

Irmtraud Fischer

Über „die Liebe“ in hierarchischen Gesellschaftsformen Sozialgeschichtliche Voraussetzungen zum Verständnis von Liebe in der Hebräischen Bibel

Wenn heute in theologischen Kontexten über „die Liebe“¹ gesprochen wird, wird häufig so getan, als sei sie für immer gleich bleibend, auf ewig gültig definiert und alle Menschen wüssten, was darunter zu verstehen sei. Was Liebe ist und wie sie sich im konkreten menschlichen Leben auswirkt, war jedoch noch nie einem so starken und schnellen Wandel unterworfen, wie in den letzten zwei Jahrhunderten seit der Aufklärung.

- Die Liebe zu den Kindern ist heute getragen von den ihnen zugestandenen Rechten auf Zuwendung, auf Ausbildung und vor allem auf körperliche und seelische Unversehrtheit. Dies ist freilich eine Entwicklung, die in der Geschichte sehr jungen Datums ist.
- Dass die Ehe weniger eine Zweckgemeinschaft als eine Liebesbeziehung sei, ist ebenso eine Vorstellung, die erst mit der Romantik schön langsam, aber sehr nachhaltig, allgemeine Akzeptanz bekommen hat.
- Erst recht zeigt sich ein Wandel im Verständnis der gleichgeschlechtlichen Liebe. War diese in der christlich-abendländischen Gesellschaft immer verpönt, teils sogar strafrechtlich hart verfolgt, so wird das Leben in gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaft von vielen westlichen Staaten inzwischen als Menschenrecht gesehen.
- War die Gottesliebe zu Zeiten Maria Theresias noch etwas, das man verordnen konnte und etwa durch den Bescheid der österlichen Beichte selbst bei den Ministern kontrollierte, so ist sie heute in unseren christlich-abendländischen Gesellschaften de facto zu einer Privatsache geworden, die einzuklagen der säkulare Staat sich weigert.

Diese Blicklichter auf die Wandelbarkeit der Vorstellungen „über die Liebe“ lassen eines deutlich werden: „Die Liebe“ ist offensichtlich ein Bereich, in dem sich sozialer Wandel und damit auch gesellschaftliche Machtverhältnisse besonders deutlich und besonders massiv manifestieren.

¹ In einem Band, der sich diesen Begriff zum Titel und Themengeber gesetzt hat, kann ich mir eine ausführliche Diskussion um eine Definition von „Liebe“ im AT mit dem Hinweis auf einen Lexikonartikel sparen, da sie ohnedies vielfältig in allen Beiträgen geführt werden wird (siehe *J. Bergmann - A. Haldar - G. Wallis*, כַּהֲנָן ThWAT I, Stuttgart 1973, Sp. 105-128).

I. „Die Liebe“: Zwischen Himmelsmacht und Ausdruck gesellschaftlicher Machtverhältnisse

Will man daher heute Aussagen über „die Liebe“ machen, muss man sich vorerst die Gesellschaftsordnung, aus der die Rede von ihr entspringt, verdeutlichen. Dies gilt umso mehr, wenn man Gesetze, Vorschriften oder Empfehlungen „über die Liebe“ gibt. Die christlich-abendländischen Gesellschaften sind heute von einer Verfassung bestimmt, in der die staatsgestaltende Macht vom – freilich zuvor von den ökonomisch Mächtigen medial massiv beeinflussten – Volk ausgeht. Die Menschen solcher Gesellschaften sind gewohnt, auf breiter Basis mitbestimmen zu können, was sie wollen und wie sie leben möchten. Aber das Christentum wird freilich auch noch immer in Monarchien, Diktaturen und Militärstaaten gelebt. Die Katholische Kirche hat sich bis heute auf keine bevorzugte Staatsform festgelegt, sondern sich darauf beschränkt, unabhängig von der Staatsform und der durch sie legitimierten, öffentlichen Ordnung für das Zusammenleben der Menschen Regeln aufzustellen und Empfehlungen zu geben. Will sie ihre Regeln, wie „die Liebe“ in allen Bereichen menschlichen Lebens zu leben sei, mit der Bibel begründen, so muss sie sich aber vorerst Rechenschaft geben über die Verhältnisse des Gemeinwesens zu biblischen Zeiten und sodann intellektuell verantwortbare Wege suchen, die biblische Wirklichkeit mit der heutigen zu korrelieren.

Die Gesellschaften, in denen die biblischen Schriften entstanden, sind allesamt von Ordnungen geprägt, die als patriarchal bezeichnet werden können. Solche Gesellschaften sind von Hierarchien geformt, die den Sozialstatus von Gruppen und ihnen zugehörigen Einzelpersonen festlegen. Die Kriterien, die über den sozialen Ort von Menschen entscheiden, sind Geschlecht, ökonomischer Status, Alter, Gesundheit, Religion und ethnische Zugehörigkeit und, vor allem in altorientalischen Gesellschaften, der grundlegende soziale Status von frei und unfrei. Dabei sind männlich, wohlhabend, alt, israelitisch, gesund und frei die bevorzugenden Attribute, weiblich, arm, jung, ausländisch, krank und unfrei die benachteiligenden. Diese Merkmale sind als einzelne aber nicht monokausal für die gesellschaftliche Stellung von Menschen verantwortlich, sondern können sich potenzieren zu optimaler Bevorzugung oder gravierendster Benachteiligung und je nach anderen Kriterien auch umgekehrt diskriminierende Wirkung haben. So ist etwa bei unfreien Personen Jugend aufgrund der in diesem Alter zu erwartenden höheren Leistungsfähigkeit ein Faktor, der den Wert und damit den Status eines Sklaven oder einer Sklavin erhöht.² Ein freier, israelitischer, wohlhabender Mann im Vollbesitz seiner Kräfte, der in einem Alter ist, in dem er bereits ins

² Deutlich wird der soziale Status von Menschen – offensichtlich von freien (vgl. für Unfreie Ex 21,32, bei denen das Geschlecht kein Wertkriterium darstellt) – bei der Festsetzung der Auslösungssummen für Gelübde in Lev 27,1-8: Alter und noch mehr das Geschlecht entscheiden hier über den Wert einer Person. Vgl. dazu E.S. Gerstenberger, Das 3. Buch Mose: Leviticus, ATD 6, Göttingen 1993, 401 f.

Erbe des Vaters eingetreten ist, über die Ressourcen bestimmt und daher die Großfamilie leitet, nach außen vertritt sowie über die rechtlichen Belange der örtlichen Gemeinschaft bestimmen kann, steht auf der einen Seite der Skala möglicher sozialer Verortung. Auf der anderen Seite könnte man die alt und krank gewordene und daher arbeitsunfähige, ausländische Sklavin nennen, die nie Personenrechte oder eigenen Besitz hatte, nie über ihre eigenen Belange, selbst nicht über den intimsten Bereich, die Sexualität, bestimmen konnte. Aber auch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, auf die nur eines dieser Kriterien zutrifft, das negative Diskriminierung bewirkt, vermindert bereits den Sozialstatus einer Person. So gesehen sind es immer nur ganz wenige Menschen gewesen, die in alle positiv bewerteten Kategorien eingereiht wurden und selbst diese sind dort auch nur eine Lebensphase verblieben. Denn ein erheblicher Teil der Bevölkerung ist unmündig, mindestens die Hälfte weiblich und einige Prozente krank oder arbeitsunfähig und je nach Epoche der Geschichte Israels sind viele arm oder so mittellos, dass sie in den Schuldklavenstand abzusinken drohen oder bereits abgesunken sind.

Eine hierarchisch gegliederte Gesellschaft, in der eine Minderheit wesentlich mehr Rechte und Besitz hat als die Mehrheit ihrer Mitglieder, muss die Kriterien, die die Grenzen zwischen den einzelnen Gruppen bilden, nicht nur genau definieren, sondern auch die Einhaltung der Grenzen scharf kontrollieren und deren Übertretung sanktionieren.³ Das Machtgefälle als Folge der hierarchischen Gesellschaftsgliederung prägt daher auch das Verständnis und die konkreten Ausdrucksformen „der Liebe“ in allen Bereichen. Menschliche Erfahrungen, die sich in biblischen Texten niederschlagen, sind auf diesem soziologischen Hintergrund überaus differenziert zu sehen. Erst recht sind sie dort zu berücksichtigen, wo die menschliche Sphäre als metaphorische Ressource für die Gottesrede gebraucht wird. Welcher sozialen Schicht die Menschen angehören, die die Texte verfassen, für welche Gruppe einer Gesellschaft die Texte verfasst sind und was sie im sozialen Feld bezwecken wollen, ist also von höchster Bedeutung – auch oder gerade für die Bewertung der Aussagen über „die Liebe“, die keineswegs ein zeitlos-überzeitliches Ding ist.

