

Andreas Mohr

Beiträge zur christlichen Anthropologie

Kommentare und Ergänzungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar

ISBN 978-3-89958-615-2
URN: urn:nbn:de:0002-6158

© 2009, kassel university press GmbH, Kassel
www.upress.uni-kassel.de

Umschlagbild: Auferstehung Christi, Isenheimer Altar
von Matthias Grünewald (1506-1515)

© Bildarchiv Foto Marburg

Umschlaggestaltung: Bettina Brand Grafikdesign, München
Druck und Verarbeitung: Unidruckerei der Universität Kassel
Printed in Germany

*Mit unsrer Macht ist nichts getan/
Wir sind gar bald verloren/
Es streit' für uns der rechte Mann/
Den Gott selbst hat erkoren/
Fragst Du, wer der ist?/
Er heißt Jesus Christ/
Der Herre Zebaoth/
Und ist kein andrer Gott/
Das Feld muss er behalten/*

(Martin Luther: Ein' feste Burg ist unser Gott, zweite Strophe, 1529)

Meinem Großvater Alfred Klotzbach

Vorwort

Der vorliegende Band beinhaltet Kommentare und Ergänzungen zu den Texten der 2007 publizierten Essaysammlung „Beiträge zur christlichen Anthropologie“. Die darin enthaltenen Darlegungen sind als erklärende Weiterführungen bezüglich anthropologisch bedeutsamer Themenfelder zu verstehen, die in den „Beiträgen“ nur in Kürze Angesprochenes vertiefen. Dies betrifft neben der Frage nach der ethischen Einschätzung gleichgeschlechtlicher Beziehungen innerhalb der christlichen Welt und deren Zugehörigkeit zum Bereich der so genannten „Adiaphora“ auch ontologische Aspekte der Heilsgeschichte. Hinzu tritt die Problematik der Heilsrelevanz derjenigen Werke, die aus der Beobachtung des Judicial- und Zeremonialgesetzes des Alten Bundes resultieren; eine Fragestellung, die bereits innerhalb der im vergangenen Jahr veröffentlichten Textsammlung thematisiert worden war. Der Gegenstand des kulturgeschichtlich bedeutsamen und ethisch-christlich motivierten Kampfes gegen die Sklaverei eröffnet ein – im Rahmen der „Beiträge“ noch nicht behandeltes – Themenfeld. Teils treten die im vorliegenden Buch enthaltenen Erläuterungen somit kommentierend neben die Ausführungen des Bandes von 2007, setzten darüber hinaus aber durchaus auch neue inhaltliche Schwerpunkte. Mein besonderer Dank gilt insbesondere **Thomas Nordmann** (Frankfurt am Main) für die Mitwirkung bei der Vorbereitung des Manuskripts für die Drucklegung.

Kassel, Mainz im August 2008

Andreas Mohr

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Über den legitimen Kampf gegen die Sklaverei. Eine Antwort auf Sebastian Handkes Rezension („Über die Grenze“, in: Der Tagesspiegel, 18. Oktober 2007) zu Marco Kreuzpaintners Film „Trade – Welcome to America“ (Mainz 2007)	9
Die „adiaphoristische Erotik“ und die Heilsirrelevanz der Gesetzeswerke: Zwei Thesen zur christlichen Anthropologie (Kassel, Mainz 2008)	26
1. Thesen	27
2. Begründung der Thesen	28
2.1 Das Ausleben gleichgeschlechtlicher Neigungen als <i>ἁδιάφορον</i> im Christentum	28
2.1.1 Die paulinischen Aussagen bezüglich gleichgeschlechtlichen Verhaltens im Neuen Testament	28
2.1.2 Der Terminus <i>ἀρσενοκοῖται</i> im Ersten Brief an Timotheus	36
2.1.3 Die Verurteilung gleichgeschlechtlichen Verhaltens im Alten Testament und deren Bedeutung für gegenwärtige Christen	38
2.1.4 Das Schweigen Jesu bezüglich gleichgeschlechtlichen Verhaltens nach der Überlieferung der Evangelien	42
2.2 Begründung der These, dass Gesetzeswerke zur Erlangung der Seligkeit schädlich seien	47
3. Zusammenfassung	48

Der philanthropische Gott und die Heilsgeschichte der Welt: Ein ontologischer Epilog (Mainz 2007)	51
Quellen und Darstellungen	57
1. Quellen	57
1.1 Biblische Quellen	57
1.2 Patristische Quellen	57
2. Darstellungen in Auswahl	59

Über den legitimen Kampf gegen die Sklaverei:

Eine Antwort auf

Sebastian Handkes Rezension

(„Über die Grenze“, in: Der Tagesspiegel, 18. Oktober 2007)

zu Marco Kreuzpaintners Film

„Trade – Welcome to America“

(Mainz 2007)

„Schmierig, theatralisch und voller Klischees“ sei er, der im Oktober 2007 in die deutschen Kinos gekommene Film **Marco Kreuzpaintners** mit dem Titel „Trade – Welcome to America“, so das Urteil **Sebastian Handkes** (Der Tagesspiegel). Der Film sei Kreuzpaintner „völlig misslungen“ und setze darüber hinaus „allseits bewährte Mittel der Manipulation ein“. Gerade in dieser von Handke gewählten Argumentationsstruktur liegt jedoch die inhaltliche *crux* der von ihm formulierten Kritik begründet. Kreuzpaintner zeigt die Strukturen des globalisierten Menschenhandels anhand des Schicksals der dreizehnjährigen Mexikanerin **Adriana** (gespielt von **Paulina Gaitan**) exemplarisch auf, die entführt und in die USA verschleppt wird. Der Handlung des Films zufolge wohnt Adriana zusammen mit ihrem älteren Bruder **Jorge** (gespielt von **Cesar Ramos**) und ihrer Mutter in einem durch Armut gekennzeichneten Stadtteil der mexikanischen Hauptstadt Mexico City namens La Merced. Während Jorge bisweilen sein Einkommen dadurch aufbessert, dass er Touristen auf offener Straße ausplündert, erhält Adriana anlässlich der Feier ihres dreizehnjährigen Geburtstags von ihrem Bruder ein Fahrrad als Geschenk, welches sie – entgegen dem erklärten Willen ihrer Mutter – sogleich in ihrem Stadtviertel erprobt. Bei der Fahrradtour durch die Straßen ihres Viertels wird sie jedoch plötzlich von einem Auto verfolgt, dem eine Gruppe von Kidnappern entsteigt. Diese zerren Adriana in den Wagen und verschleppen sie zu einem Umschlagplatz des internationalen Menschenhandels.

Dort trifft Adriana auf die junge, aus Polen stammende, Mutter **Veronica** (gespielt von **Alicja Bachleda-Curuś**), die – durch falsche Versprechungen nach Mexico City gelockt – kurz nach ihrer Ankunft in Mexico auf dem Flughafen ebenfalls gewaltsam in ein Auto gezerrt und nach besagtem Stützpunkt des Menschenhändlerings hin entführt wurde. Veronica wird im weiteren Verlauf der Handlung zur Beschützerin Adrianas in der von Brutalität und Ausbeutung geprägten Welt des Menschenhandels. Die grausamen – lediglich am eigenen Profit interessierten – Kidnapper, die vor Vergewaltigung und Demütigung ihrer Opfer keineswegs zurückschrecken, planen, Adriana, Veronica und weitere Gefangene als Zwangsprostituierte in die USA zu verschleppen und begeben sich im Folgenden mit den Entführten auf einem Lastwagen nach Norden, nach Ciudad Juárez an der Grenze zu den Vereinigten Staaten. Indessen nimmt Jorge, der durch **Don Victor** (gespielt von **José Sefami**), einen einflussreichen Magnaten in La Merced, den Hinweis bekam, welchen Spuren bei der Suche nach seiner Schwester nachzugehen sei, die Fährte der Entführer auf und folgt ihnen und dem Tross der Gekidnappten. Auf seinem Weg begegnet er dem texanischen Versicherungspolizisten **Ray** (gespielt von **Kevin Kline**), der seinerseits Versicherungsbetrügern und in gewisser Weise auch seiner eigenen Vergangenheit auf den Fersen ist. In der Hoffnung, im Kofferraum von dessen Wagen heimlich und unbemerkt über die Grenze zu gelangen, versteckt sich Jorge in Rays Auto, wird von diesem jedoch – glücklicherweise nachdem die Grenze bereits hinter beiden liegt – entdeckt. Zunächst scheint Ray entschlossen, Jorge als „illegalen“

Grenzüberschreiter der örtlichen Polizei zu überantworten, lässt sich dann von diesem jedoch davon überzeugen, gemeinsam die Verfolgung der skrupellosen Menschenhändler aufzunehmen um Adriana und die anderen zu befreien.

Unterdessen hat die von den Kidnappern angeführte Gruppe der verschleppten Frauen und Kinder ebenfalls die Grenze passiert, nachdem sie während des ersten Versuchs bei der Überquerung des Rio Grande noch von einer nordamerikanischen Grenzpatrouille aufgegriffen worden war. Veronicas Versuch, daraufhin die US-amerikanischen Zöllner auf die Situation der Entführten aufmerksam zu machen und somit die Befreiung aller zu erreichen, scheitert jedoch an deren Gleichgültigkeit und Ignoranz, da die Grenzbeamten Veronicas Schilderung schlichtweg keinen Glauben schenken. Sämtliche Aufgegriffenen, sowohl die Menschenhändler als auch deren Opfer, werden von den nordamerikanischen Behörden ohne Prüfung des Falles nach Mexico zurückgeschickt. Beim zweiten Mal gelingt es jedoch den Kidnappern, mit den von ihnen unterjochten Menschen im Schlepptau unbemerkt in die USA zu gelangen, wo sie bereits von weiteren Mittelsmännern des Menschenhändlernetzwerkes erwartet werden. Die Entführer unternehmen es im Folgenden, ihre Opfer weiter nach Nordosten zu transportieren, wo die Verbrecher schließlich den „Verkauf“ der Verschleppten ins Auge fassen. Unterwegs kommt es zum tragischen Tod Veronicas, nachdem ihr zusammen mit Adriana kurzfristig sogar die Flucht aus den Fängen der Kriminellen gelungen war. Sie stürzt sich schließlich nach ihrer erneuten Gefangennahme durch die Kidnapper von einem Felsen herab in die Tiefe, lieber den eigenen Tod in Kauf nehmend als weiterhin derartige Unterdrückung und Ausbeutung ertragen zu müssen.

Während all dieser Ereignisse sind Jorge und Ray den Menschenhändlern weiterhin auf der Spur; sie folgen ihnen bis nach New Jersey, wo Adriana zusammen mit anderen Entführungsoffern über das Internet an pädophile „Kunden“ der verbrecherischen Schlepper „versteigert“ werden soll. Jorge und Ray beteiligen sich schließlich – auf das betreffende Internetportal aufmerksam geworden – an der „Versteigerung“ Adrianas und es gelingt ihnen zum Schluss des Films tatsächlich, die junge Mexikanerin aus den Klauen des Menschenhändlernetzwerkes zu befreien. Soweit die Grundstruktur der durch den Film „Trade“ erzählten Geschichte. Handkes Kritik der angeblichen Klischeebehaftung sowie der vermeintlich „schmierigen“ und „theatralischen“ Darstellung scheint jedoch die ethische und geistesgeschichtliche Tradition, in welcher Kreuzpaintners filmische Darstellung steht, nicht ausreichend zu berücksichtigen. Der Regisseur protestiert gegen den gegenwärtigen globalisierten Menschenhandel, darüber hinaus aber auch *per se* gegen die Sklaverei im weitesten Sinne sowie gegen die Herabwürdigung des Menschen zum Fronknecht oder Sexspielzeug anderer und die damit einhergehende Erniedrigung.

Hierbei befindet sich Kreuzpaintner in bester kulturgeschichtlicher Gesellschaft, sozusagen in der Tradition eines 2000jährigen Kampfes gegen die unterschiedlichsten

Arten von Sklaverei. Auch wenn sich die verschiedenen Erscheinungsformen der Sklaverei in Antike und Frühneuzeit von denjenigen Unterdrückungsmechanismen, die Kreuzpaintner in seinem Film thematisiert, in ihren gesellschaftlichen Ausprägungen vielfach unterscheiden mögen – immerhin war die Sklaverei in der griechischen und römischen Antike legalisiert – so verbindet all diese Formen der Ausbeutung und Abhängigkeitsverhältnisse ein entscheidender Grundzug, der es durchaus gestattet, die Formen des (post-)modernen Menschenhandels und der damit verbundenen Sexsklaverei mit den divergierenden Erscheinungsformen von Sklaverei in Antike und Früher Neuzeit zu vergleichen. Denn ein derart unterdrückter Mensch befindet sich stets in einem Zustande persönlicher Unfreiheit durch die faktisch-materiell sich auswirkende „Macht“ anderer Menschen über ihn, die sowohl die ökonomische und sexuelle Ausbeutung als auch die reale „Verfügungsgewalt“ des Sklavenhalters über Leben und Tod des Versklavten einschließt. Genau dieses Faktum ist es, welches die in Kreuzpaintners Film dargestellte Figur der Adriana mit einer Sklavin des kaiserzeitlichen Rom ebenso wie mit einem nach Amerika verschifften Plantagensklaven des 18. Jahrhunderts gemeinsam hat. Und genau von dieser Analyse her gewinnen Kreuzpaintners ästhetische Ansätze und die Botschaft, welche sein Film transportiert, eine ethisch-moralisch bedeutsame, ja eine philosophisch relevante Dimension, über die hinwegzugehen sich ein Rezipient dieses Films nicht ohne Weiteres gestatten sollte.

Frühe Spuren eines ethisch begründeten „Widerstandes“ gegen die im Zuge der Sklaverei übliche völlige Verfügbarkeit über Wohl und Wehe versklavter Menschen finden sich bereits im Neuen Testament. Wenn **Paulus von Tarsus** die soziale Institution der Sklaverei grundsätzlich *de iure* auch nicht in Frage stellte, so scheint er im Rahmen seiner Fürsprache für den entlaufenen Sklaven **Onesimus** das traditionelle Verhältnis von Herr und Sklave doch moralisch „aufzuweichen“, indem er **Philemon** gegenüber einem brüderlichen Umgang innerhalb der Lebensführung das Wort redet: „...damit du ihn auf ewig wieder hättest, nun nicht mehr als einen Sklaven, sondern einen, der mehr ist als ein Sklave: ein geliebter Bruder, besonders für mich, wieviel mehr aber für dich, sowohl im leiblichen Leben wie auch in dem Herrn“.¹ Die – auch rechtlich abgesicherte – Institution der Sklaverei war in der Gesellschaft der römischen Kaiserzeit derart tief verankert, dass weder Paulus noch die auf seiner Theologie aufbauenden frühen Christen ihre generelle Abschaffung *per se* ins Auge fassen konnten – wohl konnten sie ihre gesellschaftlichen Erscheinungsformen durch die Idee, dass sämtliche Christen im Glauben an Christi Heilswirken befreit und erlöst seien, dahingehend

¹ Philemonbrief, Προς Φιλημονα, 15/16, in: Aland, Kurt, Aland, Barbara (Ed.): Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. Post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia), 26. Auflage, Stuttgart 1979, S. 561: „Τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὄραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχης, οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλ' ὑπὲρ δούλου, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσω δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ“.

verändern, dass der christliche Sklave – obschon dem weltlichen Gesetze nach noch immer *res* und „Eigentum“ seines jeweiligen (christlichen) Herren – nunmehr im konkreten Gemeindeleben vom „Objekt“ als Sklave zum „Subjekt“ als „Mensch, Mitbruder und Christ“ umgedeutet werden konnte. Hinzu kommt, dass insbesondere das Phänomen des Menschenhandels im Textkorpus des Neuen Testaments auch direkt erwähnt und ethisch verurteilt wird; finden sich doch innerhalb des Lasterkatalogs der Bibelstelle „1. Tim. 1, 9/10“ neben Totschlägern und Meineidigen auch die Menschenhändler (*ἀνδραποδισταῖ*) als eine derjenigen Personengruppen erwähnt, für die der Einschätzung des Autors des Ersten Timotheusbriefes zufolge das Gesetz Gottes gegeben ist.²

Als gesellschaftliches Phänomen war die Sklaverei mit Hilfe dieser „Umdeutung“ des Sklavenhaltersystems innerhalb der ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte keineswegs überwunden, jedoch wurde sie „von innen her allmählich ausgehöhlt“, sozusagen *peu à peu* unterlaufen, was schließlich zu ihrer ethisch-moralischen Diskreditierung führte. Demzufolge definiert die durch das eschatologisch bedeutsame Wirken Christi in Kreuz und Auferstehung für sämtliche Gläubigen gewonnene Freiheit den Wert eines jeden Menschen um: Der wahre Wert eines Menschen liegt somit nicht in seinem sozialen oder rechtlichen Status als *civis* (Bürger), Sklavenhalter oder eben „Unfreier“ begründet, sondern in der grundsätzlichen Angenommenheit durch den in Christus sich offenbarenden, philanthropisch handelnden Gott. Auch der Sklave wurde den Frühchristen damit zum „Bruder“ und zu einem geliebten Gleichen unter Gleichen im Glauben (Gal. 3, 28³), mag in der juristisch-sozialen Wirklichkeit der römisch-spätantiken Welt die Sklaverei als Institution auch noch Jahrhunderte fortbestanden haben.

Die Kirchenväter griffen diesen Strang der Argumentation wieder auf und verquickten ihn teilweise mit dem aus der Stoa stammenden Gleichheitsgedanken. So weist beispielsweise **Clemens von Alexandria** darauf hin, dass Sklaven sich durch Aussehen und Tugendhaftigkeit nicht von ihren Herren unterscheiden, woraus er für Christen die Forderung ableitet, die Zahl der Sklaven zu reduzieren und einige bislang Sklaven zugedachte Arbeiten selbst auszuführen.⁴ Auf diese, sich von dem Glauben an den menschenfreundlichen Gott-Menschen Christus ableitende Idee der grundsätzlichen,

² Erster Timotheusbrief, Πρὸς Τιμοθεον Α', 1, 9/10, in: ebenda, S. 542/543.

³ Galaterbrief, Πρὸς Γαλατας, 3, 28, in: ebenda, S. 498.

⁴ Vgl. hierzu beispielsweise folgende Stellen bei Clemens von Alexandria: Paedagogus III, 34, 2; 95, 1 in: Marcovich, Miroslav., Winden, J. C. M. van (Edd.): Clementis Alexandrini Paedagogus (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early christian Life and Language, Vol. 61), Boston (MA), Leiden 2002, S. 168, 201: „Αὐτίκα γοῦν περίελε τὸν κόσμον τῶν γυναικῶν καὶ τοὺς οἰκέτας τῶν δεσποτῶν, οὐδὲν διαφέροντας τῶν ἀργυρωνήτων εὐρήσεις τοὺς δεσπότης, οὐκ ἐν βαδίσματι, οὐκ ἐν βλέμματι, οὐκ ἐν φθέγματι οὕτως τοίνυν τοῖς ἀνραπόδοις εἰκόασιν. [...] Καὶ οἱ κύριοι, εὖ ποιεῖτε τοὺς οἰκέτας ὑμῶν, ἀνιέτες τὴν ἀπειλήν, εἰδοτες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν“.

anthropologischen Gleichheit aller Menschen weist zudem auch **Lactantius** hin.⁵ Von allen Kirchenvätern trat jedoch allein **Gregor von Nyssa** für die Abschaffung des Systems der Sklaverei *per se* ein: „>Ich habe Sklaven und Sklavenmädchen gekauft<. Was sagst du da? Du verurteilst einen Menschen zur Sklaverei, dessen Natur frei ist und autonom. Und du machst Gesetze gegen Gott, indem du das Gesetz umstürzt, welches er für die Natur gemacht hat. Denjenigen, der geboren wurde, um Herr der Erde zu sein, denjenigen, der in die Herrschaft eingesetzt wurde vom Schöpfer, den unterwirfst du unter das Joch der Sklaverei; und damit übertrittst und bekämpfst du im Vollsinn das Gebot Gottes“⁶, so der Kirchenvater in einer um 370 n. Chr. gehaltenen Predigt. Gregor argumentiert unter anderem mit Hilfe des Naturrechts: Von Natur aus sind alle Menschen frei, keine von anderen Menschen etablierte Ordnung kann die grundsätzliche Eigenschaft des Menschen als Kind Gottes negieren.

Hierbei legen Gregor von Nyssa und andere frühkirchliche Kritiker der Sklaverei indirekt das aus dem Bericht der Genesis stammende alttestamentarische Menschenbild zu Grunde. Und dass dies so ist, hängt wiederum mit dem „Markenzeichen“ Israels im Altertum zusammen, welches das antike Judentum im Unterschied zu den polytheistischen Kulturen der paganen Phönizier, Babylonier, Ägypter oder auch Hethiter charakterisierte: nämlich dem Monotheismus, dem Glauben an den einen Gott **Abrahams, Isaaks** und **Jakobs**, der zuerst in den Schriften des Alten Testaments bezeugt wird. Dem jüdischen Monotheismus standen in antiken Zeiten – zumindest aber während der früheren Phasen der altisraelitischen Geschichte – polytheistische „Primärreligionen“ gegenüber, die in der frühgeschichtlichen „Gentilkultur“ wurzelten. Jedes Volk verehrte demzufolge unterschiedliche Gottheiten und seine verschiedenen Götter und Göttinnen wurden als „charakteristisch“ für den jeweiligen gentilen Verband gedacht. Die polytheistischen Primärreligionen garantierten Frieden im Inneren (familienartiger Verband, übergeordneter Siedlungsverband, eigenes Volk) und kompensierten diesen „Burgfrieden“ durch strukturelle Feindschaft gegenüber der Außenwelt, sprich allen übrigen Menschen, die nicht zum jeweiligen Gentilverband und seiner Kultgemeinschaft gehörten. Deshalb, weil sie eben nicht derselben Kultur angehörten, weil sie eben nicht dieselben Götter verehrten, konnten diese Anderen

⁵ Lactantius, Caecilius Firmianus: *Divinae Institutiones* V, 10; V 14/15, in: Brandt, Samuel, Laubmann, Georg (Edd.): *L. Caeli Firmiani Lactanti Opera Omnia. Accendit Carmina eius quae feruntur et L. Caecili qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber*. Teil 1: *Divinae Institutiones et Epitome Divinarum Institutionum* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 19), Wien 1890, S. 429 – 433, 443 – 449.

