuten.
- 74 Eine negative Konnotation ist hier m.E. ebenso wenig wie in Gal 3,28 mit zu hören, gegen E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen, 4. durchges. Aufl. 1980, 44; K. Wengst, *Paulus* 73. Möglicherweise impliziert die Wortwahl neben der Anspielung auf Gen 1,27 LXX zugleich, dass Paulus mit Röm 1,27 nicht nur auf Sexualkontakte zwischen erwachsenen Männern abhebt, sondern auch auf die in seiner Erfahrungswelt sehr viel häufigeren päderastischen Verhältnisse.
- 75 In dieser negativen Beurteilung gleichgeschlechtlichen Verhaltens trifft sich Paulus mit zeitgenössischen Vertretern der Stoa. Sogar deren Diktion übernimmt er in Röm 1,26,27 durch den Terminus φύσις. Verbinden die Stoiker jedoch mit φύσις die Natur und die ihr inhärente Ordnung, so ist für Paulus φύσις gleichbedeutend mit κτίσις (Schöpfung) (vgl. Röm 1,20,25).

spektive einer Exegetin, die sich der historisch-kritischen Methode verpflichtet weiß und die daher die zeitbedingten, vor allem kultur- und sozialgeschichtlichen Differenzen zwischen der paulinischen und unserer heutigen Erfahrungswelt zu berücksichtigen hat.

Unter diesem Vorzeichen beginne ich mit den positiven Ansatzpunkten, die die sexualethischen Äußerungen des Paulus für eine heutige Rezeption bieten. Dabei möchte ich zunächst erinnern an die bemerkenswert nüchterne und geradezu modern anmutende Beurteilung des natürlichen menschlichen Sexualtriebs, die der paulinischen Stellungnahme zum korinthischen Gemeindebrief in 1Kor 7-2-6.7-9 zugrunde liegt. Sofern nicht die Befähigung zur Enthaltbarkeit gegeben ist, die Paulus freilich als individuelle göttliche Gnadengabe und damit als Ausnahme, nicht als Regelfall betrachtet, rät er nachhaltig von einer sexualasketischen Lebensweise ab. Den natürlichen Sexualtrieb gilt es nicht zu verdrängen, sondern verantwortungsbewusst in das Leben zu integrieren. Ansonsten droht nach Überzeugung des Paulus die Gefahr, dass er sich in ethisch verwerflicher Weise Bahn bricht. Mit der Sexualität verantwortungsbewusst zu leben, heißt für Paulus aber, sie nicht auf den körperlichen Aspekt zu reduzieren, sondern ihre personale und damit zugleich kommunikative Dimension zu akzeptieren. Dies schließt nach paulinischer Überzeugung alle Sexualkontakte aus, die nur kurzfristig und ausschließlich der eigenen körperlichen Triebbefriedigung dienen. Positiv bestimmt Paulus den angemessenen Ort von Sexualkontakten unter Rückgriff auf Gen 2,24 und damit auf eine der beiden biblischen Schöpfungserzählungen.⁷⁶ Demnach konstituiert die sexuelle Vereinigung zweier Menschen eine als dauerhaft und unteilbar konzipierte umfassende Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen ihnen. Entsprechend sieht er innerhalb einer solch personal konzipierten und alle Lebensbereiche umschließenden Gemeinschaft die genuine Verortung einer Stillung sexuellen Verlangens. Eine solch ganzheitlich-personale Betrachtungsweise menschlicher Sexualität, die Verbindlichkeit⁷⁷ und wechselsei-

76 Dieser Rückgriff erfolgt *explizit* in 1Kor 6,16 im Kontext der Erörterung des Problems eines Umgangs christlicher Gemeindemitglieder mit Prostituierten (vgl. 1Kor 6,12-20); bei der Zurückweisung der in Korinth vertretenen sexualasketischen Parole (vgl. 1Kor 7,1. 2-9) steht die zweite Schöpfungserzählung *implizit* im Hintergrund.

