

# Sexualethik im Neuen Testament

Neutestamentliche Master-Vorlesung im Wintersemester 2017/18

## Vorlesungsplan

	<b>1. Einführung</b> <b>Heiße Eisen in tönernen Gefäßen</b>
19. 10.	1.1 Die anthropologische Frage: Sex als Gender? 1.2 Die kulturgeschichtliche Frage: Sex als Tabu? 1.3 Die ethische Frage: Sex als Versuchung?
26. 10.	1.4 Die hermeneutische Frage: Biblische Normen für Leute von heute?
	<b>2. Hintergrund:</b> <b>Sexualität in der Antike</b>
2. 11.	2.1 Griechische und römische Sexualvorstellungen: Geschlechterrollen innerhalb und außerhalb der Familie 2.2 Eros und Askese: Körperbilder und -erfahrungen bei Griechen und Römern
	<b>3. Gottes Ebenbilder</b> <b>Die Schöpfung Gottes in eschatologischer Perspektive</b>
9. 11.	3.1 Männlich und weiblich: Die Genesis im Alten und im Neuen Testament
16. 11	3.2 Adam und Eva: Der Sündenfall im Alten und im Neuen Testament
	<b>4. Ehe und Familie:</b> <b>Neuorientierung im Glauben</b>
23.11.	4.1 Verlassen und Gewinnen: Die Dramatik der Jesusnachfolge
30. 11.	4.2 Gottesbund und Menschenwerk: Die Lehre Jesu über Bindung und Scheidung
7. 6.	4.3 Gehorsam und Liebe: Christliche Hausordnungen im Neuen Testament.
	<b>5. Zölibat:</b> <b>Nachfolge Jesu mit Leib und Seele</b>
14. 12.	5.1 Himmelreich und Erdschwere: Ehelosigkeit als Charisma bei Jesus und Paulus
21. 12.	5.2 Entbehrung und Entsagung: Askese und Sexualfeindlichkeit im Urchristentum

	<b>6.</b>	<b>Homosexualität: Ein rotes Tuch in der Bibel</b>
11. 1.	5.1	Gräuel und Strafe: Die Verwerfung der Homosexualität im Alten Testament und die Aufgabe biblischer Hermeneutik
18. 1.	5.2	Verirrung und Erlösung: Die Diffamierung der Homosexualität im Neuen Testament und die Aufgabe biblischer Hermeneutik
	<b>7.</b>	<b>Begehren: Das sechste Gebot</b>
25. 1.	7.1	Skandale und Appelle: Prophetische Kritik an Sexualdelikten
	7.2	Unzucht und Pornographie: Die Abscheu der Heiligen und die Wege zu Gott
	<b>8.</b>	<b>Auswertung: Impulse der Sexualethik aus dem Neuen Testament</b>
1. 2.	8.1	Die theologische Grundintention: Integration von Leib, Geist und Seele
	8.2	Die theologische Relativierung: Integration von Human- und Kulturwissenschaften in die Sexualethik

-----  
Die Vorlesung findet von 13 Uhr c.t. bis 14 Uhr im GA 03/149 statt.

Thomas Söding

Sexualethik im Neuen Testament  
Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Sexualität gehört zu den wichtigsten Dimensionen menschlichen Lebens und deshalb auch zu den heißen Themen der Ethik: heiß, weil leidenschaftlich umstritten. In der Tradition der modernen Moraltheologie gibt es eine verhängnisvolle Reduktion auf das Sechste Gebot. Diese Fixierung zu lösen, kann aber nicht dazu führen, die Bedeutung der Sexualethik zu unterschätzen. Das Neue Testament ist stark engagiert, aber genau deshalb auch stark umstritten.

Die Vorlesung führt in der Breite der neutestamentlichen Schriften zu den Weichenstellungen sittlicher Urteilsbildung: Hetero- und Homosexualität werden zum Thema, Ehe und Zölibat, Ehebruch, Unzucht und Prostitution. An allen Punkten verbrindet sich ein hohes theologisches Engagement mit unverkennbarer Zeitbedingtheit in der Beschreibung und Bewertung von Geschlechterrollen, Sexualpraktiken und Körpererfahrungen.

Die Sexualethik braucht deshalb eine Einbindung in die Anthropologie und Soziologie des Urchristentums, in der deutlich wird, was „Leib“ und Körper, „Natur“ und Kultur, Geschlecht und Rolle bedeutet haben.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung vermittelt die Methoden historisch-kritischer Exegese in der Perspektive des Kanons.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften. Im Fall der Sexualethik achtet sie auf den Zusammenhang der beiden Testamente, auf die Breite der kanonisch gewordenen Überlieferung, auf die spezifischen theologischen Ansprüche und auf ihre wechselseitigen Bestärkungen und Relativierungen.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schriften, ihrer Entstehung und ihrer ursprünglichen Bedeutung. Im Fall der Sexualethik entdeckt sie die sozialen Konditionen der Entstehungszeit und deren Reflexe in den Schriften, die unterschiedlichen Positionen und Perspektiven, Formen und Intentionen der diversen Texte, deren Zeitbedingtheit und Interpretationsbedürftigkeit.

Beim Thema Sexualethik ist der gesellschaftliche Horizont ebenso signifikant wie der theologische Impetus. Die Vielfalt der Positionen und Perspektiven im Neuen Testament lässt fragen, ob es eine signifikante Option des Urchristentums widerspiegelt, die heute relevant ist, oder ob das Neue Testament sexualethisch überholt ist.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung zeigt, wie an einem zentralen Bereich alltäglichen Lebens das Evangelium das Ethos prägen sollte und tatsächlich geprägt hat oder auf Widerspruch gestoßen ist. Die Vorlesung zielt auf eine historisch orientierte, hermeneutisch aufgeschlossene und theologisch verantwortbare Urteilsfähigkeit in der Sexualethik, so wie sie mit starken Normativitätsansprüchen vom Neuen Testament entwickelt wird und in die kirchliche Morallehre eingeflossen ist, aber vielfach auf den Widerspruch heutiger Sexualwissenschaft, Gesellschaftspolitik, Anthropologie und Ethik trifft. Sie verschafft

die Kompetenz, neutestamentliche Schlüsseltexte an ihrem historischen Ort und in ihrer literarischen Gestalt so zu analysieren, dass ihr Geltungsanspruch differenziert eingeschätzt werden kann.

Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien. Zwei werden vom Dozenten entwickelt:

- der freie Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist;
- Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort SexualethikWS201718 veröffentlicht werden, und zwar
  - ein Skriptum, das die *basics* in komprimierter Form darstellt;
  - griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der wichtigsten Texte,
  - eine Powerpointpräsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,
  - Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.

Das wichtigste Medium ist das dritte: die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne auch das Wort ergreifen können), die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung.

*Prüfungs- und Studienleistungen*

Im *MagTheol* kann die Vorlesung in M 12 eingebracht werden. Sie wird dann Gegenstand der MAP; die freiwillige individuelle Studienleistung ist ein Essay.

Im *MEd* alter Ordnung wird die Vorlesung in Modul C, im *MEd* neuer Ordnung (ab 2013) in M D in die MAP eingebracht; individuelle Studienleistung in der alten Ordnung ist ein Essay; in der neuen ist sie freiwillig.

Im *MA* wird die Vorlesung entweder in M IV oder in M VI in die MAP eingebracht; individuelle Leistung ist ein Essay.

*Beratung*

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Donnerstag 14-15 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151.

Anmeldung: elisa.koch@rub.de

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de.

Die Essaythemen werden persönlich in der Sprechstunde festgelegt.

*Aktuelle Informationen:*

Homepage: [www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

Facebook: [www.facebook.com/neues.testament](http://www.facebook.com/neues.testament).

Thomas Söding

Literaturhinweise

(zusammengestellt von Julian Backes)

*Monographien*

- Barton, S. C.*, Life Together. Family, Sexuality and Community in the New Testament and Today, Edinburgh 2001.
- Baumert, N.*, Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien (FzB 68), Würzburg 1992.
- Berger, K.*, Der Zölibat. Eine theologische Neubegründung, Heiligenkreuz 2012.
- Brownson, J. V.*, Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships, Grand Rapids 2013.
- Collins, R. F.*, Accompanied by a Believing Wife. Ministry and Celibacy in the Earliest Christian Communities, Collegeville 2013.
- Countryman, L. W.*, Dirt, Greed, and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today, Minneapolis 2007.
- Davidson, R. M.*, Flame of Yahweh. A Theology of Sexuality in the Old Testament, Peabody 2007.
- Gagnon, R. A. J.*, The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics, Nashville 2001.
- Heid, S.*, Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltensamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West, Paderborn [u. a.] (1997) <sup>3</sup>2003.
- Helminiak, D.*, What the Bible Really Says about Homosexuality, New Mexico 2000.
- Jost, R.*, Frauenmacht und Männerliebe. Egalitäre Utopien aus der Frühzeit Israel, Stuttgart 2006.
- Kochuthara, S. G.*, The Concept of Sexual Pleasure in the Catholic Moral Tradition (TG.T 152), Rom 2007.
- Kügerl, J.*, Zeugung, Schwangerschaft und Geburt. Die Rezeption antiker medizinischer Theorien in theologischen Texten des Frühjudentums und des Frühchristentums, Norderstedt 2004.
- Külling, H.*, Ehe- und Ehelosigkeit bei Paulus. Eine Auslegung zu 1. Korinther 6,12–7,40, Zürich 2008.
- Loader, W. R. G.*, Making Sense of Sex. Attitudes Towards Sexuality in Early Jewish and Christianity, Grand Rapids 2013.
- Malul, M.*, Knowledge, Control and Sex. Studies in Biblical Thought, Culture and Worldview, Tel Aviv 2002.
- May, A. S.*, „The Body for the Lord“. Sex and Identity in 1 Corinthians 5–7 (JSNTSup, 278), London 2004.
- Nissinen, M.*, Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective, Minneapolis 1998.
- Rashkow, I. N.*, Taboo or Not Taboo. Sexuality and Family in the Hebrew Bible, Minneapolis 2000.
- Scholz, S.*, Sacred Witness. Rape in the Hebrew Bible, Minneapolis 2010.
- Smit, P.-B.*, Masculinity and the Bible (BRPS), Leiden 2017.
- Tiedemann, H.*, Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust, Stuttgart 1998.
- Trible, Ph.*, Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993.
- Via, D. O. / Gagnon, R. A. J.*, Homosexuality and the Bible. Two Views, Minneapolis 2003.
- Vuong, L. C.*, Gender and purity in the Protevangelium of James WUNT II/358), Tübingen 2013.
- Watson, F.*, Agape, Eros, Gender. Towards a Pauline Sexual Ethic, Cambridge 2000.

Weeber, K.-W., *Nachtleben im alten Rom, Darmstadt* <sup>4</sup>2016 (2004).  
Wold, D. J., *Out of Order. Homosexuality in the Bible and the Ancient Near East, Grand Rapids* (1998) <sup>2</sup>2009.

#### *Sammelbände*

Black, D. A. / Cerone, J. N. (Hrsgg.), *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research* (LNTS 551), London [u. a.] 2016.  
Fischer, I. / Heil, Ch. (Hrsgg.), *Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums (Exegese in unserer Zeit 21)*, Wien 2010.  
Goertz, S. (Hrsg.), „*Wer bin ich, ihn zu verurteilen?*“ *Homosexualität und katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch 3)*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2015.  
Guest, D. [u. a.] (Hrsgg.), *The Queer Bible Commentary*, London 2006.  
Kirk-Duggan, C. A. (Hrsg.), *Pregnant Passion. Gender, Sex, and Violence in the Bible (SemeiaSt 44)*, Atlanta 2003.  
Konradt, M. / Schläpfer, E. (Hrsgg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen (WUNT I/322)*, Tübingen 2014.  
Langendörfer, H. [u. a.] (Hrsgg.), *Theologie der Liebe . Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2015.  
Moore, S. D. / Anderson, J. C. (Hrsgg.), *New Testament Masculinities (SemeiaSt 45)*, Atlanta 2003.  
Penner, T. / Vander Stichele, C. (Hrsgg.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses (BilnS 84)*, Leiden / Boston 2007.

#### *Aufsätze in Sammelbänden*

Ali, K., *Timeless Texts and Modern Morals. Challenges in Islamic Sexual Ethics*, in: *Sacred Tropes. Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature and Culture (BilnS 98)*, hrsg. v. R. S. Sabbath, Leiden / Boston 2000, 201–216.  
Barton, S. C., *Food Rules, Sex Rules and the Prohibition of Idolatry. What's the Connection?*, in: *Idolatry. False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*, hrsg. v. ders., London / New York 2010, 141–162.  
Börstinghaus, J., *Homosexualität. Zur biblischen Hermeneutik im Zusammenhang einer theologisch-ethischen Beurteilung homosexueller Praxis*, in: P. Pilhofer, *Neues aus der Welt der frühen Christen (BWANT 195)*, Stuttgart 2011, 137–185.  
Chilton, B. D., *Christian Interpretation. Sexuality and Family in Christianity*, in: *Torah Revealed, Torah Fulfilled. Scriptural Laws in Formative Judaism and Earliest Christianity*, hrsg. v. J. Neusner [u. a.], New York 2008, 173–184.  
Dautzenberg, G., *PHEUGETE TÄN PORNEIAN (1 Kor 6,18). Eine Fallstudie zur paulinischen Sexualethik in ihrem Verhältnis zur Sexualethik der Frühjuden*, in: *Neues Testament und Ethik (zugl. FS R. Schnackenburg)*, hrsg. v. H. Merklein, Freiburg i. Br. [u. a.] 1989, 271–298.  
Debel, H., „*Unnatural Intercourse*“ in Rom 1,26–27. *Homosexual or Heterosexual?*, in: *The Letter to the Romans (BETL 226)*, hrsg. U. Schnelle, Löwen 2009, 631–640.  
Exum, J. C., *Prophetic Pornography Revisited*, in: *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History (VT.S 168, zugl. FS H. M. Barstad)*, hrsg. v. R. I. Thelle [u. a.], Leiden / Boston 2015, 121–139.  
Frymer-Kensky, T., *Virginity in the Bible*, in: *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, V. H. Matthews [u. a.], London 2012, 79–96.

- Hartog, P.*, „Not Even among the Pagans“ (1 Cor 5:1). Paul and Seneca on Incest, in: *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context* (NT.S 122, FS D. E. Aune), hrsg. v. J. Fotopoulos, Leiden / Boston 2006, 51–64.
- Horn, F.W.*, Nicht wie die Heiden! Sexualethische Tabuzonen und ihre Bewertung durch Paulus, in: M. Konradt – E. Schläpfer (Hg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament* (WUNT 322), Tübingen 2013, 283-307.
- Gundry, R. H.*, The Moral Frustration of Paul before His Conversion. Sexual Lusts in Romans 7:7–25, in: ders., *The Old Is Better. New Testament Essays in Support of Traditional Interpretation* (WUNT I/178), Tübingen 2005, 252–271.
- Gundry Volf, J. M.*, Controlling the Bodies. A Theological Profile of the Corinthian Sexual Ascetics (1 Cor 7), in: *The Corinthian Correspondence* (BETL 125), hrsg. v. R. Bieringer, Löwen 1996, 519–541.
- Heininger, B.*, Jenseits von männlich und weiblich: das Thomasevangelium im frühchristlichen Diskurs der Geschlechter. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Jesustradition, in: *Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich* (NTA. NF 47, zugl. FS K. Müller), hrsg. v. M. Ebner / ders., Münster 2004, 63–102.
- Hollman, M. E.*, Temple Virgin and Virgin Temple. Mary’s Body as Sacred Space in the Protevangelium of James, in: *Jesus and Mary Reimagined in Early Christian Literature* (WGRW 6), hrsg. v. V. K. Robbins / J. M. Potter, Atlanta 2015, 103–128.
- Hossfeld, F.-L.*, Gottes Heiligkeit und die Sexualität des Menschen – alttestamentliche Hintergründe zur Position des Paulus in 1Kor 5–7, in: *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz* (zugl. Gedenkschrift H. Merklein), hrsg. v. M. Gielen / J. Kügler, Stuttgart 2003, 83–95.
- Ivarsson, F.*, A Man Has to Do What a Man Has to Do. Protocols of Masculine Sexual Behaviour and 1 Corinthians 5–7, in: *Identity Formation in the New Testament* (WUNT I/227), hrsg. v. B. Holmberg / M. Winnige, Tübingen 2008, 183–198.
- Janssen, C.*, Verachtet und ausgegrenzt? Menstruation und jüdisches Frauenleben (Mk 5,25–34), in: *Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten*, hrsg. v. D. Henze, Gütersloh 1997, 98–106.
- Kitzberger, I. R.*, Transcending Gender Boundaries in John, in: *A Feminist Companion to John. Vol. I (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 4)*, hrsg. v. A.-J. Levine, London / New York 2003, 173–207.
- Konradt, M.*, „Fliehe die Unzucht!“ (TestRub 5,5). Sexualethische Perspektiven in den Testamenten der zwölf Patriarchen, in: *Horn, F.W.*, Nicht wie die Heiden! Sexualethische Tabuzonen und ihre Bewertung durch Paulus, in: ders. – E. Schläpfer (Hg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament* (WUNT 322), Tübingen 2013, 283-307.
- Kügler, J.*, Junge „Witwen“ als Bräute Christi (1 Tim 5,11f). Der Gender-Impuls der Jesus Tradition und seine Umsetzung in paulinischen Gemeinden vor dem religionsgeschichtlichen Hintergrund religiös motivierter Ehelosigkeit von Frauen, in: *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung* (BBB 166, zugl. FS R. Hoppe), hrsg. v. U. Busse [u. a.], Göttingen 2011, 483–497.
- Lamb, R.*, „ZöllnerInnen und Prostituierte gelangen eher in das Reich Gottes als ihr“ (Mt 21,31). Frauenarmut und Prostitution, in: „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, hrsg. v. K. Füssel / F. Segbers, Salzburg 1995, 275–284.

- Lang, B.*, No Sex in Heaven. The Logic of Procreation, Death, and Eternal Life in the Judaeo-Christian Tradition, in: *Melanges bibliques et orientaux (Alter Orient und Altes Testament 215, zugl. FS M. Delcor)*, hrsg. v. A. Caquot, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1985, 237–254.
- Leutzsch, M.*, Eunuch und Intersektionalität. Ein multiperspektivischer Versuch zu Apg 8,26–40, in: *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam (WUNT I/302)*, hrsg. v. U. E. Eisen [u. a.], Tübingen 2013, 405–430.
- Levine, A.-J.*, The Earth Moved. Jesus, Sex, and Eschatology, in: *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus. Subtexts in Criticism*, hrsg. v. J. S. Kloppenborg, London 2005, 83–97.
- , The Word Becomes Flesh. Jesus, Gender, and Sexuality, in: *The Historical Jesus in Recent Research (Sources for Biblical and Theological Study 10)*, hrsg. v. J. D. G. Dunn / S. McKnight, Winona Lake 2005, 509–523.
- Levine, B. A.*, Scripture's Account. Sexual Purity, in: *Torah Revealed, Torah Fulfilled. Scriptural Laws in Formative Judaism and Earliest Christianity*, hrsg. v. J. Neusner [u. a.], New York 2008, 143–159.
- Lindemann, A.*, „Du sollst ein Kind nicht im Leib der Mutter töten“. Schwangerschaftsabbruch als ethisches Problem im antiken Judentum und im frühen Christentum, in: *ders., Glauben, Handeln, Verstehen. Studien zur Auslegung des Neuen Testaments. Bd. II (WUNT I/282)*, Tübingen 2011, 284–307.
- Löhr, H.*, „Unzucht“. Überlegungen zu einer Bestimmung der Jakobus-Klauseln im Aposteldekret sowie zu den Geltungsgründen von Normen frühchristlicher Ethik, in: *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung (I/WUNT 280)*, hrsg. v. M. Öhler, Tübingen 2011, 49–64.
- Mausser, U. W.*, Creation and Human Sexuality in the New Testament, in: *Biblical Ethics and Sexuality. Listening to Scripture*, hrsg. v. R. L. Brawley, Louisville 1996, 3–15.
- Meeks, W. A.*, The Image of the Androgyne. Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity, in: *ders., In Search of the Early Christians. Selected Essays*, hrsg. v. A. R. Hilton / H. G. Snyder, New Haven 2002, 3–54.
- Merklein, H.*, „Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen“. Paulus und die Sexualität nach 1 Kor 7, in: *ders., Studien zu Jesus und Paulus. Bd. I (WUNT I/43)*, Tübingen 1987, 385–408.
- Müllner, I.*, Gegen den Willen. Sexuelle Gewalt im Alten Testament, in: *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie*, hrsg. v. U. Eichler / dies., Gütersloh 1999, 8–21.
- Neumann, K.*, Der „Diskurs“ als methodisches Konzept der historischen Forschung und der neutestamentliche Diskurs über den Ehebruch und die Ehescheidung, in: *Alte Texte in neuen Kontexten. Wo steht die sozialwissenschaftliche Bibelexegese?*, hrsg. v. W. Stegemann / R. E. DeMaris, Stuttgart 2015, 105–154.
- Schottroff, L.*, The Samaritan Woman and the Notion of Sexuality in the Fourth Gospel, in: „What is John?“. Vol. II: Literary and Social Readings of the Fourth Gospel, hrsg. v. F. F. Segovia, Atlanta 1998, 157–181.
- Speyer, W.*, Das christliche Ideal der geschlechtlichen Askese in seinen negativen Folgen für den Bestand des Imperium Romanum, in: *ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften II (WUNT I/116)*, Tübingen 1999, 125–150.