⁶ Gregor von Nyssa: *In Ecclesiasten Homiliae* IV, 1, in: Vinel, Françoise (Ed.): *Grégoire de Nysse. Homélie sur l'Écclésiaste. Texte Grec de l'Édition P. Alexander. Introduction, Traduction, Notes et Index* par Françoise Vinel (Les Éditions du Cerf, Bd. 29), Paris 1996, S. 226/227: „>Ἐκτησάμην δούλους καὶ παιδίσκας.< Τί λέγεις; Δουλεία καταδικάζεις τὸν ἄνθρωπον οὗ ἑλευθέρα ἡ φύσις καὶ αὐτεξούσιος καὶ ἀντινομοθετεῖ τῷ θεῷ, ἀνατρέπων αὐτοῦ τὸν ἐπὶ τῇ φύσει νόμον. Τὸν γὰρ ἐπὶ τοῦ- τῷ γενόμενον ἔρ' ὅτε κύριον εἶναι τῆς γῆς καὶ εἰς ἀρχὴν τεταγμένον παρὰ τοῦ πλάσαντος, τοῦτον ὑπά- γεις τῷ τῆς δουλείας ζυγῷ, ὅσπερ ἀντιδαίνων τε καὶ μαχόμενος τῷ θεῷ προστάγματι“.

herabgewürdigt und geschmäht werden. Deswegen galt es auch nicht als verwerflich, die Angehörigen anderer Völker zu töten, zu betrügen, auszurauben oder eben zu versklaven. Frieden und soziale Fürsorge galten somit stets nur für den eigenen gentil-kultisch begründeten Verband und seine Mitglieder, welche sich eben durch die Verehrung derselben und für das jeweilige Volk als „charakteristisch“ aufgefassten Gottheiten auszeichneten.

Demgegenüber bringt der sich in den Texten des Alten Testaments offenbarende Monotheismus Israels die Kategorie der „Gotteskindschaft“ aller Menschen ins Spiel. Nicht die Exklusivität der Zugehörigkeit zu einem gentilen Verband mit einem eben diese Exklusivität verdeutlichenden, typischen Pantheon wird hier betont, sondern die Autoren der Thora dachten sich alle Menschen – damit auch sämtliche Nicht-Israeliten – als Geschöpfe des einen, menschenliebenden Gottes, des Jahwe-Adonai der *Biblia Hebraica*. Alle Menschen sind somit Geschöpfe desselben Gottes, alle sind demnach auch „Kinder Gottes“. Weder das Verharren im Nichtglauben und „Heidentum“, noch aktives Handeln und Feindschaft gegenüber Gott können diese Gotteskindschaft des Menschen grundsätzlich negieren. Dies war ein völlig neuer, ethischer Gedanke und in der Welt der polytheistischen Antike war er – von den Entwürfen der griechisch-römischen Philosophen einmal abgesehen – geradezu revolutionär. Dass sich parallel dazu und großenteils unabhängig davon allmählich auch innerhalb polytheistischer Kulturen ethische und juristische Standards für das Handeln des Menschen am Menschen herausbildeten, die auf die Schonung und „Tolerierung“ Fremder und Andersgläubiger abzielten, ist das große Verdienst der griechischen und darauf aufbauend der römischen Philosophie, die in Stoa und Epikur, in Platonismus und Neuplatonismus ihre größte und reifste Entfaltung fand.

Die sich aus den Ideen griechisch-römischer Philosophien und ihrer Denker speisenden Vorstellungen führten seit der julisch-claudischen Kaiserzeit allmählich zu einer – schrittweise sich vollziehenden – zumindest partiellen Besserung der sozialen Lage der Sklaven innerhalb der polytheistisch-pagan geprägten römischen Gesellschaft der vorchristlichen Zeit; sowie – wenn auch oftmals lediglich auf das Handeln einzelner philanthropisch eingestellter Herren beschränkt – zu einer im Vergleich zu früheren Phasen der römischen Geschichte humaneren Behandlung der Unfreien durch die jeweiligen Sklavenhalter. Das System der römischen Sklaverei und des Sklavenhandels *per se* wurde durch diese graduellen Abmilderungen jedoch keineswegs erschüttert und eine grundsätzliche, gesellschaftlich-rechtliche Infragestellung der Institution der Sklaverei als solcher strebte die überwiegende Mehrheit der antiken Philosophen wohl auch nicht an. Die Besinnung einflussreicher Kreise innerhalb der römischen *nobilitas* auf den sich aus der Stoa speisenden Begriff des „Naturrechts“ sowie die daraus ableitbaren Humanitätsvorstellungen – insbesondere durch Vertreter der so genannten „jüngeren Stoa“ wie **Lucius Annaeus Seneca** in Umlauf gebracht – führte allerdings seit dem

ersten Jahrhundert n. Chr. insofern zu einer Erleichterung des Daseins der Sklaven im *Imperium Romanum*, als dass in deren Alltagsleben sowie in der Handhabung der Verfügungsgewalt der römischen Herren über die Versklavten allmählich Modifikationen eintraten, die sich auf das tägliche Los der Unfreien günstig auswirkten. In diesen Bereich fallen zunächst die legislativen Maßnahmen einzelner römischer *principes* seit der Regentschaft **Neros**. Nero selbst gestattete Sklaven, die von ihren Herren gepeinigt worden waren, wegen dieser Misshandlungen vor Gericht Anklage erheben zu dürfen. In der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ging der *princeps* **Hadrian** noch einen Schritt weiter, indem er „den Römer, der seinen Sklaven ohne schwerwiegenden Grund tötete, so [bestrafen ließ], als hätte er einen freien Mann getötet. Kaiser **Antoninus Pius** (138 – 171 n. Chr.) schützte Sklavinnen vor sexuellem Missbrauch durch ihre Herren, indem er die Schändung eines unfreien Mädchens durch seinen Gebieter mit dem gleichen Strafsatz belegte, den ein Täter erhielt, wenn er ein freies römisches Mädchen vergewaltigte. Eltern wurde nun auch verboten, ihre Kinder auszusetzen, zu verpfänden oder zu verkaufen. In den Sklavenmagazinen durften Eltern und Kinder nicht mehr voneinander getrennt werden. Kindesräuber, die ihre Beute auf den Sklavenmarkt brachten, wurden schwer bestraft, und Händler, die Knaben entmannen ließen, um sie als Eunuchen zu verkaufen, wurden zur Bestrafung in die Bergwerke geschickt“.⁷

Dass im Rahmen dieser allmählichen Milderung des Sklavenloses philosophische Einflüsse, die vor allem dem Ideengebäude der jüngeren Stoa entstammten, auf die politischen Entscheidungsträger des *Imperium Romanum* einwirkten, zeigt auch das Faktum, dass **Dion Chrysostomos** als philosophisch gebildeter Berater des *princeps* **Trajan** zu Beginn des zweiten Jahrhunderts zu der ethischen Aussage gelangte, die Sklaverei laufe dem Naturrecht zuwider.⁸ Zudem waren etliche Angehörige der römischen Oberschicht ebenfalls durch solche, auf eine humanere Behandlung der Unfreien abzielende, philosophisch geprägte Ideen beeinflusst: Neben Seneca ist in diesem Zusammenhang auch der um die Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert lebende und wirkende römische Senator, Schriftsteller und *procurator* der Provinz Bithynien, **Plinius Caecilius Secundus**, zu nennen. Plinius „ließ [...] seine Sklaven frei, wenn sie sich etwas gespart hatten. Er sandte lungenkranke Diener zur Kur nach Ägypten, schickte sie zu Ärzten und gewährte ihnen Ruhetage nach der Arbeit“.⁹ Durch diese teilweisen Verbesserungen des Daseins der römischen Sklaven während der ersten beiden Jahrhunderte n. Chr. geriet die gesellschaftliche Institution der Sklaverei an und für sich freilich nicht ins Wanken; dennoch verschmolzen einige Elemente stoischen, neuplatonischen und darüber hinaus allgemein „antik-philosophischen“ Denkens mit dem Lehrgebäude und den ethischen Ansätzen des sich in dieser Zeit gerade entfaltenden, jungen Christentums. Der aus dem

⁷ Görlich, Ernst Jopseh: Herrenrecht und Sklavenpeitsche. Eine Geschichte der Sklaverei und Leibeigenschaft von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Brugg, Salzburg, Stuttgart 1971, S. 83.

⁸ Vgl. Ebenda.

⁹ Ebenda, S. 80.

alttestamentarischen Menschenbild ableitbare Gedanke der „Gotteskindschaft“ aller Menschen floss also – mit den oben erwähnten Wahrheitsmomenten paganer, vorchristlicher Denker der griechisch-römischen Philosophie vermischt – in die Kritik der frühchristlichen Gegner der Sklaverei ein und hat darüber hinaus auch die Argumente späterer Abolitionisten immer wieder beflügelt; man kann seine anthropologische Bedeutung für die Ausbildung der Idee der Menschen- und Freiheitsrechte gar nicht hoch genug einschätzen.

Es muss freilich einschränkend hinzugefügt werden, dass innerhalb des Konzerts der frühchristlichen Stimmen, über die wir in Form quellenmäßiger Überlieferung Kenntnis haben, die Gruppe der klar positionierten Abolitionisten in der Minderzahl war und die Mehrheit der altkirchlichen Theologen dazu tendierte, die Sklaverei als unvermeidbares Übel hinzunehmen. Allein die christliche Forderung nach einem „brüderlichen“ Umgang mit den Unfreien jedoch trug bereits dazu bei, das System der Sklaverei *de facto* zu untergraben. Im realen Leben der frühen Christen dokumentierte sich ihr soziales Engagement in diesem Sinne: Man kaufte z.B. in römischen Bergwerken festgehaltene Sklaven frei oder – wenn diese Option nicht möglich erschien – schaffte durch Besuche und damit verbundene Versorgung der Betroffenen Abhilfe. Die Gemeinden der frühen Kirchen sammelten Spendengelder für den Freikauf versklavter Mitbrüder; ja, einzelne Mutige schreckten keineswegs davor zurück, sich selbst im Austausch gegen einen unter dem Status der Sklaverei leidenden Mitbruder anzubieten. Im 4. Jahrhundert wirkte der christliche Eremit **Antonius**, indem er Gefangene und Verurteilte begleitete und durch Pflege, Fürsorge, Essensausteilung und Zuspruch unterstützte. Er besuchte gar Zwangsarbeiter in Bergwerken und übernahm die harte Arbeit für die erschöpften Sklaven, jedenfalls so lange, bis er von den Aufsehern entdeckt und verjagt wurde. „Daher müssen wir jetzt die Gefangenschaft der Brüder als die unsrige ansehen und den Schmerz der Gefährdeten als unseren Schmerz betrachten; denn wir sind ja doch zu einem Leib vereinigt, und nicht nur die Liebe, sondern auch die Frömmigkeit muss uns dazu anspornen und stärken, die Glieder der Brüder loszukaufen [...] So müssen wir in unseren gefangenen Brüdern Christus erblicken und ihn, der uns aus der Gefahr des Todes erlöst hat, aus der Gefahr der Gefangenschaft befreien“¹⁰, mit diesen Worten wandte sich Jahre 253 kein Geringerer als **Cyprianus von Karthago** an seine nordafrikanische Gemeinde.

¹⁰ Cyprianus von Karthago: Epistolae Nr. 60 (62), in: Migne, Jaques Paul (Ed.): Sancti Thascii Caecili Cypriani episcopi Carthaginensis et martyris Opera omnia. Ad integram Stephani Baluzii editionem expressa, et praecipuis Felli, Pamelli, Rigaltii lectionibus et notis instructam variisque aucta opusculis dubiis, aut novissime Trombelli et Mongarelli, Dirandi et Martenii cura editis, nec non et accedunt in quosdam libros tum recentes Josephi Martini Routhii notae, tum d. Nicolai le Nourry dissertatio, Teil 1, (Patrologiae Cursus completus, Bd. 4), Paris 1844, Sp. 360: “Quare nunc et nobis captivitas fratrum nostra captivitas computanda est, er periclitantium dolor pro nostro dolore numerandus est, cum sit scilicet adunationis nostrae corpus unum, et non tantum dilectio, sed et religio instigare nos debeat et confortare ad fratrum membra redimenda [...] Nam [...] in captives fratribus nostris contemplandus est Christus, et redimendus de periculo captivitatis qui nos redemit de periculo mortis;...”

Es ging damals um verschleppte und versklavte Menschen, die von nomadisierenden Gruppen aus der römischen Provinz *Africa* nach Süden entführt worden waren. Obwohl zu jener Zeit die Pest in Nordafrika wütete und die Karthager Gemeinde finanziell selbst erschöpft war, sammelte man eine beträchtliche Geldsumme und kaufte damit tausende Versklavter wieder frei. Der Legende nach soll **Candidus**, Bischof von Sergiopolis, über 12.000 Gefangene freigekauft haben. Auch **Ambrosius**, Bischof von Mailand, verteidigte die Praxis des Freikaufens von Sklaven: „...es sei viel zweckdienlicher gewesen, die Seelen als das Gold dem Herrn zu bewahren. Er, der die Apostel ohne Geld aussendete, hat auch die Kirche ohne Gold vereinigt. Die Kirche besitzt das Gold nicht, um es aufzubewahren, sondern um es aufzuwenden, um den Nöten abzuweichen. [...] Würde nicht der Herr sprechen: Warum hast du es gelitten, dass so viele Arme des Hungers sterben? [...] Warum wurden so viele Gefangene als Kriegsbeute abgeführt und vom Feinde getötet, ohne dass man sie loskaufte? Besser wäre es gewesen, die lebendigen Gefäße zu bewahren als die metallenen. [...] Wie hätte man entgegen können? Ich fürchtete, es möchte dem Tempel Gottes an Schmuck gebrechen? Er hätte erwidert: Die Geheimnisse verlangen kein Gold, und was sich um Gold nicht kaufen lässt, verdankt auch Goldesglanz nicht seinen Reiz. Der Loskauf der Gefangenen gereicht den Geheimnissen zur Zierde [...] Wie schön, wenn sich von den Scharen der Gefangenen, welche von der Kirche losgekauft wurden, sagen lässt: Diese hat Christus losgekauft! [...] Diese Zahl, diese Reihe von losgekauften Gefangenen ist kostbarer als der Glanz der Becher. Diesem Zwecke sollte das Gold des Erlösers dienen: dem Loskauf der Gefangenen“.¹¹

Aber das Eintreten der Frühchristen für ein „neues“ ethisches Konzept beschränkte sich nicht lediglich auf die Einforderung eines allgemein „brüderlich“ verstandenen Umgangs miteinander und das Loskaufen von Sklaven, sondern beinhaltete daneben auch die Verurteilung der sexuellen Ausbeutung von Sklavinnen und Sklaven im Zuge der Prostitution. Während die große Masse der polytheistischen Bevölkerung des *Imperium Romanum* nichts dabei fand, sich in den Arenen an der Tötung von Menschen – oftmals Sklaven – im Zuge der Gladiatorenspiele zu berauschen und während kaum jemand gegen die sexuelle Abrichtung von Sklavenkindern zu Prostituierten protestierte, waren es christliche Theologen wie der frühe Kirchenlehrer **Tertullianus** oder **Justinus der Märtyrer**, die warnend und mahnend ihre Stimmen erhoben. Auch dieses – teilweise

¹¹ Ambrosius von Mailand: *De Officiis*, II, 28, 137 – 139, in: Testard, Maurice (Ed.): *Sancti Ambrosii Mediolanensis De Officiis*, (Corpus Christianorum. Seria Latina, Bd. 15), Turnhout 2000, S. 146/147: „...ut animas Domino quam aurum congregavit. Aurum Ecclesia habet non ut seruet sed ut ergoet ut subueniat in necessitatibus. [...] Nonne dicturus Dominus: Cur passus es tot inopes fame emori? [...] Cur tot captiui deducti in commercio sunt, nec redempti ab hoste occisi sunt? Melius fuerat ut uasa uiuentium seruare quam metallorum. [...] Quid enim dicere: Timui ne templo Dei ornatus desset? Responderet: Aurum sacramenta non quaerunt neque auro placent, quae auro non emuntur; ornatus sacramentorum redemptio captiuorum est. [...] Quam pulchrum ut, cum agmina captiuorum ab Ecclesia redimuntur, dicatur: Hos Christus redemit! [...] Hic numerus captiuorum, hic ordo praestantior est quam species poculorum. Huic muneri proficere debuit aurum Redemptoris ut redimeret periclitantes“.

energisch vorgetragene – Engagement gründet im Konzept der auf der Ethik der Bergpredigt fußenden Nächstenliebe. Hinzu kam die hohe Wertschätzung von Kindern im Zuge der christlichen Ethik allgemein, hatte Christus doch selbst die Kinder als „Prototypen“ für den Begriff der „Gotteskindschaft“ dargestellt (Mt. 18, 3)¹². Justin und Tertullian wandten sich entschieden gegen die Verschleppung und Versklavung ausgesetzter Kinder, die nicht selten von regelrechten Räuberbanden an Bordelle vermittelt wurden; die Analogien zu den in Kreuzpaintners Film dargestellten Zuständen erscheinen frappierend.

Die alte Kirche münzte den zunächst nur *ad hoc* angewendeten Brauch des Loskaufens und Befreiens von Sklaven und Gefangenen nach ihrer Anerkennung als *religio licita* während des vierten Jahrhunderts schließlich in die Begünstigung von Kollektivfreilassungen von Sklaven um, so dass während der folgenden Jahrhunderte in Europa ein steter Rückgang der Sklaverei zu verzeichnen war, wenngleich die Institution der Sklaverei als solche während des Frühmittelalters nie gänzlich verschwand. Das Phänomen der Massenfreilassungen erreichte im 6. und 7. Jahrhundert schließlich derartige Ausmaße, dass einzelne Konzilien diese Praxis gar einzuschränken versuchten (z.B. die Konzilien von Arles 538 und Clichy 626). An die Stelle der als „Eigentum“ ihres jeweiligen Herrn (*res*) betrachteten Sklaven antiker Provenienz traten – vor allem im Frankenreich und der von diesem dominierten, lateinisch-okzidentalen Hemisphäre seit dem 8. und 9. Jahrhundert – mehr und mehr behufte, unfreie Hörige (*servi casati*), die zwar schollengebunden, ökonomisch und persönlich von ihrem Grundherren abhängig waren, aber im Unterschied zu den Sklaven der römischen Antike nicht nach Belieben gestraft, sexuell ausgebeutet oder gar getötet werden durften. Die ihnen obliegenden Frondienste und Abgaben wurden im Verlaufe der mittelalterlichen Kulturgeschichte zunehmend festgeschrieben und konnten von Seiten der Grundherren nicht willkürlich ausgeweitet werden. Zudem konnten die unfreien Grundholde von ihrem jeweiligen Grundherren – zumindest theoretisch – im Gegenzug für die von ihnen geleisteten Dienste und Abgaben rechtlichen sowie militärischen Schutz erwarten.

Parallel zum allgemeinen Rückgang der Sklaverei alten Typs in West- und Mitteleuropa erstarkte während der Wikingerzeit zwischen dem späten 8. und 11. Jahrhundert das Phänomen des Menschenraubes in Europa nochmals, da die an Beute interessierten normannischen Plünderer viele Einwohner sowohl der slawischsprachigen Gebiete als auch Westeuropas entführten und in die Sklaverei verschleppten. Während des 9. und 10. Jahrhunderts war Haithabu an der Schlei ein großes Zentrum des Sklavenhandels, das sowohl von normannischen als auch arabischen Menschenhändlern frequentiert wurde. Wie Bischof **Adam von Bremen** in seiner *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* berichtet, soll der Hamburger Bischof **Ansgar** um 850 dort etliche Sklaven losgekauft und in ihre Herkunftsländer zurückgeschickt haben: die altkirchliche

¹² Evangelium nach Matthäus, *Κατα Μαθθαiov*, 18, 3, in: *Novum Testamentum Graece*, op. cit., S. 49.

Praxis der Sklavenbefreiung und Auslösung schien während der Karolingerzeit also noch immer in Gebrauch zu sein. Mit dem Ende der Wikingerzüge befand sich die Institution der Sklaverei jedoch in ganz Europa auf dem Rückzug. Es ist bezeichnend, dass der französische König **Philipp der Schöne** 1299 auf den Gütern seiner Krondomäne die Sklaverei verbieten ließ oder dass Papst **Paul III.** 1537 eine Bulle ausfertigte, in welcher er die Versklavung von Menschen generell untersagte. Unglücklicherweise konnte der Papst diesem Diplom keine universelle Gültigkeit verschaffen; unter anderem protestierte **Karl V.**, spanischer König und Kaiser des *Sacrum Imperium Romanum*, massiv gegen diese Verfügung. Doch bereits chronologisch vor dem Pontifikat Pauls III. hatte in der Person **Pius II.** ein Papst den Sklavenhandel verurteilt: 1462 erließ Pius „ein Breve gegen die Portugiesen, weil sie die Eingeborenen Westafrikas in die Sklaverei führten“¹³ Papst „**Urban VIII.** veröffentlichte am 22. April 1639 ein Rundschreiben, in dem er all jene verdammt, die Eingeborene, ob sie nun Christen oder Heiden waren, versklavten, sie kauften oder verkauften, tauschten oder verschenkten, von ihren Frauen und Kindern trennten, ihrer Besitztümer beraubten, an andere Orte brachten und in fremde Länder verschleppten. Der gleichen kirchlichen Verdammung unterlagen alle, die in irgendeiner Weise an den oben erwähnten Vorgängen mitwirkten, sei es durch Ratschläge, durch Mithilfe, durch moralische Unterstützung oder unter irgendeinem anderen Vorwand. Allerdings hatten diese päpstlichen Weisungen selbst bei den katholischen Regierungen Europas so gut wie keinen Erfolg. Als der päpstliche Nuntius das Rundschreiben vom 22. April 1639 in Lissabon öffentlich bekannt machen wollte, wurde er am 18. August 1639 mit sofortiger Wirkung aus Portugal ausgewiesen. Man geht nicht fehl, wenn man die 1640 erfolgte Erhebung der Portugiesen gegen den spanischen König, der gleichzeitig Herrscher ihres Landes war, mit dem päpstlichen Antisklavereischreiben in Verbindung bringt.“¹⁴ Gegen Ende des 17. Jahrhunderts erneuerte das Papsttum die grundsätzliche Verdammung des Sklavenhandels nochmals, indem Papst **Innozenz XI.** im Februar 1687 eine Verlautbarung ausfertigte, welche die Verschleppung und Versklavung von Afrikanern sowie den damit einhergehenden Menschenhandel nochmals ausdrücklich untersagte.¹⁵

Im 16. Jahrhundert stand ein weitgehend sklavereifreies Europa – Sklaverei hierbei verstanden als der rechtlich-soziale Status eines Menschen als das „Eigentum“ eines anderen mit all der sich daraus ergebenden Verfügungsgewalt des Sklavenhalters, das nicht mit grundherrschaftlicher Hörigkeit oder „allgemeiner“ Gutsuntertänigkeit verwechselt werden sollte – anderen Erdteilen gegenüber, in welche das Kolonialbestreben der Europäer gerade um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert auszugreifen begann und in welchen eben diese europäischen Kolonialherren eine neue

¹³ Görlich, Herrenrecht und Sklavenpeitsche, op. cit., S. 163.