77 Ob eine solch unverzichtbare Verbindlichkeit allein über die Rechtsform der Ehe herzustellen ist, mag hier offen bleiben. In diesem Zusammenhang sei zumindest die bemerkenswerte Tatsache erwähnt, dass in den überwiegend heidenchristlichen paulinischen Gemeinden, die zum hellenistisch-römischen Rechtskreis gehörten, Paare, die in einer formal-juristisch geschlossenen Ehe lebten, die absolute Ausnahme gewesen sein dürften. Denn eine rechtlich verbindliche Eheschließung war nur Personen mit römischem Bürgerrecht, d.h. in der Regel Personen aus der gesellschaftlichen Oberschicht möglich. Freie ohne Bürgerrecht lebten ihre Partnerschaft im sog. *concubinatus*, Sklaven im sog. *contubernium*. Diese eheähnlichen Lebensgemeinschaften „ohne Trauschein“ waren gesellschaftlich akzeptiert, vgl. dazu C. Kunst, Eheallianzen und Ehealltag in Rom, in: T. Späth, B. Wagner-Hasel (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechter-

tige Verantwortung einschließt, verhält sich widerständig zu den Vorstellungen vieler Menschen in unserer schnelllebigen Welt. Gerade deshalb aber ist sie gegen herrschende Trends wie Bindungsangst, Egoismus und Konsumverhalten um der Wahrung der menschlichen Personenwürde willen als Richtschnur eines am christlichen Menschenbild orientierten Handelns immer wieder anzunehmen. Noch an eine weitere, für die gegenwärtige Welt bedeutsame Facette im Spektrum sexualethischer Äußerungen des Paulus ist zu erinnern. Wie vor allem an seiner auf Gen 2,24 gestützten Argumentation in 1Kor 7,2-6 ersichtlich wird, besitzen die Sexualkontakte innerhalb einer personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen zwei Menschen einen legitimen Eigenwert. Wenngleich Paulus den Aspekt der Nachkommenschaft gewiss nicht ausschließt, führt er ihn bezeichnenderweise aber auch nicht als Argument gegen die sexualasketische Parole einiger Korinther an. Stattdessen lenkt er – entsprechend seiner realistischen Einschätzung des menschlichen Sexualtriebes – den Blick auf die ethische Gefährdung, die sexualasketische Bestrebungen im Regelfall, d.h. bei fehlendem Charisma der Enthaltensamkeit hervorrufen. Genau deshalb ist dem Sexualtrieb in einer personalen, als dauerhaft und ausschließlich konzipierten Beziehung unbedingt Raum zu geben. Die einzige Ausnahme davon, die Paulus – anscheinend eher zögerlich – zugesteht (V.6), ist eng begrenzt und wird gerade nicht mit der Familienplanung,⁷⁸ sondern mit der Spiritualität des Paares begründet. Legt sich

ordnung und weibliche Lebenspraxis, Darmstadt 2000, 32-52, hier: 40f. Hinweise auf eine sich ausbildende oder bereits ausgebildete christliche Zeremonie der Eheschließung fehlen in der neutestamentlichen Überlieferung. Anleihen bei der jüdischen Mutterreligion waren nicht möglich, da auch hier entsprechende religiöse Rituale fehlten, vgl. Z. W. Falk, Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung III. Judentum, in: TRE 9, 313-318, hier: 314,8-15 und 315,15f. Ungeachtet dieser formal-juristischen Besonderheiten geht Paulus ganz selbstverständlich von der *faktischen* Existenz von Ehen aus, die für ihn durch die Paare selbst, näherhin durch ihre sexuelle Vereinigung geschlossen werden und dadurch ihre Verbindlichkeit erhalten. Entsprechend kann er auch ebenso selbstverständlich das Wortfeld „heiraten“ etwa in 1Kor 7 bemühen.

Eine noch einmal andere, nämlich pastoral gelagerte Frage ist, wie die Glaubensgemeinschaft die in jedem Einzelfall schmerzliche Spannung zwischen der grundsätzlichen Verbindlichkeit einer Paarbeziehung und ihrem gegebenenfalls faktischen Scheitern löst.

- 78 Dass Familienplanung und damit zusammenhängend Empfängnisverhütung nicht erst moderne Themen sind, sondern auch schon im 1. Jhd. n.Chr. aktuell waren, belegen in aller wünschenswerten Deutlichkeit die augusteischen Ehegesetze (vgl. dazu A. Mette-Dittmann, Ehegesetze, bes. 131-186). Offenbar war der Trend zu Kindern in der hellenistisch-römischen Gesellschaft dieser Zeit stark zurückgegangen. Dass diese Entwicklung sich sexueller Enthaltensamkeit der Menschen verdankte, ist angesichts ihrer Sinnenfreudigkeit und ihrer freizügigen Einstellung zur Sexualität, die gleichermaßen literarisch, epigraphisch sowie archäologisch belegt ist (vgl. A. Dierichs, Erotik in der römischen Kunst, Mainz 1997), äußerst unwahrscheinlich. Die Ehegesetze des Augustus zielen nun zwar primär auf die gesellschaftliche Oberschicht, doch betrafen die staatlichen Maßnahmen zur Förderung der Geburtenzahlen in Form von Sanktionen und Belohnun-

