

## Die Sexualität der Heiligen

Zur Frage von Universalität oder Partikularität der Moral in paulinischen Gemeinden

Hans-Ulrich Weidemann

### 1. Einleitung: zur Sonderstellung der Sexualparänese in der paulinischen Ethik

Die Frage nach Universalität und Partikularität von Moral stellt sich im Hinblick auf die frühchristliche, konkret: die paulinische Sexualparänese auf eine ganz spezifische Weise, die von entsprechenden Erwägungen im Koordinatensystem heutiger katholischer Moraltheologie denkbar verschieden ist. Sie stellt sich nämlich im Kontext der Entstehung des Christusglaubens innerhalb des Volkes Israel, der Öffnung von ‚judenchristlichen‘ Gruppen für Nichtjuden, der Entstehung von ‚gemischten‘ Gemeinden und der programmatisch gesetzesfreien Heidenmission – zunächst der Antiochenischen Gemeinde, dann der paulinischen Mission. Die faktische Entwicklung, insbesondere nach der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. mit ihren umwälzenden Folgen für das Judentum, läuft dann ab dem 2. Jahrhundert auf die Entstehung von (rabbinischem) Judentum und (heidenchristlicher) Kirche als getrennten Religionen zu, womit sich das Koordinatensystem der ‚christlichen Moral‘ grundlegend ändert. Wir richten den Fokus hier aber auf die Situation in den paulinischen Gemeinden der 50er Jahre des ersten Jahrhunderts.

#### 1.1 Paulus und seine Ekklesien aus Juden und Heiden

Der Apostel Paulus ist ein am achten Tag seines Lebens beschnittener Jude, der sich seinen nichtjüdischen Adressaten gegenüber ausdrücklich als „Israelit aus der Nachkommenschaft Abrahams, vom Stamme Benjamin“ und als „Hebräer aus Hebräern“ (vgl. Phil 3,5; 2 Kor 11,22; Röm 11,1) bezeichnet. All dies gehört seit dem sogenannten Damaskuserlebnis keineswegs der Vergangenheit an, im Gegenteil: Gerade als „Jude von Natur“ (Gal 2,15) gehört Paulus zu jenem „Rest nach

Auswahl der Gnade“ (Röm 11,5), der innerhalb der Kirche aus Juden und Heiden die Kontinuität der Verheißungen garantiert.

Dieser Jude sieht sich aufgrund einer Christusoffenbarung mit dem „Evangelium der Vorhaut“ und dem „Apostolat für die Heiden“ betraut (Gal 2,7f.), er bezeichnet sich als „Apostel der Heiden“ (Röm 11,13), ja er erhebt den Anspruch, dass sein Apostolat auf den Glaubensgehorsam unter *allen* Heiden ausgerichtet sei (Röm 1,5), unter Griechen wie Barbaren (1,14). Nach eigener Auskunft wurzelt dieses Selbstverständnis im Damaskuserlebnis, durch das er sich von Gott berufen sieht, seinen Sohn unter den Heiden zu verkündigen (Gal 1,15).

Als Apostel aller Heiden geht der Jude Paulus also „zu den Nichtjuden“ (vgl. Gal 2,9). Bei Abfassung des Römerbriefes (vermutlich im Jahre 56 n. Chr.) sagt er von sich selbst, dass er „von Jerusalem aus im Bogen bis nach Illyrien das Evangelium von Christus“ verkündigt habe (Röm 15,19). Konkret heißt das, dass er im Zuge seiner eigenständigen Heidenmission im Anschluss an den sogenannten Apostelkonvent (48/49 n. Chr.) in den wichtigen politischen und ökonomischen Knotenpunkten im Nordosten des römischen Imperiums Ekklesien gegründet hatte.<sup>1</sup>

Charakteristisch für diese paulinischen Gemeindegründungen der 50er Jahre ist, dass Nichtjuden, die zum Glauben an Christus kommen und auf seinen Namen getauft werden, nicht beschnitten und daher nicht in das Volk Israel eingegliedert werden. Sie sind also ausdrücklich und programmatisch *als Nichtjuden* Teil der paulinischen Ekklesien. Zugleich müssen wir davon ausgehen, dass sich in den paulinischen Gemeinden in der Regel auch Juden befinden (wenn auch in der Minderheit), dass wir also ‚gemischte‘ Gemeinden vor uns haben. Immerhin spricht der Apostel davon, durch sein Heidenapostolat seine jüdischen Verwandten zur Eifersucht zu reizen und (so) einige aus ihnen zu retten (Röm 11,14, vgl. 1 Kor 9,19–23). Obwohl der Apostel in seinen Briefen oft ausdrücklich Heidenchristen anspricht,<sup>2</sup> sind alle Mitabsender seiner Briefe

<sup>1</sup> Zur sogenannten zweiten und dritten Missionsreise vgl. J. Verheyden, Die zweite und dritte Missionsreise, in: F. W. Horn (Hrsg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 109–116.

<sup>2</sup> Durchgängig im Galaterbrief, vgl. außerdem z. B. 1 Kor 6,11 und 12,1–3, außerdem Röm 11,13 u. ö.

Juden wie er;<sup>3</sup> und wir kennen auch einige Namen von Juden in paulinischen Gemeinden, aus seinem Mitarbeiterstab oder in seinem Umfeld.<sup>4</sup>

Wenn die paulinischen Ekklesien aus (mehrheitlich) Nichtjuden und Juden bestehen, dann stellt sich die Frage, wie sich eine solche Gruppe in den sozio-politischen Kategorien des antiken römischen Imperiums erfassen lässt. Dafür ist auf die grundlegende Form freiwilliger Zusammenschlüsse in den *po-leis* des antiken Mittelmeerraumes zurückzugreifen, die sogenannten Vereine (*thiasos, collegia* usw.).<sup>5</sup> Dann stellt sich die paulinische Ekklesia als ein freiwilliger Verein dar, in dem sich christusgläubige und getaufte Angehörige verschiedener *ethnē* versammeln, nämlich Diasporajuden einerseits und Nichtjuden unterschiedlicher Herkunft andererseits. Die christusgläubigen Juden sind wohl noch Teil von landsmannschaftlichen Diaspora-Synagogengemeinden, wie sie beispielsweise für Antiochien belegt sind. Aber neben der Synagogengemeinde gehören sie als ‚Brüder und Schwestern‘ zur Ekklesia, wo sie Gemeinschaft mit getauften Nichtjuden haben. Diese Nichtjuden haben sich nicht dem jüdischen Ethnos durch Beschneidung angeschlossen, gehören also nicht vollumfänglich zu den örtlichen Synagogengemeinden, auch wenn viele von ihnen als ‚Gottesfürchtige‘<sup>6</sup> in deren Umfeld sozialisiert sein dürften. Nicht auszuschließen ist, dass sie auch (noch) an Synagogengottesdiensten und am jüdischen Gemeindeleben teilnehmen, wie Josephus für Antiochien – zumindest für die Zeit vor den antijüdischen Unruhen infolge des jüdischen Krieges – bezeugt.<sup>7</sup>

Jedenfalls haben die Juden in den paulinischen Ekklesien volle Gemeinschaft mit den Nichtjuden. Diese realisiert sich insbesondere

---

<sup>3</sup> Es sind dies Timotheus (1 Thess 1,1; 2 Kor 1,1; Phil 1,1; Phlm 1, vgl. Apg 16,1–3), Sosthenes (1 Kor 1,1, vgl. Apg 18,17) und Silvanus (1 Thess 1,1, vgl. Apg 15,22 u. ö. sowie 2 Kor 1,19).

<sup>4</sup> Neben Timotheus, Sosthenes und Silvanus sind hier exemplarisch v. a. Priska und Aquila zu nennen (vgl. Röm 16,3–5), außerdem Luzius, Jason und Sosipater, die Paulus in Röm 16,21 als „meine Verwandten“ bezeichnet, außerdem Krispus (1 Kor 1,14, vgl. Apg 18,8) und Apollos (1 Kor 1,12; 3,4–6.22; 4,6; 16,12, vgl. Apg 18,24–28).

<sup>5</sup> Überblick bei M. Öhler, Antikes Vereinswesen, in: NTAK 2 (2005) 79–86.

<sup>6</sup> Zur Problematik dieses Begriffs vgl. insgesamt B. Wander, Gottesfürchtige und Sympathisanten, Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen (WUNT 104), Tübingen 1998.

<sup>7</sup> Vgl. Josephus, Bell 7,41–53.

im „Herrenmahl“ (1 Kor 11,17–34), bei dem die christusgläubigen Juden „mit den Nichtjuden zusammen essen“ (Gal 2,12, vgl. 1 Kor 5,11).<sup>8</sup> Diese Tischgemeinschaft steht nicht auf der Grundlage jüdischer Speisegesetze, auch wenn der Apostel zu gegenseitiger Rücksichtnahme und Gemeinschaft mahnt (Röm 14,1–15,13). Überhaupt stellt Paulus klar, dass seine heidenchristlichen Adressaten nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen (vgl. Röm 6,14), schließlich ist die Tora exklusiv dem Gottesvolk Israel gegeben (Röm 9,4)<sup>9</sup>, auch wenn den Nichtjuden das Gesetz ins Herz geschrieben ist (Röm 2,14–16).

## 1.2 Die Sonderstellung der paulinischen Sexualparänese nach Michael Wolter

Juden und Heiden, die an Jesus Christus glauben, auf ihn getauft sind und den Geist empfangen haben, sollen durch ein spezifisches Handeln ihre Identität nach außen darstellen. Dies ist das wichtigste Anliegen der paulinischen Paränese. Laut Michael Wolter hat diese damit eine ähnliche Funktion wie die Weisungen der Tora, was aber zugleich den grundlegenden Unterschied zwischen ihnen deutlich mache: „Während aber die Weisungen der Tora ein ganz profiliertes *exklusives Ethos* normieren, mit dessen Hilfe Israel seine *exklusive Identität* als aus den Völkern erwähltes Eigentumsvolk Gottes dadurch zum Ausdruck bringen kann, dass es anders lebt als die Völker, gilt vom paulinischen Imperativ gerade das Umgekehrte: Der Inhalt der paränetischen Weisungen, die Paulus den Gemeinden gibt, weist ein ausgesprochen *inklusives* ethisches Profil auf, denn im Mittelpunkt stehen gerade solche Normen und Werte, die bei *allen* Menschen, – und das heißt: auch in der nichtchristlichen Mehrheitsgesellschaft – anerkannt sind und sich allgemeiner Wertschätzung erfreuen.“<sup>10</sup> Die ethischen Weisungen, die

<sup>8</sup> Dazu H.-U. Weidemann, *Taufe und Mahlgesellschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie* (WUNT 338), Tübingen 2014, 279–287.

<sup>9</sup> Vgl. Röm 2,17; 3,2; 9,31f. In 1 Kor 9,20f. spricht Paulus von Juden als „denen, die unter dem Gesetz sind (τοῖς ὑπὸ νόμον)“ (vgl. Gal 3,23–25; 4,4f.), und von Nichtjuden als „die, die ohne Gesetz sind (τοῖς ἀνόμοις)“.

<sup>10</sup> M. Wolter, *Paulus, Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, 316, unter Berufung auf Röm 12,2; 12,17b; Gal 6,9.10; Phil 4,8 u. a. Zu Michael Wolters Ansatz vgl. J. Schröter, *Ποιεῖν τὰ μὴ κατ'ἠκοντα* (Röm 1,28). Ein Beitrag zum Ansatz der paulinischen Ethik, in: J. Flebbe/M. Konrad (Hrsg.), *Ethos*

der Apostel in den uns überlieferten Briefen seinen mehrheitlich heidenchristlichen, nicht gesetzesobservanten Gemeinden gibt, seien also von einem „inkluisiven Imperativ“ geprägt.

Natürlich wäre diese idealtypische Gegenüberstellung in Details noch zu differenzieren, doch geht es hier um etwas anderes. Die so betriebene Rekonstruktion führt nämlich dazu, die *sexualethische* vom Rest der paulinischen Paränese abzuheben und ihr eine Sonderstellung zuzuweisen: Laut Michael Wolter lässt sie nämlich diejenige Inklusivität vermissen, die für die materiale Ethik des Apostels ansonsten so charakteristisch sei. Und weiter: „Gegenüber den von ihm gegründeten heidenchristlichen Gemeinden tritt Paulus vielmehr als kompromissloser Vertreter des jüdischen Sexualethos auf und verlangt, dass auch die nichtjüdischen Christen ihr sexuelles Leben an ihm orientieren.“<sup>11</sup> Diese Auffassung, der im Hinblick auf die einzelnen Inhalte der paulinischen Sexualparänese auch gar nicht widersprochen werden kann, dürfte innerhalb der deutschsprachigen Paulusexegese als konsensfähig gelten. So stellt auch Friedrich Wilhelm Horn fest, „dass Paulus innerhalb der Sexualethik auch gegenüber den Heidenchristen einem jüdischen Ethos folgt, dieses aber in anderen lebensweltlichen Bereichen im Blick auf Heidenchristen rigoros zurückweist.“<sup>12</sup> Dieser Sachverhalt wäre aber nicht allein angesichts der sonstigen Paränese des Apostels, sondern auch im Hinblick auf den ‚gemischten‘, ja mehrheitlich heidenchristlichen Charakter seiner Gemeinden frappierend.

### 1.3 Die Heiden als geheiligte Opfergabe

Stellt man die Frage nach der Motivation dieser eindeutigen Option des Apostels, dann ist es zweifellos zu einfach, auf seine kulturellen Prägungen, seine Herkunft oder auf mögliche leib- und lustfeindliche Tendenzen zu verweisen. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die

---

und Theologie im Neuen Testament (FS M. Wolter), Neukirchen-Vluyn 2016, 157–184, 157–164.

<sup>11</sup> M. Wolter, Paulus (s. Anm. 10), 329.

<sup>12</sup> F. W. Horn, Nicht wie die Heiden! Sexualethische Tabuzonen und ihre Bewertung durch Paulus, in: M. Konradt/E. Schläpfer (Hrsg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen (WUNT 322), Tübingen 2014, 283–307, 303.

sexualethische Paränese des Apostels einen *sachlichen* Grund hat. Und wenn dem so ist, dann wäre auch ihre theologische und kirchliche Rezeption nicht alleine auf der Ebene einzelner Inhalte zu vollziehen, es wäre zunächst die Plausibilität ihres Motivationsrahmens zu prüfen.

