

Jahrbuch Biblisch erneuerte Theologie (BeTh)

Band 9 (2025)

Schwerpunktthema:
„Der Mensch sieht, was vor Augen ist...“
Theologie und Ästhetik

Herausgegeben für den Arbeitskreis für evangelikale Theologie
und die Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie

*von Christoph Raedel und Jürg Buchegger-Müller
Henrik Homrighausen (Redaktion)*

Wissenschaftlicher Beirat (Advisory Board)

Andreas Beck (Leuven); Roland Deines (Bad Liebenzell); Roland Gebauer (Reutlingen); Rolf Hille (Gießen); Lydia Jaeger (Nogent-surMarne); Karsten Lehmkuhler (Strasbourg); Eckhard Schnabel (South Hamilton); Stefan Schweyer (Basel); Julius Steinberg (Ewersbach); Christian Stettler (Zürich/Basel); Ulrike Treusch (Gießen); Benjamin Kilchör (Basel); Peter Zimmerling (Leipzig).

Inhaltsverzeichnis

Editorial	7
<i>Werner Thiede</i>	
Geduld	10
Aufsätze zum Schwerpunktthema	13
<i>Wolfgang Schoberth</i>	
Theologische Ästhetik. Klärungsversuche und kritische Perspektiven	15
<i>Sven Grosse</i>	
Die Schönheit Gottes und die Kunst	39
<i>Jeremy S. Begbie</i>	
Erschaffene Schönheit. Das Zeugnis von J. S. Bach	53
<i>Mark Linden</i>	
Ästhetik im reformierten Horizont? Impulse aus Leben und Werk von Jonathan Edwards	85
<i>Thomas Kräuter</i>	
Der freikirchliche Gottesdienstraum im Gespräch mit römisch-katho- lischer Liturgik Ein Beispiel rezeptiver Ökumene	111

<i>Jean-Georges Gantenbein</i>	
Heil durch Schönheit?!	
Zeitgenössische Ästhetik und theologische Ästhetik aus missiolo-	
gischer Perspektive	131

Aufsätze außerhalb des Themas 167

<i>Ralf-Thomas Klein</i>	
Theologie und Metaphysik nach dem Ende des postmetaphysischen	
Zeitalters	169

<i>Thomas Sören Hoffmann</i>	
Das „radikal Böse“.	
Philosophische und theologische Dimensionen eines kritischen Kan-	
tischen Lehrstücks	193

<i>Philipp Bartholomä / Stefan Schweyer</i>	
Theologische Ausbildung und pastoraler Dienst:	
Ergebnisse einer empirischen Studie unter „freien“ Ausbildungs-	
stätten	219

<i>Armin D. Baum</i>	
Karte und Gebiet.	
Bibel und Wissenschaft in der transformativen Sexualethik von	
Thorsten Dietz und Tobias Faix	247

Liste der Rezensionen bis April 2025	275
--	-----

Schwerpunktthema des Jahres 2026:	
Das Verhältnis von Evangelium und Kultur. Impulse für Theologie	
und Gemeinde	285

Karte und Gebiet

Bibel und Wissenschaft in der transformativen Sexualethik von Thorsten Dietz und Tobias Faix

Armin D. Baum

Das in diesem Jahr erschienene Buch von Thorsten Dietz (Erwachsenenbildung der Deutschschweizer Reformierten Kirchen) und Tobias Faix (CVJM-Hochschule Kassel) trägt den dreifachen Titel „Transformative Ethik. Wege zur Liebe. Eine Sexualethik zum Selberdenken“. Es beruht auf einer Podcast-Serie mit dem Titel „Karte & Gebiet“, in der die Autoren viele der im Buch schriftlich behandelten Themen bereits mündlich präsentiert haben.

