

Gebotene Wirklichkeiten?

Konstruktion und Dekonstruktion
zwischenmenschlicher Beziehungen
in religiösen Diskursen

Antje Roggenkamp / Reettakaisa Sofia Salo /
Traugott Roser (Hg.)

Theologische
Anstöße

11



Theologische Anstöße

Herausgegeben von
Michael Beintker, Johannes Eurich, Günter Thomas,
Christiane Tietz und Michael Welker

Band 11

Antje Roggenkamp / Reettakaisa Sofia Salo /
Traugott Roser (Hg.)
Gebotene Wirklichkeiten?

Antje Roggenkamp / Reettakaisa Sofia Salo /
Traugott Roser (Hg.)

Gebotene Wirklichkeiten?

Konstruktion und Dekonstruktion zwischenmenschlicher
Beziehungen in religiösen Diskursen

Vandenhoeck & Ruprecht

Gefördert mit freundlicher Unterstützung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und der Evangelisch-lutherischen Landeskirche von Braunschweig.



Evangelisch-Lutherische
Kirche in Bayern

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

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA,
USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn,
Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
V&R unipress und Wageningen Academic.
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen
Satz: textformart, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2567-9643

ISBN 978-3-647-50700-2

Vorwort

Vorliegender Sammelband geht auf eine Ringvorlesung zurück, die das Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster in Verbindung mit der Gleichstellungskommission initiierte. In der Kommission waren in unterschiedlicher Weise Erfahrungen mit Situationen und gesellschaftlichen Strukturen zur Sprache gekommen, in denen einzelne Personen oder bestimmte Milieus idealtypische Vorstellungen vom männlichen und weiblichen Geschlecht bzw. vom Verhältnis der Geschlechter zueinander und – daraus abgeleitet – spezifische Rollenwartungen formulierten. Hinzu kam, dass schon seit längerer Zeit von Seiten der Studierenden das Bedürfnis geäußert worden war, entsprechende Strukturen in Lehrveranstaltungen sichtbar zu machen. Zu unserer Freude fanden sich eine Reihe von Kolleginnen und Kollegen aus unterschiedlichen Fachkulturen bereit, Rahmenbedingungen und Entwicklungen geschlechtsspezifischer Konstruktionen und Dekonstruktionen aus der eigenen Perspektive heraus zu erläutern.

Der Sammelband befasst sich unter dem Titel *Gebotene Wirklichkeiten* mit dem Nachdenken über (Macht-)Strukturen, die unseren Alltag, unser Berufsleben, aber eben auch unser Denken und Handeln in der Regel latent bestimmen. Ob wir Täter, Täterinnen oder Opfer sind, ist zwar häufig den von außen Beobachtenden evident. Den Betroffenen nutzt dieser Blick aber erst dann, wenn er ihnen im *Feld* eröffnet wird. *Dass* auf spezifische (Macht-)Strukturen bezogene Phänomene in unserem überwiegend von der jüdisch-christlichen Tradition geprägten westlichen Kulturraum die Verhaltensmuster männlicher, weiblicher und queerer Personen beeinfluss(t)en, und *wie* sich entsprechende Verflechtungen zu anderen Kulturen und Kontexten durch die Geschichte hindurch entwickeln bzw. entwickelt haben, steht im Fokus der sich auf religiöse Diskurse beziehenden Beiträge, die verschiedene Epochen und kulturelle Kontexte in den Blick nehmen.

Da geschlechtsspezifische Rollenerwartungen nur in seltenen Fällen explizit normativ formuliert werden, ist das Sichtbarmachen entsprechender Konstruktionen eine methodologisch komplexe Aufgabe. Das Vorhandensein entsprechender Konstruktionen ist denen, die sich auf stereotype Rollenmuster einlassen, zumindest vordergründig unbewusst. Sie reproduzieren sich in spezifischen Einstellungen und Haltungen, die mit der Familienbiographie, den Vorstellungen über die Normalbiographie, aber auch mit dem eigenen Herkunftsmilieu zusammenhängen und auf diese Sachverhalte in verschiedener Weise – reagierend oder dekonstruierend – Bezug nehmen.¹

¹ So führte etwa das *Care-Phänomen* vor Augen, dass Mütter (und Väter) von den staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen und Instanzen überwiegend allein gelassen wurden. Vgl. etwa *Gulden, Vivien-Sophie/Stephan L. Thomsen*, Frauen in Führungspositionen:

Der Rückblick in die Geschichte zeigt an vielen Stellen, dass auch schriftliche Dokumente Spuren geschlechtsspezifischer Konstruktionen tragen. Gesetzestexte und Verordnungen, Verfassungen und Gerichtsurteile legen Zeugnis ab von mannigfachen Konstruktionen, aber auch Dekonstruktionen, die sich mit Mitteln des historischen Bestecks aufdecken lassen und einschlägige Rahmungen zu erkennen geben. Die Frage nach geschlechtsspezifischen Konstruktionen und Dekonstruktionen berührt insbesondere in religiösen Diskursen immer auch die Machtförmigkeit des jeweiligen Kontextes. Einige Bemerkungen zu dem im Sammelband zugrunde gelegten Machtbegriff sind daher angebracht.

Den Machtbegriff verstehen wir nicht im Sinne der Ausübung von Herrschaft oder ihrer Durchsetzung mit Gewalt,² sondern als eine Entität, die gewordene Beziehungen zwischen einzelnen Personen, Gruppen, Milieus, Organisationen oder Institutionen beschreibt, um verborgene Strukturen als Ausdruck der in diesen Beziehungen *gebotenen Wirklichkeit* aufzudecken oder erkennbar zu machen. Zugrunde liegt ein dynamisches Verständnis von Macht, das einerseits die Rahmenbedingungen einer jeweiligen Epoche charakterisiert, andererseits die spezifischen Zusammenhänge zwischen Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlechtervorstellungen und -verhältnissen umfasst.

Im Hintergrund des dynamischen Machtbegriffs steht zum einen der deskriptive Zugriff, den Max Weber aufgebracht hat³ und der sowohl den Möglichkeitshorizont der Macht ausübenden Person oder Instanz zu erfassen sucht als auch das dieser Machtausübung widerstrebende Verhalten der davon betroffenen Person:

»Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.«⁴

Zum anderen nehmen wir auf die relationale Verortung des Machtbegriffs bei Michel Foucault Bezug, der sich weniger mit dem entsprechenden Begriff oder einer Definition von Macht als vielmehr mit der Frage beschäftigt, wie sich die – u. a. in der Tradition von Max Webers Definition stehenden – Beziehungen im Machtbegriff darstellen, zustande kommen und entwickeln:

Chancen und Risiken durch die COVID-19-Pandemie, Wirtschaftsdienst: Zeitschrift für Wirtschaftspolitik 101 (2021), 305–310; Schulz-Nieswandt, Frank, Der alte Mensch als Verschlussache: Corona und die Verdichtung der Kasernierung in Pflegeheimen (Care – Forschung und Praxis 4), Bielefeld 2021.

² Für Hannah Arendt gibt es einen klaren Gegensatz zwischen Gewalt und Macht. Vgl. Lemke, Robert, Max Weber, Norbert Elias und Michel Foucault über Macht und Subjektivierung, Berliner Journal für Soziologie 11 (2001), 77–95, hier 89–91.

³ Max Weber unterscheidet zwischen rationalen, traditionellen und charismatischen Formen von Herrschaft. Vgl. Lemke, Max Weber, 86–89.

⁴ Weber, Max, Macht und Herrschaft, zitiert nach ders., Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen ⁵1980, 28 [ohne die Sperrungen des Originals]; vgl. auch Lemke, Max Weber, 78–81.

»Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht. [...] Wie das Netz der Machtbeziehungen ein dichtes Gewebe bildet, das die Apparate und Institutionen durchzieht, ohne an sie gebunden zu sein, so streut sich die Aussaat der Widerstandspunkte quer durch die gesellschaftlichen Schichtungen und die individuellen Einheiten.«⁵

Die Beobachtung, dass sich der Widerstand nur im Feld der Macht selbst entwickelt, dass also Macht und Widerstand aufeinander bezogen sind, steht auch im Zentrum der machtanalytischen Überlegungen und Ansätze des Spätwerks von Foucault, dem sich Präzisierendes zur Frage nach der gebotenen Wirklichkeit – insbesondere auch in religiösen Diskursen – entnehmen lässt. Es geht u. a. um die Frage, wie Macht Bevölkerungen, Subjekte und einzelne Verhaltensweisen regiert, wie sie Ordnungen des Wissens, der Sprache und von Diskursen formiert, wie sie gesellschaftliche Reaktionen auf Abweichung organisiert, wie sich Machtmechanismen verschleiern, aber auch wie individuelle Formen von Kritik und Widerstand gegen Macht denkbar werden.⁶

In den einzelnen Beiträgen dieses Sammelbandes werden nicht nur unterschiedliche Diskurse thematisiert, es kommen auch verschiedene Dimensionen und Aspekte zur Sprache:

Rüdiger Schmitt fragt nach dem Umgang mit abweichendem sexuellen Verhalten und arbeitet Normierungen heraus, die sich auf frühere Forschungsstrategien beziehen. Jenseits eines nicht nur in fundamentalistischen Milieus geführten aktuellen Diskurses um einen normativen Umgang mit sexuell abweichendem Verhalten im Alten Testament dekonstruiert er Annahmen und Vorstellungen, die auch forschungsgeschichtlich lange Zeit dominierten: Die alttestamentlichen Verdikte gegen Sodomie spiegeln keine kanaänischen oder mesopotamischen Kultpraktiken wider, der Zusammenhang von Inzesttabu und mythischen Vorstellungen wird ebenso hinterfragt wie der Umgang mit sexuellem Verkehr zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern (inkl. *Feminisierung* und *Cross-Dressing*). Die Polygamie oder besser Polygynie begegnet vor allem in den sog. Patriarchenerzählungen, bleibt im Alten Testament jedoch ein Sonderfall. Angesichts einer die patriarchalen Strukturen zunehmend abblendenden Deutung des in den alttestamentlichen und altorientalischen Texten beschriebenen Sexualverkehrs, plädiert er für eine (selbst-)kritische Quellenanalyse.

Eve-Marie Becker untersucht ausgehend von der Frage, ob die geschlechterspezifischen Gleichheitskonstruktionen tendenziell ekklesiologische oder eschatologische Akzentuierungen vornehmen, das Phänomen von frühchristlichen Geschlechterkonstruktionen. Für einen expliziten Genderdiskurs fehlt

⁵ Vgl. *Foucault, Michel*, *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main 1977, 96f.

⁶ Vgl. *Foucault, Michel*, *Die Gouvernementalität*, in: *ders.*, *Analytik der Macht*. Hg. von *Daniel Defert/François Ewald* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1759), Frankfurt am Main 2005, 148–174, hier 167; *ders.*, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, in: *ders.*, *Analytik*, 274–300, hier 287.

der Antike das Bewusstsein, spezifische Diskursphären erlauben aber, normative Einstellungen und Haltungen von Männern (und Frauen) in der androzentrisch geprägten Antike zu identifizieren. Jesus verantwortete mit der Ehelosigkeit eine Lebensform, die von der von ihm verkündigten Eschatologie geprägt war, obschon Frauen in seinem Umfeld, aber auch in der frühchristlichen Mission eine nicht unerhebliche Rolle spielten. Doppelte Perspektiven werden auch gegenüber der Ehescheidung eingenommen und zwar von Jesus *und* Paulus. Die dritte Generation verändert ihre Haltung gegenüber Frauen in einer Weise, die sich kaum mehr als liberal bezeichnen lässt. In Gemeindeleben und Gemeindeorganisation kommt es langfristig zu Entwicklungen, die urchristliche Impulse auf Kosten der Frauen zurücknehmen. Die Rolle von Frauen wird in den Anfängen des Christentums *thematisiert*, anschließend *problematisiert*. Der *Taufdiskurs* dagegen unterläuft binäre Konzepte und gibt innovative Impulse für frühchristliche Identitätskonstruktion jenseits von Statusunterschieden.

Thomas Kaufmann befasst sich ausgehend von Otto Brunners Konzept des »ganzen Hauses« mit der Bedeutung der Drei-Stände-Lehre für das Geschlechterverhältnis in Reformation und Früher Neuzeit. Brunners Konzept orientiert sich an den normativen Perspektivierungen einer überwiegend harmonistischen Hausväterliteratur, auch habe es weitere Sozialordnungen gegeben, die u. a. Ehefrauen und Witwen eine unabhängigere Stellung zuerkannten. Die Drei-Stände-Lehre bildet sich zur maßgeblichen Sozialtheorie des Luthertums aus, indem sie neben der wirtschaftlichen Ordnung des ganzen Hauses – die auf der Wertschätzung der Ehe fußt – direkte Zusammenhänge zur politischen sowie geistlichen Ordnung herausstellt. Im Zuge dieser Entwicklung nimmt insbesondere Martin Luther frühere Äußerungen zurück, die eine gleichberechtigte Stellung der Frau biblisch begründeten. Von der weiblichen Flugschriftenpublizistik (u. a. Argula von Grumbach, Katharina Schütz) werden sie gleichwohl im Sinne des *Allgemeinen Priestertums* aktualisiert.

Iris Fleßenkämper thematisiert das (physische) Gewalthandeln von Frauen, das in der Frühen Neuzeit als Angriff auf die Fundamente christlicher Ehemoral galt, sowie insbesondere die Reaktion der betroffenen Ehemänner. Die Reformatoren schätzen die Ehe, die sie gegen Zölibat und monastische Askese in Stellung bringen, hoch. Ihr am Gemeinwohl orientiertes Eheverständnis, das in die lutherischen und reformierten Katechismen einfließt, sieht eine Unterordnung der Frau in Gehorsam und Dienen vor. Hausschriften gestalten Rollennormen. Weibliche Gewalt wurde in Gesetzestexten übergangen, insofern sie als Ausdruck von Unordnung nicht vorkommen durfte. Eine Rechtfertigung weiblicher Gewalt ruht auf einem moraltheologischen Tugenddiskurs sowie auf Begründungen, die sich das Widerstandsrecht zunutze machen. Vor dem moraltheologisch kodierten Hintergrund werden Argumente von Frauen geprüft, die sich gegen juristische Klagen ihrer Ehemänner zur Wehr setzen.

Mathias Wirth benennt in Bezug auf die *gebotenen Wirklichkeiten*, die er als Fokusverschiebung interpretiert, spezifische Anliegen der Queer-Theologie.

Normierende Wirkungen der Theologie werden als Tendenzen zur Ideologisierung problematisiert. Die Lebbarkeit des Lebens stellt sich insbesondere im Kontext von Erlösungslehre, Eschatologie und Ethik als ein Kriterium dar, das queeren Lebensweisen gerecht werden kann. In Aufnahme von Überlegungen Karen Brays zu anerkennender Aufmerksamkeit (*grave attending*) zeigt er insbesondere an dem Binom Kreuzigung/Auferstehung auf, dass eine Sistierung der teleologischen Bewegung zugunsten des Karsamstags für den Umgang mit erlebten Erfahrungen und mit diesen assoziierten Affekten jenseits ihrer normativen Blockierung durch das *juste milieu* möglich ist. Eine Sozialethik, die sich für queere Lebensformen sensibilisiert, eröffnet neue Blicke auf Formen der Dankbarkeit, aber auch auf Zukunftsvisionen.

Dina El Omari thematisiert den weiblichen Körper bzw. die Sexualität der Frau als Objekt islamischen Rechts und religiöser Praxis. Weibliche Sexualität ist einerseits *aktiv* aufgefasst und habe, insofern sie Begehren hervorruft, potenziell zerstörerischen Charakter. Andererseits weisen islamische Gelehrte darauf hin, dass die verheiratete Frau jederzeit dem sexuellen Verlangen des Ehemanns – gewissermaßen *passiv* – zur Verfügung stehen müsse. Das durch einen ahistorischen Umgang mit den Quellen beförderte Paradox wird mittels einer historischen Dekonstruktion normativer Zugänge hinterfragbar. Es besteht ein Unterschied in der Sicht auf unverheiratete und verheiratete Frauen, der nicht zuletzt auf religiöse Argumente – sexuelle Verweigerung kann ein gestörtes Verhältnis zu Gott zur Folge haben – zurückgeführt wird. Demgegenüber lässt sich Geschlechtergerechtigkeit ebenso theologisch aus dem Koran heraus begründen wie das Mündigwerden der Frau als ihr Subjektwerden. Die tunesische Verfassung hat jüngst diesem Umstand mit Billigung oberster islamischer Rechtsgelehrter Rechnung getragen.

