

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Homosexualität (NT)

Stefan Scholz

erstellt: September 2012

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46910/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Homosexualität (NT)

Stefan Scholz

1. Einführung

Homosexualität wird im Neuen Testament nicht eigens zum Thema gemacht. Nur an drei knappen Stellen finden sich Aussagen, die üblicherweise mit gleichgeschlechtlichen Sexualpraktiken in Verbindung gebracht werden. Dies sind [Röm 1,26f](#); [1Kor 6,9](#) und (davon abhängig) [1Tim 1,10](#). Der Umstand, dass sich die neutestamentliche Wissenschaft in den vergangenen ca. 25 Jahren so intensiv mit Homosexualität befasst hat, kann also kaum mit den neutestamentlichen Texten selbst erklärt werden. Nicht die Aussagenwelt des Neuen Testaments gibt die Beschäftigung mit Homosexualität vor, sondern ein in der (Post-)Moderne geführter Diskurs um Vielfalt und Ausgestaltung zwischenmenschlicher Lebensformen. Innerhalb der theologischen und kirchenpolitischen Diskussion zu Einordnung, Legitimierung oder auch Ablehnung von Beziehungen, welche sich von heteronormalen Vorgaben unterscheiden, soll das Neue Testament einen Beitrag leisten. Das Interesse an verbindlicher Orientierung durch die Bibel wird einerseits von außen an die Exegese herangetragen. Es wird andererseits auch innerhalb der neutestamentlichen Disziplin selbst artikuliert, hier aber ebenso zurückgewiesen. Dies lenkt den Blick auf die theologische Grundspannung des Neuen Testaments als → [historische Literatur](#) und → [kanonische Autorität](#). Wie bei nur wenigen anderen Themen innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft ragt hier die eigene Gegenwart in den Horizont der Textinterpretation hinein. Persönliche Anschauungen, gesellschaftliche Ideologien und diskursive Effekte prägen massiv das zu erstellende Forschungsdesign im Blick auf Erwartungen und Funktionen der Textauslegung sowie die Formulierung von Ergebnissen. Das in diesem Zusammenhang besonders offensichtliche Ineinander von Konstruktion und Rekonstruktion, von *Exegese* und *Eisegese* oder auch von Deskription und Normierung gibt Anlass zu recht grundsätzlichen Diskussionen hinsichtlich des Fach-Profiles der neutestamentlichen Wissenschaft, einer Disziplin, die sich seit ihren Anfängen in der Aufklärungszeit vorrangig als historisch orientierte Unternehmung versteht.

Die neutestamentliche Beschäftigung mit Homosexualität bewegt sich also

schwerpunktmäßig in vier Diskursräumen. Dies ist erstens das Diskursfeld der *historischen Rekonstruktion*: Was war damals? Dies ist zweitens das Diskursfeld der *Applikation*: Welche Bedeutung hat dies für wen? Dies ist drittens das Diskursfeld der → [Hermeneutik](#): Inwiefern ist heute ein Verstehen der einschlägigen Aussagen möglich? Und dies ist viertens das Diskursfeld der *neutestamentlichen Wissenschaftskultur*: Welche Auswirkungen kann eine Reflexion der Debatte für die eigene Disziplin bezüglich Methodik und Gegenstand haben? Diese vier Diskursräume verlaufen nicht linear nacheinander, vielmehr sind sie intensiv miteinander verschränkt und greifen oszillierend ineinander, wodurch eine einfache Kommentierung der drei neutestamentlichen Referenztexte illusionär wirkt. Stattdessen stelle ich möglichst direkt die betreffenden Verse an den Anfang, im Anschluss werden Problemkreise formuliert und hierzu verschiedene Lösungsversuche zusammengefasst.

2. Die neutestamentlichen Texte. Wortlaut und Fragestellungen

Die Texte befinden sich sämtlich in den → [paulinischen](#) bzw. → [deuteropaulinischen](#) Briefcorpora. Ich gebe die Verse in eigener Übersetzung wieder ([1Kor 6,9](#) kommt für ein erstes Verständnis ohne weitere Ergänzungen aus, zur Erfassung der Satzstruktur von [1Tim 1,10](#) sind insgesamt die Verse 9-11 notwendig, [Röm 1,26f](#) braucht zur Erschließung den Zusammenhang der Verse 25-27).

2.1. Ausschluss vom Reich Gottes: 1Kor 6,9

⁹Oder wisst Ihr nicht: Ungerechte werden nicht Gottes Reich erben. Irrt Euch nicht! Weder Unzüchtige, noch Götzendiener, noch Ehebrecher, noch Weichlinge (μαλακοί, *malakoi*), noch die, die mit Männern Geschlechtsverkehr haben (ἀρσενικοῖται, *arsenokoita*).

2.2. Verstoß gegen die gesunde Lehre: 1Tim 1,10

⁹Dies wissend, für einen Gerechten ist das Gesetz nicht gesetzt, sondern für Ungerechte und Aufrührer, Unfromme und Sünder, Unheilige und Unreine, Vätermörder und Müttermörder, Menschenmörder, ¹⁰für Unzüchtige, für die, die mit Männern Geschlechtsverkehr haben (ἀρσενικοῖται, *arsenokoita*), Menschenräuber, Lügner, Meineidige und was sonst noch der gesunden Lehre entgegensteht, ¹¹gemäß dem Evangelium der Herrlichkeit des glücklichen

Gottes, welches mir anvertraut worden ist.

2.3. Die Vertauschung des Natürlichen als Strafe für Bosheit: Röm 1,26f

²⁵Sie haben die Wahrheit Gottes umgetauscht in die Lüge und sie haben das Geschaffene verehrt und ihm gedient an Stelle des Schöpfers, er sei gelobt in Ewigkeit. Amen. ²⁶Deshalb hat Gott sie schändlichen Leidenschaften ausgesetzt, ihre Frauen nämlich haben den natürlichen Gebrauch in den gegennatürlichen vertauscht. ²⁷Genauso auch haben die Männer den natürlichen Gebrauch mit der Frau verlassen und sind in ihrem Begehren für einander entbrannt. Männer in Männer haben Schamlosigkeit getrieben und die Vergeltung für ihren Irrtum, so wie es sein musste, schon an sich selbst empfangen.

2.4. Textaussagen und weiterführende Fragestellungen

Was auch immer exakt in den betreffenden Passagen im Blick auf bestimmte Sexualpraktiken gemeint sein will, die pejorative Konnotation, die schroffe Ablehnung und apodiktische Verurteilung ist jeweils offensichtlich.

