

Forderer, Tanja, Gerber, Christine, Kaiser, Ursula Ulrike, u. Silke Petersen [Hgg.]: In aller Vielfalt. Geschlechter, Sexualitäten, Beziehungsformen im Neuen Testament und seinen Kontexten. Tübingen: Mohr Siebeck 2025. 320 S. Kart. EUR 30,00. ISBN 9783161705809.

Die vier Herausgeberinnen dieses von vierzehn Autorinnen verfassten Sammelbands unterstreichen in ihrem Epilog die unbestreitbare Beobachtung, dass biblische Texte zur Sexualität »auch in gefährdender Weise verwendet werden« können (257) und eine falsche Applikation dieser Texte geradezu »menschenfeindlich sein kann« (259). Darum wenden sie sich in ihren historischen und exegetischen Kapiteln immer wieder gegen Diskriminierung, Geschlechterungerechtigkeit, Gewaltstrukturen, Machtmissbrauch und Unterdrückung.

Dieses Anliegen ist nicht strittig – umstritten ist jedoch, was für eine Bibelauslegung zu Ungerechtigkeit und Missbrauch führt. Konkret wollen die Herausgeberinnen der Einleitung zufolge die kürzlich von Matthias Becker (Heidelberg) in seinem Buch »Ehe, Familie und Agamie« (2024, ²2025) vertretene bibelwissenschaftliche These widerlegen, »das Neue Testament und das entstehende Christentum hätten ausschließlich die heteronormative Ehe mit Kinderwunsch als legitime Lebensform angesehen und nur zwei Geschlechter gekannt und anerkannt. Dieses Buch legt Einspruch ein gegen die Inanspruchnahme des Neuen Testaments zur Propagierung bestimmter Familienkonzepte als gottgewollt« (2–3).

Erstaunlicherweise wird Beckers Monografie auf den nächsten 200 Seiten des Sammelbands nicht mehr erwähnt. Lediglich gegen dessen Ende beziehen sich zwei Autorinnen kurz auf seine Argumentation. Am deutlichsten tut dies Angela Standhartinger (Marburg) in einer Fußnote ihres Kapitels »Zwischen Ehefreiheit und Ehepflicht«, in der sie Becker (m.E. zu Unrecht) vorwirft, er habe in seiner Deutung neutestamentlicher Aussagen die römische Moralpolitik des 2. Jh. »mit christlicher Botschaft verwechselt« und Elemente der römischen Propaganda »zum Zentrum einer christlichen Geschlechterethik für Frauen« gemacht (227–228 Anm. 41).

Abgesehen von dieser knappen und nicht näher begründeten Bemerkung findet in den elf Kapiteln des Bandes so gut wie keine ausdrückliche Auseinandersetzung mit den von Becker in seiner Monografie vorgetragenen historischen und exegetischen Argumenten statt. Die Autorinnen des Sammelbands »In aller Vielfalt« haben die notwendige wissenschaftliche Auseinandersetzung, die sie der Einleitung zufolge ausdrücklich führen wollten, fast vollständig vermieden. Ich vermute, dass eine solche Debatte in der britischen und insgesamt in der englischsprachigen Bibelwissenschaft besser gelungen wäre, auch zu einer so sensiblen und kontroversen Thematik.

In ihrer Einleitung behaupten die Herausgeberinnen, Becker zufolge habe das Neue Testament »ausschließlich die heteronormative Ehe mit Kinderwunsch als legitime Lebensform angesehen«. Dass diese Wiedergabe seiner Position unzutreffend ist, ergibt sich bereits aus dem Titel seines Buches »Ehe, Familie und Agamie«. Neben der heterosexuellen Monogamie kennt das Neue Testament Becker zufolge als zweite christliche Lebensform die Ehelosigkeit, die als gleichwertig gilt und besonders hervorgehoben wird.

