

Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?

Thomas Hieke

*Und bei einem Mann sollst du nicht liegen,
wie man bei einer Frau liegt.
Es wäre ein Gräuvel. (Lev 18,22)*

1. Einführung

Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität? Die beiden Teile der Frage sind mit „Nein“ zu beantworten. Das überrascht, insbesondere im Blick auf den vorangestellten Vers Lev 18,22. Ist hier nicht alles klar und die kategorische Ablehnung homosexueller Praktiken deutlich formuliert? Wissenschaft hat jedoch die Aufgabe, genauer hinzuschauen und vermeintliche Selbstverständlichkeiten auf den Prüfstand zu stellen. Die angebliche Gewissheit, die Heilige Schrift, näherhin die Bibel Israels bzw. das Alte Testament¹, verurteile gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen in jeglicher Hinsicht, prägt auch die aktuelle Lehre der römisch-katholischen Kirche über die Homosexualität, wie sie sich etwa im Katechismus (s. u.) artikuliert. Die gleiche römisch-katholische Kirche fordert in der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung (*Dei Verbum*, 1965) die Bibelwissenschaft dazu auf, „sorgfältig [zu] erforschen, was die heili-

¹ Der Begriff „Altes Testament“ impliziert bereits die christliche Rezeption der Bibel Israels als ersten Teil der christlichen Bibel. Dennoch ist auch im Christentum das „Alte Testament“ als ureigene Botschaft zu lesen, es hat „ein Eigenwort mit Eigenwert“. Erich Zenger, *Heilige Schrift der Juden und Christen*, in: Erich Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, hg. von Christian Frevel, Stuttgart 2012, 20.

gen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte“ (DV 12). Diesem Auftrag möchte ich im Folgenden nachkommen. Dazu ist es zunächst erforderlich, einige Voraussetzungen und Begrifflichkeiten zu klären. Sodann ist ein Blick in das altorientalische Umfeld der Heiligen Schrift Israels, die von den Christen als „Altes Testament“ übernommen wird, lohnend. Auf dieser Basis und vor ihrem geschichtlichen Hintergrund und den sozialen Rahmenbedingungen ihrer Zeit sind die „rechtlichen“ Bestimmungen im Buch Levitikus sowie einige Erzähltexte zu analysieren. Die Ergebnisse provozieren die Frage, ob der Umgang mit der Heiligen Schrift in Katechismus-Werken der römisch-katholischen Kirche angemessen ist. In einem Fazit will sich der Bibelwissenschaftler einer Stellungnahme zur Problematik nicht entziehen.

Vorweg sind noch hermeneutische Klärungen notwendig: Über das Thema Homosexualität kann man nicht „neutral“ schreiben, selbst wenn man sich um wissenschaftliche Distanz bemüht.² Die folgenden Ausführungen wollen nicht mit wissenschaftlichem Mäntelchen eine „hidden agenda“ transportieren, daher möchte ich meinen Standpunkt vorweg klarstellen: Ich halte jedwede Ächtung oder Geringschätzung von Homosexualität und homosexuellen Personen für menschenverachtend und einen Verstoß gegen grundlegende Menschenrechte und die Menschenwürde. Vermeintlich religiös motivierte Feldzüge gegen homosexuelle Menschen und ihre Ausdrucksformen geschlechtlicher Liebe sind Ausdruck einer dumpfen Homophobie, die durch angebliche christliche, jüdische oder muslimische Traditionen nur kaschiert wird. Es geht mir darum zu zeigen, dass die Hebräische Bibel bzw. das Alte Testament *nicht* für eine homophobe Agenda herangezogen werden kann und darf. Damit ist die zweite hermeneutische Problematik angesprochen: Eine unmittelbare „Applikation“ der biblischen Texte auf heutige Fragen der Sexualmoral ist nicht möglich.

² Das zeigt die gesamte Studie von James E. Harding, *The Love of David and Jonathan. Ideology, Text, Reception (Bible World)*, Sheffield 2013, in überzeugender Weise an der David-Jonatan-Geschichte und ihrer Interpretation auf; vgl. auch Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*, Minneapolis 1998, 6.

Wird dies dennoch gemacht, so steckt dahinter meist die Absicht, vorgefasste, in der Regel homophobe Ansichten mit aus dem literarischen und sozialgeschichtlichen Kontext gelösten „Sätzen“ aus der „Heiligen Schrift“ zu untermauern. Dieser Prozess ist hochgradig selektiv: „Wörtlich genommen“ werden nur Texte, die eben auf die voreingestellte Weltsicht passen; andere Passagen werden ignoriert. Dagegen nimmt die hier angewandte Schrifthermeneutik das Alte Testament als Heilige Schrift insofern ernst, als der Blick immer auf den Gesamtzusammenhang und die geschichtliche Einbettung gerichtet wird. Inwieweit sich daraus Impulse für heutige sexualethische Debatten ergeben, ist ein weiterer Vorgang, der nur interdisziplinär angegangen werden kann.

2. Voraussetzungen und Begriffsklärungen

Die Auffassung von dem, was Homosexualität wirklich ist, hat durch die Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften in den letzten Jahrzehnten ganz erhebliche Veränderungen erfahren. Dies gilt es in zweierlei Hinsicht zu berücksichtigen: Zum einen ist die erhebliche Zeitverzögerung zu beachten, mit der wissenschaftliche Einsichten in das allgemeine Bewusstsein breiterer Bevölkerungsschichten eindringen und dort zu Änderungen bei Mentalitäten und moralischen Einstellungen führen – hier ist nicht in Jahren, sondern in Generationen zu rechnen. Zum anderen kann eine veraltete, nach wissenschaftlichen Standards nicht mehr haltbare Auffassung von einem bestimmten Phänomen nicht als Argumentationsbasis für das Festhalten an moralisch-ethischen Normen herangezogen werden. Die moralische Beurteilung und ethische Normierung menschlicher Sexualität ist somit untrennbar mit dem verknüpft, was diese menschliche Sexualität auszeichnet. Wird diese Verknüpfung entkoppelt, dann kann es dazu kommen, dass eine Institution oder eine Gesellschaft etwas zu regeln versucht, was es nur in ihrer Vorstellung, nicht aber in Wirklichkeit gibt – die aufgestellten Regeln verlieren zwangsläufig ihre Relevanz, schlimmstenfalls verliert die normierende Gemeinschaft ihre Glaubwürdigkeit.

Damit dies im Folgenden nicht geschieht, sondern mit dem Begriff Homosexualität auch das bezeichnet wird, was nach aktuellem Stand der Human- und Sozialwissenschaften dahintersteht, muss kurz festgehalten werden: Homosexualität ist weder eine (psychische) Krankheit, die u. U. therapierbar wäre, noch eine freiwillig gewählte Abweichung von einem eigentlich heterosexuellen Verhalten. Die gleichgeschlechtliche sexuelle Ausrichtung wird im Laufe der Persönlichkeitsentwicklung vom Individuum entdeckt und bedarf wie jede andere sexuelle Ausrichtung auch der Inte-

gration in ein stimmiges Lebenskonzept (Identität).³ Sexualität ist dabei nie auf den bloßen genitalen Akt zu reduzieren, sondern ist als vieldimensionales Phänomen zu verstehen, das einerseits mit der Gemeinschaft vernetzt ist, in der das Individuum lebt (soziale Dimensionen), und das andererseits mit der Persönlichkeit (dem Charakter) der/des Einzelnen als ganzer verbunden ist (psychische Dimensionen). Zur Homosexualität im heutigen Verständnis gehören somit – wie ganz selbstverständlich bei Heterosexualität auch – Fragen der Partnerschaft, der Verantwortung für den/die Andere/n und für die größere Gemeinschaft (Familie, Gruppe, Gesellschaft), der Verlässlichkeit, der Emotionalität, der Rücksichtnahme und vieles mehr. Werden diese Aspekte ausgeblendet bzw. wird der Begriff „Homosexualität“ auf den bloßen gleichgeschlechtlichen Akt (unter Männern) reduziert, soll im Folgenden diese einseitige Sicht von „Homosexualität“ bewusst in Anführungszeichen gesetzt werden – besser wäre es, hier gar nicht von „Homosexualität“ zu sprechen, sondern von genitalem Analverkehr unter Männern, für den es viele Gründe geben kann.⁴

3. „Homosexualität“ im antiken Umfeld Israels

Im Sinne dieser Begriffsklärung kannte die Antike weder dem Begriff noch der Sache nach Homosexualität als Sexualität und Identität integrierendes Persönlichkeitskonzept. Das Verständnis von Sexualität hat sich überhaupt stark gewandelt.⁵ Dazu

³ Vgl. dazu z. B. Nissinen, *Homoeroticism*, 10, sowie seine Ausführungen im 1. Kapitel.

⁴ Nissinen schlägt vor, das Wort „homoeroticism“ als breiteren Begriff für gleichgeschlechtliche Praktiken aus welchen Gründen auch immer zu verwenden; darunter können dann auch die in den antiken Texten beschriebenen Phänomene gefasst werden, für die der engere Begriff Homosexualität, der an das heutige Verständnis davon gebunden ist, in der Regel nicht verwendet werden kann, vgl. Nissinen, *Homoeroticism*, 17.

⁵ Vgl. dazu grundsätzlich Nissinen, *Homoeroticism*, 35; ferner Stefan Scholz, Art. Homosexualität (NT), in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wiblex.de), September 2012, Punkt 3.4.4. Ein Aspekt davon ist auch, dass weibliche Homosexualität so gut wie keine Rolle spielt. Warum dies so ist, wird aus den folgenden Ausführungen deutlich: Bei weiblicher Homosexualität geht es weder um Penetration noch um Über- bzw. Unterlegenheit, weder um „Ehre“ oder „Schande“ noch um Aktivität und kriegerische Kraft. Damit

gehört, dass in der Antike das Öffentliche und das Private nicht so stark getrennt waren wie heute, mithin auch sexuelle Akte stärker nach ihrer sozialen Dimension und weniger nach der Handlung an sich beurteilt wurden.⁶ Somit wird auch der gleichgeschlechtliche genitale Analverkehr zwischen Männern („Penetration“) so gut wie nie als Ausdruck einer Liebesbeziehung gesehen, sondern stets als (bisweilen mit expliziter Gewalt verbundene) Machtdemonstration des „überlegenen“ penetrierenden Mannes gegenüber dem „unterlegenen“, die geschlechterstereotype Rolle der Frau einnehmenden penetrierten Mannes. Dazu seien einige Beispiele genannt.⁷

3.1 Alter Orient

Aus dem *hethitischen Kulturkreis* (2. Jahrtausend v. Chr.) ist die Anzahl in Frage kommender Belege sehr gering. Aus den zahlreichen hethitischen Ritualvorschriften im Keilschriftarchiv von Hattusa könnten allenfalls zwei in Betracht gezogen werden.

entfallen für Frauen die wenigen Kontexte, in denen überhaupt von gleichgeschlechtlichen Akten unter Männern gesprochen wird. Hierzu auch Nissinen, *Homoeroticism*, 43, über die Bibel Israels: „The Holiness Code never mentions women’s homoeroticism, nor does the Hebrew Bible anywhere.“

⁶ So stand etwa bei Regelungen zu verschiedengeschlechtlichen Beziehungen die Frage im Vordergrund, ob das potentiell entstehende Kind in „geordneten“ Verhältnissen aufwachsen kann und Anspruch auf einen Erbteil hat oder ob durch das Kind das soziale Gefüge der Gesellschaft in Schieflage gerät. Ferner geht es um finanzielle und eigentumsrechtliche Fragen sowie um „Ehre“ und „Schande“ (also das gesellschaftliche Ansehen) des Mannes bzw. der Familie insgesamt. Das lässt sich beispielsweise an den biblischen Inzestverboten in Lev 18 und Lev 20 zeigen, vgl. Thomas Hieke, *Levitikus 16–27* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2014, 653–654.