II. Vier pointiert gewählte Beispiele

Liebe ist in der Hebräischen Bibel nicht auf Beziehungen im heute so genannten „privaten“ Bereich beschränkt. Geht man dem Wortfeld „lieben“, „Liebe“ nach, dann stößt man auf ein Faktum, das uns heute befremden mag: Zu lieben ist

³ So ist etwa aus dem Alten Orient die Undurchlässigkeit der Grenzen zwischen Freien und Unfreien dadurch gewährleistet, dass jemand, der einen aus der Sklaverei flüchtenden Menschen nicht zu seiner Herrschaft zurückbringt, selber mit der Androhung der Todesstrafe rechnen muss (Codex Hammurapi § 15-19). Siehe dazu R. Borger, Akkadische Rechtsbücher, TUAT I, Gütersloh 1982-85, 32-95; 37.46 f.

nicht nur eine Sache ungeschuldeter, freiwilliger Zuwendung, sondern auch Inhalt von Verboten und Geboten. Zu lieben kann verordnet werden wie zu gehorchen, und wie die Liebe im konkreten Alltag zu leben ist, ist in vielen Fällen strikt geregelt.

1. Von Kinderliebe und Elternliebe: Die Prügelstrafe führt zum Leben (Spr 23,13 f.)

Eltern lieben ihre Kinder. Das ist der Normalfall der Beziehung der älteren Generation zu der von ihr geborenen und gezeugten. Wie diese Liebe allerdings ausgeformt ist, hängt von teilweise sich rasch wandelnden pädagogischen Konzepten und teils auch von der sozialen Schicht ab. Von gewaltfreier Erziehung als Prinzip ist die biblische Vorstellung davon, wie man junge Menschen ins Leben einführt, so weit entfernt, wie es auch die christliche Erziehungspraxis bis noch vor gut einem Jahrhundert war. Körperliche Züchtigung wird nirgends negativ gesehen, weder in Bezug auf Abhängige, wie etwa Sklaven und Sklavinnen (vgl. Spr 29,19.21), noch in Bezug auf die Kinder:

“Stock und Zurechtweisung geben Weisheit;
ein junger Mensch, freigelassen, macht seiner Mutter Schande.“ (Spr 29,15)

Prügelstrafe wird nicht nur hier als empfehlenswertes Erziehungsmittel zur Weisheit gesehen. Wenn dieser Spruch offensichtlich die Mutter als die Strafende sieht, die nun die beschämenden Früchte ihrer Erziehung erntet, da sie das Kind nicht rechtzeitig geschlagen und damit zur Weisheit erzogen hat, so finden sich zahlenmäßig wesentlich häufiger die Aussagen, die den Vater in dieser Position sehen. In Sir 42,5 wird die oftmalige körperliche Bestrafung der Kinder und der versklavten Unfreien unter jenen Dingen genannt, derer man sich nicht schämen sollte. Dabei ist allerdings nicht anzunehmen, dass mit dieser Formulierung die Sinnhaftigkeit der Prügelstrafe zur Diskussion stand, denn sie findet sich unter so honorigen Pflichten wie etwa das gerechte Urteil, das den Schuldigen nicht freispricht, oder die gesäuberte und damit richtig messende Waage sowie sogar die Achtung der Tora (vgl. Sir 42,1-8). Die Ratschläge aus Sir 30,1-13 sehen die körperliche Züchtigung des Sohnes sogar als expliziten Ausdruck der Liebe des Vaters. Man könnte diesen Abschnitt beinahe als Loblied einer strengen und harten Erziehung, die die Prügel nicht ausspart, lesen. Vor allem wird vor einem Verzärteln und vor einer allzu freundlichen Erziehungspraxis gewarnt (vgl. V10).⁴ Als Idealbild pädagogischer Mühe gilt vor allem in der Erziehung der Knaben nicht das eigenständige Kind, das seinen eigenen Weg finden soll, sondern jenes, das den Sohn zum Abbild des Vaters werden lässt (V4). Die Liebe

⁴ Für die Wirkungsgeschichte dieser Texte ist zu beachten, dass sie nicht in der Hebräischen Bibel stehen. Sirach war jedoch lange Zeit jenes Buch, mit dem man in der christlichen Tradition das Lesen gelernt hat. Daher kommt auch sein lateinischer Name *Ecclesiasticus*.

der Eltern versucht freilich immer, die Kinder zu fähigen Mitgliedern ihrer Gesellschaft zu erziehen. In Bezug auf die Altersstruktur patriarchal organisierter Gemeinwesen heißt das auch, dass die Jungen dazu erzogen werden, das höher stehende Recht der Alten zu achten.

Die Erziehung mittels körperlicher Züchtigung ist auch aus dem Kasusrecht des Dtn zu erheben. Dtn 21,18-21 regelt den Fall, dass ein bereits erwachsener Sohn sich den Eltern widersetzt und weder auf die Stimme des Vaters noch auf jene der Mutter hört. Es ist wohl klar, dass es sich hier nicht um bloße Meinungsverschiedenheiten handelt, sondern um gravierende Akte gegen die Eltern. Offensichtlich ist bei der Beschuldigung, er sei ein Verschwender und Säufer, daran gedacht, dass der Sohn die ökonomische Lebensgrundlage der Eltern und damit der gesamten Familie zerstört. Wenn daher die Eltern den Sohn, dem sie nicht mehr Herr werden, in die örtliche Öffentlichkeit zerren, ist die öffentliche Beschämung vorerst vielleicht noch als ultimative Möglichkeit zur Umkehr zu verstehen. Wenn der Sohn aber störrisch bleibt, wird er sogar mit der Todesstrafe durch Steinigung bedroht. Man braucht sich die Zerrüttung einer Familie nicht weiter auszumalen, wenn Eltern nach erfolgter verbaler und körperlicher Züchtigung zu diesem letzten Mittel greifen, um sich – und ihre weiteren Kinder – sogar durch die mögliche Tötung eines eigenen Sohnes das Überleben zu sichern **meinen**.

Auch das Bundesbuch kennt gravierende Vergehen von wohl ebenso bereits erwachsenen Söhnen gegen die Eltern. In Ex 21,15 wird es als todeswürdiges Vergehen betrachtet, wenn ein Sohn seinen Vater und seine Mutter schlägt, nach Lev 20,9 ist bereits die Verfluchung der Eltern ein solches. Da der Fluch alles Böse von der Gottheit herabrufft und das Wort, vor Gott gesprochen, als wirksam zu betrachten ist, ist der Akt des Fluchens nicht ein Dahinsagen von bösen Wünschen im Ärger, sondern tatsächlich ein gravierendes Verbrechen, weil man mit dem Eintreffen der Verfluchung rechnet. So gesehen ist der Fluch genau das Gegenteil von dem, was das Dekaloggebot der Elternerziehung fordert.

Die Belehrungen, die in Sir 7,22-26 an einen erwachsenen Mann ergehen, zeigen ihn als Herrn über seinen Besitz und über seine Familie. Sie erweisen die geschlechtsspezifischen Erziehungskonzepte, die aufgrund der unterschiedlichen sozialen Rolle und Position in patriarchalen Gesellschaften für Männer und Frauen zuträglich erscheinen. Ein freier Mann soll auf sein Vieh schauen, seine Söhne zur Zucht züchtigen und seine Töchter behüten, damit sie gut verheiratet werden können. Und er soll seine Frau, wenn er sie liebt, nicht verstoßen; wenn er sie aber nicht liebt, soll er ihr nicht vertrauen.