Reettakaisa Sofia Salo befasst sich mit biblischen Texten in den Trauagenden sowie in liturgischen Arbeitshilfen und Handreichungen für gleichgeschlechtliche Segnungen und Trauungen. Sie untersucht, ob und inwiefern die Vorschläge für die Kasualien passen bzw. ob ihre Verwendung dem biblischen Kontext entspricht. Der Ansatz problematisiert einen unhistorischen Umgang, insofern viele Texte des Alten Testaments überwiegend rechtliche Aspekte – wie etwa finanzielle Angelegenheiten, Fragen der Scheidung und der Nachkommenschaft – verhandeln, die Polygamie bei Unfruchtbarkeit thematisieren oder für eine Eheschließung als Folge von Vergewaltigung eintreten. Im Neuen Testament geht es nicht selten um die grundsätzliche Ablehnung der Eheschließung. Während in den Trauagenden in der Regel Hymnen, Dank- und Loblieder neben Texten, welche die Scheidung verbieten, die Nächstenliebe hervorheben oder die Unterordnung der Geschlechter thematisieren, vorkommen, legen die Handreichungen – u. a. mit ihrer spezifischen Auswahl – nahe, dass es einen Unterschied in der impliziten Beurteilung von Beziehungen gibt.

Antje Roggenkamp und *Traugott Roser* schließen das Nachdenken über den Umgang mit gebotener Wirklichkeit aus vorläufiger Perspektive ab. Das Wechselgespräch zwischen pastoraltheologisch und poimenisch engagiertem Praktischen Theologen und für das Gesamt der Praktischen Theologie affiner

Religionspädagogin greift verschiedene Räume auf, in denen die Machtför-
migkeit religiöser Strukturen nicht nur potentiell aufweisbar ist. Der einseitige
Anspruch auf Einordnung der Religionspädagogik in die Praktische Theologie
wird zurückgewiesen, ohne dass von vornherein statuerbar ist, dass, inwiefern
und auf welche Weise beide Disziplinen miteinander auf Augenhöhe (inter-)
agieren. Fragen der Gender-Gerechtigkeit in historischer Entwicklung, aber
auch in ihrer künftigen Transformationsgestalt werden ebenso in einem be-
sonderen Zwischenraum diskutiert und verhandelt wie der aktuelle, aber auch
künftige Umgang mit sexueller Heteronormativität. Die (auto-)biographische
Verortung im Kontext des professionellen Lebenslaufs zeigt die Dringlichkeit
einer nicht nur partiellen Veränderung von akademischer Lehre und ihrer
Wahrnehmung an.

Kolleginnen und Kollegen aus den verschiedenen Fachdisziplinen ließen sich
bereitwillig darauf ein, über die gebotenen Wirklichkeiten nachzudenken.
Die Herausgeberinnen und Herausgeber nahmen unser Buch in ihre Reihe
»Theologische Anstöße« auf. Frau Jehona Kicaj vom Verlag Vandenhoeck &
Ruprecht hat uns beraten. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und
die Evangelisch-lutherische Landeskirche von Braunschweig gewährten nam-
hafte Druckkostenzuschüsse. Ohne diese erhebliche Unterstützung wäre dieses
Buch nicht zustande gekommen. Ihnen allen gebührt unser herzlicher Dank.

Münster/Göttingen, im November 2022
Antje Roggenkamp, Reettakaisa Sofia Salo und Traugott Roser

Inhalt

Vorwort	5
<i>Rüdiger Schmitt (Münster)</i>	
Normierungen abweichenden sexuellen Verhaltens im Alten Testament	13
<i>Eve-Marie Becker (Münster)</i>	
Frau und Mann im Horizont der Christuswirklichkeit. Neutestamentliche Denkansätze	29
<i>Thomas Kaufmann (Göttingen)</i>	
Das »ganze Haus« in der Reformation	51
<i>Iris Fleßenkämper (Berlin)</i>	
Der versehrte Mann. Weibliche Gewalt und die Unordnung der Ehe in der Frühen Neuzeit	79
<i>Mathias Wirth (Bern)</i>	
Kosmos des Binären und Ethos der Erlösung. Zur Bedeutung eines theologischen Antinormativismus	102
<i>Dina El Omari (Münster)</i>	
Kritische Überlegungen zur androzentrischen Perspektive religiöser Normen am Beispiel der Fremdbestimmung des weiblichen Körpers	118
<i>Reettakaisa Sofia Salo (Göttingen)</i>	
Die Bibel in den Trauagenden und liturgischen Handreichungen. Exegetische und bibelhermeneutische Überlegungen	141
<i>Antje Roggenkamp und Traugott Roser (Münster)</i>	
Männlich, weiblich oder divers? Ein religionspädagogisch-praktisch-theologisches Zwiegespräch zum Umgang mit natürlich-biologischen und soziologisch gebotenen Wirklichkeiten	169

Rüdiger Schmitt (Münster)

Normierungen abweichenden sexuellen Verhaltens im Alten Testament

1. Einleitung

Biblische Normierungen abweichenden sexuellen Verhaltens spielen heute nicht nur in fundamentalistischen Diskursen eine Rolle, sondern wirken nach wie vor auch im christlichen Mainstream nach. Der vorliegende Beitrag möchte – jenseits jenes normativen Diskurses – zuerst einen kultur- und religionsgeschichtlichen Blick auf die dort aufgerufenen biblischen Normierungen abweichenden sexuellen Verhaltens im Alten Testament werfen, abschließend aber auch weiter fragen, welchen Belang diese heute noch haben können.¹

Vor der Verhandlung abweichenden sexuellen Verhaltens, den damit verbundenen rechtlichen Verdikten und sozialen Tabus, ist zuerst auf die Rahmenbedingungen der patriarchal bestimmten gesellschaftlichen Normen im Alten Israel der vor- und nachexilischen Zeit einzugehen: Generell kann davon ausgegangen werden, dass im Alten Israel wie im Alten Vorderen Orient überhaupt, sexueller Verkehr nur innerhalb der Ehe zwischen Mann und Frau als legitim galt. Dies war jedoch keinesfalls – wie auch in der neueren Literatur noch oft im Hinblick auf Gen 2,2 angenommen – schöpfungstheologisch begründet² (und dies schon gar nicht in der vorexilischen Zeit), sondern es handelt sich um eine Normierung, die in der patriarchalischen Gesellschaftsordnung des antiken Vorderen Orients begründet ist. Keimzelle der segmentären Gesellschaften des antiken Vorderen Orients war der Familienverband, die patrilineare Lineage (hebräisch *bêt 'āb* ›Haus des Vaters‹), dem der männliche Familienvorstand, der *pater familias*, quasi monarchisch vorstand. Fortbestand und Reproduktion des Familienverbandes sind die wesentlichen Faktoren, die das Symbol- und Wertesystem Lineage-basierter segmentärer Gesellschaften determinierten. Voraussetzung der Reproduktion des Familienverbandes war die Institution der Ehe.

¹ Da sich dieser Beitrag an eine weitere Leserschaft richtet, muss hier auf eine eingehende Diskussion der exegetischen und religionsgeschichtlichen Literatur verzichtet werden. Für die weitere Diskussion sei auf die jeweils genannten Einzelstudien und Überblicke verwiesen.

² So u. a. Römer, Thomas, Homosexualität und die Bibel, Jahrbuch für biblische Theologie 33 (2020), 48–63, hier 51.

Die soziale Institution der Ehe war, um es kurz zusammenzufassen, patriarchal (der männlichen Autorität durch Gewalt und Gehorsam als »Alltagscharakter« unterworfen),³ endogam (also nur innerhalb einer Ethnie, Klan- oder Stammesgruppe möglich), patrilinear (Vererbung von Besitz und Autorität nur in der männlichen Linie, in der Regel auf den erstgeborenen männlichen Nachkommen) und patrilokal (die Ehefrau wurde Mitglied des Haushalts des Mannes bzw. des jeweiligen *pater familias* bei co-residenziellen Familien). Zudem war die Ehe eine Kaufehe.⁴ Besonders der Charakter der Kaufehe determinierte die marginalisierte soziale Rolle der Frau. Dementsprechend waren auch die sexuellen Beziehungen innerhalb der Ehe von einem Herrschafts- und Besitzverhältnis und einem starken Autoritätsgefälle zuungunsten der Frauen gekennzeichnet (das extreme sexuelle Gewalt gegen Frauen mit einschloss wie in 2Sam 13). Nach Dtn 24,1–4 kann der Ehemann die Ehefrau per Scheidbrief einseitig verstoßen, »wenn sie ihm nicht mehr gefiel«.