⁷ Die Zahl der Belege ist im Vergleich zu dem, was man sonst an Quellen aus der Antike hat, sehr gering. Für wertvolle Anregungen im Bereich der altorientalischen Literatur danke ich ganz herzlich meiner Kollegin Doris Prechel, Mainz.

(1) Anniwiyani, Autorin zweier Riten auf einer Tafel (CTH 393), beschreibt, wie sie das Ritual der Schutzgottheit ^dLAMMA aufführt. Vermutlich wurde dieses Ritual dann ausgeübt, wenn ein Mann den passiven Part in einer homoerotischen sexuellen Begegnung „erlitten“ hatte. Damit sollte die „Männlichkeit“ des penetrierten Mannes wieder hergestellt und die Fruchtbarkeit (insbesondere das Zeugen von männlichem Nachwuchs) sichergestellt werden. Wenn die Interpretation des Ritus so richtig ist, dann ist männlicher Analverkehr kein homosexueller Akt im heutigen Verständnis, sondern ein Vorgang mit dem Ziel, den penetrierten Mann als „unterlegen“ zu demütigen. Wenn die Gemeinschaft, in der er lebt, davon erfährt, ist eine Satisfaktionsleistung mittels des genannten Rituals nötig, um den ursprünglichen sozialen Status des Mannes wieder herzustellen und die Gemeinschaft von diesem „Angriff“ zu reinigen.⁸ Generell verurteilten die Hethiter zwar Inzest und Zoophilie (sexueller Verkehr mit Tieren) deutlich, äußerten sich aber zu gleichgeschlechtlichem („homosexuellem“) Verkehr nicht in Rechtstexten. Vermutlich wurde letzterer nicht als „normales Verhalten“ toleriert, doch ein Verstoß wurde als nicht so gravierend eingestuft, so dass man kein Verbot formulierte, sondern „nur“ einen Reinigungsritus (für den penetrierten Mann) etablierte.⁹ Das Problem an der Passivität des penetrierten Mannes ist dabei, dass er ein Verhalten pflegt, das seiner sozialen Rolle als aktiver Krieger zuwiderläuft: Er handelt nicht als Kämpfer, sondern wie eine Frau, die im Krieg zu Hause bleibt, während der penetrierende Mann aktiv ist und genau das tut, was man von einem Krieger erwartet. Es geht also nicht um Sexualmoral, sondern um einen sozialen Rollenkonflikt.

(2) Nach neuerer Ansicht geht das Ritual der Paskuwatti (CTH 406), das bisher als Ritual zur Überwindung von sexueller Impotenz gedeutet wurde, in eine ähnliche Richtung: Das Ritual ziele demnach auf eine Art „Heilung“ der passiven homosexuellen Neigung des „Patienten“. Der Vorgang, durch männliche Penetration in die Rolle zu treten, die nach der kulturellen Tradition den Frauen zugeschrieben wird, muss rückgängig gemacht werden, damit der Betroffene wieder als aktiv-aggressiver, dominanter Mann gelten kann.¹⁰ Wieder geht es nicht um partnerschaftliche Sexualität, sondern um ein soziales Rollenverhalten, das einem Mann

⁸ Vgl. Ilan Peled, Expelling the Demon of Effeminacy: Anniwiyani's Ritual and the Question of Homosexuality in Hittite Thought, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 10.1 (2010) 69–81, 76.

⁹ Vgl. ebd. 77.

¹⁰ Vgl. Jared L. Miller, Paskuwatti's Ritual: Remedy for Impotence or Antidote

nicht zugestanden wird bzw. das als defizitär und krankhaft angesehen wird. Dem „Patienten fehlt etwas“: Fortpflanzungserfolg und sexuelles Verlangen nach dem anderen (weiblichen) Geschlecht – von dieser „Krankheit“ soll das Ritual ihn heilen. Neben der „gestörten“ sozialen Rollenverteilung liegt ein weiterer Hauptgrund dafür, warum homosexuelles Sexualverhalten tabuisiert wird und „geheilt“ werden muss, darin, dass es keine Nachkommenschaft hervorbringt.¹¹ Es bleibt zu beachten, dass die eben beschriebene Deutung des Ritualtextes nur ein Vorschlag ist und eine größere Gewissheit über die genaue Bedeutung und die gesellschaftlichen Hintergründe der beschriebenen Handlungen nicht erreicht werden kann.

In der *mesopotamischen Literatur* wird der Beziehung zwischen Gilgamesch und Enkidu größere Aufmerksamkeit gewidmet. Es ist in der Forschung umstritten, ob es sich hier um eine „homosexuelle“ Beziehung handelt oder um das Idealbild einer intensiven „Männerfreundschaft“.¹² Insgesamt scheint aber „Homosexualität“ kein wirkliches Thema oder Problem in Me-

to Homosexuality?, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 10.1 (2010) 83–89, 85.

¹¹ Vgl. ebd. 87.

¹² Zur Diskussion vgl. Jerrold S. Cooper, *Buddies in Babylonia: Gilgamesh, Enkidu, and Mesopotamian Homosexuality*, in: Abusch, Tzvi (Hg.), *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, Winona Lake 2002, 73–85; ferner vgl. Nissinen, *Homoeroticism*, 20–24. In seiner kritischen Ausgabe des babylonischen Gilgamesch-Epos deutet A. R. George die entsprechenden Zeilen 96–99 auf Tafel XII der akkadischen Version im Sinne der Erinnerung an einen Freude bringenden Analverkehr zwischen Gilgamesch und Enkidu und nimmt damit eine „homosexuelle“ Beziehung zwischen beiden an (s. auch die Erläuterungen S. 529 und 903; Tafel XII ist ein Anhang an das Epos aus elf Tafeln und besteht aus der akkadischen Übersetzung des sumerischen Textes „Gilgames und die Unterwelt“). Da beide „Helden“ im Narrativ des Epos jedoch auch explizit sexuelle Beziehungen zu Frauen haben (insbesondere Enkidu, der erst durch die sexuelle Begegnung mit der Prostituierten Šamhat vom wilden Tier zum Menschen wird), ist der genitale Lustgenuss der beiden Freunde nur eine erzählerische Facette ihrer engen Freundschaftsbeziehung. Vgl. Andrew R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford 2003; vgl. auch Nissinen, *Homoeroticism*, 24.

sopotamien gewesen zu sein.¹³ Unter den mesopotamischen Omen-Texten aus dem 1. Jahrtausend v. Chr., *šumma ālu* genannt, finden sich auf den Tafeln 103 und 104 Omina, die sich mit menschlicher Sexualität befassen. Im Vordersatz (Protasis) beschreiben sie jeweils ein bestimmtes Verhalten, im Nachsatz (Apodosis) ein folgendes Ergehen. Dabei geht es nicht um Vorschriften für den Geschlechtsverkehr, sondern um eine „Naturbeobachtung“ (in Analogie etwa zu einer Leberschau), aus der man Hinweise auf die Zukunft erhoffte. Ein Beispiel aus der männlichen Sexualität lautet: „Wenn ein Mann im Traum ejakuliert und mit seinem Samen bespritzt ist – dieser Mann wird Reichtümer finden und finanziell erfolgreich sein“¹⁴. Ganz ungewöhnlich erscheint im gleichen Zusammenhang folgendes Omen: „Wenn ein Mann analen Geschlechtsverkehr mit einem ihm Gleichgestellten hat – dieser Mann wird zum Vornehmsten unter seinen Brüdern und Gefährten“.¹⁵ Die Paradoxität ist typisch für die Omina: Der, der den Gleichgestellten *von hinten* penetriert, wird in der sozialen Ordnung *nach vorne* gestellt. Gleichgeschlechtlicher Verkehr unter Männern auf der gleichen sozialen Ebene wird als Zeichen besonderer Durchsetzungskraft gesehen.¹⁶ Dabei sind die Omina keine Handlungsanweisungen:

¹³ Vgl. Cooper, *Buddies in Babylonia*, 82; zu den Belegen s. auch Jean Bottéro/Herbert Petschow, Art. Homosexualität, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 4 (1972–1975) 459–468.

¹⁴ Aus der englischen Übersetzung von A. K. Guinan ins Deutsche übertragen, vgl. Ann Kessler Guinan, *Erotomancy: Scripting the Erotic*, in: Simo Parpola/Robert M. Whiting (Hg.), *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale*, Helsinki, July 2–6, 2001, Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2002, 185–201, 188; ferner Nissinen, *Homoeroticism*, 27f.

¹⁵ Vgl. Guinan, *Erotomancy*, 189.

¹⁶ Vgl. Cooper, *Buddies in Babylonia*, 82, mit Verweis auf S. 74 in dem älteren Aufsatz von Thorkild Jacobsen, *How Did Gilgamesh Oppress Uruk?*, in: *Acta Orientalia* 8 (1930) 62–74.

Die Magie „funktioniert“ nur, solange die Betroffenen nicht um den Zusammenhang wissen. Sobald das eigene Verhalten darauf ausgelegt wird, das als positiv geschilderte Ergehen zu erreichen, wirkt der Text nicht mehr als Omen (ein weiteres Paradoxon). Wichtiger als die positiven Auskünfte sind die mit dem negativen Ergehen verbundenen apotropäischen Rituale, die durch einfache Handlungen das angekündigte Übel abwenden wollen.