[1Kor 6,9](#) ist Teil eines Lasterkatalogs mit insgesamt zehn Auflistungen, wodurch klar zwischen gut und böse zu trennen ist. Sexuelle Handlungen, die der eigenen Auffassung widersprechen, werden hier in einer Sinnlinie mit Diebstahl, (Menschen-)Raub und Götzendienst gesehen. Neben den *μαλακοί* (*malakoi*) und *ἀρσενοκοῖται* (*arsenokoitai*), die noch näher in den Blick zu nehmen sind (siehe 3.3.1.), gehören hierzu auch Ehebrecher und ganz allgemein Unzüchtige (*πόρνοι*, *pornoi*). Sie alle sind vom Reich Gottes ausgeschlossen. [1Tim 1,10](#) steht ebenfalls in einem Lasterkatalog. Im Blick auf sexuelles Fehlverhalten ist wieder allgemein von Unzucht (*πορνεία*, *porneia*) und ebenso von *ἀρσενοκοῖται* (*arsenokoitai*) die Rede. Als Gegenbegriff zu den gebannten Verhaltensweisen, es sind diesmal 14 Auflistungen (s. Text), wird die gesunde Lehre angeführt, die im Einklang mit dem Evangelium gesehen wird. Christlicher Glaube und *ἀρσενοκοῖται* (*arsenokoitai*) sind unvereinbar. [Röm 1,26f](#) schließlich bietet mehr als eine bloße Aufzählung einzelner Laster, hier interessiert auch die narrative Struktur. Der Passus steht innerhalb eines Argumentationsgangs, der zumindest die Verse 18-32 umfasst, eigentlich jedoch von 1,18-3,20 reicht und die Gottlosigkeit, Bosheit und Schuldigkeit aller Menschen zum Thema hat. Die Vertauschung einer als natürlich empfundenen Sexualnorm wird nun nicht (nur) als etwas angeführt, das der eigenen Lehre widerspricht bzw. den Verlust des Gottesreiches nach sich zieht, sondern als eine bereits jetzt vollzogene Strafe für geschehene Untaten geschildert. Auf der Grundlage eines vorausgesetzten → [Tun-Ergehen-Zusammenhangs](#) hat eine falsche Gottesverehrung immer auch

negative Konsequenzen für das geschlechtliche Verhalten. Dies umfasst an dieser Stelle ebenso Frauen wie Männer. Soweit zum Textbestand.

Folgende Problemkreise und Themenfelder werden diskutiert: Welche Vorstellungen werden in der gegenwärtigen Debatte mit dem Begriff der Homosexualität transportiert und wie verhalten sie sich zur Lebenswelt des Paulus? (siehe 3.1.) Wie kommt Paulus zu seinen Aussagen? Welche Traditionen aus Judentum, griechischer und römischer Antike bilden hierfür den Hintergrund? (siehe 3.2.) Was meinen die Schlüsselbegriffe *μαλακοί* (*malakoí*) und *ἀρσενοκοῖται* (*arsenokoítai*)? (siehe 3.3.) Wie werden die paulinischen Aussagen in der neutestamentlichen Wissenschaft gedeutet? (siehe 3.4) Schweigt das übrige Neue Testament zu gleichgeschlechtlichem Verhalten? (siehe 3.5) Und wie wirkt sich der Homosexualitätsdiskurs auf das Verständnis der Bibel aus und welche Effekte kann er für die exegetischen Disziplinen haben? (siehe 4.)

3. Homosexualität im neutestamentlichen Diskurs

3.1. Anthropologische Konstante oder Erfindung der Moderne?

Homosexualität, ein griechisch-lateinisches Kunstwort, lässt sich zuerst 1869 bei Károly Mária Kertbeny zur Unterscheidung verschiedener Sexualtypen nachweisen. Der Begriff konnte sich trotz seiner möglichen Verengung auf sexuelle Handlungen und der Gefahr einer Verwechslung von gr. ὁμός (*homos*, gleich) mit lat. *homo* (Mann) durchsetzen. Auch heute bleibt der Terminus unscharf, wird schlicht verstanden als „same sex orientation“ (Johannson, 555) oder auch verbindlicher als „sexuelle Beziehung zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern“ (Stegemann 1998, 61), kann dauerhafte Freundschaft sowohl ein- als auch ausschließen, umfasst womöglich Bisexualität ebenso wie Situations-Homosexualität und Pädophilie. Im Blick auf gleichgeschlechtliches Verhalten in der Antike versteht Kenneth J. Dover unter Homosexualität „die Neigung, Sinnengenuß hauptsächlich durch körperlichen Kontakt mit Personen des eigenen Geschlechts zu suchen“ (Dover, 11).

In der historischen Erforschung von Homosexualität stehen sich zwei zunächst gegensätzliche Positionen gegenüber (vgl. Hergemöller, 43-53; Obermayer, 3-8). Die *konstruktivistische Sicht*, sie greift vor allem auf das Werk Michel Foucaults und seiner Dekonstruktion sexualhistorischer Kontinuitäten zurück, betont, dass Homosexualität ein gegenwärtiges Dispositiv an Ideen und Machtverhältnissen sei, das nicht auf antike Phänomene von Gleichgeschlechtlichkeit projiziert werden könne. Aufgabe der Historiografie ist