- Stegemann, W.*, Keine ewige Wahrheit. Die Beurteilung der Homosexualität bei Paulus, in: ders., Streitbare Exegesen. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, hrsg. v. K. Neumann, Stuttgart 2016, 240–259.
- West, M.*, The Raising of Lazarus. A Lesbian Coming Out Story, in: A Feminist Companion to John. Vol. I (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 4), hrsg. v. A.-J. Levine, London / New York 2003, 143–158.
- Wolbert, W.*, Ist es „gut für den Mann, keine Frau zu berühren“? Zur Interpretation und Rezeption einiger biblischer Texte zur Sexualmoral, in: Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241), hrsg. v. K. Hilpert, Freiburg i. Br. [u. a.] 2011, 185–209.
- Zimmermann, R.*, Ehe, Sexualität und Heiligkeit. Aspekte einer Ehe-Ethik im Neuen Testament, in: Ehe als Ernstfall der Geschlechterdifferenz. Herausforderungen für Frau und Mann in kulturellen Symbolsystemen (Geschlecht, Symbol, Religion 7), hrsg. v. B. Heining, Berlin [u. a.] 2010, 87–113.

*Aufsätze in Zeitschriften*

- Baugh, S. M.*, Cult Prostitution in New Testament Ephesus. A Reappraisal, in: METS 42 (1999) 443–460.
- Belleville, L. L.*, The Challenges of Translating ARSENOKOITAI and MALAKOI in 1 Corinthians 6.9. A Reassessment in Light of Koine Greek and First-Century Cultural Mores, in: BiTr 62 (2011) 22–29.
- Bini, M.*, Nuzialità e regno di Dio. Le dieci vergini (Mt 25,1–13), in: SacDo 53 (2008) 209–245.
- Bormann, L.*, Sexualizing with the New Testament? Das Neue Testament kann keine Grundlage einer zeitgemäßen Sexualethik sein, in: ZNT 15 (2012) 46–51.
- Botha, P. J. J.*, Die lyf. Fasette van die erotiese en seksuele in die Romeinse Ryk, in: VeEc 27 (2006) 107–130.
- Brower, K. E.*, Jesus and the Lustful Eye. Glancing at Matthew 5:28, in: EvQ 76 (2004) 291–309.
- Callan, T.*, PARTHENOI in Corinth: 1 Cor 7,25–40, in: Bib. 97 (2016) 264–286.
- Callon, C.*, Adulterantes and Meretrices. The Correlation between Squandered Patrimony and Prostitutes in the Parable of the Prodigal Son, in: CBQ 75 (2013) 259–278.
- Cosgrove, C. H.*, A Woman’s Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special References to the Story of the „Sinful Woman“ in Luke 7:36–50, in: JBL 124 (2005) 675–692.
- Dabrock, P.*, Biblisch orientierter Pluralismus. Worum es der evangelischen Sexualethik geht, in: HerKorr 68 (2014) 7–11.
- Dopffel, H.*, Von Gottesleugnern, Knabenschändern und gleichgeschlechtlichen Partnerschaften. Die Bibel im kirchlichen Streit um Homosexualität, in: PTh 87 (1998) 132–154.
- Doutre, J.*, Bible et sexualité, in: ScEs 66 (2014) 305–322.
- Eibach, U.*, Gleichgeschlechtliche Liebe – Gleichwertigkeit der Lebensformen der Geschlechter? Zum Beitrag von Helmut Dopffel, in: PTh 87 (1998) 155–167.
- Ellis, E. E.*, Controlled Burn. The Romantic Note in I Corinthians 7, in: PRSt 29 (2002) 89–98.
- Ellis, J. E.*, Philo’s View of Homosexual Activity, in: PRSt 30 (2003) 313–323.
- Fredrickson, D. E.*, Amatory Motifs in Paul’s Epistle to the Galatians, in: WorWor 20 (2000) 257–264.
- , Passionless Sex in 1 Thessalonians 4:4–5, in: WorWor 23 (2003) 23–30.

- Fisk, B. N.*, PORNEUEIN as Body Violation. The Unique Nature of Sexual Sin in 1 Corinthians 6.18, in: NTS 42 (1996) 540–558.
- Gagnon, R. A. J.*, Are there Universally Valid Sex Precepts? A Critique of Walter Wink's Views on the Bible and Homosexuality, in: HBT 24 (2002) 72–125.
- , Scriptural Perspectives on Homosexuality and Sexual Identity, in: JPc 24 (2005) 293–303.
- , Biblische Perspektiven zum Verhältnis von Homosexualität und sexueller Identität, in: JETH 24 (2010) 153–174.
- Garber, D. G.*, Awakening Desire before It Is Season. Reading Biblical Texts in Response to the Sexual Exploitation of Children, in: RExp 105 (2008) 453–469.
- Gielen, M.*, „Der Leib aber ist nicht für die Unzucht ...“ (1Kor 6,13). Möglichkeiten und Grenzen heutiger Rezeption sexualethischer Aussagen des Paulus aus exegetischer Perspektive, in: SaThZ 10 (2006) 222–248.
- Gross, S.*, Intersexuality and Scripture, in: ThSex 11 (1999) 65–74.
- Harvey, A. E.*, Marriage, Sex and the Bible, in: Theol. 96 (1993) 364–371.461–467.
- Hasitschka, M.*, Homosexualität – eine Frage der Schöpfungsordnung, in: ZNT 1 (1998) 54–60.
- Healy, M. E.*, St. Paul, Ephesians 5 and Same-Sex Marriage, in: HPR 111 (2011) 12–21.
- Hester, J. D.*, Eunuchs and the Postgender Jesus: Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities, in: JSNT 28 (2005) 13–40.
- Jennings, Th. W.*, JHWH als Erastes, in: WeSTh 10 (2003) 272–278.
- Johnson, W. S.*, Empire and Order. The Gospel and Same-Gender Relationships, in: BTB 37 (2007) 161–173.
- Kippley, J. F.*, The Sin of Onan – Is It Relevant to Contraception?, in: HPR 107 (2007) 16–22.
- Klawans, J.*, Idolatry, Incest, and Impurity. Moral Defilement in Ancient Judaism, in: JSJ 29 (1998) 391–415.
- Koltun-Fromm, N.*, Sexuality and Holiness. Semitic, Christian and Jewish Conceptualizations of Sexual Behavior, in: VigChr 54 (2000) 375–395.
- Konradt, M.*, EIDENAI HEKASTON HYMNWN TO HEAUTOU SKEUOS KTASTHAI ... Zu Paulus' sexualethischer Weisung in 1Thess 4,4f, in: ZNW 92 (2001) 128–135.
- Kunz, A.*, Die Vorstellung von Zeugung und Schwangerschaft im antiken Israel, in: ZAW 111 (1999) 561–582.
- Llewelyn, S.*, Guarding Entry to the Kingdom. The Place of Eunuchs in Mt. 19.12, in: JSHJ 10 (2012) 228–246.
- Loader, W.*, Reading Romans 1 on Homosexuality in the Light of Biblical / Jewish and Greco-Roman Perspectives of Its Time, in: ZNW 108 (2017) 119–149.
- MacDonald, M. Y.*, Slavery, Sexuality and House Churches. A Reassessment of Colossians 3.18–4.1 in Light of New Research on the Roman Family, in: NTS 53 (2007) 94–113.
- Malick, D. E.*, The Condemnation of Homosexuality in Romans 1:26–27 / 1 Corinthians 6:9, in: BS 150 (1993) 327–340.479–492.
- Malina, B. J.*, The New Testament and Homosexuality? Part 1: The Social System behind Romans 1 / Part 2: The Traditions Influencing Paul's Thinking in Romans 1, in: VeEc 23 (2002) 141–150.393–407.
- Marafioti, D.*, Verginità e matrimonio in Mt 19 e 1Cor 7, in: RdT 35 (1994) 663–686.
- McGrail, P.*, Eroticism, Death and Redemption. The Operatic Construct of the Biblical Femme Fatale, in: BibInt 15 (2007) 405–427.

- Miller, E. L.*, More Pauline References to Homosexuality?, in: *EvQ* 77 (2005) 129–134.
- Murphy-O'Connor, J.*, The Fornicator Sins against His Own Body (1 Cor 6:18c), in: *RB* 115 (2008) 97–104.
- Nolland, J.*, Sexual Ethics and the Jesus of the Gospels, in: *Anvil* 26 (2009) 21–30.
- Olson, J. C.*, Idol Food, Same-Sex Intercourse, and Tolerable Diversity within the Church, in: *AThR* 95 (2013) 627–647.
- Peschke, K.-H.*, Evangelium und Kriterien der Sexualethik, in: *IKaZ* 26 (1997) 16–32.
- Petersen, S.*, An den Grenzen der Schrift. Von der Schwierigkeit, Sexualnormen biblisch zu begründen, in: *Zeitzeichen* 17 (2016) 34–36.
- Pouderon, B.*, L'interdiction de l'avortement dans les premiers siècles de l'Église, in: *RHPHr* 87 (2007) 55–73.
- , Tu ne tueras pas (l'enfant dans le ventre). Recherches sur la condamnation de la contraception comme homicide dans les premiers siècles de l'Église, in: *RevSR* 81 (2007) 229–248.
- Punt, J.*, Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal 3:28. A Postcolonial, Queer Reading of an Influential Text, in: *Neotest.* 44 (2010) 140–166.
- Quinn, A. G.*, Continenence and Celibacy in the Early Christian Community, in: *HPR* 104 (2004) 42–50.
- Reinmuth, E.*, Kontroverse: Kann das Neue Testament Grundlage einer zeitgemäßen Sexualethik sein?, in: *ZNT* 15 (2012) 52–56.
- Richie, C.*, An Argument against the Use of the Word „Homosexual“ in English Translations of the Bible, in: *HeyJ* 51 (2010) 723–729.
- Rosner, B. S.*, Temple Prostitution in 1 Corinthians 6:12–20, in: *NT* 40 (1998) 336–351.
- Schedtler, J. J.*, Mother of Gods, Mother of Harlots. The Image of the Mother Goddess behind the Depiction of the „Whore of Babylon“ in Revelation 17, in: *NT* 59 (2017) 52–70.
- Schibler, G.*, Der Leib ist heilig. Erotik und Spiritualität schließen einander nicht aus, in: *EK* 33 (2000) 28–30.
- Smith, J. E.*, 1 Thessalonians 4:4. Breaking the Impasse, in: *BBR* 11 (2001) 65–105.
- Söding, Th.*, Eros und Agape. Liebe und Sexualität im Licht des Neuen Testaments, in: *GuL* 77 (2004) 248–260.
- , Barmherzigkeit – ein Schlüssel zur Ehetheologie? Neutestamentliche Orientierungen auf einem zentralen Feld kirchlichen Lebens, in: *Zur Debatte* 35 (2005) 2–4.
- , Ehe aus Liebe. Der Ansatz des Kolosser- und Epheserbriefes, in: *Communio* 46 (2017) 80–93.
- Sprinkle, P.*, Paul and Homosexual Behavior. A Critical Evaluation of the Excessive-Lust Interpretation of Romans 1:26–27, in: *BBR* 25 (2015) 497–517.
- Stegemann, W.*, Paul and the Sexual Mentality of His World, in: *BTB* 23 (1993) 162–166.
- Sternberg, M.*, Biblical Poetics and Sexual Politics. From Reading to Counterreading, in: *JBL* 111 (1992) 463–488.
- Szesnat, H.*, „Pretty boys“ in Philo's De Vita Contemplativa, in: *SPhiloA* 10 (1998) 87–107.
- , Philo and Female Homoeroticism. Philo's Use of GYNANDROS and Recent Work on Tribades, in: *JSJ* 30 (1999) 140–147.
- Taylor, J. E.*, Virgin Mothers. Philo on the Women Therapeutae, in: *JSPE* 12 (2001) 37–63.

- Thiem, A.*, No Gendered Bodies without Queer Desires. Judith Butler and Biblical Gender Trouble, in: OTEs 20 (2007) 456–470.
- Tilliette, X.*, Unverwundete Natur? Über die Keuschheit Jesu, in: IkaZ 34 (2005) 90–94.
- Verhey, A. D.*, The Holy Bible and Sanctified Sexuality. An Evangelical Approach to Scripture and Sexual Ethics, in: Interp. 49 (1995) 31–46.
- Vogel, M.*, Kann das Neue Testament Grundlage einer zeitgemäßen Sexualethik sein? Einleitung zur Kontroverse, in: ZNT 15 (2012) 45.
- Vorster, J. N.*, Human Dignity and Sexual Behaviour – A Theological Perspective, in: VeEc 26 (2005) 891–911.
- , The Rhetoric of Graeco-Roman Erotic Love versus Early Christian Rhetoric, in: Scr.(S) 90 (2005) 740–764.
- , The Making of Male Same-Sex in the Graeco-Roman World and Its Implications for the Interpretation of Biblical Discourses, in: Scr.(S) 93 (2006) 432–454.
- Wells, B.*, Sex, Lies, and Virginal Rape. The Slandered Bride and False Accusation in Deuteronomy, in: JBL 124 (2005) 41–72.
- Wilson, W. T.*, Sin as Sex and Sex with Sin. The Anthropology of James 1:12–15, in: HThR 95 (2002) 147–168.
- Wolmarans, J. L.*, Male and Female Sexual Imagery. James 1:14–15,18, in: APB 5 (1994) 134–141.
- Wucherpfeffnig, A.*, Neutestamentliche Wurzeln des Zölibats, in: GuL 85 (2012) 289–303.
- Young, J. B.*, A Critique of Prohomosexual Interpretations of the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha, in: BS 147 (1990) 437–454.
- Zeller, D.*, Der Vorrang der Ehelosigkeit in 1 Kor 7, in: ZNW 96 (2005) 61–77.
- Zimmermann, R.*, Die Virginitäts-Metapher in Apk 14:4–5 im Horizont von Befleckung, Loskauf und Erstlingsfrucht, in: NT 45 (2003) 45–70.

## 1. Einführung

### Heiße Eisen in tönernen Gefäßen

a. Das Bild der tönernen Gefäße geht auf Paulus zurück (2 Kor 4,7). Es deckt die Spannung zwischen dem Evangelium Gottes einerseits und der menschlichen Vermittlung andererseits auf. Diese Spannung ist konstitutiv, weil Gott, so das Urteil des Glaubens, auf menschliche Weise mit den Menschen kommuniziert. Die Zerbrechlichkeit der menschlichen Vermittlung ist nicht ein Problem, das es theologisch zu lösen gälte, sondern Voraussetzung und zentrales Thema, überhaupt Theologie zu treiben.

b. Der Schatz ist für Paulus das Wort Gottes selbst: die Frohe Botschaft, die er zu verkünden hat, damit möglichst viele Menschen ihr Glauben schenken und dadurch jetzt schon die Hoffnung auf Heil für alle, auf umfassende Vollendung schöpfen können.

c. Das Tönerne bezieht sich nach Paulus auf jede Vorläufigkeit, Endlichkeit und Schwäche des Menschen: Not und Elend, Sterblichkeit und Endlichkeit, Schuld und Sünde. Von dieser Schwäche ist niemand frei: kein Mensch, kein Brief, kein Buch, keine Institution. Dass in dieser Schwäche die Stärke Gottes zum Durchbruch kommen kann, ist ein Geheimnis des Glaubens (2 Kor 12,10). Wer sich diese Schwäche nicht eingesteht, ist nach Paulus auf dem Weg zur Hybris.

d. Im Neuen Testament werden – auf der Basis des Alten Testaments – vielfach Fragen der Sexualethik traktiert. Sie sind zu hundert Prozent zeitgebunden. Sie spiegeln in allen Aspekten – in ihrer Sprache, in der Thematik, in der vorausgesetzten Kultur, im Anlass, in der Intention – die Bedingungen ihrer Genese wider. Sie erheben aber in diesem Rahmen ambitionierte Geltungsansprüche, die traditionell – vor allem in der katholischen Moraltheologie – als normativ gelten. Sie stoßen jedoch auf den Widerspruch vieler Menschen, die heute leben, weil sie in ihrer Sexualethik wie in ihrem ganzen Leben selbstbestimmt sein wollen.

e. Die Lektüre des Neuen Testaments ist – nicht nur in Sachen Sexualethik – von starken Interessen geleitet und hoch kontrovers. Die Exegese kann sich diesen Interessen nicht entziehen, sondern muss sie reflexiv transparent machen. Ihre erste Aufgabe bleibt, die Texte aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus in ihren eigenen Positionen und Perspektiven zu analysieren und zu interpretieren, um so den Wissensbestand und das Reflexionspotential heutiger Diskurse zu erhöhen. Dies setzt freilich voraus, dass die Exegese sich in der Gegenwart kundig macht, welche wissenschaftlichen, kulturellen, juristischen und politischen Dynamiken die Diskussion beherrschen. So entsteht der Ansatz einer dialogischen Hermeneutik, in der schriftgemäße Theologie auf der Höhe der Zeit getrieben werden kann.

### 1.1 Die anthropologische Frage:

#### *Sex als Gender?*

a. Traditionell gilt Sexualität als Wesensmerkmal des Menschen. Jeder Mensch ist demnach entweder Frau oder Mann. Von dieser Geschlechtlichkeit hängt entscheidend das Leben ab, das Menschen führen: Mutterschaft und Vatersein, Tochtersein und Sohn, Geschwistersein und Verwandtschaft hängen am Mannsein und am Frausein. In den meisten Gesellschaften sind damit auch die sozialen Rollen weitgehend festgelegt: Männern ist demnach die Sphäre der Öffentlichkeit vorbehalten, während die Frauen an das Haus gebunden bleiben. In zahlreichen philosophischen und theologischen Systemen gelten diese Rollen als „natürlich“.

b. Die traditionellen Konstellationen sind in der Moderne durch im wesentlichen drei Entwicklungen tiefgreifend in Frage gestellt und teils nachhaltig verändert worden.

- Auf dem Feld des Sozialen ist das 20. Jh. in den „westlichen“ Gesellschaften durch eine menschenrechtlich begründete, ökonomisch stimulierte, politisch erkämpfte und juristisch abgesicherte Gleichberechtigung der Frauen gekennzeichnet (Wahl-, Heirats-, Aufenthalts-, Berufsrecht; Chancengleichheit, Lohnleichheit).
- Auf dem Feld des Kulturellen sind die letzten Jahrzehnte durch eine neue Wahrnehmung der Homosexualität geprägt. Bis in die 70er Jahre des 20. Jh. galt Homosexualität als Krankheit und als Straftatbestand. Unter dem Eindruck medizinischer, psychologischer und sozialer Studien hat sich ein Trend zur umfassenden Gleichberechtigung ergeben („Ehe für alle“), der die traditionelle Diskriminierung hinter sich lassen will.
- Auf dem Feld des Biologischen hat sich gezeigt, dass es eine ganze Reihe von Grenzfällen gibt, in denen die Geschlechtszugehörigkeit nicht eindeutig ist. Es gibt durch hormonelle Behandlungen und operative Eingriffe erfolgreiche Geschlechtsumwandlungen, die juristisch nachvollzogen werden. Diese Umwandlungen haben erhebliche psychische Auswirkungen, die psychotherapeutisch behandelt werden, wenn dies angezeigt wird – mit dem Ziel, das neue Geschlecht personal und sozial zu integrieren.

Diese Entwicklungen sind gesellschaftlich vielfach umstritten. Es zeigen sich starke Wahrnehmungs- und Bewertungsunterschiede: auf globaler Ebene zwischen Nord und Süd, West und Ost, auf kultureller Ebene zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften, auf sozialer zwischen akademischen Zirkeln und einfachen Leuten. Die meisten Religionen, besonders die Orthodoxie, der Katholizismus und der Islam, aber auch weite Teile des freikirchlichen Protestantismus – stehen in der Regel für wertkonservative Positionen in starker Opposition zu den Modernisierungstrends. Sie berufen sich dafür im christlichen Spektrum auf die Bibel: mit welchem Recht, ist zu diskutieren.

c. Die intellektuelle Debatte ist mit weitreichender Wirkung in die Politik von der Gendertheorie beeinflusst, die maßgeblich von Judith Butler (Berkeley) beeinflusst wird.<sup>1</sup> Die Pointe dieser Theorie ist die Differenzierung zwischen natürlichem und sozialen Geschlecht – und die Reflexion dieser Unterscheidung als Konstruktion.