In den Mittelassyrischen Gesetzen gibt es zwei Vorschriften (MAL A 19 und MAL A 20), die sich mit gleichgeschlechtlichem Verkehr unter (gleichgestellten!) Männern befassen, jedoch geht es in 19 um eine falsche Anschuldigung (ein Partner wird fälschlich als „Prostituierter“ beschimpft), in 20 um Vergewaltigung.¹⁷ „Homosexualität“ als solche wird nicht verurteilt, allerdings ist dies auch in der Forschung nicht unumstritten.¹⁸ Das Problem besteht hier wohl ebenso wie im griechischen Denken dieser Zeit darin, dass nur eine bestimmte Art des gleichgeschlechtlichen Verkehrs unter Männern inkriminiert wird: Während aktiver „homosexueller“ Analverkehr mit männlichen Prostituierten oder Sklaven kein Problem darstellte, ächtete die Gesellschaft den Fall, wenn ein Mann einen ihm gleichgestellten Bürger gegen dessen Einverständnis (!) aktiv anal penetrierte und damit bewusst einen Akt der Demütigung setzte.¹⁹ Damit wird das komplexe soziale Gefüge der Gesellschaft in ihren wechselseitigen Beziehungen gefährdet. Wer diesen Akt wiederum passiv ohne Widerstand an sich geschehen ließ, gab damit seine Bürgerrechte auf.²⁰

¹⁷ Vgl. u. a. Nissinen, *Homoeroticism*, 25.

¹⁸ Vgl. Cooper, *Buddies in Babylonia*, 83.

¹⁹ S. dazu auch Nissinen, *Homoeroticism*, 26–27 mit weiteren Belegbeispielen für die anale Penetration als Gewaltakt zur Demütigung Unterlegener.

²⁰ Vgl. Cooper, *Buddies in Babylonia*, 84 mit Verweis auf Kenneth Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978, 103 (dt.: *Homosexualität in der grie-*

Auch wenn sich die Verhältnisse in Assyrien und Griechenland stark unterschieden, ist die Einstellung zu homosexuellen Akten durchaus vergleichbar: Es ist beschämend, von einem gleichgestellten Mann penetriert zu werden, und es ist ein Akt des Angriffs, einen Mitbürger zu penetrieren. Dazu passt auch das oben zitierte Omen: Wer einen gleichgestellten Mann penetriert, erweist sich als durchsetzungsfähig, weil er andere demütigen kann und niemand sich ihm entgegenstellt.²¹

3.2 Altes Ägypten

Im *pharaonischen Ägypten*²² bezeugen nur wenige ausschließlich textliche Quellen sexuelle Handlungen von gleichgeschlechtlichen Paaren (Männern). Die meisten Zeugnisse sind mit dem Mythos von Horus und Seth verknüpft. Die beiden Götter streiten um die Thronnachfolge: Nachdem Seth seinen Bruder Osiris getötet hatte, beansprucht er ebenso wie Horus, der Sohn des Osiris, dessen Thron. Eine Begebenheit, auf die in altägyptischen Texten religiösen Inhalts angespielt wird, ist der sexuelle Akt zwischen den Göttern, mit dem Seth über Horus triumphieren will.

Die ausführlichste Ausgestaltung dieser Episode hat sich im *Papyrus Chester Beatty I* (ca. 1140 v. Chr.) erhalten, in dem beschrieben wird, wie Seth den noch jugendlichen Horus penetriert und dies anschließend dem „Großen Götterkollegium“ anzeigt. Die Reaktion der Götter verdeutlicht, wie sie das Geschehen werten: Sie geraten in „gewaltige Unruhe“ und speien vor Horus aus.²³ Eine wichtige Rolle spielt in dieser Geschichte der Samen, der – wie an

chischen Antike, München: Beck, 1983); vgl. ferner Nissinen, *Homoeroticism*, 57–69; vgl. Scholz, *Art. Homosexualität (NT)*, Punkt 3.2.

²¹ Vgl. Cooper, *Buddies in Babylonia*, 85.

²² Der Abschnitt über das Alte Ägypten wurde von der Ägyptologin Dr. Andrea Klug, Mainz, verfasst.

²³ Friedrich Junge, *Die Erzählung vom Streit der Götter Horus und Seth um die Herrschaft*, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)*, Bd. 3, Lieferung 5, Gütersloh 1995, 930–950, 944f.

anderen Stellen beschrieben – ein Gift ist, das man nicht im Körper haben möchte.²⁴ Horus kann den Samen des Seth auffangen, bevor er in seinen Körper eintritt, ohne dass Seth dies bemerkt. Zusätzlich gelingt es Isis, Lattich mit dem Samen ihres Sohnes Horus zu versetzen. Die Pflanze wird von Seth gegessen. Da der Samen des Horus in Anwesenheit des Götterkollegiums auf Rufen des Gottes Thot aus dem Körper des Seth herauskommt, kann Horus auf diese Weise nachweisen, dass in Wirklichkeit Seth der Unterlegene ist.²⁵ Obwohl Horus als Sieger aus diesem Ereignis hervorgeht, ist er als Penetrierter durch die Erniedrigung beschmutzt (vgl. oben den hethitischen Reinigungsritus). Sowohl seine Hand, mit der er den Samen des Seth aufgefangen hat, als auch sein Glied bedürfen der Reinigung: Als Horus seiner Mutter Isis mit den Worten „komm, dass Du siehst, was Seth mir angetan hat“ den aufgefangenen Samen des Seth entgegenstreckt, schreit sie auf, schneidet ihm seine beschmutzte Hand ab, wirft sie ins Wasser, lässt ihm eine neue wachsen und reinigt sein Glied mit „wohltuendem Öl“.

Ein älterer, fragmentarischer Text (*Papyrus Kahun VI*; um 1800 v. Chr.) gibt ebenfalls wieder, wie Horus mit seiner Mutter die Pläne des Seth durchkreuzt.²⁶ Aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes lassen sich die Umstände der Szenerie nur erahnen. Scheinbar aus sexueller Lust macht Seth dem Horus Komplimente über seine „schönen Pobacken“ und „breiten Schenkel“, vielleicht mit dem Ziel, das jüngere Gegenüber durch Zuweisung weiblicher Attribute abzuwerten. Vor dem Hintergrund der satirisch ausgefalteten Geschichte des Papyrus Chester Beatty I wirken diese Aussagen für heutige Ohren wie blanke Ironie, ebenso wie der Ausspruch des Seth, dass der Akt für ihn „süßer war als der Himmel hoch ist“. Vor der Ausführung der Tat meldet Horus seiner Mutter Isis den Annäherungsversuch des Seth. Isis gibt ihm drei Ratschläge: 1) sich von Seth fernzuhalten; 2) wenn dies nicht gelänge, ihm zu sagen, er sei dem Seth körperlich unterlegen und es wäre schmerzhaft für ihn; 3) beim dann doch nicht zu verhindernden Akt seine Finger zwischen seine Pobacken zu

²⁴ Vgl. Wolfhart Westendorf, Art. Homosexualität, in: *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 2, Wiesbaden 1977, 1272.

²⁵ Vgl. Junge, *Streit der Götter*, 945.

²⁶ Vgl. Frank Röpke, Überlegungen zum „Sitz im Leben“ der Kahuner Homosexuellen Episode zwischen Horus und Seth (pKahun VI.12 = pUniversity College London 32158, rto.), in: Hubert Roeder (Hg.), *Das Erzählen in frühen Hochkulturen I. Der Fall Ägypten*, München 2009, 239–290, 249f. 288–290; Vgl. Richard B. Parkinson, ‚Homosexual‘ Desire and Middle Kingdom Literature, in: *The Journal of Egyptian Archaeology* 81 (1995) 57–76, 70f.

stecken – wohl wiederum um den Samen aufzufangen. Die restlichen Passagen, die u. a. Samen und Phallus erwähnen, sind kaum verständlich. Offensichtlich ist hier von einem weiteren Annäherungsversuch des Seth die Rede, so dass der Text inhaltlich von der Version des jüngeren Papyrus Chester Beatty I abweicht.²⁷

Die genannten Zeugnisse deuten eine Einseitigkeit des Geschlechtsaktes an. Dies steht im Widerspruch zu dem frühesten Beleg aus den *Pyramidentexten* (PT 1036; ca. 2300 v. Chr.), in dem von einer Wechselseitigkeit die Rede ist: „Seth kreischt (nun) wegen seiner Hoden, nachdem Horus seinen Samen eingeflößt hat in den After des Seth, nachdem Seth seinen Samen eingeflößt hat in den After des Horus“.²⁸ Doch auch hier ist wiederum die Überlegenheit das Entscheidende, mit dem Unterschied, dass es eine abwechselnde ist.

Die angeführten Hauptvertreter der Belege des geschlechtlichen Aktes zwischen den Göttern Horus und Seth lassen – trotz der gebotenen Skizzenhaftigkeit der Behandlung – erkennen, dass diese wie die altorientalischen Belege nichts mit gleichgeschlechtlicher Liebe zu tun haben, sondern es darum geht, dass einer der Beteiligten durch Penetration seine Überlegenheit gegenüber dem anderen beweist. Jedwede Wertung, die innerhalb der in den verschiedenen Textzeugnissen offensichtlich unterschiedlich gestalteten Episode angedeutet wird, kann immer

²⁷ Vgl. Röpke, *Überlegungen*, 249f. Ebenfalls auf den Horus-und-Seth-Mythos verweist eine Stelle im *Papyrus Kairo JE 52000* (ca. 1290 v. Chr.), die davon spricht, dass der Samen des Seth mittels eines Spruches den Bauch des Horus wieder verlassen soll, vgl. ebd. 260f. Vor dem Hintergrund dieses Beleges und unter Berücksichtigung der Textreste, die vor der „Homosexuellenepisode“ auf dem Papyrus Kahun stehen, gelangt Röpke zu einer Neuinterpretation des Kahuner Textes als „magisch“-therapeutisches Schriftstück, das eine Infektion im Bauchraum („Gift im Bauch“) mit der mythologischen Geschichte von Horus und Seth („Samen im Bauch“) in Verbindung bringt, vgl. ebd. 267.