daher nicht berechtigterweise der Umkehrschluss nahe, dass für Paulus sexuelle Enthaltbarkeit – auch auf Zeit – jedenfalls kein Mittel der Wahl zur Empfängnisverhütung ist?⁷⁹ Wie aber hätte er sich wohl angesichts des hohen Stellenwerts, den er der Sexualität für das Wohl der Paarbeziehung selbst zuweist, zu modernen Verhütungsmitteln geäußert? Hier scheinen jedenfalls interessante Ansatzpunkte gegeben zu sein für moraltheologische Anschlussüberlegungen.

Damit komme ich zu einem letzten Punkt, der zugleich auch eine Grenze bei der Rezeption sexualethischer Äußerungen des Paulus für die Gegenwart markiert. Denn seine kategorische Ablehnung gleichgeschlechtlichen Verhaltens bedarf zumindest einer kritischen und differenzierten Rückfrage. In Röm 1,26f bewertet Paulus, wie auch die kontextuelle Einbindung der Verse (vgl. 1,18-32) bestätigt, homosexuelle Handlungen als bewusst und willentlich gesetzte Akte gegen die Schöpfungsordnung. Ein solches Urteil ist jedoch angesichts der Erforschung der Homosexualität in den modernen Humanwissenschaften nicht mehr haltbar.⁸⁰ Deren Erkenntnisse, die sich verschiedenen Forschungsansätzen verdanken, konvergieren im Ergebnis darin, „*daß eine homosexuelle Grundveranlagung im Sinne der Neigungshomosexualität eine irreversible Ausrichtung sexuellen Empfindens für den einzelnen bedeutet*“⁸¹. Setzt man dieses Ergebnis unter das Vorzeichen des Schöpfungsglaubens, so bedeutet das: Gott hat in seiner Schöpfung einer homosexuellen Grundveranlagung von Menschen⁸² Raum gegeben.⁸³ Eine solche Einsicht war Paulus freilich verschlossen.⁸⁴ Hinzu kam sein

gen ebenso auch Angehörige der Unterschicht wie etwa Freigelassene (vgl. A. Mette-Dittmann, Ehegesetze 166-186).

79 Offenkundig setzt Paulus also einen diametral unterschiedlichen Akzent im Vergleich zu Augustinus, der zumindest die katholische Tradition und Lehre sehr viel nachhaltiger geprägt hat und bis heute prägt. Denn für Augustinus ist die Aktualisierung des an sich negativ bewerteten Sexualtriebes nur in Verbindung mit der Zeugung von Nachkommenschaft ethisch gerechtfertigt, vgl. W. Wolbert, *Argumentation* 82. Daraus folgt, dass, sofern keine Zeugungsabsicht vorliegt, Enthaltbarkeit zu üben ist.

80 Vgl. M. Stowasser, *Homosexualität* 522.

81 B. Fraling, *Sexualethik*. Ein Versuch aus christlicher Sicht, Paderborn u.a. 1995, 235 (im Original kursiv). Vgl. ferner R. C. Friedman, *Männliche Homosexualität*, Berlin, Heidelberg 1993.

82 Dies gilt im Übrigen nicht nur in Bezug auf den Menschen, sondern auch auf die Tiere. Denn inzwischen ist homosexuelles Verhalten unter Tieren wissenschaftlich zweifelsfrei belegt, wobei gerade unter den Primaten auch eine stark emotionale Bindung zwischen gleichgeschlechtlichen Tieren beobachtet werden konnte, vgl. V. Sommer, *Wider die Natur? Homosexualität und Evolution*, München 1990, 110-131.

83 Vgl. dazu das Selbstzeugnis von M. Bruns, der bis zum Alter von 46 Jahren versucht hatte, seine homosexuelle Neigung – auch durch Heirat und Familiengründung – zu verdrängen, bis er schließlich erkannte, „daß es für mich nur eine einzige Lösung geben konnte: Mich endlich so anzunehmen, *wie Gott mich geschaffen hat, nämlich als homosexuell empfindenden Menschen*“ (M. Bruns, *Selbstbewußt schwul in der Kirche?*, in: U. Rauchfleisch (Hg.), *Homosexuelle Männer in Kirche und Gesellschaft* [Freiburger Akademieschriften 6], Düsseldorf 1993, 109-132, hier: 110 [kursiv M.G.]).

