

# Thema: Alibi Paulus

*Holger Tiedemann*

## Das Corpus Paulinum redigieren –

Wie »christlich« ist die paulinische Sexualethik?

■ S T Paulus als Urheber der christlichen Antihomosexualität ausreichend beschrieben?«, lautet die Frage in der Vorschau der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE für dieses Themenheft. Ich gestehe, dass ich die Frage für abwegig halte. Mit gleichem (Un-)Recht könnte man – im Hinblick auf 1 Kor 7 – nach Paulus als dem Urheber einer christlichen Antiheterosexualität fragen. Nicht bestreiten möchte ich, dass bedauerlicherweise immer noch mit paulinischen Sentenzen argumentiert wird, wenn es gilt, Schwule und Lesben – im Pfarramt oder nicht – zu ChristInnen zweiter (oder gar keiner) Klasse zu machen. Nur halte ich diese Argumentationen – und dies soll im folgenden erläutert werden – für einen Selbstbetrug. Ebenso halte ich es für einen Selbstbetrug, Paulus aus der Geschichte (vermeintlich) christlicher Antihomosexualität auszugliedern. Er spielt in ihr schon eine Rolle – gleichwohl nicht die, die ihm gemeinhin auf beiden Seiten der gegenwärtigen Debatte zugedacht wird.

Eine zweite Bemerkung sei vorangestellt: Ich werde im folgenden dafür argumentieren, dass Paulus weder eine Konzeption von Homo- noch von Heterosexualität kennt. Was er kennt, sind natürliche und widernatürliche, ehrenhafte und schamlose Begehrensformen. Beide Pole des Spektrums bleiben aufeinander bezogen. Dem gemäß ist es m.E. geraten, die Frage nach der paulinischen Sicht des gleichgeschlechtlichen Begehrens nicht zu isolieren, sondern sie im Gesamt dessen, wie Paulus Begehren wahrnimmt und interpretiert, zu verorten.

Zu unterscheiden sind drei Fragen, deren Vermengung die gegenwärtige Debatte m.E. nicht unerheblich in die Irre geleitet hat:

1. Was ist das paulinische Sexualverständnis bzw. wie lässt sich die aus ihm folgende Sexualethik charakterisieren?
2. Was ist bzw. was gilt heute als christliche Sexualethik? Lässt sie sich legitimerweise aus frühchristlicher (z.B. paulinischer) Theologie herleiten?

ZA 9908



3. Wie *sollte* heute eine christliche Sexualethik aussehen, die sich a) an das »Langezeitgedächtnis christlicher Kultur« – die Bibel – gebunden weiß, der es jedoch b) aus theologischen, historischen und gesellschaftlichen Gründen verwehrt ist, dem Erinnernten eine überzeitliche Bedeutung zuzumessen?

Ich möchte so vorgehen, dass ich zunächst einige der Ergebnisse meiner durch Michel Foucault inspirierten Analyse des paulinischen Sexualverständnisses resümiere.<sup>1</sup> Diese Analyse mündet in ein Plädoyer, sich die Alterität des paulinischen Sexualverständnisses vorbehaltlos einzugestehen. Erst wenn man dieser historischen Abständigkeit inne geworden ist, lassen sich die zweite und die dritte Frage beantworten.

### **1. Was ist das paulinische Sexualverständnis?**

Eine jede Sexualethik ist normativer Ausdruck eines kontingenten, gleichwohl bestimmten Regeln gehorchenden Sexualverständnisses. Dieses wiederum ist gewiss auch von biographischen Faktoren geprägt, entscheidender dürften allerdings andere Faktoren sein, die von neuerer Geschichtsschreibung und Kulturanthropologie als »Mentalität« (Braudel et al.), als »Habitus« (Bourdieu) oder als »diskursive Formation« (Foucault) bezeichnet werden. So verschieden diese Konzepte auch sind: Sie lenken gemeinsam die Aufmerksamkeit auf ein Phänomen, das in der Debatte um die paulinische Sexualethik viel zu selten bedacht wurde. Diese lässt sich nun nicht mehr als das Werk eines religiösen Genies betrachten, dem vor Damaskus aufging, was sich für Christen und Christinnen sexualethisch ziemt. Sondern: Sie ist eine Stimme in Konzert antik-mediterraner Kultur, mit der religiösen und philosophischen Konkurrenz, mit den »gender arrangements« (Brooten) seiner ZeitgenossInnen tief verbunden, ohne dass diese Verbundenheit sich in irgendeiner Weise christologisch oder schöpfungstheologisch herleiten ließe.

In historischer Hinsicht zu konstatieren ist: Es gibt keine »christliche Sexualethik«, die sich etwa in den Schriften des Paulus herauskristallisieren würde – es gibt nur den Versuch des Paulus, habitualisierte Verhaltensweisen im Rahmen antik-mediterraner Anthropologie vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Transformationen durch Motive christlicher Verkündigung neu einzuschärfen. Für nahezu jede der von ihm eingeschärften Normen lässt sich ein jüdischer oder (hellenistisch-)römischer Moralist finden, der für die gleiche Sache stritt, ohne vom »Christusereignis« auch nur von Ferne zu wissen. Liest man beispielsweise immer wieder, niemand sei so vehement wie die Christen gegen Unzucht und Ehebruch etc. zu Felde gezogen, so ist dies Unsinn. Gegen »Unzucht« und »Ehebruch« sind alle Moralisten vom äußersten Westen bis in den äußersten Osten des römischen Reiches. Die Frage ist, was man unter »Unzucht« und »Ehebruch« versteht.

1 Vgl. Tiedemann, H., Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust, Stuttgart 1998.

Die späte römische Republik und das erste Jahrhundert des römischen Kaiserreichs stecken sowohl geographisch wie zeitlich die Grenzen ab, innerhalb derer hier nach den Rastern, in welchen Paulus das sexuelle Begehren wahrnimmt, gefahndet werden soll. Natürlich ließe sich weiter differenzieren (»jüdisch«, »hellenistisch«, »jüdisch-hellenistisch«). Doch die gewählte Makrooptik hat auch ihre Vorteile: Sie lässt das Ineinander der verschiedenen Kulturkreise gewahrwerden. Mentalitäten, grundlegende Anschauungen des alltäglichen Lebens (z.B. die Erfahrung und Interpretation von Geschlechterverhältnissen), machen nicht an Provinzgrenzen halt. Schon gar nicht im römischen Reich und erst recht nicht vor oder hinter den Mauern der Versammlungsstätten christlicher Ortsgemeinden.