¹⁴ Ebenda, S. 163/164.

¹⁵ Vgl. Ebenda, S. 164.

Form von Sklaverei mit Hilfe versklavter Afrikaner und mit Hilfe von Teilen der indigenen Bevölkerung Meso- und Südamerikas etablierten. Gerade aber das Auseinanderklaffen von einem weitgehend von Sklaverei befreiten „Mutterkontinent“ auf der einen und dem unverhohlenen Wiederaufblühen des Menschenhandels in Afrika und Amerika auf der anderen Seite machte das Sklavereisystem der Frühen Neuzeit von Anfang moralisch angreifbar und ethisch höchst fragil, wie die päpstlichen Einwände gegen den Sklavenhandel seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts aufzeigen.

Hinzu kam, dass der „abolitionistische“ Zweig der christlichen Theologie, der schon in Spätantike und Frühmittelalter erst zu einer inneren Aushöhlung und schließlich zu einem allmählichen Verschwinden der Sklaverei in Europa wesentlich beigetragen hatte, nie ganz erstorben war. Von Anfang an waren der transkontinentale Sklavenhandel zwischen Afrika und Amerika und die im Rahmen von Plantagensystem und Bergbau zunehmend „institutionell fest werdende“ Sklaverei in Amerika der scharfen Kritik zumeist christlich inspirierter Kämpfer gegen die Unterdrückung ausgesetzt. Der erste, der in Amerika selbst kraftvoll seine Stimme erhob, war ein Dominikanermönch: **Bartholomé de Las Casas**. Las Casas wurde schon während der 1510er Jahre vor Ort in Mesoamerika mit dem Elend der Versklavung und Ausbeutung der indianischen Bevölkerung konfrontiert, fortan widmete er sich mit Inbrunst dem Erlass von Schutzgesetzen für die indigene Bevölkerung, der Rückdrängung der Sklaverei innerhalb Amerikas sowie dem Verbot der Verschleppung von Indios, was immerhin dazu führte, dass die Versklavung der indianischen Bevölkerung weitgehend unterbunden werden konnte. Unglücklicherweise blühte parallel dazu seit dem Ende des 15. Jahrhunderts der durch die Verschleppung afrikanischer Sklaven etablierte Menschenhandel umso mehr empor. Seit 1619 gelangte die auf der Ausbeutung afrikanischer Verschleppter beruhende Sklavereiwirtschaft auch in die britischen Kolonien an der nordamerikanischen Ostküste, aus denen im 18. Jahrhundert der Staatenbund der Vereinigten Staaten von Amerika hervorgehen sollte. Aber gerade in diesem Milieu, das sich aus verschiedenenkonfessionellen und multiethnischen Einwanderergruppen zusammensetzte, konnte allmählich ein Klima erwachsen, welches schließlich eine starke abolitionistische Bewegung hervorbrachte. Erneut ging die Initiative von beherzten, zunächst nur vereinzelt auftretenden, Christen aus.

„Immerhin können wir als einen der ersten Proteste den von **Richard Baxter** [...] verzeichnen, der sich schon 1673 gegen die Sklavenjäger als >Feinde der Menschheit< wandte, obgleich er die Sklaverei selbst unter bestimmten Bedingungen noch bejahte. Sieben Jahre später verurteilte der anglikanische Geistliche **Morgan Goodwyn**, der von England nach Barbados gekommen war, die Sklaverei an sich.“¹⁶ Auch der bekannte englische Philosoph **John Locke** nahm 1689 scharf gegen die Sklaverei als „jammervollen

¹⁶ Ebenda, S. 214.

Zustand des Menschen“ Stellung.¹⁷ „Von der Kanzel seiner Kirche herab verurteilte 1760 der anglikanische Bischof [**William**] **Warburton** den >schandvollen Sklavenhandel, der direkt gegen das göttliche und menschliche Gesetz verstößt<. Er sprach von den >vielen Tausenden, die jährlich von einem Erdteil verschleppt werden und das Opfer der Kolonisten sind, die es ihrem Götzen, dem Mammon, darbringen<“.¹⁸ Bereits 1772 gelang dem englischen Abolitionisten **Granville Sharp** auf juristischem Wege per Richterspruch die Durchsetzung des Verbots der Haltung von Sklaven auf dem Terrain des britischen Mutterlandes.¹⁹ Noch aber galten der Sklavenhandel selbst und die den Sklavenhaltern zugebilligte Verfügungsgewalt über versklavte Menschen innerhalb der Grenzen der britischen Kolonien als legal. 1791 verurteilte der anglikanische Pastor **John Wesley**, an die Argumentation Baxters, Warburtons und Sharps anknüpfend, die Institution der Sklaverei mit folgenden Worten scharf: „Die Sklaverei ist eine verabscheuungswürdige Schockerei, die Schande der Religion, die Schande Englands, die Schande der menschlichen Natur“. Da gab es zudem den ehemaligen Sklavenhändler **John Newton**, der – nach seiner Bekehrung zum christlichen Glauben und in Bestürzung über die furchtbaren ethischen Vergehen, derer er während seiner Zeit als „Sklavenbesitzer“ schuldig geworden war – schließlich zu einem beherzten Freiheitskämpfer für die Abschaffung der Sklaverei und für die Rechte ehemaliger Sklaven wurde und der in religiöser Inbrunst und voller Reue den kraftvollen, noch heute in seiner Wirkung beeindruckenden, Choral „Amazing Grace“ erschuf. Es gab den jungen Theologiestudenten **Thomas Clarkson**, der während einer Fahrt von Cambridge nach London eine dem Damaskuserlebnis des Apostels Paulus nicht unähnliche „Offenbarung“ von Gott empfing, sich fortan dem Kampf gegen die Sklaverei zuzuwenden. 1787 gründete er in London eine Organisation, die sich nichts Geringeres als die generelle Abschaffung der Sklaverei zum Ziel gesetzt hatte. Und da war schließlich der britische Parlamentarier **William Wilberforce**, der Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts zusammen mit quäkerischen Abolitionisten auf politischer Ebene – bis in die Ränge des britischen Unterhauses hinein – einen engagierten Kampf für die Abschaffung der Sklaverei innerhalb des britischen Empire foht.

Wilberforce und seine Unterstützer sollten schließlich nach einigen anfänglichen Rückschlägen mit ihrem Einsatz durchdringen: am 25. März 1807 verbot das Parlament zu Westminster den Sklavenhandel im gesamten britischen Weltreich. Darüber hinaus

¹⁷ Ebenda, S. 217.

¹⁸ Ebenda, S. 217/218.

¹⁹ Ebenda, S. 219-221: „Am 22. Juni 1772 entschied der Richter Lord Mansfield in einem sensationellen Urteilsspruch zugunsten von Sharp und des von ihm vertretenen Negersklaven Somerset. >Das Herrenrecht< – so argumentierte Lord Mandfield - >um das es hier geht, war in England niemals Brauch, noch ist es durch ein Gesetz anerkannt. Der Stand der Sklaverei ist so hassenswert, dass er nur geduldet werden kann, wenn ein Gesetz ihn ausdrücklich billigt. Aufgrund dieses Tatbestandes ist die Schlussfolgerung zu ziehen. Ich kann nicht erklären, dass ein solcher Zustand durch ein englisches Gesetz anerkannt oder gebilligt worden ist. Daher muss der Neger freigelassen werden<. Durch diese Entscheidung wurden 15.000 Sklaven, die mit ihren Herren in England lebten, auf der Stelle frei“.

nahm die britische Regierung die Agitation gegen den Sklavenhandel nunmehr selbst in die Hand. Auf dem Wiener Kongress 1815 setzten die Briten ein generelles Sklavenhandelsverbot für sämtliche europäischen Mächte durch, 1833 wurde auch der „Besitz“ von Sklaven auf britisch kontrolliertem Territorium generell für illegal erklärt. Die britische Marine errichtete Seeblockaden, um den maritimen Sklavenhandel zum Erliegen zu bringen, so z.B. 1852 vor der brasilianischen Küste. Gestützt auf die Kanonen und Schlachtschiffe der damaligen Weltmacht Großbritannien und gegen den entschiedenen Widerstand Spaniens, Frankreichs, Portugals und Brasiliens (nach seiner formalen Unabhängigkeit) wurde der Sklavenhandel zwischen Afrika und Amerika um die Mitte des 19. Jahrhunderts durch britisches Engagement zum Erliegen gebracht. Es war ein Glück für die Sache der Abolitionisten, dass gerade in derjenigen geschichtlichen Stunde, als England sich auf dem Höhepunkt seiner Macht befand, als es fast ein Viertel der von Landmasse bedeckten Erdoberfläche beherrschte, unangefochten die Ozeane kontrollierte und auch auf andere Staaten erheblichen Einfluss auszuüben in der Lage war, die öffentliche Meinung in Großbritannien sich zu ihren Gunsten wandte und die britische Regierung entschlossen gegen Sklaverei vorging.

Angestoßen wurde diese Entwicklung geistesgeschichtlich bereits im 18. Jahrhundert durch den Protest der Mennoniten und Quäker, die bereits 1724 generell die Abschaffung des Sklavereisystems gefordert hatten; viele spätere politisch-gesellschaftliche Vorkämpfer wie Newton, Wilberforce und Clarkson wurden von ihren Ideen inspiriert. Eben eine solche, durch christliche „Friedenskirchen“ beeinflusste, Abolitionismus-Bewegung entwickelte sich während der 1830er Jahre auch in den USA, in deren südlichen Staaten die Sklaverei auch um 1860 noch blühte. An der Frage der Sklaverei entzündete sich schließlich unter anderem auch 1861 der Amerikanische Bürgerkrieg: Der Sieg der Nordstaaten, an deren Spitze mit **Abraham Lincoln** ebenfalls ein Gegner der Sklaverei stand, führte 1865 das Ende der Plantagen-Sklaverei auch in den USA herbei. Paradoxiertweise brachte gerade die Kolonialisierung Afrikas durch europäische, imperialistische Mächte während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Großbritannien, Frankreich, Deutsches Reich, Portugal) eine starke Zurückdrängung der innerafrikanischen Sklaverei sowie des afrikanischen Sklavenhandels mit sich: Die europäischen Mächte hatten den Kampf gegen Sklaverei mittlerweile zu einem Teil ihrer politischen Agenda werden lassen. Dies betraf auch den, zwischen dem 7. und frühen 20. Jahrhundert durch arabische Sklavenjäger und – händler durchgeführten, Menschenhandel von Ostafrika durch die Sahara und über das Mittelmeer in die Levante und nach Arabien, welcher durch die europäische Kolonisationspolitik um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ebenfalls stark eingeschränkt wurde: 1873 wurde der Sklavenmarkt von Sansibar auf britischen Druck hin geschlossen, 1897 der bis dahin weiter bestehende „verdeckte“ Schwarzmarkt-Sklavenhandel ebenfalls unterbunden. Allerdings existierte der innerafrikanische und orientalische Menschenhandel im

Verborgenen noch jahrzehntelang weiter; manche arabische Staaten wie Saudi-Arabien (1963) oder Oman (1970) schafften die Institution der Sklaverei erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts ab. Auch das kaiserliche China konnte sich erst verhältnismäßig spät (1910) zur offiziellen Abschaffung der Sklaverei durchringen. Im Sudan, in Mauretanien, in Niger und Pakistan, aber auch in Bangladesh und Indien bestanden jedoch unterschiedliche Formen von „Unfreiheit“ und sklavereiähnlicher Ausbeutung von Menschen trotz formaler Verbote und Abschaffungsdekrete, trotz der Antisklavereiakte des Völkerbundes von 1926 und trotz der Aufnahme einer Antisklavereierklärung in die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1948 bis weit in das 20. Jahrhundert hinein fort; teilweise existieren sie in diesen Ländern bis heute. Als Phänomen unserer Tage tritt zudem der von Kreuzpaintner in seinem Film „Trade“ thematisierte globalisierte Menschenhandel der letzten Jahrzehnte hinzu, der eng verwoben ist mit Zwangsprostitution und Ausbeutung verschleppter Arbeitskräfte.

Und genau dieser Sachverhalt verbindet die obigen Ausführungen über den geschichtlichen Kampf gegen die Sklaverei wieder mit Darstellung und Intention des genannten Films. Denn das Begrüßenswerte an Kreuzpaintners filmischer Umsetzung besteht unter anderem auch darin, dass er dem gegenwärtigen Kino-Zuschauer ins Gedächtnis ruft, dass die (beinahe) gelungene Abschaffung der Sklaverei im 19. und 20. Jahrhundert unglücklicherweise keine Errungenschaft von unbegrenzter Dauer darstellt, dass also jene Geißeln der Menschheit wie Sklaverei, Folter, Unterdrückung und Tyrannei niemals unwiderruflich überwunden sind, sondern innerhalb der Geschichte jeder einzelnen Generation von Menschen immer wieder neu überwunden werden müssen. Geschieht dies nicht, schaut die Majorität der Menschheit gleichgültig weg, können diese Geißeln leider jederzeit wiederkehren, wie bei der Sklaverei in Form von Menschenhandel und damit einhergehender sexueller und arbeitstechnischer Ausbeutung verschleppter Menschen innerhalb der globalisierten Welt der Gegenwart der Fall. Genau auf diesen Zusammenhang macht Kreuzpaintner in überzeugender Weise aufmerksam. Indem der Regisseur durch seine filmische Erzählung jene Sachverhalte aufs Neue bewusst macht, sie offen beim Namen nennt und anprangert, stellt er sich in die oben beschriebene geistes- und kulturgeschichtliche Tradition des Kampfes gegen die Sklaverei, deren Abschaffung im vierten Jahrhundert bereits Gregor von Nyssa gefordert hatte; erweist er sich in gewissem Sinne auch als legitimer Nachfolger eines Bartholomé de Las Casas oder eines William Wilberforce. Den Forderungen und gesellschaftlichen Entwürfen dieser Vorkämpfer der Freiheit lag stets ein philanthropischer Impetus zugrunde, dessen geistige Ausprägungen letztlich in der neutestamentlichen Ethik wurzeln. Jeder Mensch ist demzufolge ein „Kind Gottes“, das als Ebenbild des Schöpfers frei geboren wurde. Die in Christus offenkundig werdende Menschenfreundlichkeit Gottes verpflichtet auch die Menschen untereinander zu gegenseitiger Nächstenliebe und Achtung, was selbstredend jedwede Form von Unterdrückung, Ausbeutung und Versklavung der Mitmenschen

kategorisch ausschließt. Diese in den Begriffen von *ἀγάπη* (bei Paulus) oder von *φιλανθρωπία* (bei Kirchenvätern wie z.B. **Athanasius von Alexandria**) fest werdende, gleichsam „gerinnende“, Idee der universellen Philanthropie ist nicht nur das große philosophische Geschenk der frühchristlichen Welt an die menschliche Zivilisation schlechthin, sondern zugleich auch der gedankliche Urgrund sämtlicher Anstrengungen zur Bekämpfung der Sklaverei. Kreuzpaintners großes Verdienst besteht darin, diese „altkirchlich“ anmutende Idee der Philanthropie am Beispiel der Geschichte von Adriana und Jorge in dramaturgische Sprache und cinematographische Erzählung umgemünzt, durch künstlerische Motive „übersetzt“ und damit in die heutige Zeit hinüber gerettet zu haben. Seine Erzählstruktur erweist sich hierbei keineswegs als „schmierig, theatralisch“ oder „voller Klischees“. Wenn der junge Mexikaner Jorge sich selbstlos für die Rettung seiner Schwester einsetzt, wenn die ebenfalls von Menschenhändlern verschleppte Veronica ihre Unterdrücker bittet, lieber sie selbst als die jüngeren Mädchen auf einem Rastplatz den Freiern zu überantworten, kommt genau dieser philanthropische Geist zum Ausdruck, erscheint es dem Zuschauer, als seien die 2000 Jahre Kirchengeschichte mit einem Male wie „weggeblasen“ und würde sich die Ethik der Bergpredigt unmittelbar im Kinosaal bemerkbar machen. Dies reicht bis in die Auswahl der Filmmusik hinein, die mit dem Titel „Agnus Dei“ deutlich an jene ethisch-religiöse Deutung anzuknüpfen scheint. Letztlich hätte zur Abrundung des durchaus überzeugenden Soundtracks auch der bereits erwähnte Choral „Amazing Grace“ von John Newton gepasst, zumal sich darin authentisch die Stimme eines reuigen Sklavenhalters zu Wort meldet. Dass Kreuzpaintners Film auch Szenen aufweist, die Gewaltdarstellungen beinhalten und schonungslos die Strukturen der Verschleppung und Ausbeutung Unschuldiger aufzeigen, liegt in der Wahl der Thematik begründet: Gerade das Aufzeigen solcher Sachverhalte, gerade das „Nicht-Wegschauen“ vermag eine aufklärende Wirkung zu entfalten, den Zuschauer erst für dieses Unrecht zu sensibilisieren. Dabei wird die menschliche Würde der dargestellten Opfer des gegenwärtigen Menschenhandels niemals preisgegeben, verliert sich Kreuzpaintners Regie niemals in plattem Voyeurismus, wird gerade auch der heikle Aspekt der sexuellen Ausbeutung der Verschleppten stets mit feiner Symbolik und gerade nicht, wie Handke ausführt, mit Hilfe eines „fast voyeuristische[n] Verhältnis[es] zu seinem Thema“ inszeniert. Handke scheint die ethische Dimension, die Kreuzpaintners Darstellung so überzeugend macht, in ihrer Wertigkeit zu unterschätzen, da er den Film nicht in den geistesgeschichtlichen Kontext der philanthropischen Implikationen jenes historischen „Kampfes gegen die Sklaverei“ einordnet. An eben jener philanthropischen Idee, die Kreuzpaintner zu Recht wieder ins Spiel bringt, die er in künstlerischer Weise einem breiten Publikum zugänglich macht und mit sehr berechtigtem Aufklärungsengagement bezüglich des modernen Menschenhandels verbindet, an eben dieser „Idee der Philanthropie“, die durch den Film „Trade“ zu den Zuschauern spricht, argumentiert Handke in seiner Rezension daher letztlich vorbei.

**Die „adiaphoristische Erotik“
und die Heilsirrelevanz der Gesetzeswerke:
Zwei Thesen zur christlichen Anthropologie
(Kassel, Mainz 2008)**

1. Thesen

1. Das Ausleben gleichgeschlechtlicher Neigungen im Rahmen einer monogamen, auf der Basis beiderseitigen Einverständnisses sowie gegenseitiger, liebender Annahme der jeweiligen Partner sich vollziehenden Lebenspartnerschaft stellt innerhalb der christlichen *Οίκουμένη* ein *ἄδιάφορον* dar. Der philosophisch-theologische Begriff des *ἄδιάφορον* ist in diesem Zusammenhang im Sinne eines nicht heilsrelevanten Mitteldinges aufzufassen, d. h. eines innerhalb der materiellen Weltwirklichkeit sich vollziehendes Phänomens, welches mit der Lebensgestaltung der betroffenen Menschen in Zusammenhang steht. Dieses im Folgenden als *ἄδιάφορον* bezeichnete Phänomen entfremdet den jeweiligen Gläubigen ontologisch oder anthropologisch nicht von Gott. Ausschlaggebend für die Rechtfertigung des Menschen vor Gott bzw. die Erlangung des Heils ist demzufolge nicht die Praktizierung oder Unterlassung adiaphoristischer Handlungen, Phänomene oder Verhaltensweisen, sondern der christliche Glaube im Sinne des athanasianischen Credo (Nicäno-Konstantinopolitanum) sowie das liebende und hoffende Vertrauen auf die unverdiente Gnade Gottes in Christo.

2. Da die Rechtfertigung des Menschen vor Gott auf der aus dem Glauben an Christi Heilswirken resultierenden unverdienten Gnade Gottes in Christo resultiert – und nicht auf irdischen Werken – kann nicht von einer Heilsrelevanz der sich aus der juristiktiv verstandenen Beobachtung des Judicial- und Zeremonialgesetzes des Alten Bundes ergebenden Taten und Werken des einzelnen Gläubigen ausgegangen werden. Diese „Gesetzeswerke“ haben demnach keinen Einfluss auf die Rechtfertigung des Menschen. Darüber hinaus ist vielmehr festzustellen, dass den Gesetzeswerken im Sinne einer konkreten Befolgung der im Judicial- und Zeremonialgesetz des Pentateuch kodifizierten Normen, Gebote und Verbote, im Christentum sogar eine der Erlangung des Heils des Gläubigen abträgliche Qualität zukommt, d.h. dass diese Gesetzeswerke zur Erlangung des Heils nicht nur heilsirrelevant, sondern vielmehr regelrecht schädlich sind. Die Verknüpfung der eschatologischen Heilserwartung des Menschen mit der Unnützlichkeits bzw. Schädlichkeit von Gesetzeswerken zur Erlangung der Seligkeit ergibt sich aus der paulinischen Theologie des Galaterbriefes, da der Apostel Paulus in diesem Text ausführt, dass aus der Gnade Gottes heraus fällt, wer aus dem Gesetz gerecht zu werden unternimmt (Gal. 5, 4/5²⁰).

²⁰ Galaterbrief, Προς Γαλατας, 5, 4/5, in: ebenda, S. 500.