Solche Regelungen sind ausschließlich auf dem sozialen Hintergrund von Gesellschaften wie jener Alt-Israels zu verstehen. Die Gesetzeslage in patriarchal geregelten Gemeinwesen sieht vor, dass die Legitimität der Familie und das Erbe *ausschließlich an die Söhne* weitergegeben wird. Aufgrund dieser aus der Gesellschaftsstruktur entstandenen Erbrechtsregelungen erklären sich die pädagogischen Konzepte für die Erziehung vor allem der Söhne. Und es werden auch die

Entscheidungen des kasuistischen Rechts einsichtig, die bezeichnenderweise für Töchter aus eben diesen Gründen fehlen.

Es ist also nicht möglich, nur einen Teil aus diesem homogenen System herauszuberechnen und für heute zu aktualisieren. Die als revolutionär zu bezeichnenden Erziehungskonzepte, die heute die körperlichen Strafen als Verbrechen der Erziehenden gegen die Kinder deklarieren, sind daher nicht zufällig parallel mit gravierenden Umbrüchen in der Gesellschaftsordnung entstanden. Das Geschlecht ist in unserem Erbrecht kein entscheidender Faktor mehr und das System einer eigenen, sich auch inhaltlich unterscheidenden Mädchen- oder Jungenbildung ist heute in den wenigsten westlichen Gesellschaften noch ein Leitfaktor der Bildungsprogramme. Will man aber einen dieser biblisch belegbaren Faktoren in unserer Gesellschaft weiter bewahren oder sogar wieder beleben, kann dies nicht unter Berufung auf die alten, geschlossenen Systeme funktionieren. Will man heute, um die Geschlechtscharaktere als naturgegeben hinzustellen, die geschlechtsspezifischen Konzepte von Bildung und Ausbildung weiterbewahren oder wieder einführen und gar Gehorsam nicht nur durch Überzeugung, sondern mit Zwang durchsetzen, so muss man neu sagen, warum man dies will oder tut. Allein mit Berufung darauf, dass es bereits biblisch so bezeugt und deswegen für heute noch gültig sei, ist es nicht zu schaffen. Denn die Bibel bezeugt selber jeweils die Adaption ihrer Vorschriften an geänderte Zeiten, wie es anschaulich die unterschiedlichen Lösungen ein- und derselben Rechtssache im Bundesbuch und im Deuteronomium oder im Heiligkeitsgesetz belegen. Und sie spricht gerade in Bezug auf die Kindererziehung keine einheitliche Sprache. Die Prügelstrafe ist nicht das hauptsächlichste Erziehungsmittel liebender Eltern, sondern im Vergleich zum liebevoll-geduldig unterweisenden Tora-Lernen, das im nachexilischen Israel das zentrale pädagogische Konzept darstellt, eine Ausnahme.

2. Über die Liebe in der Ehe: Absolute Treue nur für Ehefrauen – und für solche, die es werden wollen

Das Eherecht in Alt-Israel sieht sowohl Polygynie als auch die unproblematische Möglichkeit der Scheidung vor. Allein diese beiden Grundgegebenheiten, die das frühe Christentum nicht übernommen hat, bedingen eine Reihe von weiteren Rechtsregelungen, die in sich zwar schlüssig sind, jedoch nicht einfach aus dem biblischen Kontext gerissen werden können.

Im Normalfall wird, wie bereits erwähnt, die genealogische Legitimität der Familie ausschließlich über die Söhne geführt. Das sichere Wissen um die Vaterschaft gerade des erstgeborenen Sohnes, der das Haupterbe antritt, ist daher von besonderer Bedeutung für die gesamte Familie. Die auch durch das Kasusrecht abgesicherte Erwartung des Bräutigams, eine Jungfrau zu heiraten, war die einfachste Gewähr dafür, dass Männer sich sicher sein konnten, dass der Erstgebo-

rene, der die Patriarchenrolle in der nächsten Generation der Großfamilie übernehmen würde, auch ihr leiblicher Sohn war. Die bis heute in der katholischen Sexualmoral bedeutsame Jungfräulichkeit bis zur Eheschließung oder das gesamte Kapitel des heute so genannten „Geschlechtsverkehrs vor der Ehe“ hat in der Gesellschaftsordnung des Alten Israels weniger moralische Bedeutung, sondern primär soziale Relevanz. Ein Verstoß dagegen wird daher nicht als ethisches Fehlverhalten geahndet, sondern klar und deutlich als Verstoß gegen die Rechte des Ehemanns und seiner gesamten Herkunftsfamilie gesehen. Dass eine junge Braut sexuell unberührt in die Ehe geht, ist daher nicht nur ihre eigene Aufgabe und Verantwortung, sondern die ihrer ganzen Familie.

Junge Leute wurden in biblischen Zeiten knapp nach der Geschlechtsreife verheiratet. Das bedeutet, in unser heutiges Denken mit seinen rechtlichen Regelungen der Altersstruktur übertragen, dass im biblischen Israel zu atl. wie zu ntl. Zeiten die Kinderehe das Normale war. Mädchen wurden etwa als Dreizehn- bis Vierzehnjährige verheiratet, Jungen zwei, drei Jahre später. Zwischen Geschlechtsreife und Eheschließung lagen also Monate, wo heute – durch die für immer breitere Kreise immer länger werdende Berufsausbildung – Jahre liegen. Biblische Texte bezeugen aber durch ihre Vorschriften, in Weisheitstexten und auch durch das kasuistische Recht, dass es selbst damals unter starkem gesellschaftlichen Druck offensichtlich nicht immer leicht war, gelebte Sexualität bis zum Eintritt in die Ehe zu verbieten. In Sir 7,24 wird dem Vater empfohlen, den Leib der Tochter zu behüten, um sie an einen entsprechenden Mann zu verheiraten. Gelingt ihm dies, hat er offensichtlich zu Sirachs Zeiten ein großes Werk vollbracht. Allein solche Aussagen verweisen darauf, dass Verstöße gegen das Verbot jeglicher sexueller Betätigung vor der Ehe keine exorbitante Ausnahme gewesen sein können, andernfalls hätte man die Bewahrung der Tochter nicht als bedeutendes Werk, sondern als Selbstverständlichkeit betrachtet. Der Abschnitt Sir 42,9-11 zeigt anschaulich die Ängste des Vaters einer Tochter auf, die zur rechten Zeit verheiratet und bis dorthin in ihrer Jungfrauschaft behütet werden soll, wenn sie aber einmal verheiratet ist, dass sie weder unfruchtbar bleibe noch sich gegen ihren Mann wende. In V11 wird der Grund der ängstlichen Sorge des Vaters klar: Die Sanktionen, die Frauen wegen ihrer Sexualität, wenn diese nicht nach den Vorstellungen der Männer gelebt wird, zu erdulden haben, betreffen nicht nur sie, sondern ihre gesamte Herkunftsfamilie. Für den Vater wird an diesem Punkt die soziale Ordnung des Patriarchats, von der er im Vergleich zu allen anderen Familienmitgliedern am meisten profitiert, selber zur Last. Denn ihm wird als Patriarchen die Letztverantwortung über alle unter ihm stehenden Familienmitglieder zugewiesen. So steht mit dem Verstoß gegen Regelungen, die primär Männer von Frauen erwarten, auch seine Ehre und die Ehre der ganzen Familie auf dem Spiel.⁵ Konsequenterweise ist daher auch die Ortsgemeinschaft

⁵ In mitteleuropäischen Ländern wird man derzeit mit diesem, für patriarchale Gesellschaften typischen, konfliktträchtigen Problembereich konfrontiert, wenn muslimische Mitbürger

und nicht allein die Familie die Institution, die die Sanktionen verhängt und damit erwünschtes Sozialverhalten unter Androhung der sozialen Isolation auch durchzusetzen vermag.

Die kasuistisch gestaltete Regelung in Dtn 22,13-21 bezeugt einerseits die drakonischen Strafen, die wegen der Übertretung des Jungfräulichkeitsgebotes bei Frauen verhängt wurden, andererseits aber lässt allein das Verbot bereits darauf schließen, dass es sich nicht um zu vernachlässigende Ausnahmen gehandelt haben kann. Das Recht will präskriptiv eine Praxis etablieren, die offensichtlich zum Zeitpunkt der Niederschrift nicht allgemein anerkannt war, andernfalls sich eine rechtliche Festlegung erübrigt hätte. Denn allgemein anerkannte Gepflogenheiten und Verpflichtungen im Rahmen des Eherechts wie etwa die Abstattung oder die Höhe des Brautpreises, werden nirgends rechtlich geregelt.