es vielmehr, diskursanalytisch jeweilige Mechanismen zu beschreiben, die ein bestimmtes gleichgeschlechtliches Verhalten prägen, lenken und ausschließen. Die Klassifizierung von Menschen nach ihrer sexuellen Identität, also homo-, hetero-, bi-, trans-, pan-sexuell etc. zu sein, wird als post- / moderne Erfindung relativiert. Insbesondere ExegetInnen, die Alterität und Abständigkeit neutestamentlicher Aussagen im Blick auf gegenwärtige Homosexualitätsdebatten betonen, rekurrieren auf den konstruktivistischen Diskurs. So stelle die Antike weder einen definitorischen Begriff für Homosexualität bereit noch kenne sie überhaupt so etwas wie einen abgrenzbaren Bereich »Sexualität«, sondern integriere vielmehr den Geschlechtsverkehr weitaus stärker als heute in politische und ökonomische Zusammenhänge (Stegemann 1998, 61f). Die *essentialistische Sicht* hingegen formuliert Argumente für das Verständnis von Homosexualität als einer übergreifenden anthropologischen Konstante und bringt gleichgeschlechtliches Verhalten verschiedenster Zeiträume mit gegenwärtigen homosexuellen Lebensformen in Verbindung. Vor allem John Boswell plädiert dafür, auch hinsichtlich der Antike von »gay persons« zu sprechen (Boswell, 41-59). Er versteht Homosexualität als biologische Eigenschaft, die es in allen Gesellschaften als eine Minderheit gibt. Ebenso existieren immer auch Menschen, die sich dessen bewusst sind und diese Präferenz als eigene Identität verstehen. Eine kritische Geschichtsschreibung darf nicht darauf verzichten, diesen Menschen ihren Platz in der Geschichte zurückzugeben und die Erinnerung an sie gerade als gay persons wachzuhalten (Boswell, 9-24). Emanzipatorisches, d.h. anti-homophobes Interesse ist also in beiden Lagern der historischen Homosexualitätsforschung zu finden. Weiter ist der vermeintliche Antagonismus zwischen Essentialismus und Konstruktivismus freilich insgesamt überwindbar. Die Oppositionen können auch als verschiedene Perspektiven verstanden werden (Tiedemann, 25). Während der Konstruktivismus die fortlaufende Problematik jeder überzeitlichen Vergleichbarkeit präsent hält, ermöglicht es der Essentialismus, überhaupt Analogien und heuristische Einordnungen vorzunehmen, ohne die eine verstehende Wahrnehmung nicht auskommen kann. Für die Analyse der paulinischen Aussagen bringen beide Ansätze somit wichtige Aspekte zur Bestimmung, Reichweite und Erfassung neutestamentlicher Vorstellungen im Blick auf gleichgeschlechtliches Verhalten ein.

3.2. Gleichgeschlechtliches Verhalten in der Antike

Paulus bewegt sich als ein zum Christus-Glauben gekommener Diasporajude innerhalb zweier Kultursphären, die vielfältige Überlappungen aufweisen und

räumlich-geografisch nicht zu trennen sind. Dies ist zum einen das → [Judentum](#) als religiöse und soziale Lebensform. Dies ist zum anderen die griechisch-römische Welt, die im Blick auf sexuelle Codes in der frühkaiserlichen Zeit weitgehend als kulturelle Einheit wahrgenommen werden kann (Winterer, 31). Beide Kultursphären prägen in Übereinstimmung, Abgrenzung, Auseinandersetzung und Widerspruch den sexualmoralischen Horizont des Paulus. Was er insbesondere auf seinen Reisen an Vielfalt, Gerede, Billigung und Skandalisierung hinsichtlich sexueller Aktivitäten mitbekommen hat, wissen wir nur ansatzweise. Gelegenheiten zur Begegnung und Wahrnehmung gab es sicherlich viele, gerade in den urbanen Räumen, so etwa in Korinth. Was konnte Paulus also hinsichtlich gleichgeschlechtlichen Verhaltens geläufig gewesen sein?

3.2.1. Der römisch-griechische Kulturraum

Gleichgeschlechtliches Verhalten wurde in der Antike recht unterschiedlich akzeptiert. Tolerierung bis Desinteresse lässt sich für den städtischen Bereich und hier besonders bei den Bildungseliten annehmen, insofern bestimmte Normen eingehalten wurden (so Veyne, 42; Boswell, 61-63). Im ruralen Raum hingegen wird die Bevölkerung weit weniger aufgeschlossen gewesen sein (vgl. Winterer, 32f; Hoheisel, 312). Aber nicht nur der Stadt-Land-Konflikt sowie die soziale Differenzierung, sondern auch eine zunehmende Diskriminierung durch die philosophischen Institutionen prägte tendenzhaft die frühe → [Kaiserzeit](#) (Tiedemann, 252-263).

Zur Zeit des Paulus war gleichgeschlechtliches Verhalten vor allem männliche Päderastie, wenngleich nicht ausschließlich. Der Erwachsene übernahm den aktiven Part. Der bereits geschlechtsfähige Junge hatte den Vorgang passiv zu dulden, die Angaben zur erlaubten Altersgrenze umfassen die Spanne vom 12. bis zum 28. Lebensjahr (Stegemann, 1993, 264). In römischer Zeit war gleichgeschlechtlicher Kontakt mit einem freigeboenen Jungen verpönt, in der Regel waren hierfür → [Sklaven](#) bestimmt. Plutarch berichtet von kleinen Amuletten, genannt *bullae*, die freigeboene römische Jugendliche trugen, um sie von sexuell verfügbaren Sklaven unterscheiden zu können (Plut. *Quaestiones Romanae* 288 a-b). Daneben gab es auch männliche Prostituierte. Im Vordergrund stand also nicht mehr eine pädagogische Unterweisung wie im klassischen Griechenland, sondern das sexuelle Interesse des Erwachsenen. Mitunter dürften sich die Rollen und Machtverhältnisse aufgrund der Leidenschaft des „Aktiven“ und dem harten Verhandeln des „Passiven“ auch vertauscht haben, was Anlass für Spott und Scham bedeutete (Sen. *Epistolae* 47,7f) Am Beispiel der Epigramme des römischen Dichters Martial, ein etwas

jüngerer Zeitgenosse des Paulus, lässt sich zeigen, wie komplex und lebendig, dabei aber auch ungemein derb und doppelzünftig gleichgeschlechtliches Erleben diskursiv ausgedrückt werden konnte (vgl. insgesamt Obermeyer, zuerst: 14-16). Ein freier Mann konnte seine Gattin, Sklavinnen und auch junge männliche Sklaven sexuell gebrauchen (Mart. *Epigrammaton libri* 11,68; 12,97). Entscheidend war nicht die Geschlechtergrenze sondern das immer einzuhaltende Beziehungsgefüge von oben und unten. Die normative Matrix des Begehrens also spiegelt die römische Gesellschaftsordnung wider. Rom war männerdominiert und basierte auf Sklaverei und Hierarchie, d.h. Frauen galten als prinzipiell Untergeordnete, Sklaven ohnehin. Der Einkauf von Lustknaben war teuer (Mart. 1,58,1-6), gleichgeschlechtliches Verhalten hatte also immer auch etwas mit sozialem Prestige zu tun (Mart. 11,87). Schon deshalb wurden homoerotische Akte in der Unterschicht eher selten praktiziert, man konnte es sich finanziell schlicht nicht leisten und wird dementsprechend hier auch reservierter eingestellt gewesen sein. Der ideale Jüngling war wertvolles Statussymbol, ästhetisches Kunstwerk und erotisches Lustobjekt in einem (Obermeyer, 55f). Zwar sollte mit der Heirat der Geschlechtsverkehr mit weiteren Personen eingestellt werden, die vielen Erwähnungen von Streitigkeiten mit Ehefrauen, die eifersüchtig auf die Sklaven ihrer Gatten waren, zeichnen hier allerdings ein anders Bild (z.B. Petron. *Satyrica* 74,8-75,7). Tabu waren der Mund des Jungen sowie die Beschäftigung des Älteren mit dem Geschlechtsteil des Jüngeren, die sexuelle Befriedigung des Jüngeren durch den Älteren sowie gleichgeschlechtliche Praktiken unter verheirateten Männern. Verpönt war eine allzu lustvolle und unkontrollierte Hingabe (Belege bei Winterer, 40-50). Aber besonders geächtet war jegliche Ignoranz des durchaus fließenden Übergangs vom unbehaarten Jungen, *puer*, zum behaarten Mann, *vir*. Dies markierte die moralische Grenze für die Trennungslinie von aktiv und passiv (vgl. Obermeyer, 95).