Mit der „Transformation“, um die es Dietz und Faix geht, meinen sie einerseits Veränderungsprozesse in Gesellschaft, Politik und Religion, die sich in der Vergangenheit vollzogen haben und die sie beschreiben und bei der ethischen Urteilsbildung berücksichtigen wollen. Als „Transformation“ bezeichnen sie andererseits aber auch ihre Zielsetzung: Sie wollen „nicht nur Wandel befördern, sondern grundlegende Veränderungen bewirken“¹. Mit ihrer transformativen Sexualethik beabsichtigen die Autoren, die klassische christliche Sexualethik, wie sie – in verschiedenen Varianten – in der offiziellen römisch-katholischen und der konservativen protestantischen (d. h. evangelikal) Theologie vertreten wird, nicht nur zu verbessern, sondern durch einen neuen Ansatz zu überwinden. Sie wollen nicht nur Fehler einer traditionellen Sexualethik (also etwa eine unbiblische Leibfeindlichkeit oder ein absolutes Scheidungsverbot) korrigieren, sondern sie durch eine liberalere Sexualethik ersetzen.

Die Veröffentlichung ihres Buches „Wege zur Liebe“ verstehen Dietz und Faix ausdrücklich als „Einladung zum Gespräch“ (28), die ich mit diesem Aufsatz gern annehme.

¹ T. Dietz/T. Faix, Transformative Ethik. Wege zur Liebe. Eine Sexualethik zum Selberdenken, IST 2/2, Neukirchen 2025, 25–26. Im Folgenden nur mit Seitenzahlen im Haupttext zitiert.

1. Ergebnisse der transformativen Sexualethik

Das Buch „Wege zur Liebe“ konzentriert sich auf bestimmte sexualethische Themen und lässt andere aus. Zu den ausgelassenen Themen gehören die Abtreibung, das Adoptionsrecht für homosexuelle Paare, der Geburtenrückgang, die künstliche Befruchtung, die Leihmutterschaft usw.

Bei einigen der behandelten Themen weist die transformative Sexualethik große Überschneidungen mit der traditionellen Sexualethik auf. Zu diesen Themen gehören die Ehescheidung (die in manchen Fällen unvermeidlich ist) und die Gleichberechtigung der Frau (die tiefe alt- und neutestamentliche Wurzeln hat).

In vielen anderen Bereichen unterscheiden sich die Argumentationen und Positionen, die Dietz und Faix vortragen, dagegen erheblich von denen der klassischen christlichen Sexualethik. Die Unterschiede betreffen zum einen ethische Themen, die das Christentum bereits seit 2000 Jahren begleiten. Zu einigen dieser Themen stellen Dietz und Faix die herkömmlichen christlichen Antworten in Frage. An diesen Stellen wollen sie die ethische Diskussion darüber, wie ein gutes Leben gelingt, neu eröffnen. Das lässt sich an drei Beispielen verdeutlichen, zu denen sie vor allem die Pro- und Contra-Argumente referieren.

1.1 Gibt es unproblematische Formen der Pornografie?

Von feministischer Seite werde gegen Pornografie eingewandt, dass (vor allem) Frauen in pornografischen Darstellungen zu reinen Objekten gemacht würden. Von den Befürwortern werde argumentiert, dass „mit fairen, diversen, inklusiven und feministischen Formen von Pornografie die Selbstbestimmung und sexuelle Entfaltung der Darsteller:innen wie der Betrachter:innen gestärkt werden“ könne (292). Vor allem das „sexuelle Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen“ macht es aus Sicht von Dietz und Faix schwer, Pornografie abzulehnen (293). Ihr in viele Richtungen offenes ethisches Fazit lautet, Pornografie werde zwar häufig „verteufelt“, könne aber „von unterschiedlichen Seiten betrachtet werden“ (293).

1.2 Gibt es unproblematische Formen der Polyamorie?

Ein Hauptargument gegen polyamore Beziehungen laute, dass die beteiligten Partner viel stärker als in exklusiven Zweierbeziehungen von Eifersucht

geplagt werden und auch die betroffenen Kinder Schaden leiden (375). Als Argument zugunsten polyamorer Beziehungen nennen Dietz und Faix die Thesen, dass es durchaus möglich sei, „mehrere intime und sexuelle Beziehungen gleichzeitig zu haben, ohne dabei andere zu verletzen,“ und dass polyamore Beziehungen „gute Bedingungen für das Großziehen von Kindern bieten“ können (372–373). In ihrem Fazit gelangen die Autoren angesichts dieser und anderer Pro- und Kontra-Argumente nicht zu einer Ablehnung polyamorer Beziehungen, sondern schließen mit der Hoffnung, „dass es mehr wissenschaftliche Studien zum Thema Polyamorie geben wird, damit die Diskussion an Tiefe gewinnt“ (377).