Es ist oft behauptet worden, dass Polygamie die allgemeine oder zumindest eine gängige Form der Ehe im alten Israel gewesen sei. Demgegenüber wurde in der Forschung argumentiert, dass Polygynie eher eine Ausnahme sei, die sowohl in Israel als auch in Mesopotamien nur dann praktiziert werde, wenn sich eine erste Frau als unfruchtbar erwiesen habe.⁵ Königliche Polygynie war ein Sonderfall, deren Hauptaufgabe darin bestand, politische Allianzen herzustellen und zu gewährleisten. Die Argumentation, dass sich die israelitische Gesellschaft von einer nomadischen oder halbnomadischen, pastoralistischen Gesellschaft, die gemeinhin die Polygynie praktizierte, zu einer sesshaften Agrargesellschaft entwickelte, die monogame Ehen bevorzugte, ist ohne jede historische Evidenz und basiert auf obsoleten evolutionistischen Fortschrittsnarrativen.

Die Vätererzählungen in Gen 11–36 scheinen zunächst die Vorstellung der Polygynie als Regelform der Ehe zu stützen. Die Patriarchenerzählungen sind jedoch durchdrungen von einer archaisierenden Imagination von pastoralisierenden nomadischen Gruppen, die in Zelten lebten und entsprechenden Praktiken folgten, die vielleicht unter den nomadisierenden arabischen Stämmen im Süden in der 2. Hälfte des 1. Jt. v. Chr. praktiziert worden sind, doch historisch nicht im sozialen Milieu der exilisch-postexilischen Autoren nachzuweisen sind. Monogamie als dominante Form der Ehe belegen explizit die Erzählung über Bathseba, der Frau Urias, des Hethiters, in 2Sam 11 und über das schunamitische Paar in 2 Kön 4,8–37. Andere vor- und nachexilische

³ Vgl. Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2005, 739 f.

⁴ Zu Ehe und Eheschließung siehe weiter Albertz, Rainer/Rüdiger Schmitt, *Household and Family Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake 2012, 395–399; Schmitt, Rüdiger, *Die Religionen Israels/Palästinas in der Eisenzeit: 12.–6. Jh. v. Chr. (Ägypten und Altes Testament 94)*, Münster 2020, 86–89.

⁵ Zur Diskussion siehe Friedl, Corinna, *Polygynie in Mesopotamien und Israel: Sozialgeschichtliche Analyse polygamer Beziehungen anhand rechtlicher Texte aus dem 2. und 1. Jahrtausend v. Chr. (Alter Orient und Altes Testament 277)*, Münster 2000, 156–272.

biblische Quellen zeigen, dass die Monogamie im Allgemeinen überwog, wie im Fall von Jesajas Frau, der ›Prophetin‹ in Jes 8,3 und Hoseas Frau Gomer in Hos 1,2–3, wobei weitere Frauen keine Erwähnung finden. Auch in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, insbesondere in Prov 31,10–31 und Sir 26, scheinen Berichte über Frauen und ihre ehelichen Beziehungen die monogame Ehe vorauszusetzen. Obwohl die alttestamentlichen Rechtskorpora Polygynie nicht explizit thematisieren, so ist doch insbesondere aus Dtn 21,15–17 (der Regelung der Rechte des Erstgeborenen) deutlich, dass sie zwar generell legal war, die übliche Praxis aber die der monogamen Ehe war. Dies bezeugen auch entsprechende Texte aus der jüdischen Militärkolonie in Elephantine, wo in einem Ehevertrag die Heirat einer Nebenfrau explizit ausgeschlossen wird (hier allerdings von einer sozial höherstehenden Frau mit eigenem Grundbesitz).⁶ Polygynie war also eine Ausnahme, die in der Regel nur in Fällen praktiziert wurde, in denen eine Frau unfruchtbar war oder nur Mädchen geboren hatte. Sowohl neutestamentliche als auch talmudische Quellen stellen überwiegend die monogame Ehe als Regel dar. Die soziale Präferenz zur Monogamie in der Periode des 2. Tempels und wohl auch vorexilisch mag die Auffassung widerspiegeln, dass polygyne Ehen als dysfunktional galten und zu erheblichen Spannungen zwischen den Frauen einer Familie führen konnten (ein Musterbeispiel liefert Gen 30,1–24)⁷ und auch ernsthafte rechtliche Probleme aufgeworfen haben (vgl. u. a. Dtn 21,15–17).

Sexuelle Beziehungen waren daher durch das Wertesystem patriarchal organisierter Familienverbände determiniert und nur innerhalb der ehelichen Verbindung zwischen Eheleuten legitim. Außereheliche sexuelle Beziehungen waren – dies zeigen die entsprechenden Legislationen im Alten Testament sowie die entsprechenden mesopotamischen Rechtsüberlieferungen – illegitim und Ehebruch wurde mit teilweise drastischen Strafen geahndet. Dies galt umso mehr für sexuelle Handlungen außerhalb dieser Werteordnung. Hierzu zählen Inzest, Tierverkehr und gleichgeschlechtlicher Verkehr.

2. Verbote gegen Tierverkehr

Verbote gegen den sexuellen Verkehr mit Tieren finden sich in Ex 22,18; Lev 18,23; 20,15–16 sowie in Dtn 27,21:

Ex 22,18

kol-šökēb ʿim-bēhēmāh môt yûmāt

»Jeder, der einem Tier beiliegt, soll des Todes sterben.«

⁶ Vgl. *Porten, Bezael/Ada Yardeni*, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. Vol. 2: Contracts, Jerusalem 1989, B 2.6: 30–33.

⁷ Siehe dazu *Friedl*, Polygynie, 275–285; *Marsman, Henny J.*, Women in Ugarit and Israel: The Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East (Old Testament Studies 49), Leiden/Boston 2003, 141.

Lev 18,23

bēkol-bēhēmāh lō²-tittēn šēkobtēkā lētōm²ā-bāh we² iššā lō²-ta²amōd lipnē bēhēmā lērib²āh tebel hū²

»Und keinem Tier sollst du beiliegen, so dass du dich verunreinigst. Und eine Frau soll sich nicht vor ein Tier hinstellen, damit es sie begatte. Es ist eine Vermischung.«

Lev 20,15–16

(15) *wē²iš² ašer yittēn šēkobtō bibēhēmāh mōt yūmāt wē²et-habbēhēmā taharōgū.*

(16) *wē²iššā² ašer tiqrab² el-kol-bēhēmāh lērib²āh otāh wēhānagtā² et-hā²iššā² wē²et-habbēhēmā mōt yūmātū demēhem bām.*

(15) »Und wenn ein Mann einem Tier beiliegt: Des Todes soll er sterben! Und auch das Tier sollt ihr töten. (16) Und wenn eine Frau sich an irgendein Tier heranmacht, damit es sie besteige: Dann sollst du die Frau und das Tier töten. Sie sollen des Todes sterben, ihr Blut ist auf ihnen.«