Wie strikt die normativen Vorgaben gesellschaftlich präsent waren, wie sehr sie Ideal blieben oder auch als verstummende Ordnungen verblasen konnten, ist umstritten und hängt vom Einzelfall ab. Der prominenteste Regelverstoß sicherlich wurde Julius Cäsar zur Last gelegt, da er dem unterworfenem König der Bythinier als passiver Geschlechtspartner gedient haben soll (Suet. *Divus Julius* 49f). Dennoch wurde er als erfolgreicher Feldherr geachtet und verehrt. Weiter machte sich der römische Klatsch ebenso lustig über Männer, die von ihren Jünglingen vorgeführt wurden, man verachtete verweiblichte androgyne Männergestalten (Veyne, 44). Auch mehrjährige erotische Beziehungen unter freien Männern gab es mitunter. Sueton berichtet über die Hochzeit → [Kaiser Neros](#) mit einem Mann namens Sporus (Suet. *Nero* 28).

Weibliches gleichgeschlechtliches Verhalten ist in der Antike weit weniger beschrieben und galt allgemein als ausgesprochen suspekt (Belege bei Tiedemann, 271f). Ovid – neben vielen anderen – nennt es widernatürlich (Ov. *Metamorphoses*, 9,737f). Für Frauen konnte es eigentlich nur eine einzige legitime Art sexuellen Verhaltens geben: sie mussten im Dienst des Mannes stehen und passiv sein. Gleichgeschlechtliches Verhalten unter Frauen war nur zugleich als deren Maskulinisierung denkbar, was als Bedrohung der Männerdominanz galt und somit normativ ausgeschlossen wurde. Wenn Paulus in [Röm 1](#) überhaupt darauf thematisch eingeht, zeugt dies von der radikalen Grundüberzeugung, der er anhängt.

Die Toleranz gegenüber gleichgeschlechtlichem Verhalten nahm in der römischen Gesellschaft bereits im 1. Jahrhundert v. Chr. ab. In der → [Stoa](#) bildet sich neben der Bevorzugung der Askese der Trend heraus, das asymmetrische Verhältnis der Geschlechter in eine ansatzweise Reziprozität zu überführen (Tiedemann, 35). Parallelen oder Abhängigkeiten hierzu finden sich bei Paulus in [1Kor 7,1-7](#). Die Überwindung der androzentrischen Hierarchie bewirkte zumal auch eine Herabstufung gleichgeschlechtlichen Verhaltens. Musonius nennt jede sexuelle Aktivität, die nicht der Fortpflanzung dient, verwerflich, widernatürlich und widergesetzlich (Mus. *Diatribes* 12). Seneca spricht vom Leid der Lustknaben (Sen. *Epistulae* 95,24) und wiederum von Naturwidrigkeit (Sen. Epist. 122,7). Die Lex Scantinia, datiert etwa in die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr., ist zwar ihrem genauen Inhalt nach unbekannt, könnte aber ebenso eine Einschränkung gleichgeschlechtlicher Handlungen beabsichtigt haben. Eventuell waren von dem Gesetz Männer betroffen, die sich als Erwachsene passiv verhielten, eventuell ging es auch um das Verbot von Geschlechtsverkehr mit Freigeborenen, vielleicht handelte es sich aber auch um das Verbot der Kastration Freigeborener. Besonders häufig wurde sie wohl nicht verhängt, die Erwähnung wäre sonst häufiger (Hoheisel, 313f; Tiedemann, 259f).

Paulus konnte also bewusst oder unbewusst die Welt, in der er sich bewegte, als eine Zeit des Umbruchs erlebt haben. (Noch) galt gleichgeschlechtliches Verhalten unter Männern, so es nach bestimmten Regeln stattfand, nicht als prinzipielles Problem. Askese und Aufwertung der → [Ehe](#) jedoch führten zu einer Abwertung aller weiteren sexuellen, also auch der gleichgeschlechtlichen Verhaltensmuster (Tiedemann, 265f).

3.2.2. Judentum

Viel stärker als der griechisch-römische Diskurs prägten freilich jüdische Vorstellungen den Sittencodex des Paulus (Frey, besonders 24-35). Der →

[Tanach](#) verbietet gleichgeschlechtliche Praktiken zwischen Männern ([Lev 18,22](#)) und fordert hierfür die Todesstrafe ([Lev 20,13](#)). Insofern liegen die paulinischen Aussagen zu gleichgeschlechtlichem Verhalten zunächst klar auf der Linie alttestamentlich-jüdischen Denkens (Schrage, 430). Einschränkend wird diskutiert, ob sich die beiden Levitikusstellen nur auf kultisches Verhalten, bereits verheiratete Männer bzw. ausschließlich auf Päderastie beziehen, auch deckt das Verbot wörtlich nur den Mann-männlichen Analverkehr ab. Kaum aber ist daraus abzuleiten, dass andere gleichgeschlechtliche Praktiken toleriert worden wären (Römer, 440). So deutet die Formulierung wohl eher auf ein grundsätzliches Verbot hin (Winterer, 100-105). Gleichgeschlechtliches Sexualverhalten stieß schon deshalb auf theologische Schwierigkeiten, da der Mensch als Mann und Frau das Abbild Gottes verkörperte ([Gen 1,27](#)). Volles Menschsein war im Judentum daher nur in der Mann-Frau-Einheit vorstellbar (Hoheisel, 327) und Sexualität fand ihren rechten Ort klar in der Fortpflanzung. Da Frauen keine Zeugungspotenz zugesprochen wurde, wird lesbisches Verhalten nicht eigens thematisiert.