Nun gibt uns der Apostel selbst Auskunft über die theologische Motivation seiner dezidiert und radikal jüdischen Sexualparänese, und es ist nicht verwunderlich, dass diese grundlegend mit seinem Selbstverständnis als *Heidenapostel* zusammenhängt. Wir finden sie in einer programmatischen Passage im Schlussteil des Römerbriefes, in der Paulus sein apostolisches Selbstverständnis auf charakteristische Weise formuliert (Röm 15,14–32).<sup>13</sup> Die für unsere Fragestellung entscheidenden Aussagen finden sich in 15,15f.:

Röm 15,15–16

- 15 a Ich habe euch aber zum Teil etwas kühn geschrieben,  
 b um euch zu erinnern,  
 c wegen der mir von Gott gegebenen Gnade (διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ),
- 16 a ein Kultdiener/Bediensteter Christi Jesu hin zu den Nichtjuden zu sein (εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη),  
 b der ich priesterlich am Evangelium Gottes Dienst tue (ἱεραουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ),  
 c damit die Opfergabe der Nichtjuden (gen. obj.) angenehm sei (ἵνα γένηται ἡ προσφορά τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος),  
 d geheiligt im Heiligen Geist (ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ).

Schon die Bezüge zum Briefeingang (1,1–15) mit der dort autoritativ formulierten Selbstvorstellung als Heidenapostel<sup>14</sup> zeigen, dass diese Passage aus dem Schlussteil des Briefes von hoher Relevanz ist. Der entscheidende Aspekt: Dort, wo Paulus „Wesentliches über sein Apostolat“<sup>15</sup> formuliert, verleiht er ihm *priesterliche* Züge, ja er spricht sein so verstandenes priesterliches Amt „sogar als das eigentliche Ziel der

<sup>13</sup> Vgl. F. W. Horn, Das apostolische Selbstverständnis des Paulus nach Römer 15, in: U. Schnelle (Hrsg.), The Letter to the Romans (BETL 226), Leuven 2009, 225–246, 238.

<sup>14</sup> Dazu ebd., 239f.: Die Wiederaufnahme des Stichworts χάρις verlinkt 15,15b mit 1,5a, vor allem aber entsprechen sich die beiden Zielbestimmungen des paulinischen Apostolats in 15,16a und 1,5b (mit 1,13). Auch die Zuspitzungen des Apostolats der Heidenmission in exklusiver Zuschreibung an die Person des Paulus (vgl. ebd., 245f.) verbindet das Präskript mit dieser Passage.

<sup>15</sup> M. Vahrenhorst, Kultische Sprache in den Paulusbriefen (WUNT 230), Tübingen 2008, 315.

ihm verliehenen χάρις<sup>16</sup> an. Das Ziel des paulinischen Heidenapostolats ist es demnach, die Nichtjuden als Gott angenehme Opfergabe darzubringen. Durch den priesterlichen Dienst des Paulus wird „die kultische Geschiedenheit der Heiden vom Gottesvolk“<sup>17</sup> aufgehoben. In den jüdisch-kultischen Koordinaten des paulinischen Denkens ist die Aufhebung der Geschiedenheit von Juden und Nichtjuden deswegen möglich, weil Nichtjuden, die zum Glauben an Jesus Christus kommen, durch den Heiligen Geist *geheiligt* sind (vgl. 1 Kor 6,11): „Weil Menschen, die Christen werden, aus der Gottesferne in die (Macht-)Sphäre Gottes versetzt, Gott übereignet und damit selbst heilig werden, kann derjenige, der diesen Schritt ermöglicht und fördert, als jemand beschrieben werden, der die heilige Handlung einer Gabendarbringung vollzieht.“<sup>18</sup> Mit Recht hat Friedrich W. Horn darauf insistiert, dass es Paulus in Röm 15,14–21 keineswegs darum geht, die Unterscheidung zwischen kultisch und profan aufzuheben. Vielmehr erkläre er sein eigenes Apostolat hier innerhalb des Rahmens kultischen, priesterlichen Denkens. Horn formuliert treffend, „dass Paulus eben nicht an einer Substituierung des Jerusalemer Tempels gelegen ist, sondern dass er letztlich sogar eine Verortung auch der Heidenchristen zum Tempel anstrebt.“<sup>19</sup>

Vor diesem Hintergrund wird auch die Verbindung zu der in Röm 15,26ff. erwähnten Kollekte klar: Keineswegs ist diese Kollekte das in 15,16 genannte „Opfer der Heiden“, vielmehr bringt Paulus als Priester das Opfer dar, das aus den durch den Geist geheiligten Heiden besteht.<sup>20</sup> „Durch Heiligung werden die Heiden in den Status überführt, in dem sich Israel bereits befindet. Solche Heiligung als Werk des Geistes (1 Thess 4,8; 1 Kor 1,30; 6,11) ist sakramental in der Taufe übereignet worden.“<sup>21</sup> Die Konsequenzen für die Kollekte: (Nur) weil sie von *Geheiligten* stammt, ist das Geld der getauften Nichtjuden nicht profan oder gar unrein.

<sup>16</sup> F. W. Horn, Selbstverständnis (s. Anm. 13), 240.

<sup>17</sup> Ebd., 244. Deswegen wende Paulus die priesterliche Metaphorik „streng sachbezogen auf die Heidenmission“ an.

<sup>18</sup> M. Vahrenhorst, Sprache (s. Anm. 15), 320.

<sup>19</sup> F. W. Horn, Selbstverständnis (s. Anm. 13), 246.

<sup>20</sup> So auch M. Vahrenhorst, Sprache (s. Anm. 15), 318.

<sup>21</sup> F. W. Horn, Selbstverständnis (s. Anm. 13), 242f.

Was aber hat das alles mit der Sexualethik zu tun? Für Paulus offenbar Vieles, ja Entscheidendes. Denn schon im ältesten seiner uns überlieferten Briefe erscheint das Stichwort „Heiligung“ (ἁγιασμός) im Kontext sexualethischer Vorschriften und im Gegenüber zur *porneía* wie zur „Unreinheit“ (1 Thess 4,3–8). Im ersten Korintherbrief wird dieser Zusammenhang dann weiter ausbuchstabiert; auch in 1 Kor 5–7 erscheint die Kategorie der Heiligkeit an neuralgischen Punkten. Es ist daher be-rechtigt, hier ein grundsätzliches Anliegen des Apostels zu vermuten. Das zeigt auch die „Grundlegung der Ethik“ in Form zweier Mahnungen in Röm 12,1f.,<sup>22</sup> deren erste in 12,1 ebenfalls kultisch formuliert und mit 15,16 zudem durch das Stichwort ἅγιος verbunden ist:

Röm 12,1–2

- 1 a Ich ermahne euch nun, Brüder, durch die Erbarmungen Gottes (Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ),  
 b darzustellen (bzw.: zur Verfügung zu stellen) eure Leiber als ein lebendiges heiliges Opfer, das Gott wohlgefällig ist (παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ),  
 c (das ist) euer vernunftgemäßer Gottesdienst (τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν),
- 2 a und macht euch diesem Äon nicht gleichförmig (καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ),  
 b sondern lasst euch verwandeln durch die Erneuerung des Denkens (ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς),  
 c damit ihr prüfen könnt (εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς),  
 d was der Wille Gottes ist (τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ),  
 e das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene (τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον).

Während in der zweiten Mahnung V. 2 der von Michael Wolter sogenannte inklusive Imperativ deutlich wird – „das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene“ sind ja keine exklusiv jüdischen Kategorien –, benutzt der Apostel im Hinblick auf die *Leiber* seiner heidenchristlichen Adressaten in 1b und 1c *kultische* Begrifflichkeit (παριστάναι θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν, λατρεία).<sup>23</sup> Da der Apostel ausdrücklich die σώματα

<sup>22</sup> So K. Wengst, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“ Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008, 382.

<sup>23</sup> Zu παριστάναι θυσίαν vgl. O. Michel, Der Brief an die Römer (KEK IV), Göttingen <sup>5</sup>1978, 369, mit Anm. 10. Im Unterschied zu LXX-Formulierungen mit προσάγειν oder προσφέρειν stamme παριστάναι θυσίαν aus dem Hellenismus; zu λογικὴ λατρεία im Sinne von „Dankgebet anstelle des Dankopfers“ ebd., 370. Der kultische Gebrauch des Begriffs ist durch Röm 9,4 erwiesen.



der Getauften mit der genannten kultischen Konnotation versehen wollte, empfiehlt es sich nicht, die konkrete Semantik von  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  im Sinne von ‚Leib, Körper‘ in Richtung auf ‚das ganze Selbst‘ o. ä. zu verallgemeinern. Tatsächlich geht es Paulus um den sterblichen Leib des und der Getauften, in dem der Geist wohnt und der für die Totenauf resurrection qualifiziert ist (Röm 8,11). *Dieser* Leib soll Gott als Opfer dargebracht werden und deswegen heilig bleiben. Wie soll das gehen? Vor allem dadurch, dass er vor ‚Entheiligung‘ (paulinisch: vor Verunreinigung, s. u.) zu bewahren ist. Insofern dies (auch und gerade) durch sexuelle Handlungen erfolgen kann, ist hier die grundlegende Funktion der in anderen Briefen ausführlicher entfalteten paulinischen Sexualparänese angedeutet.

Verbindet man Röm 15,16 mit 12,1, dann ist deutlich, dass Paulus sowohl sein eigenes Selbstverständnis als Heidenapostel als auch die Grundlegung seiner Ethik mit kultischer Begrifflichkeit formuliert. Dadurch wird „Heiligkeit“ zur Schlüsselqualifikation der christusgläubigen Nichtjuden und gleichzeitig zur notwendigen Implikation des paulinischen Heidenapostolats. Durch den paulinischen Heidenapostolat gelangen diese in den Status der – sonst Israel als Gottesvolk vorbehaltenen! – Heiligkeit, was sie dazu qualifiziert, Gott dargebracht zu werden. Diese Aussage bezieht sich insbesondere auf ihre „Leiber“, die bei der Totenauf resurrection von Gott lebendig gemacht werden (Röm 8,11, vgl. 8,23 und 1 Kor 6,14).

Pointiert und im Vorgriff auf die anstehenden Einzelanalysen gesagt: Die „Universalisierung“ von Moral bedeutet im Falle des Apostels konkret die Implementierung jüdischer Sexualethik in nichtjüdische Gemeinden. Diese steht im Dienste der Bewahrung der „Heiligkeit“ dieser Gemeinde im Hinblick auf die kommende Totenauf resurrection; durch das Christusgeschehen und die Gabe des Geistes wurde die „Heiligkeit“ Israels auf Nichtjuden ausgeweitet (oder umgekehrt formuliert: wurden die christusglaubenden Nichtjuden in die „Heiligkeit“ Israels einbezogen). Diese „Heiligkeit“ der Nichtjuden (vgl. 1 Kor 1,1f.) ist das Resultat des Wirkens des Heidenapostels und zugleich die Bedingung ihrer „Darbringung“ an Gott durch eben diesen Heidenapostel. Da sie aufgrund der Ausrichtung auf die Totenauf resurrection eine *leibliche* Dimension hat, sieht Paulus die Heiligkeit seiner Gemeinden – noch vor Götzendienst und anderen Lastern – vor allem durch die *porneía* gefährdet.

Wenn wir uns im Folgenden den sexualethisch relevanten Passagen der Paulusbriefe zuwenden, dann wird es darum gehen, den hier

bereits sichtbaren kultischen Motivationsrahmen der paulinischen Sexualethik genauer in den Blick zu nehmen, insbesondere im Hinblick auf seine traditionsgeschichtlichen Wurzeln.

## 2. Heiligung durch Vermeidung von *porneía* und Begierde (1 Thess 4,3–8 und 5,23)

Die Passage des ältesten uns erhaltenen Paulusbriefes steht im Kontext einer nachdrücklichen Aufforderung zu einem noch gottgefälligeren Lebenswandel und der Erinnerung an die vom Apostel bei der Gründung der Ekklesia „durch den Herrn Jesus“ gegebenen Weisungen (1 Thess 4,1f.). Rudolf Hoppe charakterisiert den Abschnitt aufgrund sprachlicher Charakteristika als „Grundsatzposition“<sup>24</sup>.

1 Thess 4,3–8

- 3 a Denn dieses ist der Wille Gottes (Τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ),  
b eure Heiligung (ὁ ἁγιασμός ὑμῶν):  
c dass ihr euch enthaltet von der *porneía* (ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας),
- 4 a dass jeder von euch weiß (εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν),  
b das eigene Gefäß zu gebrauchen/einzusetzen in Heiligung und Ehre (τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ),
- 5 a nicht in leidenschaftlicher Begierde (μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας)  
b wie nämlich die Heiden, die Gott nicht kennen (καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότες τὸν θεόν),
- 6 a dass keiner gegenüber seinem Bruder Grenzen überschreitet und ihn bei einer Tat (beim Handeln) übervorteilt (τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ).  
b Denn Rächer aller dieser Dinge ist der Herr,  
c wie wir auch früher gesagt und bezeugt haben.
- 7 a Denn Gott hat euch nicht berufen zur Unreinheit (οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ).  
b sondern in Heiligung (ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ).
- 8 a Deswegen nun:  
Wer dies verwirft, verwirft nicht einen Menschen (τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἀνθρώπον ἀθετεῖ),  
b sondern Gott,  
c der auch seinen Heiligen Geist in euch gibt (τὸν καὶ διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς).

<sup>24</sup> R. Hoppe, Der erste Thessalonikerbrief. Kommentar, Freiburg i. Br. 2016, 228.