Die altisraelitischen Ehegesetze⁶ sind aufgrund der besprochenen soziokulturellen Voraussetzungen für Mann und Frau sehr unterschiedlich. Während für den Mann die Möglichkeit zur Polygynie,⁷ zur Ehe eines Mannes mit mehreren Frauen gleichzeitig, besteht, kann eine Frau nur sukzessive mehrere Ehemänner haben, etwa nach einer Scheidung oder nach dem Tod des Ehemannes. Ehebruch ist im AT daher auch nicht gleich Ehebruch. Während eine Frau immer nur die *eigene* Ehe brechen kann, kann ein Mann immer nur die *fremde* Ehe brechen. Der Status einer aufrechten Ehe ist für das Verbrechen des Ehebruchs also nur bei Frauen entscheidend, nicht aber bei Männern. Schläft ein verheirateter Mann mit unverheirateten und unverlobten Frauen, so ist dies niemals Ehebruch. Vielleicht hängt mit dieser Herkunft des Gesetzes die Tatsache zusammen, dass auch im Christentum (das eine einseitige Treueverpflichtung aufgrund der Adaption des Rechtes in Richtung Monogamie nicht kennt) außereheliche Beziehungen bei Männern zwar nie gutgeheißen, aber faktisch moralisch immer milder beurteilt wurden als solche von Frauen. Frauen werden ab dem Zeitpunkt der Verlobung, also der rechtlich bindenden Zusage der Eheschließung und der Aushandlung des Brautpreises zwischen den beiden Familien des jungen Brautpaares, in Bezug auf ihre Treueverpflichtung rechtlich gleich wie Ehefrauen behandelt (vgl. Dtn 22,23 ff.). Dementsprechend werden Sexualkontakte mit anderen Männern als dem zukünftigen Ehemann wie Ehebruch geahndet. Während einer aufrechten Verlobung oder Ehe ist die Frau zu absoluter Treue verpflichtet, denn Polyandrie gibt es nur in sukzessiver Form.

Diese Rechtsregelungen, die aus der patriarchalen Sozialordnung der altisraelitischen Familie zu erklären sind, gestehen Männern im Vergleich zu Frauen eindeutig mehr Freiräume zu, nicht zufriedenstellende Beziehungen zu verlassen

ihre alten Gepflogenheiten in Bezug auf die Trennung der Geschlechter in einer völlig veränderten sozialen Umwelt durchsetzen, während ihre Töchter und Söhne die Normen der gleichaltrigen Einheimischen übernehmen wollen.

⁶ Siehe dazu I. Fischer, Die Erzeltern Israels, BZAW 222, Berlin 1994, 78-90.

⁷ Vgl. dazu nur die ausführliche Darstellung: C. Fiedl, Polygynie in Mesopotamien und Israel, AOAT 277, Münster 2000, 138 ff.

oder in ihrer Bedeutung als einzige zu relativieren. Da anzunehmen ist, dass (überwiegend)⁸ Männern die legislative Gewalt zustand, haben diese Regelungen in Anbetracht unserer heutigen Gleichheitsgebote den Geruch der Vorteilsnahme der Gesetzgeber. Wenn noch dazu solche Regelungen religiös als geoffenbarte Gottesgebote legitimiert werden, verlieren die Gesetze, die aufgrund eines oder mehrerer der oben genannten Kriterien der Hierarchisierung in patriarchalen Gesellschaften diskriminieren, ihre theologische Unschuld. Sie können jedenfalls nicht als Ausdruck für eine adäquate Regelung einer emotional verstandenen, liebenden Beziehung gesehen werden, sondern sind Erweis und Ausdruck der bestehenden Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern.

Das Christentum hat das Eherecht insofern verschärft, als es für die Scheidung rigide Einschränkungen formulierte, andererseits durch die Abschaffung der Möglichkeit zur Polygynie die Treuepflichten egalitär auf die Geschlechter verteilt. Da dieses Gottesvolk sich durch die Taufe reproduziert und nicht durch Zeugung und Geburt, hat allerdings die göttliche Legitimation des Eherechts einen anderen Stellenwert bekommen, als es ihn im Gottesvolk Israel hatte, das aus dem Fortwirken der Nachkommenschaftsverheißung lebt.

In Gesellschaften, die das rechtliche Ungleichgewicht zwischen ihren männlichen und weiblichen Mitgliedern zugunsten einer Gleichberechtigung abgeschafft haben, sind die biblischen Vorschriften, die aus einer ganz bestimmten Gesellschaftsordnung entspringen und für sie adäquat waren, nicht mehr ungeprüft anwendbar. Will man die Regelungen dennoch aufrechterhalten, so müssen andere Begründungsmuster gesucht – und auch als solche deklariert werden. Das Kirchliche Lehramt hat dazu zweifellos die Macht; und es muss daher konsequenterweise seine spezifischen Begründungen, die nicht einfach nur biblisch sein können, offen legen.

3. Über strikte Verbote zum Überschreiten der Geschlechtergrenzen und das Verbot homosexueller Akte als Feminisierungsverbot

Die Geschlechtertrennungslinie wird im Kulturraum des Alten Vorderen Orients penibel vor Übertretungen geschützt. Wenngleich einzelne Texte nicht nur eine Offenheit in Bezug auf die Übernahme der Geschlechterrollen⁹ bezeugen, son-

⁸ Allerdings wird etwa Debora als Richterin bezeichnet. Das lässt zwar noch nicht auf die Historizität einer Richterin namens Debora schließen, sondern bloß darauf, dass es für Frauen nicht unmöglich war, Funktionen wie diese wahrzunehmen, andernfalls man die Logik einer Geschichte durch diese Bezeichnung zerstören würde.

⁹ Wenn die Pflicht zur Versorgung der Familie normalerweise Männer haben, so gibt es dennoch viele Texte, die davon wissen, dass diese Rolle auch Frauen übernehmen. So ist etwa Spr 31,10 ff., das „Lob der fähigen Frau“, nur verständlich, wenn Frauen tatsächlich all die beschriebenen Tätigkeiten der Haushalts- und Betriebsführung ausführen konnten. Vgl. zum sozialgeschichtlichen Hintergrund dieses Textes C.R. Yoder, Wisdom as a Woman of

dem vor allem nachexilische Texte das Phänomen von cross-gender-Textzusammenhängen aufweisen, die weibliche Erzählfiguren in der Tradition bereits berühmter männlicher Figuren nachgestalten,¹⁰ so ist doch innerbiblisch dazu eine Gegentendenz festzumachen, die in der Rezeptionsgeschichte allerdings meist als die einzig wesentliche dargestellt wurde. Diese Gegentendenz legt größten Wert auf die Undurchlässigkeit der Geschlechtertrennungslinie und damit auf unveränderbare Geschlechtercharaktere und Rollenzuschreibungen. Dieser Denkrichtung, die nun im Folgenden an einigen Punkten näher befragt werden soll, sind auch die immer als Homosexualitätsverbote zitierten Vorschriften zuzureihen.

Nimmt man den Bezugsrahmen des Schutzes der Gesellschaftsstruktur, so zeigt sich, dass das Geschlecht als Kriterium positiver (im Falle des männlichen) wie negativer Diskriminierung (im Falle des weiblichen) in Bezug auf den sozialen Rang von Menschen sich nicht nur auf das biologische Geschlecht („sex“), sondern ebenso auf das soziale Geschlecht („gender“) und die sexuelle Orientierung bezieht.