### *Hierarchien des Begehrens*

Wir definieren nach gut 100 Jahren moderner Sexualwissenschaft Begehren über das biologische Geschlecht des Begehrten. Entsprechend lauten unsere ordnenen Kategorien »hetero-«, »homo-« bzw. »bisexuell«. Dieses Raster (»biologische Objektwahl«) ist in der Antike weitgehend unbekannt. Die Achsen des Koordinatensystems lauten hier vielmehr »aktiv/passiv«, »alt/jung« »frei/unfrei«, »rein/unrein«. Der Unterschied der Koordinatensysteme wird deutlich, wenn man sich die öffentliche Meinung, den Klatsch und Tratsch, der etwa über die römischen Kaiser erzählt wird, die Traktate der Moralisten oder die Graffiti in Pompeji ansieht. Dass ein Mann einen Mann begehrt und zugleich vielleicht noch Frauen – das ist so interessant wie die berühmten Reissäcke in China. Aber: Wenn jemand, der über das römische Reich herrschen soll, sich beim Sexualverkehr passiv verhält, also sich penetrieren lässt, *cunnilingus* oder *fellatio* praktiziert – dann entsteht die Irritation bzw. der Skandal. Mit anderen Worten: Das erwartete Sexualverhalten ist ein Abbild der sozialen Ordnung. Der freie, männliche Bürger soll aktiv sein (penetrieren), ist er es nicht, wird er zum Gegenstand von Spott und Satire. Er gilt aber auch das Umgekehrte: Eine Frau oder ein Sklave, die »aktiv« werden, sind eine Ungehörigkeit, ja eine Monstrosität. Begehrt etwa eine Frau eine Frau, dann geraten zwei aneinander, die passiv sein sollen. Ordnungsgemäßer Sexualverkehr setzt aber nach antiken Verständnis voraus, dass mindestens einer der Beteiligten aktiv ist.

Wie verhält sich Paulus zu dieser asymmetrischen Konzeption von Begehren? Er teilt sie (a) und partizipiert zugleich an Transformationen, die auch andernorts zu beobachten sind (b).

ad a) Die Sexualparänese in 1 Thess 4,3–6 richtet sich an Männer. Sie werden aufgefordert, mit ihren Frauen ordnungsgemäß (das heißt: nicht leidenschaftlich) zu verkehren. Frauen als aktiv Begehrende kommen hier nicht in den Blick. Paulus teilt die Anschauung, dass Frauen in besonderer Weise der Gefahr ausgesetzt sind, schamlos zu werden (und verordnet daher den Schleier, 1 Kor 11). Und ihm ist, wie vielen seiner Zeitgenossen, gewiss, dass Frauen, die Frauen begehren, etwas tun, was gegen die Ordnung der Natur verstößt (Röm 1,26f).

ad b) Zu den kleinen Revolutionen der späten Republik bzw. frühen Kaiserzeit gehört die Tatsache, dass an ganz verschiedenen Orten das geschlechtsspezifische aktiv-passiv-Schema relativiert wird. Ein Denken der Gleichheit/Reziprozität bricht sich Bahn (ohne allerdings dominierend zu werden). So etwa spielt der stoische Moralist Musonius (Diatr. 12) mit dem Gedanken, man möge doch einmal die Rolle des Ehegatten und die seiner Gattin austauschen. Für beide soll das Gleiche gelten (sie sollen keinen Ehebruch begehen). Der gleiche Moralist stellt die These auf, dass der Mann, der aktiv einen anderen begehrt, letztlich gar nicht aktiv sei, sondern »beherrscht« – nämlich von seiner Leidenschaft. – Anders in der Stoßrichtung, aber im Effekt ähnlich die Poeten der römischen Elegie: Hier wird es plötzlich schick, dass erwachsene Männer sich als »Sklaven« einer/eines Geliebten inszenieren. So wünscht sich Tibull von seinem Geliebten Marathus (1,9.21f): »Lieber, versenke mein Haupt, schlage meinen Körper mit dem Schwert, mit geflochtenem Seil geißle meinen Rücken wund.«

Auch im Judentum lässt sich beobachten, dass die asymmetrische, geschlechtsspezifische Begehrenskonzeption relativiert wird. Signifikant ist etwa die Begründung, die die Essener dem Verbot einer Nichtehe geben. Diese ist – anders als die Neffenehe (Lev 18,12) – von der Tora nicht verboten. Die Essener übertragen die Bestimmung bezüglich der Neffenehe auf die von Onkel und Nichte, denn: »Das Recht der verbotenen Sexualbeziehungen ist zwar im Blick auf Männer geschrieben, doch die Frauen sind wie sie« (0 CD V,9f). »Die Frauen sind wie sie« – unüberhörbar sind damit neue Töne im sexualethischen Diskurs angeschlagen.

Die Relativierung (nicht: Beseitigung) der Geschlechterhierarchie ist nun ebenfalls bei Paulus zu beobachten. Verwiesen sei dafür nur auf Gal 3,28, aber auch auf 1 Kor 7: Dieses Kapitel zeigt (anders als 1 Thess 4) ein auffallendes Bemühen des Paulus, seine sexualethischen Anweisungen reziprok zu formulieren: »Der Mann soll seine Pflicht gegenüber der Frau erfüllen und ebenso die Frau gegenüber ihrem Mann. Nicht die Frau verfügt über ihren Leib, sondern der Mann. Ebenso verfügt nicht der Mann über seinen Leib, sondern die Frau« (1 Kor 7,3f). Angemerkt sei, dass die Ehe hier als ein Verhältnis von Pflicht und Schuldigkeit aufgefasst wird; in gleicher Terminologie wird Paulus das Verhältnis des Christen zum Staat charakterisieren (Röm 13). Im ganzen Kapitel 1 Kor 7 fällt das Stichwort »Liebe« nirgends. Liebe in der Ehe – und diese Ansicht teilt Paulus mit vielen seiner Zeitgenossen – ist eher etwas Unerwartetes.