1.3 Gibt es unproblematische Formen der Prostitution?

In ihrem Kapitel über Prostitution stellen Dietz und Faix fest, dass „vor allem konservativ-katholische und evangelikale Ansätze [...] die Prostitution insgesamt für verwerflich halten“ (251). Diesem ethischen Urteil schließen sie sich nicht an, sondern referieren auch einige Argumente zugunsten von Prostitution und beschließen ihre ethischen Überlegungen mit einer Frage (256):

Lassen sich Sexarbeit und Sexkauf denken als Teil einer gerechten und menschenfreundlichen Gesellschaft, in der alle Menschen Erfüllung ihrer menschlichen Potenziale und Bedürfnisse finden?

Weitere Unterschiede zwischen der transformativen und der klassischen christlichen Sexualethik betreffen einige erst seit wenigen Jahrzehnten intensiv diskutierte Themen der Anthropologie bzw. der Geschlechtlichkeit des Menschen und die sich daraus ergebenden ethischen Urteile. Bei diesen Themen geht es den Autoren nicht darum, die ethische Diskussion neu zu öffnen, sondern hier fällen sie eindeutige ethische Urteile. Auch dafür nenne ich drei Beispiele.

1.4 Gender Reveal Partys sind unethisch

In ihrem zweiten Kapitel über „Menschsein in Beziehungen“ behaupten Dietz und Faix, „dass Geschlecht keine rein biologisch feststellbare Tatsache ist“ (121). Aus dieser These ergibt sich eine konkrete Differenz zur klassischen

christlichen Ethik bei der Frage, ob es zulässig ist, über das biologische Geschlecht eines anderen Menschen eine Aussage zu treffen. Dietz und Faix sind der Ansicht, aufgrund des Selbstbestimmungsrechts jedes Einzelnen dürfe es „keine Einteilung von Menschen an ihrer Selbstbestimmung vorbei geben“ (158). Ob ein Mensch ein biologischer Mann oder eine biologische Frau ist, darf demnach weder ein Naturwissenschaftler noch sein Arzt entscheiden.

Auch die Eltern eines Kindes dürfen über dessen biologisches Geschlecht keine Aussage machen. Daher ist es nur konsequent, dass die Autoren den aktuellen Trend der Gender Reveal Partys beklagen, auf denen die Eltern bereits während der Schwangerschaft das biologische Geschlecht ihres Kindes bekanntgeben und damit zeigen, dass sie immer noch „tief in binären und traditionellen Geschlechterrollen verwurzelt sind“ (130).

1.5 Transfrauen müssen als Frauen angesprochen werden

Weil Dietz und Faix der Ansicht sind, niemand dürfe einen Menschen an seiner Selbstbestimmung vorbei als Mann oder Frau einordnen, bezeichnen sie die Philosophin Judith Butler, eine biologische Frau, die sich als nicht-binäre Person versteht, nicht mit dem deutschen Personalpronomen „sie“, sondern mit englischen Pronomen, die ihr Geschlecht offenlassen sollen: „They hinterfragt Normen und Regeln [...]“ (122).

Mit ihrer ethischen Regel implizieren die Autoren auch, dass Transfrauen als Frauen angesprochen werden müssen. Die Bedürfnisse der Kinder eines biologischen Mannes, der sich als Transfrau versteht und einen weiblichen Vornamen angenommen hat, bleiben außer Betracht. Das Recht der Transfrau auf Selbstbestimmung wiegt offenbar schwerer als das Recht der Kinder, ihren leiblichen Vater als solchen anzusprechen.