Am Anfang steht V. 3ab als „die programmatische Aussage zur Heiligung als Ausdruck des Gotteswillens“,<sup>25</sup> die im Folgenden durch drei Infinitivkonstruktionen (V. 3c. 4a–5b. 6a) konkretisiert wird. Darauf folgen drei Begründungssätze.<sup>26</sup>

Paulus betont eingangs: „[D]er Wille Gottes äußert sich in der Heiligung“.<sup>27</sup> Diese umfasst insbesondere den Bereich des sexuellen Verkehrs. Umstritten ist, ob Paulus in V. 6 zusätzlich auf den geschäftlichen Verkehr eingeht.<sup>28</sup> In jedem Fall „folgt hier als erste Konkretion die Maßgabe, sich der *πορνεία* zu enthalten“.<sup>29</sup> Der Schwerpunkt liegt also klar auf der Sexualität. „Darin nimmt er wohl traditionell jüdisches Gedankengut auf: Die enge Verbindung von Heiligkeit und Befolgung der Thorabestimmungen für sexuelles Verhalten wird seit jeher im jüdischen Schrifttum betont.“<sup>30</sup>

Dabei ist die kontrastive Gegenüberstellung von *ἀγιασμός* und *πορνεία* (V. 3) sowie von *ἀγιασμός* und *ἀκαθαρσία* (V. 7) entscheidend, die zudem im Dienste einer radikalen Abgrenzung von der heidnischen Umwelt steht.<sup>31</sup> Mit Recht betont Martin Vahrenhorst, dass Paulus nicht rein und unrein sowie heilig und profan miteinander kontrastiert, sondern Unreinheit und Heiligung: „Da-

<sup>25</sup> R. Hoppe, 1 Thess (s. Anm. 24), 226. Laut M. Bohlen, *Sanctorum Communio. Die Christen als ‚Heilige‘ bei Paulus* (BZNW 183), Berlin/New York 2011, 116, handelt es sich bei V. 3a um eine Art Überschrift des Abschnitts. Ebd., 119: „Vielmehr bekommt man den Eindruck, dass Paulus mit dem Gegenstand der Heiligung eine grundsätzliche Thematik verhandelt, die er bewusst an den Anfang des paränetischen Briefteils stellt.“

<sup>26</sup> Zu den philologischen Problemen M. Vahrenhorst, *Sprache* (s. Anm. 15), 123, und M. Bohlen, *Sanctorum Communio* (s. Anm. 25), 119–125.

<sup>27</sup> R. Hoppe, 1 Thess (s. Anm. 24), 233.

<sup>28</sup> Mit guten Gründen bezieht K. Finsterbusch, *Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik* (StUNT 20), Göttingen 1996, 161f., V. 6 auf den Ehebruch.

<sup>29</sup> R. Hoppe, 1 Thess (s. Anm. 24), 234.

<sup>30</sup> K. Finsterbusch, *Thora* (s. Anm. 28), 158f.

<sup>31</sup> Laut F. W. Horn, *Nicht wie die Heiden!* (s. Anm. 12), 287f., ist 1 Thess 4,1–8 „nicht primär geschrieben, um sexualethische Orientierung zu bieten, sondern um den Gegensatz der Gemeinde zur heidnischen Welt zu beschreiben, also Heiligkeit und Unreinheit bzw. Unzucht einander gegenüberzustellen.“ Dass die sexualethische Aussage „diesem Thema untergeordnet“ sei (ebd.), wird man aber nicht sagen können. Vielmehr zeigt sich der Gegensatz der Gemeinde zur heidnischen Welt zwar nicht ausschließlich, wohl aber doch insbesondere am sexuellen Verhalten.

mit überspringt Paulus die Möglichkeit der Existenz in einer profanen Sphäre, in der es rein oder unrein geben dürfte. Christliche Existenz ist hingegen ganz im Bereich des Heiligen angesiedelt.<sup>32</sup>

Paulus definiert aber hier wie auch sonst nicht, was genau er unter *porneía* versteht. „Es handelt sich, wie auch im hellenistischen Judentum, um einen zumeist polemisch gebrauchten Sammelbegriff für illegitime Formen von Sexualität.“<sup>33</sup> Paulus meint also nicht alleine den käuflichen Sex, sondern jede Art von vor- und außerehelichem Geschlechtsverkehr, aber auch den Geschlechtsverkehr mit ‚Verwandten‘ im Sinne des Buches Levitikus (Inzest bzw. Blutschande). Die Wortwahl in Röm 1,26f. zeigt außerdem, dass auch die gleichgeschlechtliche Sexualität unter Männern darunter fällt (s. u.).

Laut 1 Thess 4,1–8 realisiert sich Heiligung insbesondere im ehelichen (vielleicht auch im geschäftlichen) Bereich, und gerade die strikte Vermeidung von *porneía* und die Heiligung im Feld ehelicher Sexualität setzt die Getauften in scharfen Kontrast zu den „Völkern“ (V. 5). „Die Christen unter den Heiden haben mit ihrer Bekehrung die Seite gewechselt, und dieser Seitenwechsel sollte nach Meinung des Paulus in ihrem Sexualethos, das sich nun am jüdischen Ethos orientieren soll, zum Ausdruck kommen“. Als Gegenkonzept zum Verhalten der Heiden wird ὀργιασμός „zu einem identitätsstiftenden Begriff, so wie die Heiligkeit schon für Israel Identitätsmerkmal war.“<sup>34</sup>

Umstritten ist, ob sich der Ausdruck τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος auf die Ehefrau<sup>35</sup> oder auf den eigenen Leib<sup>36</sup> bezieht. In jedem Fall soll der sexuelle Gebrauch

<sup>32</sup> M. Vahrenhorst, Sprache (s. Anm. 15), 129, und weiter: „Darum ist alles, was mit Unreinheit zu assoziieren wäre, grundsätzlich ausgeschlossen.“ Vgl. ebd., 165 zu 1 Kor 6,1ff. Gegenbegriff zu heilig ist hier ebenfalls nicht „profan“, sondern „ungerecht“.

<sup>33</sup> F. W. Horn, Nicht wie die Heiden! (s. Anm. 12), 298. R. Kirchhoff, Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu pornē und porneia in 1 Kor 6,12–20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten (StUNT 18), Göttingen 1994, 18–37, übersetzt *porneía* mit „regelwidriger Sexualverkehr“; R. Zimmermann, Die Logik der Liebe. Die ‚implizite Ethik‘ der Paulusbrieve am Beispiel des 1. Korintherbriefs (BThSt 162), Neukirchen-Vluyn 2016, 144–146, mit „unguter Sex“.

<sup>34</sup> M. Bohlen, Sanctorum Communio (s. Anm. 25), 127. Ebd., 126, hält sie treffend fest, dass die Heidenchristen neben Juden und Heiden keine dritte Gruppe bilden, sondern auf die Seite der Juden gezogen werden.

<sup>35</sup> Ausführlich M. Vahrenhorst, Sprache (s. Anm. 15), 124–126.

<sup>36</sup> So R. Hoppe, 1 Thess (s. Anm. 24), 235f.

des „eigenen Gefäßes“ in Heiligung und Ehrbarkeit geschehen und nicht in Leidenschaft der Begierde wie bei den Heiden. Auf dem Hintergrund stoischer, vor allem aber hellenistisch-jüdischer Texte gelesen,<sup>37</sup> ist der Gebrauch des „eigenen Gefäßes“ also dann ehrbar, wenn er dem Prinzip der Selbstbeherrschung unterliegt.

Mit seiner Stigmatisierung der „leidenschaftlichen Begierden“ legt Paulus schon die Grundlage für die Bevorzugung von Ehelosigkeit und sexueller Askese, die dann im 1 Kor explizit wird. Allerdings macht Paulus deutlich, dass sich Sexualität und Heiligkeit keineswegs ausschließen, zerstört wird die Heiligkeit nur durch die *porneia* und nicht durch den ehelichen Verkehr (s. u.).

Am Ende des Briefes bezieht er sich nochmals auf 4,3–8 (sowie auf 3,12) zurück und bittet darum, dass Gott den mit der Gabe des Heiligen Geistes begonnenen Transfer vom Bereich der Unreinheit in den der Heiligkeit zu Ende bringt.

1 Thess 5,23–24

- 23 a Er selbst aber, der Gott des Friedens, heilige euch vollständig (Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς),  
 b und fehlerlos werde euer Geist und eure Seele und euer Leib (καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα)  
 c untadelig bei der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus bewahrt (ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖη).
- 24 a Treu ist der, der euch beruft (πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς),  
 b er wird es auch tun (ὅς καὶ ποιήσει).

Bei der abschließenden Herausstellung der Vollständigkeit der Heiligung liegt die Betonung auf dem an dritter Stelle und somit als Klimax genannten σῶμα. Paulus bittet Gott also darum, die durch die Gabe des Heiligen Geistes begonnene Heiligung vom Geist der Getauften über ihre Seele auf den Leib auszuweiten. Dabei wird deutlich, dass die der *porneia* in 4,3 diametral entgegengesetzte Heiligung insbesondere den Leib umfasst. Das Verhalten seitens der Gemeinde muss also dem Kontakt mit dem Heiligen entsprechen.<sup>38</sup> Dies gilt in erster Linie für den Bereich der Sexualität: Die grundlegende Gefahr ist die *porneia*, in ihre Nähe bringt die zu Kontrollverlust führende sexuelle Begierde (ἐπιθυμία).

<sup>37</sup> Dazu ebd., 237, mit Verweis u. a. auf Test XII Jos.

<sup>38</sup> Vgl. M. Vahrenhorst, Sprache (s. Anm. 15), 135.

### 3. Heilige im heiligen Bezirk der Ekklesia (1 Kor 5–7)

Wesentliche Aussagen zu unserer Thematik entfaltet Paulus in 1 Kor 5–7. Dieser Abschnitt des Briefes ist nach vorne und nach hinten klar abgegrenzt und vom Apostel bewusst als Einheit konzipiert. Das zeigen schon die Stichwortketten, die die Passage intern zusammenbinden. Diese rekrutieren sich insbesondere aus den Wortfeldern „heilig/heiligen“ (ἅγιος κτλ.), „illegitime Sexualität“ (πορνεία κτλ.) sowie „Leib“ (σῶμα).<sup>39</sup> Wie die Spitzen eines Eisbergs markieren diese Stichworte das eigentliche Anliegen, das den Apostel unter der Oberfläche der in 1 Kor 5–7 verhandelten Einzelfälle beschäftigt. Hinzu kommt die auffällige Häufung des Kyrios-Titels,<sup>40</sup> das die Schlüsselrolle der Christologie im Argumentationsgefüge dokumentiert.

Auf den ersten Blick *reagiert* Paulus auf konkrete Probleme in der korinthischen Gemeinde. Dabei geht er so vor, dass er der Beantwortung zweier ihm brieflich gestellter Fragen über Sexualität in der Ehe (vgl. 7,1) sowie über die Jungfrauen (vgl. 7,25) eine längere Passage voranstellt, in der er von sich aus auf mündliche Nachrichten über die Zustände in der korinthischen Gemeinde eingeht (1 Kor 5–6). Diese aktuellen Anlässe und Anfragen nutzt der Apostel allerdings geschickt für grundlegende Ausführungen zum Thema Heiligkeit und *porneía*, zur Leiblichkeit der Getauften in diesem Spannungsfeld sowie zur Herrschaft Christi über den Leib der Getauften. Durch dieses Vorgehen kann Paulus einige grundsätzliche Dinge in seinem Sinne klarstellen, bevor er sich den Fragen der Korinther zuwendet. In den Bahnen von 1 Thess 4 geht es erneut um die scharfe Warnung vor jeder Art von *porneía*, was der Apostel an zwei ganz unterschiedlich gelagerten Fällen exemplifiziert (5,1–13 / 6,12–20). Eng damit verbunden ist die massive Abgrenzung der Ekklesia von der sie umgebenden heidnischen Umwelt, denn der Apostel entfaltet hier eine Art sakrale Ekklesiologie, deren Grundkoordinaten die Heiligkeit der Ekklesia und ihre strikte Unterscheidung (allerdings

<sup>39</sup> Insbesondere die Wortfelder „heilig/heiligen“ (ἅγιος 6,1.2.19; 7,14.34; ἁγιάζειν 6,11; 7,14) sowie *porneía* (πορνεία 5,1; 6,13.18; 7,2; πορνεύειν 6,18; πόρνη 6,15.16; πόρνος 5,9.10.11; 6,9), außerdem σῶμα (5,3; 6,13.15.16.18.19.20; 7,4.34) sowie – in Verbindung mit *porneía* – Satan (5,5; 7,5).

<sup>40</sup> Insgesamt 20mal in 5,5.4; 6,11.13.14.17; 7,10.12.17.22.25.32.34.35.39 (gegenüber 5maligem Χριστός in 5,7; 6,11.15; 7,22).

nicht Abkapselung) von der sie umgebenden Umwelt bilden. Mit Recht hält also Martin Vahrenhorst fest: „Das alle Einzelfragen übergreifende Thema der Kapitel 5–7 ist die Frage, wie die Gemeinschaft der Heiligen, der Tempel Gottes (3,16) heilig gehalten werden kann.“<sup>41</sup> Damit „erweist sich die Sorge um die Heiligkeit der Gemeinde und ihrer Glieder als Klammer, die die Kapitel 5 bis 7 inhaltlich zusammenhält.“<sup>42</sup> Man könnte also „1 Kor 5–7 geradezu eine Lex Sacra für den Tempel Gottes in Korinth nennen“<sup>43</sup>.

### 3.1 *porneía* zum Ersten: der Inzestfall (1 Kor 5)

Die paulinische Ekklesia ist – wie gesagt – durch Kommensalität charakterisiert: Christusgläubige Juden haben Tischgemeinschaft mit unbeschnittenen, aber getauften Nichtjuden, die nicht den Regeln jüdischer Toraobservanz folgt. Allerdings hat diese Tischgemeinschaft (συνεσθίειν) klare Grenzen, die Paulus in 5,11 auch benennt: Mit einem unzüchtigen, habgierigen, götzendienerischen, lästernden, trunksüchtigen oder räuberischen Gemeindeglied ist Tischgemeinschaft ausgeschlossen! Mit solchen darf es keine „Vermischung“ geben (vgl. 5,9: μὴ συναναμίγνυσθαι), solche haben im heiligen Bezirk der Gemeinde nichts zu suchen. Gerade beim gemeinsamen Essen ist sowohl die gegenseitige Annahme nach innen (11,33) als auch die strikte Abtrennung nach außen einzuhalten.

