

Yvonne Sophie Thöne

## Liebe, Lust und Macht

### Sexualität in der Bibel

Entgegen aller Vorurteile, die den christlichen Religionen Leib- und Lustfeindlichkeit attestieren, bildet ihr Basisdokument – die Bibel – ein breites Spektrum zum Thema Liebe und Sexualität ab. Insbesondere im ersten Teil, dem Alten Testament, finden sich in allen Textbereichen zahlreiche literarische Darstellungen menschlicher Sexualität. Drei alttestamentliche Texte werden beispielhaft näher beleuchtet unter den Gesichtspunkten von Fruchtbarkeit, Macht und Lust.

#### Sexualität in der Bibel

Sexualität gehört zu den elementaren Grundbedürfnissen des Menschen und stellt eine wesentliche treibende Kraft dar. Die Bibel als Buch des Lebens, das eben nicht nur das geistliche und jenseitige Leben betrifft, sondern auch ganz konkret in das diesseitige Leben in all seinen Facetten hineinspricht, hat einiges zum Themenbereich Sexualität zu sagen. Die Bibel thematisiert Liebe nicht nur als Gottes- oder Nächstenliebe, sondern auch als erotische Liebe.

#### Sexualität im Alten Testament

Besonders das Alte Testament (AT), welches zutiefst geprägt ist von solch einem ganzheitlichen Menschenbild, erweist sich als wahre Fundgrube.<sup>1</sup> Sexualität stellt hier ganz selbstverständlich einen integralen Bestandteil des Menschseins dar. Die Bandbreite der atl. Texte, die menschliche Sexualität thematisieren, ist enorm: innereheliche Sexualität im Rahmen der „Normalbiografie“ mit dem vorrangigen Ziel, Nachkommen zu zeugen (z. B. Isaak und Rebekka: Gen 25,21), tragische Dreiecksverhältnisse (Abraham, Sarah und Hagar: Gen 16), Ehebruch (David und Batseba: 2 Sam 11), missglückte Verführungsversuche (Josef und Potifars Frau: Gen 39), inzestuöse Begegnungen (Lot und seine Töchter: Gen 19,30–38), innerfamiliäre Vergewaltigung (Tamar und Amnon: 2 Sam 13,1–22) bis hin zur Prostitution (Juda und Tamar: Gen 38) oder auch zärtliche Begegnungen zwischen Männern (David und Jonatan: 1 Sam 18,1–4; 19,1–7; 20; 2 Sam 1,26). Prophetische Texte illustrieren in derben, obszönen Bildern den Abfall des Volkes Israel von Gott (Ez 16), Rechtstexte regulieren die kritischen Aspekte der Sexualität (Lev 18; Dtn 22,13–29), poetische Texte feiern die Freuden der Sexualität (Hohelied). Dabei werden offen menschliche Erfahrungen und Gefühle wie Liebe und Hass, Sehnsucht und Eifersucht, Begehren, Lust, Schmerz oder Enttäuschung geschildert.

#### Sexualität bedeutet Menschsein

Als Grundlagentext, um all diese Irrungen und Wirrungen der erotischen Liebe

zu verstehen, kann die Schöpfungserzählung Gen 2 gelten. Sehnsucht und Verlangen nach dem/der anderen sind bereits in der Schöpfung angelegt. Der geschlechtsneutrale erste Mensch, geschaffen aus der Ackererde<sup>2</sup>, wird von Gott geschlechtlich ausdifferenziert in Mann und Frau, indem Gott aus einer Seite (keiner „Rippe“) des Menschen einen weiteren baut (Gen 2,21–24). Dadurch existiert die partnerschaftliche Anziehung zueinander, die als Streben nach Komplettierung zu verstehen ist, denn Mann und Frau fühlen sich zueinander hingezogen, da sie einst *ein Mensch*, ein Fleisch waren. Erst durch die Gemeinschaft, die Vereinigung wird der einzelne Mensch wieder ein voller Mensch.

#### Biblische Begrifflichkeiten

Obwohl Sexualität ein so wichtiger Bestandteil des Menschen im AT ist, existiert kein gesondertes Verb für den Geschlechtsverkehr; auch fehlen eindeutige Substantive, welche die weiblichen und männlichen Geschlechtsteile bezeichnen. Umschrieben wird der Geschlechtsakt mit den Verben „kommen“ (hebr. *bo*), „erkennen, erfahren“ (hebr. *jada*) im Sinne eines umfassend-ganzheitlichen Erkennens, „sich zu einem Mann oder einer Frau legen“ (hebr. *schachaw*) oder „aufdecken“ der Blöße (hebr. *galah*).

