

DIGNITAS MERETRICIS

1 Korinther 6,12–20 als zögerlicher Ansatz, Würde von Sexarbeiterinnen zu denken

Peter Lampe

Κορινθιάζομαι *korinthiázomai* – »der Prostitution nachgehen«. Die Hafenstadt Korinth prägte diesem Verb ihren Namen auf, weil sie berühmt für ihre Sexarbeiterinnen war, bereits und vor allem in klassischer Zeit (Aristophanes, *Fragm.* 354).¹ Strabo und andere² erzählen vom Aphroditetempel Korinths vor der Zerstörung des Jahres 146 v.Chr., dass an diesem hunderte Sklavinnen sich prostituiert hätten,³ die vor allem die Schiffskapitäne anzogen, so dass Menschen und Geld in die Stadt gespült wurden. Schnell wurde der Seemann sein Ersparthes los; nicht jedermanns Sache sei eine Schiffsreise nach Korinth, warnte eine

¹ Der Lexikograph Hesychius (Lexicon: kappa, 3626) erklärt in der späten Kaiserzeit *κορινθιάζειν korinthiázēin* als *ἑταιρεῖν hetaireín* und *μαστροπεύειν mastropeúein* (»verführen«), im 9. Jh. n.Chr. Photius (Lexicon: kappa, 969) als *ἑταιρεῖν ἢ ἑταίρας ἔχειν hetaireín ē hetairás échein*, während der Grammatiker Stephanos Byzantius (Etnica: epitome 374.5f; 6. Jh. n.Chr.) *κορινθιάζομαι korinthiázomai* als *τὸ ἑταιρεῖν, ἀπὸ τῶν ἐν Κορίνθῳ ἑταιρῶν ἢ τὸ μαστροπεύειν to hetaireín, ἀπὸ τῶν ἐν Κορίνθῳ ἑταιρῶν* präzisiert. Der byzantinische Hagiograph Macarius Chrysocephalus (Pareomiae 5.18.1; 14. Jh. n.Chr.) erklärt zu *κορινθιάζειν*: *ἐπὶ τῶν πορνευομένων· ἀπὸ τῶν ἐν Κορίνθῳ ἑταιρῶν korinthiázēin: ἐπὶ τῶν πορνευομένων· ἀπὸ τῶν ἐν Κορίνθῳ ἑταιρῶν*.

² Strabo Geogr. 8.6.20.29ff (τὸ τε τῆς Ἀφροδίτης ἱερὸν οὕτω πλούσιον ὑπῆρξεν ὥστε πλείους ἢ χιλίας ἱεροδούλους ἐκέκτητο ἑταίρας [...]) *tó te tēs Aphroditēs hierón houtō plouision hypérxen hōste pleíous ē chilías hierodoulous ekékteto hetairás [...]*; Pindar, Encom. Fragm. 122 (Πολύξεναι νεάνιδες, ἀμφίπολοι Πειθοῦς ἐν ἀφνειῷ Κορίνθῳ, αἱ τε τᾶς χλωρᾶς λιβάνου ξανθὰ δάκρη θυμιάτε, πολλάκι ματέρ' ἐρώτων οὐρανίαν πτάμεναι νοήματι πρὸς Ἀφροδίταν, ὑμῖν ἀνευθ' ἐπαγορίας ἐπορευ, ὧ παῖδες, ἐρατειναῖς ἐν εὐναῖς μαλθακᾶς ὥρας ἀπὸ καρπὸν δρέπεσθαι [...]) *Polýxenai neánides, amphípoloi Peithoús en aphneiῷ Korinthōi, hai te tās chlōrās libánu xanthá dákrē thymiáte, polláki matér' erótōn ouranían ptámenai noēmāti prós Aphroditan, hymín áneuth' epagorías époren, ὧ paides, erateinaís en eunais malthakás hōras apó karpón drépesthai [...]*; Athenaeus, Deipn. 573e–574b. Vgl. weiter MORRIS SILVER: *Sacred Prostitution in the Ancient Greek World: From Aphrodite to Baubo to Cassandra and Beyond*, Münster 2019, 154–164.

³ Nach Strabo Geogr. 8.6.20.29ff., gar mehr als tausend. Archäologisch ist ein entsprechend weiträumiger Temenos nicht (mehr?) nachweisbar. Dem Tempel, wie Strabo formuliert, *ἱεροδούλους ἑταίρας hierodoulous hetairás* zu dedizieren (*ἀνετίθεσαν τῇ θεῷ anétithesan tēi theōi*), hieß de facto, die Frauen als Erfüllung eines Gelübdes freizulassen, um sie inskünftig als Freigelassene unter dem Schutz der Göttin (im Temenos?) arbeiten zu lassen. S. u. Anm. 15–16.

von Strabo überlieferte Redensart. Auch erzählt Strabo die Anekdote von einer selbstbewussten korinthischen Kurtisane am Tempel, der von einer Frau vorgehalten wurde, sie wäre zu faul, einen Wollfaden anzufassen: Die Angegriffene blitzte wortspielerisch zurück, sie würde sonst in der kurzen Zeit gleich drei »Aufrechtstehende« (Webrahmen/ἰστός *histós*)⁴ erledigen.

Allein, wieweit in der Kaiserzeit der Tempelbetrieb der Aphrodite zu alter Größe wiedererblühte, ist unklar. Nach Korinths Neugründung im Jahre 44 v.Chr. besuchte Strabo 29 v.Chr. die Stadt und fand beim Besteigen von Akrokorinth lediglich ein kleines Aphroditeheiligtum vor (ναῖδιον Ἀφροδίτης *naidion Aphroditēs*).⁵ Im Zypressenhain von Craneum liegt Pausanias⁶ zufolge spätestens im 2. Jh. n.Chr. zudem ein Tempel der Aphrodite Melaenis.⁷ Und Athenaeus,⁸ der in Korinth zeitweilig selbst als Sophist wirkte (32.2–3), berichtet im 2./3. Jh. n.Chr. von einer »Sitte in Korinth«, die bereits lange bestehe (νόμιμὸν ἔστιν ἀρχαῖον ἐν Κορίνθῳ *nomimón estin archaíon en Korínthōi*): Ihr zu folgen werden bei einem Bittgesuch der Stadt an Aphrodite so viele korinthische Sexarbeiterinnen wie möglich aufgeboten, um mitzubeten und danach den Opfern für die Göttin beizuwohnen. Um das Alter der Sitte zu belegen, bietet Athenaeus Autoren der klassischen und hellenistischen Zeit auf.⁹ Da er von der alten Sitte im Präsens redet (νόμιμὸν ἔστιν ἀρχαῖον *nomimón estin archaíon*) und er seine eigene Wirksamkeit in der Stadt im unmittelbaren Kontext, zu Beginn dieser Ausführungen über Korinth, ausdrücklich nennt, dürfte die Sitte auch noch an der Wende vom 2. zum 3. Jh. n.Chr. gepflegt werden. Sie zeigt das besondere Verbundensein der Aphrodite mit den korinthischen Sexarbeiterinnen, so dass diese einem Bittgesuch der Stadt an die Göttin, wie man glaubte, Nachdruck verleihen konnten.