In konservativen Kreisen gilt die „Gendertheorie“ als ideologisches Projekt des 21. Jh., das gegen die Bindung der Gesellschaften und der personalen Identitäten an natürliche (d.h. schöpfungsmäßige) Vorgaben gebunden ist – und insofern als anti-christlich. Tatsächlich zeigt die Gendertheorie aber im Ansatz die Kraft, einen Naturalismus zu überwinden, dem die traditionelle Theologie oft verfallen ist. Offen bleibt jedoch die Vernetzung des sozialen und kulturellen Systems mit den evolutiven, biologischen und insofern natürlichen Konditionen und Ausprägungen des Menschseins. Die religiöse Dimension wird im Genderdiskurs meist ausgeblendet oder nur als Diskriminierungsstrategie betrachtet. Das wird der Bedeutung des Religiösen, des Spirituellen und Kirchlichen in vielen Biographien nicht gerecht.

Die Exegese ist aufgefordert, das Verhältnis von Natur und Kultur, Person und Gesellschaft aus den biblischen Quellen heraus zu rekonstruieren, um es neu zur Diskussion zu stellen.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Judith Butler*, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York [u. a.] 1990; *Undoing Gender*, New York [u. a.] 2004; *Giving an Account of Oneself*, Fordham 2005 (Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt am Main 2007).

1.2 Die kulturgeschichtliche Frage:  
*Sex als Tabu?*

a. In der früher beliebten bildungsbürgerlichen Gattung der „Sittengeschichte“<sup>2</sup> werden in der Regel die Verhältnisse so gezeichnet, dass

- entweder eine unbefangene Freude der Griechen an homo- und heterosexueller Aktivität einschließlich Päderastie durch das Judentum mit seinen strengen Moralvorschriften in der Tora und in seiner Folge durch das (vor allem mit Paulus) missionarisch aktive Judentum in eine Zwangsjacke gesperrt worden sei, in der sexuelle Neurosen unvermeidlich seien,
- oder die sexuellen Sitten der Römer – mit ausgreifender Homosexualität, Prostitution und Pornographie – als ursächlich für den Niedergang des Imperiums ausgemacht werden.

Beides sind Projektionen des wilhelminischen resp. viktorianischen Bürgertums, die mit der Realität wenig zu tun haben.

b. Neue Forschungsansätze haben sich aus Kultur- und Sozialgeschichte, nicht zuletzt der (meist feministischen) Frauenforschung ergeben.

- Sexuelle Freizügigkeit hat es weder bei den Griechen noch bei den Römern gesellschaftlich akzeptiert gegeben. Frauen wurden wesentlich restriktiver behandelt als Männer. Prostitution wird moralisch diskreditiert und sozial toleriert. Überall gilt: Ausnahmen bestätigen die Regel.
- Sexuelle Beziehungen sind oft Gewaltverhältnisse. Aber keineswegs immer: Heiraten werden arrangiert, können aber Liebe entzünden.
- Die alttestamentliche Sexualethik ist nicht signifikant anders als die anderer altorientalischer und hellenistischer Gesellschaften, auch wenn in der Bibel gerne Schwarz-Weiß-Kontraste gezeichnet werden und der gemeine antike Antijudaismus auch *in sexualibus* Blüten treibt: Beschneidung als Kastration; Sabbatfeiern als Orgien etc.

Die neutestamentliche Sexualethik braucht eine genaue kulturgeschichtliche Einordnung (s. Kap. 2). Sie bezieht sich argumentativ auf das Alte Testament, so dass in der Vorlesung hier die Beziehungen methodisch genau unter die Lupe genommen werden müssen.

---

<sup>2</sup> Vgl. Ludwig Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms i-II, Darmstadt 2016 (1862/1864/1871); Egon Friedell, Kulturgeschichte Griechenlands. Leben und Legende der vorchristlichen Seele. Vorbemerkung von W. Schneider, München 1949.

1.3 Die ethische Frage:  
Sex als Versuchung?

a. Bis weit in die psychologische und philosophische Diskussion reicht eine scharfe Kritik am Christentum.

- Nach Sigmund Freud hat das Christentum die Libido als Sünde hingestellt und den Sexualtrieb unterdrückt, so dass verklemmte Menschen latent und nicht selten manifest gewalttätig in ihrer Sexualität werden.<sup>3</sup>
- Nach Friedrich Nietzsche hat das Christentum den Eros vergiftet, ohne ihn umbringen zu können, so dass er jetzt dahinsiecht.<sup>4</sup>

Diese Kritik hat dort ihren berechtigten Anhaltspunkt,

- wo einerseits (in der Tradition Augustins und typisch für den modernen Protestantismus) ein Gegensatz zwischen Eros und Agape gesehen wird, der den Widerspruch zwischen Gottesliebe und Selbstliebe aufdeckt<sup>5</sup>
- und wo andererseits (typisch für den modernen Katholizismus) eine rigide Sexualethik nicht nur propagiert, sondern auch pastoral kontrolliert und weithin praktiziert wird.

Die theologische Grundfrage lautet deshalb, wie die Agape, die zentrale Deutekategorie göttlichen Handelns und menschlicher Antwort, sich zur Sexualität verhält.

c. Sexualität ist ein großes Thema im Neuen Testament – nicht selten in kritischer Auseinandersetzung: meist mit sexuellem Libertinismus, der der Umwelt unterstellt wird, teils mit einer körperfeindlichen Askese, die dualistisch ist (und später in der Gnosis Fahrt aufnimmt). Neben Geld, Macht und Prestige wird Sex als Quelle einer großen Versuchung gesehen. Aber genau so, wie man aus neutestamentlicher Sicht einen ethisch einwandfreien Umgang mit Geld, Macht und Ansehen einüben und praktizieren kann, so auch mit Sexualität. Was als moralisch unbedenklich und beglückend gilt, bedarf der Analyse und des kritischen Abgleichs mit heutigen Lebensentwürfen, Erfahrungen und Erkenntnissen.

---

<sup>3</sup> Das Unbehagen in der Kultur, in: *Sigmund Freud*, Gesammelte Werke 14, London 1948, 419–506.

<sup>4</sup> Antichrist. Fluch auf das Christentum: Nietzsches Werke (Kritische Gesamtausgabe) VI/3, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin 1969.

<sup>5</sup> Vgl. *Anders Nygren*, Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe, 2 Teile, Gütersloh 1957 (1930.1937).

1.4 Die hermeneutische Frage:

*Biblische Normen für Leute von heute?*

a. In der Bibel gehören Indikativ und Imperativ zusammen wie Ein- und Ausatmen. Die Gebote sind nicht das dicke Ende der Heilsverkündigung, sondern die Wegeweiser ins Reich der Freiheit, den die Gläubigen nicht nur allein, sondern mit anderen gehen sollen, mit dem ganzen Volk Gottes und mit anderen.

Freilich verschieben sich die Perspektiven: Während der „Indikativ“ erhellte, was Gott getan hat, tut und tun wird, beleuchtet der Imperativ, was Menschen künftig tun sollen. Indikativ und Imperativ lassen sich aber nicht trennscharf unterscheiden:

- Der „Indikativ“ setzt in sich Motivation frei; er schafft Orientierung, indem er Himmel und Erde, Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit aufeinander bezieht; er lässt entdecken, was Gott nicht nur am Menschen und für ihn tut, sondern auch in ihm und mit ihm; er lässt Werte erkennen, die realisiert, und Möglichkeiten, die genutzt werden sollen.
- Der „Imperativ“ setzt den „Indikativ“ voraus und lässt ihn durchscheinen. Er nimmt seinen Impuls auf und setzt darauf, dass seine Implikationen entdeckt werden sollen. Er lässt sich nicht nur den direkten Aufforderungen, sondern auch Vorschlägen und Ratschlägen, Fragen und Anregungen, Einladungen und Hinweisen entnehmen, die sich aus dem Evangelium ergeben.

Die Ethik gehört genuin zum Evangelium, weil die Frohe Botschaft den ganzen Menschen und alle Welt angeht, auch das Denken, Fühlen und Handeln.

b. Indikativ und Imperativ gehen nicht glatt ineinander auf, weil die Heilsverkündigung ganz auf Gott setzt, der in seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit frei ist und befreit, während die Menschen, die zur Antwort geführt werden sollen, der Befreiung bedürfen, in der Versuchung stehen und gerade nicht Gott sind. Aus diesem Grund steht der Indikativ nicht unter der Bedingung des Imperativs, sondern begründet ihn – ohne dass die Einlösung der Heilsversprechen davon abhinge, wie moralisch die Menschen sind, weil Jesus nicht hätte zu kommen brauchen, wenn es nicht darum ginge, Sünder zu retten.

c. Das Neue Testament verkündet keine Sondermoral, sondern beansprucht, der Moralität überhaupt Geltung zu verschaffen:

- durch Begründung, weil das Evangelium Ethik in der Schöpfung und Erlösung verankert, anthropologisch verwurzelt, christologisch vermittelt und pneumatologisch verwirklicht,
- durch Motivation, weil der Glaube „durch Liebe wirksam“ wird (Gal 5,6),
- durch Mission, weil es gerade die Menschlichkeit des Evangeliums ist, die seine Verbreitung durch Überzeugungsarbeit zur Aufgabe werden lässt und weil umgekehrt der Lebensstil gläubiger Menschen die Visitenkarte des Christentums ist, die Einladung zum Glauben, der Beweis der Wahrheit.

Den Anspruch allgemein menschlicher Moral, an dem der Universalitätsanspruch neutestamentlicher Ethik hängt, ist darin begründet, dass Gottes Heilshandeln die Menschen nicht verbiegt oder vernichtet, sondern – durch den Tod hindurch – zu sich selbst bringt.

d. Sexualität ist im Alten wie im Neuen Testament ein großes Thema, weil Körperlichkeit und Partnerschaft, Familie und Kinder, Askese und Begehren urmenschliche Themen sind, die von größter Bedeutung für Glück und Elend, Schuld und Vergebung sind. Die Alternative wäre ein Dualismus, der den Körper vom Geist und von der Seele trennte.

e. Aus der theologischen Grundbedeutung der Ethik und aus der anthropologischen wie der sozialen Grunddimension der Sexualität ergibt sich, dass in der gesamten Bibel zahlreiche Imperative Sexuelles betreffen, wie aber auch Indikative die Leiblichkeit und die sexuellen Beziehungen berühren. Den enormen Wahrheitsanspruch, den die Bibel immer wieder im Namen Gottes erhebt (und um des Evangeliums Gottes willen erheben muss), schlägt auch in der Sexualethik durch.

f. Die neutestamentliche Sexualethik ist wie die gesamt-biblische Sexualethik zu hundert Prozent zeitbedingt – wie die ganze Bibel. Diese Zeitbedingtheit spricht nicht gegen ihre kanonische Bedeutung als Orientierungsmaßstab für ein geistgewirktes Glaubensleben. Sie betrifft aber auf dem gesamten Gebiet der Ethik nicht nur die Sprache, das Weltbild und die Kulturlandschaft; vielmehr setzt die Ethik beim Alltags- und Festtagsleben der Menschen selbst an, das sie vor rund zweitausend Jahren geführt haben und das sich heute vielfach gewandelt hat.

g. Die Spannung zwischen Normativität und Kontingenz wird verschieden aufgelöst.

- Einige wollen Zeitbedingtes von ewigen Wahrheiten unterscheiden.  
Bei diesem Modell wird erkannt, dass nicht alle Aussagen der Bibel gleiches Gewicht haben, aber verkannt, dass die Halbwertzeiten der Urteile kurz sind.
- Andere wollen aus dem Diskurs aussteigen und alles, was die Bibel an menschlichem Verhalten verurteilt und verlangt, lobt und tadelt, fordert und fördert, *eo ipso* als sakrosankt erklären.  
Bei diesem Modell wird erkannt, dass die Aussagen in der Bibel selbst mit hohem Gewicht auftreten, aber verkannt, dass sie nicht glatt aufgehen, so dass Unterscheidungen nötig sind.
- Andere hingegen wollen aus dem Alter der Bibel ableiten, dass sie überholt sei und allenfalls noch das Archiv der Menschheitsgeschichte beliefern könne.  
Bei diesem Modell wird erkannt, dass die Bibel ein historisches Dokument ist, das nur aus ihrer Zeit heraus zu verstehen ist, aber verkannt, dass der Imperativ nicht vom Indikativ gelöst werden kann.

Es bedarf einer Kriteriologie. Sie ergibt sich aus drei Spannungsbögen:

- zwischen Glaube und Vernunft.
- zwischen Schrift und Tradition,
- zwischen verschiedenen biblischen Texten.

Im exegetischen Diskurs werden diese Spannungen nicht abgebaut, sondern aufgebaut. Dadurch entsteht die Möglichkeit ethischer Urteilsbildung.

h. Sexualität ist von größter Intimität; deshalb ist sie immer eine Gewissensfrage. Sexualität ist aber auch von höchster Sozialität: zuerst in der Paarbeziehung, zudem womöglich im Blick auf Kinder und Familien. Ohne gelebte Sexualität gibt es keine Nachkommenschaft und ohne sie keine Gesellschaft. Sexuelle Treue ist ein starker Stabilitätsfaktor sowohl für persönliche Reife wie auch für sozialen Frieden. Umgekehrt sind Untreue und Ehebruch nicht nur die weitaus häufigsten Scheidungsgründe; sie sind typische Indikatoren und Ursachen tiefer persönlicher Krise und stiften in der Regel sozialen Unfrieden. Pädophilie und Prostitution, sexuelle Gewalt und sexueller Missbrauch sind – unterschiedlich – Ursachen und Folgen tiefer persönlicher Verwundungen und sozialer Verwerfungen.

Insofern ist eine sexuelle Orientierung und Praxis, die personal integriert und sozial verantwortet wird, von großer anthropologischer und sozialer Relevanz. Hier setzt die Bibel sexualethisch an – zu ihrer Zeit und in ihren Grenzen, so dass zu jeder Zeit ihre Grenzen überschritten werden müssen, damit die Erlösungsverheißung sich auch in geglückter Sexualität erweisen kann.

2. Hintergrund:  
Sexualität in der Antike

a. Das Neue Testament hat jüdische Wurzeln. Es basiert auf dem Alten Testament. Es bezieht sich auf „die Schrift“ auch in Sachen der Ethik und der Sexualität programmatisch auf die Bibel Israels – mit dem Anspruch, ihrer Intention zu entsprechen und ihren Sinn zu erfüllen, auch wenn es harte Interpretationskonflikte mit der Mehrheit der Pharisäer gibt. Aus diesem Grund müssen die inner-biblischen Bezüge hermeneutisch gesondert behandelt werden.

b. Das Neue Testament ist in seiner Zeit geschrieben worden, auf Griechisch, nicht nur für Juden, sondern auch für „Heiden“, Griechen wie Römer.

- Das Bild der Umgebung wird häufig in Schwarz-Weiß-Kontrasten gezeichnet, nach dem Muster „Einst – Jetzt“ oder „Draußen – Drinnen“, „Sie – Ihr“. Diese Kontraste sind für Konversionsliteratur typisch. Sie haben keinen analytischen, sondern einen paränetischen Wert: Sie wollen durch Überzeichnung herausstellen, wie wichtig und wie gut die Konversion ist, nicht nur in Fragen des Glaubens, sondern auch der Moral. Sie spiegeln den Anspruch, durch den Glauben an Gott, an Jesus Christus, kraft des Geistes Menschlichkeit zu verwirklichen.
- Ein religions- und motivgeschichtlicher Vergleich aus den Quellen zeigt nicht nur starke Differenzen an einer ganzen Reihe von Punkten (Monogamie, Ablehnung der Abtreibung und der Kindesaussetzung), sondern auch basale Übereinstimmungen (traditionelle Geschlechterbilder und Familienrollen, Verbindung von Sexualität und Generativität).

Beide widersprüchlichen Differenzen sind aussagekräftig. Sie zeigen den moralischen Anspruch und den ethischen Gestaltungswillen des frühen Christentums. Sie zeigen aber auch, wie tief das Neue Testament in der antiken Kulturlandschaft verwurzelt ist. Deshalb wird das Bild des „Hintergrundes“ gewählt: Das Neue Testament hebt sich vor seinem Hintergrund ab; es kann aber von ihm auch nicht abgelöst werden.

c. In diesem Kapitel kann kein umfassender Überblick auf Sexualtheorien und Sexualpraktiken, Geschlechterrollen und Varianten, Körperbilder und Sozialformen gegeben werden. Bestimmte Einzelfragen (Homosexualität; Päderastie) werden später zum jeweiligen Einzelthema behandelt. Sie sind für die Antike auch nicht typisch, sondern allenfalls signifikant. Im Vordergrund steht die Familie<sup>6</sup>; in ihr zeichnen sich Männer- und Frauenrollen ab. Basal ist das Verhältnis zum Körper, zu den Sinnen und Trieben, zu Begehren und Befriedigung.

---

<sup>6</sup> *André Burguiere*, *Histoire de la famille I: Mondes lointains, mondes anciens*, Paris 1986; *Wilfried Schmitz*, *Haus und Familie im antiken Griechenland* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 1), München 2007; *Tanja S. Scheer*, *Griechische Geschlechtergeschichte* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 11), München 2011; *Judith Evans Grubbs*, *Women and the Law in Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, London 2002; *Michel L. Satlow*, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001.

d. Als Quellen können bildliche Zeugnisse dienen (Vasen, Gemälde), Inschriften (auf Weihe- und Gedenktafeln), vor allem aber (populär)philosophische Schriften, die sich mit Lebensberatung und Erziehung befassen, ebenso wie literarische Werke. Die Komödie spielt oft in den niederen Schichten; die Satire durchleuchtet den Alltag. In der Literatur kommt die (untere) Oberschicht zu Wort; sie wendet sich auch an ein solches Publikum. Die unteren Schichten (Sklavinnen und Sklaven, Tagelöhner, Heimarbeiterinnen ...) tauchen nicht als Sprecher auf, sondern als Betreuungsobjekte, denen gegenüber man eine gewisse Verantwortung hat, oder als Gegenstand von Spott.

2.1 Griechische und römische Sexualvorstellungen:

*Geschlechterrollen innerhalb und außerhalb der Familie*

a. Die griechischen und römischen Konzepte und Erfahrungen liegen nahe beieinander. Aber die Rolle der Frau war im römischen Kulturraum etwas besser als im griechischen. Auch im 1. Jh. n. Chr. hinterlässt diese Differenz ihre Spuren.<sup>7</sup>

b. Die Familie bestimmt über das Leben: Status, Beruf, Arbeit, Ehe, Religion, selbstverständlich auch moralische Werte. Wer ausreißt, wird verfehmt.

Zur Familie gehören nicht nur Vater, Mutter und Kind. Für die ländlichen Verhältnisse sind Mehrgenerationenverbände mit Eltern und Großeltern, Onkeln und Tanten, Nichten und Neffen typisch. Auch Sklavinnen und Sklaven gehören zum Sozialverbund, allerdings mit stark eingegrenzten Rechten. In hellenistischer Zeit wird oft die Migration in die Städte beklagt, die zur Zerstörung der gewachsenen Strukturen führe. Die Sozialräume sind dort, besonders für die Plebejer und ähnliche Sozialschichten, weit kleiner, was andere Verbindungen zu anderen Teilen der Familien nicht ausschließt.

c. Das Haus steht unter der Ägide des *pater familias*.

- Für die Griechen ist der Ehemann lebenslang der Vormund seiner Frau; Aristoteles sieht ihn als ihr „Haupt“ (*pol. I 12*).
- Bei den Römern herrschte die Praxis, dass die Frau direkt aus der Hand ihres Vaters in die des Gatten übergeben wird (*in manum conveniebat*); erst in der Kaiserzeit weichen sich die Formen auf, aber die etwas größeren Rechte der Ehefrauen werden dadurch abgesichert, dass sie immer auch Tochter ihres Vaters bleiben.

Der „Vater“ hat das traditionelle Vorrecht in allen Lebensfragen (*patria potestas*). Wer die Rolle ausübt, entscheidet sich nach dem Erbrecht. Meist ist es der Erstgeborene.

Die Öffentlichkeit ist sein genuiner Bereich. Im Haus hat die Frau sehr viel zu sagen. Freilich ist das Familienleben, vom Erben abgesehen, nicht rechtlich geregelt. So kann es durchaus oft gewesen sein, dass „die Frau die Hosen anhat“. Darüber amüsiert sich sehr gerne die (soweit bekannt, durchweg von Männern verfasste) Komödie.

d. Ehen werden arrangiert. Entscheidend ist Geld. Liebesheiraten sind nicht vorgesehen. Aber es hat nicht selten echte Liebe zwischen Eheleuten gegeben – die auch literarisch wie ikonographisch bezeugt wird.

Das Verhältnis zwischen Mann und Frau wird durch die meist starken Altersunterschiede und die deutlich abweichenden Lebenserwartungen beeinflusst.

- Frauen wurden in der Regel kurz nach der Geschlechtsreife verheiratet, Männer gingen ihre erste Ehe im Durchschnitt erst Ende 20 ein.
- Wegen des Geburtenrisikos ist die Lebenserwartung von Frauen erheblich geringer als die von Männern.
- Wenn ein Witwer wieder heiratet, was bis auf das Greisenalter die Regel ist, vergrößert sich der Altersabstand erheblich.  
Auch Witwen können und sollen wieder heiraten; aus sozialen Gründen müssen sie es sogar, wenn sie nicht zu den wenigen Begüterten gehören; aber wenn eine ältere Frau einen jüngeren Mann ehelicht, ist das ein gefundenes Fressen für die Komödie.