Darum besteht in dieser Frage kein Dissens zwischen Beckers Beschreibung der im Neuen Testament befürworteten Lebensformen und der These der Herausgeberinnen, »dass die (heterosexuelle) Ehe (mit dem Ziel der Fortpflanzung) im frühen Christentum keineswegs die einzige Beziehungsform ist, die als heilsrelevant propagiert wird ... Vielmehr lässt sich ... in kanonisch gewordenen Schriften auch die Ehefreiheit als innovatives Modell nachweisen, dem durchaus gegenkulturelle Tendenzen im Kontext des römischen Reiches nachgesagt

werden können« (16). Die Belege dafür, dass Ehelosigkeit nicht nur in der Jesusbewegung und den Paulusbriefen, sondern bereits in der griechisch-römischen und der jüdischen Antike praktiziert wurde, hat Standhartinger in ihrem Kapitel überzeugend präsentiert (215–227).

Einig sind sich mehrere Autorinnen mit Becker auch in der Beobachtung, dass im Neuen Testament außereheliche Sexualität verurteilt wurde. Die Mitherausgeberin Tanja Forderer (Tübingen) schreibt in ihrem Kapitel über »Ehe und Scheidung im Neuen Testament und seiner Welt«, Paulus habe in 1 Kor 7 die Ansicht vertreten, »dass sexuelle Bedürfnisse in einer Ehe ihren legitimen Platz haben«, und außerehelichen Geschlechtsverkehr als πορνεία, d.h. als »illegitimen Sex« verstanden (163). So deutet auch Standhartinger den exegetischen Befund: »Die Ehe ist für Paulus Raum für legitime heterosexuelle Sexualität« (225). In Übereinstimmung damit konstatiert Heidrun E. Mader (Köln), dass Paulus in 1 Kor 6 Prostitution als πορνεία abgelehnt habe. Für den Apostel war »zentral, dass Geschlechtsverkehr nur zwischen fest verbundenen Partner*innen stattfindet« (133).

Dagegen konstatieren Sheila Briggs (University of Southern California) und Anamika Wehen (Berlin) in ihrem Kapitel »Zur Verkettung von Familie, Sex und Sklaverei im patriarchalen Machtgefüge des Neuen Testaments«, dass »wir im NT vergeblich nach einem grundsätzlichen Verbot der sexuellen Ausbeutung von Sklav*innen suchen« (182). Auch die amerikanische Bibelwissenschaftlerin Bernadette J. Brooten (Brandeis University) schreibt: »In der römischen Welt war es für Herren üblich, mit ihren versklavten Arbeiter*innen zu schlafen, egal ob männlich oder weiblich. Bei Paulus und im ganzen NT wird diese Praxis nirgendwo problematisiert oder verdammt« (210). Richtig an dieser Feststellung ist, dass außerehelicher Sex mit Sklavinnen und Sklaven im Neuen Testament nicht eigens thematisiert wird. Es wäre aber verfehlt, aus diesem neutestamentlichen Schweigen zu einer bestimmten Spielart außerehelichen Geschlechtsverkehrs abzuleiten, dass diese im frühen Christentum geduldet wurde. Denn dem sexuellen Ethos des Paulus und des restlichen Neuen Testaments (vgl. Hebr 13,4) zufolge galt jeder Geschlechtsverkehr außerhalb der monogamen Ehe als πορνεία und damit als illegitim.

Zum Thema Geschlechtergerechtigkeit stellt Ute Eisen (Gießen) in ihrem Kapitel »Geschlecht als Kategorie der Bibelexegese« zutreffend fest, dass die erste Schöpfungserzählung die Erschaffung von Mann und Frau »ohne jegliche Geschlechterasymmetrie oder -hierarchie« erzählt (64; vgl. 121). Auch in der zweiten Schöpfungserzählung werde das Verhältnis zwischen den Geschlechtern »nicht hierarchisch, sondern als ebenbürtig und gleichwertig entworfen« (69). Die Unterdrückung der Frau galt als Folge der Sünde (70–71). Diese anthropologischen Grundaussagen der biblischen Urgeschichte standen in einem auffälligen Gegensatz zur breiten Mehrheitsmeinung der antiken Welt (vgl. 140). Dennoch ist unbestreitbar, dass das Neue Testament neben manchen eindeutig egalitären bzw. paritätischen Aussagen (1 Kor 7,3–4; 11,5.11–12; Gal 3,28; Eph 5,21) auch einige für uns sehr befremdliche patriarchalische bzw. hierarchische Formulierungen enthält (72–73, 121, 162, 170–171). Sarah Jäger (Jena) urteilt fast etwas zu vorsichtig, dass einige Bibeltexte eine »Geschlechterungerechtigkeit festzuschreiben scheinen« (235).