Die Überschreitung der Geschlechtertrennungslinie durch Verschleierung der wahren Geschlechtsidentität wird in Dtn 22,5 sow hl für Männer als auch für Frauen unter Strafe gestellt:

„Nicht sei die Ausstattung eines Herrn auf einer Frau.
Und nicht kleide sich ein Herr in das Gewand einer Frau.
Denn ein Greuel für JHWH, deine Gottheit, sind alle, die dies tun.“

Dieses Verbot lässt zwar auch darauf schließen, dass das Transvestitentum als Problem in Alt-Israel bekannt gewesen sein muss. Aber vielmehr weist es darauf hin, dass man in dieser Gesellschaft aufgrund äußerer Zeichen wie der Kleidung und der gesamten Ausstattung sowie des äußeren Erscheinungsbildes¹¹ eindeutig auf das Geschlecht eines Menschen schließen konnte. Sind Geschlechtergrenzen nach außen sichtbar, so ist es nur logisch, dass das Überschreitungsverbot auch diese Äußerlichkeiten schützen muss. Für die Auslegung dieser Vorschrift scheint es nicht irrelevant, in welchem Kontext das Verbot steht. Er ist von heute so genannten „tierethischen“ Vorschriften bestimmt. Im Vers vorher wird geboten, man solle dem Ochsen und Esel helfen, wenn sie unter der Überlast zusammenzubrechen drohen. Im auf das Verbot folgenden Vers wird beim Aus-

Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31, BZAW 304, Berlin 2001.

¹⁰ Zum Phänomen der die Geschlechtergrenzen überschreitenden Textzusammenhänge (teils in der Forschung auch „Intertextualität“ genannt) siehe I. Fischer, Gotteskinderinnen, Stuttgart 2002, (im Druck), Kap I. (so stehen z.B. Rebekka und Rut narrativ in der Nachfolge Abrahams, Ester in jener Josefs in Ägypten oder Judit in der Nachfolge des Mose).

¹¹ Dazu gehören Standesinsignien wie etwa der Stock von Patriarchen oder die Schnur von erwachsenen Männern (vgl. Gen 38,18.25) ebenso wie auch die Haartracht und das heute noch im Orient für Männer übliche Stehenlassen der Körperbehaarung, insbesondere des Bartes, wohingegen Frauen sich die Körperhaare rasieren.

rauben von Nestern verboten, gleichzeitig die brütende Vogelmutter mitzutöten, wenn man die Eier entnimmt. Das Verbot, durch Kleidung die Geschlechtergrenzen zu überschreiten, steht also *nicht* in der Reihe von Vorschriften in Bezug auf Sexualität, sondern im Kontext solcher, die ein Weiterleben gewährleisten. Im Kontext von Regelungen der Geschlechtlichkeit hingegen stehen jene Verbote, die homosexuelle Akte¹² zwischen Männern verbieten. Die einschlägigen Texte, die gleichgeschlechtlichen Verkehr unter Männern untersagen, finden sich in Lev 18,22 und 20,13. In der wortwörtlichen Übersetzung lauten sie:

„Einem Männlichen sollst du nicht beiliegen im Beilager der Frau!
Ein Greuel ist es.“
(Lev 18,22)

„Ein Mann, der einem Männlichen beiliegt im Beilager der Frau:
Einen Greuel tun sie beide! Sterbend sollen sie sterben, ihr Blut komme über sie!“
(Lev 20,13)

Was in beiden Texten verboten wird, ist eindeutig der sexuelle Akt eines erwachsenen, freien und daher rechtsfähigen Mannes mit einem Menschen männlichen Geschlechts. Von diesem wird weder das Alter noch der Stand definiert, da er weder als „Mann“ noch als „Bruder“ bezeichnet wird, sondern die in Bezug auf den sozialen Stand neutrale Angabe des Geschlechts זָרָא, „Männliches“, verwendet wird. Aufgrund dieser Sprachwahl müssen in das Verbot Knaben und Sklaven mit eingeschlossen gedacht werden. Ob hier die Formulierung אִשָּׁוּת אִשָּׁוּת, „Beilager der Frau“, als Analverkehr zu deuten ist, wie manchmal vermutet wird,¹³ sei dahingestellt. Nachdem diese Sexualpraktik nirgends sonst thematisiert wird, spricht es eher dafür, dass nicht eine spezielle Praktik den Vergleichspunkt bildet, sondern vielmehr das Faktum der Penetration. So gesehen verbieten diese beiden Verbote also nicht homosexuelle Liebe zwischen Erwachsenen, sondern den mit Penetration vollzogenen Geschlechtsverkehr eines erwachsenen, freien Mannes mit einem Geschlechtsgenossen.

Der Kontext der beiden Verbote ist thematisch ähnlich. Beide Mal geht es nicht um Sexualität und deren rechtliche Regelung für ein friedliches Zusammenleben in Großfamilien und Dorfgemeinschaften, sondern um Sexualität, die unter dem Aspekt (kultischer) Rein- und Unreinheit gesehen wird. Lev 18,22 steht im weiteren Kontext des großen Kapitels von Inzestverboten. Diese Verbote, die einem voll rechtsfähigen Mann faktisch jeden Geschlechtsverkehr mit nahen Blutsverwandten sowie mit in diese nahe Blutsverwandtschaft weiblichen Eingeherrate-

¹² Auf die Betonung des Verbots homosexueller Akte und damit auf die Unterscheidung von Einzelakten und auf Dauer angelegten homosexuellen Lebensgemeinschaften hat bereits E.S. Gershtenger, Homosexualität im Alten Testament - Geschichte und Bewertungen, in: Leitendes Geistliches Amt der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Hg., Schwule, Lesben ... - Kirche, EKHIN-Dokumentationen 2, Frankfurt 1996, 124-158; 130, verwiesen.

¹³ So offensichtlich F.L. Hosfeld, Homosexualität und Homoerotik im Vorderen Orient - und in der Bibel?, Welt und Umwelt der Bibel 21/6 (2001), 48-51; 50.

ten tabuisieren, finden sich in dieser Ausführlichkeit nur in Lev 18. Sie regeln offensichtlich die im nachexilischen Israel so sehr empfohlene endogame Ehe. Wenn nun aber im sozialen Umfeld der nachexilischen jüdischen Gemeinde als Idealpartner Menschen aus derselben Herkunftsgruppe empfohlen werden, so muss auch festgelegt sein, wie nahe die Verwandtschaft sein darf, und welche Frauen einem Mann verboten sind, weil sie angeheiratete Verwandtschaft geworden sind. Es geht also in Lev 18 nicht primär um eine Regelung von Inzest aufgrund von natürlicher Sittenordnung, sondern um eine aus einer gesellschaftlichen Praxis heraus notwendig gewordenen Regelung, wer wen heiraten darf, wenn man exogame Ehen als Mischehen deklariert und als unerwünscht ansieht. Der unmittelbare Kontext des Penetrationsverbots zwischen Männern ist jedoch das Verbot des vollzogenen heterosexuellen Geschlechtsverkehrs während der Menstruation (18,19), das sich in anderen späten Texten des ATs noch häufiger findet.¹⁴ Zwischen diese Vorschriften eingeschoben ist das Verbot des Molochkultes, eines Fremdkultes, der, so weit wir von konkreten kultischen Aktivitäten wissen, nicht das Geringste mit Sexualpraktiken zu tun hat.¹⁵ Unmittelbar anschließend steht das Verbot der Sodomie. Dieses gilt erstaunlicherweise sowohl für Männer als auch für Frauen, wodurch klar wird, dass es in allen drei Fällen um ein Penetrationsverbot geht.

In Lev 20,13 ist der Kontext geschlossen von so genannten Inzestverboten mit weiblichen Angeheirateten, aber nicht Blutsverwandten geprägt: Tabuisiert wird der Sexualverkehr mit der Frau des Vaters (bei vorausgesetzter polygynen Ehe ist dies nicht die eigene Mutter!) und mit der Frau des Sohnes (20,11-12). Unmittelbar nach dem Verbot wird die synchrone Ehe mit einer Frau und deren Mutter verboten. Eingesprengt ist sodann das Verbot der Sodomie für Männer wie für Frauen (V15 f.). Anschließend wird das engere Inzestverbot, mit der Schwester zu schlafen, eingeschränkt. In V18 wird wiederum unabhängig von jeder Inzestthematik die Penetration während der Menstruation verboten, um in V19 wiederum zu Beischlaftabus der weiteren Familie, mit Tante und Schwägerin, zurückzukehren (V19-21).