Dtn 27,21

arūr šōkēb im-kol-bēhēmāh wē²amar kol-hā²ām amēn

»Verflucht sei, wer bei irgendeinem Tier liegt! Und das ganze Volk sage: Amen!«

Die alttestamentlichen Verdikte gegen Tierverkehr in Ex 22,18; Lev 18,23; 20,15–16 und Dtn 27,21 wurden in der älteren Forschung häufig dahingehend interpretiert, dass sie eine Abgrenzung gegen kanaanäische und mesopotamische Kultpraktiken widerspiegeln, wobei derartige Praktiken angeblich der Steigerung der sexuellen Kraft und Fruchtbarkeit gedient hätten.⁸ Zur Unterstützung dieser These wurden u. a. die mesopotamischen Potenzrituale bemüht, die durch ihre Metaphern aus dem Tierreich sodomitische Praktiken im Kontext des Fruchtbarkeits- und Liebeszaubers nahelegten, ebenso wie die zahlreichen Motive aus dem Bereich tierischer Fruchtbarkeit in der Siegelkunst. Solche Apologetik tut jedoch den Religionen in der Umwelt Israels bitter Unrecht: Weder unterstellen die genannten alttestamentlichen Texte explizit eine solche religiöse Praxis, noch ist der hethitischen, der ugaritischen und der mesopotamischen Ritual- und mythologischen Literatur auch nur der geringste Hinweis auf kultischen Tierverkehr zu entnehmen. Obwohl aus Mesopotamien keine Gesetze gegen Tierverkehr bekannt sind, gab es prophylaktische Rituale (akkadisch: Namburbi) zum Schutz vor Gotteszorn, falls ein Mann mit einer Ziege Verkehr hatte.⁹ Dies zeigt, dass auch in Mesopotamien Tierverkehr als Übertretung empfunden wurde, die den Zorn der Götter heraufbeschwört. In den hethitischen Gesetzen forderte § 199 den Tod derer, die Geschlechtsverkehr mit Schweinen oder Hunden hatten, jedoch bleibt dem König das Recht der Begnadigung:

⁸ Siehe dazu: Schmitt, Rüdiger, *Magie im Alten Testament (Alter Orient und Altes Testament 313)*, Münster 2004, 355 f.

⁹ Siehe Maul, Stefan M., *Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Lösungsrituale (Namburbi) (Baghdader Forschungen 18)*, Mainz 1994, 415–420.

»§ 199 (85) j Wenn jemand mit einem Schwein (oder) mit einem Hund sündigt, wird er hingerichtet. Er bringt (Mann und Tier) zum Tor des Palastes. Der König tötet sie, (oder) der König läßt sie leben.«¹⁰

Geschlechtsverkehr mit Pferden oder Maultieren führte (wohl schlicht wegen der Wertschätzung dieser Tiere) jedoch nur zum Ausschluss vom Amt des Priesters und zur Exkommunikation vom königlichen Gericht (§ 200), zog aber auf jeden Fall eine schwerwiegende Verunreinigung nach sich, die für sozial höherstehende den sozialen Tod bedeuten konnte und im hethitisch-hurritischen religiösen Symbolsystem nahezu zwangsläufig schweren Gotteszorn mit schlimmsten Konsequenzen (Krankheit und Tod) nach sich zog.

Der den vorderorientalischen Religionen unterstellte Fruchtbarkeitszauber vermittelt Tierverkehr ist damit ins Reich der Märchen zu verweisen und gehört zum forschungsgeschichtlichen Komplex des Orientalismus, der diesen Religionen jegliche denkbare Form sexueller Ausschweifungen als rituelle Praxis unterstellt.

Die Verdikte gegen Tierverkehr im exilisch-postexilischen Reinheitsdiskurs dürften ein Reflex breiterer kultureller Muster im antiken Vorderen Orient gewesen sein, in denen der Geschlechtsverkehr mit Tieren allgemein als Abweichung angesehen und als verboten oder zumindest als unerwünscht galt. Verbote gegen Tierverkehr bringen – dies hat insbesondere die britische Anthropologin Mary Douglas betont – vor allem die Angst vor den Folgen der Vermischung von Ungleichelem und damit eine Störung der Weltordnung zum Ausdruck,¹¹ dergestalt, dass jede Verwischung der Grenzen zwischen Mensch und Tier das Potenzial hatte, die gesellschaftliche und kosmische Ordnung zu stören und Gotteszorn heraufzubeschwören. Vermischung zwischen den Gattungen entsprang wohl auch der Furcht, monströse Kreaturen zu zeugen. Ein weiterer wesentlicher Faktor dürfte im Falle von männlichen Personen, dies legen die hethitischen Quellen nahe, die rituelle Verunreinigung sein, die von der Teilnahme am Kult, die kultische Reinheit erforderte, disqualifizierte.¹²

3. Inzesttabus

Unmittelbar durch den Wertekanon des familiären Symbolsystems determiniert sind die Inzesttabus in Lev 18,6–18 und 20,11–12.14.17,¹³ die erst in den Gesetzessammlungen des Pentateuchs eine explizit theologische Begründung erfahren haben. Die umfangreichste Liste in Lev 18,6–18 verbietet

¹⁰ Kaiser, Otto (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I*, Gütersloh 1982, 123.

¹¹ Vgl. Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966, 73.

¹² Vgl. Kaiser, TUAT I, 123.

¹³ Einen guten, anthropologisch informierten Überblick über die Problematik bietet *Rashkova, Ilona N.*, *Taboo or not Taboo: Sexuality and Family in the Hebrew Bible*, Minneapolis 2000. Zu Lev 18 siehe *McClenney-Sadler, Madeline G.*, *Re-Covering the Daughter's Nakedness:*

den Verkehr mit der Mutter (18,7), der Stiefmutter (18,8), der Schwester (18,9.11), der Enkelin (18,10) und der Tante (18,12–14), der Schwiegertochter (18,15) und mit der Frau des Bruders (18,16), sowie den gleichzeitigen Verkehr mit einer Frau und ihrer Tochter (18,17) und mit der Ehefrau und ihrer Schwester (18,18). Alle genannten Personen gehören zur Kernfamilie oder dem erweiterten patrilinearen Haushalt und die Liste umfasst direkte Blutsverwandte sowie nur durch Heirat verbundene Personen. Die Blutlinie der Ehefrauen war ebenso tabu wie die der Ehemänner, obwohl Inzest mit Töchtern nicht ausdrücklich verboten wurde, dessen Tabuisierung aber vorauszusetzen ist. Die Grundlage der Inzesttabus ist der Eröffnungsvers des Inzestverbots in Lev 18,6, der besagt, dass man keine nahen Verwandten heiraten sollte. Lev 18,3–4 erwähnte Inzest als Gräuelpunkt Ägyptens und Kanaans, wobei diese Urteile dazu dienten, Israel von seinen Nachbarn zu unterscheiden.¹⁴ Hierbei handelt es sich jedoch um eine polemische Abgrenzung: Die Rechtstraditionen aus der Umwelt Israels überliefern ähnliche Verdikte gegen Inzest, so z. B. die §§ 154–158 des Hammurapi-Gesetzes, wo nach § 155 (Verkehr mit der Frau eines Sohnes) und §§ 157 (Verkehr mit einer Mutter und einer Stiefmutter) das Flussordal bzw. die Todesstrafe vorgesehen ist.

»§ 154: Wenn ein Bürger seine Tochter (geschlechtlich) erkennt, soll man diesen Bürger aus der Stadt verjagen.

§ 155: Wenn ein Bürger für seinen Sohn eine Schwiegertochter auswählt und sein Sohn sie erkennt, er selbst aber nachher in ihrem Schoß liegt und man ihn dabei ertappt, so soll man diesen Bürger fesseln und ins Wasser werfen.

§ 157: Wenn ein Bürger nach dem Tode seines Vaters im Schoße seiner Mutter liegt, so soll man sie beide verbrennen.«¹⁵

Das Inzesttabu hat in der Forschung unterschiedliche anthropologische Deutungen bemüht: Arbeiten der frühen Sozialanthropologie von der Wende vom 19. zum 20. Jh. haben die Funktion sexueller Tabus, einschließlich solcher gegen Inzest, »magisch« zur Verhinderung der Mobilisierung negativer Kräfte erklärt.¹⁶ Auch Freud sieht in *Totem und Tabu* (im Anschluss an den schottischen Alttestamentler und Sozialanthropologen William Robertson Smith) das Inzesttabu im Totemismus begründet, wonach Mitglieder einer Deszendenzgruppe, die sich auf einen gemeinsamen mythischen Vorfahren (Totem) zurückführen, untereinander nicht heiraten können.¹⁷ Solche »magischen« Interpretationsmuster dürfen heute zu Recht als obsolet gelten. Jedoch

A Formal Analysis of Israelite Kinship Terminology and the Internal Logic of Leviticus 18 (Old Testament Studies 476), New York/London 2007.

¹⁴ So u. a. Douglas, *Mary*, *Leviticus as Literature*, New York 1999, 236 f.

¹⁵ Kaiser, TUAT I, 61.