Wahrscheinlich lässt sich diese von mehreren Autorinnen benannte Widersprüchlichkeit der neutestamentlichen Aussagen zum Thema am besten vor dem Hintergrund der strengen antiken Unterscheidung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Raum interpretieren, die im Sammelband weitgehend außer Betracht bleibt. Weil in der antiken Öffentlichkeit nur die Ehefrauen ihren Familienstand durch das Tragen einer Kopfbedeckung anzeigen mussten, hat Paulus das auch den weiblichen Mitgliedern christlicher Gemeinden abverlangt (1 Kor 11,5–6) und ihnen eine volle Gleichberechtigung nur im Privatbereich der ehelichen Sexualität

zugestanden (1 Kor 7,3–4). Weil antike Frauen in der Öffentlichkeit nicht das Wort ergreifen durften, hat Paulus dies christlichen Frauen ebenfalls untersagt (1 Kor 14,33b–35) und ihnen Wortbeiträge nur in privaten Situationen erlaubt (1 Kor 11,5). Und weil eine öffentliche Lehrtätigkeit von Frauen in der antiken Welt als absolut unzulässig galt, wurde im Neuen Testament auch christlichen Frauen das öffentliche Lehren untersagt (1 Tim 2,12), so dass sie nur im privaten Raum als Lehrerinnen wirken konnten (Act 8,26). Dass wir uns heute hermeneutisch nicht an den Konventionen der antiken Kultur orientieren, die die Lebensweise der antiken Christen mitbeeinflusst haben, sondern an den anthropologischen Grundaussagen der Bibel, wie sie vor allem in den beiden Schöpfungserzählungen der Urgeschichte enthalten sind, sollte selbstverständlich sein.

Auch bibelwissenschaftlich hochumstritten ist spätestens seit den 1990er Jahren die Frage nach dem menschlichen Geschlecht. Die Mitherausgeberin Ursula Urike Kaiser (Jena) stellt in ihrem wichtigen Kapitel über »Geschlechterdifferenz und Fortpflanzung« überzeugend dar, dass das Geschlecht in der Antike biologisch bestimmt wurde: »Bei der Fortpflanzung wirken männliche und weibliche Geschlechtsorgane zusammen. Das sehen auch antike Autoren so« (98). In antiken Zeugungstheorien führte »nichts um die Tatsache herum, dass nur Frauen gebären können« (103). Nach antikem Verständnis waren Frauen »diejenigen, die mit ihrem Körper das entstehende Leben nährten und sich den Strapazen der Geburt aussetzen mussten« (97).

Im Gegensatz dazu vertritt Eisen (unter Verweis auf Michel Foucault und Judith Butler) die These, »dass Geschlecht durch gesellschaftliche Diskurse konstruiert und nicht als ›natürliche‹, ›biologische Gegebenheit‹ oder gar als ›gottgegeben‹ zu verstehen ist« (55–56; vgl. 58–59, 63, 74). Diese moderne Einschätzung verträgt sich jedoch nicht mit dem historischen und exegetischen Befund. Zwar steht außer Frage, dass in biblischen Texten auch von sozialen Geschlechterrollen die Rede ist, die gesellschaftlich geprägt und darum variabel waren; sowohl in philosophischen Abhandlungen (von Platon, Aristoteles u.a.) und der medizinischen Fachliteratur (von Hippokrates, Galen, Celsus u.a.) als auch in zentralen biblischen Texten zum Thema (besonders Gen 1,26–28) wurde das Geschlecht jedoch tatsächlich biologisch (im Sinne der geschlechtlichen Fortpflanzung) verstanden und als eine Größe behandelt, die dem einzelnen Menschen (je nach Weltanschauung) von der Natur bzw. vom Schöpfer vorgegeben ist.