Der antike Patriarchalismus prägt auch die Sexualität, die ihrerseits im Kern nicht als Privatangelegenheit gilt, sondern unter sozialer Kontrolle steht.

---

<sup>7</sup> Vgl. *Jens-Uwe Krause*, Antike, in: Andreas Gestrich – Jens-Uwe Krause – Michael Mitterauer (Hg.), Europäische Kulturgeschichte I: Geschichte der Familie, Stuttgart 2003, 21-159.

- e. Sexualität in der Ehe gilt in allen Texten, die sich mit ihr beschäftigen, der Erzeugung von Nachkommen. Mutterschaft steht in höchstem Ansehen. Kinderlosigkeit wird immer der Frau angelastet (weil die Vorstellung herrschte, der männliche Samen trage alles Leben in sich und der Mutterschoß sei nur so etwas wie eine Brutstätte). Kinderlosigkeit ist ein weithin akzeptierter Scheidungsgrund.
- f. Lustgewinn wird eher außerhalb der Ehe gesucht – aber nur von Männern, die Hetären haben (wenn sie es sich leisten können) oder zu Prostituierten gehen. Gesellschaftlich war das akzeptiert, auch wenn es nicht als Ruhmesblatt gegolten hat. Üblicherweise hatten Männer, die heirateten, sexuelle Erfahrungen. Bei jungen Frauen wurde Jungfräulichkeit vorausgesetzt; Witwen, die wieder heirateten musste ihrem verstorbenen Ehemann treu und nach dessen Tod sexuell abstinert gewesen sein.
- g. Die Männer müssen in ihrer Sexualpraxis männlich, d.h. aktiv, nicht passiv sein. Cunnilingus und Fellatio sind tabu. In homosexuellen Beziehungen gilt nur der männliche, nicht der weibliche Part als ehrenhaft.
- h. Sexuelle Rechte wurden den besitzenden Männern auch gegenüber Sklavinnen zuerkannt. Die spätere Rede von „Kind und Kegel“ fängt diese übliche Praxis ein. Die „unehelichen“ Kinder waren den ehelichen nicht gleichgestellt, standen aber nicht dermaßen im Schatten moralischer Empörung wie im 19. und frühen 20. Jh.
- i. Ehebruch gibt es nur auf Seiten der Frau, nicht des Mannes. Bei Frauen gilt Ehebruch archaisch als Kapitalverbrechen, in römischer Zeit aber nicht mehr als reine Familienangelegenheit, sondern als öffentliche Rechtssache. Ehebruch begründet Scheidung (wozu im hellenistischen Rom auch Frauen das Recht hatten) und Vermögensverlust. Problematisiert wird bei Männern nur, wenn sie sexuelle Beziehungen zu Frauen aufnehmen, die anderen Männern „gehören“. Der Punkt ist dann die Verletzung der Besitzrechte des anderen Mannes.
- j. Prostitution ist weit verbreitet.<sup>8</sup> In allen größeren Städten gab es öffentlich bekannte Bordelle, gerne in der Nähe von Friseursalons und Bädern. Die Bordelle standen unter der polizeilichen Kontrolle der Ädilen. Es gab auch männliche, meist aber weibliche Prostituierte, sehr oft Sklavinnen. In Griechenland gibt es eine Kultur der Hetären: gebildete Frauen, die einen Salon führen, mit Gesprächen, Tänzchen und sexuellen Dienstleistungen.
- k. Sexuelle Gewalt ist nicht salonfähig, aber an der Tagesordnung – ausschließlich von Männern an Frauen. Skandalisiert wird nur, wenn heilige Jungfrauen geschändet werden – weil dann die Heiligkeit des Tempels und des Kultes verletzt werden.

---

<sup>8</sup> Vgl. *Th. A. J. McGuin, Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*, Oxford 1998.

## 2.2 Eros und Askese:

### Körperbilder und -erfahrungen bei Griechen und Römern

a. Im Griechischen gibt es kein Wort für Sexualität, aber verschiedene Worte für verschiedene Formen der Liebe.

- *Eros* ist ein Gott oder ein Dämon, der den Menschen beherrscht. Er hat nicht nur mit „Erotik“ zu tun, sondern steht für eine elementare Kraft, die über den Menschen kommt und ihn über sich selbst hinausführt. Eros ist ein Hingerissensein vom Wahren, Schönen und Guten, aus dem ein Begehren folgt, es zu erlangen, zu genießen und zu besitzen. Freilich offenbart der Eros *eo ipso* den Menschen als Mangelwesen, das im Hier und Jetzt keine Erfüllung erfährt. Die Momente höchste erotischen Genusses vergehen; was bleibt, ist die Erinnerung an ein Glück, das vergänglich war, und die Sehnsucht, dieses Glück wieder zu erfahren oder ein noch größeres Glück zu erfahren. Nach der antiken Philosophie gilt es, den Eros zu kultivieren und ihn über die Befriedigung niederer Instinkte, zu denen der Sexualtrieb gerechnet wird, hinauszuführen zu den wahren Freuden des Lebens, als die in erster Linie die Liebe zur Weisheit, die Philosophie, gerechnet wird.
- *Philia*, Freundschaft, ist eine Liebe, die freiwillig ist und sich durch Verlässlichkeit, Treue, wechselseitige Anteilnahme und Unterstützung auszeichnet. Sie kann unter sozial Ungleichen herrschen. Sie braucht die permanente Pflege, die dauernden Freundschaftsdienste oder doch die verlässliche Bereitschaft zu ihnen, den permanenten Austausch oder doch das ständige Denken an den Freund. Freundschaft kann aus Eigeninteresse gepflegt werden, z.B. aus politischer oder ökonomischer Absicht. Die wahre Freundschaft aber gibt es nur um ihrer selbst willen. Diese Freundschaft ist ein großes Thema antiker Moralphilosophie.
- *Storge* ist die als natürlich und selbstverständlich eingeschätzte Liebe zwischen Verwandten, besonders zwischen Eltern und Kindern. Sie ist durch familiäre Beziehungen vorgespurt. Sie zeigt sich in Fürsorge und Zuneigung, in Verbundenheit und Verantwortung. Diese Liebe gilt die Aufmerksamkeit der antiken Ratgeber für das häusliche Leben und die Erziehung von Kindern sowie die Unterstützung der Eltern, die alt geworden sind.
- Im Neuen Testament ist das theologische Hauptwort *Agape*. Es stammt aus der Septuaginta. Dort bezeichnet es regelmäßig die Liebe Gottes zu seinem Volk und besonders zu den Weisen, die Liebe zu Gott, die als Antwort vom Volk als ganzem gegeben werden soll, wenn sie auch immer wieder nur von den Weisen, Frommen und Gerechten gegeben wird, sowie die mit der Gottesliebe verbundene Liebe zum Nächsten. In der stoischen Tugendethik ist der Begriff nicht unbekannt, führt aber ein Schattendasein.

Die große Frage ist die der Einheit der Liebe in der Vielfalt ihrer Formen.

b. Die Sexualität, die traditionell dem Eros zugeordnet wird, gewinnt in der philosophisch-theologischen Literatur der Antike andere Dimensionen.

- Nicht selten wird geraten, die Erotik in der Ehe zu zivilisieren und das Verhältnis zwischen den Eheleuten freundschaftlich zu gestalten.
- In den Briefen der Paulusschule wird *Agape* erstmals programmatisch auf die Ehe bezogen: Von der Gottes- und Nächstenliebe soll auch die Ehe getragen sein.

Die sprachliche Prägung spiegelt die die moralische Einschätzung der Sexualität, die ihrerseits anthropologische Dimensionen hat.

b. Für die Einschätzung und Praxis der Sexualität wie aber auch der Askese sind die Körperbilder wesentlich.

- Sowohl die griechische als auch die römische Bildkunst zeigt in der Regel schöne, starke Menschen. Männer werden immer wieder unbekleidet dargestellt, nicht jedoch Frauen. Alte Menschen werden nur als würdige Greise, nicht als hilflose Sterbliche gezeigt. Kranke, behinderte Menschen werden kaum dargestellt.

Der Körperkult steht in deutlichem Gegensatz zur schamhaften Zurückhaltung im Judentum, von der das Christentum stark beeinflusst wurde.

Dem prinzipiell positiven Körpergefühl entspricht sexuelle Aktivität.

- Freilich kann der Körper – im Gegensatz zu Geist und Seele – auch negativ betrachtet werden: als Ort der Vergänglichkeit. Der Körper erleidet Schmerzen; er verfällt.

Die Lebenserwartung war begrenzt.

- Die Kindersterblichkeit war sehr hoch.
- Viele Frauen starben unter oder nach der Geburt.
- Seuchen sind nicht selten; Kriege werden oft geführt, führen aber in der Regel nicht zu Massentötungen.
- Die harten Arbeitsbedingungen, die beengten Wohnverhältnisse und die schlechte Ernährung haben vor allem bei Sklavinnen und Sklaven oft zum frühen Tod geführt.
- Wer freilich erwachsen geworden war und in halbwegs gesicherten Verhältnissen lebte, konnte gut und gerne 70 und 80 Jahre oder noch älter werden.

*Vita brevis, ars longa* – der Hippokrates zugeschriebene Spruch bringt das Lebensgefühl begrenzter Erwartung und langer Anspannung zum Ausdruck.

Wo die Vergänglichkeit des Körpers und die Sterblichkeit des Lebens im Blick stehen, kommen asketische Übungen auf.

- Askese kann Unempfindlichkeit gegenüber Schmerzen und Entbehrungen im Sinn einer Sublimation körperlicher Schwächen meinen; Vorbild ist Sokrates.
- Askese kann Selbstkontrolle meinen, die zu einem Leben in Einklang mit der Natur führt; Protagonist ist Platon.
- Askese kann eine Konzentrationsübung meinen, die der Gelassenheit gegenüber der Unbill des Alltags und den Verlockungen der Lust dient, so in der Stoa.
- Askese kann Ausdruck der Verachtung von Geld, Besitz, Image und Konvention sein, so bei den Kynikern.
- Askese kann Ausdruck eines metaphysischen Dualismus sein, der einer schlechten Welt ein gutes Jenseits entgegenstellt, auf das man sich jetzt schon zubewegen muss, so bei den Neupythagoreern
- Askese kann der rituellen Reinheit dienen und Phasen der Vorbereitung auf Kulte charakterisieren. Die Orphiker kennen darüber hinaus dauerhafte Askese (nicht nur sexuelle).

Askese ist nicht notwendig Ausdruck von Leibfeindlichkeit, sondern kann gerade Ausdruck einer starken Körperkontrolle sein.

Für Körper steht lateinisch *corpus*, griechisch *soma*, Leib. Leib und Körper sind nicht identisch, wenngleich verwandt, weil Körper das Organische und Sensitive meint, Leib aber das Integrative.

### 3. Gottes Ebenbilder

#### Die Schöpfung Gottes in eschatologischer Perspektive

##### a. Die biblische Anthropologie ist entscheidend durch die Genesis geprägt.

- Im Judentum gilt die Tora als erster und wichtigster Teil der Heiligen Schrift, in der Tora ist es die Genesis, die mit der Schöpfungsgeschichte die Basis aller weiteren Bücher, auch der Gesetzgebung am Sinai, legt.
- Im Urchristentum einschließlich der Jesustradition ändert sich an der grundlegenden Bedeutung der Tora und in ihr der Genesis nichts. Die Alternative wäre ein markionitischer Dualismus, der erst in der Spätphase der neutestamentlichen Zeit aufzukommen scheint und dann theologisch bekämpft wird. Neu ist allerdings die eschatologische Perspektive der Erlösung, in der die Schöpfung gesehen wird – nicht negativ, aber transzendental. Die grundlegende Bedeutung im Neuen Testament ist nicht mitgeschleppte Tradition, sondern theologische Position, geprägt durch den Glauben an Gott, der als Schöpfer auch der Erlöser ist.

Die Orientierung an der Genesis verankert die Ethik in der Anthropologie und die Anthropologie in der Schöpfungstheologie.

##### b. Der Blick in die Genesis lässt die Gottesebenbildlichkeit des Menschen erkennen.

- In Gen 1,26f. aber steht für den Menschen *šəlʾəm*; griechisch: *eikon* („Ikone“); lateinisch: *imago*. Ein solches „Bild“ macht Gott sichtbar; es öffnet die Augen für ihn; es bleibt aber ein Medium: Es hebt die Differenz nicht auf, sondern lebt von ihr. Ein Bild ist wie ein Fenster, durch das man sieht, was dahinter steckt: im Ausschnitt und in bestimmter Perspektive. Ein Bild ist aber auch wie ein Spiegel, in dem, wer es betrachtet, sich selbst sieht, verbunden mit dem, den das Bild darstellt. Der Mensch, als Bild Gottes, ist transparent für ihn; und wer einen anderen Menschen sieht, wie ihn die Genesis zeichnet, sieht diesen Menschen im Licht Gottes – und dann auch sich selbst.
- Das Wort ist im Hebräischen wie im Griechischen deutlich unterschieden von jenen Götterbildern, die dem Dekalog zufolge verboten sind
  - Für das Götterbild steht im Hebräischen *pəśəʾel*, im Griechischen *eidolon*, im Lateinischen *sculptile*. Gemeint ist ein „Kultbild“, eine Götterstatue, die kultisch verehrt wird (vgl. Ex 20,5 und Dtn 5,9). Auch die Parallelen (z.B. Ex 32-34: Goldenes Kalb) zeigen das. Am Himmel, auf der Erde und im Meer gibt es aber nichts Geschaffenes, das als göttliches Bild taugt. Gott ist unsichtbar. Er ist der Schöpfer von allem.
  - Ein Götterbild ist kein Kunstwerk, sondern ein heiliger Gegenstand der Verehrung, ausgegrenzt aus dem Profanen, oft geschützt vom Tempel, der es wie ein Schrein birgt. Das Bild manifestiert die Gottheit; die Gottheit setzt sich im Bild gegenwärtig. Die Gottheit wird verehrt, indem das Bild verehrt wird. Dem Bild eignet göttliche Kraft; durch die Bilderverehrung gewinnt die Gottheit Kraft.

Das Bilderverbot des Alten Testaments wahrt den Unterschied zwischen Gott und Welt, während die pagane Bilderverehrung die Osmose des Göttlichen und Weltlichen voraussetzt. Der Jerusalemer Tempelkult ist bilderlos (oder soll es sein). Das Bilderverbot ist angewandter Monotheismus; es entspricht der Einzigkeit und Transzendenz Gottes.

Weil das Bilderverbot gilt, kann der Mensch als Gottes Ebenbild desto heller leuchten.

b. Als Gottes Ebenbild ist der Mensch Gottes Repräsentant, Gottes Stellvertreter und Sachwalter.

- Laut Gen 1,26f. ist der Mensch als (griech.: nach; Lutherbibel: zum) „Bild“ Gottes geschaffen, ihm „ähnlich“ (*kath' homoiosin – similitudinem*).
- Jesus Christus ist der neutestamentlichen Paulustradition zufolge als „Bild Gottes“ (2 Kor 4,4) der Zweite Adam (1 Kor 15,20ff. 43ff; Röm 5,21-21). Er ist aber Gott nicht nur „ähnlich“, sondern „gleich“ (Phil 2,6: *isos – aequalem Deo*): Er gehört zu Gott: vor aller Zeit und für alle Zeit. Er verliert diese Zugehörigkeit nicht, auch wenn er von der Sphäre Gottes in die der Menschen und des Todes gelangt. Er ist das Bild „nach“ dem der Mensch erschaffen ist (vgl. Kol 3,10; Eph 4,24), um seiner Berufung zu folgen.

Aus der Gottesebenbildlichkeit folgt der Herrschaftsauftrag des Menschen (Gen 1,26f.). Er besteht in der Partizipation an der Kreativität Gottes.

### 3.1 Männlich und weiblich:

#### *Die Genesis im Alten und im Neuen Testament*

a. Sowohl nach der ersten wie auch nach der zweiten Schöpfungserzählung ist das Menschsein durch das Mannsein und das Frausein qualifiziert.

- Nach Gen 1 ist die Welt auf den Menschen hin geschaffen, nach Gen 2 entsteht sie um den Menschen herum.
- Der Mensch ist „Adam“, und „Adam“ ist zunächst kein Eigenname, sondern eine Gattungsbezeichnung: „Mensch“. Nur im Hebräischen funktioniert das Wortspiel: *Adam* von *adamah*, der „Erdling“ vom Erdboden. Freilich haucht Gott ihm Lebensatem ein, so dass er nicht ein Erdklumpen bleibt (Gen 2,7), sondern ein pulsierendes Lebewesen wird und – nach dem griechischen Text – eine Seele erhält.
- Nach Gen 1 wird der Mensch zugleich und gleichursprünglich „männlich“ und weiblich“ erschaffen.  
In Gen 1 ist die gleiche Würde der Geschlechter angelegt.
- Nach herrschender Meinung heutiger Forschung ist „Adam“ in den ersten Versen des zweiten Schöpfungsberichtes nicht der Eigenname eines Mannes, sondern eine Gattungsbezeichnung des Menschen. Diese Auslegung wird dadurch begründet, dass zuvor, in Gen 1, „Adam“ eindeutig nicht ein Mann, sondern der „Mensch“ ist. Sie würde aber auf eine Variation des verbreiteten Mythos hinauslaufen, dass der Mensch ursprünglich kugelförmig und zweigeschlechtlich gewesen, nachträglich dann aber getrennt worden sei, weshalb es eine enorme sexuelle Anziehungskraft zwischen den Geschlechtern gebe. Geschlechtlichkeit ist dann allerdings ein sekundäres Phänomen, anders als in Gen 1,26f.
- Traditionell wird Gen 2 hingegen so gelesen, dass erst der Mann und dann – aus seiner „Rippe“ – die Frau erschaffen worden sei. Für diese Deutung spricht Gen 3,12, die verunglückte Verteidigung Adams nach der Entdeckung des Sündenfalls: „Die Frau, die du mir gegeben hast, gab mir vom Baum; da habe ich gegessen.“

Ist Adam nach Gen 2 von Anfang an ein Mann, gehört Sexualität nicht sekundär, sondern originär zum Menschsein. Allerdings wird der Text dann oft so gedeutet, das Männliche sei das primäre, das „starke“, das Weibliche jedoch das sekundäre, das „schwache“ Geschlecht. Diese Lesart widerspricht zwar Gen 1,26f., ist aber auch im Neuen Testament bezeugt (1 Kor 11,3.9; 2 Tim 2,13f.). Allerdings gibt es in der Genesis selbst – und in anderen alt- wie neutestamentlichen Texten – starke Widerstände gegen eine solche Deutung.

- Gen 2,23 spricht für herzliche Nähe auf Augenhöhe.
- Gen 2,24 hat sogar einen Zug ins Matriarchale.
- Gen 3,16 ordnet die Herrschaft des Mannes über die Frau den Folgen des Sündenfalls zu.

Die traditionelle Heranziehung von Gen 2 zur Erklärung eines natürlichen Vorranges des Mannes vor der Frau ist zwar durchaus sozialgeschichtlich vorgespurt, wird aber nicht durch Gen 2 gedeckt, selbst in traditioneller Auslegung nicht.

Das Mannsein und das Frausein ist kein Schicksal, sondern eine von Gott geschenkte Möglichkeit, das Menschsein zu realisieren, in kanonischer Lektüre, sowohl nach Gen 1 als auch nach Gen 2 mit dem Ziel der Nachkommenschaft.

b. Aus der Geschlechtertypologie der Genesis versteht sich, dass die Aufhebung dieser Abhängigkeit zu den Heilshoffnungen gehört, die im Judentum wie dann im Christentum immer präsent geblieben sind – und nach Paulus in der Kirche erfüllt werden, im Ansatz dadurch, dass es nur eine Taufe gibt, die für Männer und Frauen absolut gleich ist (Gal 3,26ff.), während die Beschneidung ja einen wesentlichen Unterschied zwischen Männern und Frauen macht.

c. Transgender wird durch Gen 1-3 nicht theologisch diskreditiert.

- Die Antike kennt das medizinisch-psychologische Phänomen der Gegenwart nicht.

Aber der Hellenismus kennt mit Ovid (*metamorphoses* 4,302-315. 356-373) Hermaphroditen: göttliche Gestalten, die nicht an das menschlich Geschlechtliche gebunden sind, sondern zwei Geschlechter haben.

- In der Bibel gibt es dafür keine Belege für „Zwitter“.

Ebensowenig wird durch die Schöpfungsgeschichte Homosexualität delegitimiert (was allerdings in anderen Tora-Texten geschieht).

Entscheidend ist in der Genesis, dass Geschlechtlichkeit theologisch positiv konnotiert ist. Ein Grund ist Generativität.

### 3.2 Adam und Eva:

#### *Der Sündenfall im Alten und im Neuen Testament*

a. Die Schöpfungsgeschichte (Gen 1-3) spielt im Paradies: Dort scheint alles in bester Ordnung. Dass Adam und Eva nackt sind, ohne sich voreinander oder vor sich selbst zu schämen (Gen 2,25), ist der deutlichste Ausdruck „paradiesischer Unschuld“.

b. Der Geschichte von der Erschaffung des Menschen folgt aber in der 2. Schöpfungsgeschichte und dann in der kanonischen Ordnung der Genesis die Erzählung vom Sündenfall (Gen 3). Sie hat von Anfang an auch sexuelle Aspekte, die sich in der Auslegungsgeschichte massiv verstärkt und vereinseitigt haben.