1.6 Intersexualität ist keine Störung

Aus traditioneller christlicher Sicht leidet jeder Mensch in seinem Leben unter Brüchen und Störungen, auch im Bereich der Sexualität. In der Sündenfallerzählung wird dieser Aspekt der biblischen Anthropologie durch den Einbruch der Scham in die menschliche Sexualität angedeutet (Gen 3,7), die stellvertretend für sämtliche denkbaren Störungen steht. Auf diesen Verlust des ungetrübten Urzustands durch unterschiedlichste Brüche und Störungen reagiert das biblische Evangelium mit der Botschaft, dass Gott alle seine Ge-

schöpfe trotz ihrer Gebrochenheiten liebt und ihnen eine heile Zukunft anbietet. Das gilt selbstverständlich auch für intersexuelle Menschen mit sowohl männlichen als auch weiblichen Geschlechtsmerkmalen.

Dietz und Faix wenden sich ebenfalls dagegen, intergeschlechtliche Menschen abzuwerten und auszugrenzen (156). Dieses Anliegen teilen sie mit der traditionellen christlichen Position. Im Unterschied zur katholischen und evangelikalischen Ethik halten sie es aber für unangemessen, Intersexualität als Ausdruck der „Gebrochenheit“ der Schöpfung, als „Störung“ der Schöpfung oder als „Behinderung“ zu beschreiben (150). „Eine Einschätzung der Intergeschlechtlichkeit [...] als Behinderung oder anthropologisches Defizit“ lehnen sie ab (154) und scheinen diese Einschätzung bereits als Ausdruck einer unzulässigen Abwertung und Ausgrenzung aufzufassen. Den Weg zu einem guten Leben soll intersexuellen und anderen in ihrer Sexualität leidenden Menschen die Botschaft weisen, dass bei ihnen keine sexuelle Störung vorliegt.

1.7 Zwischenfazit

Es ist offensichtlich, wie stark sich die von Dietz und Faix vertretene transformative Sexualethik in zentralen anthropologischen und ethischen Fragen von der klassischen Sexualethik der konservativen protestantischen (vor allem evangelikalischen) Theologie unterscheidet. Das zeigt ein Vergleich mit sexualethischen Untersuchungen aus ganz unterschiedlichen theologischen Traditionen und für ganz verschiedene Lesergruppen: von dem lutherischen Systematiker Helmut Thielicke im dritten Band seiner „Theologischen Ethik“², von dem anglikanischen Theologen John Stott im vierten Band seiner Buchreihe über das „Christsein in den Brennpunkten unserer Zeit“³, von dem evangelikalischen Systematiker Christoph Raedel in seiner Monografie zum Thema „Gender“⁴, von dem evangelikalischen Neutestamentler Joel White in seiner vor allem für Gemeinden bestimmten Sexualethik⁵, sowie neuerdings von

² H. Thielicke, *Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst*, Theologische Ethik 3, Tübingen 1964, 507–810.

³ J. R. W. Stott, *Christsein in den Brennpunkten unserer Zeit im sexuellen Bereich*, Marburg 1984.

⁴ C. Raedel, *Gender. Vom Gender-Mainstreaming zur Akzeptanz sexueller Vielfalt*, Gießen 2024.

⁵ Joel White, *Was sich Gott dabei gedacht hat. Die biblische Basis einer christlichen Sexualethik*, Witten 2021.

dem Heidelberger Neutestamentler Matthias Becker in seinem Buch zu den im Neuen Testament begründeten Lebensformen⁶. Den Bereich der evangelikalischen Sexualethik haben die Autoren mit den von ihnen vertretenen Positionen eindeutig verlassen. Eine große Kluft besteht auch zwischen der transformativen Sexualethik und der Position, die der römisch-katholische Theologe Bernhard Meuser unter dem Titel „Freie Liebe. Über neue Sexualmoral“ entfaltet hat.⁷

Bemerkenswert ist, dass in der aktuellen sexualethischen Diskussion klassische christliche Überzeugungen, die von manchen christlichen Theologen aufgegeben werden, von einigen nichtchristlichen Autoren wiederentdeckt und verteidigt werden. Als Beispiel kann das Buch „The Case Against the Sexual Revolution“ der britischen Journalistin Louise Perry dienen, die in einem liberalen feministischen Milieu aufgewachsen ist und sich aufgrund ihrer Erfahrungen und nach der gründlichen Lektüre der aktuellen Fachliteratur gegen jede Form von Pornografie und Prostitution ausspricht und mit zahlreichen gut recherchierten Gründen für die Lebensform der monogamen lebenslangen Ehe plädiert.⁸