Um dies einzuschärfen, eröffnet Paulus den ganzen Zusammenhang programmatisch mit einem (für ihn) unglaublichen Einzelfall von *porneía* in der Ekklesia von Korinth: Ein männliches Gemeindeglied steht offenbar in Geschlechtsgemeinschaft mit einer weiteren Frau seines Vaters. Paulus beruft sich dafür auf mündliche Informationen:

1 Kor 5,1

- 1 a Überhaupt hört man von einer *porneía* unter euch (Ὁλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία),  
 b und einer derartigen *porneía* (καὶ τοιαύτη πορνεία),  
 c wie sie nicht einmal unter den Heiden vorkommt (ἤτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν),

<sup>41</sup> M. Vahrenhorst, Sprache (s. Anm. 15), 157.

<sup>42</sup> Ebd., 185f.

<sup>43</sup> Ebd., 186.

- d dass jemand die Frau des Vaters hat (ὥστε γυναῖκά τινα τοῦ πατρός ἔχειν).

Aus der Formulierung mit ἔχειν geht nicht eindeutig hervor, ob der Mann die ehemalige Frau seines (vermutlich verstorbenen) Vaters geheiratet hat oder mit ihr in einem festen Konkubinat lebt. In jedem Fall zeigt das Präsens, dass es sich um eine längerdauernde feste Beziehung handelt.<sup>44</sup> Durch die betonte Wendung ἐν ὑμῖν macht Paulus den Fall zu einem Fall für die ganze Ekklesia, deren Heiligkeit insgesamt gefährdet wird.<sup>45</sup> Deswegen ist auch die gesamte Ekklesia (samt ihrem Apostel) zuständig. Entscheidend ist aber die genaue Formulierung des Delikts: Indem Paulus von der γυνὴ πατρός (statt von der „Stiefmutter“: μητρυνιά) spricht, orientiert er sich offensichtlich an den Inzest-Verboten des Buches Levitikus in der LXX-Fassung.<sup>46</sup> Dies gilt aber nicht nur für die Formulierung des Delikts, sondern auch für die der Strafe.<sup>47</sup> Zwar sollen laut Lev 20,11 *die beiden* Beteiligten, Frau und Mann, getötet werden, aber da die Frau offenbar nicht zur Ekklesia gehört, trifft das Urteil des Apostels nur den Mann. Paulus überträgt das, was laut Lev 18 für das verunreinigte heilige Land gilt, auf die heilige Gemeinschaft: „Konkret bedeutet das, dass die der heiligen Gemeinschaft entsprechende Reinheit nur durch die Beseitigung des Täters wiederhergestellt werden kann (Lev 18,29).“<sup>48</sup> Zwar soll die Ekklesia den Mann nicht selbst tö-

<sup>44</sup> Vgl. F. W. Horn, Nicht wie die Heiden! (s. Anm. 12), 295f.

<sup>45</sup> Vgl. dazu W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther I (EKK VII/1), Zürich u. a. 1991, 371, laut dem es also „weniger um den Inzestfall eines einzelnen korinthischen Christen als um die Heiligkeit und Verantwortung der ganzen Gemeinde geht“. Außerdem M. Vahrenhorst, Sprache (s. Anm. 15), 158, sowie F. W. Horn, Nicht wie die Heiden! (s. Anm. 12), 297.

<sup>46</sup> Dazu auch F. W. Horn, Nicht wie die Heiden! (s. Anm. 12), 296. Vgl. Lev 18,8: ἀσχημοσύνην γυναϊκὸς πατρός σου οὐκ ἀποκαλύψεις· ἀσχημοσύνη πατρός σου ἐστίν. 20,11: ἐάν τις κοιμηθῆ μετὰ γυναϊκὸς τοῦ πατρός αὐτοῦ, ἀσχημοσύνην τοῦ πατρός αὐτοῦ ἀπεκάλυψεν, θανάτω θανατούσθωσαν ἀμφοτέροι, ἔνοχοί εἰσιν. Dtn 23,1: Οὐ λήμμεται ἄνθρωπος τὴν γυναῖκα τοῦ πατρός αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποκαλύψει συγκάλυμμα τοῦ πατρός αὐτοῦ. 27,20: Ἐπικατάρατος ὁ κοιμώμενος μετὰ γυναϊκὸς τοῦ πατρός αὐτοῦ, ὅτι ἀπεκάλυψεν συγκάλυμμα τοῦ πατρός αὐτοῦ· καὶ ἐροῦσιν πᾶς ὁ λαὸς Γένοιτο.

<sup>47</sup> Vgl. Lev 18,29: πᾶς, ὃς ἂν ποιήσῃ ἀπὸ πάντων τῶν βδελυγμάτων τούτων, ἐξολεθρευθήσονται (!) αἱ ψυχαὶ αἱ ποιούσαι ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῶν, mit 1 Kor 5,5.

<sup>48</sup> M. Vahrenhorst, Sprache (s. Anm. 15), 159.



ten, sie soll ihn aber „zum Verderben des Fleisches“ an den Satan übergeben, der in diesem Fall als eine Art Vollzugsbeamter agiert. Durch die Übergabe des ‚Unzüchtigen‘ an den Satan tut die Gemeinde der Tora Genüge, die die Todesstrafe für solche Fälle vorsieht. „Die Heiligkeit der Gemeinde wird gewahrt durch Ausschluss und Auslieferung des Unzuchtsünders an den Satan – wohl im Kontext der öffentlichen Verlesung des Briefs im Gottesdienst. Die von der Tora vorgesehene Strafe der Steinigung (Lev 20,11) wird nicht vollzogen.“<sup>49</sup> Indem der Mann wohl von der Ekklesia verflucht (vgl. Dtn 27,20 mit 1 Kor 16,22), in jedem Fall aber aus der Gemeinde ausgeschlossen wird,<sup>50</sup> gerät er in den Machtbereich Satans. Dieser übernimmt den Vollzug des von der Tora verlangten „Verderbens“, allerdings bezieht sich dies im Falle des korinthischen Christen auf „das Verderben des Fleisches“, dem πνεῦμα des Übeltäters wird Rettung in Aussicht gestellt.<sup>51</sup> Entscheidend für Paulus ist, dass der durch die illegitime Sexualbeziehung ‚kontaminierte‘ Leib des Sünders aus der Gemeinschaft der Ekklesia entfernt wird, für die ja eine Art reziproker Gemeinschaft gilt (vgl. 1 Kor 12,26). Deswegen bedroht die nach den Vorgaben des Buches Levitikus definierte *porneia* in besonderer Weise die Heiligkeit der Gemeinschaft, in der Gott gegenwärtig ist.<sup>52</sup> Duldet die Gemeinde einen Mann, der gegen die levitische Inzestgesetzgebung verstößt, in ihrer Mitte, „droht ihr die Gefahr, dass sie ihren bereits erlangten Status der Reinheit und Heiligkeit wieder verliert.“<sup>53</sup>

Die anschließende Passage 5,6–8 zeigt, dass Paulus den Zusammenhang von Exodus und Heiligkeit (im Sinne von Absonderung Israels von den Völkern) kennt, der gerade auch im Zuge der Inzestgesetzgebung in Lev 18–20 aufgerufen wird, wird hier doch der Exodus als *Aussonderung* von den Völkern dargestellt.<sup>54</sup> „Durch sein Ausgrenzen Israels aus der Völkerwelt schafft Jahve

<sup>49</sup> F. W. Horn, Nicht wie die Heiden! (s. Anm. 12), 297.

<sup>50</sup> Vgl. 1 Kor 5,2 (αἴρειν ἐκ μέσου) und 5,13 (ἐξάγειν ἐξ ὑμῶν) mit Lev 18,29 (ἐξολεθρευθήσονται αἱ ψυχαὶ αἱ ποιοῦσαι ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῶν).

<sup>51</sup> Dazu D. Zeller, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2010, 203f.

<sup>52</sup> M. Vahrenhorst, Sprache (s. Anm. 15), 158.

<sup>53</sup> M. Wolter, Paulus (s. Anm. 10), 330.

<sup>54</sup> Vgl. dazu Lev 18,3 (programmatische Abgrenzung von „der Lebensweise des Landes Ägypten, in dem ihr gewohnt habt“, und von „der Lebensweise des Landes Kanaan, wohin ich euch bringe“); 19,36 (ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ὁ

sich sein heiliges Volk.<sup>55</sup> Für Paulus beginnt diese Absonderung Israels von den Völkern aber offensichtlich bereits in Ägypten selbst, nämlich *in der Pesachnacht*, schließlich verschanzt sich Israel hinter verschlossenen Türen. Das laut Ex 12,22f. (vgl. 12,7.13) zur Abwehr des „Verderbers“ an die Türen applizierte Blut des Lammes nutzt der Apostel zugleich christologisch und ekklesiologisch. Denn indem er in 5,7 *Christus* als geschlachtetes Paschalamm bezeichnet, komplettiert er seine bereits zuvor angelegte ekklesiologische Skizze, in der auch der Satan seinen Part zugewiesen bekommt: Wie einst das an die Türen applizierte Blut der Paschalämmer die Häuser der Israeliten vor dem durch Ägypten ziehenden „Verderber“ schützte, so schützt der Tod Jesu die Außengrenzen der Ekklesia vor dem „draußen“ sein Unwesen treibenden Satan, der für das „Verderben“ des ausgestoßenen Sünders sorgt.

Doch sein eigentliches Anliegen zeigt das ebenfalls der Pesach-Symbolik entnommene Bild vom Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert (5,6). Damit macht der Apostel deutlich, dass ein Verstoß gegen die levitische Inzestgesetzgebung die Heiligkeit der gesamten Gemeinde bedroht. Seine Forderung nach Ausstoßung des Unzuchtsünders (5,3–5) reformuliert er deswegen unter Anspielung an die Pesachgesetzgebung von Ex 12,15–20 als Anweisung, den alten Sauerteig hinauszufegen. „Mit dem Bild des Mazzot-Fests kann er durch metaphorische Reflexion die Notwendigkeit einer Homogenität der Gemeinde plausibilisieren.“<sup>56</sup>

Wichtig ist die programmatische Funktion dieser ganzen Passage. Mit dem Fall des sogenannten Unzüchtigen kommuniziert Paulus seiner Gemeinde, dass die entsprechenden Passagen des Buches Levitikus in der Ekklesia in Kraft sind! Und zwar deswegen, weil die für die Ekklesiologie des Apostels grundlegende Kategorie der Heiligkeit (auch im Sinne von Absonderung von den Völkern) insbesondere durch *porneía* gefährdet ist. Dass sie das ist, macht der Apostel an diesem Fall deutlich, der auch bei Nichtchristen Anstoß erregen konnte (5,1) und sich daher für die Intention des Paulus gut eignete.

---

ἑξαγαγὼν ὑμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου); 20,24.26 sowie 22,32f.; 25,38.42.55; 26,13.34.

<sup>55</sup> W. Zimmerli, „Heiligkeit“ nach dem sogenannten Heiligkeitsgesetz, in: *Vetus Testamentum* 30 (1980) 493–512, 511, vgl. 503.

<sup>56</sup> R. Zimmermann, *Logik* (s. Anm. 33), 242.

3.2 *porneía* zum Zweiten: der illegitime Geschlechtsverkehr (1 Kor 6,12–20)

Nachdem Paulus anlässlich von Rechtsstreitigkeiten, die Christen vor heidnischen Gerichten austrugen, erneut die scharfe Abgrenzung von „Heiligen“ gegenüber „Ungerechten“ bzw. „Ungläubigen“ eingeschränkt hat (6,1–8), ergänzt er diese ‚räumliche‘ Aufteilung durch eine biographisch-chronologische, indem er das, was ‚außerhalb‘ der Ekklesia ist, mit der eigenen Vergangenheit der Korinther identifiziert (6,9f.), die sie seit ihrer Taufe (6,11) endgültig hinter sich gelassen haben. Im Raum der Ekklesia versammeln sich also „Heilige“, die einst aber ebensolche „Ungerechte“ waren wie diejenigen, vor deren Gerichten sie prozessieren.

Dies bildet den Übergang zu einer weiteren Befassung mit dem Thema *porneía*. Im Unterschied zum Fall des Unzuchtsünder von 5,1–13 geht es nun um sexuelle Kontakte von getauften korinthischen Gemeindemitgliedern mit Frauen außerhalb der Ehe. Diese Männer haben vermutlich aus der Tatsache, dass bei den Tischgemeinschaften in den paulinischen Ekklesien die Speisegebote der Tora keine Gültigkeit haben (6,12f.,<sup>57</sup> vgl. Gal 2,11–14), geschlossen, dass die Tora und das jüdische Ethos auch bei anderen ‚körperlichen‘ Vollzügen – insbesondere im Fall der Sexualität – in den Ekklesien aus Juden und Heiden nicht gelten, zumindest nicht für deren nichtjüdische Mitglieder.

Es bleibt letztlich unklar, ob Paulus den außerehelichen Geschlechtsverkehr im Allgemeinen oder den käuflichen Sex meint. Letzterer wird in der Tora kaum kritisiert,<sup>58</sup> und Paulus kann hier nicht (direkt) mit dem Heiligkeitsgesetz argumentieren. In den Bahnen des hellenistischen Judentums qualifiziert er aber den Verstoß gegen das Inzesttabu ebenso als *porneía* wie die käufliche Sexualität bzw. die Promiskuität.<sup>59</sup> Indem er beide Fälle unter dem ‚label‘ der *porneía* verhandelt, qualifiziert er beide als Gefährdung der Heilig-

<sup>57</sup> Zur Parole πάντα μοι ἔξεστιν treffend D. Zeller, 1 Kor (s. Anm. 51), 233f.: „Das Sätzchen bezieht sich auf das Erlaubte. Dahinter steckt die Aufklärung über die eingeschränkte Tragweite des jüdischen Gesetzes“.