Ganz selbstverständlich galt dem Frühjudentum gleichgeschlechtliches Verhalten als Sünde der Heiden. Die Abgrenzung von den übrigen Völkern konnte sich in paulinischer Zeit noch einmal steigern, indem ein moralisches Überlegenheitsbewusstsein die politische Ohnmacht gegenüber der römisch / griechischen Fremdherrschaft zu kompensieren suchte. Dieses Grundgefühl konnte sich in der Verbundenheit mit Israel auch in der Diasporasituation halten (Wilckens, 110): So grenzt der → [Aristeasbrief](#) Juden strikt von Homoerotik und Inzest ab (*Epistula Aristeae* 151f). Von widernatürlicher Vertauschung der Geschlechter spricht die → [Weisheit Salomos](#) ([Weish 14,22-26](#)), was Homoerotik mit einschließen könnte. Möglicherweise diene dieser Gedankengang Paulus als Vorlage innerhalb seiner Zorn-Gottes-Schilderung von [Röm 1,18ff](#). Die Orakel der Sibylle klagen Rom an wegen gesetzeswidrigem Verkehr mit Jungen (*Oracula Sibyllina* 5,166). Und Pseudo-Phokylides warnt im Blick auf die Erziehung vor gleichgeschlechtlichen Praktiken, wie sie in der außerjüdischen Umwelt üblich sind. Jungen sollen sich keine langen Haare wachsen lassen, damit sie nicht zur sexuellen Begierde unmoralischer Männer werden (Ps.-Phok. 210-217). Der jüdische Schriftsteller → [Flavius Josephus](#) wiederholt ganz unmissverständlich das Levitikusverbot, Beischlaf unter Männern wird verdammt und verdiene den Tod (*Ios. Contra Apionem* 2,199+215). Ausführlich brandmarkt → [Philo](#) gleichgeschlechtliches Verhalten als besonders schlimmes Übel (*Phil. De Specialibus Legibus* 3,37-42). Allerdings, und hier führt die Linie zu Paulus, sieht Philo das Verdikt gleichgeschlechtlichen Verhaltens nicht als Sonderethik des Judentums an, sondern postuliert es über den Naturbegriff als generelle, um

nicht zusagen essentielle Moralvorstellung aller Menschen, Juden und Heiden gleichermaßen. Auch Paulus vermittelt über den Naturbegriff (φύσις, *physis*) kulturelle Gewohnheiten als unumstößliche Gegebenheiten (Winterer, 316-323; Hasitschka, 56f).

Die Briefe des Paulus zeigen solide Kenntnisse des Tanach und jüdischer Schriftauslegung auf (Frey, 24-26), mit griechischer oder römischer Literatur hat sich Paulus wohl nicht intensiv auseinandergesetzt, jedenfalls finden wir davon keinen Widerhall. Als Jude in der hellenistischen Diaspora mit → [pharisäischer](#) Bildung hat er aber wahrscheinlich auch popularphilosophische Debatten und Stellungnahmen zu gleichgeschlechtlichem Verhalten wahrgenommen. Bei Paulus kann eine „gefilterte Infiltrierung“ angenommen werden, die freilich nur als Ergänzung und Bestätigung seiner antik-jüdischen Vorstellungswelt wirksam geworden sein dürfte. Dies zeigt auch der Gebrauch von μαλακός (*malakos*) und ἀρσενοκοΐτης (*arsenokoitēs*).

3.3. Paulusvokabular. Was meint **μαλακοί** und **ἀρσενοκοΐται**?

Paulus benutzt keine besonders gängigen Begriffe zur Umschreibung gleichgeschlechtlichen Verhaltens. Eventuell war ihm das Phänomen mehr als unvertraut. Das Griechische stellt eine Vielzahl bei weitem gebräuchlicher Termini zur Verfügung, etwa κίναϊδος (*kinaidos*, unzüchtiger Mensch, Wüstling, Homosexueller), θηλύδριος (*thēlydrios*, mädchenhafter weichlicher Mann), παιδεράστης (*paiderastēs*, Knabenliebhaber), ἀνδρόγυνος (*androgynos*, zwitterhaft; Eunuch; übertr.: unmännlich, weibisch), ἐραστής-ἐρώμενος (*erastēs – erōmenos*, Liebhaber – Geliebter), u.s.w.

Liddel / Scott gibt für μαλακός (*malakos*) als Grundbedeutungen »soft«, »tender«, »youthful looks«, »mild« oder auch »gentle« an (Liddel / Scott, 1076f). In diesem Sinn dürfte μαλακός in [Mt 11,8](#) zur Bezeichnung besonders geschmeidiger, d.h. angenehmer Kleidung gemeint sein. Erst in einem weiteren Sinn hat μαλακός auch pejorative Bedeutung, was im Deutschen als „weichlich“ wiedergegeben werden kann und in einem ethischen Sinn auch „ungefestigt im Blick auf Moral oder Selbstkontrolle“ heißt (vgl. Liddel / Scott, 1077). Sexuelle Konnotationen sind erst mit Hilfe des weiteren Kontextes erschließbar. Den unsicheren Gebrauch der Vokabel führt eine Notiz bei Dionysios von Halicarnass vor Augen. Ein gewisser Aristodemus wird als μαλακός bezeichnet und man wisse nicht, ob es sich darauf beziehe, dass er weibisch sei und sich wie eine Frau gebrauchen lasse oder aber dass er fein und milde sei (Dion. Hal. *Antiquitates Romanae* 7.2,4). Männer, die wider allen Anstand verweiblichen, werden bei Pseudo-Lukian mit dem Verbum μαλακτίζεσθαι (*malaktizesthai*)

beschrieben (Ps.-Lukian *Erotes* 19). Philo stellt die passiven μαλακά (!) komplementär dem aktiven παιδεράστης (*paiderastēs*) gegenüber (Phil. *Spec. Leg.* 3,37–39). Die Positionierung von μαλακοί (*malakoi*) in [1Kor 6,9](#) zwischen Ehebrecher und ἀρσενοκοῖται (*arsenokoitai*) könnte für eine negativ belegte sexuelle Bedeutung sprechen (Hasitschka, 54). Robert Scoggs denkt an männliche, aber frauenhafte Prostituierte (Scroggs, 64). Damit ergibt sich folgendes Bedeutungsspektrum: a) μαλακός bezeichnet jemanden, der geschmeidig und gepflegt ist; b) μαλακός ist ein moralisch fragwürdiger Weichling; c) μαλακός ist ein mit weiblichen Attributen belegter Mann, der gegen Geschlechterkonventionen verstößt; d) μαλακός ist ein Mann, der nicht der geforderten Pflicht nachkommt, aktiv zu sein oder nicht die gesellschaftliche Potenz hierzu besitzt und sich gebrauchen lassen muss.