²⁸ Vereinfacht nach Röpke, *Überlegungen*, 262. Röpke glaubt, dass die wechselseitige Penetration in dem Pyramidentextspruch noch keinen Bezug zu den seines Erachtens erst später eingeführten Thronstreitigkeiten zwischen Horus und Seth hat, sondern erklärt sich die Reziprozität als „königsideologischen Dualismus“ im Rahmen eines Schutzspruchs vor Schlangenbissen, vgl. ebd. 263f.; vgl. Parkinson, *„Homosexual“ Desire*, 65.

nur textimmanent und damit kontextbezogen betrachtet und darf nicht als generelle Haltung fehlinterpretiert werden.²⁹

Vordergründig um gleichgeschlechtliche Liebe scheint es in einem sehr fragmentarisch erhaltenen Text zu gehen, der der Gattung der Literatur zuzuordnen ist. Im *Papyrus Chassinat I* (um 700 v. Chr.) wird berichtet, dass ein König namens Neferkare dabei beobachtet wird, wie er sich Nacht für Nacht aus dem Palast schleicht, um vier Stunden im Haus seines Generals Sasetet zuzubringen, wo er mit diesem das trieb, „wonach ihm verlangte“.³⁰ Da diese Phrase – durch andere Parallelen gesichert – eine Umschreibung für Geschlechtsverkehr ist, scheint der Tatbestand eindeutig. Weil der Text aber an dieser Stelle abbricht, fehlen explizite Hinweise auf die näheren Umstände, den Ausgang und die Bewertung des Geschehens. Die Heimlichkeit der Tat und die vorhandenen Gerüchte darüber könnten ihre Verurteilung nahelegen und den Willen dokumentieren, mit dieser Geschichte den König zu diffamieren.³¹ Andererseits gibt es überzeugende Argumente dafür, dass es sich bei dieser Episode um eine Parodie auf die sich Nacht für Nacht wiederholende Vereinigung des Sonnengottes Re (= König) mit dem Totengott Osiris (= General) in der Unterwelt handelt,³² was diese Interpretation wieder relativiert.

²⁹ Auch wenn durch die Reaktion des Götterkollegiums im Papyrus Chester Beatty I die passive Haltung des Horus verurteilt wird, ist daraus nicht automatisch abzuleiten, dass der Akt selbst und der aktive Part der Verbindung generell als „wertfrei“ beurteilt werden, vgl. Westendorf, Art. Homosexualität, 1272.

³⁰ Frank Kammerzell, Von der Affäre um König Nafirkur'ri'a und seinen General, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)*, Bd. 3, Lieferung 5, Gütersloh 1995, 965–969, 968f.

³¹ Vgl. auch Parkinson, ‚Homosexual‘ Desire, 72–73; Westendorf, Art. Homosexualität, 1273.

³² Vgl. Jacobus van Dijk, The Nocturnal Wanderings of King Neferkare^c, in: *Hommages à Jean Leclant Vol. 4 (Bibliothèque d'Étude 104/4)*, Kairo 1994, 387–393.

Bei den religiösen Texten ist zunächst der Beleg aus dem sog. *Negativen Sündenbekenntnis des ägyptischen Totenbuchs* (um 1500 v. Chr.) zu nennen. Innerhalb der vor dem Totengericht abzulegenden Erklärung über vom Verstorbenen nicht begangene schlechte Taten findet sich der Satz: „Ich habe keinen Buhlknaben (?) (*nkk*) penetriert (*nk*)“ (TB 125b).³³ Somit entsprach eine solche Tat offensichtlich nicht dem offiziellen Ideal und damit nicht dem altägyptischen Prinzip der *Maat* (Weltordnung).³⁴ In den *Sargtexten* (Spruch 635; CT VI, 258f–g; um 2000 v. Chr.) erscheint die Passage: „(der Gott) Atum hat keine Gewalt über NN (= Name des Verstorbenen). NN penetriert (*nk*) seinen After (*r.t*).“³⁵ Die schwer zu interpretierende Aussage lässt sich zumindest dahingehend verstehen, dass es hier wieder um Macht geht, die eine Person über eine andere ausübt.

Aus dem Bereich der lehrhaften Literatur ist die Stelle in der 32. Maxime der *Lehre des Ptahhotep* (um 2000 v. Chr.) heranzuziehen. Neuere Übersetzungen für die umstrittene Phrase *jmj=k nk hm.t hrd*³⁶ bezweifeln die oft zu lesende Interpretation als grundsätzliche Ablehnung einer homosexuellen Beziehung. In Wirklichkeit werde dazu aufgefordert, nicht gegen den Willen einer anderen Person mit dieser in sexuellen Kontakt zu treten: „Du sollst nicht einer Frau (oder) einem Kind beischlafen, (wenn) du den Widerstand gegen die Samen-

³³ Vgl. Parkinson, ‚Homosexual‘ Desire, 61–62. Die ebenfalls im Negativen Sündenbekenntnis enthaltene und immer wieder zitierte Phrase „Ich habe keine *hm.t t3y* penetriert (*nk*)“ wird man eher mit „die Frau eines Mannes (= verheiratete Frau)“ statt mit „weibischem Mann“ übersetzen müssen, vgl. Rainer Hannig, *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch* (Marburger Edition), Mainz 2006, 1016f.

³⁴ Vgl. Parkinson, ‚Homosexual‘ Desire, 62.

³⁵ Vgl. ebd. 64.

³⁶ Vgl. z. B.: „May you not have sex with a woman-boy“, Parkinson, ‚Homosexual‘ Desire, 68.

flüssigkeit (wörtl.: Wasser) auf seiner (bzw. ihrer) Stirn erkannt hast“.³⁷

Ein Beleg für die Klage gegen einen Mann, der wohl einen anderen Mann „geschändet“ (*h^c*) hat, ist im *Papyrus Turin 1887* (verso 3,4; ca. 1140 v. Chr.) erhalten.³⁸ Aber altägyptische Rechtstexte, die sich mit dem Thema „Homosexualität“ beschäftigen, sind nicht überliefert, ebenso wenig wie Quellen zur weiblichen „Homosexualität“. Auch die immer wieder angeführten angeblichen bildlichen Belege sind überzeugender anders zu erklären.³⁹

Die wenigen existierenden – und hier durch ihre Hauptzeugen stellvertretend untersuchten – Quellen⁴⁰, die zum Thema der altägyptischen Homosexualität diskutiert werden, haben ebenso wenig etwas mit Homosexualität im heutigen Sinne zu tun wie die altorientalischen. Sie sind Zeugnis gleichgeschlechtlichen Sexualverkehrs unter Männern (Götter wie

³⁷ Peter Dils, Die Lehre des Ptahhotep, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (<http://aaww.bbaw.de/tla/index.html>; Oktober 2014). Dieser Version ist vielleicht der Vorzug zu geben gegenüber dem ursprünglichen Vorschlag „mit einer Frau oder einem Knaben“, vgl. Frank Kammerzell/María Isabel Toro Rueda, Nicht der Homosexuelle ist pervers. Die Zweiunddreißigste Maxime der Lehre des Ptahhotep, in: *Lingua Aegyptia* 22 (2003) 63–78, 74.

³⁸ Vgl. Parkinson, ‚Homosexual‘ Desire, 66; vgl. Günter Vittmann, Hieratic Texts, in: Bezael Porten, *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-cultural Continuity and Change* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 22), Atlanta 2011, 63–78, 56.

³⁹ Wie z. B. die ungewöhnlichen Darstellungen von Nianchnum und Chnumhotep (ca. 2400 v. Chr.), die in ihrem gemeinsamen Grab in Saqqara trotz bezeugter Ehefrauen in enger Umarmung abgebildet werden, was wohl eher dem Umstand zu schulden ist, dass sie vermutlich Zwillinge waren, vgl. Parkinson, ‚Homosexual‘ Desire, 62; vgl. auch ders., *Little Gay History. Desire and Diversity Across the World*, London 2013, 39.

⁴⁰ Zur Diskussion weiterer Belege vgl. Parkinson, ‚Homosexual‘ Desire; vgl. Alessia Amenta, Some Reflections on the ‚Homosexual‘ Intercourse Between Horus and Seth, in: *Göttinger Miscellen* 199 (2004) 7–21; vgl. Beate Schukraft, Homosexualität im Alten Ägypten, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 36 (2007) 297–331.

Menschen), wohl ausschließlich mit dem Ziel der Unterdrückung des unterlegenen Partners. Generelle Wertungen gleichgeschlechtlicher Beziehungen sind hieraus nicht abzuleiten.

4. Die Vorschriften im Buch Levitikus

Homosexualität ist auch in der Hebräischen Bibel als Dokument aus der Antike kein explizites Konzept.⁴¹ „Homosexualität“ im Sinne gleichgeschlechtlichen Analverkehrs wird nur an zwei Stellen im gleichen Kontext des Buches Levitikus angesprochen. Die Vorschriften in den Kapiteln 18 und 20 des Buches Levitikus behandeln kein umfassendes Konzept der sexuellen Ausrichtung von Menschen und reflektieren keine ausgefeilte Sexualmoral. Vielmehr nehmen sie unter bestimmten geschichtlichen, sozialen und kulturellen Verhältnissen einzelne Akte in den Blick, die abgelehnt und geächtet werden. Teilweise werden sie mit Sanktionen versehen, deren Bedeutung und Durchführbarkeit möglicherweise bewusst im Dunkeln bleiben. Nähere Begründungen werden nicht explizit gegeben, sind aber aus der Anordnung der Bestimmungen und damit aus dem Kontext zu erschließen.⁴²

Der zu Beginn zitierte Vers Lev 18,22 scheint mit wünschenswerter Klarheit „homosexuelle“ Akte unter Männern zu verbieten⁴³: „Und bei einem Mann sollst du nicht liegen, wie

⁴¹ Die Quellenlage ist sehr spärlich und erlaubt kaum Rückschlüsse auf das Phänomen gleichgeschlechtlichen Sexualverhaltens im alten Israel, vgl. Nissinen, *Homoeroticism*, 37.

⁴² Zu Einzelheiten vgl. die Kommentierung in Hieke, *Levitikus*, 645–697, 770–813.