Beide Verbote homosexueller Akte zwischen Männern finden sich im sicher nachexilischen Heiligkeitsgesetz, das vor allem auf die Heiligkeit im Sinne der kultischen Reinheit großen Wert legt. Die beiden älteren, großen Rechtssammlungen der Hebräischen Bibel, das Bundesbuches Ex 20-22 und die größte Rechtssammlung des ATs, das Deuteronomium, wissen nichts von einem Verbot, das Homosexualität oder Einzelpraktiken in deren Rahmen verbieten würde. Da viele Gesetzesmaterien in allen drei Sammlungen zu finden sind, ist dies bemerkenswert. Vielleicht lässt dies auf eine zeitliche Entwicklung schließen. Ob aller-

¹⁴ Vgl. etwa die Hinweise darauf in Lev 15,24; Ez 18,6; 22,10.

¹⁵ Vermutlich handelt es sich um Weiheriten von Knaben und Mädchen, bei denen man diese durchs Feuer gehen lässt. Siehe dazu die Deutung von: M. Weinfeld, *The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and Its Background*, UF 4 (1972), 133-154, der der üblichen These widerspricht, die meint, dass man die Kinder dabei zu Tode brachte.

dings das Problem durch bereits vermehrte Kontakte mit der griechischen Kultur, in der homosexuelle Praktiken von erwachsenen Männern mit Knaben gesellschaftlich toleriert und in breiten Kreisen akzeptiert waren,¹⁶ virulent wurde, dazu gibt es bislang zu wenig Forschungen. Es kann nichts weiter als eine Vermutung sein. Evident ist die Auseinandersetzung mit den in der Antike legitimierte homosexuellen Praktiken erst bei Paulus, der mit einigen seiner Zeitgenossen gleichgeschlechtliche Verbindungen als „naturwidrig“ sieht (vgl. Röm 1,26 f.; 1 Kor 6,9; 1 Tim 1,10).¹⁷

Die Annahme einer zeitlichen Entwicklung von Verboten kann allerdings nicht einfach so ausgelegt werden, als ob homosexuelle Akte in früheren Zeiten völlig unanstößig gewesen seien. Die Vorschrift kann sowohl auf ein gehäuftes Auftreten der Praktiken in der Zeit, welche die Verbote definiert, verweisen, als auch auf ein nun mit großer Relevanz versehenes neues Kriterium der Beurteilung des Sachverhaltes. Und dieses ist eindeutig in der in der nachexilischen Gemeinde hoch bedeutsam gewordenen *kultischen* Reinheit zu suchen.

Von Homosexualität im klassischen Sinne einer sexuellen Orientierung auf dasselbe Geschlecht hin, die im Rahmen von mehr oder minder dauerhaften Beziehungen als Lebensform gelebt wird, ist im AT offensichtlich nirgends, weder in legislativen noch in narrativen Texten, die Rede. Lesbische Lebensformen kommen nicht einmal im Sinne von verbotenen Einzelhandlungen in den Blick. Dieser Befund kann offensichtlich in mehrere Richtungen gedeutet werden:

Es ist anzunehmen, dass es nie ein Zusammenleben von gleichgeschlechtlichen Paaren gab. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass man auch die heterosexuelle Ehe immer in größeren Familienverbänden lebte und nur in extremen Ausnahmefällen in sozial isolierten Zweierbeziehungen.

Da man junge Leute, wie oben bereits dargelegt, so früh zu verheiraten pflegte, und Homosexualität nicht wie heute ein gesellschaftlich legitimes Thema war, ist zudem anzunehmen, dass die meisten jungen Männer zum Zeitpunkt, an dem sie ihre homosexuelle Orientierung nicht nur entdeckten, sondern auch akzeptierten und lebten, bereits verheiratet waren und vielleicht schon mehrere Kinder hatten.¹⁸ Homosexualität kollidiert dann eindeutig mit den gesellschaftlichen In-

¹⁶ Zur Knabenliebe, die entscheidend vom Machtgefälle in patriarchalen Gesellschaften geprägt ist, siehe M. Nissim, *Homoeroticism in the Biblical World*, Minneapolis 1998; 57-88.

¹⁷ Siehe dazu M. Reiser, *Sexualität*, II. Biblisch-theologisch, 2. Neues Testament, LThK 9, Freiburg 2000³, 515-516; 515. Zur Beurteilung von „natürlich“ und „widernatürlich“ in Lebenszusammenhängen der Geschlechtlichkeit siehe M. Bamer, *Sexualität II*, TRE 31, Berlin 2000, 210-214; 211. Er nimmt auch bezüglich der paulinischen Stellen an, dass „offensichtlich von Heterosexuellen begangene homosexuelle Handlungen“ angeprangert werden (ebd. 210). Damit würde auch Paulus mit seinem Votum bloß die atl. Tradition fortsetzen.

¹⁸ Dies ist evident, wenn man etwa die Freundschaft zwischen David und Jonatan, die dem berühmten König über ganz Israel ja über Frauenliebe geht (vgl. 2 Sam 1,26), als homosexuelle Beziehung ansieht. Siehe dazu S. Schroer - Th. Staubli, *Saul, David und Jonatan - eine Dreiecksgeschichte?*, BiKi 51 (1996), 15-22. W. Korff, *Homosexualität*, III. Theologisch-ethisch, LThK 5, Freiburg 1996³, 255-259; 256, sieht „die personale Integration homoerot.

teressen der Großfamilie, insbesondere, wenn der Patriarch sie ausschließlich leben wollte. Da dies aber aufgrund der gesellschaftlichen Verhältnisse in Alt-Israel nicht anzunehmen ist, bedurfte es keiner rechtlichen Regelung dieses Bereiches der sexuellen Orientierung.

Der zentrale Grund, warum in nachexilischer Zeit auch homosexuelle Akte bei ansonsten heterosexueller Lebensform verboten werden, muss aber noch anderswo gesucht werden. Meist wird die These vertreten, dass man vor den 20er Jahren des 19. Jh., in denen die weibliche Eizelle entdeckt wurde, in allen Kulturen der Meinung war, dass Frauen bei der Reproduktion ausschließlich eine passive, empfangende Rolle spielen würden, der das Leben spendende Keim aber ausschließlich dem Manne zugehörig gedacht worden sei. Für das AT ist eine so klare Scheidung der reproduktiven Funktionen der beiden Geschlechter nicht belegbar, wenn es etwa nicht nur mit unfruchtbaren Frauen, sondern auch mit unfruchtbaren Männern rechnet.¹⁹ Mit der These, dass das Verbot ausschließlich männlicher homosexueller Akte den menschlichen Lebenskeim im Sperma des Mannes vor Vergeudung schützen würde, kommt man im AT zu keiner aus „der Natur“ des Menschen stammenden Begründung.

Die Fährte zu einem ganz anderen Verständnis, war in homosexuelle Akte verboten wurden, legt das mangelnde Verbot sexueller Akte zwischen Frauen. Auch entsprechende Zeugnisse von legislativen Texten außerhalb der Bibel weisen in diese Richtung: Mit den Regelungen, die meist als Verbote von Homosexualität ausgelegt wurden, wird Männern die Feminisierung ihrer Geschlechtsgenossen verboten. Darauf lassen etwa die Regelungen der Mittelassyrischen Gesetze, wie MAG § 20, schließen: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.“

Die Strafe erweist das Verständnis des Aktes: Ein Mann, der einen Geschlechtsgenossen wie eine Frau behandelt, den soll man „zur Frau“ machen, d.h. ihn entmannen und ihn beschlafen. Die atl. Gesetze kennen eine solche talionsrechtliche Regelung nicht. Sie verordnen weder die Vergewaltigung des Mannes noch seine Entmannung, sondern diagnostizieren sein Verbrechen als todeswürdig. Wie immer man die Deklaration der Todeswürdigkeit deutet,²¹ sie ist offensicht-

Zuwendung, wie sie in der Freundschaft zw. David u. Jonatan hervortritt, affirmativ bewertet ...“

¹⁹ So etwa Gen 20,17; Dtn 7,14; siehe dazu I. Fischer, „...und sie war unfruchtbar...“ Zur Stellung kinderloser Frauen in der Literatur Alt-Israels, in: G. Pauritsch u.a., Hg., Kinder machen. Strategien der Kontrolle weiblicher Fruchtbarkeit, Frauenforschung 6, Wien 1988, 116-126; 118.