- Unklar ist, ob die „Schlange“ – im Hebräischen männlich – als Phallussymbol zu deuten ist.
- Klar ist, dass die Wirkung des Essens vom „Baum der Erkenntnis“ Scham ist, die aus der Wahrnehmung der eigenen Nacktheit resultiert (Gen 3,7). Scham ist deshalb eine Folge des Sündenfalls, aber genau jene, die aus Erkenntnis resultiert: der eigenen Verletzlichkeit und Endlichkeit, aber auch des sexuellen Begehrens und der Notwendigkeit, es zu zivilisieren.<sup>9</sup>

Zu den unheilvollen Rezeptionen der theologischen Rezeption gehört die Gleichsetzung von Sünde und sexuellem Fehlverhalten. Zu den erhellenden Wirkungen der Sündenfallgeschichte gehört die Einsicht in die Verletzlichkeit des Menschen durch sexuelles Fehlverhalten.

c. Im Kern dessen, was die Genesis vom Sündenfall erzählt (Gen 3,1-24), steht die Versuchung durch die Schlange (die ihrerseits dafür steht, dass der Sündenfall sinnlos und unerklärlich ist). Die Versuchung besteht darin, jenes Tabu zu brechen, das Gott mit im Garten Eden als Zeichen dessen errichtet hat, dass nur er Gott und dass die Menschen nur Menschen sind (Gen 2,16f.). Der Baum des Lebens, der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse beschreibt ein Vorrecht Gottes, das, wie die Paradiesgeschichte zeigt, dem Leben dient, auch dem Adams und Evas. Gott allein hat der Bibel zufolge die Fähigkeit der vollkommenen Erkenntnis; er bestimmt deshalb, was Gut und Böse ist. z.B. durch sein Gesetz, als dessen Prototyp das Verbot gilt, von jenem Baum zu essen. Entsprechend lautet das teuflische Versprechen der Schlange, dass die Menschen „wie Gott“ werden (Gen 3,5). Das werden sie aber – der Schöpfungsgeschichte gemäß – nie sein. Deshalb ist das Versprechen nicht nur perfide; ihm nachzugeben führt vielmehr in den Untergang. Indem der Mensch wie Gott sein will, verleugnet er, ein Mensch zu sein. Die Wirkung der Verbotsübertretung ist jenes Erkennen, das nicht glücklich macht, sondern peinlich ist.

d. Die Sündenfallgeschichte ist geschlechertypologisch brisant, weil es zuerst Eva ist, die von der Schlange verlockt wird, von der Frucht des Baumes zu essen, und sie Adam zu essen gibt (Gen 3,6). Aus dieser Abfolge sind, schon in der Bibel selbst, weitreichende Schlüsse einerseits auf das „schwache Geschlecht“, andererseits auf die „verführerische Eva“ gezogen worden (vgl. 1 Tim 2,13). Die Genesis erweckt diesen Eindruck nicht. Vielmehr nennt sie als Folgen des Sündenfalls, dass Eva unter Schmerzen gebären und Adam überaus hart arbeiten muss (Gen 3,16ff.).

---

<sup>9</sup> Nachdem die tatsächliche oder vermeintliche Prüderie, die aus dem Viktorianismus ererbt war, ab Mitte des 20. Jh. gerne provozierende Schamlosigkeit als Akt der sexuellen Befreiung hervorgerufen hat, wächst gegenwärtig wieder das soziologische, kulturgeschichtliche und psychologische Interesse an der Scham als einem Zivilisationsfaktor zum Schutz der Intimsphäre; vgl. Michaela Bauks – Martin F. Meyer (Hg.): Zur Kulturgeschichte der Scham, Hamburg 2011.

e. Im Neuen Testament wird der Sündenfall prinzipiell betrachtet. Das sexuelle Moment tritt zurück, die Sünde als Grundwiderspruch des Menschen gegen Gott tritt hervor. Das erste widerspricht, das zweite befeuert die christliche Tradition der Amartologie.

- Die Sünde macht Paulus an den weitaus meisten und an allen gewichtigen Stellen bei Adam fest, den er als Prototyp des Menschen und als Antityp Christi betrachtet (Röm 5,14).  
Eva hat bei Paulus weniger Bedeutung. In 2 Kor 11,3 schreibt er, dass sie von der Schlange getäuscht wurde (ohne dass er den Erfolg dieses Manövers, anders als 2 Tim 2,13, auf die angebliche Schwäche des weiblichen Geschlechts zurückführte).
- Als Ursünde – als Sünde in den Sünden – identifiziert Paulus (in einer jüdischen Tradition, die er soteriologisch zuspitzt) das Begehren (Röm 7,7f.). Er geht dazu auf das 9. und 10. Gebot zurück, das er ohne Objekt zitiert und dadurch in seiner grundsätzlichen Bedeutung erhellt. Das 9. und 10. Gebot hat im Kontext des Dekaloges und seiner zweiten Tafel insofern eine besondere Bedeutung, als es nicht erst auf Taten, sondern bereits auf Motive und Vorsätze, auf Einstellungen und Laster abhebt. Nicht zu verwechseln ist dieses Begehren mit der (auf lateinisch ebenso genannten) *concupiscentia*, die eine Art latenter Versuchung zum Bösen darstellt, im Protestantismus aber als Sünde im eigentlichen Sinn gedeutet wird.
- Das Begehren ist, wie das 9. Gebot zeigt, durchaus offen für eine Verbindung mit dem 6. Gebot, kann darauf aber nicht eingeschränkt werden.

Über Adam ist die Sünde auf alle Menschen gekommen, weil nach seinem Muster alle Menschen sündigen (Röm 5,12). Dadurch entsteht eine Unheilmacht, die tiefer und weiter reicht als moralisches Fehlverhalten – und eine Rettung weder im guten Willen noch in guten Taten, sondern nur in der Rechtfertigung durch den gnädigen Gott suchen lässt.

4. Ehe und Familie:  
Neuorientierung im Glauben

a. So wie in der antiken Gesellschaft vorgegeben, spielen Fragen der Ehe und Familie eine herausragende Rolle in den Evangelien und im ganzen Neuen Testament. Die basalen Orientierungen stammen aus dem Alten Testament, das im Umkreis des Vierten Gebotes eine reiche Ethik des Familienlebens entfaltet, bezogen auf die patriarchalischen Verhältnisse der Entstehungszeit, aber in ihnen durchaus ambitioniert.

b. Der Jesusbewegung hat ein revolutionäres Element, insofern die Familie nicht mehr „heilig“ ist und auch nicht mehr über die Religion herrschen darf, wenn sich Mitglieder für den Glauben an Jesus Christus entscheiden. Deshalb gibt es zahlreiche Familienkonflikte, auch in der Verwandtschaft Jesu selbst. Freilich hat der Ruf in die Nachfolge keine Scheidungswelle ausgelöst. Im Gegenteil hat Jesus gefordert, dass eine Ehe nicht geschieden wird (Mk 10,2-12 parr.). Wie sich dieses Ethos zum „Verlassen“ und zum neuen Gewinnen von Familien verhält, bedarf der genauen Erörterung.

c. In der Briefliteratur werden die Lebensverhältnisse von Gläubigen in den neu gegründeten Gemeinden reflektiert, die sich in einem hellenistischen Umfeld sich entwickeln. Hier gilt es, die Familienbeziehungen so zu entwickeln, dass der Glaube einen Ort findet, auch im Leben mit Kindern.

d. Im 19. Jh. wurde die „Heilige Familie“ gnadenlos verkitscht – auch wenn sie starke zivilisatorische Kraft entwickelt: kleine Familie, starke Mutter, das Kind im Mittelpunkt, das Familienleben als Medium der Religion.

Die moderne Kunst problematisiert die heile Welt einer heilen Familie, auch an der Heiligen Familie (Max Ernst). Die Zahl der Eheschließungen geht rapide zurück, auch der kirchlichen. Die „Ehe für alle“ öffnet politisch eine Institution, die gesellschaftlich in der Krise ist und kirchlich – neben dem Zölibat – als Hochform eines Lebens in der Nachfolge gilt, für Mann und Frau vorbehalten bleibt und (wenn nicht real, so doch potentiell) für Nachkommenschaft geöffnet ist.

4.1 *Verlassen und Gewinnen:*  
*Die Dramatik der Jesusnachfolge*

- a. Die Nachfolge Jesu ist von einem dramatischen Verlassen geprägt.
- Die ersten Jünger „verlassen alles“ (Vater, Fischerboot, Netze) und folgen Jesus nach (Mk 1,16-20 parr.).
  - Levi steht auf und folgt Jesus; seine Zollstation lässt er hinter sich (Mk 2,13ff. parr.).
  - Die Jünger sollen auf dem Weg der Mission „nichts“ mitnehmen (Mk 6,6b-13 parr.).
  - Nach einer Tradition der Redenquelle erlaubt Jesus noch einmal die Pietätspflicht, den verstorbenen Vater zu beerdigen, bevor es mit Jesus auf Reisen geht (Lk 9,59-62 par. Mt 8,21f.).

Dieses Verlassen erfolgt nicht aus Überdruß oder Lebensverachtung, sondern hat den Sinn, die Beziehung zu Jesus zu stärken.

b. Jesus selbst ist zeit seines Lebens unterwegs.

- Er selbst hat seine Familie verlassen, die ihn vergeblich einzufangen versucht (Mk 3,20-21.31f: parr.).
- Er hat zölibatär gelebt (Mt 19,12).
- Er war zeit seines Lebens unterwegs (Lk 9,57f. par. Mt 8,18f.).

Die Heimatlosigkeit Jesu ist nicht Ausdruck von Unstete und Unzufriedenheit, sondern die Lebensform dessen, der in seinem gesamten Leben auf der Suche nach den Verlorenen ist, die er retten will (Lk 19,10).

c. Aus den zahlreichen Texten, die im Neuen Testament zum Verlassen der Familie und zu den Spannungen Jesu mit seiner eigenen Familie Jesu zu finden sind, ist nicht selten auf ein a-familiäres Ethos Jesu geschlossen worden.<sup>10</sup> Das ist einseitig, weil andere Traditionen die Ehe und Familie hochhalten (Mk 10,2-16 parr.). Man kann nicht das eine einem jesuanischen „Wanderradikalismus“, das andere einem urchristlichen „Liebespatriarchalismus“ zuordnen. Das Verhältnis muss dialektischer bestimmt werden.

d. Wie die Spannungen Energie erzeugen, wird aus Mk 10,28ff. parr. deutlich, der Nachbesprechung der gescheiterten Berufung des Reichen, der sich nicht von seinem Geld lösen kann, um es den Armen zu geben (Mk 10,17-31 parr.). Die Jünger erkennen ihr eigenes Problem, gerettet zu werden – und Jesus weist sie in die Dialektik von Gewinnen und Verlieren ein. Sie hat dieselben Dimensionen wie die anthropologische Maxime von Mk 8,35. Danach ist es gerade das Verlieren, das zum Gewinnen führt. Im Blick auf Ehe und Familie: Je intensiver sie verlassen werden, desto intensiver werden sie neu gewonnen. Beides ist Ausdruck der Freiheit des Glaubens.

---

<sup>10</sup> Einflussreich: *Gerd Theißen*, „Wir haben alles verlassen“ (Mc. X,28). Nachfolge und soziale Entwurzelung in der jüdisch-palästinischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n. Chr. (1977), in: ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen <sup>2</sup>1983, 106-141.

#### 4.2 Gottesbund und Menschenwerk:

##### Die Lehre Jesu über Bindung und Scheidung

a. Die Ehethematik ist in der Jesustradition von großem Gewicht, weil sie auch für die frühen Gemeinden von großer Bedeutung war.

- Neben der 2. und 3. Antithese sowie der Parallele zur 3. Antithese in Lk 16,18 (die auf eine Q-Tradition schließen lässt)
- gibt es das markinische Lehrgespräch Jesu über die Ehescheidung (Mk 10,2-12) mit der Parallele bei Matthäus (Mt 19,3-9)
- und das paulinische Jesuszitat nebst Kommentar in 1Kor 7,10-16.

Die Breite der Überlieferung ist singulär.

b. Die Ehefragen haben in der Lehre der Kirchen – von unterschiedlichen neutestamentlichen Überlieferungen unterschiedlich beeinflusst – verschiedene Gestalt angenommen.

- Am klarsten und striktesten ist die katholische Position:
  - Die katholische Kirche sieht die Ehe als eines der sieben Sakramente.
  - Die Ehe ist unauflöslich. Es gibt zwar eine Trennung von Tisch und Bett, aber keine erlaubte Wiederverheiratung Geschiedener. Die Ausnahme von der Regel ist das *privilegium paulinum*: Scheidung und Wiederheirat sind nach 1Kor 7 *in favorem fidei* erlaubt, wenn nicht zwei Getaufte zusammen sind.
  - Voraussetzungen für eine gültige Ehe sind Ehefähigkeit, Ehewille und Eheschließungsform. Zum Ehewillen gehören Vernünftigkeit, Freiwilligkeit, Vorbehaltlosigkeit, Bejahung der Treue, prinzipielle Bejahung der Fruchtbarkeit.
  - In jüngster Zeit hat sich eine relativ liberale Ehenichtigkeitserklärungspraxis eingebürgert, vor allem durch die starke Berücksichtigung psychischer und sozialer Faktoren.

Die katholische Position ist stark rechtlich geprägt.

- Am offensten und liberalsten ist die protestantische Position.
  - Die evangelische Kirche sieht die Ehe als „weltlich Ding“ (Luther), das aber der Schöpfungsordnung entspricht und deshalb kirchlich eingeseignet werden soll.
  - Auch die Ehen Geschiedener können gesegnet werden.

Die evangelische Position ist stark bürgerlich geprägt.

- Am unklarsten und differenziertesten ist die orthodoxe Position.
  - Die Orthodoxen sehen wie die Katholiken die Ehe als Sakrament, halten grundsätzlich an der Unauflöslichkeit fest, kennen aber nach Mt 5,32 und Mt 19,9 eine Scheidung wegen „Unzucht“.
  - Geschiedene können aus Milde (Epikie) mit Berufung auf Gottes Gnade (Oikonomie) zwar keine zweite sakramentale Ehe eingehen, aber ihre Verbindung mit kirchlichem Segen eingehen.

Die orthodoxe Position ist stark pastoral geprägt.

Die Vielfalt der Verständnisse spiegelt die Prominenz des Themas und die Problematik einer Aktualisierung.

#### 4.2.1 Die Antithesen der Bergpredigt

a. Die 2. Antithese (Mt 5,27-30) geht denselben Weg einer Radikalisierung wie die 1. Antithese (Mt 5,21-26), die das Tötungsverbot betrifft: Nicht erst die vollzogene Tat ist das Problem, sondern schon die Absicht.

- Vers 28 klärt den Grundsatz. Jesus kritisiert den besitzergreifenden Blick des Mannes auf die Frau. Die patriarchalische Perspektive wird zur prophetischen Kritik. Es geht nicht um das, was – stärker von Paulus beeinflusst<sup>11</sup> – später als *concupiscentia* diskutiert wird, die nach dem Konzil von Trient nur *fomes peccati* ist (DH 1515), nach Luther aber Wirkung der Erbsünde (*peccatum originale*) im Christenmenschen (WA 56,277/5-13 [Sch.Röm 4,7]) ist, sondern um Absicht. Jesus kritisiert nicht das sexuelle Begehren, sondern die sexuelle Gier: Der besitzergreifende Blick ist Ehebruch im Kopf.
- Die Verse 29f. sind von typisch jesuanischer Hyperbolik. Durch die Überzeichnung führen sie die Unausweichlichkeit moralischer Entscheidungen vor Augen, die bereits den Anfängen wehrt.

Die Radikalisierung führt nicht zu einer sektiererischen Überforderung, sondern zu einer „Intensivierung“ der Ethik: Verinnerlichung und Moralisierung des Gebotes. Das liegt in der Perspektive des 6. Gebotes. Jesus kritisiert eine Veräußerlichung.

b. Die 3. Antithese (Mt 5,31ff.) bleibt beim Thema, geht aber einen Schritt weiter. Mit Rekurs auf Dtn 24,1 wird das 6. Gebot eherechtlich ausgelegt.

- Wie im Dekalog und in Dtn 24,1 ist der Adressat der Ehemann. Er wird verpflichtet,
  - weder sich von einer Frau scheiden zu lassen, weil er (je nach Übersetzung)
    - entweder sie in den Ehebruch treibt (weil sie *de facto* - meistens – aus sozialen Gründen gezwungen ist, eine neue, dann illegitime Ehe einzugehen)
    - oder die Ehe mit ihr zu brechen (weil das Ziel der Entlassung der Ehefrau in der Regel die Heirat mit einer neuen Frau ist);
  - noch, auch wenn er selbst unverheiratet oder verwitwet wäre, eine Geschiedene zu heiraten (weil deren Ehe nach wie vor fortbesteht).
- Der Grund für das Verbot ist
  - weder der Schutz der Ehefrauen, auch wenn sie oft die Leidtragenden der Erlaubnis zur Ehescheidung (meist wegen Kinderlosigkeit) gewesen sind und von der jesuanischen Regelung am meisten profitiert haben dürften (denn die Heirat einer Geschiedenen könnte deren sozialen Status durchaus verbessert haben)
  - noch die Sicht der Ehefrauen als Besitz des Mannes, wie man nach Ex 20,17 (diff. Dtn 5,21) aus dem 9. und 10. Gebot ableiten kann, so dass es tatsächlich nur um die Bewahrung des männlichen Besitzstandes ginge (weil sonst die Entlassung aus der Ehe nicht problematisiert werden dürfte).

Entscheidend ist die Heiligkeit der Ehe.

---

<sup>11</sup> Vgl. Th. Söding, Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um „simul iustus et peccator“ im Lichte paulinischer Theologie, in: Th. Schneider – G. Wenz (Hg.), Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen (Dialog der Kirchen 11), Freiburg – Göttingen 2001, 30-81.

#### 4.2.2 Dasa Lehrgespräch in Mk 10,2-12 par. Mt 19,3-9

a. Nach dem Lehrgespräch Jesu Mk 10,2-12 par. Mt 19,3-9 wird der in Mt 5,31ff. aufgebaute Spannungsbogen zwischen dem Gesetz des Mose und dem Scheidungsverbot Jesu deutlicher.

- Mose wird mit Mose, Tora durch Tora interpretiert: Die Konzession an die Herzenshärte, die aus Dtn 24,1 spreche, wird vom originären Schöpferwillen Gottes und der ursprünglichen Bestimmung des Menschen her kritisiert, die sich aus der gleichfalls Mose, dem idealen Autor, zugeschriebenen Genesis erklärt. Jesus kombiniert die Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau (Gen 1,26f.) aus dem ersten mit der Ätiologie der Sexualität und Ehe aus dem zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,24).

Die Pointe ist

- nicht, Mose mit seiner Konzession an die „Hartherzigkeit“ zu diskreditieren,
- sondern die Hartherzigkeit der Menschen zu kurieren, weil der Segen der Gottesherrschaft ausgebreitet wird, und die Jüngergemeinde zum Ort dieser gelebten Herzensreinheit und Herzensfrische zu machen.
- Der Spannungsbogen wird in Mk 10 wie in Mt 19 durch einen Dialog Jesu mit Pharisäern aufgebaut, die gleichfalls mit der Monogamie sympathisierten, aber das mosaische Eherecht, das seinerseits einen gewissen Schutz der Frauen sicherte, nicht antastete.
  - Die Ehe wird theologisch im Schöpferwillen Gottes begründet, dem der Mensch Gehorsam leisten muss.
  - Die Einheit von Mann und Frau, die durch den Geschlechtsverkehr vollzogen wird, ist, weil von Gott gewollt, unantastbar.

Während Mt 5,31ff. und Lk 16,18 gattungsgemäß nur den gebietenden Willen Jesu betonen, ordnen Mk 10 und Mt 19 ihn schöpfungstheologisch ein.

b. Signifikant sind die Veränderungen in der Geschlechterrolle.

- Mk 10 und 1Kor 7 setzen die griechisch-römische Rechtslage voraus, dass nicht nur Männer, sondern auch Frauen das Recht hatten, die Scheidung einzureichen,
- Mt 5,19 und Lk 16 hingegen orientieren sich an der Tora, die ein Männerrecht etabliert.

Wo Geschlechterparität herrscht, gibt es keine Abstufungen des Rechtes oder der Pflichten, sondern volle Symmetrie. Paulus hat allerdings die Abhängigkeit der Frauen in den antiken Gesellschaften besonders deutlich vor Augen.

Wo nur die Männer angesprochen werden, sind die Frauen nicht rechtlos, sondern werden in ihrem Eherecht geschützt.

Mt 5,31ff. hat zwar direkt nur die Ehescheidung vor Augen, aber unter dem Aspekt der Wiederverheiratung, die in den anderen Überlieferungen als solche thematisiert wird.

b. Im synoptischen Vergleich fällt die matthäische Unzuchtsklausel auf. Sie wird unterschiedlich interpretiert.