### *Der Körper der Gemeinschaft*

Wie jemand begehrt, erklären wir heute durch Zu-Rate-Ziehen seiner Biographie (frühe Kindheit) oder durch kontingente Gen- bzw. Hormonmischungen. Unser Raster ist orientiert am je eigenen Geschick, das einen hetero-, homo-, bisexuell oder »pervers« begehren lässt. Dies sind nun aber für den antiken Sexualdiskurs ganz untergeordnete Fragen. Vorherrscht vielmehr etwas, was man »kommunitäres Sexualverständnis« nennen könnte: Spezifisches Sexualverhalten wird Völkern,

Sozialverbänden zugeschrieben, nicht dem Einzelnen: Die Heiden begehren so (nämlich »widernatürlich«, Röm 1,26f), die Juden so (sie wissen, dass sie nicht ehebrechen sollen, tun es aber trotzdem, Röm 2,22). Natürlich weiß Paulus, dass diese Urteile im höchsten Maße ungerecht sind und dem Einzelfall nicht gerecht werden. Doch weil Begehren für ihn (und seine Zeitgenossen) grundlegend die Eigenschaft eines Sozialverbandes ist, hat diese Verallgemeinerung für ihn ihr Recht. Der Konnex ist typisch antik-mediterran. Er findet sich bei jüdischen Autoren wie Philo ebenso wie bei paganen (z.B. Sextus Empiricus). Sexuelles Begehren wird so zu einem Element bei der Ausformung einer kollektiven Identität: Wir sind die, die nicht so begehren wie jene.

Abgrenzung nach außen, Identitätsaffirmierung nach innen sind zwei Funktionen dieser kommunitären Konzeption von sexuellem Begehren. Diese hat jedoch noch einen folgenreichen Nebenaspekt: Das Begehren des Einzelnen affiziert den ganzen Sozialverband. Bei Paulus tritt diese Anschauung besonders deutlich bei der Erörterung des Inzest-Falls (1 Kor 5) hervor: Wenn jemand mit seiner (Stief-)Mutter sexuell verkehrt, dann entsteht eine Frevelsphäre, die nicht nur die beiden Übeltäter umfasst. Das Begehren uferf aus: Die ganze Gemeinde ist davon bedroht, vom »wenigen Sauerteig« (1 Kor 5,6) durchsäuert zu werden. Unrechtes Begehren evoziert eine Unreinheit, die sich, ist sie erst einmal in die Welt gesetzt, ausdehnt auf alles, was sich ihr nicht entschieden entgegenstellt. Daher kennt Paulus kein Pardon und befiehlt der allzu toleranten Gemeinde in Korinth: »Schafft den Übeltäter weg aus eurer Mitte!« (1 Kor 5,13).

Es ist wohl auch diese unterstellte Dynamik der Unreinheit, die die Qumran-Essener zu ihrem »Exodus aus Jerusalem« bewogen haben mag. Dort nämlich geschieht in den Augen der Essener Schandvolles: Männer nehmen »zwei Frauen in ihrem Leben« (0 CD IV,21) und Onkel heiraten ihre Nichten (0 CD V,7f). Für die wahrhaft Frommen reicht es nun nicht zu wissen, dass man dererlei nicht tut. Sondern: Diese müssen sich absondern, sie müssen ausziehen »aus dem Land Judah und Wohnung nehmen im Lande Damaskus« (0 CD VI,5). Sogar die (unwillentliche) Autoerotik lässt eine Unreinheitssphäre entstehen, die die Reinheit der Gemeinde bedroht: Wer einen nächtlichen Samenerguss hat, muss sich einem siebentägigen Reinigungsritual unterziehen. Berühren andere ihn, sind sie ebenfalls unrein (4Q 274, Frag. 1,8f). Die Programmschrift der Tempelrolle sieht vor, drei Plätze im Osten der Heiligen Stadt zu errichten: für die Aussätzigen, die Ausflussbehafteten und die Spermabefleckten (11Q XLVI,17f).

Als die geheime Mitte fast aller sexualethischen Dispute dieser Zeit lässt sich die Frage benennen: Wie potent ist das (Un-)Heilige? Auf menschlicher Ebene spiegeln sich die Antworten auf diese Frage in den verschiedenen Reinheitsvorschriften wider. Wenn man die Flüssigkeit aus einem reinen Gefäß in ein unreines gießt – steigt dann die Unreinheit des unteren Gefäßes auf in das Ausgangsgefäß? Die Sadduzäer (und mit ihnen die Essener) meinen: Ja. Die Pharisäer lehnen dies ab. Für Paulus stellt sich eine analoge Frage in Hinblick auf Mischen (1 Kor 7,12ff): Wenn ein Heide mit einer Christin verheiratet ist – überträgt

sich seine Unheiligkeit auf den christlichen Partner oder etwaige Kinder? Paulus antwortet: Nein. Die Heiligkeit ist so wirkmächtig, dass sie den Kontakt mit dem Unheiligen nicht zu scheuen braucht. Anders lautet die Auskunft allerdings im Hinblick auf den Inzest-Fall (1 Kor 5): Hier ist die Potenz des Unreinen ungebrochen, der Kampf mit ihm noch nicht entschieden. Gleiches gilt für den Verkehr mit einer Unzüchtigen (1 Kor 6), wo dem Christen nur eines bleibt: die Flucht vor der *Porneia* anzutreten.

Die Römer lassen sich weniger durch ausgreifende dämonische Mächte schrecken, gleichwohl ist auch hier das sexuelle Begehren keineswegs Privatangelegenheit (schon deshalb nicht, weil mit Augustus der Staat zunehmend Geschlechterverhältnisse reglementiert). Mit dem Begehren stehen Scham und Ehre des ganzen Hauses (*domus*) auf dem Spiel. Kommt es etwa zum Ehebruch einer Frau, so hat sie nicht nur ihren Gatten geschädigt, sondern dessen Anverwandtschaft gleich mit. Die Auffassung von Persönlichkeit, die diesen Sexualethiken zugrundeliegt, ist von modernen Konzeptionen fundamental unterschieden. Im Mittelpunkt antiker Sexualethik steht nicht ein Individuum, das mit seinem Gewissen auszuhandeln hätte, wie es sein Begehren auf rechte Bahnen bringt, sondern die »dyadische Persönlichkeit« (Bruce Malina): Das Ich ist immer eingebettet in einen Sozialverband; Rechtverhalten bedeutet demgemäß primär: den Erwartungen anderer zu entsprechen, sich keinen Scham- oder Ehrverlust zukommen zu lassen. Die Grenzen des zu kultivierenden Körpers fallen nicht mit denen von Fleisch, Blut und Knochen zusammen.