#### Drei Funktionen von Sexualität

Neben einer möglichen Ausdrucksform von Liebe erfüllt Sexualität in allen Kulturen drei zentrale Funktionen: die Funktion der Reproduktion, die Funktion der Herrschaftsausübung und die Funktion der Lust (vgl. Müllner 1997, 130f.). Im Hinblick auf die reproduktive Funktion von Sexualität geht es um die potenzielle Möglichkeit der Zeugung von Nachkommenschaft, die dem (heterosexuellen) Geschlechtsakt innewohnt. Die glückliche Fortpflanzung macht dabei „den sexuellen Akt sichtbar und unhintergebar“ (Müllner 1997, 130). Der Aspekt der Lust dreht sich um sinnliches Begehren und ist eng mit Liebe verknüpft. Bezüglich der Herrschaftsausübung stellt sich die Frage, wer mittels des sexuellen Aktes über wen Macht – direkt oder indirekt – ausübt. Diese drei Funktionen – Reproduktion, Macht und Lust – werden an drei alttestamentlichen Texten näher beleuchtet.

#### Sexualität und Reproduktion: Jakob, Lea und Rahel (Gen 29–30)

Dreiecksbeziehungen voller Eifersucht, Missgunst und Intrigen erwartet man eher im Programm privater Fernsehsender als in der Bibel. Doch die Geschichte von Jakob, Lea und Rahel in Gen 29–35 erzählt tatsächlich von solch einer konfliktbeladenen *Ménage-à-trois*.

#### Arbeiten für Schönheit und Liebe

Jakob muss vor seinem Bruder Esau fliehen, den er mit einer Linsensuppe und einer raffinierten Verkleidung um Erstgeburtsrecht und -segnen geprellt hat (Gen 25,29–34; 27,1–40). Bei seinem Onkel Laban in Haran findet er einen Zufluchtsort – und in seinen Cousinen zwei Ehefrauen. Als Laban mit dem

Flüchtling um dessen Arbeitslohn verhandelt, kommen die beiden Schwestern ins Spiel, auf die die Erzählstimme den Blick lenkt und diese indirekt als Entlohnung vorstellt. „Laban hatte zwei Töchter; die ältere hieß Lea, die jüngere Rahel. Die Augen Leas waren matt, Rahel aber war schön von Gestalt und hatte ein schönes Gesicht.“ (Gen 29,16f.) Zwei in der Kombination für den weiteren Konflikt relevante Informationen stecken in den beiden Versen: Die jüngere Schwester Rahel ist schön, die ältere Schwester Lea offenbar nicht.<sup>3</sup> Ob der Schönheit Rahels verwundert es also nicht, dass sich Jakob in sie verliebt und sie als Lohn fordert.

#### Ménage-à-trois

Nach sieben Jahren muss Jakob seinen Onkel mahnen, ihm endlich seine versprochene Frau zu geben. Der gerissene Laban jedoch betrügt seinen Neffen. In der Hochzeitsnacht führt er entgegen der Abmachung seine ältere Tochter Lea zu Jakob. Dieser wird des Betruges offenbar nicht gewahr – und man fragt sich warum, wo er doch Rahel so über alles liebt. Erst am nächsten Morgen fliegt der Betrug auf und Jakob stellt Laban zornig zur Rede, denn die Ehe – d. h. der Geschlechtsverkehr – ist „vollzogen“ und daher nicht mehr rückgängig zu machen. „Nun hat ihm der Schwiegervater Gleiches mit Gleichem vergolten. Wie einst er als falscher Bruder hineinging [...] [Anm.: in das Zelt des Vaters], so ließ auch Laban die falsche Schwester hineingehen“ (Fischer 2006, 103). Der einstige Betrüger wird nun selbst betrogen und erfährt die Kehrseite seiner eigenen fragwürdigen Durchsetzungsstrategien, die seinerzeit Esau zu spüren bekam (Taschner, in: Knieling/Ruffing 2012, 32). Von nun an leben Jakob, Lea und Rahel ihre Ehe zu dritt, gemeinsam mit ihren Sklavinnen Silpa und Bilha.

Die ganze Tragik der Dreiecksbeziehung wird durch einen kleinen Satz offenbar: „Er liebte Rahel mehr als Lea“ (Gen 29,30). Lea ist also von Beginn an die Unerwünschte, Ungeliebte. Doch Gott, der Anwalt der Unterdrückten, ergreift mitfühlend Partei für die zurückgesetzte Schwester und schenkt ihr Fruchtbarkeit – waren Kinder doch von enormer Bedeutung für das soziale Ansehen von Frauen im Alten Israel. Rahel hingegen ist und bleibt unfruchtbar (Gen 29,31). Fruchtbarkeit und Kindersegen liegen nach alttestamentlicher Vorstellung in Gottes Hand. Damit eröffnet sich ein weiterer Konflikt, der in einer Art Wettstreit mündet, in dem beide Schwestern um das „kämpfen [...]“, was sie nicht haben: Lea um die Liebe Jakobs, Rahel um Kinder“ (Grohmann, in: Haag 2003, 52). Lea bringt nacheinander vier Kinder zur Welt. Die Söhne Ruben („Seht, ein Sohn“), Simeon („Erhörung“), Levi („Anhang“) und Juda („Dank“) tragen sprechende Namen, die Leas Hoffnung auf Jakobs Liebe einerseits und ihre Dankbarkeit Gott gegenüber andererseits ausdrücken. Doch eine Reaktion Jakobs bleibt aus.