⁴³ Zum Folgenden vgl. die Kommentierung bei Hieke, *Levitikus*, 688–690, mit weiteren Belegen aus der Sekundärliteratur. Die Formulierung von Lev 18,22 ist in klarer Weise als gleichgeschlechtlicher Analverkehr unter Männern zu verstehen, wobei einer der Partner die „unterlegene“ (im doppelten Wortsinn!) Rolle der „Frau“ einnimmt, d. h. auch diese Ausdrucksweise folgt den „klassi-

man bei einer Frau liegt. Es wäre ein Gräuel.“ Diese vermeintlich kategorische Ablehnung wäre vor dem oben skizzierten altorientalischen Hintergrund außergewöhnlich und neu, und sie funktioniert auch nur durch das Herauslösen des Satzes aus seinem Kontext. Eine solche Vernachlässigung des literarischen Zusammenhangs, in dem das „Verbot“ überliefert wird, ist aber sowohl aus allgemeinen bibelhermeneutischen Grundsätzen heraus nicht möglich (s. o.), als auch für das angemessene literarische Verstehen des Textes abträglich. Es ist gerade der Kontext, der den Schlüssel für das Verstehen und damit die Geltungsbreite des Verbots von Lev 18,22 bereitstellt. Im Vers davor (Lev 18,21) geht es um das Verbot, einen von den eigenen Nachkommen „für den Molech hinübergehen zu lassen“. Die rätselhafte Wendung wurde und wird immer wieder als Verbot kultischer Kinderopfer gelesen. Dem Kontext und der sozialgeschichtlichen Situation der Nachexilszeit (Perserherrschaft in Juda/Jerusalem) als Entstehungshorizont des Textes angemessener erscheint eine Alternative: Das „Molech“-Verbot ist eine Chiffre für das Verbot, eigene Kinder für die fremde Besatzungsmacht (den persischen König, hebräisch *mælæk*⁴⁴) zur Verfügung zu stellen. Damit wird von den priesterlichen Verfassern des Levitikus-Textes eine Form der lukrativen Kollaboration mit den Besatzern verboten, die aus Sicht der Autoren den Verlust eines jungen Mitglieds der eigenen Religionsgemeinschaft zur Folge hatte: Wer sein Kind „für den Moloch hinübergehen ließ“, also den persischen Beamten zur Verfügung

schen“ Gender-Rollenstereotypen: „active masculine and passive feminine gender roles“, s. Nissinen, *Homoeroticism*, 44. Mit Nissinen, ebd. ist festzuhalten: „it was the act that was condemned, not same-sex desire, the existence of which is not even acknowledged“.

⁴⁴ Das hebräische Wort für „König“ hat die gleichen Konsonanten wie „Molech“, „Moloch“.

stellte, gab es preis, so dass es die fremde Religion lernte und annahm und damit für die eigene Gruppe verloren war.⁴⁵

Im Vers nach Lev 18,22 geht es um das Verbot des Geschlechtsverkehrs mit Tieren, und zwar sowohl für Männer als auch für Frauen (Lev 18,23). Ob dahinter die Angst vor gefährlichen Mischungen oder Dämonen stand, sei dahingestellt. Liest man die drei Verse Lev 18,21–23 im Kontext, so ist der gemeinsame Nenner klar: Die Verse zielen darauf ab, den Verlust von Nachkommenschaft für die eigene Religionsgemeinschaft zu verhindern, sei es durch Kinderopfer (weniger wahrscheinlich) oder durch Übergabe von Kindern an die fremde Besatzungsmacht (wahrscheinlicher), sei es durch (ausschließlich) gleichgeschlechtlichen Analverkehr unter Männern, sei es durch (ausschließlichen) Geschlechtsverkehr mit Tieren. Hinzu kommt noch im gleichen Sinne das Verbot, mit einer menstruierenden Frau Geschlechtsverkehr zu haben (Lev 18,19); auch hier kommt es nicht zur Fortpflanzung. Ziel der Verbote ist eine Stärkung der eigenen Gemeinschaft durch möglichst große Nachkommenschaft. Für die sehr kleine Gemeinschaft der JHWH-Gläubigen in Jerusalem und der persischen Provinz Yehud war dies in der geschichtlichen Epoche, in der diese Texte entstanden sind, eine Überlebensfrage. Für jemanden, der sich der Reproduktion entzog und keine Nachkommen zeugte und großzog, war da kein Platz. Im Gesamtkontext des Kapitels sowie in der speziellen sozialgeschichtlichen Situation zur Entstehungszeit ergaben diese Verse einen plausiblen Sinn. Da die Bibel hier weniger am persönlichen Glück des Einzelnen oder an individuellen

⁴⁵ Vgl. dazu Hieke, *Levitikus*, 679–688; vgl. ferner ders., *Das Verbot der Übergabe von Nachkommen an den „Molech“ in Lev 18 und 20. Ein neuer Deutungsversuch*, in: *Die Welt des Orients* 41 (2011) 147–167. Schließt man sich dieser Deutung an, so sind auch die etwas zweifelhaften Annahmen von Nissinen, *Homoeroticism*, 39–41, über einen kulttheologischen Hintergrund des Verbots gleichgeschlechtlicher Praktiken hinfällig.

Vorlieben interessiert war, sondern an der Stabilität des Gemeinwesens, spricht sie in einer als komplex erfahrenen Welt klare Verbote aus. Weder sollen durch eine ungeordnete sexuelle Betätigung zwischen Männern Spannungen aufkommen, noch soll die männliche Sexualität unfruchtbar sein. Mit den heutigen Lebensverhältnissen hat das alles wenig zu tun. Eine unmittelbare Übertragung im wörtlichen Sinne ist nicht möglich. Damit ist auch eine kategorische Ächtung homosexueller Praktiken oder gar Orientierungen mit diesem Bibelvers (und seinem Pendant in Lev 20,13, s. u.) nicht möglich.⁴⁶

Blickt man in Lev 18,22 auf die Fortsetzung, so wird der gleichgeschlechtliche Analverkehr als „Gräuel“ bezeichnet. Damit werden innerbiblisch (Deuteronomium, Sprichwörter) die Verehrung fremder Götter, Magie, der Gebrauch falscher Gewichte und ähnliche soziale und kultische Vergehen verurteilt. Das Argument läuft so: Das inkriminierte Verhalten gefällt Gott nicht und löst Gottes Zorn aus – eine derartige Provokation Gottes unterlässt man besser. Es ist also keine menschliche Gerichtsinstanz oder ein Sittenwächter auf den Plan gerufen, vielmehr handelt es sich um eine religiöse Ächtung eines Verhaltens und es wird Gott überlassen, wie er seinen Zorn am Betreffenden umsetzt. Allein diese Nuance des Textes macht deutlich, dass man *mit der Bibel* keinesfalls eine strafrechtliche Verfolgung von Homosexuellen rechtfertigen könnte.⁴⁷

⁴⁶ Vgl. Hieke, Levitikus, 690. Die Auffassung von Markus Zehnder, Art. Homosexualität (AT), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, Punkt 3.5., die Levitikusverse würden „alle möglichen sexuellen Akte, auch solche, die nach moderner Definition in gegenseitiger Liebe von gleichberechtigten, zustimmenden Partnern ausgeführt werden“ betreffen, ist nur haltbar, wenn man völlig von ihrem literarischen Kontext absieht. Eine solche Isolierung von Versen ist jedoch in bibelhermeneutischer Hinsicht problematisch.

⁴⁷ In der langen Geschichte der strafrechtlichen Ahndung homosexuellen Verhaltens war die Bibel auch fast nie ein juristisches Argument. Die Begründun-

Wendet man sich aber dem Kapitel Lev 20 zu, so werden dort fast alle Verbote aus Lev 18 – die meisten davon betreffen inzestuöse sexuelle Verbindungen – mit Strafen verbunden. Lev 20,13 greift Lev 18,22 auf: „Und ein Mann, der bei einem Mann liegt, wie man bei einer Frau liegt – ein Gräuel haben die beiden begangen. Sie werden gewiss getötet werden. Ihr Blut ist auf ihnen.“ Die Annahme einer angeblichen „Todesstrafe“ geht auf eine problematische Fehlübersetzung zurück: Die Wendung „sie werden gewiss getötet werden“ darf nicht einfach mit einer „Todesstrafe“ gleichgesetzt werden.⁴⁸ Von der Begrifflichkeit in Lev 18,22 („Gräuel“) her ist eher an eine Gottesstrafe zu denken, nicht an eine menschliche Gerichtsbarkeit. Eine detaillierte Untersuchung der hebräischen Wendung *mot yumat*, die mit „er wird gewiss getötet werden“ zu übersetzen ist (und auch im Plural vorkommt), hat ergeben, dass für alle ihre Belege nie von einer Todesstrafe im heutigen Sinn ausgegangen werden kann. Liegt der Fall einer Tötung eines Menschen durch einen Menschen vor (Totschlag oder Mord), so greift das Rechtsinstitut der Blutrache: Der nächste Verwandte des Erschlagenen oder Ermordeten muss den Totschläger oder Mörder töten. Er bleibt dann selbst straffrei, da das Blut des getöteten Täters auf diesem selbst liegt (und keine Sühne mehr erfordert), während das vergossene Blut des Opfers gestühnt ist. In allen anderen Fällen drückt die Wendung keine strafrechtliche Bestimmung aus, sondern ist auf der Ebene der Paränese, der dringenden Ermahnung, angesiedelt.⁴⁹ Hinter dem Passiv

gen liefen über andere Wege, z. B. das Naturrecht, das Gemeinwohl, die „öffentliche Meinung“ oder das „gesunde Volksempfinden“.

⁴⁸ Vgl. die Details zu den folgenden Ausführungen bei Thomas Hieke, *Das Alte Testament und die Todesstrafe*, in: *Biblica* 85 (2004) 349–374. Der Begriff „death penalty“ bei Nissinen, *Homoeroticism*, 37, ist insofern sehr unglücklich gewählt.