### *Metaphysiken des Begehrens*

Das Interpretationsraster, das Paulus und seine Zeitgenossen zur Geltung bringen, ist in hohem Maße von einer »Metaphysik des Begehrens« geprägt. Kommt es zu unrechtmäßigem Begehren, so haben dämonische Mächte ihre Finger im Spiel, vor denen die Frommen zu fliehen haben (1 Kor 6,18). Wer falsch begehrt, mag sich zudem noch dieses oder jenes zuschulden kommen lassen, vor allem jedoch ist er ein »Götzendiener« (Röm 1,18ff). Er ist in den Fängen Belials, Liliths oder unterliegt anderen Einflüssen, die sich seiner Intentionalität entziehen. Dieser unterstellte Konnex mit einer göttlich-dämonischen Sphäre ermöglicht es zugleich, deren Bewohner um Beistand und Hilfe zu bitten, stößt das eigene Begehren einmal auf seine Grenzen, z.B. wenn der oder die Begehrte nichts vom Begehrenden wissen will. Wie nah sich Diesseits und Jenseits in sexueller Erfahrung kommen können, dokumentieren die in reicher Zahl vorliegenden (z.T. christlichen) Zauberpapyri eindrücklich (und nicht selten in erschreckender Weise). Die unterstellte aufdringliche Nähe dieser beiden Wirklichkeitssphären führt zugleich zu männlichen Befürchtungen, die uns heute eher skurril erscheinen: Gelegentlich werden Paulus und seine Zeitgenossen von der Angst beschlichen, Frauen könnten sexuell mit Engeln verkehren (1 Kor 11; 1QGenAp II; JosAs 15,8).

Rechtmäßiges Begehren ist demgemäß nicht ein Verhalten wie viele andere auch. Es rückt ein in das Forum letzter Dinge. Das heißt: Hier steht nicht mehr und nicht weniger auf dem Spiel als das, was es mit Gott und der Welt auf sich hat. Ist jemand Asket, so ist dies nicht schlichte Veranlagung, sondern eine »Gabe Gottes« (1 Kor 7,7). Will jemand unbedingt heiraten, muss er sich von Paulus sagen lassen, dass damit das Erreichen des letzten Zieles – die ungeteilte Sorge um den Herrn (1 Kor 7,32) – erschwert wird. Der Ehe wohlgesonnener sind Musonius und Epiktet, doch auch bei ihnen steht mit dem Begehren letztes auf dem Spiel: Ehe ist »Gottesdienst«, wer heiratet und Kinder zeugt, kommt den göttlichen Naturgesetzen nach (vergl. Epiktet Diss. 3,29.69 und Musonius Diatr. 14). Die verschiedenen Metaphysiken des Begehrens unterscheiden sich inhaltlich natürlich beträchtlich. Vergleichbar sind sie jedoch strukturell: Eingesenkt in den Sexualakt wird die Möglichkeit, Menschsein schlechthin zu verfehlen bzw. schlechthin gelingen zu lassen.

### *Selbstverhältnisse*

Stellt man sich die Geschichte der Geschlechterverhältnisse als ein Schauspiel vor, so stünde vor dem Akt, der hier zu betrachten ist, die Regieanweisung: »Auftritt: Jungfrau, Asket, Ehepaar«. Nicht, dass diese dem Publikum nicht schon bekannt wären. Sie haben sich in den vorangegangenen Akten durchaus bereits ein Stelldichein gegeben. Allein: Jetzt halten sie tragende Monologe. – Neubesetzt werden die Nebenrollen des Stücks: hier ein gleichgeschlechtlich begehrendes Männerpaar, dort jemand, dessen Begehren von Hetären und Konkubinen nicht lassen mag. Aber diese sind nun Statisten, Kolorit für die neuen Erzählungen von asketischem Eifer und ehelicher Treue. Das neue Arrangement ist keine christliche Erfindung: Christliche Eheleute und Asketen folgen nur in spezifischer Weise einer Regieanweisung, die die Zeit der späten Republik und frühen Kaiserzeit prägt. Galt es ehemals, via sexuelles Begehren einen gesellschaftlichen Status zu manifestieren, das heißt: angesichts der öffentlichen Meinung zu zeigen, ob man zu den Herrschern oder den Beherrschten gehört, so wird nun das Begehren einem anderen Regime unterworfen. Der neue Gouverneur heißt: das Selbst.

Die neue Regieanweisung hat für den sexualethischen Diskurs gravierende Konsequenzen: Debattierte man zu Zeiten der griechischen Klassik und noch im Hellenismus heftig das Problem, inwiefern es gestattet sei, einen Knaben, der später einmal ein freier Bürger sein würde, zu penetrieren, so verliert dieses Thema jetzt deutlich an Brisanz. Neue Themen drängen sich auf: Lässt sich zwischen Ehemann und Ehefrau ein Verhältnis der Gegenseitigkeit etablieren? Erste Testläufe, die Liebe in der Ehe zu erproben, werden gestartet. Bei Seneca (*Medea*) führt dies noch zur Katastrophe. Ein halbes Jahrhundert später bei Plutarch (*Erotikos*) nimmt das Ganze – nach allerlei Wirren – einen guten Ausgang. Neu sind auch Einsichten wie die Senecas (*De constantia sapientis* 7,2): Auch wer in Gedanken die Ehe bricht, hat sie gebrochen. Musonius schließlich konstatiert:

Auch Schande, die im verborgenen bleibt, ist Schande (Diatr. 12). Das sexual-ethische Sollen beabsichtigt zunehmend weniger Außenwirkung, sondern macht sich daran, den Kosmos des Selbst zu ordnen.

Es wäre historisch unsinnig, wollte man diese Entwicklung dem Christentum zuschreiben. Das Christentum partizipiert an ihr. Die Selbstbeherrschung und die Enthaltbarkeit sind keine Erfindungen Jesu oder der Apostel. Ihre Botschaft ist allerdings kompatibel mit einer Stimmung, die sich nach dem Zerschlagen der Polis und der Entmachtung des Demos auch auf dem Gebiet der Sexualethik auswirkt: Die, denen die Möglichkeit tatsächlicher politischer Mitverantwortung genommen ist, die immer weniger die Möglichkeit haben, Macht, Ehre und Scham gesellschaftlich zur Schau zu stellen – die müssen sich nach anderen Möglichkeiten umsehen, Dignität darzustellen. (Sexual-)Moral ist kein Gesellschaftsereignis mehr – wie man sich zu sich selbst verhält, das wird nun zunehmend ethischer Reflexion unterworfen. Was wir beobachten, ist der Übergang von »einer Moral statuarischer Handlungen zu einer Moral interiorisierter Tugenden«<sup>2</sup>.