Noch weit ungewöhnlicher als μαλακός (*malakos*) ist der andere Begriff, ἀρσενοκοῖται (*arsenokoitai*), bei dem es sich vielleicht um einen von Paulus geschaffenen Neologismus handelt. John Boswell sieht mit ἀρσενοκοῖται (*arsenokoitai*) ursprünglich nur männliche Prostituierte gemeint, genauer: Männer, die allgemein Geschlechtsverkehr haben, nicht aber spezifische Formen gleichgeschlechtlichen Verhaltens. Erst im 4. Jahrhundert n. Chr. sei es zu einer Bedeutungsverschiebung gekommen, der Begriff wurde nun „antigay“ (Boswell, 350–353). Näher dürfte eine Ableitung von [Lev 18,22](#); [Lev 20,13](#) (LXX) liegen: μετά ἀρσενος κοίτην γυναικός (*meta arsenos koitēn gynaikos*). Demnach setzt Paulus das Heiligkeitsetzgesetz als zumindest implizite normative Instanz hier voraus und bestätigt es in seiner Argumentation. Häufig wird μαλακός (*malakos*) auf den passiven Part, ἀρσενοκοίτης (*arsenokoitēs*) auf den aktiven Part im männlichen Geschlechtsakt bezogen (so Stegemann 1993, 271). Allerdings ist ἀρσενοκοίτης (*arsenokoitēs*) zu allgemein gehalten, der Begriff lässt keine eindeutigen Rückschlüsse auf Praktiken (Einverständnis, Zwang) und Altersangaben (Mann, Jugendlicher) zu. Martin Hasitschka übersetzt daher überzeugend unverbindlich: „einer, der mit Männern geschlechtlich verkehrt“ (Hasitschka, 54).

3.4. Paulusdeutungen. Die Interpretation seiner Aussagen zu gleichgeschlechtlichem Verhalten

Die unübliche Wahl an Formulierungen sowie vielfältige mögliche Kontextbezüge tragen zu einem breiten Interpretationsspektrum dieser Verse bei. In der neutestamentlichen Wissenschaft werden hierzu mindestens folgende vier Fragen diskutiert:

1) *Wo spricht Paulus überhaupt von gleichgeschlechtlichen Handlungen?*

Nur [Röm 1,27](#) lässt kaum andere als gleichgeschlechtliche Deutungen zu. Der unscharfe Begriff $\mu\alpha\lambda\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$ könnte im Zusammenhang von [1Kor 6,9](#) auch lediglich einen unmoralischen Menschen meinen, ohne dass sexuelle Aspekte mit angesprochen sein müssen. Zumindest John Boswell geht auch bei $\alpha\rho\sigma\epsilon\nu\omicron\kappa\omicron\iota\alpha\iota$ (*arsenokoitai*) im paulinischen Gebrauch von männlichen Prostituierten aus, die ebenso Frauen wie Männern dienen konnten (s.o.). Die Lasterkataloge hätten demzufolge gleichgeschlechtliches Verhalten überhaupt nicht explizit im Blick gehabt. [Röm 1,26](#) kann neben lesbischen Sexualpraktiken ebenso auf Geschlechtsverkehr mit Tieren (so K. Haacker, 174f) bezogen sein. Auch die Deutung, es handle sich um Frauen, die mit ihren Männern oral / anal verkehren, ist möglich, denn Analverkehr war in der Antike als Verhütungsmodus verbreitet. Eine nicht-gleichgeschlechtliche Deutung von [Röm 1,26](#) kann sich darauf stützen, dass sich in der hebräischen Bibel kein Verbot weiblicher Homoerotik findet.

2) Denkt Paulus an heterosexuelle Menschen, die homosexuell agieren?

Insbesondere die Formulierungen in [Röm 1](#), wonach Menschen einen natürlichen in einen unnatürlichen Geschlechtsverkehr eingetauscht haben, hat die Frage aufgeworfen, ob Paulus hier konstitutive sexuelle Identitäten gemeint habe. Der Blick in die komplexe antike Wirklichkeit zeigt in der Tat, dass es Menschen gab, die vorrangig gleichgeschlechtlich lebten. Wiederum John Boswell sieht in [Röm 1,27](#) heterosexuelle Menschen angesprochen, die absichtlich den Trieb wechselten (Boswell, 109). Paulus unterscheidet allerdings kaum zwischen homo- und heterosexuell, sondern zwischen denen, die lasterhaft ihren Begierden ausgeliefert sind und denen, die ihre Begierden gekreuzigt haben ([Gal 5,24](#)). Der Mensch also kann nach Paulus wählen, wie er leben möchte. Gleichgeschlechtliches Begehren ist so etwas wie eine Kardinalsünde, ein Anti-Sakrament, denn hieran wird schon jetzt etwas von → Gottes Zorn offenbar (Tiedemann, 244-246).

3) Sind nur Menschen gemeint, die nicht an Christus glauben?

[Röm 1,26f](#) kann als Baustein eines archetypischen Szenarios gelesen werden, das den Menschen vor und außerhalb der Christusteilhabe skizziert und dessen Verlorenheit aufweisen soll. Demnach bezieht sich das Verdikt über gleichgeschlechtliches Verhalten auf Ungetaufte, von einer verurteilenden Aussage im Blick auf Christen ist keine Rede. Freilich ist anzunehmen, dass Paulus für die eigenen Gemeindeglieder sicherlich noch weitaus heftigere Worte gefunden hätte (Martin, 27), Vorbild hierzu könnte der Umgang mit Inzest in [1Kor 5](#) sein. Da das paulinische Sexualverständnis komunitär konzipiert ist,

betrifft es nicht nur das einzelne Individuum, sondern immer auch die ganze Gruppe/Gemeinde. Es gibt sexuelles Verhalten, das nicht zur eigenen Gruppe passt, gleichgeschlechtliches Verhalten gehört für Paulus wohl sicherlich dazu. Allerdings müssen bei Paulus negative Geschlechtsverhältnisse nicht unweigerlich zur Verunreinigung des Ganzen führen, so heiligt nach [1Kor 7,12ff](#) etwa der glaubende Teil in einer Mischehe den Ungläubigen (vgl. Tiedemann, 281-285).

4) Sind heutige Vorstellungen von Homosexualität etwas völlig anderes als gleichgeschlechtliches Verhalten in der Welt des Paulus?