- Das katholische Kirchenrecht favorisiert eine metaphorische Bedeutung der „Unzucht“, die sich der Sprache prophetischer Kritik bedient: Gemeint ist Götzendienst; dann liegt der Fall ähnlich wie in 1Kor 7.
- Die heutige Exegese bleibt meist beim wörtlichen Verständnis und deutet dann
  - entweder auf Prostitution
  - oder auf Ehebruch.
- Die metaphorische Bedeutung ist nicht auszuschließen, liegt aber nicht nahe – abgesehen davon, dass die Aussage nicht genau zur Pointe von 1Kor 7,15f. passt, weil Paulus rät, mit einem „Ungläubigen“ im Regelfall zusammen zu bleiben und nur dann aus der Ehe auszusteigen und ggf. wieder zu heiraten, wenn der Partner – wegen des Glaubens – die Ehe aufgibt, während nach Mt 5,32 und 19,8 die „Unzucht“ als solche eine Scheidung (nicht notwendig machte, sondern) erlaubte.  
„Prostitution“ ist zu eng, „Ehebruch“ zu weit. Gemeint ist mit „Unzucht“ ein massives sexuelles Fehlverhalten.

Die matthäischen Unzuchtsklauseln stellen eine pastoral motivierte, auf Jesus zurückgeführte Anpassung des Scheidungsverbot dar, die einem judenchristlichen Gerechtigkeitsinn angemessen schien. Es liegt eine ähnliche Pointe vor wie in der paulinischen Interpretation 1Kor 7,15f.

c. Die jesuanischen Stellungnahmen zum Thema Ehe zeigen sich in einem weiten Gattungsspektrum.

- In Mk 10,2-12 und Mt 19,3-9 agiert er als Prophet, der die „Hartherzigkeit“ kritisiert, und als Lehrer, der die Unauflöslichkeit der Ehe begründet.
- In Mt 5,31ff. und Lk 16,18 agiert er als Gesetzgeber, der auf der Basis der Tora heiliges Recht setzt.
- Nach anderen Überlieferungen, insbesondere Joh 8,1-11 und Lk 7,36-50 ist Jesus aber auch der Messias, der die Ehebrecherin vor dem Tode rettet und der Sünderin ihre Schuld vergibt.

d. In der kirchlichen Praxis müssen alle drei Ansätze in ein inneres Verhältnis zueinander gesetzt werden.

- Die Ehe ist in Gottes Schöpfungsordnung verankert. Nach Eph 5 ist sie ein Gleichnis der Liebe Christi zur Kirche.
- Die gesetzliche Scheidungspraxis der Tora ist eine Konzession an die Hartherzigkeit der Menschen. Es gilt aber, Gottes Schöpfungsordnung zu beherzigen.
- Das Scheidungsverbot ist ein Imperativ. Es setzt apodiktisches Recht auf der Basis des 6. Gebotes.
- Die Praxis erfordert eine situationsgerechte Anwendung, wie sie beispielhaft in Mt 5,19 und 1Kor 7 vorgenommen wird.
- 1Kor 7 fordert die Geschiedenen zur Versöhnung auf.

Was nach erfolgtem Ehebruch beim Scheitern einer Versöhnung geschieht, wird im Neuen Testament nicht gesagt. Es gibt auch keine jesuanischen Aussagen zu vor- resp. nichtehelichem Geschlechtsverkehr.

#### 4.3 Gehorsam und Liebe:

##### *Christliche Hausordnungen im Neuen Testament.*

- a. Es gibt eine Reihe von Texten, die in den neutestamentlichen Briefen das Leben in einer antiken Familie beschreiben. Seit Luther heißen sie „Haustafeln“.
- b. Die Haustafeln, die auch in der Leseordnung stark repräsentiert sind, sind besonders umstritten, weil sie einerseits klare Imperative enthalten, andererseits aber ein patriarchalisches Familienbild festschreiben.
- c. Die Haustafeln gehören zu einer breiten Tradition antiker „Ökonomie“, die sich mit dem Leben im „Haus“ (*oikos*) und dessen – ungeschriebenen – Gesetzen (*nomos*) befasst. Meist sind diese Ratgeber angetan, zwei Pole miteinander zu verknüpfen: die Unterstützung der bestehenden Verhältnisse und deren Kultivierung im Sinne größerer Humanität. In diesem Spektrum liegt auch das Neue Testament.

##### 4.3.1 Der Kolosserbrief

- a. Der Passus, der sich mit dem Leben im „Haus“ befasst, gehört zu jenen Abschnitten aus der Bibel, die am stärksten umstritten sind, die aber zur Zeit ihrer Entstehung wesentlich anders als heute gewirkt haben. Die Exegese muss diese Dissonanzen aufdecken.
- b. Der Passus ist durch reziproke Weisungen für verschiedene „Stände“ geprägt, die typischerweise in ein antikes „Haus“ gehörten.

Kol 3,18f.	Frauen und Männer		
	3,18	Frauen:	Unterordnung
	3,19	Männer:	Liebe
Kol 3,20f.	Kinder und Eltern		
	3,20	Kinder:	Gehorsam
	3,21	Väter:	Ermutigung
Kol 3,22-4,1	Sklaven und Herren		
	3,22-25	Sklaven:	Gehorsam
	4,1	Herren:	Gerechtigkeit und Gleichheit

Charakteristisch ist, dass immer zuerst der im antiken Sozialsystem schwächere, dann der stärkere Teil angesprochen wird. In den Ansprachen wird das herrschende Gesellschaftsbild einerseits stabilisiert, andererseits reformiert, weil die Stärkeren auf die Pflichten gegenüber den Schwächeren hin angesprochen werden.

d. Den Hintergrund bildet eine enorme Dominanz der Familie, nach außen hin damit des Patriarchen, über alle Angelegenheiten des persönlichen Lebens, vom Beruf über die Heirat bis zur Religion. Diese Dominanz wird durch das Christentum aufgebrochen, weil es auf den Glauben setzt und vom Glauben her Religionsfreiheit begründet, die stärker zählt als die Familienbände. Die zahlreichen Traditionen des Neuen Testaments, die Familienkonflikte betreffen, sprechen Bände. Freilich stellt sich dann die Frage nach neuen Vergemeinschaftungsformen des Christentums. Hier ist bereits Paulus hoch engagiert (1 Kor 7). Die „Haustafeln“ setzen diese Linie fort. Sie wollen zeigen, wie eine christliche Familie leben kann. Die Sklaverei wird nicht abgeschafft, sondern zivilisiert. Der Patriarchalismus wird nicht aufgegeben, sondern kultiviert. Mittelfristig hat dies zu einer Veränderung der Geschlechterbeziehungen und der sozialen Verhältnisse geführt, kurzfristig hat es eher die Passung des Christentums in der antiken Gesellschaft gestärkt.

e. Dass sich die Frauen ihren Männern „unterordnen“ sollen (V. 18), ist konventionell. Im Griechischen (*hypo-taxis*) und im Deutschen ist eine vorausgesetzte „Ordnung“ zu erkennen, die anzuerkennen sei. Diese Ordnung ist, wie man heute erkennen kann, eine gesellschaftliche Konstruktion; sie galt als natürlich, gottgewollt, selbstverständlich. Dass die Unterordnung erfolgen soll, „wie es sich im Herrn gebührt“, etabliert den Patriarchalismus, begrenzt ihn aber auch. Häusliche Gewalt und sexuelle Ausbeutung, wie sie (nicht nur) in der Antike an der Tagesordnung waren, gehen mit dieser Begründung nicht einher. Die darin angelegten Frauenrechte werden aber im Kolosserbrief nicht entfaltet; deutlicher werden sie im Ersten Korintherbrief, bis hin zur Erlaubnis von Scheidung und Wiederheirat *in favorem fidei*.

Dass Männer ihre Frauen „lieben“ sollen (V. 19), ist neu, auch wenn es in antiken Quellen an Aufforderungen nicht mangelt, Männer sollten ihre Frau respektvoll, ja gar freundschaftlich behandeln. „Liebe“ ist aber jene Agape, die von Gott stammt und sich in der Nächstenliebe auswirkt. Die Erfüllung der Ehe durch die Liebe Gottes selbst wird zu einem entscheidenden Faktor neutestamentlicher Eheologie, die bis zu ihrem Verständnis als Sakrament führt (Eph 5).<sup>12</sup> Dass die Liebesforderung nicht reziprok erhoben wird, entspricht den sozialen Asymmetrien, die der Brief spiegelt.

f. Die Aufforderung an die Kinder, ihren Eltern gehorsam zu sein (V. 20), folgt dem Vierten Gebot, wie es in der Antike weithin verstanden worden ist: nicht, wie ursprünglich, als Verpflichtung der Erwachsenen, ihre alt gewordenen Eltern nicht im Stich zu lassen, sondern als Aufforderung an die Jungen, sich von ihren Eltern erziehen zu lassen.

Die reziproke Forderung ist nur an die Väter adressiert (V. 21), weil die die Macht hatten. Die nächsten Parallelen zieht die alttestamentliche und frühjüdische Weisheit. Sie setzt auf Bildung: der Kinder durch ihre Eltern.

Auffällig ist im antiken Zeithorizont, dass sowohl in der Gehorsamsforderung als auch in der Motivationsanweisung nicht zwischen Mädchen und Jungen unterschieden, sondern gemeinsam von „Kindern“ gesprochen wird. Sehr oft werden in vergleichbaren Texten nur die Jungen angesprochen. Die sublimen Gleichberechtigung der Mädchen ergibt sich aus theologischen Gründen: Es gibt nur eine Taufe für Männer und Frauen, so wie Mann und Frau gleichermaßen Gottes Ebenbild sind (Gen 1,26f.).

g. Den längsten Passus erhalten die Sklaven (Kol 3,22-25) – weil deren Status am wenigsten mit dem Evangelium zu vereinbaren ist und weil sie am meisten Unrecht zu erleiden hatten.

Die reziproke Forderung (Kol 4,1) ist im Prinzip spektakulär, auch wenn sie lange Zeit verharmlosend gedeutet wurde (und vielleicht auch von der Autorintention her nicht volle Sprengkraft entfaltet hat). Das Prinzip der Gerechtigkeit kann nach dem Grundsatz *suum cuique* noch unter den Auspizien eines herrschenden Gesellschaftssystems mit etablierter Sklaverei als systeminterne Humanisierung durchgehen. Aber „Gleichheit“ ist bemerkenswert. In der Stoa gibt es Parallelen, die auf die Zugehörigkeit zum Logos verweisen. Hier liegt eine christologische Begründung nahe: Auch für Sklaven und Freie gibt es nur eine Taufe (Kol 3,11). Das muss im Sozialverhalten Folgen haben. Sie werden im Brief aber nicht konkretisiert, sondern nur perspektiviert.

---

<sup>12</sup> Vgl. Th. Söding, Ehe aus Liebe. Der Ansatz des Kolosser- und Epheserbriefes, in: *Communio* 46 (2017) 80-93.

4.3.3. Gottes Familie: Prägung durch Liebe (Eph 5,29 – 6,9)

- a. In einer Parallele zur Haustafel des Kolosserbriefes (Kol 3,18 – 4,1) wird im Epheserbrief die Familie zum Vorzeigeobjekt des christlichen Lebensstils. Hier zeige sich, was es heißt, christlich zu sein: nicht erst im Jenseits, sondern bereits im Diesseits.
- b. Die „Haustafel“ des Epheserbriefes ist parallel zu derjenigen des Kolosserbriefes aufgebaut, zeigt aber nicht unerhebliche Charakteristika.

Eph 5,21	Die grundlegende Mahnung: Wechselseitige Unterordnung	
5,22ff.	Die Unterordnung der Frauen unter die Männer	Kol 3,18
5,25-33a	Die Liebe der Männer zu ihren Frauen	Kol 3,19
5,33b	Der Respekt der Frauen vor den Männern	
Eph 6,1ff.	Der Gehorsam der Kinder gegenüber den Eltern	Kol 3,20
Eph 6,4	Die Aufmerksamkeit der Väter für ihre Kinder	Kol 3,21
Eph 6,5-8	Der Gehorsam der Sklaven gegenüber ihren Herren	Kol 3,22-25
Eph 6,9	Die Verantwortung der Herren für ihre Sklaven	Kol 4,1

Die Gemeinsamkeit besteht darin, dass – in derselben Reihenfolge – dieselben, für das antike Haus typischen Rollen in ihren reziproken Verhältnissen beschrieben werden:

- Frau und Mann,
- Kind und Vater
- Sklave und Freier,

und zwar immer zuerst der (nach antiken Rollenbildern) schwächere, dann der starke Typ.

Durchweg werden auch dieselben Verhaltensmuster angemahnt:

- Frauen sollen sich unterordnen, Männer lieben.
- Kinder sollen gehorchen, Väter sich kümmern.
- Sklaven sollen gehorchen, Herren sie menschlich behandeln.

Durchweg finden sich auch theologische Begründungen, die das geforderte Verhalten relativieren und stabilisieren.

Die Hauptdifferenzen bestehen darin,

- dass einleitend eine reziproke Mahnung zur Anerkennung anderer vorangestellt wird, von der her sie alle anderen Mahnungen erschließen (Eph 5,21),
- dass die theologische Begründung stark ausgebaut wird, insbesondere im Blick auf Mann und Frau in der Ehe (Eph 5,22-33), aber auch im Blick auf die Kinder (Eph 6,1ff.).

Die Differenzen erklären sich daraus, dass anscheinend hier ein besonderer Begründungsaufwand angeraten schien, vor allem im Blick auf die Männer, denen es eine ungewohnte Neuerung scheinen musste, ihre Frauen zu lieben.

c. Die sozialgeschichtlichen Verhältnisse, die die Haustafel voraussetzt, widerspiegelt und moderat verändert, sind dieselben wie im Kolosserbrief (s.o. 2.5.2). Signifikant sind die Textgewichte im ersten Paar.

- Auf die Frauen entfallen 3 ½ Verse,
- auf die Männer 8 ½, mehr als doppelt so viel.

Das Ungleichgewicht erklärt sich, weil in der Antike die Männer viel mehr zu sagen hatten als die Frauen, also auch viel mehr ändern könnten – und am besten bei sich selbst anfangen sollten.

e. Die ethische Vertiefung erfolgt durch eine gezielte Annäherung der Ehemoral der Männer an das Liebesgebot Lev 19,18: Die Ehefrau soll vom Mann so geliebt werden, dass er in ihr seinen eigenen Leib, also ein Du auf Augenhöhe und in Herzensfreude erkennt. Er soll sie lieben „wie sich selbst“ (Eph 5,28.33a). Auf diese Weise wird das Liebesgebot auf den kleinsten sozialen Raum fokussiert und die Ehe in den Raum der Liebe Gottes gestellt.

d. Von besonderem Gewicht sind die christologisch-theologischen Begründungen. Sie wurzeln tief im urchristlichen Bekenntnis. Der Verfasser setzt sie als bekannt voraus; er erläutert sie nicht, sondern will mit ihnen argumentieren.

- Christus ist das „Haupt“ der Kirche (Eph 5,23; vgl. 1,22; 4,15), die sein „Leib“ ist (Eph 5,23; vgl. 1,23; 4,4.12.16; 5,30).  
Als dieses Haupt ist er der Erlöser der Kirche (Eph 5,23; vgl. 1,7.14; 4,23; 4,30).
- Christus liebt die Kirche (Eph 5,25; vgl. Eph 2,4 [Gott]; 3,19; 5,2).  
Er hat sich für sie hingegeben (Eph 5,25; vgl. 5,2).  
Er heiligt und reinigt sie durch die Taufe (Eph 5,26; vgl. 4,4).  
Er stellt sie als reines Opfer, als schöne Gabe vor Gott (Eph 5,27).

Die christologische Begründung der Liebe des Mannes zur Frau wird vom Epheserbrief schöpfungstheologisch eingeordnet, mit Verweis auf Gen 2,24, die Ätiologie der Ehe in Judentum und Christentum (Eph 5,31). Die Pointe, die der Brief mit der Genesis markieren will, ist die Einheit des Fleisches. Sie bezieht er auf die Einheit des Leibes (Eph 5,30), die er christologisch begründet sieht. Damit ergeben sich zwei theologische Perspektiven.

- Die Ehe von Mann und Frau ist eine ekklesiale Größe; das Haus ist eine kleine Kirche.
- Christus selbst ist das Urbild dieser Ehe, in seiner Liebe zur Kirche (Eph 5,32) gründet sie. Deshalb ist die Ehe ein *mysterium*, lateinisch: ein *sacramentum*.

Die Ehe von Mann und Frau wird durch die Ausführung stark aufgewertet – als Liebesbeziehung, die fruchtbar sein kann (Gen 1,28). In der Form des Epheserbriefes ist sie allerdings patriarchalisch hierarchisiert. Das hindert eine reziproke Liebesbeziehung nicht, freilich muss die Eheologie über den Brief selbst hinaus weitergeführt werden: Ehe schafft Einheit, die fruchtbar wird.

## 5. Zölibat:

Nachfolge Jesu mit Leib und Seele

a. Neben die hohe Wertschätzung der Ehe als Lebensform des Glaubens tritt im Neuen Testament die Hochschätzung der Ehelosigkeit. Beide Seiten sind miteinander verbunden:

- Weil es die Option des Zölibates gibt, kann es keine Zwangsehen im Namen Gottes geben.
- Weil es die Option Ehe gibt, kann der Zölibat keine christliche Pflicht sein.

Oft wird ein Gegensatz gesehen; tatsächlich gibt es viele Konflikte. Aber der neutestamentliche Ansatz öffnet Optionen, die gewählt werden können.

b. Die Geschichte der Kirche ist durch eine einseitige Hochschätzung des Zölibates geprägt, die als die höhere Lebensform, nämlich die der Engel schon auf Erden galt. Für diese Wertung gibt es Ansätze, bei Jesus und bei Paulus, die aber nicht zu einer Zweiklassenethik, sondern zu einer Differenzierung von Berufungen führen.

c. In der Moderne wird der Zölibat der Ordensleute und der römisch-katholischen Priester regelmäßig verdächtigt: als kaschierte oder verdrängte Homosexualität, als pure Heuchelei oder als Anmaßung kirchlicher Machthaber, die den Klerus disziplinieren wollen.<sup>13</sup> Auch wenn es immer Indizien und Beweise gibt, die für diesen Verdacht sprechen, ist er doch insgesamt ein Vorurteil, das biblisch, historisch und soziologisch aufgeklärt werden muss und kann.

### 5.1 *Himmelreich und Erdschwere:*

*Ehelosigkeit als Charisma bei Jesus und Paulus*

a. Der Zölibat ist grundlegend bei Jesus und bei Paulus bezeugt. Beide haben, ungewöhnlich genug, selbst ehelos gelebt, wie vor ihnen z.B. Jeremia, als existentieller Ausdruck seiner prophetischen Sendung, oder (aller Wahrscheinlichkeit nach) Johannes der Täufer. Die Gegenthese, ein Rabbi wie Paulus oder auch Jesus habe verheiratet sein müssen, also seien auch sie beide liiert (und Paulus Witwer) gewesen, steht auf tönernen Füßen.

b. Jesus hat sich zum Zölibat nur nach einer Sonderüberlieferung des Matthäus geäußert, die an das Wort über die Ehe und das Verbot der Ehescheidung „außer bei Unzucht“ (Mt 19,2-9) angefügt ist (Mt 19,10ff.). Jesus äußert sich hier in der für ihn typischen Drastik, indem er von Kastration spricht, wie sie bei Eunuchen nicht unbekannt war. Das ist bildlich gemeint (wie zuvor bei den martialischen Bildern vom Augenausreißen und Verstümmeln in Mt 18,6-10). Jesus spricht von Menschen, die ehe- und zeugungsunfähig von Geburt an sind, von solchen, die kastriert wurden, wie das an Höfen nicht unüblich gewesen ist – aber vor allem vor solchen, die es um des Himmelreiches willen gemacht haben. Hier liegt metaphorischer Sprachgebrauch vor (während Origenes, der seines Sexualtriebes nicht Herr geworden ist, sich tatsächlich selbst kastriert hat – und deshalb nie heiliggesprochen wurde). Entscheidend ist also: nicht von der Mutter her, nicht von anderen Menschen, sondern um Gottes, um des Himmelreiches willen – deshalb „Zölibat“.

Keiner der Apostel hat ehelos gelebt – Jesus schon. Das Wort soll Mut zur Ehe machen, auch wenn – besser: weil – eine Scheidung nur bei Unzucht gestattet ist.

---

<sup>13</sup> Vgl. *Manuel Borutta*, Antikatholizismus in Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe (Bürgertum. Neue Folge 7), Göttingen 2010.

c. Paulus macht aus seiner Vorliebe für den Zölibat keinen Hehl; aber er warnt dringend davor, ihn zu einer Pflicht zu machen, die alle Gläubigen erfüllen müssen (1 Kor 7,1-7). Für ihn ist Ehe wie Ehelosigkeit eine Frage des Charismas (1 Kor 7,7). Positiv gewendet: Ehe wie Ehelosigkeit sind ein Geschenk Gottes, das weder eingefordert noch erzwungen werden kann, aber angenommen und gestaltet sein will: Die Ehe soll einschließlich Sexualleben und Treue gestaltet, die Ehelosigkeit soll als Chance gesehen werden, sich ungeteilt auf Gott und die Kirche, heißt: auf den Glauben, die Liebe und die Hoffnung der anderen zu konzentrieren.