konkreter gesellschaftlicher Erfahrungshorizont. Denn innerhalb der hellenistisch-römischen Gesellschaft war es homosexuell veranlagten Menschen nicht möglich, ihre Neigung innerhalb einer dauerhaften Beziehung öffentlich zu leben. Eine gleichgeschlechtliche Verbindung zwischen zwei erwachsenen Menschen widersprach den fest gefügten Geschlechtsrollenerwartungen, denen entsprechend ein Mann stets die sexuell aktive und eine Frau stets die sexuell passive Rolle zu übernehmen hatte. Gesellschaftlich akzeptiert waren daher im Wesentlichen nur gleichgeschlechtliche Kontakte päderastischer Art, sei es im Rahmen des Machtgefüges zwischen Herrn und Sklaven, sei es im Rahmen von Prostitution.⁸⁵ Solch päderastische Beziehungen musste Paulus – auch unabhängig von ihrer homosexuellen Orientierung – allein schon wegen der fehlenden Einbettung in eine dauerhafte und ausschließliche personale Lebensgemeinschaft ablehnen.⁸⁶ Nur in einer solchen Lebensgemeinschaft haben sexuelle Kontakte für Paulus ihren legitimen Ort. Genau hier ist aber auch der Ansatzpunkt gegeben, seine rigoros ablehnende Haltung gegenüber gleichgeschlechtlichem Verhalten aufzubrechen und gleichsam Paulus von Paulus selbst her zu korrigieren. Basis dieser Korrektur können freilich nicht die ihm vertrauten „anthropologische[n] Standards“⁸⁷ antiker Philosophie und alttestamentlich-frühjüdischer Tradition sein.⁸⁸ Auszugehen ist vielmehr vom aktuellen humanwissenschaftli-

- 84 Der Gedanke, dass Homosexualität konstitutionell bedingt sei und auf Veranlagung beruhe, findet sich zwar auch in antiken Quellen (vgl. K. Hoheisel, Art. Homosexualität: RAC 16 [1994], 289-364, hier: 338, der auf Arist. eth. Nic. 7,6,1148b 29f; PsArist. probl. 4,26, 879a 36/880a 5; Ptol. Math. tetr. 3,14,172; 4,15,188 und Firm. Math. 3,6,20; 4,12,5 und 6,30,16 verweist). Doch wird dieser Gedanke – wie die Belege zeigen – nur von Einzelstimmen geäußert, die sich zudem auf einen langen Zeitraum zwischen dem 4. Jhd. v.Chr. (Aristoteles) und dem 4. Jhd. n.Chr. (Firmicus, ein christlicher [!] Verfasser eines astrologischen Werkes) verteilen und – soweit ich sehe – keine nennenswerte Rezeption gefunden haben. Die Vorstellung einer konstitutionellen Homosexualität in der Antike daher „geläufig“ zu nennen (vgl. Hoheisel, ebd.), halte ich dann doch für zu kühn. Erheblich plausibler dürfte aufgrund der Quellenlage die Vermutung sein, dass Paulus wie den meisten seiner heidnischen und jüdischen Zeitgenossen diese Vorstellung unbekannt war.
- 85 Es ist allerdings mit M. Bruns, Kirche 114f nachdrücklich darauf zu verweisen, dass pädophile Neigungen von homosexuellen Neigungen klar zu unterscheiden sind und dass der Anteil Pädophiler unter den homosexuellen Männern nicht höher ist als unter den heterosexuellen Männern. Dass in der hellenistisch-römischen Gesellschaft homosexuelle Kontakte fast ausschließlich in päderastischen Beziehungen stattfanden, hat mit kulturell bedingten Normen und Rollenerwartungen zu tun und zeigt keinesfalls ein „Naturgesetz“ an!
- 86 Das in unserer Zeit selbstverständlich geltende gesellschaftliche Tabu des sexuellen Missbrauchs Minderjähriger stand Paulus gerade nicht zur Verfügung.
- 87 M. Theobald, Röm I, 70.
- 88 Genau hier dürfte der entscheidende hermeneutische Fehlschluss all der Äußerungen liegen, die Homosexualität bzw. gleichgeschlechtliches Verhalten unter Berufung auf die entsprechenden Bibelstellen als widernatürlich bzw. sündhaft beurteilen. Denn sie werten