Bereits in Abschnitt 2 habe ich auf diese Diskussion hingewiesen. Die unterschiedlichen Facetten der antik-mediterranen Welt in Abschnitt 3.1 sollten deutlich machen, dass zum einen erhebliche Unterschiede zwischen hier und dort bestehen, zum anderen gerade der römisch-griechische Diskurs frappierend aktuell und zeitnah anmutet. Insgesamt jedoch war die sexualethische und damit auch sexualpraktische Matrix ganz anders strukturiert als heute. Die Geschlechterbilder und Rollenerwartungen galten vornehmlich als starr und hierarchisiert, gleichgeschlechtliche Praxis verlief als Vorläufer oder häufig auch parallel zu ehelichen Verpflichtungen und basierte in der Regel nicht auf Freiwilligkeit und Stetigkeit. Freilich verweisen ebenso Spuren auf grundsätzliche homoerotische Dispositionen, auch dauerhafte Beziehungen zwischen Männern lassen sich finden (s.o.). Die überwiegende Mehrheit der antiken Texte spricht aber nicht von homosexueller Identität, sondern von gleichgeschlechtlichem Verhalten (Hasitschka, 57). Paulus dürften die feinen Nuancen und komplexen Differenzierungen im antiken Sexualdiskurs kaum bekannt gewesen sein, darauf verweist zumindest sein unübliches Vokabular. Ob Paulus ausschließlich Päderastie vor Augen hatte, bleibt umstritten (so Scroggs, 127f, anders Stegemann, 1993, 280). Homosexualität im Sinn post-/moderner Lebenspraxis konnte Paulus zweifelsohne nicht verdammen, da er sie nicht kannte (so u.a. Stegemann 1998, 67; Punt, 972 und ganz ähnlich auch in Bezug auf die hebräische Bibel Otto, 1884). Kaum lassen sich hierzu Einzelaussagen übernehmen, ohne auch die antik-mediterranen Figuren von oben/unten, Gewalt, männlich / weiblich u.s.w. zu übernehmen. Dies gilt freilich für Sexualaussagen im Neuen Testament generell.

3.5. Leerstelle übriges Neues Testament?

Weiter lassen sich im Neuen Testament keine direkten Hinweise auf gleichgeschlechtliches Verhalten finden. Diskutiert werden mögliche Bezüge in [1Kor 11,2-16](#). Die Anweisung, Männer haben ihr Haar kurz und Frauen lang zu

halten, könnte ein Rekurs auf die Vertauschung der Geschlechter sein und schöpft damit aus gemeinsamem Traditionsgut mit [Röm 1,26f](#). Es galt als üblich, dass Männer kurze Haare und Frauen lange Haare trugen, dies sowohl im griechischen als auch römischen Kulturraum. Philo kritisiert Männer, die mit Männern sexuell verkehrten, auch aufgrund ihres provokativen langen Haarschnitts, der sie wie Frauen aussehen ließ (Phil. *De Spec. Leg.* 3,36-38). Langes Männerhaar, Weiblichkeit und gleichgeschlechtlicher Umgang bilden somit eine Einheit, die durch Unnatürlichkeit, Provokation, Unehrenhaftigkeit etc. konnotiert ist. Apuleius kennzeichnet in der Mitte des 2. Jahrhunderts kurzes Haar als Indiz für Männlichkeit, kennt aber ebenso Frauen, die wie Männer wirken wollen, indem sie sich die Haare kurz schneiden (Apul. *Metamorphoses* 7.6). Damit läge hier ein weiteres ganz allgemein gehaltenes Verbot von Gleichgeschlechtlichkeit vor (MacGregor, 202).

Darüber hinaus sind noch eine kleine Reihe an Texten zu nennen: die Hunde in [Apk 22,15](#) werden gelegentlich als Anspielung auf gleichgeschlechtliches Verhalten angesehen (Belege bei Winterer, 149); in der Erzählung vom Hauptmann von Kafarnaum könnte das Verhältnis eines römischen Gebieters zu seinem Geliebten vorliegen (παῖς in [Mt 8,5](#)); erotische Beziehungen zwischen Jesus und seinen Anhängern könnten in [Mk 15,51f](#) (nackter Jüngling), [Joh 11,1-44](#) (Auferweckung des Lazarus) und [Joh 13,13-26](#); [Joh 21,20](#) u.a. (Lieblingsjünger) verarbeitet worden sein. Solche Bezugnahmen sind allerdings umstritten, sie basieren vor allem auf dem Lektüreverfahren des Outings biblischer Figuren, wie es in queer-readings üblich ist (vgl. Porsch, 206f). Damit sind texthermeneutische und -pragmatische Überlegungen aufgerufen.

4. Konsequenzen für das Verständnis des Neuen Testaments und der Bibelwissenschaften

Die Diskussion gegenwärtiger homosexueller Praxis wird durch die Exegese nicht zu einem Abschluss gebracht. Die neutestamentlichen Beiträge reichen von einer Verteidigung der biblischen Texte in ihrer normativen Bedeutung für heute (so etwa Richard B. Hays) bis zu deren kulturanthropologischen Distanzierung als Gebilde einer fremden Welt (so etwa W. Stegemann). Eine dezidiert textwissenschaftliche Beschäftigung mit den neutestamentlichen Aussagen könnte sich gegen die Gefahr solcher Vereindeutigungen dafür einsetzen, die ungemeine Vielfalt im Verstehen gerade historischer Texte herauszustellen. Dann geht es nicht mehr nur um eine rekonstruktive Autorenintention, zu der man sich dezisionistisch positionieren muss. Im

Mittelpunkt könnte vielmehr noch deutlicher als bisher die Multidimensionalität intertextueller Bezüge stehen, also das heterogene und dynamische Verhältnis der paulinischen Aussagen zu möglichen Prä- und Folgetexten. Eine solche Unternehmung arbeitet ebenso Kontinuität, aber auch Kontingenz und Kollision des paulinischen Standortes hinsichtlich verschiedener Zeiträume und Kulturregionen heraus. Zugleich macht diese Interpretationsarbeit die Suche obsolet, in den neutestamentlichen Texten Antworten zu finden, wie Menschen heute miteinander leben können. Denn sie sieht in den Texten vornehmlich Geflechte, die mit vielen weiteren (Text-)Teilen multilinear verwoben sein können. Die Vorstellung der Bibel als Kanon wird dabei als Rezeption ihrer Einzelschriften wahrgenommen und kritisch reflektiert (Wischmeyer, 629-632). Das Neue Testament erscheint so nicht mehr als Lehrbuch, das Lösungen in ethischen Debatten vorgibt, sondern als facettenreiches Lernbuch mit zahllosen Bezügen zu bekannten und unbekanntem (Text-)Welten (Scholz, 4f). Diese bilden einen Zugang, Geschichte zu verstehen und sie können Anregung sein, sich mit den kulturellen, auch religiösen Wirkungen dieser Texte auseinanderzusetzen. Diskriminierung oder Menschenwürde entscheidet sich somit nicht an biblischen Texten, sondern an Vorerfahrungen, Aufklärung, Aufarbeitung von Homophobie und generell von Bildung.