⁴⁹ So auch ausdrücklich Nissinen, *Homoeroticism*, 37: „In no way can the

steckt dann keine menschliche Instanz, sondern Gott selbst (*passivum divinum*). Im Sinne einer Gottesstrafe wird Gott selbst den oder die Täter zur Rechenschaft ziehen und für dessen oder deren Tod sorgen – wodurch auch immer. Auch im Fall von Lev 20,13 handelt es sich um eine solche dringende Mahnung, nicht um eine Strafrechtsbestimmung. Das in Lev 18,22 als „Gräuel“ (Missfallen Gottes) geächtete Verhalten wird in Lev 20,13 unter die Gottesstrafe gestellt und so mit der größtmöglichen Dringlichkeit (wie übrigens viele andere Tatbestände auch) als absolut zu vermeiden präsentiert. Es kommt wieder auf die Hermeneutik an: Auch wenn wir (bis) heute viele Inzest-Bestimmungen aus Lev 18 und Lev 20 teilen und in unserer Kultur ähnlich sehen, heißt das nicht, dass man die Verse ohne jede hermeneutische Vermittlung „wörtlich“ nehmen könnte. Eine solche sorgfältige Auslegung ist bei jedem Bibelvers nötig, nur ist es bei den Hautkrankheiten von Lev 13 oder bei den Tieropfern von Lev 1–7 einsichtiger, dass diese Texte nicht „wörtlich“ zu verstehen sind. Zur angemessenen Hermeneutik ist auch an die Lebensumstände zur Entstehungszeit der Texte zu denken: Eine kleine, unter Fremdherrschaft stehende und in ihrer Identität gefährdete religiöse Gemeinschaft, die dringend auf Nachkommen angewiesen war, ringt unter der Anleitung ihrer Priestertheologen um die rechte Lebensweise, um Stabilität und Ordnung. Die Lebensumstände sind heute völlig andere, es kann heute nicht mehr um „Nachkommen um jeden Preis“ gehen – und dennoch sind Stabilität, Verlässlichkeit, Ordnung, Treue und Verantwortung bleibende Werte. So kann eine gelungene Transformation des biblischen Verbots, die das Gotteswort im Menschenwort nicht „wörtlich“, aber

[Holiness] code be likened to civil or criminal law in the modern sense of the word. It might instead be compared to a catechism that teaches Israelites, especially adult males, God's will and, accordingly, the rules for just behavior.“

ernst nimmt⁵⁰, aussehen: Das oberste Ziel der Vorschriften in Lev 18–20 (und in der Tora überhaupt) ist das gelingende Leben in Gemeinschaft (s. den Schlüsselvers Lev 18,5) – jede Form menschlicher sexueller Betätigung hat darauf Rücksicht zu nehmen. Was dient dem Zusammenhalt, dem Frieden, dem Glück der Einzelnen und der Gemeinschaft? Sicher nicht die homophobe Terrorisierung einer Minderheit, die in ihrer spezifischen sexuellen Ausprägung einem aufoktroierten Verhaltenskodex nicht folgen kann. Gottes Gebot ist kein toter Buchstabe, der immer und überall unter verschiedenen Lebensumständen in der immer gleichen Weise „gilt“, sondern das Wort des lebendigen Gottes, das aus dem gleichen Text zu unterschiedlichen Zeiten spricht und zum wahren Leben führen will. Unter diesem Grundsatz rufen Lev 18,22 und Lev 20,13 zu einer verantworteten Sexualität unter Berücksichtigung ihrer sozialen Dimension und der größeren Lebensgemeinschaft auf – nicht aber zu einem rigiden Verbot jedweden homosexuellen Verhaltens.

Um die Levitikus-Stellen noch einmal unter der Titelfrage „Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?“ zu reflektieren, ist vom Text ausgehend festzuhalten: Hier ist nicht von Homosexualität im heutigen Verständnis die Rede, sondern nur von gleichgeschlechtlichem Analverkehr mit Samenerguss, und das in einem Kontext, der vom Grundsatz beherrscht ist, dass die Gemeinschaft Nachkommen braucht. Die Hebräische Bibel (oder: das „Alte Testament“, wenn der christliche Blickwinkel akzentuiert werden soll) kennt also wie die gesamte Antike nicht das heutige Konzept von Homosexualität und behandelt nicht die Frage sexueller Identität oder Orientierung. Damit ver-

⁵⁰ Vgl. das bekannte Zitat von Pinchas Lapide: „Es gibt im Grunde nur zwei Arten des Umgangs mit der Bibel: man kann sie wörtlich nehmen oder man nimmt sie ernst. Beides zusammen verträgt sich nur schlecht“, ders., *Ist die Bibel richtig übersetzt?*, Gütersloh ²1987, 12.

urteilt das Alte Testament auch nicht die Homosexualität. Was verurteilt wird, sind Formen sexuellen Verhaltens, die die eigene Lustbefriedigung über das Wohl der Gemeinschaft stellen bzw. die soziale Dimension der menschlichen Sexualität geringschätzen. In diesem Sinne ist da manches für eine heutige Sexualmoral aus der Bibel zu lernen.⁵¹

5. Narrative Passagen in der Hebräischen Bibel

Es gibt vier erzählende Passagen in der Hebräischen Bibel, die in der Auslegungsgeschichte massiv mit gleichgeschlechtlicher Sexualität unter Männern in Verbindung gebracht werden. Soviel vorab: Mit Homosexualität im heutigen Sinne haben sie alle nichts zu tun.

Lange Zeit wurde „Homosexualität“, näherhin der Analverkehr unter Männern, mit dem Begriff „Sodomie“ belegt⁵². Dies geschah in Anlehnung an die in Gen 19 erzählte Geschichte: Der in der Stadt *Sodom* als „Fremder“ lebende Lot hat die zwei „Boten“ (Engel), die von Gott geschickt wurden, um ihn vor der Vernichtung der Stadt zu warnen, in sein Haus aufgenommen. Am Abend fordern die Männer von Sodom Lot auf, seine Gäste herauszugeben, um „mit ihnen zu verkehren“ (Gen 19,5; Einheitsübersetzung). Im hebräischen Text steht das Verb *YD'*, „erkennen“, das auch Geschlechtsverkehr bedeuten

⁵¹ Vgl. auch Erin Dufault-Hunter, Art. *Sexual Ethics*, in: *Dictionary of Scripture and Ethics*, Grand Rapids, Michigan 2011, 723–728, 726f.

⁵² Heute steht der Begriff umgangssprachlich nur noch für sexuelle Handlungen mit Tieren (Zoophilie). Die Verbindung von „homosexuellen“ Handlungen mit der „Sünde von Sodom“ hat, wie sich zeigen lässt, keinen Anhaltspunkt am Bibeltext, hat aber dennoch dazu geführt, dass über viele Jahrhunderte die Sündhaftigkeit der Homosexualität behauptet wurde und Homosexuelle entsprechend verfolgt wurden, vgl. Nissinen, *Homoeroticism*, 45–46.

kann (die Ausdrucksweise im griechischen Text der Septuaginta ist analog). Darum geht es jedoch den Männern von Sodom nicht in erster Linie, denn als Lot die Ungeheuerlichkeit begeht, anstelle der Gäste seine noch jungfräulichen Töchter als Sexualobjekte anzubieten, macht das die Meute noch aggressiver: Die Männer wollen sich nun gewaltsam Zugang zu den Gästen Lots verschaffen, die Töchter interessieren sie nicht. Will man nicht die Absurdität annehmen, dass alle Männer Sodoms homosexuell gewesen seien, dann ist das eigentliche Ziel nicht der Genuss gleichgeschlechtlichen Sexualverkehrs, sondern die gewaltsame Demütigung des Fremden Lot samt seinen verdächtigen Gästen. Ganz im Sinne der oben skizzierten altorientalischen Parallelen ist die anale Penetration Mittel zum Zweck der Erniedrigung; das Thema ist nicht Lustgewinn und Befriedigung des Sexualtriebs, sondern gewaltsame Unterdrückung von Fremden.⁵³ Die Sünde der Männer von Sodom ist nicht ihre vermeintliche Homosexualität, sondern ihr Versuch des gewaltsamen Bruches des Gastrechts und der Unterdrückung von anderen. Die übernatürlichen Kräfte der Engel verhindern das Schlimmste.

Auch in der frühen Rezeption der Geschichte geht es nicht um Homosexualität. „Sodom“ steht vielmehr für ein sündiges Verhalten im Allgemeinen (z. B. Ausnutzung der Armen, Gewalt etc., z. B. Ez 16,49).⁵⁴ Josephus dagegen bringt vor seinem hellenistischen Hintergrund das Begehren der Männer von Sodom in die Nähe von Päderastie: „Als nun die Sodomiter sahen, dass so schöne Jünglinge bei Lot einkehrten, wollten sie ihnen sogleich Schande und Gewalt antun“ (Antiquitates 1,200).⁵⁵ In Contra Apionem 2,199 sieht Josephus den gleichgeschlechtlichen Sexualverkehr unter Män-

⁵³ Zehnder, Art. Homosexualität (AT), Punkt 4.1., bestätigt diese Sicht, gibt aber noch zu bedenken, dass das Element der sexuellen Begierde als „sekundäres Element“ hinzutreten müsse, damit die Vergewaltigung funktioniere.

⁵⁴ Vgl. Nissinen, Homoeroticism, 46–47.

⁵⁵ Übersetzung: H. Clementz; vgl. auch Nissinen, Homoeroticism, 93, der darauf hinweist, dass Josephus bei der Nacherzählung der Parallelgeschichte in Ri 19 den „homosexuellen“ Angriff der Benjaminiten bezeichnenderweise übergeht.

nern als ein Laster der anderen Völker an, mit dem das jüdische Volk nichts zu tun habe, vielmehr stehe darauf die Todessanktion. Den gleichgeschlechtlichen Analverkehr unter Männern sieht Josephus als *para physin* („gegen die Natur“) an (Contra Apionem 2,273). Auch Philo⁵⁶ zählt zu den Lastern der Sodomiter den gleichgeschlechtlichen Verkehr unter Männern, die Verweiblichung und den Verfall an das Schwelgen im Luxus. Damit stellen sich Josephus und Philo auch gegen die in ihrer hellenistischen und römischen Umwelt akzeptierte Päderastie.⁵⁷ Vor allem bei Philo geht es aber nicht um die vernünftige Entscheidung von Erwachsenen über ihre sexuelle Orientierung oder Präferenz, sondern stets um die (meist auch durch alkoholische Getränke wie den Wein beim Symposium geförderte) zügellose Sucht der Leidenschaft nach sexueller Befriedigung, also um den völligen Kontrollverlust. Philo zeigt keinerlei Anzeichen dafür, dass er darüber nachdenkt, dass Menschen in nüchternem Realitätssinn eine gleichgeschlechtliche sexuelle Orientierung aufweisen. Er geht wie alle jüdischen Autoren seiner Zeit davon aus, dass es zwei Geschlechter gibt (Gen 1,27) und jede Abweichung von heterosexuellen Praktiken eine bewusste Verleugnung und Pervertierung dieser „Realität“ sei.⁵⁸

In der gleichen Weise wie die Sodomiter verfahren „nichtsnutzige Männer“ (Zürcher Bibel), „übles Gesindel“ (Einheitsübersetzung) in der benjaminitischen Stadt *Gibea* (Ri 19,22): Sie fordern, dass ein Gast zu ihnen herausgebracht wird, damit sie ihn „erkennen“ können. Wieder ist die sexuelle Komponente von „erkennen“ gemeint, und es geht wieder nicht um Homosexualität: Die Männer wollen den Gast (und damit auch seinen Gastgeber) durch Analpenetration erniedrigen. Diesmal gibt der Gast seine Nebenfrau heraus und die Meute ist damit zufrieden, sie die ganze Nacht zu vergewaltigen. Das überlebt die Frau nicht. Der Erzähltext verurteilt diese grauenvolle Schandtats der Benjaminiten aufs Äußerste (Ri 19,30) und in ihrer

⁵⁶ Vgl. Nissinen, Homoeroticism, 94–95; vgl. William R. G. Loader, *Making Sense of Sex. Attitudes Towards Sexuality in Early Jewish and Christian Literature*, Grand Rapids, Michigan 2013, 134.