²⁰ Siehe TUAT I, 83 (siehe Anm. 3). § 19 des MAG verbietet folgerichtig die Verleumdung eines Mannes durch das Gerücht, dass ein anderer ihn beschlafe.

²¹ E.S. Gerstenberger, „Apodiktisches“ Recht „Todes“ Recht?, in: FS H. J. Boecker, Gottes Recht als Lebensraum, P. Mommer u.a., Hg., Neukirchen-Vluyn 1993, 7-20, hat gezeigt,

lich eine Bestrafung, deren Vollstreckung man Gott anheim stellt. In ihrer Formulierung zielt sie unzweifelhaft auf den sozialen, wenn nicht auch auf den biologischen Tod. Das AT bewahrt mit dieser Strafdrohung aber vor Verstümmelung und sexueller Gegengewalt. Dass prinzipiell die Deutung des Vergehens als Verbot der Feminisierung auch für die Kultur Alt-Israels zutrifft, erweisen die beiden biblischen Erzählungen um Lot und seine Gäste und Töchter (Gen 19) sowie um den Leviten, seine Frau und seinen vor Ort fremden Gastgeber in Gibeon (Ri 19). In diesen Geschichten fordern Männer, anderen Männern bei zu wohnen, und es werden ihnen – für unsere heutigen Ohren skandalös genug – schließlich Frauen als „Ersatz“ für sie zur Vergewaltigung angeboten. Männer, die dies fordern, sind keine Homosexuellen, sondern zur Gewalt bereit und in dieser Einstellung quasi betont männliche Heterosexuelle.²² Es handelt sich also in keinem der Fälle um Erzählungen, die Homosexualität, sondern um solche, die „einen Gewaltakt mit der Waffe Sexualität“²³ thematisieren.

Einen Mann zu einer Frau zu machen, gehört in patriarchalen Kulturen zu den ultimativen Demütigungen, die sich Männer untereinander zufügen können. In Gesellschaften, die Frausein nicht mehr als zweitrangig und minderwertig betrachten und die weibliche Geschlechtsidentität nicht mehr als schändlich und keinesfalls als erstrebenswert ansehen, muss konsequenterweise diese Begründung, die im Alten Orient für die Ablehnung gleichgeschlechtlicher Sexualität unter Männern zentral war, fallen.

Wenn das AT im Heiligkeitgesetz als vorrangige Begründung für das Verbot die Heiligkeit und Reinheit der Gemeinde angibt und diese durch die Einhaltung ritueller Vorschriften gewährleistet wird, das Christentum jedoch von seinen Anfängen an das Ritualgesetz sehr selektiv rezipiert hat, dann stellt sich die Frage nach der Begründung für die Verbote im christlichen Kontext doppelt neu. Will man das Verbot aufrechterhalten, so muss man es heute konsequenterweise anders begründen, zumal auch der frühchristliche Kulturkontext nicht mehr gegeben ist, der von der Auseinandersetzung mit der in der griechischen Antike legitimierte Knabenliebe beeinflusst war. Und es ist zu bedenken, dass das, was die Liebe zwischen zwei Menschen ein und desselben Geschlechts verpönt machte, das Machtgefälle zwischen den Geschlechtern war und dieses gesellschaftliche Ungleichgewicht in unseren westlichen Gesellschaften theoretisch (wenngleich in der Praxis bis dato noch nicht durchgesetzt!) aufgehoben ist.

dass es sich dabei nicht um die Todesstrafe handelt, sondern um „eine dem Menschen entzogene Gottesstrafe“ (ebd., 19).

²² Öffentlich erlebt man heute in unseren Kulturkreisen solche Einstellungen noch auf Fußballfeldern, wo ausgewachsene Mannsbilder den Schiedsrichtern, falls sie nicht zum Wohlgefallen entscheiden, ebenfalls die Feminisierung durch sexuelle Gewaltakte androhen.

²³ I. Müllner, Tödliche Differenzen, in: L. Schottroff - M.Th. Wacker, Hg., Von der Wurzel getragen, Biblical Interpretation Series 17, Leiden 1996, 81-100; 89.

4. Gottesliebe als Vasallen- und Ehefrauentreue

Als letztes Beispiel dafür, wie sehr die Vorstellungen darüber, was Liebe ist, historisch bedingt sind, sei kurz auf die Gottesliebe, wie sie das Dtn darstellt, eingegangen. In der Forschung²⁴ ist bereits breit und ausführlich dargelegt worden, dass die Vorstellung des Bundes zwischen Gott und den Menschen als eine gegenseitige Verpflichtung, die unter Sanktionen steht, keine in Israel originäre Vorstellung ist. Israel übernimmt die Vorstellung vom Bundesschluss aus den Bundesformularen, wie sie in seiner Umwelt zwischen siegreichen und überlegenen Herrschern und den ihnen unterlegenen Vasallen üblich waren. Sie schrieben „die Liebe“ als Treue der Bundespartner in Bezug auf Schutzpflichten des Stärkeren gegenüber den Schwächeren und die Einhaltung der Vorschriften durch den Untertanen fest. Die später als Tora-Frömmigkeit rezipierte Selbstverpflichtung des Volkes, die göttliche Weisung einzuhalten, hat ihren Ursprung in Friedensdiktaten zweier politischer Streitparteien, die sich vor der völligen militärischen Unterwerfung der Schwächeren darauf einigten, die Einhaltung der Abmachungen mit Segen und Fluch göttlich sanktionieren zu lassen. Auf mangelnde Liebe folgen auch hier – wie im familiären Bereich zwischen Eltern und Kindern – Schläge, die zur Besserung derer beitragen sollen, die zur Liebe verpflichtet sind.

Sozialgeschichtlich wird mit dieser theologischen Deuteformel, die zur Zeit ihrer Erfindung subversiv war, da man sich nicht an real existierende politische Potentaten band, sondern an den befreienden Exodugott Israels, die Liebe wie eine vorschreibbare Größe behandelt. Gott zu lieben war nach diesem Theologumenon keine Sache freier Entscheidung oder gar emotionaler Zuwendung, sondern schlicht eine Rechtsverpflichtung, deren Nichtbefolgung unter dem Fluch stand und eine Strafe, die bis zum Tod gehen konnte, vorsah. Die Freiwilligkeit besteht allein im initiierenden Akt des Bundesschlusses, nicht mehr aber in der späteren Einhaltung der schriftlich in der Bundesurkunde festgelegten Verpflichtungen.

Wenn in der Folge zu dieser politischen Grundbedeutung der Bundschließung die Deutung des Verhältnisses zwischen Israel und seinem Gott als Ehebund²⁵ hinzukommt, so steht auch hinter dieser Deutung keine egalitäre Beziehung. Auch der Ehebund ist ein Vertrag zwischen zwei Partnern, die nicht gleichwertig sind, da in der hierarchischen Gesellschaftsstruktur Alt-Israels die Frauen jeweils einen geringeren Status haben als die dazugehörigen Männer. Die Treueverpflichtung des als Frau gesehenen Volkes ist, wie für den menschlichen Bereich ja bereits aufgezeigt, gegenüber dem als Mann gesehenen Gott absolut. Gottesliebe steht also selbst in diesem, uns heute in westlichen Staaten Lebenden emo-

²⁴ Siehe dazu exemplarisch E. Otto, Treueid und Gesetz, Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 2 (1996), 1-52, der auch die Forschungsgeschichte aufarbeitet.

²⁵ Zur Problematik der Ehemetaphorik in Bezug auf die Geschlechterfrage siehe die anregende Monographie von G. Baumgart, Liebe und Gewalt, SBS 185, Stuttgart 2000, insbes. 235-240.

tional anmutenden Bild unter einer Vertragsverpflichtung. Sie ist somit geschuldet und kann auch eingeklagt werden. Wenn solche metaphorischen Redeweisen von der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk heute noch Verwendung finden, muss der grundverschiedene soziale Kontext der Metaphern zur Entstehungs- und zur Auslegungszeit thematisiert werden, andernfalls völlig falsche Vorstellungen über das im AT intendierte Gottesverhältnis entstehen. Denn die „Ehe“ Gottes mit seinem Volk wird nicht als gleichberechtigte Partnerschaft mit Scheidungsrecht für beide gesehen – und schon gar nicht als „offene Beziehung“, wie heute manche Ehen gelebt werden. Und der Bund Gottes mit den Menschen ist kein frei zu wählendes Bündnis, sondern eine Vertragsverpflichtung, die die Liebe verordnet.