Paulus fügt sich in diese Entwicklung (fast) nahtlos ein. Offeriert wird hier eine Moral, für die der in der Öffentlichkeit erzielte Effekt von marginaler Bedeutung ist. Diese Moral macht – wie die der Stoa – das Angebot, unter gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen, Dignität kontrafaktisch zu erfahren: Was heißt es schon, realiter ein Sklave zu sein, wenn man doch »Glied am Leibe Christi« (1 Kor 12,13) ist? Oder, in den Worten der Stoa: Was bedeutet es schon, nicht das Bürgerrecht Roms zu besitzen, wenn man doch »Bürger der Tugendstadt« ist und hier fast jede erdenkliche Freiheit herrscht (vergl. Philos Schrift *Quod omnis probus liber sit*)?

Für die Sexualethik heißt dies: Die »Sklaven«, über die man nun zu gebieten hat, sind immer weniger die frei verfügbaren Hausangestellten, sondern die Affekte und Leidenschaften. Die dyadische Persönlichkeit verinnerlicht das gesellschaftliche Arrangement. Eine unüberbietbar radikale (und erschreckende) Version dieser auf das Selbst als Herrscher und Beherrschten zugleich konzentrierten Sexualmoral findet sich in Gal 5,24: »Alle, die zu Christus Jesus gehören, haben das Fleisch und damit ihre Leidenschaften und Begierden gekreuzigt.« An keiner anderen Stelle hat Paulus Christologie so drastisch in Sexualethik gewendet. Bemerkenswert ist, dass Christ und Christin hier zugleich in die Position Christi wie in die seiner Mörder rücken.

### *Fleisch und Begehren als ethische Substanz*

Für die ersten vorchristlichen und nachchristlichen Jahrhunderte lässt sich beobachten, dass es innerhalb des Judentums zu einer tiefgehenden Verunsicherung im Hinblick auf die Frage nach der Schöpfungsgemäßheit des Begehrens kommt.

2 Veyne, P., Die römische Gesellschaft, München 1995, S. 114.

Diese Unsicherheit spiegelt sich wider in einer intensiven Auseinandersetzung mit der Schöpfungsgeschichte, die eben um die Frage kreist, ob Adam und Eva im Paradies miteinander sexuell verkehrt haben. Setzt man Paulus anhand von Röm 7 zu dieser Debatte in Beziehung, so gehört der Apostel zu denjenigen, die entschieden der Ansicht widersprechen, der Mensch sei bereits von Schöpfung an ein Begehrender gewesen: Erst mit dem Gebot »Du sollst nicht begehren ...« tritt dieses unheilvolle Vermögen auf den Plan.

Spätestens seit Sigmund Freud interpretieren wir Menschsein so, dass das sexuelle Begehren zu seiner Grundausstattung gehört. Freud verstand bekanntlich bereits das »Wonnesaugen« des Säuglings an der Brust der Mutter als sexuellen Akt. Theologisch könnte man diesen Gedanken so übersetzen: Das Begehren ist schöpfungsgemäß. Besieht man sich die Fülle der Interpretationen, die die Geschichte von Schöpfung und Fall (Gen 1–3) in dem betrachteten Zeitabschnitt hervorruft, so wird man schlussfolgern müssen, dass genau dies für Paulus und einen Teil seiner Zeitgenossen eine offene Frage ist: Ist das Begehren wirklich auf Gott zurückzuführen? Gehört es zur Grundausstattung des Menschen?

Eine hochkomplexe Beantwortung der Frage trägt das Jubiläenbuch (2. Jh. v. Chr.) in seiner Paraphrase der Schöpfungsgeschichte vor: Vor dem Eintritt ins Paradies bemerkt Adam durch Beobachtung der Tiere, dass ihm etwas fehlt. Gott erbarmt sich des einsamen Adams, erschafft ihm eine Frau und der Beischlaf (das »Erkennen«) wird vollzogen (3,6). Doch erst nach 40 Tagen der Reinigung darf Adam das Paradies betreten, Eva gar erst nach 80. Die Konstruktion des Jubiläenbuches erlaubt es daher, zum einen an der Schöpfungsgemäßheit geschlechtlicher Vereinigung festzuhalten, zum anderen jedoch, die damit evozierte Unreinheit aus Eden, dem Archetypen des Tempels, fernzuhalten.

Radikalere Positionen finden sich in der Apokalyptik. Nach der ApkMos (1. Jh. n. Chr.) leben Adam und Eva im Paradies zunächst in getrennten Bezirken. Das scheidlich-friedliche Nebeneinander hat ein Ende, als der Teufel sich die Schlange als Komplizin erwählt. Mit dieser im Verbund wird er die anthropologische Voraussetzung dafür schaffen, dass Adam und Eva »zusammenrücken« und später 63 Kinder ihr eigen nennen können. Der Grund hierfür ist das der verabreichten Frucht beigemengte Gift der Begierde (ApkMos 19): »Die (sc. die Schlange) tat aber an ihre Frucht, die sie mir zu essen gab, das Gift ihrer Bosheit, d.i. ihrer Begierde; denn die Begierde ist der Anfang aller Sünden.« Ursprünglich kennen die Erstgeschaffenen die Begierde nicht.

Apokalyptischer Dualismus kann geradezu in eine Polemik gegen die Schöpfung bzw. in der Theodizee-Frage münden. Hierfür sei auf die ApkAbr (23) verwiesen: Der Apokalyptiker blickt in den Garten Eden und sieht dort Mann und Frau engumschlungen unter einem Baum. Es ergeht eine Belehrung, die darüber aufklärt, dass Adam mit der Begierde und Eva mit dem Trieb gleichzusetzen sei. Die Schlange, eine Inkarnation des gefallenen Engels Asasel, steht für die »Gottlosigkeit ihres Unternehmens«. Verständlicherweise bricht es aus dem Apokalyptiker hervor: »Urewiger Starker! Warum hast du es erlaubt, dass das Böse im mensch-

lichen Herzen begehrt wird? Denn du zürnst über das, was erlaubt wurde von dir in deinem Rate.« Das menschliche Begehren lässt eine Aporie im Willen Gottes aufbrechen. Es gilt als schöpfungsgemäß, es wurde von Gott erlaubt – doch diese Erlaubnis ist nur vordergründig die Gottes. Dieser hat sein Recht partiell an Asasel abgetreten, um die Menschen wegen ihrer Böswilligkeit ins Verderben stürzen zu lassen.

In den diskutierten Texten spiegelt sich eine massive Verunsicherung über die Legitimität des Begehrens wider: Warum kann das, was Gott erlaubt hat, Strafe nach sich ziehen? Hat er es gar nicht erlaubt? Hat er es *nicht in Eden* erlaubt? Haben Adam und Eva sich uranfänglich begehrt oder ist dieses Begehren auf den Teufel, die Schlange bzw. Asasel zurückzuführen?