⁵⁷ Vgl. Loader, *Making Sense*, 132–140, mit weiteren Beispielen aus der frühjüdischen und frühchristlichen Literatur.

⁵⁸ Vgl. ebd. 135; Josephus sieht das ganz ähnlich.

Folge kommt es zu einem blutigen Bürgerkrieg (Ri 20–21). Die Erzählkonstellation ist etwas anders als in Gen 19, aber für das Thema Homosexualität ist aus beiden Narrativen nichts zu erheben, was über die schon skizzierte altorientalisch-antike Sichtweise hinausgeht.⁵⁹

Bisweilen wird in der Begebenheit zwischen *Ham und seinem Vater Noach* (Gen 9,20–27) eine „homosexuelle“ Komponente gesehen. Doch das ist abwegig: Ham sieht, wie sein Vater Noach nach dem Genuss des ersten Weines betrunken und nackt vor seinem Zelt liegt. Statt ihn zu bedecken, erzählt Ham die Sache seinen Brüdern, die ihn dann mit abgewandtem Gesicht verhüllen. Der „Frevel Hams“ besteht bei genauer Lektüre des Textes und der Berücksichtigung seines Kontextes nicht in irgendwelchen sexuellen Handlungen Hams,⁶⁰ sondern darin, dass „Ham den für den Zusammenhalt der Gesellschaft notwendigen Respekt des Jüngeren gegenüber dem Älteren nicht erbracht hat“⁶¹.

⁵⁹ Vgl. auch Nissinen, *Homoeroticism*, 49–52; ähnlich Jeffrey S. Siker, Art. *Homosexuality*, in: *Dictionary of Scripture and Ethics* (2011) 371–374, 371: „Certainly, homosexual rape is condemned, but it seems quite a step to condemn all forms of homosexual expression on the basis of this passage about sexual violence. [...] [M]any ethicists and biblical scholars do not view Gen. 19 as having probative value for the debate over homosexuality in the modern world.“

⁶⁰ Gegen die Vermutung von Nissinen, *Homoeroticism*, 52. Nissinen nimmt an, Ham habe durch einen gleichgeschlechtlichen Akt seinen Vater erniedrigen wollen (in Analogie etwa zum altägyptischen Mythos von Horus und Seth). John Sietze Bergsma/Scott Walker Hahn, *Noah's Nakedness and the Curse on Canaan*, in: *Journal of Biblical Literature* 124/1 (2005) 25–40, 39f., sehen dagegen aufgrund bestimmter Phrasen in der Geschichte einen heterosexuellen Inzest zwischen Ham und seiner Mutter, Noachs Frau, aus dem Kanaan hervorgeht, der schließlich auch von Noach verflucht wird. Es ist fraglich, ob der Text diese Deutungen wirklich erlaubt. In jedem Fall geht es *nicht* um eine homosexuelle Orientierung Hams.

⁶¹ Thomas Hieke, *Die Genealogien der Genesis* (HBS 39), Freiburg i. Br. 2003, 95.

Damit bleiben noch *David und Jonatan*, die beiden Jugendfreunde (1 Sam 18–20; 2 Sam 1,26). Die dazu geschriebene Literatur füllt vermutlich schon ganze Bücherregale.⁶² Auf der Suche nach positiven Äußerungen der Bibel zu homoerotischen Beziehungen hat man gern auf die Freundschaft zwischen David und Jonatan verwiesen, insbesondere auf den Satz in Davids Klage um Saul und Jonatan in 2 Sam 1,16: „Weh ist mir um dich, mein Bruder Jonatan. Du warst mir sehr lieb. Wunderbarer war deine Liebe für mich als die Liebe der Frauen“ (Einheitsübersetzung). In diesem Klagegedicht wird in poetischer Weise die tiefe Freundschaft zwischen David und dem Saul-Sohn Jonatan ausgedrückt, wie sie auch schon in 1 Sam 18,1–4 vorgestellt wurde:

„Nach dem Gespräch Davids mit Saul schloss Jonatan David in sein Herz. Und Jonatan liebte David wie sein eigenes Leben. ²Saul behielt David von jenem Tag an bei sich und ließ ihn nicht mehr in das Haus seines Vaters zurückkehren. ³Jonatan schloss mit David einen Bund, weil er ihn wie sein eigenes Leben liebte. ⁴Er zog den Mantel, den er anhatte, aus und gab ihn David, ebenso seine Rüstung, sein Schwert, seinen Bogen und seinen Gürtel“ (Einheitsübersetzung).

Es sind Zeichen der Zuneigung und Freundschaft, aber auch der politischen Symbolik, die hier gesetzt werden, und die Wendung „Jonatan liebte David wie sein eigenes Leben“ verwirklicht sich im weiteren Erzählverlauf wörtlich: Als Jonatans Vater Saul David zu hassen und zu verfolgen beginnt, hält Jonatan unter Gefahr für sein eigenes Leben an seiner Freundschaft zu David

⁶² Vgl. die neueste Studie von Harding, *Love*, passim, v. a. 51–121, in der die verschiedenen Vorschläge aus den vergangenen Jahrzehnten dargelegt und in ihrer jeweiligen ideologischen Positionierung kritisch analysiert werden; vgl. auch die Literaturliste bei Zehnder, Art. Homosexualität (AT).

fest, warnt ihn vor den Plänen seines Vaters und unterstützt David, wo und wie immer er kann.⁶³ In einer dramatischen Abschiedsszene weinen beide über ihre bedrängende Situation und küssen sich (1 Sam 20,41).⁶⁴ Saul selbst hat kurz zuvor seinem Sohn Jonatan vorgeworfen, „den Sohn Isais“ (David) „erwählt“ zu haben – zu seiner eigenen Schande und zur Schande des Schoßes seiner Mutter (1 Sam 20,30). Möglicherweise will der Erzähler mit dem Ausbruch Sauls andeuten, dass die große Nähe und Freundschaft zwischen David und Jonatan das für Männerfreundschaften Übliche überschritt – wie David auch in anderen Bereichen Grenzen und Konventionen überschritt und sich in vielen Dingen als außergewöhnlich hervortat. Es ist somit zuzugeben, dass die Jonatan-David-Erzählung dieser Männerbeziehung ein ganz besonderes Gewicht geben will und sie einreihet in die vielen „ungewöhnlichen“ Dinge, die David getan und geleistet hat. Gerade deshalb aber ist es eher unwahrscheinlich, dass die Erzählung wirklich an eine homosexuelle Beziehung denkt. Bei David müsste man ohnehin von einer „Bisexualität“ im heutigen Sinne ausgehen, denn dass David viele (vielleicht zu viele) Frauen in seinem Leben hatte, wird mehr als deutlich. Die Beziehung zur Frau des Urija (Batseba) wird Davids Karriere entscheidend beeinträchtigen. Von Jonatan aber ist kein zu Davids Äußerung im Klagegebet (2 Sam 1,16) vergleichbares Statement überliefert und es gibt von Seiten Jonatans keinen Hinweis auf eine homosexuelle Betätigung: „Noth-

⁶³ Die Rede von Liebe und Bund kann, wie Zehnder, Art. Homosexualität (AT), Punkt 5.3. zeigt, in der David-Jonatan-Geschichte und ihrem Kontext eine „theologische und politische Färbung“ haben. Auch „ganz Israel und Juda liebte“ David, 1 Sam 18,16.

⁶⁴ Das Küssen als solches ist kein Hinweis auf eine homoerotische Beziehung, möglicherweise geht es in Analogie zu 1 Sam 10,1 um die Einsetzung des künftigen Königs, vgl. Zehnder, Art. Homosexualität (AT), Punkt 5.2; vgl. Harding, Love, 107.

ing indicates that David and Jonathan slept together ,as one sleeps with a woman“⁶⁵. Dass David die Liebe Jonatans lieber war als Frauenliebe, kann viele Gründe haben, kaum aber sexuelle, denn es ist nicht erkennbar, dass David mit Frauen weniger sexuelle Freude gehabt hätte. Vielleicht ist es die „wunderbare“ Gleichberechtigung in der Beziehung zu Jonatan, die keinen „aktiven“ und „passiven“ Part kennt (anders als in den klassischen Gender-Stereotypen der Mann-Frau-Beziehung, wobei übrigens die „Unterlegenheit“ der Frau in Gen 3,16 als Strafe und Daseinsminderung, nicht aber als ursprünglicher Wille des Schöpfers gedeutet wird). Vielleicht will die Erzählung andeuten, dass es im Alltag doch noch ein wenig „Paradies“ gibt, zum Beispiel eben in der wunderbaren Freundschaft von David und Jonatan. Dass dennoch immer wieder Leser (und Leserinnen?) eine homosexuelle Beziehung zwischen beiden sehen wollen, liegt in der Offenheit des Textes,⁶⁶ der die Phantasie der Rezipierenden nicht allzu sehr beschränkt.⁶⁷ Die je unterschiedliche Leseweise und Interpretation der David-Jonatan-Beziehung ist ein Teil jenes Prozesses, in dem die moderne Konzep-

⁶⁵ Nissinen, *Homoeroticism*, 55. Auch Josephus erwähnt in seiner Nacherzählung der David-Jonatan-Beziehung keine sexuelle Komponente (*Antiquitates* 6, 206.241.275–276; 7, 5.111), vgl. Loader, *Making Sense*, 135–136.

⁶⁶ Vgl. dazu die ausführlichen Darlegungen bei Harding, *Love*, 122–273.

⁶⁷ Die David-Jonatan-Episode kann als Erzählung nicht herangezogen werden, darin eine „biblische Legitimation“ von homoerotischen und homosexuellen Praktiken und damit gleichsam eine Aufhebung von Lev 18,22; 20,13 zu sehen. Es wäre eine verfehlt Hermeneutik, die Texte so gegeneinander auszuspielen. Gleichwohl ist das Interesse mancher Ausleger greifbar, in der erzählten Beziehung eine homosexuelle zu sehen, um dies letztlich als „biblischen Beleg“ für die Billigung homosexueller Praktiken heranzuziehen, vgl. die Zusammenfassung bei Harding, *Love*, 403, ferner z. B. 100. So werden biblische Texte als vermeintliches „Beweismaterial“ für eigene Interessen missbraucht. Die gleiche Art von Missbrauch von Texten findet aber statt, wenn man Lev 18,22 und 20,13 aus dem Kontext und der Sozialgeschichte löst und als „absolute Wahrheiten“ für eine rigide Sexualmoral auswertet.

tion von Homosexualität selbst entstand. Es ist heutzutage geradezu unmöglich, die Texte, die von der Liebe zwischen David und Jonatan sprechen, nicht auch mit einem wenigstens vagen Eindruck einer homoerotischen oder eben auch homosexuellen Beziehung zu lesen.⁶⁸

6. Zum Umgang mit den alttestamentlichen Passagen in aktuellen Katechismen

Die behandelten biblischen Passagen werden in Stellungnahmen der römisch-katholischen Kirche zum Thema Homosexualität herangezogen. Am Beispiel des Katechismus der Katholischen Kirche (KKK, auch Weltkatechismus genannt, 1992/2003) und des Katholischen Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz (KEK-DBK, 1995) sei dieser Umgang mit den alttestamentlichen Stellen exemplarisch überprüft.