2. Die Methode der transformativen Sexualethik (Karte und Gebiet)

Der von den Dietz und Faix empfohlene Weg von einer ethischen Fragestellung zu einem ethischen Urteil besteht aus acht Schritten, die sie je nach Thema mehr oder weniger konsequent gegangen sind (30–31):

1. Beschreibung des Konflikts
2. Ermittlung der relevanten Fakten (Gebiet)
3. Bestimmung des eigenen Standorts
4. Biblisch-theologische Erörterung (Karte)
5. Reflexion allgemeiner ethischer Prinzipien
6. Entwicklung von Handlungsoptionen

⁶ M. Becker, *Ehe, Familie und Agamie. Die Begründung von Lebensformen angesichts gesellschaftlicher Pluralität im Neuen Testament und heute*, Tübingen 2025.

⁷ B. Meuser, *Freie Liebe. Über neue Sexualmoral*, Basel 2020.

⁸ L. Perry, *The Case against the Sexual Revolution. A New Guide to Sex in the 21st Century*, Cambridge 2022.

7. Vorläufige ethische Entscheidung
8. Umsetzung und Begründung der Entscheidung

So ähnlich verläuft die Urteilsbildung auch in vielen anderen ethischen Modellen. Eine Besonderheit der Methode von Dietz und Faix besteht in der Metapher „Karte und Gebiet“, mit der sie zwei zentrale Arbeitsschritte veranschaulichen.

2.1 Die Unterscheidung zwischen Karte und Gebiet

Als „Karte“ bezeichnen die Autoren die Bibel, die sie bei jeder ethischen Fragestellung (in Arbeitsschritt 4) wie eine Landkarte heranziehen, um mit ihrer Hilfe nach dem richtigen Weg zu einem ethischen Urteil zu suchen. Als „Gebiet“ bezeichnen sie die Situation, auf die sich ein ethisches Urteil bezieht und über die (in Arbeitsschritt 2) alle relevanten historischen, gesellschaftlichen, kulturellen und wissenschaftlichen Fakten ermittelt werden sollen. Obwohl die Metapher „Karte und Gebiet“ wie alle Metaphern ihre Grenzen hat, greife ich sie hier auf und versuche, sie im Sinne der Autoren zu interpretieren.

Entscheidend für die ethische Argumentation in „Wege zur Liebe“ ist die These, dass Karte und Gebiet nach 2000 Jahren häufig nicht mehr übereinstimmen, weil das Gebiet sich erheblich verändert hat und die alte Karte nicht zeigt, wo Brücken verschwunden, neue Straßen gebaut und Flüsse umgeleitet worden sind. Wer sich daher mit der alten Bibel in unserer heutigen Welt orientieren will, muss beachten, dass einige ihrer ethischen Angaben nicht mehr zu den gesellschaftlichen Verhältnissen und den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft passen (24–25). Die landschaftlichen Veränderungen, um die es Dietz und Faix in ihren ethischen Argumentationen in erster Linie geht, betreffen speziell die Themen Mann und Frau, Sex und Gender und somit vor allem die Anthropologie, die Sexualwissenschaft und die Geschlechterpsychologie.

2.2 Die Missverständnisse moderner Kartenleser

Einen wesentlichen Fehler beobachten Dietz und Faix bei heutigen Kartenlesern, die Angaben der alten Karte unhistorisch lesen. Ihr Missverständnis besteht darin, dass sie die landschaftlichen Veränderungen, die sich seit Erstellung der Karte ergeben haben, nicht beachten und aus diesem Grund die

Karte im Licht des aktuellen Landschaftsbilds interpretieren. Darum beziehen sie manche Angaben der Karte zu Unrecht auf Brücken und Wege ihrer Zeit, weil sie sich nicht bewusst machen, dass es diese Brücken und Wege zur Zeit der Kartografen noch nicht gab.