Derartigen Zweifeln ist vielleicht am entschiedensten der Autor des IV Makk entgegengetreten. Energisch schärft er die Schöpfungsgemäßheit des Begehrens ein (IV Makk 2,21–23): »Am Tag nämlich, als Gott den Menschen schuf, hat er ihm auch seine Leidenschaften und Charaktereigenschaften mit eingepflanzt. Gleichzeitig hat er als heiligen Gebieter über sie alle durch die Sinneswerkzeuge den Verstand inthronisiert und diesem ein Gesetz gegeben.« Diese Position ist es (und nicht die des Verfassers der ApkAbr), die sich im Rabbinismus durchsetzen wird. Entgegen der altkirchlichen Abwertung der Ehe beharrt man entschieden darauf, dass in Eden sexuell miteinander verkehrt wurde, mithin auch für die Gegenwart das »Modell Ehe« – und nicht das »Modell Askese« – zu propagieren ist.

Indirekt nimmt Paulus an der skizzierten Debatte teil. Seine Position wird deutlich in dem so heftig debattierten siebten Kapitel des Röm: »Ich hätte ja von der Begierde nichts gewusst, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: Du sollst nicht begehren. Die Sünde erhielt durch das Gebot den Anstoß und bewirkte in mir alle Begierde, denn ohne das Gesetz war die Sünde tot. Ich lebte einst ohne das Gesetz; aber als das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig« (Röm 7,7–9). Hinzuweisen ist zum einen darauf, dass »Begierde« für Paulus einen sehr viel umfassenderen Sinn hat als »sexuelles Begehren« (man sollte aber nicht bestreiten, dass dieses eben auch und zwar in besonderem Maße mitgemeint ist). Zum anderen ist der Sprecher von Röm 7 nicht einfach mit Paulus zu identifizieren, der hier über seine Biographie Auskunft gibt. Das Ich in Röm 7 ist typisiert: an ihm soll Allgemeines deutlich werden. Der Sprecher vom Röm 7 scheint seine Existenz dabei im Lichte des Adam-Geschickes zu interpretieren. Dafür spricht, dass bei Adam zunächst keine Kenntnis des Gesetzes vorauszusetzen ist (vergl. Röm 7,9), er aber alsbald mit dem göttlichen Gebot konfrontiert wird (Röm 7,9, vergl. Gen 2,16 LXX). Verbinden lässt sich Röm 7 mit der Geschichte von Schöpfung und Fall auch anhand des Motives »Täuschung durch den Widersacher« (Röm 7,11, vergl. Gen 3,13 LXX).

Liest man Röm 7,7–13 vor dem Hintergrund der Diskussion um die Schöpfungsgemäßheit des Begehrens, so erfährt man vergleichsweise wenig über den von Paulus unterstellten *status integritatis*. Nur soviel: Das Ich lebte, die Sünde war

tot, Gesetz und Begehren waren unbekannt. Paulus steht damit in Nähe zur ApkMos: Das Begehren ist weder Gabe Gottes noch Eigenschaft des Menschen. Es muss auf eine dritte Größe – das Gesetz, nach Gal 3,19 von einem Engelwesen, nicht von Gott erlassen – zurückgeführt werden, die jenes paradiesische Einst zerbrechen lässt. Für den Menschen unter dem Gesetz gibt es nach Paulus nicht die Möglichkeit, sich der todbringenden Fleischmacht zu entziehen. Eine solche gibt es erst in Christus. Allerdings um was für einen Preis: Der sekundäre anthropologische Zuwachs Begehren wird durch einen tertiären Zuwachs – den Geist – zumindest potentiell wieder beseitigt, »gekreuzigt« (Gal 5,16ff). Fleisch und Blut als Sitz des Begehrens können das Himmelreich nicht erben (1 Kor 15,50).

C.H. Dodds hat die ersten nachchristlichen Jahrhunderte ein »Zeitalter der Angst« genannt. Er vermochte seine These zu belegen durch die Beobachtung einer keineswegs nur im Christentum grassierenden Leib- und Sexualfeindschaft: Der Hass auf die Welt wende sich gegen das eigene Ich. Er erklärte diese Wendung durch die Annahme einer kollektiven, »endogenen Neurose«, als »Anzeichen starker und weitverbreiteter Schuldgefühle«<sup>3</sup>. Wenn man gegenüber dieser Diagnose wegen ihres anachronistischen Vokabulars auch Vorbehalte anmelden kann, so lenkt sie doch den Blick auf eine Quelle der paulinischen Sexualethik, der man bisher vielleicht zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat: die Angst.

### *Weisen der Unterwerfung*

Dass Frauen nicht sexuell miteinander verkehren sollen (Röm 1,26) steht weder in der Tora, noch wäre ersichtlich, dass sich die Meinung des Paulus aus einem Herrenwort oder gar aus Kreuz und Auferstehung Jesu Christi herleiten ließe. Gelegentlich versucht Paulus zwar, Christologie in Sexualethik zu wenden, wie im Fall des Verkehrs mit einer Unzüchtigen/Prostituierten (1 Kor 6). Doch vor seiner Bekehrung wird er kaum anders über dererlei gedacht haben. »Theo-psychoanalytisch« könnte man von einer »sekundären Christologisierung« sprechen. Dieses Verfahren herrscht allerdings im Hinblick auf die Sexualethik keineswegs vor: Die Erörterung des Inzestfalles in 1 Kor 5 ist bar jeder Christologie. Und dass Männer nicht mit Männern verkehren sollen (Röm 1,27), ist Paulus zwar eine Erkenntnis, die er literarisch nach der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (Röm 1,17) plazierte – aber war ihm diese wirklich nötig, um zu seinem Urteil zu gelangen? Dies dürfte ihm vielmehr von Kindesbeinen an – spätestens nach der Lektüre von Lev 18,22 und 20,13 – feststanden haben.

Also ist es doch die Tora bzw. Schöpfungstheologie, die die Richtschnur abgibt für die sexualethischen Weisungen des Apostels? Zumindest ist es nicht die

3 Dodds, E.R., Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst, Frankfurt/Main 1992, S. 43.

schriftliche, uns bekannte Tora, die den Apostel für die Askese plädieren lässt (1 Kor 7), die ihn skeptisch sein lässt in Bezug auf eine Wiederheirat (1 Kor 7,40), optimistisch hingegen angesichts von Mischehen (1 Kor 7,12–16). Hier mündliche Tora zu postulieren hieße doch wohl, historischer Einbildungskraft zuviel zuzumuten.