#### Sexualität als Waffe

Obwohl sich Rahel der Liebe ihres Mannes sicher sein kann, beneidet sie ihre kinderreiche Schwester, denn ihre Sehnsucht



Marc Chagall: Das Hohelied II, 1960

<sup>1</sup> Das Neue Testament übt stärkere Zurückhaltung bzgl. des Themas Sexualität. Jesus äußert sich zu Ehebruch, Ehescheidung und Ehelosigkeit (Mt 5,27–32; 19,3–12; Mk 10,2–12; Lk 16,8), Paulus zu Ehe und Enthaltsamkeit (v. a. 1 Kor 7).

<sup>2</sup> Die hebräischen Begriffe für Mensch (*adam*) und (Acker-)Erde (*adamah*) hängen so eng zusammen, dass von einem „Erdling“ gesprochen werden kann.

<sup>3</sup> Zur Bedeutung von Augen für die Schönheit siehe unten.

fokussiert sich ganz auf die scheinbar unmögliche Schwangerschaft. „Verschaff mir Kinder [EÜ: „Söhne“]! Wenn nicht, sterbe ich!“ (Gen 30,1), ruft sie verzweifelt, doch Jakob weist sie zurück und alle Schuld von sich. An dieser Stelle kommen nun die Sklavinnen der beiden Schwestern ins Spiel. Zunächst weist Rahel an, dass Bilha stellvertretend für sie Nachkommen gebären soll (Gen 30,3–8), schließlich macht sich auch Lea mit Silpa diese altisraelitische Form der Leihmutterchaft zunutze (Gen 30,9–13). Auf diese Art kommen sowohl Rahel als auch Lea jeweils zu zwei Söhnen. In diesem „Gebärwettbewerb“ setzen die Frauen ihre eigene Sexualität und die ihrer Sklavinnen als Waffe ein, um durch Fruchtbarkeit Anerkennung zu erreichen. Jakob ist nun bereits durch vier Betten gewandert, doch ist nichts von dessen Gedanken darüber zu lesen. Zum sexuellen Spielball seiner Ehefrauen wird er noch deutlicher in der folgenden Episode Gen 30,14–16.

#### Callboy wider Willen

Während die beiden Schwestern bisher einander beneidet, aber einzeln agiert haben, wird ihre Rivalität in ihrem geschilderten Zusammentreffen noch deutlicher. Eines Tages findet Leas erstgeborener Sohn Ruben auf dem Feld Alraunen, die im Alten Orient als Aphrodisiakum galten. Rahel erhofft sich durch sie Fruchtbarkeit und verhandelt mit ihrer Schwester Lea: Sie tauscht eine Nacht mit Jakob gegen die Alraunen (Gen 30,14). Der Dialog lässt darauf schließen, dass Jakob nur noch bei und mit Rahel schläft, nicht mehr mit Lea. So wie der Handel zwischen Laban und Jakob einst ohne das Einverständnis der Töchter vollzogen wurde, handeln nun Lea und Rahel ohne Jakobs Wissen und Einverständnis. Seine Zeugungsfähigkeit wird als Kaufpreis eingesetzt. Als er abends vom Feld kommt, überrumpelt ihn die entgegenkommende Lea (Gen 30,16). Jakob willigt wortlos ein. „Er, der Lea nicht zum Lohn [...] haben

wollte, ist zum Lohn [...] Leas geworden“ (Fischer 2006, 114f.). Die Nacht verläuft erfolgreich für Lea: Sie gebiert im Folgenden noch zwei Söhne und eine Tochter (Gen 30,17–21). Erst jetzt erhört Gott Rahel und macht sie fruchtbar. Zwei Söhne bringt sie noch zur Welt: Josef, den späteren Lieblingssohn Jakobs, und Benjamin, bei dessen Geburt sie stirbt (Gen 35,16–21).

#### Familiengeschichte als Volksgeschichte

Im verzweifelten Wettstreit um Liebe und Fruchtbarkeit und Nachkommenschaft, um Zuwendung und Anerkennung besteht zwischen Jakob und den beiden Schwestern eine unglückliche Dreiecksbeziehung mit unerfüllten Wünschen, in der jeder einzelne Beteiligte das *eine* hat, aber eigentlich das *andere* will. Die Erzählung ist auch ein narratives Identifikationsangebot über die Erfahrung des Abgestoßenwerdens, der unerwiderten Liebe, der unerfüllten Sehnsüchte. Doch die dramatische Geschichte um Sex, Fruchtbarkeit und Rivalität geht noch darüber hinaus. „Die Geschichte der beiden Frauen ist Volksgeschichte Israels!“ (Fischer 2006, 107) In Gen 29–30 wird in Form von Familiengeschichte das Werden des Volkes Israel erzählt, denn die zwölf Söhne repräsentieren die späteren zwölf Stämme Israels.