Ebenfalls im Präsens (καὶ οἱ ἰδιῶται δὲ κατεύχονται τῇ θεῷ καὶ οἱ ἰδιόται δὲ *kateúchontai téi theōi*) formuliert Athenaeus:¹⁰ »Auch Privatleute beten zur Göttin,« gelobend, dass sie nach dem Erhören ihres Bittgesuchs der Aphrodite »auch die Hetären bringen werden« (ἀπάξειν αὐτῇ καὶ τὰς ἑταίρας ἀπάξειν αὐτέι καὶ τὰς hetairas). Dies sei ebenfalls eine Sitte (33.1). Undeutlich bleibt, was mit dem Gelübde einlösenden »Bringen« zum Tempel der Göttin gemeint ist. Pindar zitierend,¹¹ führt Athenaeus für diese Sitte ein historisches Beispiel aus der Zeit

⁴ Der aufrechtstehende Gewichtswebstuhl ist gemeint bzw. die in ihm gewebte Stoffbahn (siehe LSJ s.v. II). Von ἵστημι *histēmi* abgeleitet, bezeichnet ἰστός *histós* alles Aufrechtstehende, z.B. auch einen Mast, hier im Double Entendre den Phallus des Freiers.

⁵ Strabo Geogr. 8.6.21.19. Pausanias (Descr. 2.4.6; 2.5.1) belegt diesen Tempel auch fürs 2. Jh. n.Chr., erwähnt aber keine dem Tempel assoziierten Prostituierten.

⁶ Pausanias Descr. 2.2.4.

⁷ Plutarch (SeptSapConv 2,146 D) belegt wenigstens für die klassische Zeit zudem ein Aphroditeheiligtum beim korinthischen Hafen Lechaeum.

⁸ Athenaeus Deipn. 13.32–33 [573c–574c].

⁹ Den Philosophen Chamaeleon (4./3. Jh. v.Chr.), die Historiker Theopompus (4. Jh. v.Chr.) und Timaeus (3. Jh. v.Chr.) sowie den Lyriker Simonides (6./5. Jh. v.Chr.).

¹⁰ Athenaeus Deipn. 32.23–25.

¹¹ Pindar Encom. Fragm. 122.20: ἐπάγειν *epágein* statt ἀπάξειν *apáxein* bei Athenaeus.

vor 146 v.Chr. an – nunmehr im Aorist statt im Präsens formuliert (ἀπὸς ἀπάξειν ἑταίρας εὔξατο αὐτὸς ἀπάξειν hetairas εὔξατο).¹² Die wahrscheinlichste Interpretation ist, dass bei erfüllter Bitte derjenige, der sein Weihegelübde einlöste, eine Gruppe junger Sexarbeiterinnen¹³ dem Aphroditetempel als Weihegabe stiftete,¹⁴ was de facto einer Freilassung aus dem Sklavenstand in den Schutzbereich der Göttin gleichkam.¹⁵

Wenn Athenaeus, der selbst in Korinth als Sophist wirkte, nicht nur literarisches Strandgut einsammelt, sondern, wie er mit Präsensformen und dem Hinweis auf Autopsie nahelegt, mit beiden Sitten auch seine Gegenwart beschreibt, dann fühlten sich noch in der Kaiserzeit viele korinthische Sexarbeiterinnen besonders mit dem Aphroditenkult verbunden und nahmen an seinen Opfern teil.¹⁶

Paulus hätte sich daher bei seiner Kritik an den christgläubigen Männern in Korinth, die sich mit Sexarbeiterinnen vergnügten (1 Kor 6,12–20),¹⁷ auf die Verbindung der Frauen zu paganem Kult einschließen können. Allein, er tat es nicht. Der traditionelle Idolatrie-Beigeschmack¹⁸ fehlt dem Porneia-Begriff von 1 Kor 6,13.18. Paulus denkt konsequent: Unvereinbar mit dem Christuskult ist die *eigene* Teilnahme von Christgläubigen an paganen Opferhandlungen (10,21). Nicht aber indirekte Partizipation: Nicht die Ehe mit paganen Partnern,

¹² Subjekt ist der Olympionike Xenophon von Korinth, 464 v.Chr. Vgl. Pindar Olymp. 13.

¹³ Eine »Gruppe junger Frauen, die sich durch käufliche Liebe ernähren«: Pindar Encom. Fragm. 122.18 (φορβάδων κορᾶν ἀγέλαν *phorbádōn korán agélan*).

¹⁴ Zur Diskussion der weniger überzeugenden Alternativen jüngst SILVER, Sacred Prostitution (wie Anm. 2), 157–162.

¹⁵ So plausibel Simon R. F. PRICE (Art.: Prostitution, sacred, in Simon HORNBLOWER/Antony SPAWFORTH [Hrsg.], The Oxford Classical Dictionary, Oxford 3 1999, 1264) mit Blick auf den analogen Fall am Aphroditetempel von Eryx bei Strabo Geogr. 6.2.5: ἱεροδούλων γυναικῶν ἃς ἀνέθεσαν κατ' εὐχὴν *hierodoulōn gynaikōn hás anéthesan kat' euchén*, in Erfüllung eines Gelübdes gewidmete Hierodoulen, wobei ἱερο- *hiero-* nichts anderes als Manumission durch fiktive Weihe bedeute.

¹⁶ Das heißt nicht, sie als »Tempelprostituierte« klassifizieren zu müssen (s. vorige Anm.). Auf die Diskussion über die Historizität von Tempelprostitution im Altertum muss an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Das Pendel der Diskussion schwenkte von moderner Skepsis (ein Beispiel unter vielen: Renate JOST, Art.: Hure/Hurerei [Altes Testament], WiBiLex 2007. Online: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21670/) mittlerweile wieder zurück. Vgl. z.B. dezidiert Volker HAAS: Babylonischer Liebesgarten. Erotik und Sexualität im Alten Orient, München 1999, 83, zur Existenz institutionalisierter Tempelprostitution in weiten Teilen Babylons und Syriens oder jüngst z.B. SILVER, Sacred Prostitution (wie Anm. 2), 154–164, für die klassisch griechische und hellenistische Zeit.

¹⁷ Dass Männer, vor allem junge Männer, Prostituierte aufsuchten, galt in der Umwelt nicht als unanständig. Im Gegenteil, Cato d. Ä. (bei Horaz Sat. 1.2.28–36) ermunterte v.a. junge Männer ins Bordell zu gehen, um zu verhindern, dass sie an Ehefrauen anderer sich heranmachten. Prostitution verhindere auf diese Weise Ehebruch. Siehe zur sozialen Akzeptanz des Verkehrs mit Prostituierten weiter z.B. Horaz Sat. 1.2.116–126; ferner 1.4.113f; vgl. auch Petronius Sat. 75.11.