Kurzum: die Sexualethik des Paulus zeitigt ein schwer zu entwirrendes Geflecht von Anweisungen und beigegebenen Begründungen. Die von ihm propagierte Ordnung der Geschlechter ist sowohl Reflex von Christologie und Tora, aber auch von Brauch und Kultur. Der Apostel steht in mindestens drei Evidenzräumen zugleich: Was ihm selbstverständlich geboten erscheint, ist – wenigstens in Hinblick auf die Sexualethik – nicht aus einem Grunddatum zu deduzieren.<sup>4</sup>

Dass Paulus auf der Ebene von Werten und Normen nichts wesentlich anderes sagt, als es jüdische oder pagane Moralisten seiner Zeit auch sagen, ist seit langem bekannt. Behalf man sich katholischerseits damit, diesen Befund naturrechtlich bzw. schöpfungstheologisch zu erklären, so nahm die protestantische Exegese ihre Zuflucht bei traditionsgeschichtlichen Modellen, die Paulus zum Adepten der Stoa, des hellenistischen oder in jüngerer Zeit: des palästinischen Judentums machte.

Der katholische Weg hat den Vorteil, einen historischen Befund unmittelbar systematisch-theologisch zu wenden. Nachteil dieses Verfahrens: Es ist in hohem Maße »metaphysisch« belastet und führt als solches lediglich zu frommen Postulaten. Dass Juden, Griechen, Römer und Christen z.B. konsensuell gegen Unzucht und Ehebruch sind, lässt bei näherer Betrachtung weniger Schlüsse auf vermeintliche Schöpfungseinrichtungen zu, als es zunächst den Anschein hat, versteht man doch unter Unzucht und Ehebruch jeweils recht Verschiedenes. Dass es nun gerade die Christen seien, die das Rechte unter diesen Begriffen verstehen, mag manch einer hoffen – auf dem Wege historischer Analyse zu bekräftigen ist diese Hoffnung nicht. Paulus selber argumentiert in seiner Sexualethik nirgends schöpfungstheologisch; in 1 Kor 6 – hinsichtlich des Verkehrs mit einer Prostituierten – klingt es geradezu anti-schöpfungstheologisch (vergl. auch Röm 11).

Traditionsgeschichtliche Modelle sind durch ihre metaphysische Abstinenz redlicher, haben jedoch den Nachteil, ungleich schwieriger systematisch-theologisch gewendet werden zu können. Was folgt systematisch-theologisch daraus, dass Paulus in Hinblick auf das gleichgeschlechtliche Begehren ähnliche Vorbehalte hat wie z.B. Ps.-Phokylides oder dass seine Sicht der Ehe der des Epiktet ähnelt? Wenig, um nicht zu sagen: nichts. Dass ein vor fast 2000 Jahren lebender

4 E.P. Sanders hat in seinem Paulus-Buch (Paulus. Eine Einführung, Stuttgart 1995, S. 68) eine für die Ethik sehr bedeutsame Differenzierung eingeführt. Es gelte zu unterscheiden, wie Paulus seine Schlussfolgerungen begründete und *warum* er zu ihnen gelangt war. »Man bringt oft Argumente zugunsten einer Position vor, die man in anderer Weise erreicht hat.«

Christ mit dem, was er für sexualethisch richtig hielt, sich traditionsgeschichtlich in dieser oder jener Nähe befand, sagt zunächst einmal nichts darüber aus, ob wir diese Normen heute noch als christliche interpretieren sollten. Nur dies gilt es vorerst festzuhalten: Der kanonisierte biblische Autor Paulus greift mit seinem Sexualverständnis weit über die Grenzen des Kanons hinaus. In seiner Sexualethik reflektieren sich Tendenzen, die mit dem »Christusereignis« wenig, mit gesellschaftlichen Transformationen aber sehr viel zu tun haben.

## 2. Real existierende »christliche« Sexualethik

Nur noch wenige dürften wissen, was Paulus in 1 Kor 5–7, Gal 5, Röm 1, 1 Thess 4 etc. geschrieben hat, aber die sexualethischen Anschauungen, die sich hier manifestieren, haben unsere Kultur geprägt. Der Strom der Tradition und die Arbeit von Kommentatoren haben dabei zu einer optischen Täuschung geführt: Wir fühlen uns Paulus intuitiv näher als etwa Philo von Alexandrien oder Musonius. Nicht selten werden dabei die paulinischen Verse zu einem »Rorschach-Test« (Peter Brown), der die Interpreten des Apostels kaum etwas anderes als ihre eigenen Gegenwartsideale erkennen lässt.

Als Inbegriff christlicher Sexualethik gilt nach wie vor die Trias von monogamer Ehe, Liebe und Fortpflanzung. Es dürfte sich inzwischen herumgesprochen haben, dass diese Trias gänzlich unpaulinisch ist, ja sie findet sich überhaupt bei keinem biblischen Autor, wohl aber bei Antipater von Tarsus, Musonius und Plutarch etc. Real existierende »christliche« Sexualethik lebt vom einem Imaginären, das man in Anlehnung an Nietzsche als »einen über Jahrtausende hartgesotenen Irrtum« bezeichnen könnte. Untersuchungen, die sich der steten Produktion dieses Imaginären widmen würden, stehen noch aus. Dringlich wären solche Untersuchungen nicht nur, um den tatsächlichen Ahnen realexistierender »christlicher« Sexualethik Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sondern auch deshalb, weil erst nach einer historischen Analyse der Produktion dieses Imaginären der Blick frei wird für eine Bestimmung dessen, was christliche Sexualethik *sein sollte*. Mit anderen Worten: Aussteht eine christliche Sexualethik, die Werte und Normen nicht auf das Christusereignis *hinleitet* (wie dies z.B. in Röm 1 und 1 Kor 6 geschieht und wie es Fundamentalisten auch heute noch zu tun pflegen), sondern die sie aus ihm in nachvollzieh- und verantwortbarer Weise *ableitet*.