#### Sexualität und Macht: Tamar und Amnon (2 Sam 13,1–22)

Biblische Erzählungen können von hoher Aktualität sein. Die Geschichte von Tamar und Amnon ist die narrative Aufarbeitung einer innerfamiliären Vergewaltigung.

#### Family Portrait

Zunächst werden die drei ProtagonistInnen vorgestellt – Amnon, Abschalom und Tamar sind Kinder Davids. Gleich zu Beginn erfahren wir von dem Grundkonflikt: Tamar ist schön, mehr noch, eine schöne Jungfrau. Ihr Halbbruder Amnon „liebt sie“, doch weil er nicht weiß, wie er an sie herankommen soll, wird er liebeskrank (2 Sam 13,1–2). Bald spricht ihn Cousin und Freund Jonadab an; der gewiefte Berater empfiehlt ihm, mithilfe eines Tricks seiner Schwester nahezukommen: Amnon soll sich krank stellen und seinen Vater um Tamars Pflege bitten (2 Sam 13,3–5). Der Plan geht auf. Tamar verlässt ihr Haus, ihren privaten Schutzraum, und betritt den Machtbereich Ammons. Dort backt sie vor den Augen ihres vermeintlich bettlägerigen Bruders Kuchen. Doch Amnon weigert sich zu essen. Stattdessen befiehlt er alle noch Anwesenden heraus und Tamar zu sich in das abgeschiedene Hinterzimmer hinein, um ihn zu füttern: „Als sie ihm aber die Kuchen zum Essen reichte, griff er nach ihr und sagte zu ihr: Komm, leg dich zu mir, Schwester!“ (2 Sam 13,11) In Tamar regt sich Wi-

derstand. Wohl wissend, dass sie ihrem Bruder körperlich unterlegen ist, versucht sie, ihn mit Argumenten zu überzeugen, von ihr abzulassen. Eloquent argumentiert Tamar auf mehreren Ebenen: Sie spricht Amnon als ihren Bruder an (und appelliert damit an dessen Familiensolidarität), sie verweist auf Israels Sitten (→ Tradition), ihre eigene Schande (→ Mitleid) und Ammons Ehre (→ Stolz) und unterbreitet letztlich sogar einen Alternativvorschlag: die von Vater David genehmigte Ehe. Doch Amnon lässt sich nicht umstimmen, hört nicht auf seine Schwester, sondern „packt“ und „zwingt“ sie. Unmittelbar nach der Tat schlagen Ammons Gefühle plötzlich in Hass um (2 Sam 13,15). Die Brutalität der Vergewaltigung schlägt sich nun in seinen Gefühlen nieder. Er fordert Tamar auf, zu gehen, doch wieder versucht sie, zu intervenieren (2 Sam 13,16), und wieder hört Amnon nicht auf sie, sondern ruft seinen Diener und lässt Tamar auf die Straße werfen.

#### Gegen das Schweigen

Dort streut Tamar als Zeichen der Trauer Asche auf ihr Haupt, sie zerreißt ihr Kleid als Sinnbild der verlorenen Jungfräulichkeit. Als sie schreit, greift ihr Bruder Abschalom sie auf. Er marginalisiert die schreckliche Tat, um so diese Familienschande unter den Teppich zu kehren (2 Sam 13,20). Das Letzte, was wir von Tamar erfahren, ist, dass Abschalom sie in seinem Haus wegschließt. Während Tamar auf der Straße ihr Leiden öffentlich machen konnte, wird sie, das Opfer sexueller Gewalt, hier zum Schweigen gebracht. Sie bleibt allein mit ihrem Schmerz, ihrer Schande bis zu ihrem Lebensende und wird aus der weiteren Geschichte als Handlungsfigur ausgeblendet. Abschaloms Strategie jedoch geht nicht auf: Die LeserInnen des Alten Testaments sind zugleich HörerInnen von Tamars Stimme.

#### Psychologie der Gewalt

In dieser alten Erzählung von Tamar und Amnon finden sich alle vier bedingenden Faktoren, die sexuellem Missbrauch vorausgehen (Finkelhor 1984): eine gewisse *Motivation* des Täters zum sexuellen Missbrauch – die Schönheit Tamars (2 Sam 13,1–2), die Überwindung von *internen Hemmungen*, nach der Motivation zu handeln – der Rat des Jonadab (2 Sam 13,3–5), *externen Hemmungen* – Entfernung der Anwesenden (2 Sam 13,8–10) und des *Widerstands des Opfers* durch Anwendung körperlicher Gewalt – ausgedrückt in den Verben „ergreifen“ und „überwältigen“ (2 Sam 13,11–14). Die Geschichte von Tamar und Amnon ist eine alte Geschichte und, weil sie zeigt, wie Sexualität als Machtinstrument missbraucht wird, eine leider stets aktuelle.