¹⁸ Hos 4,10–19; Ez 16 u.v.ö.

die an nichtchristlichen Kulthandlungen partizipieren mögen (7,12–16). Nicht per se gefährlich ist das Fleisch, das bei paganen Tempelopfern geschlachtet wurde; schadlos dürfen Christen es verzehren, solange dies bei Mitgläubigen nicht Anstoß erregt (8,1–13; 10,23–11,1). Indirekter Kontakt mit paganem Opferkult kontaminiert mit diesem nicht. Nur wer selbst an derartigem Opferkult teilnimmt, macht sich gemein mit den Göttern, die für Paulus Dämonen sind (10,14–22).¹⁹

I. PAULUS THEOLOGISCHE ARGUMENTATION GEGEN SEX MIT PROSTITUIERTEN

Paulus argumentiert gegen den Prostituiertenbesuch korinthischer Christusgläubiger von anderer Seite her. Auseinanderzuhalten sind (1) das, worauf die Textargumentation in einer zu verändernden korinthischen Situation abzielt, und (2) das, was der Text abseits seines Argumentationsgefälles als Superadditum systematisch impliziert – als zusätzliches Sinnpotential, welches für das Hermeneuein des kanonisierten Textes gleichermaßen bedeutend ist.

(1) Für Paulus ist das körperliche Sich-Vereinigen mit einer Prostituierten deshalb zu meiden, weil es der Unio des Christen mit Christus Konkurrenz machen würde. Wie das? Paulus führt die These vor dem Hintergrund einer holistischen – ursprünglich alttestamentlichen – Anthropologie durch, die er einer in der korinthischen Gemeinde favorisierten griechischen Dichotomie zwischen dem Physischen und dem Immateriellen im Menschen entgegenstellt. Korinthische Christgläubige ließen sich von einem übersteigerten pneumatischen Enthusiasmus bewegen, dem als *Adiaphoron* erschien, was mit dem physischen Körper – auch in sexueller Hinsicht (5,1f; 6,18) – geschah (1 Kor 6,12a.c.13a; 15,12 als korinthische Standpunkte). Was für die Enthusiasten zählte, war die pneumatische Vereinigung mit dem Auferstandenen seit der Taufe. Der vergängliche Körper erschien irrelevant für diese Vereinigung. Es erschien egal, was jemand mit seiner Physis anstellte. Πάντα μοι ἔξεστιν *pánta moi éxestin* lautete die Parole.²⁰

Paulus limitiert diese Freiheitsparole durch das verbreitete²¹ utilitaristische Kriterium, dass nicht alles nützlich sei (6,12b). Aber warum ist der Bordellbesuch nicht nützlich? Weil er der Christusbeziehung abträglich sei, denn zwei

¹⁹ Siehe weiter Peter LAMPE, Die dämonologischen Implikationen von I Korinther 8 und 10 vor dem Hintergrund paganer Zeugnisse, in: Armin LANGE/Hermann LICHTENBERGER/K. F. Diethard RÖMHELD (Hrsg.), Die Dämonen: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment, Tübingen 2003, 584–599.

²⁰ Weiter zur korinthischen Positionierung Peter LAMPE, Erster Korintherbrief, in: Friedrich W. HORN (Hrsg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 172–185, bes. 174f.

²¹ Z.B. Quintilian Inst. 7.1.38.

Herrschaftsbereiche würden zu wetteifern beginnen, wenn der Christ das *Chambre* einer Prostituierten betritt. Des Christen Selbst einschließlich seines physischen Körpers gehört dem Kyrios (6,13b); er wurde in Gänze am Kreuz erkaufte (6,20) und gehört deshalb mitsamt seinem Körper nicht sich selbst (6,19b; 6,15a). Vielmehr wohnt das von Gott herkommende Pneuma in seiner Person (*σῶμα sōma*, 6,19a), die den physischen Leib mit einschließt und für das Pneuma einen Tempel darstellt. Wie sehr *σῶμα sōma* auch in 1 Kor 6 den Menschen in seiner Ganzheit bezeichnet (»Person«), demonstrieren die Formulierungen von 6,19–20, indem sie *σῶμα sōma* und Personalpronomina bedeutungsgleich miteinander abwechseln lassen.

Gehört der korinthische Christgläubige in seiner Ganzheit dem Kyrios, geht es nicht an, wenn er anderen erlaubt, *ἐξουσία exousía* über sich zu gewinnen (6,12d). Dies geschehe aber beim Sex mit einer Hetäre (6,15b: der Mann bzw. seine Glieder werden *πόρνῆς πόρνῆς*). Zur Begründung dieser Behauptung zitiert Paulus in 6,16 Gen 2,24 LXX, wobei *προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν proskollēthēsetai prós tēn gynaika autoú, kai ésontai hoi dyo eis sárka mían* bei Paulus zu *ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἐν σῶμά ἐστιν, ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν ho kollōmenos tēj pórnēi hén sōmá estin, ésontai gár, phēsín, hoi dyo eis sárka mían* wird. Zweierlei ist bei dieser Rezeption des Genesistextes für das hiesige Thema relevant: Der Begriff *σάρξ sárx* wird mit *σῶμα sōma* gleichgesetzt und erhält damit eine holistische Konnotation, und *πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ prós tēn gynaika autoú* wird zu *τῇ πόρνῃ τῇ πόρνῃ*. Dieser zweite Schritt der paulinischen Genesis-Rezeption ist atemberaubend. Beleuchtet Gen 2,23–24 die Mann-Frau-Beziehung als eine ursprüngliche, schöpfungsmäßige Verbundenheit und ganzheitliche Gemeinschaft, so behauptet Paulus dasselbe von der sexuellen Vereinigung eines Christen mit einer Sexarbeiterin: *γυνὴ αὐτοῦ gynē autoú* wird zu *πόρνῃ pórnē*. Letztere wird der Ehefrau gleichgeordnet, weil Paulus die Autorität dieses Schriftzitats für seine Argumentation braucht. Sonst würde nicht plausibel, warum eine Hetäre und Christus miteinander konkurrieren und beide einen *ἐξουσία exousía*-Anspruch auf den Christen erheben könnten.

Bemerkenswert ist nach allem Paulus' holistisch-anthropologischer Blick auf sowohl die Sexualität als auch die Christusbeziehung. (a) Sex erfasst nicht nur den Körper, sondern die ganze Person. Im sexuellen Miteinander vereinen sich beide Personen (*ἐν σῶμα hén sōma*, 6,16), sie erhalten jeweils *ἐξουσία exousía* übereinander (6,12d; vgl. auch 7,4), werden je zu Gliedern des Gegenübers (6,15b) und verfügen so nicht mehr nur autonom über sich selbst. Ein holistisches Verständnis einer die ganze Person involvierenden Sexualität bricht sich hier Bahn. (b) Auf der anderen Seite wird die Christusbeziehung ebenso ganzheitlich gedacht. Sie ergreift nicht nur Psyche und Geist, sondern auch die Körperlichkeit. Mit Herz, Hirn, Haut und Haaren gehört der Christ diesem Christus. Nur so kann es zur Kollision der Ansprüche des Christus und der Hetäre kommen und damit zur Ausschließlichkeit der beiden Ansprüche, was

des Paulus Argumentationsziel ist: Kein Christ darf sich in die Lage bringen, dass eine Hetäre auf seine Person irgendeinen Anspruch erwerben könnte.