2. Begründung der Thesen

2.1 Das Ausleben gleichgeschlechtlicher Neigungen als *ἁδιάφορον* im Christentum

Die folgenden Ausführungen sind als erklärender Kommentar zu den von mir in der 2007 publizierten Schriftensammlung „Beiträge zur christlichen Anthropologie“²¹ getroffenen Äußerungen mit Blick auf die paulinischen Aussagen bezüglich Erscheinungsformen gleichgeschlechtlichen Verhaltens zu verstehen, die Paulus im Römerbrief (Röm. 1, 26/27) sowie im Ersten Korintherbrief vornimmt (1. Kor. 6, 9). Hinzu tritt die Frage nach der semantischen Bedeutung der Bibelstelle 1. Tīm. 1, 10, die nicht zuletzt aufgrund derjenigen Tatsache in die Betrachtung mit einzubeziehen ist, dass sich der anonym gebliebene Autor des ersten Timotheusbriefes an dieser Stelle desselben Terminus bedient, wie Paulus im ersten Korintherbrief (*ἀρσενοκοῖται*).

In meinen beiden Essays „Das Licht und der Körper des Gesalbten“ und „Das Mysterium der Sexualität“ verwies ich in Form eines resumierenden Kurzberichtes darauf, dass der semantische Sinngehalt der drei genannten Bibelverse sich auf Formen antiken Geschlechtslebens bezieht, die 1. mit der im damaligen *Imperium Romanum* vorkommenden gleichgeschlechtlichen Prostitution, 2. dem sexuellen Verkehr zwischen römischer Herren (*cives Romani*) bzw. persönlich freien Einwohnern der römischen Provinzen hauptsächlich hellenistischer Provenienz (*peregrini*) einerseits und männlichen (sowohl halbwüchsigen bzw. minderjährigen als auch erwachsenen) Sklaven andererseits und 3. den Erscheinungsformen der im hellenistischen Orient verbreiteten kultischen Prostitution im Umfeld paganer Heiligtümer in Verbindung stehen. Der vorliegende Kommentar beabsichtigt aus kulturgeschichtlicher, exegetischer und anthropologischer Sicht, diese in den genannten älteren Beiträgen getroffenen, knappen und überblicksartigen Ausführungen nunmehr ausführlich zu begründen und mit der eingangs formulierten These bezüglich des adiaphoristischen Charakters des Auslebens gleichgeschlechtlicher Neigungen im Rahmen monogamer Zweierbeziehungen innerhalb der christlichen *Οἰκουμένη* zu vernetzen.

2.1.1 Die paulinischen Aussagen bezüglich gleichgeschlechtlichen Verhaltens im Neuen Testament

Die Verse 18 bis 32 des ersten Kapitels des Römerbriefes stellen eine Perikope dar, im Rahmen derer Paulus sich mit der „Gottlosigkeit“ (*ἀσέβεια*) der paganen, d. h. nicht an den *λογός* glaubenden, griechischen und römischen Bevölkerung seiner Zeit befasst.²² Er

²¹ Mohr, Andreas: Beiträge zur christlichen Anthropologie, Kassel 2007, S. 54 – 57, 73 – 75.

²² Römerbrief, Προς Ρωμαίους, 1, 18 – 32, in: Novum Testamentum Graece, op. cit., S. 410/411.

schätzt diese, von ihm als solche klassifizierte, Gottlosigkeit ethisch ein, d.h. er verurteilt sie scharf und zeigt die ontologischen Folgen jenes Unglaubens auf. Zum einen besteht für Paulus die Gottlosigkeit in der Weigerung der polytheistischen Paganen, den eigentlich durch sein Heilswirken allen Menschen, und damit eben auch den griechisch-römischen Polytheisten, erkennbaren einen Schöpfergott, den Gott Christi, den in den Schriften des Alten Testaments zuerst bezeugten *Adonai* der hebräischen Bibel, als Gott anzuerkennen und zu verherrlichen.²³ Diese Weigerung stellt für Paulus gleichsam die „Ursünde“ dar. Aus dieser Ursünde resultiert für ihn die ethisch und theologisch in die Irre gehende Religiosität der paganen Griechen und Römer mit ihren Kulturen, Mysterien und Göttervorstellungen.

Die Religionsausübung seiner polytheistischen Umgebung ist für Paulus demzufolge Götzendienst, mehr noch erscheint sie in seiner Darstellung als ein Zeichen dieser Gottlosigkeit der „Heiden“, obwohl den Paganen der eine, wahre Gott im Heilswirken Christi in der sie umgebenden materiellen Weltwirklichkeit und darüber hinaus in ihrem eigenen Zeitalter, nämlich dem ersten Jahrhundert n. Chr., doch bereits als Mensch nahe gekommen war. Paulus zielt letztlich also darauf ab, dass die nach wie vor in ihrem Polytheismus verharrenden Römer und Griechen Gott durchaus hätten erkennen *können*, dies jedoch *bewusst* verweigerten, woraus sich ihre Gottlosigkeit speise, welche wiederum den Zorn Gottes erzeuge. Die wahren Reaktionen des Menschen auf Christi Wirken, Sterben und Auferstehung müssten Paulus zufolge Anbetung, Gotteserkenntnis und Dankbarkeit sein; das Gegenteil sei jedoch bei den polytheistischen Griechen der Fall: Sie trügen in ihren Kulturen offen Undank und Ungehorsam gegenüber Gottes Heilshandeln und Offenbarung zur Schau. In diesem Zusammenhang mögen bei Paulus durchaus auch kulturelle Ressentiments gegen die griechisch-hellenistische Lebensart seiner Zeit mitgespielt haben, d.h. eine auf „den innerjüdischen Auseinandersetzungen seit der Diadochenherrschaft zwischen der hellenophil->progressiven< Oberschicht und der schroff antihellenistischen, exklusiv auf die Tradition der Väter sich festlegenden Mittel- und Unterschicht“²⁴ basierende Abgrenzung gegenüber der hellenistischen, polytheistisch geprägten Umwelt.

Im Folgenden (Vers 26 und 27) führt Paulus dann als kausale Folge dieses Unglaubens und fehlgeleiteten „Götzendienstes“ sexuelle Verhaltensweisen der genannten „Heiden“ an. Zur Strafe für eben diese glaubensmäßige Abkehr von Gott habe dieser die Paganen verwerflichen geschlechtlichen Handlungsweisen überantwortet: „Denn in der ungeordneten Geschlechtlichkeit rauben sie sich selbst die Ehre, die sie Gott nicht lassen wollen. Unkeuschheit besteht also [für Paulus] darin, dass einer den Leib des Partners nur zum Objekt eigener Befriedigung macht, genauso wie er die Götzen

²³ Ebenda, 1, 19 – 21, in: ebenda, S. 410.

²⁴ Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer, Teilband 1 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 6, 1) Neukirchen-Vluyn 1978, S. 110.

für sich gebraucht“.²⁵ Im 26. Vers findet sich die Feststellung, dass „ihre Frauen den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen [vertauschten]“.²⁶ Im folgenden Vers fährt Paulus fort: „Ebenso sind auch die Männer, den natürlichen Verkehr mit dem Weibe verlassend, in ihrer Brunst aneinander entbrannt; Männer mit Männern treiben sie Schamlosigkeit und empfangen den gebührenden Lohn, der ihrer Verirrung entspricht, an sich selbst“.²⁷ Im 27. Vers charakterisiert der griechische Terminus *ἀσχημοσύνη* die ethische Dimension der paulinischen Wertung; es ist demzufolge von „geschlechtlicher Schande“ im Sinne einer „schändlichen Tat“²⁸ die Rede.

Den von Paulus verurteilten gleichgeschlechtlichen Betätigungen der erwähnten Männer haften also zwei spezifische Eigenschaften an: Zum einen sind sie die Folge der Weigerung polytheistischer Griechen und Römer des ersten Jahrhunderts, Gott anzuerkennen und ihn zu verherrlichen – also eine direkte Folge von Götzendienst und Unglaube – und zum anderen wohnt ihnen der Charakter einer bloßen, auf Lustobjekte begrenzten, sexuellen Befriedigung inne. In diesem Zusammenhang erscheint es aus methodischer Sicht zentral, darauf hinzuweisen, dass Paulus die Kategorie einer „sexuellen Identität“ oder „sexuellen Orientierung“ unbekannt war, d.h. die innerhalb der westeuropäischen Kultur seit dem späten 18. Jahrhundert entstandene Vorstellung, dass ein menschliches Individuum sich selbstreflektierend als „homosexuell“²⁹ im Sinne eines identitätsbildenden Merkmals seiner Persönlichkeit charakterisiere. „Homosexualität“ als soziales Phänomen, als ein phänomenologisches Identitätsmerkmal einer Person, die durch eben dieses Merkmal für sich selbst und ihre Umgebung als „Homosexueller“ erkennbar wird, war im ersten Jahrhundert unbekannt und auch Paulus geht demzufolge nicht von polymorphen sexuellen „Orientierungen“ bzw. „Geschlechterphänomenen“ im Sinne des Theoriezusammenhangs des 19. bis beginnenden 21. Jahrhunderts aus. Für Paulus stellt demnach das beschriebene und ethisch verworfene Sexualverhalten der paganen Griechen und Römer in Röm 1, 27 kein „Identitätsmerkmal“ eines als „homosexuell“ gesellschaftlich verorteten und/oder sich selbst reflektierend als „homosexuell“ einstuftenden Personenkreises dar, sondern dieses Sexualverhalten ist der

²⁵ Zeller, Dieter: Der Brief an die Römer, übersetzt und erklärt von Dieter Zeller (Regensburger Neues Testament), 3. Auflage, Regensburg 1985, S. 58.

²⁶ Römerbrief, Προς Ρωμαίους, 1, 26, in: Novum Testamentum Graece, op. cit., S. 410: „Διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας, αἵ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετέλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν, ...“

²⁷ Ebenda, 1, 27, S., 410/411: „ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέτες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες“; Vgl. hierzu auch die von Wilckens, Der Brief an die Römer, op. cit., S. 95 vorgelegte Übersetzung.

²⁸ Bauer, Walter: Art. ἀσχημοσύνη, in: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin, New York 1971, Sp. 237.

²⁹ Der Terminus „homosexuell“ entstammt dem medizinisch-naturwissenschaftlichen Theoriezusammenhang des 19. Jahrhunderts. Er wurde 1868 durch den österreichischen Journalisten Karl Maria Kertbeny geprägt und in Folge von Forschern wie Richard von Krafft-Elling oder Magnus Hirschfeld aufgegriffen.

paulinischen Lesart nach als Folge von Götzendienst auf die rein sexuell-genitale Ebene bloßer Triebbefriedigung hin ausgerichtet. Die Möglichkeit eines dauerhaften, monogamen Zusammenlebens zweier Männer auf der Grundlage gegenseitiger Achtung und Annahme zieht Paulus an der vorliegenden Bibelstelle ebenso wenig in Betracht wie die Existenz einer „homosexuellen“ Geschlechtsidentität im Sinne dessen, was seit dem 19. Jahrhundert in der westeuropäisch-nordamerikanischen Gesellschaft darunter verstanden wird. **Ulrich Wilckens** führt im Zuge seines Römerbriefkommentars zu dieser Problematik aus: „Die Erkenntnisse über die Entstehung der Homosexualität in ihren sehr verschiedenen Arten schließen es jedenfalls aus, die Aussage des Paulus heute noch in dem Sinne zu übernehmen, dass Homosexualität ein sittlich verwerfliches Verhalten sei“.³⁰

Auffällig ist zudem die enge semantische Verknüpfung des von Paulus verurteilten Sexualverhaltens mit Götzendienst. Wie **Klaus Wengst** herausgearbeitet hat, greift Paulus mit eben dieser Verknüpfung von Götzenkult und gleichgeschlechtlichem Sexualverhalten auf die sich im Buch Leviticus manifestierende altisraelitische Tradition zurück,³¹ der zufolge männliches gleichgeschlechtliches Verhalten als mit kanaanäischer Kult- und Tempelprostitution in kausalem Zusammenhang gesehen und an diese Deutung anknüpfend verurteilt wurde.³² Paulus hätte sich demzufolge nicht nur auf Leviticus, Kapitel 18 und Kapitel 20 bezogen, sondern die Semantik seiner sexualethischen Aussage in Röm. 1. 27 wäre zudem in ursächlichem Zusammenhang mit Kultprostitution zu sehen. Wengst führt hierzu aus: „Wie steht es aber mit dieser Plausibilität, wenn heute Homosexualität nicht im Zusammenhang von Götzendienst auftritt, sondern wenn Menschen, die sich ausdrücklich als Christen bekennen, sich als Homosexuelle zu erkennen geben? Mit dieser Aufhebung der traditionellen Zusammenstellung von Götzendienst und Homosexualität ist damit ihre Plausibilität auch nicht mehr gegeben“.³³ Für diese Kausalverknüpfung spricht der textuale Kontext der Bibelperikope „Röm. 1. 18 – 32“, denn das von Paulus darin verurteilte gleichgeschlechtliche Verhalten tritt dem Leser ja gerade als Folgeerscheinung des polytheistischen Götzendienstes der solches Sexualverhalten an den Tag legenden Paganen entgegen.

Paulus kennzeichnet das von ihm erwähnte Sexualverhalten der „Heiden“ darüber hinaus als *παρά φύσιν*, d. h. als „widernatürlich“. Zusammen mit **Michael Theobald** ist davon auszugehen, dass hierin Einflüsse der stoischen Philosophie auf die sexualethischen

³⁰ Wilckens, Der Brief an die Römer, op. cit., S. 110/111.

³¹ Leviticus, Λευιτικον, 18, 20, in: Rahlfs, Alfred (Ed.): Septuaginta, Η Παλαια Διαθηκη κατα τους Ο'. Id est Vestus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, 3. Auflage, Stuttgart 2004, S. 190.

³² Vgl. Wengst, Klaus: Paulus und die Homosexualität. Überlegungen zu Röm. 1, 26 f., in: Zeitschrift für evangelische Ethik 31 (1987), S. 74; Spilling-Nöker, Christa: Wir lassen Dich nicht, Du segnest uns denn. Zur Diskussion um Segnung und Zusammenleben gleichgeschlechtlicher Paare im Pfarrhaus, Berlin 2006, S. 47/48.

³³ Wengst, Paulus und die Homosexualität, op. cit., S. 74f.

Wertmaßstäbe des Paulus erkennbar werden.³⁴ Diese stoischen Einflüsse wurden Paulus wohl durch die „hellenistisch-jüdische Tradition“³⁵ des ersten Jahrhunderts vermittelt und er baute sie in seine Deutung ein. Doch gerade diese paulinische Formulierung des *παρὰ φύσιν* gestattet eine genauere exegetische Analyse der Stelle Röm. 1, 26. **Christa Spilling-Nöker** legt die besagte Bibelstelle – basierend auf der philologischen und kulturgeschichtlichen Evidenz – wie folgt aus: „Antike jüdische Texte verstehen unter dem Verkehr von Frauen *παρὰ φύσιν* den Geschlechtsverkehr mit Tieren, der auch nach Lev. 18, 23; 20, 16³⁶ streng untersagt ist. Außerbiblische antike Texte thematisieren nur männliche Homosexualität; weibliche wird nicht angesprochen [...] Vom Sprachgebrauch her fällt jedenfalls aus, dass, im Gegensatz vom Verkehr von Männern mit Männern, die zueinander „in Begierde entbrannten“ (V. 27), in V. 26 von einer gleichgeschlechtlichen Partnerin und einem Lusterlebnis nicht die Rede ist. Von daher bleibt es äußerst fraglich, ob in Röm. 1, 26 Lesbizität gemeint ist“³⁷. Bezüglich der Sexualkonzepte männlicher antiken Autoren, also auch der Urheber der Texte des Neuen Testaments und deren Haltung gegenüber dem weiblichen gleichgeschlechtlichen Verhalten, führt **Rainer Stuhlmann** ergänzend aus: „Männer nehmen sie [d. h. die Lesbizität] nicht wahr. Für sie gibt es ohne Phallus und Sperma keine Sexualität“.³⁸

Der exegetische Befund ergibt somit, dass die paulinischen Aussagen bezüglich des Sexualverhaltens der „Ungläubigen“ in Röm. 1, 26/27 nicht auf sich selbstreflektierend als „homosexuell“ einstuftende Menschen der Gegenwart anwendbar sind, da die Äußerungen des Paulus bezüglich des weiblichen Sexualverhaltens (V. 26) möglicherweise gar kein weibliches gleichgeschlechtliches Verhalten, sondern Sex mit Tieren betreffen und zum anderen die Aussage, dass Männer mit Männern geschlechtliche Schande (*ἀσχημοσύνη*) getrieben hätten, vor dem Hintergrund des Rückgriffs auf alttestamentliche Vorstellungen zu sehen ist, Vorstellungen, die mann-männliches Sexualverhalten mit (kanaanäischer) Kultprostitution verbinden. Wenn man zudem die Tatsache berücksichtigt, dass im gesamten Sinnzusammenhang der Perikope (Röm. 1, 18 – 32) das von Paulus abgelehnte Sexualverhalten stets als Bestandteil bzw. die Folge von Götzendienst und Unglaube erscheint, so ist die Stelle Röm. 1, 27 als Handlungsanweisung für den pastoralen Umgang mit gegenwärtigen homosexuellen Mitchristen um so weniger heranzuziehen, zumal sich diese heutigen homosexuellen Gemeindemitglieder ja gerade durch ihr Bekenntnis zu Gott, Christus und dem Credo in

³⁴ Theobald, Michael: Studien zum Römerbrief (Wissenschaftliche Studien zum Neuen Testament, Bd. 136), Tübingen 2001, S. 65f.

³⁵ Spilling-Nöker, Wir lassen Dich nicht, Du segnest uns denn, op. cit., S. 49/50.

³⁶ Leviticus, Λευιτικον, 18, 23; 20, 16, in: Septuaginta, op. cit., S. 191, 194.

³⁷ Spilling-Nöker, Wir lassen Dich nicht, Du segnest uns denn, S. 48.

³⁸ Stuhlmann, Rainer: „Jeder hat seine Gabe von Gott – der eine so, der andere so“ (Paulus), in: Wiedemann, Hans-Georg (Hg.): Homosexuell. Das Buch für homosexuelle Liebende, ihre Angehörigen und ihre Gegner. Mit Beiträgen von Magdalene Bussmann, Helmut Kentler, Rainer Stuhlmann, Stuttgart 1995, S. 108.

einer ontologisch gänzlich anderen Situation befinden, als die in Röm. 1, 18 – 32 verurteilten paganen Griechen und Römer der paulinischen Zeit. **Karl Hoheisel** fasst bezüglich der sexualethischen Auslegung der Bibelstelle Röm. 1, 27 resümierend zusammen: „Mit gleichgeschlechtlichen Beziehungen, deren weite Verbreitung und hohe Einschätzung in der hellenistischen Welt Paulus schwerlich verborgen bleiben konnte, hat er [d. h. Paulus] sich unter dieser Rücksicht nie befasst. Vielleicht hielt er aufgrund seiner jüdischen Herkunft kaum zu verändernde Neigungen zum gleichen Geschlecht für undenkbar; abgelehnt hat er Homosexualität jedoch nur als frei gewählte Form der Lustbefriedigung, also als Perversion und Sünde“.³⁹ Parallel zur Perikope Röm 1, 18 – 32 ist die Bibelstelle 1. Kor. 6, 9 in die vorliegende Auslegung mit einzubeziehen, denn dieser Vers enthält zwei Begriffe, die ebenfalls auf mann-männliches, gleichgeschlechtliches Verhalten abzielen, nämlich *ἀρσενοκοῖται* und *μαλακοί*. Doch welche Bedeutungsinhalte haben diese beiden Termini und auf welche geschlechtergeschichtlichen Phänomene des ersten Jahrhunderts beziehen sie sich?

Innerhalb der römisch-hellenistischen Welt der Zeitenwende und der ersten beiden Jahrhunderte n. Chr. galt es – vor allem für römische Bürger, aber durchaus auch für freie Einwohner der römischen Provinzen, die nicht über das römische Bürgerrecht verfügten – für durchaus sexualethisch „legitim“, ihre sexuellen Bedürfnisse mit Sklaven beiderlei Geschlechts auszuleben.⁴⁰ Die einzige gesellschaftlich-sexualnormative Prämisse bestand hierbei für den römischen Bürger bzw. freien *peregrinus* darin, sich im Rahmen solcher Sexualkontakte in die sexuell aktive Rolle zu begeben und somit dem in der römischen Gesellschaft affirmativ bewerteten und geforderten „Primat der Virilität“ Rechnung zu tragen.⁴¹ Dieser während des ersten Jahrhunderts weit verbreitete sexuelle Verkehr zwischen römischen Bürgern (*cives*) einerseits und zur sozialen Gruppe der Sklaven gehörigen, unfreien Menschen andererseits, schloss auch gleichgeschlechtliche Sexualkontakte mit ein. In vielen Fällen dürften die erwähnten Sklavinnen und Sklaven hierbei gegen ihren Willen mit diesem sexuellen Verhalten konfrontiert worden sein, d. h. es wurde letztlich ein soziales und rechtliches Machtgefälle zwischen römischen oder hellenistischen „Herren“ und Sklaven in sexuelles Verhalten umgemünzt, im Zuge dessen allein dem Sklavenhalter die Verfügungs- und Bestimmungsgewalt über Art und Ausmaß des sexuellen Umgangs miteinander zukam.

Zudem war das Phänomen der Sexualkontakte zwischen römischen Sklavenhaltern und unfreien Menschen mit der geschlechtergeschichtlichen Erscheinungsform der römisch-hellenistischen Päderastie⁴² verwoben, da sich diese sexuellen Verhältnisse

³⁹ Hoheisel, Karl: Art. Homosexualität, in: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Bd. 16, Stuttgart 1994, S. 339.

⁴⁰ Kiefer, Otto: Kulturgeschichte Roms unter besonderer Berücksichtigung der römischen Sitten, Berlin 1933, S. 13 – 65.

⁴¹ Meyer-Zwiffelhofer, Eckhard.: Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom, Frankfurt a. M. 1995, S. 67, 77/78.