#### Sexualität und Lust: Das Hohelied

„Küsste er mich mit Küssen seines Mundes – So gut sind deine Zärtlichkeiten, mehr als Wein [...] Seine Linke unter meinem Kopf, und seine Recht umschlingt mich [...] Honig fließt von deinen Lippen, Braut, Honig und Milch unter deiner Zunge [...]“ (Hld 1,2; 2,6; 4,11). Leidenschaftliche Küsse, innige Umarmungen, feuchte Lippen – das alttestamentliche Hohelied spricht eine überaus erotische Sprache. Hier verleihen eine Frau und ein Mann ihrer Liebe, ihrer Lust schwärmerisch, sinnlich und bildreich Ausdruck.

#### Was ist das Hohelied?

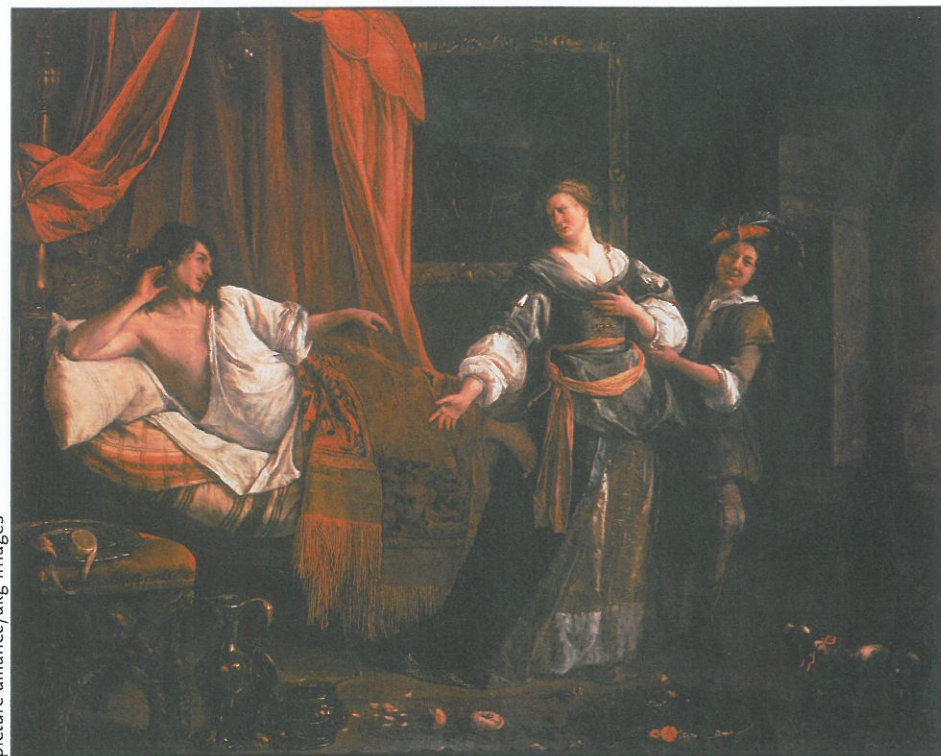
Im hebräischen Original trägt das Hohelied die Überschrift *schirha'schirim*, wörtlich: „Lied der Lieder“, und drückt damit den hebräischen Superlativ aus. Es ist also „das schönste aller Lieder“ oder „das beste aller Lieder“. Die deutsche Übersetzung des Titels mit dem damals üblichen Superlativ „Hohelied“ geht auf Luther zurück. Das Buch ist eine Sammlung von kürzeren, ursprünglich selbstständigen Liebesliedern und -gedichten. Die Melodien der Lieder sind uns wie auch bei den Psalmen verloren gegangen. Dieses „Lied der Lieder“ wird als Lied Salomos ausgegeben. Als großer Komponist (1 Kön 5,12) und legendärer Frauenheld (1 Kön 11,3) scheint der König geradezu prädestiniert, Urheber dieser Sammlung zu sein. Doch haben wir es bei antiker, biblischer Literatur nicht mit AutorInnenliteratur, sondern mit sogenannter Traditions- bzw. Fortschreibungsliteratur zu tun. Das Hohelied ist das Ergebnis eines langen, vielschichtigen Schreibprozesses und steht dabei unter dem „Patronat“ des weisen und glanzvollen Salomos, der – ohne es zu wissen – mit seinem guten Namen für die Qualität dieser Dichtung bürgt (dies gilt auch für die weisheitlichen Bücher Sprichwörter und Kohelet).