¹⁶ Siehe Schmitt, *Magie*, 355 f.

¹⁷ Vgl. Freud, *Sigmund*, *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, in: *ders.*, *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*. Hg. von Alexander Mitscherlich (Freud-Studienausgabe 9), Frankfurt am Main ⁴1974, 287–444, hier 417–424.

auch funktionalistische Interpretationen haben Inzestverbote im Gefolge von Sigmund Freud geradezu als Grundlage von Kultur und Zivilisation erklärt: Sexuelle Tabus garantierten demnach ein harmonisches Verhältnis zwischen Eltern und Kindern und anderen Verwandten, da Inzest das Potenzial birgt, die Familie als Fundament der Gesellschaft zu zerstören. Nach Lévi-Strauss fördern Verbote gegen Inzest auf der positiven Seite Bündnisse mit anderen sozialen Gruppen, die einen potentiellen Heiratspool bilden.¹⁸ Darüber hinaus dienen Inzestverbote der Aufrechterhaltung der sozialen und kosmischen Ordnung.¹⁹ Nach Sundermeier können *small scale societies* bzw. segmentäre Gesellschaften nur überleben, wenn sexuelles Verhalten auf allgemein anerkannten Normen beruht, die zur Stärkung und Stabilisierung ihrer Grundstrukturen dienen und potentiell gefährliche, disruptive Handlungsweisen eingedämmt werden.²⁰ Das Inzestverbot dient darüber hinaus der Demarkation der Familie von anderen sozialen Gruppen. Auch die biblischen Verdikte gegen Inzest dienen insgesamt der Sicherung der familiären und gesellschaftlichen Kohäsion, insbesondere dem Schutz vor den potenziell disruptiven Folgen für die Familien durch sexuelle Beziehungen zwischen nahen Verwandten. Inzesttabus gewährleisten auch die Reproduktion im Einklang mit den Normen einer patriarchalischen Gesellschaft.

4. Gleichgeschlechtlicher Verkehr

Wenn wir hier von gleichgeschlechtlichen Beziehungen bzw. gleichgeschlechtlichem sexuellem Umgang sprechen, so müssen wir uns zuerst vor Augen führen, dass Homosexualität wie wir es verstehen, als wie auch immer geartete sexuelle Disposition, als gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaft bzw. Beziehung zwischen sozial Gleichen, für den antiken Vorderen Orient anachronistisch sind.²¹ Zumal gibt es weder im Hebräischen noch im Ugaritischen oder

¹⁸ Vgl. Lévi-Strauss, *Claude*, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt am Main 1981, 106 u. ö.

¹⁹ Vgl. Douglas, *Purity*, 53.

²⁰ Vgl. Sundermeier, *Theo*, The Meaning of Tribal Religions for the History of Religion: Primary Religious Experience, *Scriptura* 10 (1992), 7 f.

²¹ Vgl. Nissinen, *Martti*, Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective, Minneapolis 1998, 17; Ackerman, *Susan*, When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David, New York 2005, 4–12; Römer, Homosexualität 48.60 u. ö. Die Menge der Literatur hierzu ist mittlerweile unüberschaubar. Eine Zusammenschau der biblischen und altorientalischen Befunde bietet Nissinen, Homoeroticism und *ders.*, Art. Homosexuality, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 12 (2016), 290–296. Einen instruktiven Überblick über die Forschungsliteratur und eine eingehende Diskussion der hier angesprochenen Probleme im Alten Testament bieten die Aufsatzsammlung *Olyan, Saul M.*, Social Inequality in the World of the Text: The Significance of Ritual and Social Distinctions in the Hebrew Bible (*Journal of Ancient Judaism Supplements* 4), Göttingen 2011, bes. 57–83.85–99 und der Beitrag von Römer, Homosexualität.

im Akkadischen einen Terminus hierfür. Sexuelle Beziehungen im Alten Vorderen Orient sind – wie bereits im Falle der Ehe ausgeführt – primär durch Status, soziales Gefälle und Besitz- bzw. Herrschaftsverhältnisse im Kontext einer patriarchal organisierten Gesellschaft und eines binären Geschlechter- und Rollenverständnisses determiniert. Darüber hinaus ist analog zu den Verboten des Tierverkehrs im Anschluss an Douglas mit einer symbolischen Ebene, der Überschreitung von Klassifikationssystemen als Symbolisierungen einer umfassenden Ordnung der Welt, zu rechnen, die Sexualbeziehungen unter Männern mit einem Tabu belegt. Es kann auch nicht verwundern, dass im Kontext eines von patriarchal-männlichen Werten bestimmten Symbolsystems weibliche Homosexualität bzw. sexuelle Kontakte unter Frauen nicht thematisiert werden.

In der priesterlichen Legislation in Lev 18,22 und 20,13 richten sich ähnlich harte Urteile wie gegen Tierverkehr und Inzest gegen männlichen homosexuellen Verkehr:

Lev 18,22

wē^ʔet-zākār lō^ʔ tiškab miškēbē^ʔiššā tō^ʔēbā hiw^ʔ

»Und einem Männlichen sollst du nicht beiliegen nach der Art des Beischlafs mit einer Frau. Es ist ein Gräuel.«

Lev 20,13

wē^ʔiš^ʔāšer yiškab^ʔet-zākār miškēbē^ʔiššā tō^ʔēbā^ʔāsū šēnehem mōt yūmātū demēhem bām

»Und wenn ein Mann einem Männlichen beiliegt nach Art des Beischlafs mit einer Frau: Ein Gräuel haben sie begangen. Sie sollen des Todes sterben. Ihr Blut sei auf Ihnen.«

Gegenstand der beiden Regelungen des Heiligkeitsgesetzes ist der Beischlaf unter Männern (es wird hier nicht unterschieden zwischen sozial Gleichgestellten oder zwischen Personen, die nicht denselben sozialen Status haben), »nach der Art des Beischlafs mit einer Frau«, also wohl die anale Penetration. Ob der Adressat, d.h. das grammatikalische Subjekt, hier die aktive oder passive Rolle einnimmt – was im Text nicht ganz deutlich ist – ist hier irrelevant, da beide Geschlechtspartner sich für die Autoren des Heiligkeitsgesetzes einer Übertretung schuldig gemacht haben. Literarkritische Operationen, die versuchen, eine ursprünglichere Version dieser Gesetze zu rekonstruieren, wonach nur der aktive Part dem Tode anheimfällt,²² sind meines Erachtens willkürlich und basieren auf Zirkelschlüssen. Im Heiligkeitsgesetz ist der gleichgeschlechtliche Verkehr explizit durch den Gebrauch des Begriffs *tō^ʔēbā* ›Gräuel/›Abscheu‹ als Tabu gekennzeichnet, welches das Gottesverhältnis Israels als Ganzes in Frage stellt und daher auch in Lev 20,13 den Tod zur Folge haben muss, da entsprechendes Verhalten die göttlich geforderte Reinheit des Landes und des Gottesvolkes ins Gegenteil verkehrt und die Realisierung der Fluchandrohungen aus Lev 26 zur Folge hätte. Es ist jedoch davon auszugehen, dass Lev 18,22 und 20,13 wiederum spätere Theologisierungen eines

²² So z. B. *Olyan*, *Social Inequality*, 81.

primär nicht-religiös begründeten Wertekanons darstellen. Die auch in diesem Kontext immer gerne wiederholten Vermutungen, die biblischen Verdikte wendeten sich gegen den vermeintlich vor allem in Mesopotamien verbreiteten Brauch des kultischen Beischlafs mit männlichen Kultprostituierten der Göttin Ištar²³ sind nicht haltbar: Wie die Assyriologin Julia Assante deutlich gemacht hat, gab es im Tempel weder *bad girls* noch *kinky boys* und die ganze Idee der Kultprostitution ist nichts weiter als ein weiterer feuchter Traum des westlichen Orientalismus.²⁴

Dass hier aber sehr wahrscheinlich im ganzen Vorderen Orient verbreitete kulturelle Normen von Männlichkeit und männlicher Ehre zugrunde liegen, zeigt die mesopotamische Rechtstradition, die entsprechende Verdikte – freilich ohne explizit religiös-kultische Begründungen – gegen gleichgeschlechtlichen Verkehr kennt, so in § 20 der mittellassyrischen Gesetze aus der 2. Hälfte des 2. Jt. v. Chr.:

»§ 20 Wenn ein Mann seinem Genossen beiwohnt, man es ihm beweist und ihn überführt, so soll man ihm beiwohnen und ihn zu einem Verschnittenen machen.«²⁵

Hier geht es deutlich um gleichgeschlechtlichen Verkehr unter sozial Gleichgestellten, ob einvernehmlich oder nicht wird nicht ausgesagt. Interessant ist hier insbesondere die Rechtsfolge: Der aktive Part soll hier ebenfalls anal penetriert und anschließend kastriert werden. Die Übertretung, die der aktive Part hier begangen hat, ist offensichtlich die Feminisierung eines Gleichgestellten, die mit der Feminisierung des Übertreters selbst geahndet wird, wobei die ausführende Person offenbar straffrei bleibt. Die Verletzung der Männlichkeit eines freien Mannes wird hier offensichtlich als so entehrend wahrgenommen, dass die Strafe nur die völlige Entehrung – die Kastration des aktiven Parts – sein kann (die darüber hinaus wohl in den allermeisten Fällen den Tod zur Folge hatte). Es handelt sich hier also um eine Frage der Ehre und zwar der spezifisch männlichen Ehre.