<sup>58</sup> Zu nennen sind aber Lev 19,29 und Dtn 31,18f., außerdem Sir 9,6 (μὴ δῶς πόρναις τὴν ψυχὴν σου) und 19,2 (ὁ κολλώμενος πόρναις τολμηρότερος ἔσται).

<sup>59</sup> Philo, Jos 43; SpecLeg 3,51.

keit der Gemeinde. Neu in 6,12–20 ist demgegenüber, dass nun *der in der Taufe geheiligte Leib des Einzelnen* in den Fokus rückt. Denn Paulus entwickelt anhand der Praxis der Korinther eine eigene sakralrechtliche Theologie des Leibes. Dafür entfaltet er zwei einander ergänzende Argumentationslinien. Zunächst (6,12–17) argumentiert er christologisch: Weil die Getauften in das Christusgeschehen einbezogen sind, besteht zwischen ihren Leibern und dem Kyrios ein wechselseitiges Eigentums- und Fürsorgeverhältnis (6,13), das auch die Grundlage der Auferstehungshoffnung bildet (6,14). Diese wechselseitige Beziehung zwischen Kyrios und Soma ist der alleinige Garant für die Totenerweckung. Nachdem er dann den Leib des Getauften als „Glied Christi“ qualifiziert hat (6,15), führt er unter Bezug auf Gen 2,24 aus, dass zwei Partner durch den Geschlechtsverkehr „ein Leib“ bzw. „ein Fleisch“ werden (6,16). Damit kann Paulus eine exklusive Konkurrenz zwischen Christusbeziehung und *porneia* aufbauen, „weil der Leib nur einem von beiden eingegliedert sein kann, dem Herrn oder der Dirne.“<sup>60</sup> Indem der Getaufte mit einer πόρνη sexuell verkehrt, verunmöglicht er die Beziehung zum Herrn, mit dem er „ein Geist“ ist und dem sein σῶμα deswegen rechtlich gehört.<sup>61</sup> „Der sexuelle Verkehr belastet in unmittelbarer Weise die Christusbeziehung.“<sup>62</sup>

Die scharfe Warnung vor der *porneia* leitet über zum zweiten, dem pneumatologischen Argumentationsgang:

1 Kor 6,18–20

- 18 a Fliehet die *porneia* (Φεύγετε τὴν πορνείαν)!  
 b Jede Sündentat (πᾶν ἁμάρτημα),  
 c wenn immer sie ein Mensch begeht (ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος),  
 d ist außerhalb des Leibes (ἐκτὸς τοῦ σώματος ἐστίν).  
 e Derjenige aber, der *porneia* tut, sündigt gegen den eigenen Leib (ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει).

<sup>60</sup> D. Zeller, 1 Kor (s. Anm. 51), 225f.

<sup>61</sup> Zu 6,17 vgl. K. Niederwimmer, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT 113), Göttingen 1975, 79. Laut Kurt Niederwimmer gehört der Christ dem Kyrios ganzheitlich mit Leib und Leben an, diese Einheit von Kyrios und Soma ist aber nicht als eine sarkische Einheit zu verstehen, sondern als eine pneumatische, so dass die Syzygie mit Christus einer anderen Dimension angehört als die Geschlechtsgemeinschaft.

<sup>62</sup> R. Zimmermann, Logik (s. Anm. 33), 245.

- 19 a Oder wisst ihr nicht,  
 b dass euer Leib Tempel des Heiligen Geistes in euch ist (τὸ σῶμα ὑμῶν  
 ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν),  
 c den ihr von Gott habt,  
 d und dass ihr euch nicht selbst gehört?
- 20 a Ihr seid nämlich um einen Preis erkaufte!  
 b Verherrlicht nun Gott mit eurem Leib (δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ  
 σώματι ὑμῶν)!

Paulus warnt vor der *porneia*,<sup>63</sup> weil sie die Heiligkeit und die Reinheit der Ekklesia insgesamt gefährdet. Diesen bereits in 5,1–13 entwickelten Gedanken bezieht der Apostel im Falle nichtehelicher Sexualität nun auf das individuelle σῶμα: *porneia* ist Sünde gegen den eigenen Leib des Menschen (V. 18)! Paulus formuliert diesen Grundsatz ganz allgemein,<sup>64</sup> bevor er dann in V. 19 die Aussage von 3,16, wonach die Ekklesia insgesamt der Tempel des Geistes ist, auf den Leib des einzelnen Getauften projiziert.

Wenn er also die *porneia* als „Sünde gegen den eigenen Leib“ wertet, dann kulminieren in der Wendung τὸ ἴδιον σῶμα die christologischen Aussagen von 6,12–17: Die Sünde richtet sich auf den Leib, der für den Kyrios und für den der Kyrios da ist (6,13), der von den Toten auferweckt wird, der ein Glied Christi ist und in dem der Geist wohnt, durch den man eins mit dem Kyrios ist. Gegen diesen Leib sündigt der Unzüchtige. Die Tempelmetaphorik in 6,19 ergänzt nun die christologische um die pneumatologische Argumentationslinie: Durch die Gabe des Geistes an den einzelnen Getauften wird „der eigene Leib“ zum Tempel des Geistes und damit zum Bezirk der Heiligkeit.

Die abschließende Aufforderung an die Korinther, Gott durch den Leib zu verherrlichen, bildet das Korrelat zum Imperativ von V. 19a, die *porneia* zu fliehen. Sie bezieht sich daher nicht in erster

<sup>63</sup> Die Forderung Φεύγετε τὴν πορνείαν spielt vielleicht auf die Flucht Josephs vor Potifars Frau (Gen 39,12 LXX: ἔφυγεν καὶ ἐξῆλθεν ἕξω, vgl. Sir 21,2: φεύγε ἀπὸ ἁμαρτίας) an, sie findet sich aber wörtlich auch in TestRub 5,5. Dazu W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther II (EKK VII/2), Zürich u. a. 1995, 30, Anm. 345.

<sup>64</sup> Dazu R. Zimmermann, Logik (s. Anm. 33), 247. Ruben Zimmermann sieht allerdings nicht, dass der Grund für diese Generalisierung darin zu suchen sein dürfte, dass die sexualethischen Tabus von Lev 18 aufgrund des zweimaligen ἄνθρωπος in 18,6 (vgl. 18,5) bereits innerjüdisch auch auf Nichtjuden bezogen wurden (s. dazu unten unter 5.).

Linie auf „ihr konkretes Handeln“<sup>65</sup>, vielmehr geht es darum, Gott durch das Unterlassen jeder Form von illegitimer Sexualität – der Bogen reicht von außerehelichem Verkehr bis zu den von der Tora verbotenen Verbindungen – die Ehre zu geben, indem die Heiligkeit des getauften Leibes, dem die Totenauferstehung verheißen ist, entsprechend demonstriert wird.

### 3.3 Ehe und Enthaltbarkeit (1 Kor 7)

Damit hat Paulus nun entscheidende Weichen für die Beantwortung der ersten der beiden Fragen der Korinther gestellt.<sup>66</sup> Auch wenn der genaue Inhalt der korinthischen Frage umstritten ist, den Ausgangspunkt bildet offenbar der auch vom Apostel selbst geteilte Grundsatz, dass sexuelle Enthaltbarkeit „gut“ ist:

1 Kor 7,1–2

- 1
  - a Bezüglich dessen, was ihr geschrieben habt:
  - b Gut ist es für einen Menschen (καλὸν ἀνθρώπῳ),
  - c eine Frau nicht zu berühren (γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι)!
- 2
  - a Wegen der unterschiedlichen Formen von *porneia* aber soll jeder seine eigene Frau haben (διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω),
  - b und jede soll ihren eigenen Mann haben (καὶ ἕκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω).

Obwohl sich der Apostel im Zuge seiner weiteren Ausführungen eindeutig für den Vorrang der Ehelosigkeit gegenüber der Ehe ausspricht,<sup>67</sup> stellt er im Hinblick auf die Anfrage der Korinther klar, dass seine Präferenz der sexuellen Enthaltbarkeit nichts mit einer generellen Ablehnung von Sexualität an sich zu tun hat. Keineswegs hat der Geschlechtsverkehr an sich verunreinigende Wirkung und ist deswegen mit der Heiligkeit der Getauften unvereinbar, obwohl der Leib

<sup>65</sup> So A. Lindemann, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/1), Tübingen 2000, 153.

<sup>66</sup> Richtig ebd., 161: „Paulus rückt das brieflich an ihn herangetragene Problem in den Kontext der πορνεία“.

<sup>67</sup> Dass Paulus „das Prinzip sexueller Askese“ vertritt, die Ehe gegenüber dem Eheverzicht bei ihm nur eine „Konzession“ darstellt und er seine Ehelosigkeit und seine Beherrschung sexueller Bedürfnisse allen Menschen wünscht, stellt K. Niederwimmer, *Askese* (s. Anm. 61), 84.90.95, mit wünschenswerter Deutlichkeit gegenüber allen Versuchen, diesen eindeutigen Befund aufzuweichen, heraus.

der getauften Eheleute ja eben jener Leib ist, der laut 6,12–20 mit dem Kyrios in einem wechselseitigen Eigentums- und Fürsorgeverhältnis steht und damit für die Auferstehung vorgesehen ist, der Glied Christi und Tempel des Heiligen Geistes ist. Aber nicht Sexualität an sich macht unrein, sondern es sind die diversen Formen von *porneía* (Plural!), die die Heiligkeit der Ekklesia und des Einzelnen gefährden. In dem Paulus die *porneía* – im breiten Sinne von 5,1–5 und 6,12–20 – und eben nicht den Geschlechtsverkehr an sich verbietet, erklärt er die *eheliche* Sexualität als ungefährlich für die Heiligkeit. Anders als beispielsweise laut Ex 19,15 schließen sich also Heiligung und Geschlechtsverkehr nicht prinzipiell aus. Und im Unterschied zu den jüdischen Exogamieverboten gilt dies sogar für den ehelichen Geschlechtsverkehr mit einem ungetauften Ehepartner, wie der Apostel in 7,14–16 ausführt.<sup>68</sup> Mehr noch: Das Zusammenleben macht nicht nur nicht unrein, sondern heiligt sogar den nichtgetauften Ehepartner und die Kinder. Bemerkenswert ist, dass ein Ehepartner, der nicht an Christus glaubt und nicht auf ihn getauft – und also nicht „gerettet“ – ist, durch den sexuellen Kontakt mit dem getauften Ehepartner „heilig“ ist.<sup>69</sup> Der Bereich der Heiligkeit ist also keineswegs deckungsgleich mit dem des rettenden Christusglaubens, sondern jener ist größer als dieser – auch deswegen dürfte Paulus nach wie vor von der Heiligkeit des Volkes Israel ausgehen. Allerdings dürfen Christen, deren nicht-christlicher Ehepartner sich initiativ von ihnen getrennt hat, erneut heiraten, während Paulus mit einem Wort des Herrn verbietet, dass christliche Ehegatten sich von ihren Partnern trennen (*χωρισθῆναι* bzw. *ἀφέναι*). Sollte es dennoch zu einer irreparablen Trennung kommen, müssen christliche Eheleute unverheiratet (*ἄγαμος*) und also sexuell enthaltsam bleiben (7,10f.).

Wenn Paulus dennoch die Ehelosigkeit gegenüber der Ehe klar bevorzugt, dann begründet er das gerade nicht rituell. Denn er stellt mehrfach klar, dass die eheliche Sexualität nicht ‚verunreinigt‘ und dass Heirat keine Sünde ist. Paulus argumentiert auch nicht mit „abgestuften Graden von Heiligkeit“<sup>70</sup>. Stattdessen führt er in 7,3f. aus,

<sup>68</sup> Vgl. dazu A. *el Mansy*, Exogame Ehen. Die traditionsgeschichtlichen Kontexte von 1 Kor 7,12–16 (BWANT 206), Stuttgart 2016.

<sup>69</sup> Vgl. M. *Vahrenhorst*, Sprache (s. Anm. 15), 179.

<sup>70</sup> Ebd., 174f., Belege ebd., 189. Dass Paulus oder die Korinther auf solche Traditionen zurückgegriffen haben könnten, ist natürlich dennoch möglich.

dass in der Ehe ein Verhältnis wechselseitiger sexueller Verpflichtung besteht und dass der Körper des Getauften der Verfügung des Ehepartners unterliegt.<sup>71</sup> Damit werden die Eigentumsrechte des Kyrios zwar eingeschränkt, aber eben auf legitime Art und Weise.

Des weiteren zeigt sein Zugeständnis (!) einer zeitweisen sexuellen Enthaltensamkeit „zum Zwecke des Gebets“ (7,5), dass praktizierte Sexualität der Christusbegegnung im Wege steht. Wenn Paulus also im 1. Thessalonicherbrief von seinen Adressaten fordert, unablässig zu beten (1 Thess 5,17: ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε), dann ist in dieser Forderung das Ideal sexueller Enthaltensamkeit bereits eingeschlossen. Wenn Verheiratete ihrem Partner gegenüber sexuell verpflichtet sind und ihr Leib der Verfügung des Partners unterliegt (7,3f.), dann ist kein ‚ungeteiltes‘ Dasein für den Kyrios möglich, das sich beispielsweise im unablässigen Gebet manifestiert.

Im Zuge seiner Beantwortung der zweiten Frage der Korinther greift Paulus diesen Gedanken erneut auf (7,25–40). Der genaue Wortlaut der korinthischen Frage „über die Jungfrauen“ (7,25) ist kaum noch erkennbar, lässt sich aber m. E. aus der umstrittenen und philologisch mehrdeutigen Passage 7,36–38 umrisshaft rekonstruieren. Die Korinther haben den Apostel demnach gefragt, ob es Sünde sei, wenn eine Jungfrau (ihren Verlobten) heiratet oder (von ihrem Vater) verheiratet wird.<sup>72</sup> Bevor Paulus dazu Stellung nimmt, nutzt er erneut die Gelegenheit für eine grundlegende Stellungnahme zum Vorrang der Ehelosigkeit. Mit Recht betont Kurt Niederwimmer dazu: „Der Vorzug des ehelosen Standes wird hier aus dem Zentrum des paulinischen Christusglaubens abgeleitet“.<sup>73</sup> Diese

<sup>71</sup> Treffend K. Niederwimmer, Askese (s. Anm. 61), 91f.: „Der eheliche Verkehr, die leibliche Union, führt dazu, daß Mann und Frau das Verfügungsrecht über ihren Leib verlieren, und fortan leiblich dem anderen preisgegeben sind.“

<sup>72</sup> Zu den vielfältigen Problemen von 1 Kor 7,36–38 vgl. K. Niederwimmer, Askese (s. Anm. 61), 116–119, sowie D. Zeller, 1 Kor (s. Anm. 51), 271–275.