Im Laufe seiner Auslegungsgeschichte hat das Hohelied ganz unterschiedliche Deutungen erfahren (siehe Keel 1992, 14–20): Jahrhundertlang wurden die Liebeslieder zwischen Mann und Frau allegorisch gedeutet als Lieder zwischen JHWH, dem Gott Israels, und seinem Volk (in der jüdischen Tradition) bzw. Gott/Jesus und der Kirche bzw. der einzelnen Seele oder gar Maria (in der christlichen Variante). Auch wenn immer wieder Versuche unternommen wurden, das Hohelied „wörtlich“ zu lesen, kam es erst in der Zeit der Aufklärung durch Herder zu einem Umbruch. Seitdem wurde das Hohelied mehr und mehr verstanden als das, was es ursprünglich ist: eine Komposition von weltlichen, erotischen Liebesliedern, welche die Liebe, Lust und Leidenschaft zwischen Mann und Frau in einer überaus metaphorischen Sprache besingen.

#### Sinn(bild)liche Beschreibungslieder

Eine typische Liedgattung sind die Beschreibungslieder: Von Kopf bis Fuß (und manchmal auch von Fuß bis Kopf) beschreiben sie nicht nur, sondern bewundern, bestaunen, preisen sie die Schönheit des oder der Geliebten, so z. B. Hld 4,1–7; 5,10–16; 7,1–6. Typisch für diese Art von Liedern ist ihre exzessive Verwendung von Metaphern, die sich uns heute teilweise nur schwer erschließen; denn ist es nicht eher beleidigend, zu behaupten, die Augen wären Tauben (Hld 1,15; 4,1; 5,12) oder die Haare würden einer Ziegenherde gleichen (Hld 4,1)? Der Clou liegt darin, dass im altorientalischen Kulturraum zum einen der Körper weniger als heute unter Formaspekten, sondern mehr unter Dynamik- und Wirkungsaspekten wahrgenommen wurde, zum anderen die Vergleichspender (Tauben, Ziegen etc.) völlig andere Konnotationen und damit Vergleichspunkte evozieren (ausführlich und reich mit Bildmaterial ausgestattet siehe Keel 1992).

Unter dynamischen Gesichtspunkten steht daher bei der Metapher von den *Augen*, die Tauben sind, die Qualität des Blickes im Vordergrund. Lebendige, ausdrucksstarke Augen sind von großer Bedeutung im Alten Israel. Nicht von unge-



Jan Steen: Amnon und Tamar, um 1660–70

fähr heißt es von Jakob, dass er sich in die schöne Rahel verliebt, während die Augen ihrer Schwester Lea stumpf und glanzlos sind (Gen 29,17). Wenn Metall glänzt oder Wein im Glas funkelt, wird auch das mit dem hebräischen Wort für Auge bezeichnet (Spr 23,31; Ez 1,7). Der Vergleichspunkt ist bei der Taube nicht in ihrer Farbe oder Form zu suchen, sondern vielmehr in ihrer Lebhaftigkeit und Agilität (Ps 55,7) sowie in ihrer Funktion als Botentier (Gen 8,8–12; Mt 3,16). Die lebendigen Blicke senden also Botschaften – welcher Art diese sind, wird deutlich bei der Erhebung von zeitgenössischem Text- und Bildmaterial. Die Taube tritt häufig im Kontext von bildlichen Darstellungen von Liebenden auf, ja sie ist sogar das Attributier der Liebesgöttin. So könnte man den Vers „Deine Augen sind Tauben“ dynamisch mit „Deine Blicke sind Liebesboten“ (Keel 1992, 74) übersetzen.

Um die ungezügelter Kraft des vollen, wallenden *Haares* geht es, wenn es mit der vom Gebirge herabwallenden Ziegenherde verglichen wird. Nicht nur die typische schwarze Farbe der Ziegen, sondern auch ihre unbändige, kontinuierliche Bewegung („herabwallen, brodeln, kochen“), in der sich die Herde befindet, sowie ihre Wildheit charakterisieren das Haar der Geliebten, welches Zeichen ihrer erotischen Attraktivität ist.

#### *Erfüllte Sehnsucht im Garten*

Zwischen den Beschreibungsliedern geht es im Hohelied vor allem um das gegenseitige Sehnen von Mann und Frau, um das Suchen und Finden der Liebe an unterschiedlichsten Orten. Dabei ergreift überraschend häufig die Frau die Initiative. Sie sucht ihren Geliebten in der Stadt (Hld 3,1–4; 5,6–7; 8,1–2), führt ihn in ihr Mutterhaus (Hld 3,4; 8,2) oder hinaus ins einsame Feld (Hld 7,11–13).

Ein zentraler Raum der Liedersammlung ist der Garten. Wiederholt treffen sich die Liebenden im Garten oder sucht die Frau ihren Freund, der bereits in seinen Garten hinabgestiegen ist (Hld 4,12–5,1; 6,1–3; 6,11). Im gesamten Alten Orient erfreuten sich Gärten großer Beliebtheit und galten als eines der schönsten Dinge und einer der höchsten Genüsse. Ein Garten steht für Reichtum und Macht, aber auch für Fruchtbarkeit, Schönheit und Ordnung. Schon die Schöpfungserzählung Gen 2–3 spielt in einem Garten – einem üppigen Paradies inmitten der Trockenheit des Orients.