Wie zentral hier die Frage männlicher Ehre ist, zeigt ein weiterer Paragraph aus den mittellassyrischen Gesetzen, wo es um üble Nachrede geht, bei der einem Bürger gleichgeschlechtlicher Verkehr vorgeworfen wird:

»§ 19 Wenn ein Bürger im geheimen über seinen Genossen Gerede in die Welt setzt mit den Worten: »Man pflegt ihm bei zuwohnen«, oder im Streit vor den Leuten zu ihm sagt: »Man pflegt dir bei zuwohnen, ich kann es dir beweisen«, er das jedoch nicht beweisen kann und auch nicht beweist, so soll man diesem Bürger fünfzig Stockschläge versetzen, einen vollen Monat soll er für den König Fronarbeit leisten, man [Textlücke ...] ihn, und er soll ein Talent Zinn geben.«²⁶

²³ So noch bei *Nissinen*, *Homoeroticism*, 28.

²⁴ Vgl. *Assante, Julia*, *Bad Girls and Kinky Boys? The Modern Prostituting of Ishtar, Her Clergy and Her Cults*, in: *Tanja Scheer/Martin Lindner* (Hg.), *Tempelprostitution im Altertum: Fakten und Fiktion*, Berlin 2009, 23–54.

²⁵ *Kaiser*, TUAT I, 83.

²⁶ *Kaiser*, TUAT I, 83.

Dies zeigt, dass der Vorwurf, passiv anal »genommen« und damit feminisiert zu werden, den Verlust der Ehre zur Folge hat und gleichzeitig dem Verleumder eine öffentliche Schandstrafe androht, die wiederum Ehrverlust zur Folge hat. Dies lässt im Umkehrschluss freilich nicht die Vermutung zu, dass gleichgeschlechtliche sexuelle Beziehungen, die keine erniedrigende Feminisierung beinhalten, erlaubt gewesen seien, zumal die Texte diese ja auch nicht erwähnten.²⁷ Ein entsprechender Omentext, der die Feminisierung scheinbar positiv wertet²⁸ kann hier nicht herangezogen werden, da die Omenwissenschaft offenbar eigentümlichen Eigenlogiken folgen konnte und nicht über reale sexuelle Akte handelte. Same-Sex-Beziehungen verstießen grundsätzlich gegen die binäre Geschlechterordnung altvorderasiatischer Gesellschaften, die auch ein Mann/Frau-Gefälle beinhalteten.

Ehrverlust durch Feminisierung spielt auch eine Rolle in der assyrischen Herrschaftsausübung. So heißt es in einer Steleninschrift Asarhaddons:

»[...] may the goddess Ištar, lady of war and battle, change him from a man into a woman, and may she seat him, bound, at the feet of his enemy.«²⁹

Noch deutlicher ist die Androhung der Feminisierung in einem Vertrag des assyrischen Königs Assurnerari (754–745 v. Chr.), wobei sehr wahrscheinlich die anale Vergewaltigung des Übeltäters und seiner Truppen in aller Öffentlichkeit impliziert ist:

»If Matilu sins against this treaty of Ashurnirari, king of Assyria, may Matilu become a prostitute and may his warriors become women. Like prostitutes, may they receive their reward in the squares of their city.«³⁰

In den hethitischen Gesetzen wird in § 189 im Kontext der Inzestverbrechen der Fall angesprochen, dass ein Mann Beischlaf mit seinem Sohn hat.³¹ Dies ist gleichsam ein doppelter Verstoß: Der Sohn wird feminisiert und entehrt, gleichsam macht der Vater sich des Inzests schuldig. Vorauszusetzen ist im hethitisch-hurritischen Symbolsystem zudem eine schwere Kontamination, die automatisch Gotteszorn zur Folge hatte. Der Paragraph enthält keine eindeutige Rechtsfolge, es ist jedoch aufgrund der identischen Beurteilung der vorher verhandelten Verbrechen des Tierverkehrs auch hier wohl mit der Hinrichtung zu rechnen, auf jeden Fall aber mit dem »sozialen Tod«, oder die Rechtsfolge wird dem Gotteszorn überantwortet. Für die sozio-religiösen Folgen der Fe-

²⁷ So *Bottéro, Jean/Herbert H. Petschow*, Art. Homosexualität, in: *Reallexikon der Assyriologie* 4 (1975), 451–468, hier 462; *Olyan*, *Social Inequality*, 69 f.

²⁸ Vgl. *Nissinen*, *Homoeroticism*, 27.

²⁹ *Leichty, Erle*, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)* (*Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period* 4), Winona Lake 2011, Esarhaddon 098 r53b.

³⁰ *Parpola, Simo/Kazuko Watanabe*, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (*State Archives of Assyria* 2), Helsinki 1988, 12.

³¹ Vgl. *Kaiser*, *TUAT* I, 121 f.

minisierung und der damit verbundenen Entehrung und Kontamination mit Sündenschuld kennt das hethitische religiöse Symbolsystem rituelle Strategien zur Reinigung und Entsühnung einer davon betroffenen Person durch den Vollzug entsprechender Eliminationsrituale.³²

Die Feminisierung durch anale Penetration ist auch das Thema von Gen 19,4–25, wo die Einwohner von Sodom die Auslieferung der Gäste Lots (ohne Wissen, dass es sich um Boten Gottes handelt) fordern, um ihnen beizuwohnen. Die göttliche Strafe folgt bekanntlich auf dem Fuß. Ein ähnlicher Fall wird in Ri 19 berichtet, wo die Einwohner von Gibeon die Herausgabe des durchreisenden Leviten fordern, um ihn zu vergewaltigen. Die Entehrung des Leviten wird dadurch abgewendet, dass dessen Ehefrau und die jungfräuliche Tochter dem lüsternen Mob überlassen werden. Die Folge ist die kollektive Blutrache der Israeliten an ihren Stammesbrüdern in Gibeon. Deutlich ist hier natürlich auch das geschlechtsspezifische Gefälle der Wertigkeit von Ehre und Unbeflecktheit. Der Mann wird vor der Feminisierung bewahrt, die Frauen aber werden »notgedrungen« preisgegeben, was ja auch einiges über ihren »Wert« aussagt.

Nicht nur die Feminisierung durch Vergewaltigung wurde als Tabu betrachtet, sondern auch die Selbst-Feminisierung durch *cross-dressing*. So heißt es in Dtn 22,5:

lōʾ-yihyeh kēlî-geber ʿal-ʾiššāh wēlōʾ-ylbaš geber simlat ʾiššā kî tōʿabat yhw̄h ʾelōhēkā kol-ʾōsē ʾēleb

»Nicht soll Männerzeug auf einer Frau sein, und nicht soll ein Mann das Gewand einer Frau anziehen. Denn ein Gräueltat für Jahwe, deinen Gott, sind die, die solches tun.«

Auch hier handelt es sich um ein sekundär theologisiertes kulturelles Tabu, das sich gegen die Veruneindeutigung von Geschlechterrollen im Kontext einer patriarchalisch strukturierten Gesellschaft wendet und nicht gegen eine vermeintlich kanaänische kultische Praxis, wie von Gerhard von Rad³³ und anderen behauptet.