<sup>73</sup> K. Niederwimmer, Askese (s. Anm. 61), 112f. (im Original kursiv), und weiter: „weil man Christus ganz gehören soll, ist die Ehelosigkeit vorzuziehen. Und umgekehrt: wer verheiratet ist, kann Christus (nach dem eindeutigen Wortlaut des Textes) nicht ganz angehören, er ist (in unserer Sprache gesprochen) kein ‚ganzer‘ Christ“. Dazu auch R. Zimmermann, Logik (s. Anm. 33), 185: „Die Sorglosigkeit des Menschen wird nicht (wie in der Stoa) um ihrer selbst willen angestrebt, sondern um letztlich uneingeschränkt die Christusgemeinschaft zu erleben.“



christologische Begründung der sexuellen Askese ist bemerkenswerterweise nach Geschlechtern aufgeteilt:

1 Kor 7,32–34

	<i>Mann</i>	<i>Frau</i>
	32a Ich will aber, dass ihr ohne Sorge seid!	
<i>unverheiratet</i>	32b Der unverheiratete Mann (ὁ ἄγαμος)	34b Sowohl die unverheiratete Frau (καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος) als auch die Jungfrau (καὶ ἡ παρθένος)
	<u>sorgt sich um die Sache des Kyrios</u> (μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου), (d. h.) <u>wie er dem Kyrios gefalle</u> (πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ)	<u>sorgt sich um die Sache des Kyrios</u> (μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου),
		34c damit sie heilig sei sowohl an Leib als auch an Geist (ἵνα ᾦ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι).
<i>verheiratet</i>	33 Der verheiratete Mann jedoch (ὁ δὲ γαμήσας) <u>sorgt sich um die Sache der Welt</u> (μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου), (d. h.) <u>wie er der Frau gefalle</u> (πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί), 34a und er ist besorgt/geteilt (καὶ μεμέρισται).	34d Die verheiratete Frau jedoch (ἡ δὲ γαμήσασα) <u>sorgt sich um die Sache der Welt</u> (μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου), <u>wie sie dem Mann gefalle</u> (πῶς ἀρέσῃ τῷ ἀνδρί).

So kümmern sich die unverheiratete Frau und die Jungfrau laut 7,32–34 um die Dinge des Herrn (μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου) und leben – wie auch der unverheiratete Mann – ungeteilt für den Herrn, während der Verheiratete, der seiner Ehefrau gefallen will, „zerteilt“ ist.<sup>74</sup> Nun wird auch verständlich, warum Paulus die alleinige Sorge der unverheirateten Frau und der Jungfrau für die Sache des Herrn mit dem Finalsatz weiterführt, „damit sie heilig sowohl am Leib als auch am Geist sei“ (7,34: ἵνα ᾦ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι). Klar ist: „Paulus bewegt sich ganz in den Bahnen des kultischen Denkens der Antike, wenn er diese Heiligkeit hier mit sexuel-

<sup>74</sup> Treffend K. Niederwimmer, Askese (s. Anm. 61), 113f.: „der Verheiratete [...] sorgt sich natürlich auch um den Kyrios! Aber eben dieses ‚auch‘ zeigt die Situation, in der er sich befindet: er sorgt sich nicht um den Herrn allein; seine Hingabe ist geteilt.“

ler Enthaltensamkeit verbindet“.<sup>75</sup> Indem Paulus die unverheiratete Frau neben die Jungfrau stellt, macht er einen einlinigen Bezug auf ‚körperliche Unversehrtheit‘ unmöglich. Aber die bemerkenswerte duale anthropologische Formulierung (Leib/Geist) wird erst aus dem Kontext heraus verständlich: Das  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  der sexuell enthaltsamen Frau ist „heilig“. Zwar gilt das laut 6,19 (vgl. 6,13–15) eigentlich für jede(n) Getaufte(n), im Falle der sexuell enthaltsamen Frau verfügt aber kein Mann über ihren Leib (vgl. 7,4), der also nicht penetriert wird. Analoges gilt vom danach genannten „Geist“, der hier den Akzent trägt. Paulus versteht  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  an dieser Stelle sicherlich in anthropologischem Sinne als menschlichen Geist (vgl. 1 Kor 2,11 und 5,5); dieser ist bei einer sexuell enthaltsamen Frau „heilig“, d. h. ungeteilt ganz auf den Herrn ausgerichtet,<sup>76</sup> z. B. durch unablässiges, nicht durch Geschlechtsverkehr unterbrochenes Gebet.

Dennoch stellt sich die Frage, warum Paulus den genannten Finalsatz in 7,34 nur auf unverheiratete Frauen und Jungfrauen bezieht. Vermutlich ist es übertrieben, hier ein geschlechtsspezifisches ‚System‘ zu postulieren, aber es ist nicht zu übersehen, dass der Apostel bei der Motivation sexueller Askese zumindest geschlechtsspezifische Akzente setzt. Denn komplementär zur Aussage über enthaltsame Frauen bescheinigt Paulus einem Mann, der „seiner Jungfrau“ nicht heiratet und also weiterhin enthaltsam lebt, „Gewalt über das eigene Wollen“ und einen festen Entschluss im Herzen (7,37).<sup>77</sup> Für die getauften Männer formuliert er hier (wie in 6,12) das Ideal von Selbstbeherrschung und Affektkontrolle!

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Heiligkeit der Ekklesia und des einzelnen Getauften laut Paulus durch außerehelichen und vom jüdischen Gesetz tabuisierten Geschlechtsverkehr gefährdet wird. Mit Friedrich W. Horn: „Sexualität ist ein Lebensbereich, in dem die christliche Gemeinde, die als heiliger Raum verstanden wird (1 Kor 3,16; 6,15.19; 2 Kor 6,16), ihre Unterscheidbarkeit zur  $\acute{\alpha}\kappa\alpha\theta\alpha\rho\sigma\acute{\iota}\alpha$  der paganen Umwelt leicht einbüßt, die Differenz zur heidnischen Welt daher also gerade zu demonstrieren hat (1 Thess 4,5;

<sup>75</sup> M. Vahrenhorst, Sprache (s. Anm. 15), 181.

<sup>76</sup> Vgl. K. Niederwimmer, Askese (s. Anm. 61), 115: „τὸ  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  folgt, weil die Unversehrtheit (das heißt hier ‚Heiligkeit‘) nicht nur eine ‚äußere‘, leibliche, sondern auch eine ‚innere‘, geistige sein soll.“

<sup>77</sup> Dazu D. Zeller, 1 Kor (s. Anm. 51), 275.

1 Kor 5,1.13).<sup>78</sup> Aber auch der an sich ‚legitime‘, d. h. die Heiligkeit der Gemeinde und des Einzelnen nicht gefährdende eheliche Geschlechtsverkehr steht dem direkten Kontakt mit Christus (im Gebet) im Wege. Aufgrund der „temporal begrenzte[n] Unverträglichkeit von Sexualität und Kultfähigkeit“<sup>79</sup> ist die dauerhafte sexuelle Abstinenz und daher der Verzicht auf Ehe „besser“, weil sie die „Möglichkeit einer intensiveren Christusbeziehung, die sich auf Leib und Geist erstreckt“,<sup>80</sup> und den ungeteilten Einsatz für die Sache des Kyrios ermöglichen. Deswegen dient laut Paulus eine unter Beachtung der Inzestgebote von Lev 18–20 geschlossene Ehe primär der Vermeidung von *porneia*.

#### 4. Geschlechtsverkehr im Bereich der Unreinheit (Röm 1,25–27)

Im Unterschied zu den bisher behandelten Stellen wendet Paulus im ersten Hauptteil des Römerbriefes seine jüdisch-levitischen Kriterien ausdrücklich auf die *nichtjüdische* Menschheit an. Denn auch die Beurteilung der von Nichtjuden praktizierten männlichen gleichgeschlechtlichen Sexualität (Röm 1,27) als todwürdiges Verbrechen (1,32) stammt eindeutig aus dem Buch Levitikus, auch wenn sich der Apostel in Röm 1,18–32 wie im Fall der *porneia* in Korinth nicht explizit auf die Tora beruft. Dass Paulus bei seiner Formulierung des Delikts in Röm 1,27 aber die entsprechenden Bestimmungen der Tora, nämlich Lev 18,22 und 20,13, vor Augen stehen, zeigt schon die Verwendung von ἄρσενες („Männliches“).<sup>81</sup> Bestätigt wird dies durch die abschließende Feststellung der Todeswürdigkeit in 1,32 (ἄξιοι θανάτου εἰσίν), die sich nicht nur, aber auch auf gleich-

<sup>78</sup> F. W. Horn, Nicht wie die Heiden! (s. Anm. 12), 291.

<sup>79</sup> Ebd., 293.

<sup>80</sup> Ebd., 292.

<sup>81</sup> Lev 18,22 LXX: καὶ μετὰ ἄρσενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός· βδέλυγμα γὰρ ἐστίν. Ganz analog Lev 20,13. Das schließt nicht aus, dass Gen 1,27 LXX (ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς, vgl. 5,2 sowie Mk 10,6/Mt 19,4 sowie Gal 3,28) ebenfalls Pate stand. Anders aber M. Wolter, Der Brief an die Römer I (EKK VI/1), Zürich u. a. 2014, 149. In Verbindung mit φύσις findet sich das Paar θήλειαι/ἄρσενες aber auch in Platon, Leges 636bc, vgl. M. Theobald, Röm 1,26f.: Eine paulinische Weisung zur Homosexualität? Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Heiligen Schrift, in: ders., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 511–518, 514f.

geschlechtliche Sexualakte unter Männern bezieht.<sup>82</sup> Dazu steht keineswegs die Tatsache im Widerspruch, dass sich für die Begrifflichkeit des Apostels in Röm 1,26f. (θήλειαι/ἄρσενες, κατὰ/παρὰ φύσιν) überraschende Parallelen bei Platon,<sup>83</sup> aber auch im hellenistischen Judentum<sup>84</sup> finden.

Auch das von Paulus im Lasterkatalog von 1 Kor 6,9f. für Männer, die andere Männern beim Geschlechtsverkehr penetrieren, benutzte Schimpfwort ἄρσενοκοῦται wurde wahrscheinlich „im griechischsprechenden Judentum nach Lev 18,22; 20,13 gebildet; es hält fest, dass man mit Männern wie mit einer Frau (LXX κοίτην γυναικός) schläft.“<sup>85</sup> Vielleicht hat Paulus das vor ihm nicht belegte Wort auch selbst gebildet. In jedem Fall zeigt das Wort, dass sich die paulinische Bewertung der gleichgeschlechtlichen Sexualität ganz dem Buch Levitikus verdankt.

Der eigene Akzent des Apostels besteht gegenüber der jüdischen Tradition darin, die Abkehr vom „natürlichen Verkehr“ (φυσικὴ χρῆσις) und die Praxis nicht-reproduktiver (1,26)<sup>86</sup> sowie männlich-gleichgeschlechtlicher (1,27) Sexualität „mit Hilfe des auch von ihm vertretenen Grundsatzes der adäquaten Vergeltung, nach welchem jedes Tun ein bestimmtes Ergehen zur Folge hat (,Tun-Ergehen-Zusammenhang‘)<sup>87</sup>, als Folge ihres Götzendienstes und zugleich als göttliche Strafe für diesen zu plausibilisieren. Dass gleichgeschlechtliche Sexualität Folge, mehr noch: Strafe für den Götzendienst ist, ist aber in erster Linie für ein jüdisches Publikum plausibel.

Die exegetische Diskussion zu Röm 1,18–32 hat über Intention, Gedankengang und Funktion dieser Passage für den Römerbrief ins-

<sup>82</sup> Lev 20,13 LXX: θανατούσθωσαν, ἔνοχοί εἰσιν. Dazu *M. Vahrenhorst*, Sprache (s. Anm. 15), 269: „Im Sinne der Schlussmahnung Lev 18,24ff. gelten aber auch alle zuvor genannten sexuellen Devianzen als Sünden, die das Land unreinigen. Die Unreinheit, die auf diese Weise entsteht, kann nicht durch Waschung oder das Verstreichen von Zeit beseitigt werden. Sie ist nach Lev 18,29 nur durch Ausrottung des Täters zu bereinigen.“

<sup>83</sup> Platon, *Leges* 636b.c und 836c, sowie *Symposion* 191d–193d.

<sup>84</sup> Ausführlich *R. B. Ward*, *Why Unnatural? The Tradition behind Romans 1:26–27*, in: *HThR* 90 (1997) 263–284.

<sup>85</sup> *D. Zeller*, 1 Kor (s. Anm. 51), 217. Zustimmung *F. W. Horn*, *Nicht wie die Heiden!* (s. Anm. 12), 302, außerdem *R. Zimmermann*, *Logik* (s. Anm. 33), 243–245.

<sup>86</sup> Dazu *M. Theobald*, Röm 1,26f. (s. Anm. 81), 514f.