(2) Als Nebenprodukt dieser Argumentation, wahrscheinlich kaum vom Autor bewusst intendiert, jedoch hermeneutisch gleichermaßen relevant, stellt der kanonisierte Text die Sexarbeiterin auf dieselbe Stufe wie die Ehefrau. Der Text steht damit im Gegensatz zur Tendenz der augusteischen Gesetzgebung, Sexarbeiterinnen von Ehefrauen scharf abzuheben.²² Selbst sumerische und babylonische Gesetzgebung und Liebeslyrik stehen dem Paulustext an diesem Punkt sachlich näher (s.u.). Für 1 Kor 6,16 gilt: Wie die Ehefrau geht auch die Hetäre eine ganzheitliche Beziehung mit dem Manne ein – zumindest für die Zeit des sexuellen Begehens.

(3) Verwunderlich ist, dass Paulus ausblendet, dass systematisch in dieser Sichtweise (a) auch eine Konkurrenz zwischen Ehefrau und Hetäre entsteht. Paulus hätte dem christlichen Freier folgerichtig Ehebruch vorwerfen können. Allein, Paulus belässt es beim Vorwurf des Bruchs der Christusbeziehung. (b) Ausgeblendet bleibt vor allem, dass des Paulus holistische Sichtweise systematisch impliziert, dass auch die Ehe in Konkurrenz zur Christusbeziehung tritt. Paulus verbietet die Ehe in 1 Kor 7, wo er sie thematisiert, jedoch nicht – im Gegensatz zum Hetärenbesuch, wodurch eine systematische Unwucht entsteht. 1 Kor 7 verbietet nicht die Ehe, dafür aber jegliche sexuelle Aktivität außerhalb der Ehe, womit zwischen den Zeilen das Gleichordnen von Ehefrau und Hetäre (6,16) ein Stückweit wieder zurückgenommen wird. Klar sein muss heutigen Hermeneuten angesichts des stillschweigenden Zurücknehmens der Gleichstellung von 6,16 in Kapitel 7 jedoch, dass dieses Zurücknehmen systematischer Inkonsequenz geschuldet ist und so Sachkritik an Paulus mithilfe von Paulus auf den Plan zu rufen vermag.

Paulus nimmt durch die Formulierung von 1 Kor 7 systematische Inkonsistenzen in Kauf, weil er der Empirie Rechnung tragen muss und so zu einem nüchtern pragmatischen Eheverständnis vordringt:²³

In 1 Kor 7,1a.8.26.27b.32b.33–35.37–38 lässt Paulus durchblicken, dass er in der Tat eine Konkurrenz zwischen Ehe und Christusbeziehung wahrnimmt. Eigentlich sei es am besten, wie der Apostel sexuell abstinent zu leben und gänzlich

²² Siehe zur rechtlichen Benachteiligung der Sexarbeitenden z.B. Thomas A. J. MCGINN, *Ne serva prostituatur*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung 107 (1990) 315–353, bes. 337f: In der augusteischen Gesetzgebung unterschied die *Lex Iulia de adulteriis coercendis* die Prostituierte als *malum exemplum* scharf von einer Ehefrau, so dass jene im Gegensatz zur Ehefrau nicht für Ehebruch bestraft werden konnte. Ferner untersagte das Gesetzeskonvolut *Lex Iulia et Papia* Freigeborenen, Prostituierte zu heiraten, und unterband so deren sozialen Aufstieg. Jedoch war immerhin eine nicht sich prostituierende Sklavin vor Prostitution – wenigstens rechtlich – geschützt, wenn dies beim Kauf vereinbart worden war.

²³ Dazu weiter Peter LAMPE, *Exegetisch-hermeneutisches Plädoyer für kirchliches Trauen gleichgeschlechtlicher Paare*, in: Markus LAU/Karl M. SCHMIDT/Thomas SCHUMACHER (Hrsg.), *Sprachbilder und Bildsprache. Studien zur Kontextualisierung biblischer Texte*, FS Max KÜCHLER, NTOA 121, Göttingen 2019, 457–462.

Christus zu dienen. Jedoch kann Paulus angesichts des *brutum factum* des auch bei vielen Christgläubigen existierenden Sexualdrangs (7,9) die Ehe nicht verbieten: Für die, denen Gott das Charisma sexueller Askese nicht schenkte, ist die Ehe dazu da, den Sexualtrieb sich ausleben zu lassen, Lust zu befriedigen und so *Porneia*, das heißt für Paulus, jedes sexuelle Begegnen außerhalb der Ehe, zu vermeiden (7,2.5[fin].9[fin]). Die Ehe stellt sich für den Asketen Paulus pragmatisch als kleineres Übel dar. Von einem sakramentalen Eheverständnis ist 1 Kor 7 weit entfernt. Auch erwähnt Paulus an keiner Stelle Fortpflanzen als Ehezweck. Vielmehr stellt *Porneia*-Vermeidung ein der Ehe übergeordnetes Ziel dar.

Dass die Ehe zur Christusbeziehung angeblich in Konkurrenz tritt, zeigt sich auch in 7,5, wo Paulus Abstinenz innerhalb der Ehe zum Zweck des individuellen Gebets zulässt, also zur Pflege der Christusbeziehung. Auf die Idee, dass Ehepartner Spiritualität auch *gemeinsam* leben könnten und dann Gott auch »im Soma« *gemeinsam* »verherrlichen« könnten (6,20) – etwa im zugewandt liebenden, auch erotisch-sexuellen Miteinander des Paares,²⁴ was eine spirituelle Dimension von Sexualität eröffnen könnte –, kommt der asketische Single Paulus nicht. Er hätte auf diese Weise die vermeintliche Konkurrenz zwischen menschlichen Sexual- und Christusbeziehungen auflösen oder zumindest abmildern können, ohne seine holistische Perspektive aufzugeben.

2. WÜRDE VON SEXARBEITENDEN IN DER UMWELT? STREIFLICHTER

1. Der die Prostitution umgebende Wortschatz spricht für sich. So konnte *lupanar* (»Bordell«, von *lupa* »Wölfin«, »Prostituierte«)²⁵ als Schimpfwort benutzt werden.²⁶ Auch *lustrum* (»Bordell«) hinterließ negativen Beigeschmack, bedeutete es doch soviel wie Morast, wo sich Schweine und Wildtiere suhlen. Sexarbeiterinnen wurden z.B. mit dem Neutrum *scortum* (»Fell«) belegt oder als *σποδησιλάυρα* *spodēsilaúra* (»Gassenstricherin«) bezeichnet.

In der Gasse als einem der Orte miserabler Arbeitsbedingungen konnten Prostituierte über einen guten Standplatz sich in die Haare geraten, wie ein Graffito in Pompeji illustriert.²⁷ Zank zwischen Gästen in den Wirtshäusern, in denen Prostituierte ihre Dienste anboten, gehörte zum Alltag.²⁸ Vor rohem

²⁴ Vgl. Mt 25,40: Christus dienen, *indem* einem Menschen gedient wird.