chen Erkenntnisstand. Demnach ist ein gewisser Prozentsatz von Menschen, Männern und Frauen,⁸⁹ mit einer irreversiblen homosexuellen Grundveranlagung ausgestattet, die für sie ebenso natürlich ist wie die heterosexuelle Grundveranlagung für die meisten anderen Menschen. Hätte Paulus auf diesem Erkenntnisstand dennoch wider besseres Wissen gleichgeschlechtliches Verhalten als bewusste und gewollte Entscheidung gegen Gottes Schöpfungsordnung und damit als Abkehr von Gott gebrandmarkt (vgl. Röm 1,26f)? Hätte er nicht vielmehr akzeptiert, dass Gott in seiner Schöpfung auch der homosexuellen Neigung von Menschen Raum geschenkt hat? Hätte er angesichts einer solch anderen Einschätzung aber nicht selbstverständlich auf die Gestaltung gleichgeschlechtlich orientierter Sexualität denselben Maßstab angewendet, nach welchem er in 1Kor 6f auch die Gestaltung gegengeschlechtlich orientierter Sexualität vermisst? Müsste nicht die erste Konsequenz in seinem Sinne also lauten: Auch homosexuell veranlagte Menschen, denen das Charisma der Enthaltbarkeit fehlt, dürfen wegen Unzuchtgefährdung nicht dazu gedrängt werden, ihren natürlichen Sexualtrieb zu unterdrücken? Und schlosse sich nicht nahtlos die zweite Konsequenz an: Auch gleichgeschlechtliches Verhalten darf nie auf den körperlichen Aspekt reduziert werden, sondern muss stets in seiner personal-kommunikativen Dimension gesehen werden. Es ist also wie gegengeschlechtliches Verhalten zu integrieren in eine als dauerhaft und unteilbar konzipierte personale Lebens- und Liebesgemeinschaft?⁹⁰ Eine Relecture von Röm 1,26f durch die Brille humanwissen-

die Erkenntnisse der modernen Humanwissenschaften ab gegenüber dem Wortlaut der Schrift anstatt dessen zeitbedingte und überholte Voraussetzungen zu hinterfragen und die biblischen Aussagen im Licht heutigen Wissensstandes neu zu lesen. Zu Recht merkt M. Theobald im Kontext seiner Auslegung zu Röm 1,26f an: „Wer sich für seine Überzeugung, homosexuelles Tun widerspreche der von Gott gegebenen Ordnung auf die Heilige Schrift beruft (vgl. noch 1Kor 6,9; 1Tim 1,10), ohne die geschichtliche Bedingtheit ihrer diesbezüglichen Aussagen zu berücksichtigen, behandelt die Schrift »biblizistisch«, das heißt: er schaut nur auf den Buchstaben und sorgt sich weder um den literarischen noch den geschichtlichen Kontext einer Schriftstelle. Einen derart naiven Umgang mit Schrifttexten hat die Kirche bei anderen Themen längst aufgegeben. Wer käme heute noch ernsthaft auf die Idee, unter Berufung auf die Schöpfungserzählungen Gen 1-3 das kopernikanisch-galileische Weltbild bekämpfen zu wollen? So wenig die Schrift über naturwissenschaftliche Fragen belehren will, so wenig verpflichtet sie auf anthropologische Standards der hellenistisch-römischen Zeit“ (Röm I, 69f); vgl. dazu auch M. Stowasser, Homosexualität 523-526.

89 B. Fraling, *Sexualethik* 232f gibt für eine irreversibel homosexuelle Neigung bei der männlichen Bevölkerung einen prozentualen Anteil von 4-5%, bei der weiblichen Bevölkerung von 2-3% an.

90 Allerdings sollte eine solch umfassende Gemeinschaft zwischen zwei gleichgeschlechtlichen Partnern meines Erachtens im Unterschied zur gegengeschlechtlichen Lebensgemeinschaft nicht *Ehe* genannt werden, um mit diesem Begriff die prinzipielle Offenheit der gegengeschlechtlichen Beziehung für Kinder/Elternschaft zu dokumentieren. Der Verzicht auf eine solche Bezeichnung sollte aber nicht verwechselt werden mit einer Abwertung oder gar Diskriminierung einer gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaft.

schaftlicher Erkenntnisse der Moderne wirft also vielleicht als provokant empfundene Fragen auf. Im Horizont seiner Stellungnahme zu sexualethischen Themen in 1Kor 6f gibt Paulus selbst wichtige Impulse zu ihrer Beantwortung mit dem Ziel einer verantwortungsbewussten und menschenwürdigen Gestaltung von Sexualität.⁹¹ Mit dem Aufdecken der Fragen und dem Hinweis auf die Impulse für die geforderten Antworten endet freilich die Zuständigkeit der Exegese und beginnt die Arbeit der Moralthologie.

91 Vgl. dazu auch K. Wengst, Paulus 78.