⁴² Ebenda, S. 80 – 84.

zwischen freien „Herren“ und Sklaven sowohl auf ältere, erwachsene als eben auch auf halbwüchsige, minderjährige Sklaven beziehen konnten. Päderastie wurde in der römischen Kultur zwar sexualmoralisch nicht gebilligt, galt aber zumindest während der julisch-claudischen Kaiserzeit – und genau in dieser Zeit entstanden die Briefe des Paulus an die Römer und die Korinther – auch nicht als sexuelle Abweichung, die juristisch zu ahnden gewesen wäre; vorausgesetzt, der römische Bürger vollzog dieses sein päderastisches Verhalten eben gerade mit einem jungen Unfreien. Der sexuelle Umgang eines römischen Herren und eines jungen *servus* wurde – anders als ein gleichgeschlechtliches Verhältnis zwischen einem volljährigen römischen Bürger und einem freigebornen, römischen Knaben⁴³ – gesellschaftlich und juristisch geduldet, denn der betreffende Sklave galt rechtlich als *res*, d. h. als ein „sächliches Eigentum“ seines jeweiligen Sklavenhalters. Der Sklavenknabe eines solchen sexuellen Verhältnisses verfügte selbst nicht über die erotische Verfügungsgewalt über seinen Körper.

Fließend sind im Rahmen dieser sich aus Päderastie und sexuellem Verkehr zwischen römischen Herren und Sklaven ergebenden Gemengelage auch die geschlechtergeschichtlichen Grenzen zum Phänomen der antiken Prostitution. In vielen Fällen waren eben diese Formen sexuellen Umgangs freier Bürger mit Sklavenjungen auch in den Bereich der Prostitution eingebunden, d. h. nahmen römische Bürger oder freie Provinzbewohner die sexuellen Dienste versklavter, männlicher Prostituiertes – jüngerer wie älterer Liebediener – gegen Bezahlung in Anspruch. Zudem sind in der römischen Gesellschaft dieser Zeit Ausprägungen von Prostitution denkbar, im Zuge derer freie, römische Kunden mit ebenfalls persönlich freien, männlichen Prostituierten in sexuellen Umgang traten. Diese nicht-versklavten Prostituierten waren aufgrund sozialer Not in den Bannkreis der Prostitution geraten oder gingen dieser Betätigung mehr oder weniger „aus freien Stücken“ nach.

Als Paulus in Korinth und Rom mit der Kultur der römisch-hellenistischen Welt konfrontiert wurde, traf er auf eben diese Erscheinungsformen gleichgeschlechtlichen Verhaltens, die durch Päderastie, sexuellen Verkehr zwischen Freien und Unfreien sowie Prostitution geprägt waren und innerhalb der Gesellschaft Verbreitung fanden. Sie müssen Paulus daher ins Auge gesprungen sein und er verurteilte sie demzufolge scharf. Denn auch ihm werden die mit derartigen gleichgeschlechtlichen Ausprägungen einhergehenden Aspekte von sexueller Ausbeutung, Zwang und dem Machtgefälle

⁴³ Kiefer, Kulturgeschichte Roms, op. cit., S. 327; Mommsen, Theodor: Römisches Strafrecht (Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, Abteilung 1, Teil 4), 2. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1899, Aalen 1990, S. 703/704. Eine *Lex Scantinia* von 149 v. Chr. verbot päderastische Beziehungen zu frei geborenen Knaben und sah für ein Delikt in ihrem Sinne eine Geldstrafe in Höhe von 10.000 Sesterzen vor. Im Zuge des Wandels der römischen Sexualethik hin zu einer Lockerung der geschlechtlichen Verhaltensnormen während der ausgehenden Republik sowie der julisch-claudischen Kaiserzeit schien die alte, republikanische *Lex Scantinia* während des ersten Jahrhunderts derart obsolet geworden zu sein, dass der *princeps* Domitianus am Ende des ersten Jahrhundert daran dachte, dieses alte Gesetz zu erneuern.

zwischen römischen und hellenistischen Herren einerseits und Sklaven andererseits wohl kaum entgangen sein. Diese geschlechterhistorischen Strukturen der römischen Kaiserzeit sind zugleich die „kultur- und gesellschaftsgeschichtliche Folie“, vor deren Hintergrund die Aussage des Paulus im ersten Brief an die Korinther⁴⁴ zu verstehen ist, „dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden“⁴⁵, wobei „neben anderen Sündern wie Unzüchtigen, Götzendienern, Ehebrechern, Dieben, Wucherern, Trunkenbolden, Lästern und Räubern auch *μαλακοί* und *ἀρσενοκοῖται*“⁴⁶ Erwähnung finden.

Spilling-Nöker verweist drauf, dass **Martin Luther** diese beiden Termini mit „Weichlinge“ (*μαλακοί*) und „Knabenschänder“ (*ἀρσενοκοῖται*) übersetzt habe.⁴⁷ **Holger Tiedemann** führt zu diesem Problem aus, „dass in der Antike ausschließlich heterosexuelle Männer als *μαλακός* bezeichnet werden konnten. Er stellt anhand von zwei Beispielen heraus, dass mit >weich< durchaus das Gemüt oder eine besondere musikalische Begabung gemeint sein kann“.⁴⁸ Hingegen kommt **Martin Stowasser** zu dem Ergebnis, dass der Terminus *μαλακοί* im Rahmen der Bibelpassage 1. Kor. 6, 9 durchaus der sexuellen Sphäre zuzuordnen sei und sich somit auf sexuell konnotiertes Verhalten bezöge.⁴⁹ Der Begriff *ἀρσενοκοῖται* stellt einen Neologismus innerhalb des *Κοινή*-Griechischen dar. „Die beiden Bestandteile des Wortes sind deutlich: >arseno< = ‚Männlich(es)‘ und ‚koitai‘ = >die den Beischlaf vollziehen<. Das Übersetzungsproblem besteht darin, die beiden Bestandteile zusammzusetzen. Sind *arsenokoitai* a) Männer, die Männern beischlafen (Männer-Beischläfer) oder b) Männer, die z. B. Frauen beischlafen, dafür aber einen Stricherlohn verlangen, also männliche Prostituierte (männliche Beischläfer)?“.⁵⁰ Während **John Boswell** den Terminus *ἀρσενοκοῖται* auf männliche Prostituierte bezieht⁵¹, kommt **Robin Scroggs** „aufgrund einer akribischen Untersuchung der Texte aus der Umwelt sowie der rabbinischen und hellenistisch-jüdischen Überlieferung zu dem Ergebnis, dass es sich bei *ἀρσενοκοῖται* um die in der aktiven Rolle befindlichen Knabenschänder handelt, die sich die *μαλακοί*, effeminierte Strichjungen, kaufen würden. Von daher, so Scroggs, wird in 1. Kor. 6, 9 nicht jede Form homosexueller Praxis, sondern nur die Päderastie, vielleicht auch nur in Form der

⁴⁴ Erster Korintherbrief, Προς Κορινθους Α, 6, 9, in: Novum Testamentum Graece, op. cit., S. 449: „Ἡ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλόλατ-τραὶ οὔτε μοιχοὶ μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται...“

⁴⁵ Spilling-Nöker, Wir lassen Dich nicht, Du segnest uns denn, op. cit., S. 49

⁴⁶ Ebenda. S. 49/50.

⁴⁷ Ebenda, S. 50.

⁴⁸ Spilling-Nöker, Wir lassen Dich nicht, Du segnest uns denn, op. cit., S. 50; Tiedemann, Holger: Paulus und das Begehren. Liebe, Lust und letzte Ziele. Oder: Das Gesetz in den Gliedern, Stuttgart 2002, S. 76.

⁴⁹ Stowasser, Martin: Homosexualität und Bibel: Exegetische und Hermeneutische Überlegungen zu einem schwierigen Thema, in: New Testament studies 43 (1997), S. 511.

⁵⁰ Zitiert nach Spilling-Nöker, Wir lassen Dich nicht, Du segnest uns denn, op. cit., S. 50.

⁵¹ Boswell, John: Christianity, Social Tolerance and Homosexuality, Chicago, London 1980, S. 341 – 353.

käuflichen Knabenliebe verworfen“.⁵² Angesichts des Umstandes, dass Paulus mit den Begriffen *ἀρσενοκοῖται* und *μαλακοί* demnach keine monogame, auf der Basis gegenseitiger, liebender Annahme des jeweils anderen Partners beruhende, homosexuelle Beziehung zwischen erwachsenen Männern vor Augen hatte, sondern lediglich spezifische – also kulturhistorisch bedingte – Ausprägungen antiken Geschlechtslebens, die mit Prostitution, den oftmals mit Ausübung von Zwang verbundenen Sexualkontakten zwischen römischen Bürgern bzw. freien *peregrini* einer- und Sklaven andererseits sowie mit den römisch-hellenistischen Formen der kaiserzeitlichen Päderastie in engem Zusammenhang stehen, ist Spilling-Nökers abschließender Interpretation der beiden fraglichen Termini in 1. Kor. 6, 9 beizupflichten: „Demzufolge kann auch 1. Kor. 6, 9 für die heutige Diskussion um eine freiwillig eingegangene gleichgeschlechtliche Liebesbeziehung zwischen zwei erwachsenen Männern als nicht mehr relevant erklärt werden“.⁵³

2.1.2 Der Terminus *ἀρσενοκοῖται* im Ersten Brief an Timotheus

Zu Anfang des Ersten Briefes an Timotheus geht der Verfasser des Schreibens darauf ein, Timotheus gebeten zu haben, in Ephesus zu verbleiben, damit dieser bestimmten Leuten verbieten solle, „falsche Lehren“ zu verbreiten, während er, der unter dem Namen des Paulus von Tarsus schreibt,⁵⁴ selbst nach Makedonien abgereist sei. Diese „bestimmten Leute“ seien von der Liebe aus „reinem Herzen“, „gutem Gewissen“ und „ungeheucheltem Glauben“ - *ἀγάπη εκ καθαρᾶς καὶ συνειδήσεως αγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου*⁵⁵ - abgekommen. Der Autor schreibt weiter, sie wollten Gesetzeslehrer sein,

⁵² Scroggs, Robin: *The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate*, Philadelphia 1983, S. 62 – 65, 101 – 109; Spilling-Nöker, *Wir lassen Dich nicht, Du segnest uns denn*, op. cit., S. 50.

⁵³ Spilling-Nöker, *Wir lassen Dich nicht, Du segnest uns denn*, op. cit., S. 50.

⁵⁴ Vgl. Roloff, Jürgen: *Der erste Brief an Timotheus (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 15)*, Zürich 1988, S. 23 – 38. Seit dem 19. Jahrhundert entspann sich in der neutestamentlichen Forschung eine Kontroverse darüber, ob neben anderen Texten auch der Erste Brief an Timotheus unmittelbar von Paulus von Tarsus verfasst worden sei oder nicht, d.h. es war die paulinische Herkunft der Schrift umstritten. Roloff bietet einen Überblick über die Forschungslage und kommt zu folgenden Ergebnissen: „Sprache und Stil der Past [gemeint sind hier die „Pastoralbriefe“] weichen nicht unerheblich von den übrigen Paulusbriefen ab. Schon Holtzmann, der die sprachstatistische Methode als erster anwandte, zeigte, dass die drei Briefe grobenteils einen Sonderwortschatz haben: Von ihrem Gesamtvokabular von 897 Worten erwiesen sich, wenn man von Orts- und Eigennamen absieht, nicht weniger als 171 als Sonderwortschatz [...] Nach alledem sprechen Vokabular und Stil der Past eindeutig gegen eine paulinische Verfasserschaft [...] Aufgrund der bisher genannten Indizien und Beobachtungen muss eine unmittelbare Verfasserschaft des Paulus als ausgeschlossen gelten“. Roloff stellt die These von der „Autorfiktion“ vor, der zufolge der Erste Brief an Timotheus von einem Schreiber verfasst worden sei, dem das Leben und Wirken der historischen Person des Paulus von Tarsus mehr oder weniger bekannt war und der als „Fiktion“ unter dem Namen des Paulus schrieb. Die Entstehungszeit des Ersten Briefes an Timotheus setzt Roloff etwa um das Jahr 100 n. Chr. an.

⁵⁵ Erster Timotheusbrief, *Προς Τιμοθεον Α*, 1, 3-5, in: *Novum Testamentum Graece*, op. cit., S. 542.

verstünden von dem, was sie sagten, aber nichts.⁵⁶ In dem darauf folgenden Vers 9 gibt der Urheber des Briefes zu bedenken, das Gesetz sei nicht für den „Gerechten“ bestimmt; zu Beginn von Vers 10 folgen weitere fünf Termini bezüglich derjenigen Personen, für welche dem Verfasser zufolge das Gesetz gegeben sei: „...weil er weiß, dass dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist, sondern den Ungerechten und Ungehorsamen, den Gottlosen und Sündern, den Unheiligen und Ungeistlichen, den Vaternördern und Muttermördern, den Totschlägern, den Unzüchtigen (*πόρνοι*), den Knabenschändern (*ἀρσενοκοῖται*), den Menschenhändlern, den Lügnern, den Meineidigen und wenn noch etwas anderes der heilsamen Lehre zuwider ist...“⁵⁷ Mit dem Begriff *ἀρσενοκοῖται* erscheint in dieser Perikope derselbe Terminus wie in 1. Kor. 6, 9, welcher dort auf Erscheinungsformen von Päderastie und sexuellen Umgang zwischen römischen Bürgern und Sklaven(knaben) angewendet wird.

Hinsichtlich des Bedeutungsinhaltes von *ἀρσενοκοῖται* innerhalb des Lasterkatalogs der Bibelstelle „1. Tim. 1, 9/10“ erschiene es verlockend, in den *πόρνοι* die, möglicherweise der sozialen Gruppe der Sklaven zuzurechnenden, antiken Lustknaben, in den direkt danach erwähnten *ἀρσενοκοῖται* aber – der Auslegung Scroggs folgend – deren Kunden, also die Dienste von Lustknaben gegen Bezahlung in Anspruch nehmende römische Bürger oder doch zumindest persönlich freie Provinziale zu erblicken.⁵⁸ Parallel dazu stellt Spilling-Nöker eine Deutung vor, der zufolge die Termini *πόρνοι* und *ἀρσενοκοῖται* denjenigen Gliedern des Lasterkatalogs zuzurechnen seien, welche Bezug auf die zweite Tafel des Dekalogs nähmen.⁵⁹ Spilling-Nöker führt hierzu aus: „Demnach würden sich *πόρνοι* und *ἀρσενοκοῖται* auf das 6. Gebot beziehen. Dann würden *πόρνοι* nicht allgemein ‚Unzüchtige‘, sondern konkret ‚Ehebrecher‘ meinen und *ἀρσενοκοῖται* wären, wie in 1. Kor. 6, 9, als Päderasten zu verstehen“.⁶⁰ Nach der Vorstellung jener These schließt sich Spilling-Nöker jedoch abschließend dem Ansatz Stowassers an⁶¹, demzufolge in der Perikope „1. Tim. 1, 1 – 12“ gleichgeschlechtliches Sexualverhalten also solches gar nicht exklusiv thematisiert werde,⁶² sondern „der gesamte Lasterkatalog der pauschalen Diffamierung von innergemeindlichen Gegnern bzw. dem paränetischen Zweck [diene], vor einer schrecklichen Zukunft getrennt von der Gemeinde zu warnen“.⁶³ Somit bleibt festzuhalten, dass der in 1. Tim. 1, 10 erwähnte Terminus *ἀρσενοκοῖται* entweder – ebenso wie seine Verwendung durch Paulus in 1.

⁵⁶ Ebenda, 1, 6-7, S. 542.

⁵⁷ Ebenda, 1, 9/10, S. 542/543: „εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίω νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμος δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς, ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις, πατολῶν καὶ μητρῶν, ἀνδροφόνους πόρνοις ἀρσενοκοῖταις, ἀνδραποδισταῖς ψεύσταις ἐπιόρκοις, καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαίνουσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται“.

⁵⁸ Auch Hoheisel, Art. Homosexualität, op. cit., S. 340/341 spricht davon, dass diese semantische Zuordnung der genannten beiden Termini in 1. Tim. 1, 9/10 eine „naheliegende Vermutung“ sei.

⁵⁹ Spilling-Nöker, Wir lassen Dich nicht, Du segnest und denn, op. cit., S. 51.

⁶⁰ Ebenda.

⁶¹ Vgl. Ebenda.

⁶² Stowasser, Homosexualität und Bibel, op. cit., S. 520f.

⁶³ Ebenda, S. 521.

Kor. 6, 9 – spezifische Ausprägungen antiker Päderastie, gleichgeschlechtlicher Prostitution bzw. den sexuellen Umgang römischer Herren mit Sklaven(jungen) meint, oder aber, ohne sich ausschließlich auf mann-männliche Sexualkontakte zu beziehen, als „Absage an jegliche Form sexueller Betätigung außerhalb der Ehe“⁶⁴ zu verstehen ist. Angesichts dieser Quellenlage erscheint es als offenkundig, dass die Bibelstelle „1. Tim. 1, 9/10“ nicht als neutestamentliche Verurteilung gegenwärtiger, monogamer Liebesbeziehungen zwischen zwei erwachsenen Männern bzw. als ethisches Verdikt über heutige homosexuelle, sich zum christlichen Credo bekennende, Gemeindemitglieder bewertet werden darf.

2.1.3 Die Verurteilung gleichgeschlechtlichen Verhaltens im Alten Testament und deren Bedeutung für gegenwärtige Christen

Auch in den Texten des Alten Testaments wird gleichgeschlechtliches Verhalten erwähnt. So enthält das mosaische Gesetz des Buches Leviticus im 18. Kapitel das Gebot an die Alten Israeliten: „Du darfst einem Mann nicht beiwohnen, wie man einer Frau beiwohnt: das wäre ein Gräuelp“.⁶⁵ Im 20. Kapitel des Buches Leviticus wird diese Forderung noch dadurch übertroffen, dass im 13. Vers explizit die Todesstrafe über die Praktizierung gleichgeschlechtlicher Sexualkontakte verhängt wird: „Wohnt ein Mann seinesgleichen wie einem Weibe bei, so haben beide Abscheuliches getan; sie sollen des Todes sterben, Blutschuld belastet sie“⁶⁶

Die scharfe ethische Verurteilung und Kriminalisierung gleichgeschlechtlicher Handlungsweisen im Gesetz des Alten Bundes dürfte im Zusammenhang mit den kultisch-zivilisatorischen Gepflogenheiten der Nachbarvölker der alten Israeliten zu verstehen sein. Die phönizischsprachige Bevölkerung der alten Levante praktizierte im Rahmen ihrer polytheistischen Kulte auch Tempelprostitution, sowohl mit weiblichen als auch mit männlichen Prostituierten. Die auf die generelle Verurteilung gleichgeschlechtlichen Verhaltens abzielenden Aussagen des Buches Leviticus sind daher auch als ethische „Abgrenzung“ zu den kultischen Gepflogenheiten polytheistischer Nachbarvölker der antiken Hebräer zu betrachten. Für diese Deutung sprechen auch die Verse 24 bis 27 des 18. Kapitels des Buches Leviticus, denn dort wird darauf Bezug genommen, dass die paganen, phönizischen Siedlungsgruppen, die chronologisch vor den Hebräern das kanaanäische Land bewohnten, genau diejenigen, in den Versen zuvor verurteilten, geschlechtlichen Betätigungen an den Tag gelegt hätten und dass die

⁶⁴ Spilling-Nöker, *Wir lassen Dich nicht, Du segnest uns denn*, op. cit., S. 51.

⁶⁵ Leviticus, Λευιτικον, 18, 22, in: *Septuaginta*, op. cit., S. 191: „...καὶ μετὰ ἄρσεως κοίτην γυναικός βδέλυγμα γάρ ἐστίν“.

⁶⁶ Ebenda, 20, 13, S. 194: „...καὶ ὃς ἂν κοινηθῆ μετὰ ἄρσεως κοίτην γυναικός, βδέλυγμα ἐποίησαν ἀμφοτέροι θανατούσθωσαν, ἔνοχοί εἰσιν“.

Israeliten diese – vermutlich mit Tempelprostitution und polytheistischen Kulturen⁶⁷ in Verbindung stehenden – sexuellen Ausdrucksformen meiden sollten⁶⁸: „Durch alles dies macht Euch nicht unrein, denn dadurch haben sich die ‚Heidenvölker‘ verunreinigt, die ich vor Euch vertreibe. Das Land wurde dadurch unrein und ich suchte seine Schuld an ihm heim, so dass das Land seine Bewohner ausspie“.

Das Buch Leviticus gießt also die kulturell-religiös bedingte Abwehr polytheistischer Kulte und mit diesen verbundener Tempelprostitution in juristische Normen um. Aus pastoraler Sicht stellt sich somit die Frage, welche ethisch-moralische Bedeutung diese alttestamentlichen Aussagen und Gesetzesbestimmungen im Leben gegenwärtiger Christen einnehmen bzw. was die generelle Verurteilung gleichgeschlechtlichen Verhaltens durch das mosaische Gesetz für heutige Christen bedeutet. Diese Fragestellung berührt das Phänomen der heilsgeschichtlichen Differenzierung zwischen den Offenbarungstraditionen des Alten und Neuen Testaments, oder anders formuliert: den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium. Während der heilsgeschichtlichen Phase, die sich an das Heilswirken Christi in Kreuz und Auferstehung zu Golgatha anschließt und zur Zeit für gegenwärtige Christen noch andauert, kommt dem Judicial- und Zeremonialgesetz des Alten Bundes keine unmittelbare, juristische Gültigkeit im Sinne einer zu erfüllenden, gesetzlichen Norm als konkreter Handlungsanweisung mehr zu.⁶⁹

Mit dem Heilswirken Christi in Kreuz und Auferstehung ist das Judicial- und Zeremonialgesetz des Alten Testaments erfüllt und seiner direkten, normativen Gültigkeit entledigt. Da die im Alten Testament enthaltenen Verurteilungen bzw. Strafanordnungen bezüglich gleichgeschlechtlichen Verhaltens einen Bestandteil eben dieses Judicialgesetzes des Alten Bundes darstellen, so sind auch sie mitsamt dem Rest des alten Judicial- und Zeremonialgesetzes als in diesem Sinne erfüllt und damit ihrer juristischen Gültigkeit enthoben anzusehen. Im Brief an die Galater führt Paulus hierzu aus: „Wenn ihr Euch beschneiden lasst, so wird Euch Christus nichts nutzen. Ich bezeuge abermals einem jedem, der sich beschneiden lässt, dass er das ganze Gesetz zu tun schuldig ist“.⁷⁰ Paulus

⁶⁷ Diesbezüglich weist Markoe, Glenn E.: Die Phönizier. Aus dem Englischen von Tanja Ohlsen, 2. Auflage, Stuttgart 2003, S. 121/122 auf folgende Zusammenhänge hin: „Eine weitere alte phönizische Einrichtung war die heilige Prostitution, die besonders mit dem Kult der Astarte verbunden war. Eine Inschrift aus dem 5. Jahrhundert von Kition auf Zypern zählt unter dem Personal des Astarte-Tempels sowohl männliche als auch weibliche Prostituierte auf. [...] Die literarischen Belege für rituelle Prostitution im phönizischen Kernland sind, auch wenn sie aus der Römerzeit stammen, gleichermaßen überzeugend. Dass sie überwiegend in den Astarte-Kulturen von Byblos, Heliopolis/Baalbek und Afqa auftritt, belegt ihre Priorität im Heimatland der Phönizier.“

⁶⁸ Leviticus, Λευιτικων, 18, 24/25, in: Septuaginta, op. cit., S. 191: “Μη μιάνεσθε ἐν πᾶσιν τούτοις ἐν πᾶσι γάρ τούτοις ἐμίανθησαν τὰ ἔθνη, ἃ ἐγὼ ἐξαποστέλλω πρὸ προσώπου ὑμῶν, καὶ ἐμίανθη ἡ γῆ, καὶ ἀνταπέδωκα ἀδικίαν αὐτοῖς δι’ αὐτήν, καὶ προσώχθισεν ἡ γῆ τοῖς ἐγκαθημένοις ἐπ’ αὐτῆς”.