²⁵ Z.B. Plaut. Epid. 403.

²⁶ Catull. Carm. 42.13.

²⁷ CIL IV 8870: »Anser, geh weg/ab[i] vom Platz der Amoena!«, kritzelt letztere an die Wand, damit es alle mitbekommen. Das Werben um Freier konnte drastisch obszön ausfallen (z.B. CIL IV 9005): »Was machst du, Wanderer? Der Schlund ist feucht« (*vor[ago] humida est*). Auch Augenzwinkern gehörte zur Animation (CIL IV 1780).

²⁸ CIL IV 3494; 7698. Wirte sahen sich genötigt, Regeln an die Wände zu schreiben.

Umgang beim Sex²⁹ waren Prostituierte als letzte geschützt,³⁰ ebenso wenig wie vor Tripper³¹ oder anderen Infektionen.³² An Alkoholismus litten, kaum verwunderlich, auch Sexarbeitende.³³ Einige der Auftakelungsprozeduren, denen ältere Prostituierte von ihnen abhängige jüngere unterzogen, erniedrigten.³⁴

SexarbeiterInnen waren zumeist SklavInnen³⁵ oder Freigelassene. Der Preis für sexuelle Leistungen pendelte auf niedrigem Niveau. Auch kleine Leute, auch Sklaven (z.B. CIL IV 8171), konnten sich diese Dienste leisten. In den pompejanischen Graffiti lag der häufigste Preis für ein Sex-Rencontre bei 2 As.³⁶ Dafür

²⁹ In den pompejanischen Graffiti z.B. CIL IV 10232a: *sauciare*, »wehtun«; auf 794 die Bitte *lente impelle!* »stoß langsam!«; 4977: schmerzhafter Analverkehr; evtl. 1230: *futuet te inguine* »er wird dich bis ins Mark bumsen«.

³⁰ CIL IV 10675: Nachdem zwei Männer den ganzen Abend einen Epaphroditus »für alles hatten«, »warfen sie ihn ziemlich spät hinaus«, nicht ohne die Beschimpfung, dass er ein »mieser Diener« sei. Gallus Griech. Anthologie 5.49 und Nicarchus Griech. Anthologie 11.328: Gleichzeitig penetrieren drei Männer eine Sexarbeiterin oral, anal und vaginal (siehe auch CIL IV 2450 und Martial 9.32).

³¹ CIL IV 760; 8760.

³² CIL IV 1882; 1516.

³³ Z.B. CIL IV 8475: *sitifera* »trinksüchtig«; Plautus Pseudolus 182–183; bes. die alternde Prostituierte: Athenaeus Deipn. 570b (2./3. Jh. n.Chr.) mit Rückgriff auf Epicrates (4. Jh. v.Chr.).

³⁴ Alexis (4./3. Jh. v.Chr.) bei Athaeneus (*Deipn.* 568a–d; 2./3. Jh. n.Chr.) beschreibt neben Manipulationen der Figur durch Hilfsmittel das Training für Frauen mit schönen Zähnen, die nicht genügend lächeln. Sie müssen einen Tag im Haus bleiben und ein dünnes Stöckchen Myrtenholz zwischen den Zähnen aufrecht halten – wie, so der despektierliche Vergleich bei Athaeneus Deipn. 568d, bei einem Ziegenkopf, den der Metzger zum Verkauf ausstellt. Athenaeus Deipn. 568a setzt blutjunge Mädchen unter den von älteren Frauen Trainierten voraus. – Zu vorpubertierenden Sklavinnen in Griechenland: Demosthenes 59.18–19 (Gegen Neaera) und Plutarch (Pericles 24.5) belegen die Ausbildung von Kindersklavinnen zu Sexarbeiterinnen, Aristophanes (Fragm. 141) und Plautus (Pseudolus 172f: *aetatula*) die Prostitution vorpubertierender Mädchen.

³⁵ Damit waren sie für ihre BesitzerInnen eine Sache, über die diese auch sexuell frei verfügen konnten. Siehe z.B. Plautus (Pseudolus 782–788: erzwungene Fellatio). Beziehungen zwischen Sklave und Herrin in Pompeji z.B. in CIL IV 9246b; ebenso in 6865 und 8364 mit emotionalem Engagement seitens zumindest der Männer; in 8824 und 3061 mit entsprechendem Engagement seitens der wandkritzelnenden Herrinnen. Vgl. auch Petronius Sat. 126.

³⁶ Für 2 As u.a. CIL IV 4023 (eine im Haus geborene Sklavin); 4150; 4441 und 4024 (männliche Sexarbeiter); 4592 (eine Griechin, *moribus bellis*); 1969 (für Fellatio); 3999 (für Cunnilingus durch männlichen Sexarbeiter); 5372; 8185; 8394. Andere Prostituiertenpreise in Pompeji: 3 As (4439; für Fellatio: 8160); 5 As (für Fellatio: 5048); 8 As (*Spees moribus bellis*: 5127; eine im Haus geborene Sklavin Logas: 5203); 15 As (für drei Freier gleichzeitig: 2450); 16 As (2193; eine Attica preist Coitus für 16 As an: 1751); am teuersten war eine Frau namens Fortunata, die 23 As für ein Rendezvous verlangte (8034). Ähnlich teuer wird die über die Grenzen ihrer Stadt hinaus bekannte Novellia Primigenia gewesen sein (10241 ein Distichon für sie; 8356 ohne Preisangabe); sie trug einen Siegelring mit Edelstein (*gemma*). Jemand verlangt 20 As für sein »Schwänzchen«

ließen sich knapp anderthalb Liter Getreide kaufen (CIL IV 1858)³⁷ oder ein halbes Pfund Öl (CIL IV 4000). Alternativ waren 2 As zwei Brotlaibe oder etwas mehr als einen Liter gewöhnlichen Weines wert; bei gehobener Qualität einen halben Liter.³⁸ Wie wenig im allgemeinen Bewusstsein 2 As wert waren, zeigt eine Graffito-Beschimpfung: »Litus, du bist (grade mal) 2 As wert, (nein, vielmehr) einen As« (CIL IV 10119).