Die neutestamentliche Beteiligung an der Homosexualitätsdebatte hatte ihren Höhepunkt bereits in der letzten Dekade des vergangenen Jahrhunderts. In der Rückschau zeigt sich, dass ihre Klärungen nicht nur historische Rekonstruktionsarbeit sind. Bibel-Exegese ist nicht harmlos: ob sie das will oder nicht, ihre Ergebnisse werden mitunter anders rezipiert als Homer- und Vergil-Deutungen, denn sie haben ebenso politische Dimensionen. Ihre Forschung tritt somit auch gesellschafts- und kirchenpolitisch in Erscheinung. Dabei kann sie ideologiekritisch aufzeigen, wie normative Lektüreverfahren auf bestimmten Relevanzkriterien basieren. Nicht jedoch sollte sie sich mit dem Anstrich von Wissenschaftlichkeit auf bibelbasierte aporetische Entscheidungsfindungen zur Akzeptanz homosexueller Lebensformen einlassen.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Scholz, Stefan, Art. Homosexualität (NT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2012

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Johansson, Warren, 1990, Art. Homosexuality, in: Encyclopedia of Homosexuality, New York, Vol. 1, 556–560
- Hartmann, Elke, 1998, Art. Homosexualität, in: DNP V, 703–707
- Hoheisel, Karl, 1994, Art. Homosexualität, in: RAC XVI, 289–364
- Liddel, Henry G./Scott, Robert, 1996⁹, A Greek-English Lexicon, Oxford
- Otto, Eckart, 2000, Art. Homosexualität, II. Biblisch, in: RGG4 III, 1884

2. Kommentare

- Merkel, Helmut, 1991, Die Pastoralbriefe, NTD 9/1, Göttingen, 18–20
- Schrage, Wolfgang, 1991, Der erste Brief an die Korinther, EKK VII/1, Neukirchen, 425–436
- Wilckens, Ulrich, 1978, Der Brief an die Römer, EKK VI/1, Neukirchen, 94–121

3. Weitere Literatur

- Boswell, John, 1980, Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century, Chicago/London
- Dover, Kenneth J., 1983, Homosexualität in der griechischen Antike, München
- Frey, Jörg, 2006, Das Judentum des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, UTB 2767, Tübingen/Basel, 5–43
- Hays, Richard, 1998, Homosexualität: Die ethische Sicht des Neuen Testaments, in: R. Hilliard/W. Gasser, Homosexualität verstehen 2, Zürich/Tamm, 30–46
- Haacker, Klaus, 1994, Exegetische Gesichtspunkte zum Thema Homosexualität, in: Theol. Beiträge 25, 173–180
- Hasitschka, Martin, 1998, Homosexualität – eine Frage der Schöpfungsordnung, in: ZNT 2, 54–60
- Hergemöller, Bernd-Ulrich, 1999, Einführung in die Historiographie der Homosexualitäten, Historische Einführungen 5, Tübingen

- Gielen, Marlis, 2009, »Der Leib aber ist nicht für die Unzucht ...« ([1Kor 6,13](#)). Möglichkeiten und Grenzen heutiger Rezeption sexualethischer Aussagen des Paulus aus exegetischer Perspektive, in: dies., Paulus im Gespräch – Themen paulinischer Theologie, BWANT 186, Stuttgart, 223–246
- MacGregor, Kirk, 2009, Is 1 Corinthians 11:2–16 a Prohibition of Homosexuality?, in: Bibliotheca Sacra 166, 201–216
- Martin, Andreas, 2000/1, 1 Kor 6,9f – Nichts über schwule Christen?!, in: Schwule Werkstatt, Tübingen, 19–29
- Obermayer, Hans Peter, 1998, Martial und der Diskurs über männliche »Homosexualität«, Classica Monacensia 18, Tübingen
- Porsch, Hedwig, 2008, Sexualmoralische Verstehensbedingungen. Gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften im Diskurs, Stuttgart
- Punt, Jeremy, 2007, Romans 1:18–32 amidst the gay-debate: Interpretative options, in: HTS 63/3, 965–982
- Römer, Thomas, 2008, Homosexualität in der Hebräischen Bibel?, in: Michaela Bauks/Kathrin Liess/Peter Riede (Hg.), Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5), Neukirchen, 435–454
- Scholz, Stefan, 2012/1, Das Lernbuch. Ein textethisches Plädoyer, in: Korrespondenzblatt, hrsg. v. Pfarrer- und Pfarrerinnenverein in der ELKB, 2–6
- Scroggs, Robin, 1983, The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate, Philadelphia 1983
- Stegemann, Wolfgang, 1993, Keine ewige Wahrheit. Die Beurteilung der Homosexualität bei Paulus, in: B. Kittelberger u.a., Was auf dem Spiel steht. Diskussionsbeiträge zu Homosexualität und Kirche, München, 262–285
- Stegemann, Wolfgang, 1998, Homosexualität – ein modernes Konzept, in: ZNT 2, 61–68
- Tiedemann, Holger, 1998, Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust, Stuttgart
- Veyne, Paul, 1992, Homosexualität im antiken Rom, in: Philippe Ariès/André Béjin (Hg.), Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, Frankfurt-Main, 40–50
- Winterer, Angelika, 2005, Verkehrte Sexualität – ein umstrittenes Pauluswort. Eine exegetische Studie zu [Röm 1,26f.](#) in der Argumentationsstruktur des Römerbriefes und im kulturhistorisch-sozialgeschichtlichen Kontext, Europäische Hochschulschriften: Reihe 23 (Theologie) Bd. 810, Frankfurt-Main
- Wischmeyer, Oda, 2012, Kanon und Hermeneutik in Zeiten der Dekonstruktion, in: Eve-Marie Becker/Stefan Scholz (Hg.), Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch, Berlin/Boston, 623–678
- Zimmermann, Ruben, 2013, Körperlichkeit, Leiblichkeit, Sexualität, in: F. W. Horn (Hg.), Handbuch Paulus, Tübingen (im Erscheinen)

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de