Der Garten des Hohelieds hat zweierlei Bedeutung (vgl. Thöne 2012, 317 f.): Zum einen dient er den Liebenden konkret als *Aufenthaltsort*. Er ist ein geschützter Konstruktionsraum zur Stadt, in dem die Liebenden Erfüllung ihrer Liebe und Lust finden; ein Ort, der mit üppiger Vegetation, köstlichen Früchten, wohlriechenden Gewürzen und frischem Wasser lockt (Hld 4,13–15). Zum anderen ist der Garten – im Hohelied wie

überhaupt in der altorientalischen Liebesdichtung – ein Symbol für die Frau, den weiblichen Körper und ihre Sexualität. Im Hohelied wird dies offensichtlich, wenn der Mann seine Freundin als einen verschlossenen Garten bezeichnet (Hld 4,12; „Schwester“ und „Braut“ sind Kosenamen, die Nähe und Zusammengehörigkeit ausdrücken). Die Beschreibung des wunderschönen, herrlich duftenden Gartens ist also gleichzeitig auch eine *metaphorische Beschreibung der Frau*, die ihre Attraktivität erahnen lässt. Wenn also die Sprecherin die Winde beschwört, den Garten zu durchwehen (Hld 4,16), dann wird hier dem Wunsch Ausdruck verliehen, die Intensität ihrer eigenen Düfte zu steigern, um so den Geliebten anzulocken. Dass dies funktioniert, zeigen die Verse Hld 5,1 und 6,2: Im Bewusstsein, dass die Frau selbst der Garten ist, gewinnt das „Kommen“ des Geliebten in den Garten eine ganz neue Dimension – es ist eine Metapher für den Geschlechtsakt, ebenso wie das genussvolle Essen und Trinken (Hld 4,16; 5,1) sowie das Pflücken der Blumen des Gartens (6,2–3).<sup>4</sup>

#### **Ausblick**

Zu allen Zeiten war und ist Sexualität ein grundlegendes Bedürfnis des Menschen, ja überhaupt die Voraussetzung für die Existenz der Menschheit. Sexualität äußert sich in einer vielschichtigen Art und Weise, sei es zum Zweck der Fortpflanzung, in romantischen Gefühlen, hemmungsloser Lust oder Machtausübung und Gewalt. Ebenso facettenreich und komplex ist das Bild, welches das Alte Testament zeichnet. So sind die „alten Texte“ bei näherer Betrachtung von hoher Aktualität und können Menschen von heute sogar Identifikationsangebote liefern.

#### **Literatur**

- Fischer, Irmtraud (2006), Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart.
- Haag, Herbert/Elliger, Katharina (1999), Zur Liebe befreit. Sexualität in der Bibel und heute, Zürich/Düsseldorf.
- Haag, Herbert u. a. (2003), Schön bist du und verlockend. Große Paare der Bibel, Freiburg u. a.
- Keel, Othmar (1992), Das Hohelied (Zürcher Bibelkommentare 18), Zürich.
- Knieling, Reiner/Ruffing, Andreas (Hg.) (2012), Männerspezifische Bibelauslegung. Impulse für Forschung und Praxis, Göttingen.
- Müllner, Ilse (1997), Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1–22) (HBS 13), Freiburg.
- Thöne, Yvonne Sophie (2012), Liebe zwischen Stadt und Feld. Raum und Geschlecht im Hohelied (ExuZ 22), Berlin/Münster.

*Die biblischen Zitate zu Gen 29–30 und 2 Sam 13 folgen der Einheitsübersetzung, die Hohelied-Zitate sind der Übersetzung Klaus Reicherts übernommen.*

Dr. Yvonne Sophie Thöne, geboren 1979, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Kassel im Institut für Katholische Theologie.

<sup>4</sup> Nach dem gleichen Prinzip funktioniert übrigens das ebenso mehrdeutige Bild des Weinbergs im Hohelied, z. B. Hld 1,5–6; 2,15; 7,11–13 oder 8,11–12.

## Stephan Goertz

# Die Sexualmoral der Katholischen Kirche

## Über lehramtliche Selbstblockaden und ihre mögliche Auflösung

Die gegenwärtig dominierende Fassung der lehramtlichen Sexualmoral der Katholischen Kirche ist Produkt einer geschichtlichen Entwicklung, in der zahlreiche kulturelle Einflüsse auf die kirchliche Morallehre eingewirkt haben. Die christliche Sexualmoral sucht ihren Weg zwischen den Extremen einer religiösen Überhöhung der Sexualität auf der einen und einer rigorosen Ablehnung menschlicher Sexualität auf der anderen Seite. In diesem Prozess kommt es zu einer moralischen Regulierung der Sexualität, mal in Anlehnung, mal in Abgrenzung zu den Normen und Werten der Umwelt. Das Gewicht der Tradition wird immer dann zur Last und wirkt sich als Selbstblockade aus, wenn die eigene Geschichte nicht mehr als Geschichte, sondern als Erscheinungsort absoluter Wahrheiten begriffen wird.