Als jährliches Existenzminimum für eine Frau errechnete Bettina Stumpp³⁹ rund 3000 As. Prostituierte, die mit 2 As pro KundIn abrechneten, erreichten folglich diesen Betrag, wenn sie tagtäglich durchschnittlich mindestens 4,1 FreierInnen bedienten. Stumpp schätzt aufgrund neuzeitlicher Analogien durchschnittlich 10 KundInnen am Tag, so dass brutto auf der Basis eines 2-As-Honorars durchaus mehr als das Doppelte des Existenzminimums verdient werden konnte (jährliche 7300 As). Das ist fast so viel wie das Jahreseinkommen eines Klienten, der sich am Ende des 1. Jh. n.Chr. in Rom mit seiner täglichen *sportula* von 24 As⁴⁰ durchschlug (pro Jahr 8760 As). Allerdings strichen vom Bruttoeinkommen Sklavenbesitzer oder Zuhälter (*lenones*)⁴¹ ihren Teil ein ebenso wie der Staat, der seit Caligula die Prostituierten besteuerte.⁴² Darüber hinaus konnten alternde SexarbeiterInnen nicht mehr so viel verlangen wie jüngere.⁴³

Wie wenig Ansehen Sexarbeitende im Allgemeinen genossen, zeigt der Graffito CIL IV 10150, auf dem jemandem vorgehalten wird, dass er beruflich achtmal gescheitert sei – als Wirt, Bäcker, Bauer, Trödler, als Händler von

(*mentula*: 8483); zwei männliche Sexarbeiter forderten 4 bzw. 10 As (7339; 10078; 10 As auch bei Martial 9.32 für den Rundumservice einer Frau: *quam redimit totam denarius*); ein weniger selbstbewusster Mann nimmt nur 1 As für Fellatio (5408). »Maritimus leckt die Scham für 4 As, Jungfrauen empfängt er« (*ammittit*), wie es scheint, gratis (8940).

³⁷ 1,5 *modii* (ca. 13,1 Liter) Getreide für 18 As.

³⁸ Für die Preise siehe Peter LAMPE, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, London/Minneapolis 2010 (2003), 194. Weitere Preise zum Vergleich in den pompeijanischen Graffiti: Auf CIL IV 5380 kauft jemand an vier Tagen derselben Woche für seinen Sklaven Brot für insgesamt 10 As ein. Wachs zum Schreiben auf Täfelchen kostet 1,5 As (9997); der Tageslohn von jemandem beläuft sich auf 5 As (4000).

³⁹ Bettina STUMPP, *Prostitution* (wie Anm. 39), bes. 225–226.

⁴⁰ Vgl. STUMPP, *Prostitution* (wie Anm. 39), 226f.

⁴¹ Plautus (Pseudolus 172–193) z.B. illustriert anschaulich den Druck, den ein Zuhälter auf seine Sexsklavinnen ausübte, um möglichst viel Gewinn einzufahren. Auch einen Sklavenjungen misshandelt derselbe Zuhälter (a.a.O., 767–788).

⁴² Siehe z.B. STUMPP, *Prostitution* (wie Anm. 39), 226, 350f zum Steuersatz (pro Tag soviel, wie bei der jeweiligen Prostituierten ein Kundenkontakt kostete) sowie MCGINN, *Ne serva prostituatur* (wie Anm. 22), 337f.

⁴³ Drastisch geschildert von Martial 10.75; Athenaeus Deipn. 570b–d (zudem scheinen sich nach 570d ältere Sexarbeiterinnen vorab das spärlich gewordene Geld aushändigen zu lassen, während jüngere den Anschein wahren konnten, beschenkt zu werden. Die Gewichte von *Honor* and *Shame* verschoben sich mit zunehmendem Alter).

Geschirr, Würsten, Kleinbronzen und Fläschchen. »Wenn du Vulven leckst (*si cunnuf[m] linxseeris*), hast du beruflich alles erreicht«.

SexarbeiterInnen mussten sich Spott gefallen lassen. In einem Graffito machte Romulus für sich Reklame, indem er sich als »schön/*calos*« anpries, was jemand in *calvos* änderte (»glatzköpfig«, CIL IV 5148). Unter den Bewertungen, die Freier für alle sichtbar an die Wände kritzelten, finden sich neben positiven⁴⁴ auch bissig schlechte, zum Beispiel stelle sich Sabina ungeschickt bei der Fellatio an.⁴⁵ Oder ein Kritzler lästert nach einmaligem Sex, bei einer wegen ihrer *formosa fo[r]ma* vielgerühmten Frau sei »drinnen nur Dreckschlamm gewesen« (*lutus intus eerat*, CIL IV 1516). Die Satiriker ihrerseits machten Prostituierte zur Zielscheibe des Spottes. Lukian (*Dialogi meretricii* 1.2.6; 2. Jh. n.Chr.) mokiert sich über schütteres Haar über hoher Stirn, bleiche Lippen, mächtige Nase und mageren Hals, an dem die Venen hervortreten. Aber groß sei die Frau, aufrecht und mit nettem Lächeln. Vor allem würden Drogen im Drink dem Soldatenfreier helfen, mehr zu sehen, als was er im Arm hält. Brutaler noch macht sich Nicarchus (*Griech. Anthologie* 11.328; 1. Jh. n.Chr.) über eine alternde Prostituierte lustig, ihr graues Schamhaar, eine sumpfige Vagina und abgehende Winde beim Analsex. Anders dagegen gestaltet sich das Milieu von Martials (4.28) reicher Dame Chloe, welche ein extravaganter Gigolo nach Strich und Faden ausnimmt.

2. Dennoch, trotz dieser Negativzeugnisse steht unser frühchristlicher Text nicht gänzlich allein im griechisch-hellenistischen Kulturkreis, wenn Würde von Prostituierten zu denken versucht wird. Religiös-kultische Bezüge spielen bei diesem Tasten eine konstituierende Rolle. Beispiele müssen genügen. Bezeichnenderweise entstanden sie vor der Kaiserzeit.

Kein geringerer als Pindar (*Encom.* Fragm. 122; s.o.) ließ sich hinreißen, auf eine Gruppe korinthischer Sexarbeiterinnen des Aphroditeheiligtums ein »für den Geist honigsüßes« (*μελίφρων meliphrōn*) Lied zu dichten und fragte sich dann (122.13–16), wie dieses Sujet bei seinem Publikum wohl ankommen werde, um selbst zu antworten, dass seine hohe Dichtkunst die Leute wohlgefallig stimmen werde. Der Frauen Anbindung an den Kult schien Stigmatisierung zu verhindern und nötigte wenigstens im Falle Pindars einem Dichter Respekt vor den Sexarbeiterinnen ab. Die Kultanbindung dürfte zu deren Selbstachtung beigetragen haben.

Von weiblicher Selbstachtung zeugt das Epigramm der Dichterin Nossis (3. Jh. v.Chr.; in *Anthologia Graeca* 9.605), das eine Frau namens Callo bei ihr in Auftrag gab: »Callo stellte im Haus der blonden Aphrodite (*ξανθάς Ἀφροδίτας xanthás Aphrodítas*) diese Bildtafel auf, ein Porträt, gemalt wie sie selbst in jeder

⁴⁴ CIL IV 2184 (»bestens gebumst«); 2176; 2188; 2193; 2260; 2265; 2273; 2421; 1383. Evtl. aber Selbstanzeigen eines Mannes auf 2248 (»guter Ficker«); 9027; 1825.