⁶⁹ Vgl. hierzu Mohr, Beiträge zur christlichen Anthropologie, op. cit., S. 82 – 100.

⁷⁰ Galaterbrief, Προς Γαλατας, 5, 2/3, in: Novum Testamentum Graece, op. cit., S. 500: „Ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸν ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει μαρτύρομαι δὲ πάντων παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι.“

macht an dieser Stelle deutlich, dass eine willkürliche Beibehaltung einzelner, selektiv ausgewählter, Gesetzesbestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes bei gleichzeitiger Nichtbefolgung aller übrigen, anderen Gebote und Normen, nicht statthaft sei; sondern wer sich dem mosaischen Gesetz in auch nur einem Gebot unterwerfe, der sei schuldig, das Judicial- und Zeremonialgesetz in seiner Gänze, also in all seinen vielen Geboten und Untergeboten zu beobachten. Zugleich weist Paulus in seinen Briefen an die Römer und an die Galater mehrfach darauf hin, dass das Judicial- und Zeremonialgesetz den Christen nach Golgatha und dem Offenen Grab nicht mehr binde. Im 10. Kapitel des Römerbriefes schreibt Paulus: „Denn Christus ist des Gesetzes Ende, wer an den glaubt, der ist gerecht“.⁷¹

Und im dritten Kapitel desselben Briefes lesen wir: „Wo bleibt nun das Rühmen? Es ist ausgeschlossen. Durch welches Gesetz? Durch das Gesetz der Werke? Nein, durch das Gesetz des Glaubens. So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein aus dem Glauben“.⁷² Auf die Erfüllung des Judicial- und Zeremonialgesetzes des Alten Testaments weist Paulus auch im siebten Kapitel des Römerbriefes hin, wobei sich Paulus hierbei der Methapher des Todes bedient, d. h. dass der Christ den Buchstaben des Gesetzes tot geworden sei: „Also seid auch ihr, meine Brüder, dem Gesetz getötet worden durch den Leib Christi, so dass ihr einem anderen angehört, nämlich dem, der von den Toten auferweckt ist, damit wir Gott Frucht bringen. Denn so lange wir dem Fleisch verfallen waren, da waren die sündigen Leidenschaften, die durchs Gesetz erregt werden, kräftig in unseren Gliedern, so dass wir dem Tode Frucht brachten. Nun aber sind wir vom Gesetz frei geworden und ihm abgestorben, das uns gefangen hielt, so dass wir dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht mehr im alten Wesen des Buchstabens.“⁷³. In dieselbe theologische Richtung weisen die Erklärungen des Paulus im dritten Kapitel des Galaterbriefes: „Dass aber durchs Gesetz niemand gerecht wird vor Gott ist offenbar, denn der Gerechte wird aus Glauben leben [...] Christus aber hat uns erlöst vom Fluch des Gesetzes, da er zum Fluch wurde für uns, denn es steht geschrieben: >Verflucht ist jeder, der am Holze hängt<“.⁷⁴

Auch die Endredaktion des Johannes-Evangeliums verweist darauf, dass das Gesetz von Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit aber durch Jesus Christus geworden

⁷¹ Römerbrief, Προς Ρωμαίους, 10, 4, in: Ebenda, S. 427: „τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.“

⁷² Ebenda, 3, 27/28, S. 415: „Ποῦ οὖν ἡ καύχησις, ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως. λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.“

⁷³ Ebenda, 7, 4 – 6, S. 420: „ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἐτέωφ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ. ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ νυνὶ δὲ κατηγορήθημεν ἀπο τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεῖν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.“

⁷⁴ Galaterbrief, Προς Γαλατας, 3, 11 – 13, in: Ebenda, S. 497: „ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσται [...] Χριστὸς ἡμᾶς ἐκηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου...“

sei⁷⁵, und Paulus resumiert im 13. Kapitel des Römerbriefes: „So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung“.⁷⁶ Die paulinische Theologie belegt demzufolge klar und deutlich, dass die Gesetzesbestimmungen des Judicial- und Zeremonialgesetzes des Alten Testaments über keine normative Gültigkeit im Sinne einer direkten Handlungsanweisung für heutige Christen mehr verfügen. Parallel zu dieser, sich im Wesentlichen aus der Auslegung der Paulusbriefe ergebenden, Erkenntnis ist jedoch zu betonen, dass dem *ethischen* Gesetz Gottes – verstanden im Sinne der Gebote des Dekalogs – auch heilsgeschichtlich **nach** Golgatha und dem Offenen Grab dennoch die Funktion zukommt, die ontologische *Sündhaftigkeit* des Menschen aufzuzeigen, d. h. den Menschen die Erkenntnis zu geben, dass sie aus eigener Beobachtung der Zehn Gebote dieses Gesetz Gottes nicht erfüllen können und daher der unverdienten Gnade Gottes in Christo bedürfen, einer Gnade, die nur den Glauben an Christi Heilswirken und das christliche Credo voraussetzt, aber eben keine Werke des Judicial- und Zeremonialgesetzes mehr. Hierzu schreibt Paulus im Brief an die Römer: „Wir wissen aber: was das Gesetz sagt, das sagt es denen, die unter dem Gesetz sind, damit allen der Mund gestopft werde und alle Welt vor Gott schuldig sei, weil kein Mensch durch die Werke des Gesetzes vor ihm gerecht sein kann. Denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde“.⁷⁷ Im organischen Sinnzusammenhang der Ausführungen des Römerbriefes wird das an dieser Stelle angesprochene „Gesetz“ – soll heißen: der Begriff des „Gesetzes Gottes“ –, welches nach wie vor die Sündhaftigkeit des Menschen zu Tage fördert, auf das im Dekalog kodifizierte Wort Gottes an Israel bezogen, also auf die so genannten „Zehn Gebote“. Die Aussagen der Passage „Röm. 3, 19/20“ werden nämlich semantisch ergänzt durch die Erklärungen des Paulus im 13. Kapitel des Römerbriefes, wo es heißt: „Denn wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt. Denn was da gesagt ist: >Du sollst nicht ehebrechen; Du sollst nicht töten; Du sollst nicht stehlen; Du sollst nicht begehren<, und was da sonst an Geboten ist, das wird in diesem Wort zusammengefasst: >Du sollst deinen Nächsten lieben wie Dich selbst<“.⁷⁸ Dies bedeutet zum einen, dass das Gesetz des Dekalogs inhaltlich und moralisch in der Ethik des Neuen Bundes aufgeht, nämlich den beiden zentralen Regeln Christi: Liebe Deinen Gott und liebe Deinen Nächsten; denjenigen Regeln, in welchen „das ganze Gesetz und die Propheten hängen“.⁷⁹ Zum anderen ersehen wir daraus, dass es im Christentum keine gesetzliche Beobachtung des alten Judicial- und Zeremonialgesetzes mehr braucht, weil

⁷⁵ Evangelium nach Johannes, Κατα Ιωαννην, 1, 17, in: Ebenda, S. 248.

⁷⁶ Römerbrief, Προς Ρωμαίους, 13, 10, in: Ebenda, S. 433: „...ἡ ἀγάπη τῶ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη...“

⁷⁷ Ebenda, 3, 19/20, S. 414: „οἴδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος γένται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας“.

⁷⁸ Ebenda, 13, 8/9, S. 433: „Μηδενι μηδὲν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν ὁ γὰρ ἀγαπᾶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν. τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἕτερα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦνται ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν“.

⁷⁹ Evangelium nach Matthäus, Κατα Μαθθαίον, 22, 36-40, in: Ebenda, S. 64.

nach Paulus in dieser goldenen Regel („Liebe Deinen Gott und liebe Deinen Nächsten“) alle ethischen Bestandteile des Gesetzes Gottes zusammengefasst, konzentriert werden, letztlich inhaltlich „zusammenfallen“.

Da die gleichgeschlechtliches Verhalten verurteilenden bzw. mit Strafe bedrohenden Aussagen des Alten Testaments Teil des Judicialgesetzes des Alten Bundes sind, dieses Judicialgesetz aber mit Paulus als erfüllt und damit seiner juristiktiven Gültigkeit entkleidet zu betrachten ist und gleichgeschlechtliches Verhalten zugleich im Dekalog, dessen Gebote nach wie vor die Sündhaftigkeit des Menschen offen legen, nicht ethisch verworfen, ja noch nicht einmal erwähnt wird, so ist zusammenfassend festzuhalten, dass denjenigen Stellen des Buches Leviticus, die über gleichgeschlechtliche Erscheinungsformen ein ethisches Verdikt fällen, für gegenwärtige Christinnen und Christen keine normative Bedeutung im Sinne einer konkreten Handlungsanweisung mehr zukommt.

2.1.4 Das Schweigen Jesu bezüglich gleichgeschlechtlichen Verhaltens nach der Überlieferung der Evangelien

Der obige Befund bezüglich der Bibelstellen „Röm. 1, 26/27; 1. Kor. 6, 9“ und „1. Tim. 1, 10“ wird ergänzt durch die Tatsache, dass in sämtlichen Evangelientexten keine einzige Aussage Jesu überliefert ist, welche gleichgeschlechtliches Verhalten ethisch negativ bewertet oder gar verurteilt. Es ist in diesem Zusammenhang also von einem „Schweigen“ Jesu bezüglich gleichgeschlechtlicher Beziehungen im Allgemeinen auszugehen. Diesbezüglich könnte man nun den Versuch unternehmen, zu argumentieren, dass Jesus gleichgeschlechtliche Sexualkontakte deshalb nicht noch einmal ausdrücklich verurteilt hätte, weil er „stillschweigend“ mit den sexualethischen Vorstellungen des traditionell orientierten, palästinischen Judentums des ersten Jahrhunderts, also den auf der buchstabengetreuen Beobachtung der Gesetzlichkeit der Thora fußenden sexualmoralischen Vorstellungen seiner Umwelt, die hauptsächlich von den Sadduzäern und Pharisäern eingefordert und tradiert wurden, inhaltlich konform gegangen sei. Da Jesus also die sich aus einer derartigen Auslegung des mosaischen Gesetzes ergebende scharfe Verurteilung gleichgeschlechtlichen Verhaltens geteilt hätte – so könnte man weiter argumentieren – habe sich jedes weitere Wort zu diesem Thema aus seinem Munde von selbst erübrigt.

Eine ähnliche Auffassung vertritt beispielsweise **Heinzpeter Hempelmann** in seinem Buch „Liebt Gott Schwule und Lesben?“. Hempelmann argumentiert, dass ansonsten in den Texten der Evangelien jede ethische „Abweichung“ Jesu von der traditionellen (Sexual-)Moral seiner Zeit explizit auch als eine solche „Abweichung“ vermerkt und registriert worden sei: Ergo sei das Schweigen der Evangelientexte bezüglich jesuanischer Aussagen zu gleichgeschlechtlichem Verhalten ein Indiz dafür,

dass Jesus mit den sexualethischen, gleichgeschlechtliches Verhalten ablehnenden Auffassungen, die in der Gesellschaft des palästinischen Judentums während des ersten Jahrhunderts verbreitet waren, inhaltlich übereingestimmt habe.⁸⁰ Diese Interpretation des „Schweigens Jesu“ hinsichtlich gleichgeschlechtlichem Verhalten übersieht jedoch, dass sich die in Frage kommenden Beispiele und Belege für „Abweichungen“ Jesu von der traditionellen Sexualethik seiner Zeit in den Evangelientexten in etlichen Perikopen eher indirekt, d. h. lediglich aus dem Kontext der jeweiligen Schilderungen ergeben. Diese Informationen über das sexualethisch-moralische „Abweichen“ Jesu von der durch Sadduzäer und Pharisäer aufrechterhaltenen Sexualethik sind zudem innerhalb dieser Perikopen in Darstellungsformen eingebunden, deren Absicht darin besteht, eine soteriologische und ontologische Präzisierung der geschilderten Probleme im Sinne der Philanthropie des Neuen Bundes vorzunehmen. Im Rahmen dieser Textpassagen treten die genannten Indizien für eine sexualethisch differenzierte Haltung Jesu als lediglich „beispielhaft“ und *en passant* hervor, sozusagen als narrative Hintergrundfolie für die Intention der Endredaktion des jeweiligen Evangelientextes, deren Pointe darin besteht, konkrete moralische und gesellschaftliche Fragen der damaligen Zeit ontologisch zu präzisieren.

Die betrifft zunächst die Tatsache, dass Jesus – übrigens im Gegensatz zu den meisten „Weisheitslehrern“ und Philosophen der Alten Welt, durchaus auch im Gegensatz zu den polytheistisch-paganen Philosophen der griechisch-römischen Antike – auch Frauen in den Kreis seiner Jünger und Anhänger aufnahm, was einen deutlichen Unterschied zu den Vorstellungen darstellt, welche innerhalb der traditionell orientierten Kreise der Sadduzäer und Pharisäer über die soziale Stellung von Frauen verbreitet waren. **Maria Magdalena, Maria**, die Gattin de Klopas sowie die Mutter der Kinder des Zebedäus sind nur einige dieser „weiblichen Jünger“, die z.B. im Rahmen der Passionsgeschichte Jesu im Matthäus- und im Johannesevangelium erwähnt werden.⁸¹ Maria Magdalena gilt der Überlieferung des Matthäusevangeliums zufolge außerdem als die heilsgeschichtliche „Kronzeugin“ der Auferstehung Christi⁸², also eines zentralen Heilsereignisses der neutestamentlichen Eschatologie. Doch über diese, für die damalige

⁸⁰ Hempelmann, Heinzpeter: Liebt Gott Schwule und Lesben? Zur Diskussion über Bibel und Homosexualität, Wuppertal 2001, S. 26f.: „Wenn Jesus sich auffällig verhalten und von seinen Mitmenschen, vor allem den Schriftgelehrten und Pharisäern unterschieden hat, wurde das sorgfältig vermerkt. In den Evangelien finden wir sehr viele Hinweise auf Jesu Verhalten zu Zöllnern und Sündern, Prostituierten und etwa der auf frischer Tat ertappten Ehebrecherin (Joh. 8, 1 – 11). Wenn Jesus sich von der ablehnenden Haltung des Judentums zur Homosexualität unterschieden hätte, wäre das ein solcher Skandal gewesen, dass das mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ebenfalls einen Niederschlag in den Evangelien gefunden hätte. Hier finden wir jedoch nichts. Dieses Schweigen als Beleg für eine positive, nicht ablehnende Haltung Jesu zur Homosexualität zu deuten, wäre wissenschaftlich nicht haltbar“.

⁸¹ Evangelium nach Matthäus *Κατα Μαθθαιου*, 27, 55/56, 61; 28, 1, 5; Evangelium nach Johannes, *Κατα Ιωαννην*, 19, 25; 20, 1, in: *Novum Testamentum Graece*, op. cit., S. 84 – 86, 313/314.

⁸² Evangelium nach Matthäus *Κατα Μαθθαιου*, 28, 1; Evangelium nach Johannes *Κατα Ιωαννην*, 20, 1, in: *Ebenda*, S. 85, 314.

Zeit und Gesellschaft „unbefangene“, Aufnahme von Frauen – und in manchen Fällen sogar Prostituierten – in den Jünger(innen)kreis Jesu und die bedeutende Rolle einzelner dieser Jüngerinnen im Rahmen der Passionsgeschichte, erfahren wir in den Texten der Evangelien nicht um ihrer selbst willen, sozusagen nicht zum „geschlechtergeschichtlichen“ Selbstzweck, der, gleichsam als Signal, explizit durch die Urheber der Evangelien hervorzuheben gewesen wäre um Jesu „Abweichung“ von den Auffassungen der Pharisäer und Sadduzäer explizit zu verdeutlichen, sondern eher als eine in die übrige, heilsgeschichtlich orientierte Schilderung eingebettete Zusatzinformation, als ein beiläufig mitgeteilter Umstand, dessen soziale Bedeutung sich dem Leser erst dann in ihrer semantischen Tiefe erschließt, wenn er sich angesichts dieses Umgangs Jesu mit seinen Anhängerinnen die ansonsten Frauen zugedachten Sozialrollen innerhalb der Gesellschaft des herodianischen Judentums des ersten Jahrhunderts vergegenwärtigt.

Jesus pflegte ohne Berührungsängste – anders als die Sadduzäer, Pharisäer und Hohenpriester – sozialen Umgang mit Prostituierten und Steuerpächtern (*publicani*, den „Zöllnern“ der Lutherübersetzung), was ihm von seinen damaligen Gegnern – dem Jerusalemiter Priestertum sowie Teilen der pharisäischen Gruppierung – offenbar auch zum Vorwurf gemacht worden zu sein scheint, wie wir dem siebten Kapitel des Lukasevangeliums entnehmen können: „Der Menschensohn ist gekommen, isst und trinkt; so sagt ihr: Siehe, dieser Mensch ist ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Steuerpächter und der Sünder (Prostituierten)“.⁸³ Auch diese Information über die moralische „Abweichung“ von den verbreiteten Vorstellungen des sozialen „Establishments“ seiner Zeit ist eingewoben in einen persönlichen Vergleich zwischen Jesus und Johannes dem Täufer, dient sozusagen als erklärendes Beispiel. Nicht aber zum erzählerischen Selbstzweck teilt uns die Endredaktion des Lukasevangeliums mit, dass Jesus von seinen Gegenspielern vorgeworfen wurde, ein Freund von Steuerpächtern und „Sündern“ zu sein.

Dies betrifft auch die Geschichte, die uns das Lukasevangelium über die Salbung Jesu durch eine Prostituierte im Hause **Simons**, des Pharisäers, erzählt.⁸⁴ Während der Phariser Simon, der Jesus zu Gast in sein Haus eingeladen hatte, die betreffende Frau als „Sünderin“ einstuft, ethisch verurteilt und ablehnt, misst Jesus das Wesen und Handeln dieser Prostituierten mit den Maßstäben der Liebe: Er vergibt ihr bedingungslos, d. h. ohne weiteres, künftiges Verhalten und Handeln im Sinne der Sexualmoral des mosaischen Gesetzes zu fordern. Die Autoren bzw. Redaktoren des Lukasevangeliums nehmen innerhalb dieser Periokope also eine ethische Präzisierung im Sinne der Philanthropie des Neuen Bundes vor, im Rahmen derer dann die Geschichte von Jesus

⁸³ Evangelium nach Lukas, Κατα Λουκαν, 7, 34, in: Ebenda, S. 178: „...ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν“.

⁸⁴ Ebenda, 7, 36 – 50, S. 178/179.

und der Prostituierten im Hause Simons als erklärendes Beispiel fungiert. Auch hier zeigt sich: Jesus ging – zumindest was den mitmenschlichen Umgang mit Prostituierten anbelangt – nicht mit den auf eine juristriktive Beobachtung der Gesetzlichkeit des Alten Bundes abzielenden Geschlechts- und Moralauffassungen anderer gesellschaftlicher Gruppen seiner Zeit, insbesondere pharisäischer Kreise, konform.

Darüber hinaus hat er einigen Stellen der Evangelien zufolge einzelne Gebote des mosaischen Gesetzes sogar explizit in ihrer unmittelbaren, normativen Bedeutung außer Kraft gesetzt, wie z.B. seine Diskussion mit den Pharisäern über den Scheidungsbrief des alttestamentlichen Gesetzes verdeutlicht: „Da traten die Pharisäer zu ihm und versuchten ihn und sprachen: Ist's erlaubt, dass sich ein Mann aus irgendeinem Grund von seiner Frau scheidet? Er aber antwortete: Habt ihr nicht gelesen: Der im Anfang den Menschen geschaffen hat, schuf sie männlich und weiblich und sprach: >Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seiner Frau hängen, und die zwei werden ein Fleisch sein>? So sind sie nun nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott zusammen gefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden. Da fragten sie: Warum hat dann Mose geboten, ihr einen Scheidebrief zu geben und sich von ihr zu scheiden? Er sprach zu ihnen: Mose hat euch erlaubt, euch zu scheiden von euren Frauen wegen der eures Herzens Härte wegen, von Anfang an aber ist's nicht so gewesen. Ich aber sage euch: Wer sich von seiner Frau scheidet, es sei denn wegen Ehebruchs, und heiratet eine andere, der bricht die Ehe“.⁸⁵ Innerhalb dieser Perikope zeigt sich erneut, dass die Aussagen Jesu auf eine ethische und ontologische Präzisierung im Sinne der Vergegenwärtigung der Philanthropie Gottes abzielen, einer Philanthropie, die durch den Neuen Bund sichtbar und offenkundig geworden ist.