#### **Vier Merkmale lehramtlicher Sexualmoral**

Versucht man die lehramtliche katholische Sexualmoral, wie sie im 20. Jahrhundert in zahlreichen päpstlichen Äußerungen herausgearbeitet worden ist, zu kennzeichnen, dann lassen sich vier Merkmale nennen. (1) Sexualmoral ist bis heute vorrangig Ehemoral, d. h., die Ehe wird als der exklusive Raum verantwortlich gelebter Sexualität verstanden. Nur in der Ehe, so lautet die Annahme, gibt es die Verlässlichkeit und Entschiedenheit für den Partner, die um der sexuellen Hingabe willen zu fordern ist. Eine jede nicht eheliche Sexualität finde gewissermaßen unter Vorbehalt statt. Unter dem Vorbehalt nämlich, dass man noch nicht wisse, ob man sich für den Partner endgültig entscheiden wolle. Unter dieser Voraussetzung aber könne man sich auch auf sexueller Ebene noch nicht ganz füreinander hingeben. (2) Sexualität wird zweitens als Ausdruck der Komplementarität, der wechselseitigen Entsprechung und Ergänzung zwischen Mann und Frau verstanden. Diese Komplementarität hat nun gewiss verschiedene Ebenen: Körperlichkeit, Emotionalität, Persönlichkeit. Gemäß römisch-katholischem Verständnis kann es eine wahre sexuelle Ergänzung zwischen zwei sich liebenden Personen nicht geben, wenn dabei die genitale Komplementarität nicht realisiert wird. Unter anderem darauf basiert die Zurückweisung jeder Form praktizierter Homosexualität. Aber auch die Selbstbefriedigung kann unter dieser Voraussetzung nicht akzeptiert werden, insofern ihr die Dimension der geschlechtlichen Beziehung zu einer anderen Person fehlt. (3) Sexualität, so das dritte Merkmal, ist nach katholischer Lehre schließlich auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft auszurichten. Diese Verknüpfung der Sexualität mit der Reproduktion diente schon in der Antike nicht nur christlichen Denkern als der eigentliche „Entschuldigungsgrund“ für die Sexualität. Im Hintergrund steht eine pessimistische Sicht des Menschen, der von seinen Leidenschaften derart beherrscht wird, dass er von sich aus nichts Gutes mehr zu Werke bringt. In Verbin-

dung mit der augustinischen Vorstellung, die Erbsünde werde durch die Begierde des Fleisches (*concupiscentia carnalis*) von Generation zu Generation weitergegeben, verdüstert sich das Bild der Sexualität. Wenn Sexualität überhaupt eine gute Seite habe, dann den Aspekt der Fortpflanzung. Absicherung erfährt dieses Konzept durch den Siegeszug der katholischen Naturrechtslehre im 19. Jahrhundert. Als moralisch richtig gilt im Bereich der Sexualität fortan nur jenes Handeln, das sich im Einklang mit dem primären natürlichen Zwecke der Sexualität, der Fortpflanzung, befindet. „Wenn aber der Akt der Ehe seiner Natur nach dazu bestimmt ist, Nachkommenschaft zu zeugen, dann handeln diejenigen, die ihn bei seiner Ausübung vorsätzlich dieser natürlichen Kraft und Wirksamkeit berauben, wider die Natur und tun etwas Schändliches und innerlich Unsittliches“, so Pius XI. in seiner Ehe-Enzyklika *Casti connubii* von 1930. Die Unterscheidung zwischen „gemäß der Natur“ (*secundum naturam*) und „wider die Natur“ (*contra naturam*) wird zum prägenden Merkmal katholischer Sexualmoral. Im Horizont dieses Verständnisses konnten Homosexualität wie Empfängnisverhütung nur als Verstoß gegen den Plan des Schöpfergottes begriffen werden. Gott spricht in dieser Sexualmoral durch die menschliche Natur zu uns. Hören wir auf die Sprache unserer Natur, so hören wir auf Gott. Die Natur werde jedoch auch dann respektiert, wenn zur Verhütung einer Schwangerschaft der weibliche Fruchtbarkeitszyklus ausgenutzt wird. Entscheidend bleibt die Differenz zwischen künstlichen und natürlichen Methoden. (4) Die katholische Sexualmoral präsentiert sich viertens als ausgesprochen normativ. Damit ist gemeint, dass es in Fragen der Sexualität nicht bei der Vorlage einiger allgemeiner Grundsätze geblieben ist, an denen sich die Menschen in ihrem Handeln orientieren sollen; vielmehr besteht man auf einem Set von normativen Sätzen, die bestimmte Handlungsweisen unter allen Umständen verbieten. Die Gebote im Bereich der Sexualmoral werden dabei vom Lehramt noch 1975 ausdrücklich als Gebote bezeich-