⁴⁵ *Sabina, fellas, non belle fac(i)s*, CIL IV 4185. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Prostituierte. Oder rächt sich ein enttäuschter Liebhaber wie vielleicht auf 5095? Dieselbe Frage stellt sich bei 8715b (»lucundus fickt schlecht«). Eindeutiger hingegen CIL IV 10004: »Euplia ist ausgeleiert (*laxa*) (mit) einer großen Klitoris.«

Beziehung. Wie anmutig sie steht! Sieh, wie groß ihr Charme in Blüte steht! Möge es ihr gut gehen. Sie hat keinerlei Tadel (οὐ τινα μέμψιν οὐ τινα μέμψιν) des Lebens (βιοτᾶς *biotás*).« Wegen des Anflugs apologetischen Charakters im letzten Satz und der bei Prostituierten oft blond gefärbten Haare⁴⁶ lässt sich eine Kurtisane in Callo erkennen.⁴⁷

Ferner scheuten freie Frauen sich nicht, freiwillig in die Prostitution unter den Schutz eines Aphroditeheiligtums sich zu begeben, um ihren Lebensstandard anzuheben. So zum Beispiel zwei Weberinnen hellenistischer Zeit (*Anthologia Graeca* 6.285; 6.47). Die eine opferte ihre Webuntensilien, die ihr kargen Lohn einbrachten, in einem Feuer der Aphrodite und tauschte sie gegen Girlanden und Lyra ein, der Göttin gelobend, ihr bzw. ihrem Tempel den Zehnten (δεκάτην *dekátēn*) zu zahlen von den neuen Einkünften. »Du aber, nimm (meine) Arbeit und gib Anteil!« (σὺ δ' ἐργασίην καὶ λάβει καὶ μετὰδος σύ δ' ἐργασίην καὶ λάβε καὶ μετὰδος, 6.285). Sieh ihr unterstellend, widmet die Frau ihre Sexarbeit der Göttin und bittet diese, ihr Anteil zu geben – an den Einnahmen, aber zweifellos auch an der die Göttin umgebenden mächtigen und dadurch schützenden Aura. Freilich, die Freiwilligkeit wird sich in Grenzen gehalten haben, denn das ausdrücklich genannte karge Einkommen der Weberinnen zeigt Not an, die den Schritt in die Prostitution tun ließ.

3. RELIGIÖS BEGRÜNDETE WÜRDE DER SEXARBEITERIN IN ANDEREN KULTURGESCHICHTLICHEN KONTEXTEN DES ALTERTUMS

Wird in der Geschichte weiter zurückgegangen, lässt sich wiederfinden, dass eine Prostituierte – jedenfalls in der Theorie – allen körperlich Liebenden gleichgestellt und mit einer religiös begründeten Würde ausgestattet wurde.⁴⁸ In der sumerischen und babylonischen Liebeslyrik bildete im Coitus jedes Paar, auch die Prostituierte mit dem Freier, das Götterpaar Inanna und Dumuzi ab. Prostituierte wurden als Kinder Inannas angesehen, ihr eng verbunden. Ja, die Göttin konnte sich selbst als *karkid*-Prostituierte bezeichnen, und zumindest einige ihrer sexarbeitenden Töchter strahlten soviel Stolz aus, dass ein Freier

⁴⁶ Vgl. z.B. Menander Fragm. 610: Die keusche, fleischliche Begierden kontrollierende (σώφρων; siehe LSJ s.v. II) Frau soll sich nicht die Haare blond färben. Von Häusern (mit solchen Frauen) soll sie weggehen (γὺν δ' ἔρπ' ἀπ' οἴκων τῶνδε· τὴν γυναῖκα γὰρ τὴν σώφρον' οὐ δεῖ τὰς τρίχας ξανθὰς ποιεῖν νῦν δ' ἕρπ' ἀπ' οἴκων τόνδε· τὴν γυναῖκα γὰρ τὴν σῶφρον' οὐ δεῖ τὰς τρίχας ξανθὰς ποιεῖν).

⁴⁷ Vgl. so zuletzt auch wieder SILVER, Sacred Prostitution (wie Anm. 2), 162, mit weiterer Literatur.

⁴⁸ Zur Frage der Kultprostitution im Alten Orient vgl. auch BINDRIM, Schuld sind die Kanaanäer (in diesem Band) [die Hrsg.].

nicht sicher sein konnte, von ihr angenommen zu werden.⁴⁹ In einem sumerischen Dialog zwischen einem durchreisenden Freier und einer sich prostituierenden Wirtin wirbt jener um diese, indem er sie als Prinzessin und Göttin Dumuzi-Abzu preist. Der Text war beliebt, gehörte in den Schreiberschulen zum Pensum.⁵⁰ Ähnlich spricht ein Freier in einem sumerischen Dirnenlied seine Prostituierte als Göttin Nanāya an, denn die Frau vertritt die Göttin. Ihr billigster Preis für einen Coitus im Stehen an der Wand ist ein Schaf. Bei anderen Angeboten wird es teurer; beim nächsten, dem *Coitus a tergo*, 1,5 Sekel Silber.⁵¹ In einem altbabylonischen Lied aus dem Akzessionsjahr Hammurabis gibt sich die große Göttin Ištar selbst (in den Prostituierten ihres Heiligtums) als Dirne den Männern der Stadt Babylon hin, die ihre »Vulva berühren« möchten. »Da ich ja euch willfahren soll [...] versammelt die Männer eurer Stadt zu mir [...] Dann wollen wir in den Schatten der Mauer gehen.« »Sechzig und sechzig befriedigen sich immer erneut an ihrer Nacktheit [...] Müde wurden da die Männer, nicht aber ermüdet Ištar« mit ihrer »gesunden Vagina«.⁵² Entsprechend ist auch die Prostituierte im *aštammu*, in der als Bordell dienenden Bierschenke, »rein« und »heilig«, das heißt, von der machtgeladenen Aura der Göttin Inanna umgeben.⁵³

Nach Herodot (*Hist.* 1.199.1–25), der Babylon kurz besuchte, muss in persischer Zeit jede Frau in Babylon einmal im Leben sich bekränzt im Haine des

⁴⁹ Vgl. HAAS, Babylonischer Liebesgarten (wie Anm. 16), 43–44 (mit Beleg-Irrtum in Anm. 47). Bei FALKENSTEIN, 119, der Text: »Wenn ich (Inanna) im Tor der Herberge sitze, bin ich Prostituierte, die die Männer kennt.« Die Göttin identifiziert sich mit der Sexarbeiterin im Tor des Gasthofs. Ebd. 118 und 116, Zeilen 2–3 + 5: Die Sexarbeiterin, die sich auf der Straße oder in der Herberge treffen lässt, wird »Tochter Inannas« genannt. Interessant bei diesem Text (aa.O., 116f) ist m.E., dass es eines Liebeszaubers bedarf, um diese Prostituierte für sich zu gewinnen; sie scheint nicht jeden zu nehmen, was Stolz und vom Freier akzeptierte Würde impliziert. Zum Selbstbewusstsein von Prostituierten siehe auch: »Heirate keine Prostituierte [...] Ehrfurcht und Unterwürfigkeit sind nicht bei ihr« (Text bei HAAS, Babylonischer Liebesgarten [wie Anm. 16], 87). Zu Tempelprostitution von Frauen auch vornehmer Herkunft Haas, 62–64. Gesetzessammlungen wie die Hammurabis (§ 178–183) sichern die gottgeweihten Prostituierten wirtschaftlich ab (bei Haas 87–88). Die Gesetzessammlung des Lipit-Eštar bestimmt, dass ein kinderloser Ehemann von einer Prostituierten, die er mit »Korn, Öl und Kleidung« versorgen muss, Erben bekommen kann (bei Haas, 89; weiter Martha T. ROTH, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Writings from the Ancient World 6, Atlanta 1995). Im römischen Recht dagegen genießt die Prostituierte keinen staatlichen Schutz; geschützt werden die Rechte des Eigentümers von SklavInnen. Die oben zitierten von Falkenstein herausgegebenen Texte bei Adam FALKENSTEIN, *Sumerische religiöse Texte*, Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 56 (1964) 44–129.