Im Rahmen dessen hebt Jesus eine Gesetzesbestimmung des Alten Bundes explizit auf, in diesem Falle die mosaische Anweisung bezüglich des Scheidebriefes. Dies ist zwar – da es sich um eine eherechtliche Frage handelt – geschlechtergeschichtlich von Bedeutung, doch steht diese sexualmoralische „Abweichung“ Jesu vom Buchstaben des Gesetzes innerhalb der fraglichen Perikope nicht im Vordergrund, sondern die Zuspitzung der von den Pharisäern thematisierten Problematik auf die Ethik des Neuen Bundes. Denn wer sich von seiner Frau scheiden lässt und eine andere heiratet, zerstört damit eine menschliche Gemeinschaft, fügt seiner geschiedenen Frau Herzeleid zu und handelt somit dem Gebot der Nächstenliebe zuwider. Dies wird auch deutlich dadurch, dass Jesus hinzufügt: „Eurer Herzenshärte wegen hat Mose Euch erlaubt, Euch von

⁸⁵ Evangelium nach Matthäus, Κατα Μαθθαιον, 19, 3 – 9, in: Ebenda, S. 52: „Καὶ προσῆλθον αὐτῷ Φαρισαῖοι πειράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες εἰ ἕξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν οὐκ ἀνεγνωτε ὅτι ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς; καὶ εἶπεν ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σὰρκα μίαν ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω. λέγουσιν αὐτῷ τί οὖν Μωσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίον καὶ ἀπολῦσαι αὐτήν; λέγει αὐτοῖς ὅτι Μωσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν; ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως. λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπιπορνεῖα καὶ γαμήση ἄλλην μοιχᾶται“.

Euren Frauen scheiden zu lassen...“. Die Ehescheidungsfrage dient hier lediglich als Beispiel, als exemplarisch gewählte theoretische Folie zur Definition der ontologischen Kategorien von „ethisch“ und „unethisch“ im Sinne der philanthropischen Haltung Jesu, sie wird aber nicht deswegen überliefert, um die Leser des Matthäusevangeliums über das jüdische Eherecht des ersten Jahrhunderts oder Jesu „Abweichung“ von den Standpunkten der Pharisäer *per se* zu informieren.

Einen ähnlichen Befund liefert zudem die Analyse der Perikope „Joh. 8, 1 – 10“, d.h. der Geschichte von Jesus und der Ehebrecherin. Obwohl das mosaische Gesetz unmissverständlich die Steinigung von Ehebrecherinnen vorsah, spricht Jesus zu dieser Frau: „So verdamme ich Dich auch nicht; geh hin und sündige fortan nicht mehr“.⁸⁶ Erneut stehen das Handeln und Reden Jesu und eine juristriktive Gesetzesbestimmung des mosaischen Judicialgesetzes in inhaltlichem Widerspruch zu einander. Wichtig erscheint zunächst, dass Jesus auf die Steinigung der Frau, d. h. die Anwendung der mosaischen Gesetzesnorm verzichtet und ausdrücklich hinzufügt, dass er die betreffende Ehebrecherin nicht verurteile. Sein Handeln hebt also die unmittelbare, normative Gültigkeit der betreffenden Gesetzesvorgabe des Pentateuch auf. Jesu Hinweis: „sündige hinfort nicht mehr“ ist ebenfalls im Sinne einer ethischen Präzisierung auf die Philanthropie des Neuen Bundes hin und weniger im sexualmoralischen Sinne zu verstehen: Denn der durch die bei Joh. 8, 1 – 10 erwähnte Frau begangene Ehebruch stellte die Verletzung einer menschlichen Gemeinschaft, nämlich der Ehe dieser Frau, dar. *Deswegen* fordert Jesus die Ehebrecherin auf, künftig nicht mehr zu sündigen, nicht etwa *per se* wegen ihres erotisch motivierten Umgangs mit einem anderen Mann.

Angesichts der für die gesellschaftlichen Verhältnisse Judäas während des ersten Jahrhunderts ungewöhnlichen Aufnahme von Frauen, teilweise Prostituierten, in seine religiöse Gemeinschaft, seiner Haltung zu Steuerpächtern und Huren, der – zumindest in einigen Fällen – Aufhebung der Bestimmungen der Gesetzlichkeit des Alten Bundes durch Jesus selbst sowie des Faktums, dass diese Phänomene in das Konzept einer ethischen Präzisierung mit Blick auf die Philanthropie des Neuen Bundes eingebunden erscheinen und damit über die juristriktive Gesetzesbeobachtung der mosaischen Gebote hinausgehen, liegt die Vermutung nahe, dass Jesus eben in vielen sexualethischen Fragen gerade nicht mit den traditionellen, von den Sadduzäern und Pharisäern aufrechterhaltenen, Sexualvorschriften der Thora im Sinne einer unumstößlichen, normativen Handlungsanweisung konform ging, sondern in Vielem davon abwich. Auf dieses oftmalige „Abweichen“ Jesu von den gängigen Vorstellungen seiner Zeit weist auch Martin Luther in einer am 02. Februar 1517 gehaltenen Predigt hin, in welcher er formuliert: „Wo Christus ist, gehet er allzeit’ wider den Strom“.

⁸⁶ Evangelium nach Johannes, Κατα Ιωαννην, 8, 1 – 11, in: Ebenda, S. 274: „...οὐδε ἐγὼ σε κατακρίνω πορ-εῦου, καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἀνάρανε“.

Hempelmanns Argumentation erweist sich somit als ein methodisch unergiebiges *argumentum e silentio*, was pastoraltheologisch bedeutet, dass das Schweigen Jesu bezüglich gleichgeschlechtlichen Verhaltens nicht im Sinne einer stillschweigenden, inhaltlichen Übereinstimmung Christi mit den sexualethischen Vorgaben und Geboten der alttestamentlichen Gesetzlichkeit hinsichtlich gleichgeschlechtlicher Erotik aufzufassen ist, sondern vielmehr einen Hinweis darauf darstellt, dass gleichgeschlechtlichem Verhalten innerhalb der christlichen Ethik keine heilsrelevante Bedeutung zukommt. Somit würde gerade jenes jesuanische Schweigen mit Blick auf gleichgeschlechtliches Verhalten die eingangs formulierte These stützen, dass dem Ausleben gleichgeschlechtlicher Neigungen im Christentum soteriologisch und ontologisch der Stellenwert eines *ἄδιάφορον* zukommt, d. h. eines „wertneutralen“ Mitteldinges.

2.2 Begründung der These, dass Gesetzeswerke zur Erlangung der Seligkeit schädlich seien

Die bisherigen Darlegungen haben aufgezeigt, dass Gesetzeswerke – verstanden als aus der juristiktiven Beobachtung des Judicial- und Zeremonialgesetzes hervorgegangene Taten und „erbrachte Leistungen“ – zur Erlangung der Seligkeit und Rechtfertigung des Christen vor Gott nicht heilsnotwendig sind. Zudem lässt sich aus den Ausführungen des Paulus im fünften Kapitel des Galaterbriefes ableiten, dass Gesetzeswerken – anders als dem Ausleben gleichgeschlechtlicher Neigungen innerhalb monogamer Beziehungen, die unter dem Leitbild christlich verstandener Partnerschaft stehen – im Christentum innerhalb der heilsgeschichtlichen Phase, die chronologisch auf Golgatha und das Offene Grab folgt, nicht der ethische Stellenwert eines *ἄδιάφορον* zukommt. Die paulinischen Aussagen von Gal. 5 lassen dagegen deutlich erkennen, dass eine Beobachtung des Judicial- und Zeremonialgesetzes des Alten Bundes für Christen nicht nur unnötig, sondern darüber hinaus soteriologisch regelrecht schädlich ist. Paulus schreibt diesbezüglich: „Ihr habt Christus verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und seid aus der Gnade gefallen. Denn wir warten im Geist durch den Glauben auf die Gerechtigkeit, auf die man hoffen muss. Denn in Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittensein etwas, sondern der Glaube, der durch die Liebe tätig ist“.⁸⁷

Paulus weist somit explizit auf das „Herausfallen aus der Gnade“ bezüglich derjenigen Personen hin, welche heilshistorisch nach Golgatha und dem Offenen Grab noch aus dem alttestamentlichen Judicial- und Zeremonialgesetz vor Gott gerecht zu werden beabsichtigen. Gegenwärtige Christinnen und Christen sind deshalb

⁸⁷ Galaterbrief, Προς Γαλατας, 5, 4/5, in: Ebenda, S. 500: „κατηργήθητε ἀπο Χριστοῦ, οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέστοῦ, οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε. ἡμεῖς γὰρ πνεῦματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα“.

soteriologisch und ontologisch auf die unverdiente Gnade Gottes in Christo verwiesen, während Gesetzeswerke als zur Erlangung der Seligkeit abträglich erscheinen.

3. Zusammenfassung

Die exegetische Analyse der Perikope „Röm. 1, 18 – 32“ zeigt auf, dass Paulus innerhalb dieser Textpassage zwar antike Erscheinungsformen gleichgeschlechtlichen Verhaltens ethisch verwirft, dies jedoch unter rezeptivem Rückgriff auf die mit der Ablehnung von (altorientalischer) Kultprostitution in Zusammenhang stehenden Verse des Buches Leviticus und zudem letztlich als kausale Folge von Götzendienst und Unglauben. Der sowohl bei Paulus (1. Kor. 6, 9) als auch im Ersten Brief an Timotheus erscheinende Terminus *ἀρσενοκοῖται* dürfte sich auf die innerhalb der römisch-hellenistischen Kultur des ersten Jahrhunderts verbreiteten geschlechterhistorischen Phänomene der antiken Prostitution, des sexuellen Verkehrs zwischen römischen *cives* bzw. freien Provinzialen einerseits und Sklaven(jungen) andererseits sowie auf die typischen Ausprägungen der römischen Päderastie beziehen. Diese Ausdrucksformen antiken Sexualverhaltens sind von den Erscheinungsformen „moderner“ oder „postmoderner“ Homosexualität im Sinne einer monogamen Lebenspartnerschaft zwischen zwei erwachsenen Männern der Gegenwart sowohl kulturgeschichtlich als auch ethisch und ontologisch zu unterscheiden. Des Paulus Äußerungen in Röm. 1, 27 und 1. Kor. 6, 9 treffen somit auf heutige homosexuelle Mitglieder christlicher Gemeinden nicht zu, da sie sich zum einen auf andere Ausdrucksformen sexuellen Verhaltens beziehen – eben auf Prostitution, Päderastie und erotische Verhältnisse zwischen freien „Herren“ und Sklaven in der Römerzeit – und zum anderen Paulus bei der Abfassung des Römer- und Ersten Korintherbriefes von anderen sexualnormativen Prämissen als den heute sexualwissenschaftlich üblichen⁸⁸ geleitet wurde.

Die paulinische Aussage in Röm. 1, 26 ist zudem nicht auf weibliche, homosexuelle Gemeindemitglieder der Gegenwart anzuwenden, da die darin von Paulus angesprochene Sexualnorm sich möglicherweise gar nicht auch gleichgeschlechtliches Verhalten unter Frauen, sondern auf Sex mit Tieren bezieht. Resumierend führt Spilling-Nöker zu dieser Problematik aus: „Die Auseinandersetzung mit den einschlägigen biblischen Aussagen zur Homosexualität unter Berücksichtigung ihres Kontextes und

⁸⁸ Vgl. zu dieser Problematik beispielhaft: Dannecker, Martin, Reiche Reimut: Der gewöhnliche Homosexuelle. Eine soziologische Untersuchung über männliche Homosexuelle in der BRD, 2. Auflage, Frankfurt a. M. 1974; Dannecker, Martin: Der Homosexuelle und die Homosexualität, 3. Auflage, Frankfurt a. M. 1986; Leonhardt, Helmuth, Schlegel, Willhart S. (Hgg.): Lexikon der Sexualität (Mensch und Sexualität, Bd. 1), Hamburg 1969. Die Ansätze der modernen Sexualwissenschaft gehen von der Konstatierung einer identitätsmäßigen „homosexuellen Orientierung“ des jeweiligen, gleichgeschlechtlich liebenden, Individuums aus und bewerten das sich daraus speisende homosexuelle Verhalten des einzelnen Menschen eben gerade nicht als kausale Folgeerscheinung religiösen „Unglaubens“ oder als „mutwillig“ und „frei“ gewähltes Mittel zur rein genitalen und promiskuen Triebbefriedigung.

ihres sozialgeschichtlichen Hintergrundes hat zu dem Ergebnis geführt, dass in der Bibel nur ganz bestimmte Formen homosexuellen Verhaltens abgelehnt werden, und zwar homosexuelle Vergewaltigung, kultische Homosexualität, kultische Prostitution, Päderastie und pervertierte Heterosexualität. Von daher kann eine generelle Ablehnung oder gar Verurteilung praktizierter Homosexualität aus dem biblischen Befund nicht erschlossen werden“.⁸⁹

Das alttestamentliche Buch Leviticus enthält zwar Passagen, die unmissverständlich gleichgeschlechtliche Sexualkontakte schroff verurteilen und mit Strafe bedrohen, doch sind diese Aussagen mit dem Komplex des Judicialgesetzes des Alten Bundes verwoben, welches durch Christi Heilswirken in Kreuz und Auferstehung seiner normativen Gültigkeit im Sinne einer juristiktiven Handlungsanweisung entkleidet ist, wie sich aus der paulinischen Theologie insbesondere des Römer- und des Galaterbriefes ergibt. Hinzu kommt, dass auch Jesus Christus als letztlich entscheidende Autorität des Christentums sich während seiner Erdenzeit nicht abwertend oder gar verurteilend mit Blick auf gleichgeschlechtliche Beziehungen geäußert hat. Aus kulturanthropologischer Perspektive sollte zudem mit Spilling-Nöker „bedacht werden, dass sich die Einstellung gegenüber Sexualität und Ehe im biblischen Zeitalter gravierend verändert hat. Der Hebräischen Bibel nach galt z. B. Polygynie als normale Lebensform, die sich erst über lange Zeit hin zur Monogamie hin gewandelt hat. Ehebruch betraf nur das Eindringen in eine bestehende Ehe und nicht den sexuellen Verkehr eines Mannes mit einer nichtverheirateten Frau. Ebenso zeugt die Hebräische Bibel von einem unbefangenen Verkehr mit Prostituierten, wodurch deutlich wird, dass Sexualität keinesfalls nur auf Ehe, Zeugung und Geburt ausgerichtet war“.⁹⁰

Auch innerhalb der verschiedenen Überlieferungsschichten der biblischen Bücher sind also unterschiedliche Sexualitätskonzepte erkennbar, die keineswegs völlig eindeutig auf eine „monolithisch“ anmutende, alle anderen Erscheinungsformen erotischer Ausdrucksweisen kategorisch ausschließende, Deutung von Sexualität als einer puren, gleichsam „utilitaristischen“, Betätigung zur Zeugung von Nachkommen hin orientiert erscheinen. Gleichgeschlechtliche Dispositionen und Lebensformen erweisen sich somit im Kontext der christlichen Religion als ein *ἄδιάφορον*, ein Faktum, welches jedoch auch mit dem Phänomen der heilsgeschichtlich geprägten Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium verbunden ist; gerade weil diese Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aufzeigt, dass die gleichgeschlechtliches Verhalten verurteilenden Passagen

⁸⁹ Spilling-Nöker, *Wir lassen Dich nicht, Du segnest uns denn*, op. cit., S. 51. Zur Darstellung und ethischen Bewertung von gleichgeschlechtlicher Liebe und gleichgeschlechtlichem Verhalten in den Texten der Bibel sei zudem auf folgende Werke der amerikanischen Forschung hingewiesen: Jennings, Theodore W.: *Jacob's Wound: Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel*, New York 2005; Jennings, Theodore W.: *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament*, Cleveland (Ohio) 2003; Helminiak, David A.: *What the Bible really says about Homosexuality*, 2. Auflage, San Francisco 2000, West, Mona: *Take back the Word. A queer reading of the Bible*, Cleveland (Ohio) 2000.

⁹⁰ Spilling-Nöker, *Wir lassen Dich nicht, Du segnest uns denn*, op. cit., S. 51/52.

des Buches Leviticus für Christinnen und Christen nach Golgatha und dem Offenen Grab ihre normative Gültigkeit verloren haben. Darüber hinaus legt die Exegese von Gal. 5, 4 die theologische Ableitung nahe, dass Gesetzeswerke im Sinne einer normativen Beobachtung des Judicial- und Zeremonialgesetzes des Alten Bundes für gegenwärtige christliche Gläubige nicht nur heilsirrelevant, sondern darüber hinaus zu Erlangung der Seligkeit sogar abträglich erscheinen.

Der philanthropische Gott und die Heilsgeschichte der Welt:

Ein ontologischer Epilog

(Mainz 2007)

Die Weltreligion des Christentums geht – der Tradition des Alten Testaments folgend und hierbei aus dem Fundus der antiken jüdischen Kultur schöpfend – von einem erschaffenden Gott aus, der die Welt und das All hervorbrachte. Ontologisch betrachtet ist dieser Gott (*Adonai*) gütig, langmütig und verzeihend; in manchen neutestamentlichen Schriften wird die göttliche Sphäre daher auch als diejenige des „Lichts und der Liebe“ bezeichnet, so vor allem in den Johannesbriefen und im Evangelium nach Johannes. Frühe kirchliche Lehrer wie **Johannes Chrysostomos**, **Origenes** oder Gregor von Nyssa gebrauchen in ihren Schriften und liturgischen Formeln bisweilen auch das Bild einer licht- und harmoniedurchfluteten Sphäre, in welcher die Engel, die das Göttliche aus seiner Schöpferkraft vor aller Zeit hervorgebracht hatte – dieses singend und jauchzend umschwebend – eine immerwährende göttliche Musik anstimmen, die von Ewigkeit zu Ewigkeit anhalten wird. Dies ist die so genannte „große Musik der Schöpfung“.

Gott oder „das Göttliche“ sollte unter ontologischem Blickwinkel als „männlich“ und „weiblich“ zugleich gedacht werden; es umfasste diese Urprinzipien der Schöpfung schon lange bevor überhaupt fleischliche Wesen auf der Erde entstanden waren. Es zeichnete und zeichnet sich stets durch eine unendliche und allverzeihende Liebe zu seinen Geschöpfen aus, bzw. verkörpert diese grenzenlose und nicht an Bedingungen geknüpfte Liebe zu seiner Schöpfung, welche das gesamte All umspannt. Aber einer der Geistwesen, Lucifer, weigerte sich, in die große, göttliche Harmonie, die Musik der Schöpfung einstimmen und begehrte gegen Gott auf. Er wollte selbst herrschen und den Prinzipien des gütigen, liebenden und erschaffenden Göttlichen seine eignen entgegenstellen. Diese aber waren Machtgier, Egoismus, Gewalt, Zerstörung, Dissonanz und Hass.

Da Gott zwar allmächtig war und ist und bleiben wird, aber die Menschen nicht gegen deren Willen zwingen wollte und will, ihn zu verehren und nicht Lucifers Prinzipien und Verlockungen nachzufolgen, so verzichtete er darauf, Lucifer aus dem All heraus ins Nichts zu werfen; er stellte und stellt es noch den Menschen anheim, welchen der Prinzipien sie folgen wollten und wollen: dem Licht und der Liebe, oder Egoismus, Zerstörung und Chaos. Hätte Gott sich an Lucifer vergriffen, so wäre er auf dessen Stufe der Zerstörung und der Gewalt herabgesunken, er hätte Böses mit Bösem vergolten und seine eigenen Prinzipien der Liebe zu allen Wesen zugunsten einer ontologischen Annäherung an das Böse aufgegeben. Er wäre selbst „böse“ geworden und hätte damit das gesamte All ins Verderben gestürzt. Dies geschah aber nicht und Lucifer wurde nicht daran gehindert, seine zerstörerische Macht in Form von Kriegen, Hass, Seuchen, Hunger, Gewalt und Egoismus auf der Erde zu verbreiten. Gott greift also nicht direkt in die Sphäre Lucifers ein, da er zu diesem Zwecke Gewalt mit Gewalt und Hass mit Hass vergelten und somit bekämpfen müsste. Wenn er dieses Prinzip zur Anwendung brächte, so begäbe er sich aber mit Lucifer ontologisch und ethisch auf dieselbe Stufe und würde selbst werden wie Lucifer. Dann aber hätte Lucifer sein eigentliches Ziel – die

Korrumpierung des Alls mit seinen Auswürfen – erreicht. Gott kann also nur liebend und tröstend mit den Menschen und Kreaturen, die unter Lucifers Teufeleien, den von ihm angezettelten Kriegen, der Verhetzung der Menschen zu Hass und Gewalt, unter Lug und Trug schmachten, mitleiden.

Der christlichen Auffassung nach inspirierte jedoch der Heilige Geist als einer der drei Hypostasen des göttlichen *λόγος* in verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte als Gegengewicht zu Lucifers Wirken auf Erden erleuchtete Menschen dazu, das innere Wesen des Göttlichen – von den alten Israeliten, „historisch“ betrachtet, als erster Zivilisation der Menschheit erkannt und als *Jahwe-Adonai* verehrt – und seine Schöpfungsprinzipien zu offenbaren. Manifestiert und verschriftlicht wurden diese Prinzipien das erste Mal in den Texten des Alten Testaments während der Jahrhunderte vor Christi Geburt. Nach Auffassung insbesondere der spätantiken, griechischen Kirche konnte es auch in diesen Jahrhunderten vor dem Erscheinen Christi auf der Erde so genannte „unbewusste Christen“ geben, d. h. Menschen, die, da sie in vorchristlicher Zeit lebten, nicht dem christlichen Kulturkreis angehörten und die lange vor Christi Hervortreten dennoch Teile, sozusagen „gedankliche Schnipsel“ oder kleine „Lichtfunken“ aus der ewigen und unvergänglichen Wahrheit und Weisheit des Göttlichen verkündigen und leben durften, lange bevor es die ersten Christen gab. Zu diesen „Vorläufern“ der frühen Christen, diesen „unbewussten Christen“, die schon insgeheim von Christi Botschaft kündeten, ohne um ihn zu wissen, zählen neben den altisraelitischen Propheten auch Weisheitslehrer wie **Gautama Buddha**, der altpersische Priester **Zarathustra** oder einige pagane griechische Philosophen. Ihnen allen wurde ein, wenn auch möglicherweise nur kleiner, Teil der göttlichen Offenbarung und Wahrheit bekannt, weil Gott es zuließ. Aus diesem Grund wird Buddha neben **Sokrates** auch heute noch von manchen Mönchen auf dem Heiligen Berg Athos – dem *Ἁγίαν Ὄρος* von Byzanz – als Heiliger verehrt. Es war der *λόγος σπερματικός* Gottes, der diesen vorchristlichen, gleichsam „unbewussten Christen“ diese Erkenntnis und Verkündigung ermöglichte.