## 3. Was sollte christliche Sexualethik sein?

Der babylonische Talmud berichtet über eine Diskussion unter den Rabbinen, in der es *cum grano salis* um die Historizität sexualethischer Normen ging. Irgendwann im dritten oder vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung setzt sich unter den babylonischen Juden die Norm durch, dass ein Mann sich von seiner Frau scheiden lassen soll, wenn sich diese nach zehnjähriger Ehe als unfruchtbar erweist. Nichts dergleichen wird in der hebräischen Bibel geboten. »Herausgesponnen« ist diese Norm vermutlich aus Gen 16,1–3: »Sarai, Abrams Frau, hatte

ihm keine Kinder geboren. Sie hatte aber eine ägyptische Magd, namens Hagar. Sarai sagte zu Abram: Der Herr hat mir Kinder versagt. Geh zu meiner Magd! Vielleicht komme ich durch sie zu einem Sohn. Abram hörte auf sie. Sarai, Abrams Frau, nahm also die Ägypterin Hagar, ihre Magd – zehn Jahre nachdem sich Abram in Kanaan niedergelassen hatte –, und gab sie ihrem Mann Abram zur Frau.«

Es dürfte deutlich sein, dass sich zwischen der literalen Ausgangsbasis und dem daraus von den Rabbinen abgeleiteten Scheidungsgebot eine Kluft auftut, die jedem, der des Lesens mächtig ist, nicht entgehen kann: Abram lässt sich nicht von Sarai scheiden; er nimmt sich eine Nebenfrau. Zwar stößt man in Gen 16 auf jene zehn Jahre, die dann im babylonischen Talmud zur »Unfruchtbarkeitstestphase« werden – doch die Funktion dieser zehn Jahre ist im ersten Buch der hebräischen Bibel eine komplett andere: Sie gehören zur Illustration des Wunders, dass die nach menschlichem Ermessen unfruchtbare Sarai dann doch noch schwanger wird (Gen 21).

Die Rabbinen haben sehr wohl diese Kluft zwischen ihrer Norm und dem biblischen Text gespürt. Sie versuchen, diese durch eine heilsgeschichtliche Logik zu überbrücken. Bei Raba heißt es (b Yebamoth 64a): »Alle diese Normen gelten nicht. Merke, unsere Mischna ist ja von Rabbi redigiert, und schon zur Zeit Davids war die Lebensdauer gekürzt worden, denn es heißt: unsere Lebensdauer ist siebenzig Jahre.«

Rabas Argument ist zweigeteilt: Zum einen hat Rabbi (= Rabbi Jehuda Nassi, um 200 n.Chr.) die Mischna redigiert, das heißt: er hat nicht etwa neue Gebote erfunden, sondern alten neue Akzente aufgesetzt. Es muss daher nicht wundern, wenn die Altvorderen (Abram und Sarai) sich nicht an die Norm »Scheidung nach zehnjähriger Unfruchtbarkeit der Frau« gehalten haben. Das zweite Argument rekurriert auf jüdische Lebensalterspekulationen: War in den Urzeiten noch ein methusalemisches Alter nicht selten, so wurde in den Zeiten Davids die Standard-Lebensdauer von Gott mit »70« festgesetzt. Da, wo Lebenszeit knapper wird, ist es nötig, prokreative Fehlversuche zu limitieren: Hat die Frau nach zehn Jahren kein Kind geboren, ist die Scheidung geboten.

Die Diskussion der Rabbinen zeigt: Sich »frei« gegenüber den Altvorderen zu verhalten, impliziert keineswegs Willkür oder Respektlosigkeit. Doch die Bindekraft des überkommenen Wortes narkotisiert nicht das kritische Vermögen, auf die Herausforderungen der Gegenwart (im Fall Rabas sind sie durch das kürzere Lebensalter gegeben) in verantwortlicher Weise neu zu reagieren.

Ich verweise auf diese talmudischen Diskussionen, weil Jesus und auch Paulus nichts anderes als die Rabbinen getan haben. Sie haben Ensembles von Werten und Normen redigiert. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an Jesu Wort von der Ehescheidung (Mt 5,31f), das als bewusste Überbietung der Schrift (Dtn 24,1) formuliert wird, und an die abermalige Modifikation des Wortes durch Paulus (1. Kor 7,10f). Nicht in den »neuen Werten«, die die Redakteure an die Stelle von alten setzten, scheint mir ihre heutige Bedeutung zu liegen, sondern im Fakt ihrer Redigiertätigkeit.

Für eine christliche Sexualethik, sofern sie sich denn als biblische versteht und das Schriftprinzip ernst nimmt, besteht kein Grund und eben auch keine Möglichkeit, die Ausführungen des Paulus über das Begehren zu verabsolutieren. Sie hätte eben dem nachzudenken: dass die Bibel selbst im Dialog mit nicht-biblischen Schriften eine stete Verschiebung des Evidenzraumes dokumentiert, der es erlaubt, Begehren zu taxonomieren und überkommene Taxonomien in Frage zu stellen. Der amerikanische Judaist David Biale hat dies in Bezug auf das AT als »politics of sexual subversion«<sup>5</sup> beschrieben: Immer wieder lässt sich im AT beobachten, wie sexuell anstößiges, ja verbotenes Verhalten zum Bestandteil des göttlichen Heilsplanes wird (Gen 12; Gen 38; Jos 2; 1 Sam 20; 2 Sam 11f etc.).

Im Nachzeichnen dieser Redigiertätigkeit, deren Ziel weder das neutestamentliche Zeitalter noch die Gegenwart ist, gewinnt historische Forschung geradezu einen theologischen Sinn: Sie macht aufmerksam auf die Freiheit der Kinder Gottes (Gal 5,1), sich gegenüber vermeintlich sakrosankten symbolischen Ordnungen, dem »Gesetz in den Gliedern« (Röm 7,23), kritisch zu verhalten.

- 5 Biale, D., *Eros an the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America*, New York 1992, S. 16ff.

*Holger Tiedemann*, Dr. theol., Jahrgang 1966, z.Zt. wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Erziehungswissenschaft der Universität Hamburg. Er veröffentlichte u.a. »Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust« (Stuttgart 1998), »Das Gesetz in den Gliedern. Paulus und das sexuelle Begehren« (in: Zeitschrift für Neues Testament 1, Heft 2, 1998), »Paulinische Soma-Pathologie sexualis - Foucaults genealogische Geschichtsschreibung und neutestamentliche Exegese« (in: S. Alkier/R. Brucker [Hg.], *Exegese und Methodendiskussion*, Tübingen 1998), »Bildung, Kanon und Geschlecht« (in: B. Behm/G. Heinrichs/H. Tiedemann [Hg.], *Das Geschlecht der Bildung - Die Bildung der Geschlechter*, Opladen 1999), »Jesus und der Lieblingsjünger, oder: Die Zärtlichkeit der Tradition« (in: *Das Plateau* 58, 2000). Korrespondenzadresse: Rendsburger Straße 7, 20359 Hamburg