Die Ablehnung jeglicher Form sexueller Ambiguität und von sexuellen Praktiken, die in einem patriarchalen Wertekanon als unerwünschte Abweichungen von der Norm gelten, sind in den bisher behandelten Texten deutlich. Weniger deutlich ist diese Ablehnung in der Schilderung der Beziehung von David und Jonatan in 1Sam 18,1.3; 20,17 und vor allem in der Totenklage auf Saul und Jonathan in 2Sam 1,26:

»Mir ist weh um dich, mein Bruder Jonatan! Über alles lieb warst du mir. Wunderbar war mir deine Liebe, mehr als Frauenliebe (*mēʾahābat nāšīm*).«

³² Vgl. Peled, Ilan, Expelling the Demon of Effeminacy: Anniwiyani's Ritual and the Question of Homosexuality in Hittite Thought, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 10 (2010), 69–81.

³³ Vgl. von Rad, Gerhard, Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium (Das Alte Testament Deutsch 8), Göttingen 1964, 101.

Der Gebrauch des Begriffs *ʿahabā* ›Liebe‹, insbesondere der Vergleich mit der Liebe der Frauen in 2Sam 1,26 und die Betonung der Innigkeit der Freundschaft zwischen David und Jonathan haben zu der Vermutung geführt, dass die beiden mehr als nur Freundschaft verband. Im Hinblick auf die biblischen Verdikte gegen gleichgeschlechtliche sexuelle Beziehungen bemerkt Saul Olyan, dass diese sich ausschließlich gegen die Feminisierung des passiven Parts wendeten und lediglich bestimmte Praktiken limitierten, wobei andere Formen gleichgeschlechtlicher Liebe wie im Falle Davids und Jonathans davon unberührt blieben.³⁴ Gegen eine solche Deutung ist jedoch einzuwenden, dass die Semantik von *ʿahabā* zum einen recht breit ist und zum anderen typische Begriffe für sexuelle Beziehungen wie *šākab* ›beiliegen‹ und *yādaʿ* ›erkennen‹ nicht benutzt werden. Man sollte sich hier überhaupt vor Historisierungen hüten: Im Rahmen der Aufstiegsgeschichte Davids dient die Betonung der Loyalität Davids zum Hause Sauls in der Totenklage in 2Sam 1,19–27 und insbesondere der Freundschaft zu Jonathan dazu, David und damit die davidische Dynastie retrospektiv vom Makel der Usurpation zu exkulpieren, zumal David den rechtmäßigen Thronfolger Ischbaal und seine Anhänger beseitigen musste, um seinen Herrschaftsanspruch durchzusetzen. Die sogenannte Aufstiegsgeschichte Davids ist im Ganzen zwar nicht einfach nur platt eine Apologie der Dynastie, aber deutlich ein pro-davidisches Produkt.³⁵ David wird als der ideale König stilisiert und hierzu passen im Rahmen der altvorderasiatischen Königsideologie keine Abweichungen von den vorherrschenden Normen der Männlichkeit. Damit erübrigen sich Überlegungen über ein mögliches *historisches* Verhältnis von David und Jonathan. Eine homoerotische Komponente vermag ich daher nicht zu erkennen.³⁶

Im Hinblick auf eine mögliche Permissivität einvernehmlicher gleichgeschlechtlicher sexueller Beziehungen zwischen gleichgestellten Männern im Alten Orient wird gerne auch auf die Beziehung zwischen Gilgamesch und Enkidu im Gilgamesch-Epos rekurriert, wo die Freundschaft zwischen den beiden Helden durch sexuelle Metaphern ausgedrückt wird.³⁷ Ob mit solcher Metaphorik tatsächlich (analer) Geschlechtsverkehr gemeint ist, ist freilich umstritten.³⁸ Stimmt man dieser Vermutung zu, muss jedoch gefragt werden, inwieweit Gilgamesch, der aufgrund seiner Hybris immer wieder scheitert, von den Göttern heimgesucht wird und den Tod des Freundes verschuldet, hier überhaupt als positives Rollenmodell fungiert.³⁹ Eher das Gegenteil ist

³⁴ Vgl. Olyan, Social Inequality, 98 f.

³⁵ Siehe u. a. Dietrich, Walter, Die frühe Königszeit in Israel (Biblische Enzyklopädie 3), Stuttgart 1997, 220 u. ö.

³⁶ Anders Römer, Homosexualität, 62.

³⁷ Vgl. Kaiser, TUAT III, 679–681.742 (Gilgamesch Tafel I: V,25–VI,30; Tafel XII: 85 f.).

³⁸ Siehe Cooper, Jerrold S., Buddies in Babylonia: Gilgamesh, Enkidu, and Mesopotamian Homosexuality, in: Tzvi Abusch (Hg.), Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen, Winona Lake 2002, 73–85.

³⁹ Ackerman, Heroes, 122, betont hier, dass die heroischen Charaktere einen liminalen Charakter haben und nicht den gängigen Normen unterworfen sind.

der Fall. Sollte der Text tatsächliche homoerotische Untertöne aufweisen, so ist die Androhung göttlicher Strafe umso deutlicher.

5. Zusammenfassung der Befunde

Im Alten Testament und in seiner Umwelt wurden sexuelle Verbindungen zu engen Blutsverwandten, Angehörigen des gleichen Geschlechts und zu Tieren als gefährliche Überschreitungen sozialer und kosmischer Grenzen mit strengen Verdikten belegt. Verdikte gegen Verstöße gegen sexuelle Tabus dienen primär dazu, Normkonformität zu erzeugen. Das Nicht-konforme muss eliminiert werden.

Die Geschlechterrollen in den patriarchalen Gesellschaften des antiken Vorderen Orients waren von einer dominanten Männlichkeit gekennzeichnet, die jegliche Ambiguitäten ausschloss und die Bewahrung männlicher »Ganzheit« über alles stellte: Transvestitismus war untersagt, weil er die Grenze zwischen den Geschlechtern verwischte und die Definition und das soziale Verständnis des eigenen Geschlechts zweideutig machte. Gleichgeschlechtliche Beziehungen galten als unerwünscht, da sie die herrschenden Vorstellungen von Männlichkeit uneindeutig machten: Feminisierung durch Analverkehr bedeutete tiefste Erniedrigung und Ehrverlust für den passiven Part und auch der aktive Part verlor seine männliche Ehre (und sein Leben – zumindest wenn er nicht als Ausüßer des Strafhandelns agierte), wenn er einen Gleichgestellten feminisierte.

Sexuelle Tabus im antiken Vorderen Orient spiegeln ganz allgemein kulturelle Muster wider, die darauf abzielen, die Integrität der Familie als primäre soziale Formation innerhalb segmentärer Gesellschaften zu fördern, ihre sozialen Funktionen zu gewährleisten, interne Konflikte zu verhindern und nicht-konforme Personen, seien dies Schwule, Lesben, Transpersonen oder (noch schlimmer) vermeintliche Hexen oder Hexer als Ausüßer sozial disruptiven Schadenszaubers, durch Strafandrohung anzupassen. Diese allgemeinen kulturellen Verhaltensmuster, die im familiären Symbolsystem verwurzelt waren, sind erst in der deuteronomistischen und priesterschriftlichen Literatur und ihren Fortschreibungen theologisiert und kosmologisiert worden, indem die sexuellen Normabweichungen als Gräueltat gegenüber Jahwe definiert werden und die Heiligkeit des Gottesvolkes und den Besitz des Landes gefährden. Die Furcht vor ritueller Verunreinigung und Gotteszorn im Falle von Übertretungen dürfte jedoch schon im familiären Symbolsystem eine zentrale Rolle gespielt haben, ohne dass dies theologisch reflektiert wurde. Innerhalb der religiösen Symbolsysteme im Alten Testament und seiner Umwelt erscheint eine Unterscheidung zwischen genderspezifischen Rollenmustern und Sexualmoral⁴⁰ nicht möglich, beide bedingen einander.

⁴⁰ So Hieke, Thomas, Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?, in: Stephan Goertz (Hg.), »Wer bin ich, ihn zu verurteilen?«: Homosexualität und Katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg (Breisgau)/Basel/Wien 2015, 19–52, hier 24 u. ö.