Aber die vollkommene Offenbarung Gottes sollte erst durch Jesus Christus selbst in die Welt kommen. Viele, viele Zeitalter hindurch waren Gutes und Böses, die Einflüsse der göttlichen Prinzipien und diejenigen Lucifers, gleichermaßen auf der Erde wirksam und den Menschen blieb es frei zu wählen, welchem der Prinzipien sie folgen wollten. Die letztgültige Wahrheit über die Wesenheit Gottes als unbegrenztem Liebesprinzip, über das Weltengeschied und die Gründe für die Entstehung des Alls blieben den Menschen jedoch noch immer düster verborgen, da alle Propheten und Weisheitslehrer, die während des letzten Jahrtausends v. Chr. wie Perlen an einer Schnur nacheinander auf der Erde erschienen – Buddha, **Laozi**, **Konfuzius**, die altisraelitischen Propheten, die griechischen Philosophen und auch Zarathustra – jeweils und stets nur Teilwahrheiten der ganzen großen Wahrheit Gottes verkündeten und es schien so, als würden die Mächte des

Egoismus, der Machtgier und Zerstörungswut allmählich obsiegen, wodurch die Welt in ein finsternes Zeitalter gestürzt worden wäre. Zur Zeitenwende stand das Schicksal der Erde auf Messers Schneide; damals griff auch das Göttliche zum ersten Male direkt und aktiv auf der Bühne des Weltgeschehens ein. Das Göttliche, der *λόγος*, nahm in der Person Christi Fleisch und Gestalt an, so wie auch zu Beginn des Johannevangeliums davon geschrieben steht (Joh. 1, 1 – 14⁹¹). Dieser Christus wandelte in Gestalt eines irdischen Menschen über die Erde, mitten unter den Menschen um den Menschen zu verkünden und darzustellen, wie das Göttliche wirklich beschaffen war und ist und bleibt bis in die Äonen der Äonen: grenzenlos in der Menschenfreundlichkeit, Güte, Langmut und Lichterfülltheit. Gott wurde Mensch, da nur in dieser fleischlichen Erscheinungsform sicherzustellen war, dass die Menschen seine Botschaft auch verstehen würden: Zum Fleische musste der, welcher das Fleisch erschuf in einer fleischlichen Hülle sprechen. Zu diesem Zwecke stellte Gott durch Christi Mund auch ein für allemal klar, dass die Gewalt grundsätzlich nicht mit dem Prinzip Gottes vereinbar ist, sondern dass sie der Sphäre Lucifers, des zersetzenden Urbösen, angehört. Selbst die Schriften der alttestamentlichen Autoren ließen in dieser Hinsicht bisweilen noch Missverständnisse zu, da sie mitunter auch Schilderungen enthalten, die auf das Handeln des Menschen am Menschen abzielen und unter anderem auch die Darstellung von Kriegshandlungen oder gewaltsamen Agierens enthalten. Wie das Göttliche in Gestalt des Gott-Menschen Christus aber beschaffen war, wurde nach Kreuz und Auferstehung Christi in den Texten der vier Evangelien niedergeschrieben.

Um dieses Prinzip zu verdeutlichen, verkündete der Weltenretter nicht nur die Prinzipien von Liebe, Güte, Harmonie, Milde und Langmut, er beschränkte sich nicht darauf, sie nur zu offenbaren und vorzuleben, sondern nahm zu Golgatha auch das Kreuz der Ermordung auf sich und zeigte der Menschheit dadurch, dass in der selbstlosen Aufopferung für andere, geliebte (Mit-)Geschöpfe der höchste, der wahrhaft göttliche Grad der Liebe liegt. Das inkarnierte Göttliche nahm als in Gestalt Christi das Kreuz auf sich; der Erlöser wurde in fleischlicher Hülle – obwohl von seinem Wesen her eine Materialisierung des Göttlichen selbst und daher unsterblich, zum Kreuzesträger. Indem er zu Golgatha eine Weile lang aus Liebe zum Menschengeschlecht die physischen Symptome des Todes auf sich nahm und wieder auferstand, machte er deutlich, dass man das Göttliche in seiner fleischlichen *incarnatio* zwar ermorden, aber nicht dauerhaft im Tode festhalten konnte.

Die Überwindung des Todes als ontologisches Prinzip für die gesamte Menschheit war der Preis, den der Erlöser zu Golgatha und im Hades errang. Er, der von ihm am Kreuz umfungen war, entriss dem Widersacher die Beute, welche dieser im Paradies gemacht hatte, als er **Adam** und **Eva** – beide allegorische Verkörperungen der gesamten Menschheit, Adam der männlichen und Eva der weiblichen – ihre Unsterblichkeit stahl.

⁹¹ Evangelium nach Johannes, *Κατα Ιωαννην*, 1, 1 – 14, in: *Novum Testamentum Graece*, op. cit., S. 247.

Die Auferstehung Christi bedeutet somit für die gesamte Menschheit die seinsmäßige Aufhebung der Verhaftung der menschlichen Seele in der Sphäre der irdischen Materialität. Denn der Mensch ist selbst göttlichen Ursprungs, er ist dem Schöpfungsberichten im Buch Genesis zufolge ein mit dem göttlichen „Hauch des Lebens“ ausgestattetes Kind Gottes, welches Gott in seinem ontologischen Zustand vor dem Sündenfall „wesensähnlich“ war, d. i. unsterblich. Der im Buch Genesis in Form mythologisch-metaphorischer Erzählung dargestellte Sündenfall bestand darin, dass die Menschen sich von Lucifers Verlockungen korrumpieren ließen: Egoismus, Machtstreben, Geldgier und Kriegshass verdarben daraufhin ihr Wesen und überdeckten den göttlichen Lichtfunken, so wie eine dicke Staubschicht auf einer Ikone das darunter liegende Bildnis überdeckt. Die Menschen büßten hierdurch ihre Unsterblichkeit ein und wurden „sterblich“.

Mochte der göttliche „Lichtfunke“ in den Menschen seitdem auch verschüttet und überdeckt sein, grundsätzlich war und ist er jedoch in jedem Menschen immer noch *vorhanden*. Deswegen, weil der Mensch trotz allem immer noch ein Kind Gottes und göttlichen Ursprungs ist, ist ontologisch auch in jedem einzelnen Menschen nach wie vor die Möglichkeit angelegt, sich wiederum mit dem Göttlichen zu vereinigen, erneut mit der Sphäre Gottes zusammenzuschmelzen und wieder das zu werden, was der Mensch im Anfang eigentlich schon gewesen war: ein kleiner, irdischer Gott. Seit dem metaphorisch geschilderten Sündenfall und der im Buch Genesis in das Gewand mythologisch-allegorischer Darstellung gekleideten Geschichte von der Vertreibung der Menschen aus dem Paradies kommt dem Menschen die *Würde eines vom Thron gestoßenen Herrschers* zu.

Denn Leid und Vergänglichkeit entstehen nur dann, wenn der Mensch den Verlockungen von Hass, Bosheit, übler Nachrede, Gewalt, Macht- und Geldgier nachgibt. Indem er sich aber von diesen Prinzipien abwendet und Christus als dem menschenfreundlichen Liebhaber des Lebens folgt, kann er aus der Sphäre von Tod und Sünde befreit werden und in den alten anthropologischen „Urzustand“ der *ὁμοιόσις τοῦ Θεοῦ* zurückversetzt werden. Der Zustand der Sündhaftigkeit ist hierbei nicht als das eigentliche Zuwiderhandeln gegen eine juristritziv aufgefasste und „juristisch“ verstandene Anzahl von Geboten und Verboten aufzufassen. Sünde ist vielmehr die Abwesenheit von Menschenfreundlichkeit, Theophilie und Nächstenliebe, eine ontologische, d. h. wesensmäßige Entfernung von der Sphäre des Göttlichen dadurch, dass unser Leben und Wirken nicht von der Liebe zu aller Kreatur und der Liebe zu dem göttlichen Schöpfer durchwirkt ist.

Giordano Bruno, der bekannte, im Jahre 1600 zu Rom auf dem Scheiterhaufen verbrannte italienische Dichter und Philosoph des 16. Jahrhunderts, antwortete auf die Frage, wo denn Gott im Universum zu verorten sei, mit der sinngemäßen Antwort: „In uns oder nirgends“. Dieses Verständnis weist letztlich auch auf den Komplex des „Christus in uns“ hin, welcher insbesondere in der Tradition der griechischen Ostkirchen

eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat. Dieses „Sich-Auswirken“ des inneren Gottes, des „Christus in uns“ im Leben und Wirken der Gläubigen, war zudem eines der Ziele des frühen, spätantiken johannäischen Christentums. Den Endpunkt dieses Konzeptes stellt die ontologische Wiederannäherung des Menschen an Gott dar, damit dieser seiner gottgewollten Bestimmung folgen kann, dasjenige erneut zu werden, was er eigentlich von Anfang an schon immer gewesen war: nämlich ein Kind des menschenfreundlichen Gottes.

Quellen und Darstellungen

1 Quellen

1.1 Biblische Quellen

Novum Testamentum Graece, in: Aland, Kurt, Aland, Barbara (Ed.): Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. Post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia), 26. Auflage, Stuttgart 1979.

Septuaginta, in: Rahlfs, Alfred (Ed.): Septuaginta, Η Παλαια Διαθηκη κατα τους Ο'. Id est Vestus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, 3. Auflage, Stuttgart 2004.

1.2 Patristische Quellen

Ambrosius von Mailand: De Officiis, in: Testard, Maurice (Ed.): Sancti Ambrosii Mediolanensis De Officiis, (Corpus Christianorum. Seria Latina, Bd. 15), Turnhout 2000.

Clemens von Alexandria: Paedagogus, in: Marcovich, Miroslav., Winden, J. C. M. van (Edd.): Clementis Alexandrini Paedagogus (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early christian Life and Language, Vol. 61), Boston (MA), Leiden 2002.

Cyprianus von Karthago: Epistolae, in: Migne, Jaques Paul (Ed.): Sancti Thascii Caecilii Cypriani episcopi Carthaginensis et martyris Opera omnia. Ad integram Stephani Baluzii editionem expressa, et praecipuis Felli, Pamelli, Rigaltii lectionibus et notis instructam variisque aucta opusculis dubiis, aut novissime Trombelli et Mongarelli, Dirandi et Martenii cura editis, nec non et accedunt in quosdam libros tum recentes Josephi Martini Routhii notae, tum d. Nicolai le Nourry dissertatio, Teil 1, (Patrologiae Cursus completes, Bd. 4), Paris 1844, Sp. 185 – 438.

Gregor von Nyssa: In Ecclesiasten Homiliae, in: Vinel, Françoise (Ed.): Grégoire de Nysse. Homélie sur l' Ecclésiaste. Texte Grec de l' Edition P. Alexander. Introduction, Traduction, Notes et Index par Françoise Vinel (Les Editions du Cerf, Bd. 29), Paris 1996.

Lactantius, Caecilius Firmianus: *Divinae Institutiones*, in: Brandt, Samuel, Laubmann, Georg (Edd.): *L. Caeli Firmiani Lactanti Opera Omnia. Accendit Carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persectorum liber. Teil 1: Divinae Institutiones et Epitome Divinarum Institutionum (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 19)*, Wien 1890, S. 1 – 672.

2 Darstellungen in Auswahl

Balás, David L.: Art. Gregor von Nyssa, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 14, Berlin 1985, Sp. 173 – 181.

Bales, Kevin: Die neue Sklaverei, München 2001.

Bauer, Walter: Art. ἀσχημοσύνη, in: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin, New York 1971, Sp. 237.

Bévenot, Maurice: Art. Cyprian von Karthago, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 8, Berlin 1981, Sp. 246 – 254.

Blum, Paul R.: Giordano Bruno, München 1999.

Bordat, Josef: Gerechtigkeit und Wohlwollen. Das Völkerrechtskonzept des Bartolomé de Las Casas, Aachen 2006.

Boswell, John: Christianity, Social Tolerance and Homosexuality, Chicago, London 1980.

Brown, Loius: Sex Slaves. The Trafficking of Women in Asia, New York 2002.

Carey, Brycchan: British Abolitionism and the Rhetoric of Sensibility: Writing, Sentiment, and Slavery 1760-1807, Basingstoke 2005.

Dannecker, Martin: Der gewöhnliche Homosexuelle. Eine soziologische Untersuchung über männliche Homosexualität in der BRD, 2. Auflage, Frankfurt a. M. 1974.

Dannecker, Martin: Der Homosexuelle und die Homosexualität, 3. Auflage, Frankfurt a. M. 1986.

Dassmann, Ernst: Ambrosius von Mailand. Leben und Werk, Stuttgart 2004.

Davidson, Basil: Vom Sklavenhandel zur Kolonialisierung. Afrikanisch-europäische Beziehungen zwischen 1500 und 1900, Hamburg 1966.

Davis, David B.: Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World, Oxford 2006.

Eggensperger, Thomas, Engel, Ulrich: Bartolomé de las Casas. Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios (Topos Taschenbücher, Bd. 207), 2. Auflage, Mainz 1992.

Engelhardt, Moritz von: Das Christentum Justins des Märtyrers, Erlangen 1878.

Finley, Moses I.: Ancient Slavery and Modern Ideology, London 1980.

Finley, Moses I.: Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme (Fischer-Taschenbuch 4352), Frankfurt a. M. 1985.

Forschner, Maximilian: Art. *Adiaphora*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, 3. Auflage, Basel, Freiburg, Rom, Wien 1993, Sp. 157/158.

Gayer, Roland: Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus. Zugleich ein sozialgeschichtlicher vergleichender Beitrag zur Wertung des Sklaven in der Antike (Europäische Hochschulschriften, Bd. 78), Bern, Frankfurt a. M. 1976.

Görlich, Ernst Joseph: Herrenrecht und Sklavenpeitsche. Eine Geschichte der Sklaverei und Leibeigenschaft von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Brugg, Salzburg, Stuttgart 1971.

Harrold, Stanley: *The Abolitionists and the South 1831-1861*, Lexington (Kentucky) 1995.

Hartmann, Ludo Moritz: Zur Geschichte der antiken Sklaverei, in: *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 11 (1894), S. 1 – 17.

Helminiak, David A.: *What the Bible really says about Homosexuality*, 2. Auflage, San Francisco 2000.

Hempelmann, Heinzpeter: *Liebt Gott Schwule und Lesben? Zur Diskussion über Bibel und Homosexualität*, Wuppertal 2001.

Hennell, Michael: *William Wilberforce 1759 – 1833. The Liberator of the Slave*, London 1950.

Herrmann-Otto, Elisabeth (Hg.): *Unfreie Arbeits- und Lebensverhältnisse von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Einführung*, Hildesheim 2005.

Herms, Eilert: Art. *Adiaphora*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 1, 4. Auflage, Tübingen 1998, Sp. 115 – 119.

Herz, Anette: *Menschenhandel. Eine empirische Untersuchung zur Strafverfolgungspraxis* (Schriftenreihe des Max-Planck-Instituts für ausländisches und internationales Strafrecht. Kriminologische Forschungsberichte), Berlin 2005.

Hochschild, Adam: *Sprengt die Ketten. Der entscheidende Kampf um die Abschaffung der Sklaverei*, Stuttgart 2005.

Hoheisel, Karl: Art. Homosexualität, in: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Bd. 16, Stuttgart 1994, Sp. 289 – 364.

Jennings, Theodore W.: *Jacob's Wound. Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel*, New York 2005.

Jennings, Theodore W.: *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament*, Cleveland (Ohio) 2003.

Kehnscherper, Gerhard: *Die Stellung der Bibel und der Alten christlichen Kirche zur Sklaverei. Eine biblische und kirchengeschichtliche Untersuchung von den alttestamentlichen Propheten bis zum Ende des Römischen Reiches*, Halle 1957.

Kiefer, Otto: *Kulturgeschichte Roms unter besonderer Berücksichtigung der römischen Sitten*, Berlin 1933.

Klees, Hans: *Sklavenleben im klassischen Griechenland (Forschungen zur antiken Sklaverei, Bd. 30)*, Stuttgart 1998.

Kuchenbuch, Ludolf: *Grundherrschaft im früheren Mittelalter (Historisches Seminar, N. F. Bd. 1)*, Idstein 1991.

Leonhardt, Helmuth, Schlegel, Willhart (Hgg.): *Lexikon der Sexualität (Mensch und Sexualität, Bd. 1)*, Hamburg 1969.

Lienemann, Wolfgang: *Sklaverei und Menschenrechte. Die exemplarische Bedeutung des Sklavereiverbots in der europäischen Geschichte für die Bestimmung universaler Menschenrechte*, in: Reuter, Hans-Richard (Hg.): *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee*, Bd. 1 (Religion und Aufklärung, Bd. 5), Tübingen 1999, S. 135 – 172.

Mahn-Lot, Marianne: *Bartolomé de Las Casas et le droit des Indiens*, Paris 1982.

Markoe, Glenn: *Die Phönizier. Aus dem Englischen von Tanja Ohlsen*, 2. Auflage, Stuttgart 2003.

McPherson, James: *The Struggle of Equality. Abolitionists and the Negro in the Civil War and Reconstruction*, Princeton 1964.

Méhat, André: *Clemens von Alexandrien*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 8, Berlin 1981, Sp. 101 – 113.

Metaxas, Eric: *Amazing Grace. William Wilberforce and the Heroic Campaign to End Slavery*, New York, San Francisco 2007.

Meyer-Zwiffelhofer, Eckhard: Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom, Frankfurt a. M. 1995.

Möller, Hans-Georg: Laozi – Meister der Spiritualität, Freiburg 2003.

Mohr, Andreas: Beiträge zur christlichen Anthropologie, Kassel 2007.

Mommsen, Theodor: Römisches Strafrecht (Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, Abteilung 1, Teil 4), 2. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1899, Aalen 1990.

Patterson, Orlando: Slavery and Social Death. A Comparative Study, Cambridge (Massachusetts), London 1982.

Post, Claudia: Kampf gegen den Menschenhandel im Kontext des europäischen Menschenrechtsschutzes. Eine rechtsvergleichende Untersuchung zwischen Deutschland und Russland, Hamburg 2008.

Pura, Murray A.: Vital Christianity. The Life and Spirituality of William Wilberforce, Toronto 2002.

Roloff, Jürgen: Der erste Brief an Timotheus (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 15), Zürich 1988.

Schulze, Hans K.: Grundstrukturen der Verfassung im Mittelalter. Bd. 1: Stammesverband, Gefolgschaft, Lehnswesen, Grundherrschaft, 4. Auflage, Stuttgart 2004.

Schumacher, Leonhard: Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien, München 2001.

Scroggs, Robin: The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate, Philadelphia 1983.

Segal, Ronald: Islam's Black Slaves. A History of Africa's other Diaspora, London 2003.

Spilling-Nöker, Christa: Wir lassen Dich nicht, Du segnest uns denn. Zur Diskussion um Segnung und Zusammenleben gleichgeschlechtlicher Paare im Pfarrhaus, Berlin 2006.

Stausberg, Michael: Die Religion Zarathustras. Geschichte, Gegenwart, Rituale. Bde. 1 – 3, Stuttgart 2002 – 2004.

Stowasser, Martin: Homosexualität und Bibel: Exegetische und Hermeneutische Überlegungen zu einem schwierigen Thema in: New Testament studies 43 (1997), S. 503 – 526.

Stuhlmacher, Peter: Der Brief an Philemon (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 18), 4. Auflage, Neukirchen-Vluyn 2004.

Stuhlmann, Rainer: „Jeder hat seine Gabe von Gott – der eine so, der andere so“ (Paulus), in: Wiedemann, Hans-Georg (Hg.): Homosexuell. Das Buch für homosexuell Liebende, ihre Angehörigen und ihre Gegner. Mit Beiträgen von Magdalene Busmann, Helmut Kentler, Rainer Stuhlmann, Stuttgart 1995, S. 107 – 122.

Theobald, Michael: Studien zum Römerbrief (Wissenschaftliche Studien zum Neuen Testament, Bd. 136), Tübingen 2001.

Tiedemann, Holger: Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust, 2. Auflage, Stuttgart 2002.

Tiedemann, Holger: Paulus und das Begehren. Liebe, Lust und letzte Ziele. Oder: Das Gesetz in den Gliedern, Stuttgart 2002.

Tomkins, Stephen: John Wesley. Eine Biografie. Deutsch von Christian Rendel, Stuttgart 2003.

Turner, Steve: Amazing Grace. John Newton und die bewegende Geschichte seines weltbekannten Liedes, Gießen 2007.

Verlinden, Charles: L' esclavage dans l' Europe médiévale. Bd. 1: Péninsule ibérique – France. Bd. 2: Italie – Colonies italiennes du Levant – Levant latin – Empire byzantin, Gent 1977.

Walvin, James. A Short History of Slavery, London 2007.

Wengst, Klaus: Paulus und die Homosexualität. Überlegungen zu Röm. 1, 26f., in: Zeitschrift für evangelische Ethik 31 (1987), S. 72 – 81.

West, Mona: Take back the Word. A queer reading of the Bible, Cleveland (Ohio) 2000.

Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer, Teilband 1 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 6, 1), Neukirchen-Vluyn 1978.

Wilson, Ellen G.: Thomas Clarkson: A Biography, New York 1990.

Winger, Wolfram: Personalität durch Humanität. Das ethikgeschichtliche Profil christlicher Handlungslehre bei Lactanz. Denkhorizont – Textübersetzung – Interpretation – Wirkungsgeschichte (Forum interdisziplinäre Ethik, Bd. 22), Frankfurt am Main 1999.

Winter, Jochen: Giordano Bruno – Eine Einführung, Düsseldorf 1999.

Zeller, Dieter: Der Brief des Paulus an die Römer, übersetzt und erklärt von Dieter Zeller (Regensburger Neues Testament), 3. Auflage, Regensburg 1985.

Zilling, Henrike M.: Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers, Paderborn 2004.

Zotz, Volker: Konfuzius, Reinbek b. Hamburg 2000.