Im Ersten Thessalonicherbrief, ein paar Jahre früher in Korinth geschrieben, spricht Paulus Ehelosigkeit gar nicht an – weil sie in der Gemeinde nicht als Trend aufgekommen war. Stattdessen mahnt er zu ehelicher Treue. Sexualität soll Heiligkeit (1 Thess 4,3-8) und Liebe (1 Thess 4,9) ausdrücken; das unterscheidet sich von der heidnischen Sexualpraxis – wie nicht ohne Klischees formuliert wird.

d. Zölibat ist nicht Pflicht, sondern Wahl – bei Jesus wie bei Paulus. Von Mt 19 her lässt sich Ehelosigkeit als eine besondere Form der Nachfolge Jesu, von 1 Kor 7 als spezifische Weise der Nachahmung des Apostels deuten. So erklären sich große Teile des Mönchtums, so erklärt sich auch der Zölibat für Priester in der römischen Kirche. Ob Priestertum und Zölibat als Regel miteinander verbunden werden müssen, wie in der römisch-katholischen Kirche, nicht jedoch in den griechisch-katholischen, syrisch-katholischen, armenisch-katholischen, koptisch-katholischen, also den unierten Kirchen, die sich an die orthodoxe Praxis halten, in der nur die Bischöfe zölibatär leben, steht auf einem eigenen Blatt. Es ist keine dogmatische, aber eine disziplinäre, vor allem jedoch eine

5.2 Entbehrung und Entsagung:

*Askese und Sexualfeindlichkeit im Urchristentum*

a. Schon aus 1 Kor 7,1 dürfte eine Sexualfeindlichkeit in Korinth sprechen, der Paulus Einhaltung zu gebieten trachtet (woraus sich einige sexualskeptische Ausführungen in 1 Kor 7 erklären ließen: als Konzession an eine Mentalität in Korinth, die spiritualistisch war).

- Die Reserve gegen Sexualität erklärt sich aus einer platonisch affizierten Eschatologie: Der Leib ist hinfällig, die Seele unsterblich; mithin müsse der Glaube so wenig Körperkontakt wie möglich aufbauen; Askese sei der starke Ausdruck eschatologischer Existenz.
- Möglicherweise hat die im Urchristentum grassierende Naherwartung Kinderwünsche werden im Zeichen grassierender Naherwartung relativiert.

Paulus argumentiert dagegen auf der Basis biblischer Anthropologie: Der Leib ist Gottes Tempel (1 Kor 6,19: „Wisst ihr nicht, dass euer Leib Tempel des Heiligen Geistes ist, den ihr von Gott habt und nicht aus euch selbst?“). Deshalb gilt es, „Unzucht“ zu vermeiden. Aber sexuelles Begehren und sexuelle Praxis dürfen nicht verdächtigt werden. Sie folgen natürlichen Bedürfnissen, die auf eine gute Weise geordnet werden können: in der Ehe.

b. Der Kolosserbrief kritisiert eine „Philosophie“<sup>14</sup>, die von Heidenchristen die Beachtung von Speiseverboten (Kol 2,16.21), des Neumondes und Sabbats (Kol 2,16f.) verlangt, vielleicht auch die Beschneidung (Kol 2,11). Sexualaskese wird nicht direkt angesprochen, liegt aber nahe. Diese „Philosophie“ steht im Zeichen nicht der Gesetzesobservanz, sondern des Dienstes an den „Weltelementen“ (Kol 2,8; vgl. Gal 4,3.9) – wohl Feuer, Wasser, Erde, Luft, deren wechselseitige Verhältnisse nach pythagoreischer Lehre den Lauf der Welt bestimmen. Die „Philosophen“ berufen sich auf ihre „Weisheit“ (Kol 2,23), die sie in Visionen und im Kontakt mit Engeln erfahren haben (Kol 2,18). Die „Philosophie“ ist eine synkretistische Erlösungsreligion, die jüdische Elemente aufnimmt und mit dem Christusglauben verbindet. Sie ist eine Spielart christlicher Esoterik.

Obwohl die Kolosser im Glauben fest verwurzelt sind (Kol 1,4ff.), scheinen einige mit dieser „Philosophie“ zu sympathisieren.

Vor dieser Lehre warnt sie der Brief, indem er die Spannung zwischen Schöpfung und Erlösung aufbaut: Die ganze Welt ist in Christus erschaffen; sie wird in Christus erhalten und erlöst (Kol 1,15-20). Deshalb bedarf es keiner Tabus, sondern dankbaren Genusses und verantwortungsvollen Gebrauchs. In dieser Position wird der paulinische Ansatz aufgegriffen und – wahrscheinlich aus seinem Schülerkreis – auf einen neu aufkommenden Fall angewendet.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. C. E. Arnold, *The Colossian Syncretism. The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae* (WUNT II 77), Tübingen 1995.

<sup>15</sup> Vgl. N. Frank, *Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes. Eine intertextuelle Studie zur Auslegung und Fortschreibung der Paulustradition* (WUNT II 271), Tübingen 2009.

c. Im Spiegel der Pastoralbriefe (1 Tim; 2 Tim; Tit) zeigt sich, dass solche Strömungen wie die der Philosophie von Kolossä weiter um sich gegriffen haben.

- In 1 Tim 6,20 fällt das Stichwort der „sogenannten Gnosis“, das schon auf die weitere Entwicklung des 2. Jh. vorausweist.
- Aus 1 Tim 4,3 spricht eine Askese, die auch die Ehe verbieten will, im Blick auf die Sexualität, die in ihr gelebt wird. Das Sexualtabu scheint aber nicht allein zu stehen, sondern Indikator eines Puritanismus zu sein, der auch Fleisch und Alkohol verbieten will.

Aus der ambitionierten Askese spricht eine pessimistische Sicht der Schöpfung, die mit einer spiritualisierten Soteriologie und einer undialektischen Gegenwartseschatologie einhergeht (2 Tim 2,18).

Die Antwort der Pastoralbriefe besteht deshalb vor allem in einer Erneuerung der biblischen Schöpfungstheologie (vgl. 1 Tim 4,4f.) und der paulinischen Soteriologie (vgl. Tit 3,5ff: „... nicht aus Werken ..., sondern gemäß seiner Gnade“): Es ist in der Einzigkeit Gottes begründet, dass Schöpfung und Erlösung, Gesetz und Gnade, Leib und Seele, Geschichte und Eschatologie nicht auseinanderfallen, sondern im Zeichen der Heilsökonomie Gottes spannungsvoll zusammengehören (vgl. Tit 1,1-4).

## 6. Homosexualität:

### Ein rotes Tuch in der Bibel

a. Im Alten wie im Neuen Testament gibt es krasse Aussagen zur Homosexualität. Sie bilden einen Grund für die traditionelle Verwerfung und Verurteilung von Homosexualität in Kirche und Gesellschaft. Sie bringen aber auch ihrerseits kulturelle Einschätzungen zur Geltung, die zu ihrer Zeit im Judentum und im Christentum deutlich kritischer ausgefallen sind als in der Welt der Griechen und der Römer.

b. Die biblischen Verwerfungen der Homosexualität gelten in den modernen westlichen Gesellschaften (nur in ihnen) als überholt, weil sie Homosexuelle und Lesben diskriminieren, die ebenso wie Heterosexuelle das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung haben. Seit dem letzten Viertel des 20. Jh. ist die Gleichstellung der breite Trend der Rechtsprechung in den westlich geprägten Demokratien.

c. Die Kirchen reagieren unterschiedlich. Überall herrscht ein starkes Nord-Süd- und West-Ost-Gefälle. Es zeigen sich aber auch in den liberalen Kulturen konfessionelle Differenzen.

- In den evangelischen Kirchen<sup>16</sup> werden homosexuelle Liebesbeziehungen im wesentlichen gleich wie heterosexuelle gesehen und behandelt. Weit verbreitet ist die Segnung homosexueller Paare; schwule und lesbische Pfarrer und Pfarrerinnen können in der Regel amtieren und im Pfarrhaus zusammen wohnen. Nur wenige Ausnahmen bestätigen die Regel. Die EKD hat die sog. „Ehe für alle“ begrüßt.
- Die katholische Morallehre<sup>17</sup> unterscheidet zwischen sexueller Veranlagung und sexueller Praxis. Der „Katechismus der katholischen Kirche“ fordert Respekt für homosexuell Veranlagte und kritisiert jede Form der Diskriminierung. Er verurteilt jedoch die homosexuelle Praxis als Unzucht – wie eine außereheliche heterosexuelle Praxis auch. Er sieht keine Möglichkeit, dass homosexuelle Paare ihre Beziehung sexuell leben und sozial ordnen. Eine Segnung homosexueller Verbindungen (zu unterscheiden von der Segnung homosexueller Menschen, die eine solche Verbindung eingehen wollen) ist verboten. Die „Ehe für alle“ wird von der Bischofskonferenz abgelehnt.

Die starken Unterschiede haben Ursachen in Differenzen biblischer Hermeneutik und verstärken sie.

d. Im Umgang mit den biblischen Verwerfungen der Homosexualität gibt es drei verschiedene Strategien.

- Homosexualität sei theologisch zu verwerfen, weil sie in der Bibel ausnahmslos verworfen werde.
- Homosexualität werde in der Bibel zwar verworfen, könne aber heute nicht mehr verworfen werden, weil die Verwerfungen nicht nur im Widerspruch zu Medizin und Menschenrechten, sondern auch zu grundlegenden Aussagen der Bibel über die Gottesebenbildlichkeit und die Nächstenliebe stehen.
- Was in der Bibel als Homosexualität verworfen werde, sei nicht die Homosexualität, wie sie heute vor Augen steht.

Die Widersprüche nötigen zu einer eigenen Exegese.

---

<sup>16</sup> Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD*, Gütersloh 2013.

<sup>17</sup> Reformansätze entwickelt *Stephan Görtz* (Hg.), *„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ : Homosexualität und katholische Kirche*, Freiburg i. Br. 2015.

e. Der Überblick über das biblische Gesamtzeugnis zeigt deutliche Unterschiede in der Gewichtung.

- Homosexualität wird im Alten Testament schärfer als im Neuen Testament gebrandmarkt, ist aber bei weitem kein Schwerpunkt der Sexualethik.
- Die alttestamentlichen Zeugnisse gehören im wesentlichen zur Tora. Dort erscheint Homosexualität in einer Horrorgeschichte und in zwei Gesetzen in einer Linie mit schweren sexuellen Verfehlungen wie Missbrauch und Vergewaltigung und mit Sodomie.
- In den Evangelien wird Homosexualität gar nicht thematisiert, anders bei Paulus, aber dort nur selten und wenn, dann pauschal in Lasterkatalogen.

Die neutestamentliche Verwerfung der Homosexualität setzt die alttestamentliche voraus und schärft sie im Blick auf Kulturkreise ein, die der Homosexualität offener gegenüber stehen.

f. An einzelnen Stellen vermutet die moderne Exegese teilweise eine Aufweichung des harten Bildes

- in der Freundschaft zwischen David und Jonathan (1 Sam 18-20), besonders vom Klagelied (2 Sam 1,26),
- in der Beziehung zwischen Jesus und dem „Jünger, den Jesus liebte“ nach dem Johannesevangelium.

In beiden Fällen wird Homosexualität mit Freundschaft verwechselt. David und Jonathan pflegen eine Männerfreundschaft unter Kriegern, Jesus und der Lieblingsjünger eine geistliche Freundschaft aus Liebe zu Gott.

Literatur:

*Wolfgang Klausnitzer*, Das „Wort sie sollen lassen stahn“. Neue Bibelhermeneutik oder Abschied vom Schriftprinzip in der ökumenisch umstrittenen Frage der Homosexualität, in: *Catholica* 67 (2013) 253-280.

### 6.1 Gräuel und Strafe:

*Die Verwerfung der Homosexualität im Alten Testament  
und die Aufgabe biblischer Hermeneutik*

a. Im Alten Testament gilt Homosexualität als Gräuel.

- In Lev 18,22 wird es ein „Gräuel“ genannt, wenn ein Mann bei einem Mann liegt, wie man bei einer Frau liegt.
- In Lev 20,13 wird nicht nur diese Einschätzung wiederholt, sondern auch die Todesstrafe angedroht – wie beim Ehebruch (Ex 20,10).

Beide Verse stehen im Heiligkeitsgesetz, das auch das Gebot der Nächstenliebe aufbietet (Lev 19,18) – zu dem offenbar kein Widerspruch gesehen wird.

b. „Gräuel“ ist praktizierte Blasphemie: ein krasser Verstoß gegen Gottes Gebot, der seine Heiligkeit in den Dreck zieht und allseits Empörung bei den Frommen auslösen muss, bei Gott aber heiligen Zorn hervorrufen wird.

Die Todesstrafe ist in der Sprache der Tora eine symbolische, nicht eine real vollzogene Tortur. Der Delinquent stirbt den sozialen, nicht unbedingt den physischen Tod.

c. Beide Bestimmungen werden im Hinblick darauf, welche sexuelle Praxis verworfen wird, exegetisch kontrovers diskutiert.

- Nach einer Richtung wird lediglich homosexuelle Sakralprostitution sanktioniert – mit Verweis auf „Gräuel“, aber ohne hinreichenden Anhalt am Text, weil Moralität und Sakralität im Buch Levitikus nicht so wie in der Moderne differenziert werden.
- Nach einer anderen Richtung wird nur eine bestimmte sexuelle Praxis kritisiert, nämlich die anale Penetration, weil das „Liegen“ des Mannes bei einer Frau, das als Vergleich herangezogen wird, den Vaginalverkehr meine. Entscheidend sei dann, dass ein Mann nicht die Rolle einer Frau im Sexualakt spielen dürfe. Kritisiert würde demnach nur der Mann, der sich penetrieren ließe, nicht der, der penetriert. Aber diese Engführung geht aus dem Text nicht hervor.
- Am wahrscheinlichsten ist, dass ohne weitere Einschränkungen homosexuelle Praxis generell als „Gräuel“ bewertet wird und deshalb untersagt werden soll.

Es steht ausschließlich männliche Homosexualität im Blick – aber nicht, weil lesbische Beziehungen toleriert würden, sondern weil im Heiligkeitsgesetz durchweg Männer angesprochen werden, die im antiken Israel das Sagen hatten und deshalb auch (von Männern) auf ihre Pflichten angesprochen werden.

d. Was zur Einschätzung praktizierter Homosexualität als „Gräuel“ führt, ist nicht von vornherein klar. In den Kontexten, die sich mit anderen sexuellen Praktiken befassen, die verurteilt werden, steht nicht die Qualität der Beziehung vor Augen, sondern das Paradigma von Heilig und Gräuel sowie Rein und Unrein (Lev 18,24-30).

- Teils wird in der Forschung als Grund der Verwerfung der Homosexualität die beim Analverkehr stattfindende Vermischung des Samens mit Exkrementen angenommen. Nach dieser Logik wird der Verkehr eines Mannes mit einer Menstruierenden untersagt (Lev 20,18). Für die Verurteilung der Homosexualität ist diese Deutung aber zu eng.
- Teils wird die Vertauschung der sozialen Rollen genannt, die von Gott gewollt sind. Dafür spricht, dass in Lev 18,23 sowie Lev 20,15f. Sodomie und in Lev 20,11f.14f. Inzest genannt werden.

Die Verwerfung der Homosexualität setzt also Geschlechterrollen voraus, wie sie in der Schöpfung begründet gesehen werden und in Israel Beachtung finden sollen.

d. Die Erzählungen von Homosexualität haben ihre eigene Brisanz.

- Die Bestimmungen des Heiligkeitsgesetzes reagieren in der kanonischen Tora auf die Erzählung von Sodom und Gomorrha (Gen 19); sie beginnt damit, dass zwei männliche Engel, die bei Lot einkehren und Gastfreundschaft genießen, aber von den Sodomitern bedrängt werden, die sie vergewaltigen wollen (Gen 19,5), was dann das göttliche Strafgericht nach sich zieht. In Ez 16,49f. könnte auch dieses Fehlverhalten im Blick stehen, wenn die sexuellen Gräueltaten der Israeliten mit denen der Sodomiter verglichen werden.
- Ein Nachhall ist die Geschichte der versuchten Vergewaltigung eines Juden aus Nordisrael in Gibeon nahe Jerusalem nach Ri 19,22.

Nach beiden Geschichten scheint es nicht so schlimm, eine Frau – im ersten Fall die Töchter Lots, im zweiten schließlich die Nebenfrau des Gastes – sexuell auszuliefern. Das spiegelt einerseits die horrende Genderunfairness der Zeit und soll andererseits das Kapitalverbrechen einer (versuchten) homosexuellen Vergewaltigung perhorreszieren.

e. Die biblische Hermeneutik kann die moraltheologische Geltungsfrage nicht restlos auflösen, aber fokussieren.

- Der Zorn der alttestamentlichen Texte richtet sich besonders scharf auf sexuelle Gewalt; dass er bei der Vergewaltigung eines Mann durch einen Mann weit heftiger als bei einer Frau ausfällt, widerspricht der biblischen Anthropologie und Ethik und erklärt sich nur aus dem damaligen Zeitgeist.
- Sanktioniert werden nicht homosexuelle Neigungen (die vielmehr gar nicht als solche thematisiert werden), sondern allein homosexuelle Praktiken – die aber anscheinend unterschiedslos, so sehr der „weibische“ Mann in einer homosexuellen Beziehung besonderer Schande ausgesetzt war.
- Dass praktizierte Homosexualität als Gräueltat gesehen wird, hängt nach den einschlägigen Bestimmungen der Tora nicht (wie beim Verbot der Onanie) an der Vergeudung des Samens, dem damals allein die Fähigkeit zur Nachkommenschaft zugemessen wurde, sondern an der Verkehrung der von Gott nach der Genesis vorgesehenen Ordnung des ehelichen Zusammenlebens.

Die Geltungsfrage darf deshalb nicht nur auf die moralische Bewertung einzelner Sexualakte bezogen werden, sondern hat die größere Aufgabe, das Verhältnis von Sexualität und Liebe beziehungsweise zu bestimmen, ohne die spezifische Bedeutung der Ehe von Mann und Frau für Familie und Kinder zu relativieren.

6.2 *Verirrung und Erlösung:*

*Die Diffamierung der Homosexualität im Neuen Testament  
und die Aufgabe biblischer Hermeneutik*

a. Im Neuen Testament gibt es drei Stellen, die für die Verurteilung von Homosexualität angeführt werden:

- In 1 Kor 6,9f. – im Kontext eines Plädoyers für ethisch verantwortete Sexualität – listet Paulus Stichworte von Fehlverhalten auf, die zum Ausschluss aus dem Reich Gottes führen, darunter (nach Ansicht vieler) Homosexualität.
- In Röm 1,26f. zählt Paulus eine Fülle von ethischem, auch sexualethischem Fehlverhalten auf, darunter Homosexualität, die er als Konsequenz eines heidnischen Götzendienstes ansieht, dem der moralische Kompass abhandengekommen sei.
- In 1 Tim 1,9f. taucht Homosexualität wiederum in einer Liste schwerer Verbrechen auf, die vom Gesetz (der Tora) sanktioniert werden.

Alle Belegtexte formulieren pauschal. Sie loten weder psychologische noch soziale Phänomene aus, sondern wollen Fehlverhalten akkumulieren, das sie als solches voraussetzen, ohne es zu begründen oder zu differenzieren.

b. Die Gattung ist an allen Stellen die eines Lasterkataloges.<sup>18</sup> Diese Kataloge dienen der moralischen Selbstvergewisserung einer Gemeinschaft. Sie setzen Diskurse über ethische Standards voraus und präsentieren das Ergebnis stichwortartig in kompakter Form mehr oder weniger umfangreicher Aufzählungen – die dann sehr verschiedene Vergehen und Fehleinstellungen (als die sie gelten) zusammenbringen. Diese Akkumulation ist die Pointe.

Die zitierten sind keineswegs die einzigen Lasterkataloge im Neuen Testament. Die meisten erwähnen sexuelles Verhalten, berühren aber nicht die Homosexualität.

c. Einen Interpretationsschlüssel für das Verständnis der Lasterkataloge bietet der Kontext, in dem sie stehen, mit Bezug auf den Anlass des Schreibens.