Die Frage, wie viele biologische Geschlechter man in der Antike kannte, wird in Brootens lehrreichem Kapitel über »Gleichgeschlechtliche Liebe im Neuen Testament« berührt. Darin wendet sie sich mit guten Gründen – und in Übereinstimmung mit Becker – gegen die These, es habe in der Zeit des Neuen Testaments »überhaupt keine Vorstellung von lebenslanger erotischer Ausrichtung ... gegeben« (195), und verweist auf die bereits im Altertum nachweisbaren Überzeugungen, dass eine gleichgeschlechtliche Orientierung »schon bei der Empfängnis« entstehe oder »von den Sternen bestimmt« werde (196). Das bereits in der Antike nachweisbare Konzept einer homosexuellen Orientierung basierte auf einem binären Geschlechtersystem mit nur zwei biologischen Geschlechtern (Mann und Frau).

Die Zahl der biologischen Geschlechter wird auch in Maders Kapitel »Zur Konstruktion von Leiblichkeit in Bibel und Frühchristentum« thematisiert. Sie weist darauf hin, dass in zahlreichen alt- und neutestamentlichen Texten »männliche und weibliche Geschlechtsteile« erwähnt werden, vor allem das männliche Glied und der Mutterleib der Frau (122–126; vgl. 207). Dementsprechend erschafft Gott in der zweiten Schöpfungserzählung »zwei Geschlechter, Mann und Frau« (121–122). Auch Eisen stellt fest, in der zweiten Schöpfungserzählung sei die Geschlechterordnung »binär« (69).

Anders deutet Eisen die erste Schöpfungserzählung. Deren Aussage, dass Gott den Menschen »männlich und weiblich« erschuf (Gen 1,27), lasse »Raum für alles ›Dazwischen‹. Damit gehört auch Diversität von Geschlecht zur guten Schöpfung G*ttes« (64; vgl. 3). Gegen diese Interpretation spricht jedoch die im nächsten Vers folgende Aufforderung »Seid fruchtbar und vermehrt euch« (Gen 1,28). Denn diese macht unmissverständlich klar, dass die erste Schöpfungserzählung die Geschlechterangaben »männlich und weiblich« auf die Fortpflanzung bezog, somit im biologischen Sinne verwendete und dementsprechend nur zwei biologische Geschlechter kannte.

Die übergeordnete Frage nach dem theologischen Stellenwert biblischer Texte kommt kurz in der Einleitung der Herausgeberinnen und ausführlich in Jägers Abschlusskapitel »Über die Relevanz biblischer Texte für unsere gegenwärtige Ethik« zur Sprache. Die Herausgeberinnen sind überzeugt, »dass die in den neutestamentlichen Schriften aufgestellten Regeln und Leitsätze zum menschlichen Miteinander sich nicht dafür eignen, mit einem Fokus auf normative Ableitungen für die Gegenwart interpretiert zu werden« (8). Mit etwas anderer Tendenz referiert Jäger ein von Volker Rabens in einem sehr nützlichen Aufsatz vorgeschlagenes hermeneutisches Modell, das mit einer »Priorisierung des Kanons vor anderen Schriften« arbeitet (249; vgl. 255), und nähert sich damit dem von Becker vertretenen Anliegen, aus dem Neuen Testament anthropologische und ethische Leitlinien für aktuelle theologische und kirchliche Debatten zu gewinnen.

Die Herausgeberinnen beschließen ihren Band mit einer (vorsichtig formulierten) Glaubensaussage, die im Rahmen eines bibelwissenschaftlichen Sammelbands unkonventionell wirkt, aber gerade dieses Buch in passender Weise abrundet: »Es gibt eine Unvollständigkeit irdischen Seins, die sich erst im Blick auf ein Jenseits des Irdischen als aufhebbar imaginieren lässt. Das gilt besonders im Hinblick auf unsere körperliche Verfasstheit, die eine Verwandlung in einen pneumatischen Leib ... oft genug als erstrebenswert erscheinen lässt« (260). Diese hoffnungsvolle Perspektive verbindet christliche Theologinnen und Theologen unabhängig von allen Differenzen in historischen und exegetischen Einzelurteilen.

Gießen/Leuven

Armin D. Baum