Der KKK behandelt Homosexualität unter dem „Sechsten Gebot“ und der Überschrift „Berufung zur Keuschheit“ in den Nummern 2357 bis 2359 sowie 2396 (Kurztext). Im Kurztext Nr. 2396 werden „homosexuelle Praktiken“ genauso wie Masturbation, Unzucht [außerehelicher Geschlechtsverkehr, T. H.] und Pornographie als „Sünden, die schwer gegen die Keuschheit verstoßen“ bezeichnet. Differenzierter geht Nr. 2357 heran: Hier werden die wechselhaften Formen des Auftretens der Homosexualität wahrgenommen und ihre psychische Entstehung als „noch weitgehend ungeklärt“ hingestellt. Dann kommt das Schriftargument: „Gestützt auf die Heilige Schrift, die sie als schlimme Abirrung bezeichnet [Vgl. Gen 19,1–29; Röm 1,24–27; 1 Kor 6,10; 1 Tim 1,10.], hat die kirchliche Überlieferung stets erklärt, daß die homosexuellen Handlungen in

⁶⁸ Vgl. Harding, Love, 403–404.

sich nicht in Ordnung sind' (CDF, Erkl. ‚Persona humana‘ 8)⁶⁹. Die angeführte Stelle, Gen 19,1–29, behandelt jedoch, wie oben gezeigt wurde, nicht die Homosexualität, sondern den Versuch der Sodomiter, die fremden Gäste Lots durch Analpenetration zu demütigen und so ihre Überlegenheit durch eine sexuelle Vergewaltigung zu demonstrieren. Dass ein solches Vorgehen abzulehnen ist, steht außer Frage. Die Bibelstelle eignet sich jedoch nicht, um daraus abzuleiten, die Heilige Schrift würde Homosexualität als „schlimme Abirrung“ bezeichnen. Diese Behauptung des KKK ist also falsch; das Alte Testament kennt die moderne Konzeption von Homosexualität nicht. Die für die Argumentation des KKK eher einschlägigen Torapassagen Lev 18,22 und 20,13 werden nicht erwähnt. Auch aus ihnen könnte, wie oben gezeigt wurde, keine Verurteilung der Homosexualität im heutigen Sinne abgeleitet werden. Das weitere Argument der Ablehnung homosexueller Praktiken im KKK basiert auf einer naturrechtlichen Argumentation. Nr. 2358 fordert dazu auf, homosexuell veranlagte Menschen keinesfalls „ungerecht zurückzusetzen“, was im gleichen Absatz faktisch geschieht, wenn ihre Neigung als „objektiv ungeordnet“ hingestellt wird. Der Aufruf an die homosexuellen Menschen selbst in Nr. 2359, sich als zur Keuschheit gerufen zu wissen und daher sich sexuell völlig zu enthalten, hat keinen Anhalt in der Bibel.

Der KEK-DBK behandelt Homosexualität etwas ausführlicher (S. 385–387). Verschiedene Formen von Homosexualität werden differenziert beschrieben. Es wird als wissenschaftlich umstritten dargestellt, ob der homosexuell Veranlagte seine Neigung ändern oder therapiert werden könne. In schöpfungstheo-

⁶⁹ Gemeint ist die Erklärung „Persona Humana“ zu Fragen der Sexualethik der Kongregation für die Glaubenslehre von 1975. Über die im KKK und KEK-DBK zitierten neutestamentlichen Passagen kann im Rahmen dieses Beitrags nicht gehandelt werden.

logischer Argumentation wird die Homosexualität als defizitärer Zustand beschrieben, sodann behauptet, dass die Homosexualität in biblischer Zeit streng verurteilt wurde (S. 386 unten). Diese Aussage ist unzutreffend, da das (auch im KEK-DBK skizzierte) differenzierte moderne Konzept von Homosexualität „in biblischer Zeit“ so gar nicht wahrgenommen wurde. Auf S. 387 findet sich dann folgende Aussage: „In Israel wurden Menschen, die homosexuelle Handlungen – aus welchen Gründen auch immer – vollzogen, nach geltendem Recht sogar aus dem Volk ausgestoßen (vgl. Lev 18,22; 20,13)“. Dieser Satz ist in mehrerer Hinsicht falsch. Die Wendung „nach geltendem Recht“ unterstellt, die Bestimmungen des Heiligkeitsgesetzes (Lev 17–26) wären strafrechtliche Normen in Analogie zu einem heutigen Strafgesetzbuch. Das ist unzutreffend, vielmehr zeigt sich wiederholt und durchgängig, dass die entsprechenden Passagen im Buch Levitikus als Paränese, als eindringliche Warnung im Sinne ermahnender Predigt, zu verstehen und so auch entstanden sind. Ferner ist die „Sanktion“ in Lev 18,22 mit dem Begriff „Gräuel“ bezeichnet – damit deuten die priesterlichen Verfasser an, dass das Missfallen Gottes ausgelöst wird, wenn in der spezifischen sozialgeschichtlichen Situation der kleinen jüdischen Gemeinschaft in Jerusalem und der persischen Provinz Yehud sich ein Mann der Pflicht zur Zeugung von Nachkommen dauerhaft durch gleichgeschlechtlichen Verkehr entzieht. Vom Ausschluss aus dem Volk ist nicht die Rede, auch nicht in Lev 20,13. Dort ist die Sanktion „sie werden gewiss getötet werden“ erwähnt, wobei dies – wie oben gezeigt – als Gottesstrafe zu verstehen ist: Gott wird aufgrund seines Missfallens für den Tod der Betroffenen (wie auch immer) sorgen. Erneut ist nicht von irgendwelchen Sanktionen durch menschliche Instanzen die Rede. Der zitierte Satz aus dem KEK-DBK verrät eine nur oberflächliche Lektüre des biblischen Textes, aus dem das gewünschte Argument eben gerade nicht entnommen werden kann. Im weiteren Verlauf

fordert der KEK-DBK wie der KKK dazu auf, homosexuell veranlagten Menschen ohne Diffamierung und in Achtung ihrer Personwürde zu begegnen. Die Betroffenen werden zu einem verantworteten Umgang mit ihrer Sexualität aufgefordert; vom Gebot der sexuellen Enthaltsamkeit wie im KKK ist nicht die Rede, auch wenn aus dem KKK Nr. 2358 die Rede vom „Kreuzesopfer“ zitiert wird.

Den untersuchten kirchlichen Stellungnahmen mangelt es erheblich an bibelhermeneutischem und bibeltheologischem Tiefgang; die alttestamentlichen Bibelstellen werden aus dem Kontext gerissen, in ihrem Eigenwort und Eigenwert nicht wahrgenommen und nur als Versatzstücke verwendet.⁷⁰ Für die rigoristische Setzung der Normen, deren argumentative Herleitung auch sonst eher fragwürdig erscheint, tragen sie nichts aus.

7. Fazit und Stellungnahme

Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität? Die doppelte Verneinung der Frage am Beginn hat sich in der wissenschaftlichen Überprüfung der Texte bestätigt. Für die gesamte Antike gilt, dass (1) das heutige differenzierte Konzept von Homosexualität als vieldimensionales Phänomen und integrierem Bestandteil einer Persönlichkeit so nicht bekannt war und (2) das Thema bei weitem nicht den Stellenwert hatte, den es in der heutigen Kultur hat. Auch die Hebräische Bibel, in christlicher Rezeption das Alte Testament, kennt Homosexualität im heutigen Sinne nicht. Nur an wenigen Stellen fin-

⁷⁰ Mit Recht fragt Siker, Art. Homosexuality, 372: „Are modern people of faith to pick and choose among the various Levitical prohibitions and punishments? If so, on what basis?“

den sich überhaupt Ansatzpunkte für die Debatte. Die Tora stellen Lev 18,22 und 20,13 beziehen sich auf eine spezifische sozialgeschichtliche Situation und richten sich in ihrem Kontext auf die drängende Notwendigkeit der Zeugung von Nachkommenschaft. Ohne diese literarischen und sozialen Kontexte hängen die Bestimmungen in der Luft und dürfen daher aus literarischen und theologischen Gründen nicht isoliert betrachtet werden. Die Erzähltexte von den Sodomitern (Gen 19) und der „Schandtät von Gibea“ (Ri 19) thematisieren nicht Homosexualität, sondern die Ausübung männlicher Gewalt gegenüber unterlegenen Fremden unter Missachtung des Gastrechts. Analpenetration als Zeichen der Demütigung findet sich auch in Belegen aus der Umwelt Israels. In der Geschichte von Noach und seinem Sohn Ham (Gen 9,20–27) geht es um den mangelnden Respekt des Jüngeren vor dem Älteren; die Annahme (homo)sexueller Handlungen ist für das Verstehen des Textes nicht nötig. Die Erzählpassagen von David und Jonatan schließlich sind sehr offen gehalten und dienen daher oft als Projektionsfläche für den Wunsch, eine homoerotische oder homosexuelle Beziehung von Männern auch in der Bibel zu finden. Der Text selbst zwingt keinesfalls dazu, die Freundschaft auch im sexuellen Bereich anzusiedeln, ist jedoch offen dafür.⁷¹

Damit kann ich als Bibelwissenschaftler festhalten: Eine Ablehnung von Homosexualität im heutigen Verständnis findet im Alten Testament kein Argument. Die Verurteilung homosexuell veranlagter Menschen zur Enthaltamsamkeit lässt sich aus dem Alten Testament nicht ableiten. Die gesellschaftliche Diskriminierung oder gar staatlich-strafrechtliche Verfolgung solcher Menschen ist – das stellen auch die herangezogenen Katechismen der römisch-katholischen Kirche klar – unbarmherzig und ein Verbrechen gegen die Menschenwürde.

⁷¹ Vgl. Harding, Love, 228.