III. „Die Liebe“ als exponierter Bereich von Machtverhältnissen

Die theologische Rede von „der Liebe“, sei sie nun auf die familiären Beziehungen oder auf die Gottesliebe bezogen, verschleiert im Alten Israel weder im göttlichen Recht, das das Zusammenleben der Menschen regelt, noch im Bereich der Gottesbeziehung die Machtverhältnisse. Das Volk, als Frau gesehen, muss seinem göttlichen Eheherrn treu bleiben, da man aus den menschlichen Regeln weiß, dass die Zuwendung der Ehefrau einklagbar ist. In gewisser Weise legitimiert das heute so zu nennende „bürgerliche Recht“ von damals und das altisraelitische „Strafrecht“, wenn es als göttlich gegeben und sanktioniert gezeichnet wird, auch die bestehenden Machtverhältnisse. Denn eine Rebellion gegen ungerechte soziale Verhältnisse kommt einem Aufbegehren nicht nur gegen die gesellschaftliche Ordnung, sondern auch gegen die göttliche Willenskundgabe gleich. Da das religiöse System Israels jedoch nach biblischem Zeugnis kein Pantheon kennt, werden die Regeln des Zusammenlebens in Israel zumindest nicht in der göttlichen Sphäre vor- und abgebildet und damit auch nicht im Symbolischen legitimiert. Das christliche Symbolsystem der Dreifaltigkeit ist hier differenzierter und sensibler zu beurteilen: Es bildet in der Vater-Sohn-Relation die Liebe zwischen Eltern und Kind – dabei allerdings nur die männliche Seite der Beziehung – ab, schließt aber das Weibliche aus dem Göttlichen aus und verweist es ins Menschliche.

Das Gottesvolk der nachexilischen Zeit, das mit dem sich immer deutlicher abgegrenzten Komplex des Gottesgesetzes, der Tora, gelebt hat, hat denn auch erkannt, dass Gesetze ausgelegt werden müssen, wenn sie nicht erstarren oder zu Unrechtsgesetzen werden sollen. Die Bibel Israels hat die Funktion der Dynamik, der notwendigen Adaption von rechtlichen und ethischen Vorschriften sowie der theologischen Konzepte an geänderte Verhältnisse, der Prophetie zugeeignet. Indem die Prophetie als einziges der Ämter Israels von Gott unmittelbar

bei der Gabe des Gesetzes am Offenbarungsberg eingesetzt worden ist,²⁶ ist sie das von Gott vorgesehene und bewährte Instrument der Auslegung – und damit natürlich der Veränderung der Praxis der Tora, der ein für alle Mal gültig festgelegten Weisung Gottes an sein Volk. Nach biblischem Befund wird diese Auslegung und damit Aktualisierung der Tora von prophetischen Menschen geleistet, seien es Männer (Schriftpropheten) oder – unmittelbar in der Nachfolge des Mose, des Propheten par excellence – Frauen (von Debora bis Hulda). Ihre Aufgabe ist es gerade nicht, ewig gleich bleibende Wahrheiten zu verkünden, sondern die geänderten Zeiten und Umstände wahr- und ernst zu nehmen, um eine adäquate, dem Gottesrecht und dem Menschenleben gerechte Anwendung der zum Leben führenden Gottesweisung zu gewährleisten.

Helmut Merklein hat diese zum Leben der Gemeinde notwendige Prophetie auch für das NT nachgewiesen. Er hat aufgezeigt, dass bei Paulus die Prophetie die Rolle der kreativen, nicht nur auslegenden, sondern die Lehre weiterführenden Funktion gerade dort erfüllt, wo „eine argumentative Leerstelle [bleibt], die diskursiv gefüllt werden muss.“²⁷ „Konkret geschieht dies in den Deutungen, wo die prophetischen Worte auf die noch klärungsbedürftigen Sachverhalte angewandt werden ... Hinter den doktrinären Schwierigkeiten stehen existentielle Fragen.“²⁸ Wenn gleich es bei Paulus um Fragen der Lehre, die nicht aus dem Kerygma argumentativ ableitbar sind, geht, so ist die Funktion der Prophetie zweifelsohne auch auf das Gebiet der Lehre, wie denn in der kirchlichen Praxis in „der Konfrontation mit aktuellen Problemstellungen“²⁹ konkret gelebt werden sollte, anwendbar.

In Kontexten der theologischen Praxis besteht heute oft die Gefahr, das zweigeteilte Liebesgebot einerseits als Keule gegen gesunde Auseinandersetzungen darum, wie man recht leben und Gott recht verehren sollte, zu verwenden. Andererseits wird es allzu oft gebraucht und droht daher zum sinnentleerten Schlagwort zu verkommen, das durch seinen affirmativen Gebrauch überstrapaziert wurde und daher keine lebensgestaltende Kraft mehr hat. Wenn das Wort von der Liebe, die Menschen untereinander und in Bezug auf Gott verwirklichen sollen, weil Gott selber die Liebe ist, wieder Kraft gewinnen soll, dann darf unsere Zeit keine Scheu haben, die heute wie damals hinter „der Liebe“ stehenden Machtverhältnisse zu thematisieren. Nicht die Offenlegung der Tatsache, dass alle Beziehungen von Menschen und daher auch ihre Gottesbeziehung von Macht und Auto-

²⁶ Das Prophetiegesetz in Dtn 18,16 f. zitiert bei der Begründung des Amtes das Geschehen am Horeb, wie es in Dtn 5,23-31 erzählt wird. Siehe dazu: Fischer, Gotteskinderinnen (s. Anm. 8), Kap. II. Die fortgeschrittene nachexilische Zeit bearbeitet denn auch die Schriftprophetie dahingehend, dass wahre Prophetie Auslegung der Tora sei. Siehe dazu exemplarisch für Jesaja: I. Fischer, Tora für Israel – Tora für die Völker, SBS 164, Stuttgart 1995.

²⁷ H. Merklein, Der Theologe als Prophet, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II, WUNT 105, Tübingen 1998, 377-404; 396.

²⁸ Ebd. 398.

²⁹ Ebd. 403.

rität geprägt sind, ist gegen „die Liebe“ gerichtet, sondern ihre Verschleierung, unter deren Schutzmantel Macht zu Herrschaft und Gewaltausübung werden kann. Das Faktum, dass von Gott in Metaphern aus dem menschlichen Erfahrungsbereich gesprochen werden muss, die soziokulturellen Lebensbedingungen der Menschen sich aber kontinuierlich ändern, muss eine prophetische Theologie auf den Plan rufen, die ihre Rede von Gott entsprechend den geänderten Lebensumständen der Menschen zu ändern und auch die Weisungen entsprechend zu adaptieren versteht. Geschieht dies nicht, hört das auf, was als Tradition bezeichnet werden kann: Die Weitergabe einer angeeigneten Glaubensüberlieferung muss diese entsprechend den Verhältnissen verändern. Tut sie es nicht, ist es hergesagter toter Buchstabe, dem die prophetische Kraft der Erneuerung fehlt. So verstandene Prophetie „ist nicht nur Erkenntnismittel, sondern zugleich Medium, das Theologie relevant sein lässt.“³⁰ Um biblische Texte für heute bedeutungsvoll werden zu lassen, ohne sie engzuführen auf immer wieder Wiederholtes, bedarf es solcher Erneuerung. Was „die Liebe“ heute sein kann und wie sie zu leben ist, bedarf der theologisch Forschenden, die fähig sind, prophetisch neue Perspektiven aufzuzeigen und zu vermitteln. Helmut Merklein war einer von denen, die er selber beschreibend gefordert hat. Vor allem seiner Initiative ist die Möglichkeit zur Finanzierung des von Frauen geforderten Bonner Lehrstuhls für Theologische Frauenforschung (die die oben beschriebene prophetische Funktion für die herkömmliche Theologie haben muss) zu verdanken (und auch, dass ich darauf sitze). Dafür sei ihm posthum herzlich gedankt!

³⁰ Ebd. 403.