⁵⁰ Text bei HAAS, Babylonischer Liebesgarten (wie Anm. 16), 107–110.

⁵¹ Text bei HAAS, Babylonischer Liebesgarten (wie Anm. 16), 143.

⁵² Text bei HAAS, Babylonischer Liebesgarten (wie Anm. 16), 144–146.

⁵³ HAAS, Babylonischer Liebesgarten (wie Anm. 16), 94–95, u.a. mit Verweis auf ein Beschwörungsritual aus der Zeit von 2047–1940 v.Chr. (3. Dynastie von Ur), in dem eine *karkid*-Prostituierte »ihr (kultisch) reines Bordell« betritt.

Mylitta/Aphrodite-Tempels für Geld anbieten, auch reiche und vornehme Damen. Sie sind verpflichtet, zu Ehren der Göttin den ersten besten Freier anzunehmen, der vorbeikommt und ihnen Geld – egal welchen Betrags – in den Schoß wirft. Denn dieses Geld sei heilig (ἱερὸν τοῦτο τὸ ἀργύριον *hirón toúto tó argýrion*). Nach dem Beischlaf gehe sie nach Hause und würde sich, so versichert Herodot, für keine noch so große Summe ein zweites Mal auf so etwas einlassen.⁵⁴ Ihre Würde in der Gesellschaft beschädigte dieser einmalige religiöse Akt mithin nicht. Ob ihre Psyche in diesem eigene Gefühle überfahrenden Ritual des Männerpläsiers Schaden nahm, ist eine andere Frage.

Freilich gab es auch den Straßenstrich, der die sexarbeitende Frau ihrer Würde beraubte. Die beiden Versionen des Fluches des Gilgamesch-Freundes Enkidu (Text bei Haas, 84–86) über die Prostituierte, die Enkidu als Naturmenschen in die Zivilisation einführte, lassen nicht nur das Leben einer Luxushetäre erahnen, die mit »Gouverneuren und Fürsten« schläft und mit »Finger- und Halsschmuck« sich beschenken lässt, sondern auch das würdelose Elend der Straßenhure: »Das Bett deiner Lust möge der Türdurchgang sein [...] der Schatten der Stadtmauer dein Platz [...] Mögen der Betrunkene und der Durstige deine Wangen schlagen, mögen sie die Gasse, dein Bordell, satt haben.« Auch konnte der Begriff »Prostituierte« als Beleidigung aufgefasst werden: »Warum beleidigtest du die Tochter eines Bürgers, indem du sie als Prostituierte bezeichnest, so dass ihr Ehemann sich von ihr scheiden ließ?« (Text bei Haas, 87). Der Ehestand rangierte hier selbstredend sozial über der Prostitution. Unter Armut und Sklaverei werden viele Sexarbeiterinnen gelitten haben. Allerdings ist angesichts der relativ seltenen altorientalischen Quellentexte zur Prostitution nicht klar, wie die Gewichte innerhalb des ambivalenten Bildes verteilt waren. Haas (86–87) wagt immerhin die Hypothese: »Eine wirkliche Ächtung ihres [der Prostituierten] Standes, wie es der erste Fluch des Enkidu andeutet [s.o.], scheint in den Jahrtausenden des Bestehens altorientalischer Kulturen nicht die Regel gewesen zu sein.« Immerhin lässt ein Text aus der Mitte des 2. Jahrtausends aus Nippur erkennen, dass Prostitution sozial über der Sklaverei rangierte: Eine Frau adoptierte ein Mädchen, um es entweder zu verheiraten oder als Prostituierte für sich, die Adoptierende, arbeiten zu lassen. »Aber sie darf sie nicht zu ihrer Sklavin machen. Sollte sie sie zu ihrer Sklavin machen, kann sie zu ihres Vaters Haus zurückkehren« (Text bei Haas, 90).

Im 10./9. Jahrhundert hingegen droht die Fluchformel der Inschrift des aramäischen Königs Kapara dem Vertragsbrüchigen: »Sieben seiner Töchter soll er der Ištar als Prostituierte überlassen« (Text bei Haas, 90), was impliziert, dass Prostitution im nordsyrischen Kontext dieser Zeit als demütigend empfunden wurde.

⁵⁴ HAAS, *Babylonischer Liebesgarten* (wie Anm. 16), 83, weist mit Recht moderne Skepsis an der Herodotstelle zurück. »Sie ist Teil der Diskussion um die institutionalisierte Tempelprostitution, deren Existenz in weiten Teilen Babylons und Syriens heute kaum mehr bezweifelt werden kann.« Ähnlich SILVER, *Sacred Prostitution* (wie Anm. 2), 154–164. Gegen die Skepsis von z.B. JOST, Art.: *Hure/Hurei* (wie Anm. 16).

Kontinuität zwischen Altbabylonien und dem Paulustext besteht selbstredend nicht. Dennoch entlasten nicht zuletzt jene altorientalischen Texte das Christentum davon, als alleinige (zaghafte) Stimme aus dem Altertum Würde für Sexarbeiterinnen zu artikulieren.

4. SCHLUSS

Paulus argumentiert gegen den Verkehr christlicher Korinther mit Prostituierten nicht vor dem Hintergrund, dass diese in Korinth auch noch in der Kaiserzeit dem Aphroditekult affin sind und deshalb Porneia mit ihnen den traditionellen Beigeschmack der Idolatrie haben könnte. Vielmehr stellt Paulus in 1 Kor 6,12–20 ein holistisches Verständnis sowohl sexueller Beziehungen als auch der Christusbeziehung vor und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass Prostituiertenverkehr und Christusbeziehung zueinander in Konkurrenz treten. Für die Argumentation konstitutiv ist das Schriftzitat Gen 2,23–24, das Paulus in 1 Kor 6,16 so modifiziert, dass – anders als in der augusteischen Gesetzgebung – die Sexarbeiterinnen den Ehefrauen gleichgeordnet werden. Dergleichen zögerliche Ansätze, angesichts der miserablen Lage der meisten Sexarbeitenden deren Würde – zumeist mithilfe religiös-kultischer Bezüge – zu denken, finden sich auch in der nichtchristlichen Antike, nicht zuletzt in altorientalischen Zeugnissen.