<sup>87</sup> *Ebd.*, 513.

gesamt zu weitgehendem Konsens geführt, an den im Folgenden angeschlossen werden kann. Das argumentative *Ziel* des Apostels steht in 3,9:<sup>88</sup> Gegen Juden und Nichtjuden (hier: Griechen) wird die Anklage formuliert, dass alle unter der Sünde stehen (vgl. 3,23: alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes). Dem Aufweis dieses Verdikts dient die auf die *propositio* des Briefes in 1,16f. folgende ausführliche Passage. Bevor sich Paulus mit 2,1 den Juden zuwendet, beginnt er mit 1,18 eine Art prophetischer Gerichtsrede, in der er die Verfallenheit der nichtjüdischen Welt an die Sünde aufdeckt. Dabei nimmt Paulus eindeutig die *jüdische* Perspektive ein, denn: „Die Plausibilität dieser eigenartig in der dritten Person von den Verfehlungen der Menschen und deren gerechten Folgen handelnden Rede ist also für einen *jüdisch* denkenden Gesprächspartner berechnet.“<sup>89</sup>

Paulus geht in drei Schritten vor (1,19–24/25–27/28–31), in denen jeweils der Aufweis menschlicher Schuld (V. 19–23/25/28a) und die dagegen entbrannte göttliche Strafe (V. 24/26–27/28b–31), jeweils als göttliche Auslieferung formuliert, einander abwechseln, dabei aber zugleich unentwirrtbar ineinander übergehen. „Es sind die Menschen selbst, die die Strafe an sich vollziehen, die Gott über sie verhängt.“<sup>90</sup>

<i>Schuld</i>	<i>Strafe (die noch tiefer in die Schuld führt)</i>
V. 19–23	V. 24: διὸ παρέδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς ...
V. 25	V. 26–27: διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ...
V. 28a	V. 28b–32: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ...

Dabei nimmt die Ausführlichkeit der Schilderung von ersterem (Schuld) ab und parallel dazu die von letzterem (Strafe) zu. Michael Wolter bemerkt zudem, „dass die Strafe, der Gott die schuldig gewordenen Menschen übergibt, selbst wieder ein schweres Verbrechen gegen den Ordnungswillen Gottes ist und damit neue Schuld gebiert und die Menschen in einem unentrinnbaren Kreislauf der Sünde festhält.“<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Laut M. Wolter, Röm I (s. Anm. 81), 129, ist Röm 3,9–20 die Zusammenfassung des ganzen Abschnitts 1,18–3,20.

<sup>89</sup> M. Theobald, Röm I (s. Anm. 81), 26f.513.

<sup>90</sup> M. Wolter, Röm I (s. Anm. 81), 152.

<sup>91</sup> Ebd., 136.

Die Menschen sind laut 1,19–23 unentschuldigbar, da sie die Wahrheit aktiv durch Ungerechtigkeit niederhalten. Dies zeigt sich konkret darin, dass sie Gott nicht als Gott verherrlicht und ihm Dankbarkeit erwiesen haben (1,21), obwohl doch seine ewige Macht und Gottheit seit der Erschaffung der Welt für alle Menschen denkerisch erkennbar sind, weil Gott selbst sie durch seine Schöpfungswerke und sein Wirken in der Geschichte offenbar gemacht hat (1,19f.). Paulus „konstatiert auf Seiten der Menschen also gerade kein Erkenntnisdefizit. Das Problem liegt vielmehr darin, dass sie Gott, obwohl sie ihn erkannt haben, die Verehrung verweigerten.“<sup>92</sup> Denn die Menschen – und spätestens jetzt geraten die Heiden in das Fadenkreuz des Apostels – verehren Abbilder von Menschen, Vögeln, Vierbeinern und Kriechtieren, d. h. Geschöpfe anstelle des Schöpfers, und ersetzen so die Wahrheit durch Lüge. Deswegen werden sie von Gott den Begierden ihrer Herzen übergeben. Die Begierden nehmen also die Funktion von strafenden Rechtsinstanzen wahr. Anstatt diese unter Kontrolle halten zu können, wird der Mensch ihrer Gewalt ausgeliefert und damit entehrt.<sup>93</sup> Als Ziel der Auslieferung erscheint der für die Argumentation des Paulus entscheidende Begriff der ἀκαθαρσία. Ihn hatte der Apostel bereits in 1 Thess 4,7 in enger Verbindung mit der πορνεία als Gegenbegriff zur Heiligkeit gebraucht, auch die ἐπιθυμία wurde dort schon genannt.<sup>94</sup> Diese Auslieferung an die Unreinheit führt nun dazu, dass die Heiden selbst ihre eigenen Leiber entehren. Was der Apostel in diesem Falle konkret unter „Unreinheit“ verstanden haben möchte, zeigt der folgende zweite Schritt. Wieder setzt der Apostel bei der Schuld der Heiden ein, um daran anschließend die durch Gott vollzogene Strafe zu entfalten.

Röm 1,25–27

*Schuld*

- 25 a Diejenigen verwandelten die Wahrheit Gottes in die Lüge (οἱτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει),  
 b indem sie dem Geschöpf Verehrung und Gottesdienst erwiesen anstelle des Schöpfers (καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα),

<sup>92</sup> J. Schröter, Ποιεῖν (s. Anm. 10), 165f.

<sup>93</sup> Vgl. M. Wolter, Röm I (s. Anm. 81), 145f.

<sup>94</sup> Vgl. M. Vahrenhorst, Sprache (s. Anm. 15), 266f.

- c der gepriesen ist in Ewigkeit, Amen (ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν).

*Strafe*

- 26 a Deswegen hat Gott sie dahingegeben an ihre ehrlosen Leidenschaften (Διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας),  
 b und ihre Weiblichen verwandelten den natürlichen Verkehr/Gebrauch in den widernatürlichen (αἱ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν),  
 27 a ebenso gaben auch die Männlichen den natürlichen Gebrauch des Weiblichen auf (ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας),  
 b sie entbrannten in Verlangen zueinander (ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους),  
 c Männliche trieben die Schande mit Männlichen (ἄρσενες ἐν ἄρσενιν τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι),  
 d und den Lohn (καὶ τὴν ἀντιμισθίαν),  
 e der ihrer Verwirrung gebührt (ἦν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν),  
 f empfangen sie an sich selbst (ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες).

In V. 25 nimmt Paulus erneut den Götzendienst ins Visier, den er am Ende von V. 19–23 bereits genannt hat. Ihn wertet Paulus als bewusste Verweigerung der Gott gebührenden Verehrung, die sich stattdessen auf das Geschöpf richtet. Die in V. 24 noch allgemein formulierte Strafe einer Auslieferung an die „Unreinheit“ wird dann in V. 26f. im Bereich der Sexualität konkretisiert. Die entehrenden Leidenschaften (1,26a) sind konkret der von den Frauen praktizierte nicht-vaginale, also der die Reproduktion ausschließende und daher nur dem Lustgewinn dienende Geschlechtsverkehr mit ihren Männern (1,26), außerdem die gleichgeschlechtlichen sexuellen Akte von Männern untereinander.

In Röm 1,26f. plausibilisiert Paulus das levitische Verdikt über mann-männliche Sexualakte mit dem Sprachspiel von Ehre und Schande sowie – „aus einer Verlegenheit heraus“<sup>95</sup> – mit der Kategorie der φύσις. Um die Unentschuldbarkeit der Heiden herauszustellen, nimmt er das Konzept einer normativen „Natur“ auf, da „eine direkte Argumentation mit der Tora in Hinsicht auf Heiden nicht möglich ist.“<sup>96</sup>

<sup>95</sup> M. Frenschkowski, Kennt Paulus ein Naturrecht?, in: H. Omerzu/E. D. Schmidt (Hrsg.), Paulus und Petrus. Geschichte – Theologie – Rezeption (FS F. W. Horn) (ABG 48), Leipzig 2016, 161–184, 183. Zum paulinischen φύσις-Begriff vgl. insgesamt den Überblick ebd., 177–183.

<sup>96</sup> Ebd., 181. Ebd., 183: „Paulus argumentiert naturrechtlich, wenn andere Be-

Mit dem Begriff der φύσις will Paulus also keineswegs eine offenbarungsunabhängige Ethik oder ein autonomes Recht begründen.<sup>97</sup> Denn die Todeswürdigkeit der heidnischen Sexualpraktiken entnimmt der Apostel der Tora. Der nicht-reproduktive und der gleichgeschlechtliche Sexualverkehr sind aber zugleich „widernatürlich“, da bei derartigen Praktiken die vom Schöpfer offenbar festgelegten körperlichen Komplementaritäten der Geschlechtspartner, die wiederum im Dienste der Fortpflanzung stehen, nicht entsprechend respektiert werden.

Originell ist der Apostel dort, wo er die in seinem Sinne widernatürliche Sexualität als Strafe für den Götzendienst behauptet und dies mit der Kategorie der ‚Vertauschung‘ belegt: „Das, was er für unnatürlich hält, ist eine Konsequenz der Verwechslung Gottes mit dem Geschöpf, also des Götzendienstes.“<sup>98</sup>

## 5. Sexualität und Heiligkeit: Die levitische Matrix der Sexualparänese des Paulus

Der Durchgang durch die einschlägigen Passagen der echten Paulusbriefe hat zweierlei ergeben: Die Sexualparänese des Apostels ist ein zentraler Aspekt seines „Apostolates zu den Nichtjuden“ (Gal 2,7f.), und sie ist grundlegend vom Gedanken der Bewahrung der *Heiligkeit* der christusgläubigen und getauften Heiden bestimmt (Röm 15,16). Denn Nichtjuden, die aufgrund der Evangeliumsverkündigung zum Glauben an Jesus Christus kommen und auf ihn getauft werden, sind „berufene Heilige“ (1 Kor 1,2), sie befinden sich durch den von ihnen empfangenen Heiligen Geist im Status der Heiligkeit. In ritueller Sicht stehen sie laut Paulus damit auf einer Stufe mit dem Volk Israel, auch wenn sie gerade nicht durch Beschneidung in das jüdische Ethnos eingegliedert werden und sich der gesamten Tora unterstellen. Ausdruck und Vollzug dieser Heiligung der Nicht-

---

gründungszusammenhänge, z. B. der Schriftbeweis, nicht möglich sind. Das ist aus heutiger Sicht inhaltlich oft fragwürdig.“

<sup>97</sup> Vgl. ebd., 182. Darauf betont er mit Klaus Bockmuehl, „dass gerade die Erlösungsbedürftigkeit von Mensch und Welt Paulus von der Stoa trennt.“

<sup>98</sup> Ebd., 179.



juden ist das *συνεσθῆναι*, die Kommensalität von Juden und Heiden in den paulinischen Ekklesien (vgl. Gal 2,12).

Für unsere Fragestellung ist das deswegen relevant, weil diese durch den Geist erworbene Heiligkeit insbesondere durch Unzucht (*πορνεία*) gefährdet wird, worunter Paulus sämtliche ‚illegitimen‘ Sexualkontakte versteht. Den Maßstab dafür, unter welchen Bedingungen Sexualkontakte ‚illegitim‘ sind, entnimmt der Apostel der Tora, genauer: einer Passage aus dem sogenannten Heiligkeitsgesetz,<sup>99</sup> nämlich Lev 18–20. Die drei Kapitel sind durch vielfache interne Vernetzungen sowie eine Art Rahmung (18,3–5/20,22–23) eng zusammengebunden.<sup>100</sup> Entscheidend aber ist: „Gemeinsamer Nenner und Schlüssel zum Verstehen der drei Kapitel ist der Gedanke der Heiligkeit im Alltag als *imitatio Dei* und Repräsentierung der Heiligkeit Gottes auf Erden. Auch die Sexualtabus dienen letztlich der ‚Heiligkeit‘.“<sup>101</sup> Dass Paulus Lev 18–20 auch unabhängig von Fragen der Sexualität vor Augen hat, zeigen die für seine jeweilige Argumentation neuralgischen Zitate von Lev 18,5 in Gal 3,12 und Röm 10,5 sowie von Lev 19,18 in Gal 5,14 und Röm 13,9.<sup>102</sup>

Heiligkeit umfasst immer Absonderung und Unterscheidung, das Leben in der (gefährlichen) Nähe Gottes, außerdem soll die Heiligkeit Israels die Heiligkeit Gottes auf Erden repräsentieren.<sup>103</sup> Daher gipfelt die erste Reihe von Sexualtabus in Lev 18 in der scharfen Warnung vor Verunreinigung.<sup>104</sup> Erst unter diesem Vorzeichen wird

<sup>99</sup> Jüdisch heißt der Toraabschnitt Lev 19,1–20,27 Qedoschim. Dazu *Th. Hieke*, Levitikus II (HThKAT), Freiburg i. Br. 2014, 712.

<sup>100</sup> Dazu ausführlich ebd., 643f. 805–807.

<sup>101</sup> *Th. Hieke*, Lev II (s. Anm. 99), 644. Laut Thomas Hieke erfolgt in Lev 19 ein Quantensprung für die gesamte priesterliche Gesetzgebung: „War in den vorausgehenden kultischen Vorschriften die Heiligkeit auf den Bereich des Heiligtums, seiner Einrichtung und Geräte sowie auf die Opfergaben und die sie darbringenden Priester beschränkt, so wird jetzt der Gedanke verfolgt, diese Heiligkeit in den Alltag der Israeliten hineinzutragen, den Alltag gleichsam zu heiligen und die geordnete Sphäre des Heiligtums im täglichen Leben abzubilden.“ (ebd., 703).

<sup>102</sup> Dazu *K. Finsterbusch*, Thora (s. Anm. 28), 97–107.

<sup>103</sup> Dazu ebd., 710–712.

<sup>104</sup> Dazu Lev 18,24–30 LXX mit dem programmatischen Prohibitiv *Μὴ μιμίνεσθε*, der ganze Abschnitt ist von *μιμίνεω* durchzogen. Dazu ebd., 691: „Menschliches Fehlverhalten, näherhin Verstöße gegen die in Lev 18 genannten Inzestverbote und gegen die anderen Vorschriften zur Sexualität kontaminieren die Reinheit des Landes.“

dann als grundlegende Aussage über das ganze Volk Israel formuliert: „Heilige werdet ihr sein, denn ich bin heilig, der Kyrios, euer Gott“ (Lev 19,2). Diese „Korrespondenzaussage von göttlicher und menschlicher Heiligkeit“<sup>105</sup> wird in 20,7 fast wortgleich wiederholt und am Ende von Lev 20 ausdrücklich mit der Absonderung von den Völkern verbunden.<sup>106</sup> Diese Absonderung ist durch den Exodus erfolgt:<sup>107</sup> „Sein Herausführen des Volkes aus Ägypten, damit es nun ‚sein Volk‘ sei, ist ein Geschehnis der Aussonderung, das Israel und sein Priestertum ‚heilig‘ macht. So daß der Imperativ im Indikativ verwurzelt ist: Sei, was du bist.“<sup>108</sup>

Die grundlegende Bedeutung von Lev 18–20 für die Sexualparänese des Apostels lässt sich also nicht an den expliziten Zitaten oder an den inhaltlichen Übereinstimmungen festmachen und wird deswegen in der Literatur auch oft falsch eingeschätzt. Entscheidend für das Verständnis der hier besprochenen paulinischen Passagen ist die in Lev 18–20 grundlegende Einpassung von Sexualtabus in das Koordinatensystem der *Heiligkeit* und damit zugleich die scharfe Abgrenzung von der Praxis der Nichtjuden.<sup>109</sup> Beides übernimmt der Apostel und appliziert es auf ‚seine‘ Heidenchristen, die sich hier besonders zu bewähren hatten, da die für das Apostolat des Paulus schlichtweg entscheidende Heiligkeit der Nichtjuden offenbar nur durch die rigorose Anwendung der Sexualtabus der Tora zu bewahren ist.