- Den Ersten Korintherbrief schreibt Paulus gegen eine Relativierung des Leiblichen und des Sozialen, die sich einerseits in libertinistischen (1 Kor 5-6), andererseits in asketischen Tendenzen unter den Korinthern zeigt. Der unmittelbare Anknüpfungspunkt ist die Verwerfung des sexuellen Verkehrs mit Prostituierten.
- Im Römerbrief rekonstruiert Paulus, dass die Heiden, die viele Götter verehren, darin schuldig werden, weil sie Dinge dieser Welt vernunftwidrig als Gottheit betrachten (Röm 1,18-32). Verkehrtes Sozialverhalten ist die Folge – wie es von allen, die seines Erachtens klar denken, auch erkannt wird. Deshalb sind alle der Erlösung bedürftig – aber als Kinder Gottes auch würdig und fähig.
- Im Ersten Timotheusbrief wird von einer Irrlehre gewarnt, die sich auf Paulus beruft, indem sie dessen Gesetzkritik als Gesetzlosigkeit auslege. Der Lasterkatalog soll in diesem Rahmen die grundlegende Bedeutung der Gesetzestreue unterstreichen.

In allen Fällen hat das, was Paulus kritisiert, paradigmatische Funktion.

---

<sup>18</sup> Die Standardwerke sind älteren Datums: *Stephan Wibbing*, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte (BZNW 25), Berlin 1959; *Anton Vögtle*, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament. Exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht (NTA 16/4.5), Münster 1936.

d. In 1 Kor 6,19f. stehen unter der Überschrift „Ungerechte“, denen der Zugang zum Reich Gottes verwehrt werden wird: „Unzüchtige“, „Götzendiener“ und „Ehebrecher“ sowie *μαλακοί* und *άρσενοκοίται*.

- Einheitsübersetzung und Lutherbibel schreiben: „weder Lustknaben, noch Knabenschänder“, denken also nicht an einvernehmliche Homosexualität, sondern an eine Verbindung von Prostitution und Pädophilie.
- Die Forschung denkt aber bei den *μαλακοί* an „Weichlinge“ oder „Weibische“ und bei den *άρσενοκοίται* an praktizierende Homosexuelle.<sup>19</sup> Das kommt auch vom Wortsinn eher hin.

Homosexualität, insbesondere bei dem Mann, der eine weibliche Rolle ausfüllt, gilt als verkehrtes Verhalten, so wie Unzucht und Ehebruch.

e. In Röm 1,26f. wird praktizierte Homosexualität unter der in der Antike enorm wichtigen Kategorie „Unehre“ (V. 26) und „Schande“ (V. 27) thematisiert und als „widernatürlich“ klassifiziert. Vers 26 spricht die „widernatürliche“ Sexualität von Frauen an; Vers 27 spezifiziert, dass Männer nicht mit einer Frau sexuell verkehren, sondern in Leidenschaft zu anderen Männern brennen. Dieses Verdikt lässt sich nicht auf heterosexuelle Männer eingrenzen, die sich homosexuell betätigen; Versuche, nur bestimmte homosexuelle Sexualpraktiken gebrandmarkt zu sehen, entziehen dem Passus seine Schärfe.<sup>20</sup>

Die Pointe des Kontextes ist die fatale Folge der Vertauschung von Richtig und Falsch in Sachen Religion: von Gott und Götze. Diese Vertauschung wird unter dem Vorzeichen der schöpfungstheologisch kodierten „Natürlichkeit“ auch bei lesbischen (V. 26) und schwulen (V. 27) Sexualpraktiken gemacht. Nach Paulus ist diese Praxis eine verdiente Strafe Gottes – die seinem Zorn entspricht, ohne dass der seine Gnade begrenzen würde (Röm 1,16f. – 3,21-26).

f. In 1 Tim 1,9f. wird das Thema unter dem Vorzeichen der Widergesetzlichkeit angesprochen. In einer Liste von Schwerverbrechern stehen, direkt neben den „Unzüchtigen“ die *άρσενοκοίταις* – wobei dieselben Auslegungsunterschiede wie im Fall von 1 Kor 6,9f. aufbrechen.

g. Die hermeneutische Herausforderung verschärft sich noch gegenüber dem Alten Testament, weil nicht nur der Bezug auf die Tora präsent bleibt, sondern weil Paulus in Röm 1 mit der „Natur“ argumentiert und praktizierte weibliche wie männliche Homosexualität mit Gottes Strafe verbindet: als Ursache und Wirkung. Daran hat sich die traditionelle Morallehre festgemacht.

- Paulus inkriminiert nicht Dispositionen, sondern Praktiken.
- Paulus folgt der Argumentation einer Verkehrung des Natürlichen, die sündhaft sei, ohne dass er mit einer homosexuellen Disposition rechnet.
- Die sündige Gewalt, die die Lasterkataloge beherrscht, sieht Paulus auch in praktizierter Homosexualität realisiert, ohne dass er eine Unterscheidung machte.

Die fehlenden Differenzierungen, an deren Stelle eine zeit- und religionstypische Pauschalisierung tritt, schwächen den Geltungsanspruch stark.

h. Was weder der kirchlichen noch der gesellschaftlichen Debatte bislang gelungen ist, ist eine diskriminierungsfreie Differenzierung von Hetero- und Homosexualität.

---

<sup>19</sup> Vgl. Dieter Zeller 1 Kor 210.

<sup>20</sup> Vgl. Michael Wolter, Röm I 150-154 (der allerdings V. 26 offen deutet).

7. Begehren:  
Das sechste Gebot

- a. Das sechste Gebot untersagt den Ehebruch (Ex 20,14; Dtn 5,18). Es wird im 9. und 10. Gebot aufgenommen (Ex 20,17; Dtn 5,21), und zwar unter dem Leitwort des Begehrens.
- b. Diese Koinzidenz ist ebenso erhellend wie verdunkelnd. Sie leistet eine anthropologische Reflexion auch der Sexualität, verlangt aber eine radikale Differenzierung vom Sexualtrieb.

7.1. Der Dekalog

- a. Das 9. und 10. Gebot behandeln nicht Tatsünden, sondern Gedankensünden; sie setzen psychologisch an. Sie berühren jenes Feld, auf dem es noch nicht zur sündigen Handlung gekommen ist, unter der Menschen unmittelbar zu leiden haben, auf dem es aber jederzeit zu ihr kommen könnte, weil das Herz des Menschen, der in diesem Sinn begehrt, vergiftet ist.
- b. Das 9. und 10. Gebot haben deshalb eine einerseits prohibitive, andererseits integrative Funktion. Sie verbinden Recht und Moral. Sie lassen in menschliche Abgründe schauen, in denen, biblisch betrachtet, das Böse nistet.
- c. Das 9. und 10. Gebot werden durch die Komposition des Dekalogs in eine besondere Nähe zum 6. (und 7.) Gebot gerückt. Dadurch kann der Eindruck entstehen, das sexuelle Begehren sei die Sünde aller Sünden. Diese Auffassung widerspricht jedoch der sowohl dem Textsinn als auch der jüdischen Tradition. Es ist allein eine – wenn auch hoch in der westliche Theologie einflussreiche – augustinische Lesart, die im Sexualtrieb den Indikator der Ursünde (*peccatum originale*) gesehen hat. Diese Theorie zu bestreiten, lässt nicht leugnen, dass neben Geld, Macht und Prestige auch die Sexualität zu den stärksten Triebkräften gehört und deshalb einer besonders intensiven moralischen Bearbeitung bedarf.
- d. Das Begehren, das der Dekalog untersagt, ist nicht der *Eros*, sondern das, was heute Gier genannt wird und traditionell zu den sieben Todsünden gehört (*luxuria* – Ausschweifung, Wollust).

7.2. Paulus (Röm 7)

- a. Nach Paulus weckt das Verbot des Begehrens das Sündigen, weil das Verbot zur Übertretung reizt und das Begehren gerade dem Menschen adäquat scheint und ihn deshalb verführt.
- b. Paulus reflektiert dieses Thema im Rahmen seiner Rechtfertigungslehre, deren dunkle Seite die Erlösungsbedürftigkeit ausnahmslos aller Menschen ist, deren helle Seite aber die Befreiung aller Menschen bedeutet, die sich mit Gott versöhnen lassen.
- c. Paulus weist philosophisch und schrifttheologisch (mit den Mitteln und im Horizont seiner Zeit) nach, dass kein Mensch sich von Schuld freisprechen kann (Röm 1,18 – 3,20). Sexuelles Fehlverhalten spielt bei diesem Nachweis keine argumentative Rolle; die Homosexualität, die er verwirft (s.o. Kap. 5), ist für ihn kein Ursachen-, sondern ein Epiphänomen. In Röm 7 taucht Sexualität nicht auf.

d. Aus Gründen der Gerechtigkeit verwirft Paulus ein Denken, dass schlechtes gegen gutes Verhalten aufrechnet, so dass am Ende die Bilanz gezogen würde, was überwiegt. Bei diesem Aufrechnen bleiben die Opfer aus dem Spiel. Es wird geltend gemacht, dass bei allen Wiedergutmachungsversuchen und bei aller menschlichen Großzügigkeit nichts ungeschehen gemacht werden kann.

e. Mit der Sonde des Glaubens untersucht Paulus, um das Problem an der Wurzel packen zu können, warum überhaupt Menschen schuldig werden, d.h. nicht einfach nur ein Gebot übertreten, das zum Schutz der Allgemeinheit, zum größeren Wohl aller – von Gott durch Menschen (resp. von Menschen, die sich auf Gott berufen) – erlassen worden ist.

Um eine Antwort zu geben, geht Paulus auf die Geschichte vom Sündenfall zurück (Gen 3). Er sieht Adam als Typ, d.h. als Mensch, indem sich jeder Mensch (Mann wie Frau) wiedererkennen kann.

- Die Sünde Adams besteht nach Gen 3,5 darin, sein zu wollen wie Gott, d.h. die Definitionshoheit über Gut und Böse zu erlangen.
- Den Drang, das Verbot zu überschreiten, das Gott erlassen hat, damit der Mensch im Paradies bleibt, nennt Paulus mit dem Dekalog „Begehren“. Er hat im Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, als Symbol der gesamten Tora, des Gesetzes Gottes gesehen, das im Dekalog verdichtet wird.

Die paulinische Antwort ist ein Durchbruch in der Geschichte der Subjektivität.

f. An die Paulusexegese knüpft sich ein konfessioneller Streit, ob die *concupiscentia* (*epithymia*) als *fomes peccati* (Zunder zum Sündigen), so das Konzil von Trient (DH 1515), oder als die eigentliche Sünde betrachtet wird, wie Luther (WA 56,277/5-13 [Sch.Röm 4,7]). Der konfessionelle Streit löst sich auf, weil der Begriff der Sünde hier wie da anders gefasst wird, so dass die konfessionelle Differenz eher in den Denkformen besteht.

8. Auswertung:

Impulse der Sexualethik aus dem Neuen Testament

a. Im Durchgang durch die Texte zeigt sich, dass Sexualität überall dort ein nicht dominantes, aber wichtiges Thema ist, wo sich die Orientierung am Evangelium alltagsethisch erweisen soll. Der Stellenwert ist anthropologisch und soziologisch zu bestimmen: in der Bedeutung des Geschlechtlichen und der sexuellen Beziehungen für das menschliche Leben und den gesellschaftlichen Zusammenhalt.

b. Für die Sexualität hat sich wie für die Ethik und Theologie des Neuen Testaments überhaupt die grundlegende Bedeutung des Alten Testaments erwiesen. Die Erklärung besteht nicht nur kulturhistorisch darin, dass die prägenden Gestalten des Urchristentums Judenchristen (oder Christenjuden) gewesen sind, sondern theologisch darin, dass aus dem im Neuen Testament affirmierten und christologisch transformierten Monotheismus die Geltung der Tora folgt.

c. Auf sexualethischem Gebiet zeigt sich paradigmatisch, wie grundsätzlich die gesamte Ethik notwendig zeitgebunden ist, weil Alltagsfragen behandelt werden, wie sie nur in bestimmten Kulturbereichen auftauchen können. Auf sexualethischem Gebiet ist die Prägung besonders stark, weil nicht nur Sexualpraktiken in Rede stehen, sondern auch soziale Rollen stark durchschlagen. Gleichzeitig stehen hohe und höchste Geltungsansprüche im Raum, die in traditionellen Gesellschaften durch Schriftauslegung fortgesetzt und verstärkt worden sind, während in modernen Gesellschaften starke Interpretationskonflikte entstehen, die theologisch produktiv werden zu lassen, in erster Linie die Aufgabe der Exegese ist.

- Die Korrelationen zwischen Situationen und Intentionen können nur exegetisch erforscht werden.
- Die kultur- und religionsgeschichtlichen Referenzen der neutestamentlichen Texte können nur exegetisch aufgeheilt werden.
- Der innerbiblische Stellenwert der sexualethischen Weisungen und die sexualgeschichtlich charakteristischen Konstellationen im biblischen Umfeld können nur exegetisch beschrieben werden.

Indem die Exegese die zeitgeschichtliche Bedingtheit der neutestamentlichen Weisungen eruiert, erlaubt sie eine gleichfalls kultur- und mentalitätsgeschichtliche Relativierung auch der gegenwärtigen Konzepte und Modelle, die sich aus Veränderungsprozessen ergeben haben und weiter verändern werden.

d. Damit die neutestamentlichen Zeugnisse ihre kritische Orientierungskraft entfalten können, ohne fundamentalistisch einbetoniert zu werden, ist es erforderlich,

- ihre Grundintention zu bestimmen und zu bewerten,
- ihre geschichtliche Bedingtheit in ein Verhältnis zu ihrem Anspruch zu stellen und beides dadurch zu vermitteln, dass Position und Perspektive ins Verhältnis gesetzt werden,
- die biblische Grundorientierung, ohne die es gar keine Theologie gäbe, von einer in ein Verhältnis zu anderen *Loci* der Theologie zu setzen: Tradition, Glaubenssinn des Gottessvolkes, Lehramt, Zeichen der Zeit – Theologie.

In diesem hermeneutischen Setting bewährt sich die Exegese als theologische Grundlagenforschung.

8.1 Die theologische Grundintention:  
*Integration von Leib, Geist und Seele*

a. Die neutestamentliche Sexualethik ist in eine biblische Anthropologie eingepflanzt, die von der Einheit des Menschen als Körper (Leib, Fleisch), Geist (Vernunft, Verstand, Gewissen) und Seele geprägt ist. Alternativen wären platonische oder gnostische Dualismen, die regelmäßig das Körperliche abwerten und dadurch mehr oder weniger aus dem Bereich der Ethik ausgrenzen.

b. Die biblische Anthropologie markiert

- Geschlechtlichkeit als Wesensmerkmal
- und dadurch Sexualität als Wesensausdruck des Menschen.

Beides ist in der Genesis grundgelegt, beides wird durch den Sündenfall nicht desavouiert und beides wird durch das Jesusevangelium in seinem Nahverhältnis zum Reich Gottes geklärt.

- Der Zölibat sichert sexuelle Freiheit, weil er weder mit einer Zwangsheirat noch mit einer Zwangsreproduktion einhergeht.
- Die Ehe sichert sexuelle Verantwortung, weil sie mit dem Aufbau stabiler Beziehungen verbunden ist und im Ansatz für Kinder mit eigenen Rechten offen ist. Das jesuanische Plädoyer für die eheliche Treue und gegen die Scheidung stabilisiert diese Beziehungen und fordert ein hohes Maß an Konfliktfähigkeit und -lösungsbereitschaft ein.

Die Integration von Leib, Geist und Seele und verantworteter Freiheit ist die entscheidende Mitgift neutestamentlicher Ethik auf dem Feld von Ehe und Familie.

c. Entscheidend ist, dass nicht nur Konvention und Recht, sondern Ethik als Kern und Kriterium der sexuellen Beziehungen gesehen wird.

- Im Neuen Testament wird sehr stark an die Pflicht appelliert, Sexualität in ein Glaubensleben zu integrieren, das durch die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe bestimmt ist.
- In diesem Rahmen wird auch die sexuelle Praxis selbst unter nicht nur rituellen (rein/unrein) und kulturellen (alt/neu), sondern unter moralischen Gesichtspunkten beurteilt (gut/böse).
  - Die Kriterien der Unterscheidung sind den Texten zufolge Schriftgemäßheit und Natürlichkeit – wobei sowohl das Schriftverständnis als auch das Naturverständnis kontingent sind.
  - An beiden Stellen kann eine Hermeneutik der Differenzierung ansetzen.
    - Welchen epistemischen Stellenwert sollen Schrift und Vernunft haben?
    - Wie sind die heute zu verstehen?

Diese Hermeneutik sichert den Stellenwert der Bibel in den Interpretationskonflikten der Gegenwart.

Die Moralisierung der Sexualität ist anfällig für Dirigismus, schafft aber die Voraussetzung für eine personale Sexualität in verantworteter Freiheit.

Der entscheidende Impuls des Neuen Testaments an dieser Stelle ist die Integration der Agape in die Ehe, wie dies die Paulusschule geleistet hat.

d. Die Impulse werden unter zeitbedingten Konditionen gesetzt, die im Neuen Testament meist nicht als solche wahrgenommen werden, so dass sie ihrerseits den Eindruck gottgewollter Bestimmungen hervorrufen – freilich dann zu Unrecht, wenn sie im Widerspruch zu *basics* der biblischen Theologie selbst stehen.

8.2 Die theologische Relativierung:

*Integration von Human- und Kulturwissenschaften in die Sexualethik*

a. Die Entwicklung der Moderne von der Gleichberechtigung der Geschlechter über die diskriminierungsfreie Sicht der Homosexualität und die veränderten Formen der Heterosexualität in erprobungsoffenen Partnerschaften steht in starker Spannung zu den traditionellen Welten, in denen die Bibel entstanden ist und in denen sie weithin rezipiert wurde und wird. Erst die Moderne ist der Ort, da die Geltungsfragen sich in einer kritischen Öffentlichkeit so stellen, dass sie individuell beantwortet werden und dass sowohl die Gesellschaft als auch die Kirche eher die Rahmenbedingungen einer Verantwortung in Freiheit sichern als die Entscheidung und Praxis selbst zensieren.

b. Der Bibel selbst kann ein Plädoyer für die Vernunft und die Erfahrung im gesellschaftlichen Wandel abgelesen werden, wie dies auch bis zur Aufklärung stets Konsens gerade auch in der katholischen Kirche gewesen ist, aber unter dem Druck der aufklärerischen Kirchen- und Religionskritik in einer hermeneutischen Defensive verloren worden ist.

- Es gibt kaum eine höhere Legitimation des Vernunftprinzips als die Logos-Christologie (Joh 1,1-18) – weil sie nicht nur in ihrer Nützlichkeit und nicht nur evolutionsbiologisch als Gattungspänomen, sondern theologisch und deshalb universal begründet wird.
- Es gibt kaum eine tiefere Erschließung der Erfahrungsräume als die biblische Weisheitstheologie, die in ihrer kanonischen Gestalt nicht der Weisheit letzter Schluss sein will, sondern im Gegenteil je neu dafür plädiert, dass Gottesfurcht der Anfang der Weisheit ist.

Dieses Plädoyer ist eines der wesentlichen Momente für einen Anti-Biblizismus in der Bibel selbst. Die Bibel relativiert sich, indem sie sich positioniert und damit perspektiviert.

c. Die moderne Entwicklung der Medizin und der gesellschaftliche Wandel auch der Einstellungen zur Sexualität läuft aus dem Ruder, weil er im ersten Fall allein einer Logik der instrumentellen Vernunft folgt, im zweiten nur die herrschenden Ansichten rückkoppelt, wenn nicht jene Ressourcen als Kriterien erschlossen werden, aus denen sich die Entwicklung und der Wandel speisen. Diese Ressourcen sind sicher nicht nur die biblischen Schriften und die Sinnwelten, die sie inspirieren, sondern viele andere von der antiken Philosophie bis zur modernen Wissenschaft, aber es sind sicher auch die biblischen Schriften – als ethische Wegmarken, konzentriert in der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen, und als theologische Basis einer Ethik, weil das Evangelium die Menschen nicht nur interpretieren oder verändern, sondern retten will.

d. Anerkannt ist inzwischen, dass die Geschlechterrollen der Antike nur scheinbar theologisch sanktioniert werden, während sie tatsächlich – oft gegen den Widerstand der Kirche – transzendiert werden müssen.

Die Debatte um *Amoris laetitia* verdeckt, dass das in der katholischen Morallehre eigentlich ungelöste Problem die Verurteilung außerehelicher Sexualität als Unzucht ist, die nur scheinbar, aber nicht wirklich durch die Bibel gedeckt ist.

Der größte Nachholbedarf ist die moralische Sicht der praktizierten Homosexualität. Hier sind auch höchste Geltungsansprüche der Bibel selbst auf den Prüfstand zu stellen, weil zwar mit Berufung auf Gottes Heiligkeit und auf die Natur argumentiert wird, aber die Sicht des einen wie des anderen durchaus fragwürdig sind.

e. Die katholische Kirche sieht sich im globalen Maßstab herausgefordert, gegenüber Definitionsansprüchen von Gesellschaften – früher diktatorischen, heute auch liberalen – über Ehe und Familie den Primat des Individuums und seiner primären Beziehungen gegenüber politischen Ansprüchen und kulturellen Trends geltend zu machen. Das ist im Ansatz ein hohes Freiheitspotential, das sich auch in zahlreichen Konstellationen bewährt hat (z.B. gegen staatlich verordnete Abtreibungspolitik in China oder Mädchenaussetzungen in Indien), aber vom gesellschaftlichen Wandel in den liberalen Gesellschaften abgehängt wird.