Allerdings steht der Apostel mit seiner Anwendung von Lev 18–20 auf christusgläubige Nichtjuden keineswegs isoliert im Judentum seiner Zeit. Denn die spätere rabbinische Diskussion

<sup>105</sup> W. Zimmerli, *Heiligkeit* (s. Anm. 55), 500.

<sup>106</sup> Lev 19,2 LXX: Ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος, κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, fast wortgleich in Lev 20,7, vgl. noch 20,8: ἐγὼ κύριος ὁ ἀγιάζων ὑμᾶς. Abschließend dann in Lev 20,26: καὶ ἔσεσθέ μοι ἅγιοι, ὅτι ἐγὼ ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ὁ ἀφορίσας ὑμᾶς ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν εἶναι ἐμοί.

<sup>107</sup> Vgl. Lev 18,3; 19,36; 20,24.26 sowie dann 22,32f.; 25,38.42.55; 26,13.

<sup>108</sup> W. Zimmerli, *Heiligkeit* (s. Anm. 55), 503. Vgl. ebd., 504: „Heiligkeit‘ ist nach alledem eine nicht zuerst vom Volke oder den Priestern zu erwerbende Eigenschaft, sondern eine zuvor durch Jahwes Tat der Herausführung seines Volkes, die zugleich eine Tat der Aussonderung ist, selber geschaffene Qualität Israels und seiner Priester. Die in dieser Tat geschehene Eigentumserklärung vonseiten Jahwes ist die Grundlage für die Heiligkeitsforderung an Volk und Priester.“

<sup>109</sup> Scharfe Abgrenzung von Nichtjuden, v. a. von Ägyptern und Kanaanitern (18,3) bzw. von den ἔθνη insgesamt (18,24f.27f.; 20,23) und von den Götzen (19,49). In 20,5f. fällt auch das Stichwort ἐκπορευεῖν.

zeigt, dass Lev 18,5 und dann 18,6ff. auch auf Nichtjuden angewendet wurden, da die Rabbinen aus Lev 18,6 „die grundsätzliche Einbindung der Noachiden in die Gesetzgebung bezüglich Unzucht“ schlossen.<sup>110</sup> Wie schon bei Paulus betraf dies das ganze Bedeutungsspektrum von „Unzucht“ (גילוי עריות *gilui araiot*), nämlich Inzest, Ehebruch, gleichgeschlechtliche Sexualität und Sodomie.<sup>111</sup>

Im hebräischen Text wird der *ger* in die Bestimmungen von Lev 17 und 18 ausdrücklich miteinbezogen, im Hinblick auf die Sexualtabus erfolgt das in Lev 18,26.<sup>112</sup> Zwar bezog bereits die LXX die Bestimmungen für den *ger* auf Proselyten und also nicht mehr auf Nichtjuden, und dies bleibt dann auch in der rabbinischen Diskussion so. Allerdings mit einer signifikanten Ausnahme: Das *Unzuchtsverbot* bezogen auch die Rabbinen weiterhin auf die Völker und begründeten dies „mit dem doppelten **איש איש** in Lev 18,6“.<sup>113</sup> In denselben Bahnen verstand offensichtlich Paulus diesen Text, zumal er in seiner LXX-Fassung von Lev 18,6 (wie schon in 18,5) eben *ἄνθρωπος* las:

Lev 18,6

- 6 a *Ein Mensch, ein Mensch* soll zu jedem seiner Blutsverwandten nicht hingehen  
(ἄνθρωπος ἄνθρωπος πρὸς πάντα οἰκεῖα σαρκὸς αὐτοῦ οὐ προσελεύσεται),  
b um eine Schändlichkeit aufzudecken (ἀποκαλύψαι ἀσχημοσύνην):  
c Ich bin der Herr (ἐγὼ κύριος).

<sup>110</sup> Belege: bSan 57b, Baraita aus Sifra 86b zu Lev 18,6 bei *K. Müller*, *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum* (SKI 15), Berlin <sup>2</sup>1998, 111. Ebd., 13, verweist er auf einen „Spitzensatz von der Inklusivität der Tora“ in bSan 59a: Laut Rabbi Meir „gilt ein Goj, der sich mit der Tora beschäftigt, wie ein Hoherpriester“. Begründet wird dieser Satz mit Lev 18,5, denn dort stehe nicht „die Priester“, „die Leviten“ oder „Israeliten“, sondern „der Mensch“ (אדם). In 18,6 sogar doppelt **איש איש**. Die Formulierung von Lev 18,5 und 18,6 spielt in der rabbinischen Diskussion um die sogenannten „noachidischen Gebote“ seit dem 2. Jahrhundert offenbar eine wichtige Rolle (vgl. ebd., 52f.162). Vermutlich sah auch Paulus dies genauso, steht in der LXX in 18,5 wie auch in 18,6 doch *ἄνθρωπος*.

<sup>111</sup> Dazu umfassend ebd., 110–116. Zum im Kontext der Religionsverfolgung unter Hadrian entstandenen „Kanon der drei Kardinalsünden“ Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen vgl. ebd., 51–59, zu den drei Kardinalsünden als Kristallisationskern der paulinischen Lasterkataloge ebd., 174–186.

<sup>112</sup> Dazu ebd., 162.

<sup>113</sup> Ebd. Klaus Müller arbeitet an mehreren Stellen heraus, dass das Unzuchtsverbot eine Sonderstellung einnimmt (ebd., 165 u. ö.).

Der Bezug auf Lev 18–20 erklärt auch ein weiteres Detail der paulinischen Argumentation in 1 Kor 6,12–20. Denn in Lev 20,25 werden im Rückbezug auf Lev 11 nochmals die Speiseregeln eingeschärft. Indem Israel zwischen reinen und unreinen Tieren unterscheidet, soll es dem Tun seines Gottes entsprechen, der es von den Völkern ausgesondert hat (vgl. Lev 11,44f.). Offenbar hatten nun manche der korinthischen (Heiden-)Christen aus der Tatsache, dass die levitischen Speisegebote in der Ekklesia nicht gelten, den Schluss gezogen, dass die Tora insgesamt – und also eben auch die Sexualtabus von Lev 18–20 – für sie nicht in Geltung steht. Paulus kontert in 6,12–14 mit „einer merkwürdigen Unterscheidung“ von „Bauch“ (κοιλία) und „Leib“ (σῶμα), die „zur Folge hat, daß die Speisegebote (die sich auf die κοιλία beziehen) für den Christen zu *adiaphora* geworden sind, die Forderung der sexuellen Reinheit (die mit dem σῶμα zu tun hat) dagegen nicht.“<sup>114</sup> Im Unterschied zu Israel, das die Heiligkeit Gottes nicht zuletzt durch die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren auf Erden repräsentiert,<sup>115</sup> repräsentiert die Ekklesia die Heiligkeit ihres Kyrios durch die Befolgung der Sexualvorschriften, in den Worten des Paulus: durch die absolute Vermeidung von *porneía*.

## 6. Schluss: zur grundlegenden Funktion der Sexualparänese für die paulinische Ethik

Der knappe Durchgang durch die sexualethisch relevanten Stellen gibt Anlass zu einer abschließenden These, die hier nur in den Raum gestellt werden kann, die aber anhand der gesamten Paränese des Apostels noch zu verifizieren und mit der wissenschaftlichen Diskussion abzugleichen wäre: Die scharfen Warnungen des Apostels vor der *porneía* (d. h. in heutigen Kategorien: vor Inzest, vor außerehelichem Geschlechtsverkehr sowie vor Prostitution), seine Anweisungen zur ehelichen Sexualität und seine Präferenz der Ehelosigkeit, seine Bewertung gleichgeschlechtlicher Sexualität als Folge und Strafe für den Götzendienst, all dies legt ein gemeinsames Fundament seiner Ethik und seiner Ekklesiologie offen: die im

<sup>114</sup> K. Niederwimmer, Askese (s. Anm. 61), 77.

<sup>115</sup> Vgl. Th. Hieke, Lev II (s. Anm. 99), 806f.

Christusgeschehen begründete *Heiligkeit der Ekklesia und der einzelnen Getauften*. Damit ist die Sexualparänese weder die große Ausnahme innerhalb der Ethik des Apostels noch das Überbleibsel einer nicht überwundenen jüdisch-pharisäischen Prägung.<sup>116</sup> Mit Ruben Zimmermann darf ja für die ethischen Ausführungen des Apostels „ein stimmiges Gesamtkonzept angenommen werden“,<sup>117</sup> in das sich auch die Sexualethik bruchlos einfügen müsste. Meines Erachtens legt gerade die Sexualparänese die Grundlage und das Koordinatensystem der paulinischen Paränese insgesamt frei, was in vielen Darstellungen der paulinischen Ethik zu kurz kommt.<sup>118</sup> Dieses besteht aber keineswegs – und das ist auch im Hinblick auf die aktuelle Diskussion festzuhalten – aus einer Art (offenbarungsunabhängigem) ‚Naturrecht‘, sondern aus der Heiligkeit des Volkes Israel, die auf Nichtjuden adaptiert wird, die auch nach ihrer Taufe Nichtjuden bleiben. Schließlich versteht der Apostel sein eigenes Apostolat im Dienste der Heiligung von Nichtjuden: Indem das paulinische „Evangelium der Vorhaut“ bei „Griechen und Barbaren“ den Christusglauben wirkt, werden diese aus dem Bereich paganer Unreinheit ausgesondert und durch die Gabe des Heiligen Geistes bei der Taufe auf den Namen Jesu Christi „geheiligt“.

Dass diese Heiligung bestimmte Sexualtabus nach sich zieht (und also durch sexuelle Aktivitäten besonders gefährdet war), entnimmt der Apostel insbesondere Lev 18–20, eine Passage, die sowohl den bleibenden Bezugsrahmen seiner Sexualparänese als auch – mit dem Gebot der Nächstenliebe Lev 19,18 – die Kernaussage seiner sonstigen Paränese bietet.<sup>119</sup> Dass sich Paulus sowohl mit der Zuspitzung dieser Passage auf das Verbot von *porneia* (im umfassenden

<sup>116</sup> Vgl. dazu F. W. Horn, Nicht wie die Heiden! (s. Anm. 12), 303. Dieser schließt sich der Einschätzung Michael Wolters an, „nach der die Bewertung sexualethischer Fragen durch Paulus in einer kulturellen Sozialisation verbleibt [!], die im Kern vorchristlich, also jüdisch ist.“

<sup>117</sup> R. Zimmermann, Die Ethik der Kirche. Normen, Begründungen, Strukturen, Argumentation, in: F. W. Horn (Hrsg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2007, 433–439, 433. Die Norm „Heiligkeit/Heiligung“ taucht bei ihm allerdings nur als eine unter vielen auf und steht z. B. auf derselben Ebene wie die Natur (ebd., 438).

<sup>118</sup> Dass sich einige treffende Beobachtungen bei M. Bohlen, Sanctorum communio (s. Anm. 25), 215–220, finden, ist nicht überraschend, geht es doch in ihrer Studie um die „Christen als Heilige bei Paulus“.

<sup>119</sup> Zu letzterem vgl. M. Wolter, Paulus (s. Anm. 10), 337f. Dass Paulus die Gel-

Sinn) als auch mit ihrer Adaption auf Nichtjuden durchaus im Rahmen ihrer innerjüdischen Auslegungsgeschichte bewegt, zeigt die rabbinische Diskussion um die ‚Tora für die Völker‘.

Pointiert gesagt bedeutet die Universalisierung von Moral im Falle des Heidenapostels also, dass der Geltungsbereich bestimmter Passagen des ‚partikularen‘ Buches Levitikus auf christusgläubige Nichtjuden ausgeweitet wird. Wer durch das Christusgeschehen geheiligt wurde, muss dem auch entsprechen, und zwar keineswegs allein durch die Praxis des Liebesgebots. Das schließt die soteriologische Motivation gerade nicht aus, sondern ein, denn die in levitischen Kategorien verstandene Heiligkeit der Ekklesia ist der eine, die Hoffnung auf die Totenauferstehung, d. h. auf die Lebendigmachung durch den auferstandenen Christus und die Verwandlung des irdischen, beseelten Leibes in den himmlischen, geistlichen Leib, der andere Sachgrund der paulinischen Paränese.

Die moraltheologische Auseinandersetzung mit Paulus ist daher nicht (alleine) auf der Ebene von Einzelaussagen zu führen und erst Recht nicht im Hinblick auf ein wie auch immer verstandenes ‚Naturrecht‘. Vielmehr gilt es zu prüfen, ob und inwieweit das hinter den sexualparänetischen Einzelaussagen sichtbar werdende levitische Koordinatensystem theologisch noch plausibel ist. Auf das Konzept der Heiligkeit wird die moraltheologische Rezeption des Paulus aus christologischen wie ekklesiologischen Gründen nicht verzichten können; ob und inwieweit sie es mit levitischen Inhalten zu füllen hat, ist die eigentliche Frage.

---

tung der Tora nicht auf die Erfüllung des Liebesgebotes reduziert, betont *K. Finsterbusch*, Thora (s. Anm. 28), 97–107.