In ähnlicher Weise übersehen Vertreter einer traditionellen christlichen Ethik aus Sicht der Autoren entscheidende geschichtliche Veränderungen. Darum beziehen sie manche Angaben der Bibel zu Unrecht auf moderne anthropologische, sexualwissenschaftliche oder geschlechterpsychologische Überzeugungen, die die biblischen Autoren noch gar nicht kennen konnten, weil es sie zu ihrer Zeit noch nicht gab. Dies gilt Dietz und Faix zufolge beispielsweise für die Meinung, dass es nur zwei biologische Geschlechter gibt oder dass es über die biologischen Unterschiede hinaus natürliche Wesensunterschiede zwischen Männern und Frauen gibt, weil sie sich in ihren geistigen Eigenschaften von Natur aus unterscheiden. Weil diese Überzeugungen in der Zeit der Bibel noch nicht bekannt waren, lesen moderne Exegeten die Bibel unhistorisch, wenn sie sich zur Begründung dieser Überzeugungen auf biblische Texte berufen (s.u. Abschnitt 3).

An dieser Stelle berührt sich die transformative Ethik mit der evangelikalen Methode der Kontextualisierung, wie sie beispielsweise Grant Osborne in seiner Hermeneutik beschrieben⁹ und John Stott in vielen seiner Veröffentlichungen angewendet hat¹⁰. Auch dieser methodische Ansatz berücksichtigt bei der Interpretation biblischer Aussagen die Differenzen zwischen den antiken Umgebungskulturen, in denen die Autoren des Neuen Testaments ihre Texte geschrieben haben, und der modernen westlichen Kultur, in der heutige Kirchen und Gemeinden diese Briefe als ethischen Kompass verwenden.

Um korrekt verstehen zu können, was Paulus mit seinem Kopfbedeckungsgebot (1 Kor 11,1–12), seinem Frisurgebot (1 Kor 11,13–16), seinem Schweigegebot (1 Kor 14,33b–35), seinem Schmuckverbot (1 Tim 2,9–10), seinem Lehr- und Leitungsverbot (1 Tim 2,11–14) oder seinem Gebärgebot (1 Tim 2,15) gemeint hat, müssen der frühjüdische und der griechisch-römische Kontext dieser im Rahmen der antiken Kulturen gegebenen An-

⁹ G. R. Osborne *The Hermeneutical Spiral. A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downers Grove 2010, 410–435.

¹⁰ Vgl. beispielsweise J. R. W. Stott, *The Message of 1 Timothy and Titus, The Bible Speaks Today*, London 2021.

weisungen sorgfältig analysiert und beachtet werden. Andernfalls kommt es zu Missverständnissen und Fehlinterpretationen.¹¹

Diese Methode der Kontextualisierung ist nicht nur in der protestantischen Exegese verbreitet, sondern auch in der römisch-katholischen, wenn auch häufig unter anderem Namen.¹² Sie wird mehr oder weniger bewusst von jeder Bibelleserin angewandt, die beim Beten (trotz 1 Kor 11) darauf verzichtet, eine Kopfbedeckung zu tragen, und von jedem Bibelleser, der es (trotz 1 Tim 2) beim Beten unterlässt, seine Hände zu heben.

2.3 Die Fehler der alten Karte

Ein anders gelagertes Problem der traditionellen christlichen Ethik sehen Dietz und Faix darin, dass ihre Vertreter die alte Landkarte nicht nur unhistorisch lesen, sondern auch manche ihrer Defizite übersehen. Einige Bergregionen, vor denen die Kartografen warnten, weil sie in ihnen vulkanische Eruptionen vermuteten, haben sich durch moderne Forschungen als völlig ungefährlich erwiesen. Und für einige Moorlandschaften, die auf der alten Karte als unbedenklich gelten, hat sich inzwischen herausgestellt, dass sie giftige Dämpfe freisetzen.

Im Blick auf die biblische Ethik sind Dietz und Faix überzeugt, dass auch die biblischen Texte Fehler aufweisen, die aufgrund des wissenschaftlichen Fortschritts korrigiert werden müssen. Dies gilt beispielsweise für die biblischen Warnungen vor homosexuellen Handlungen, in denen die moderne Erkenntnis fehle, dass nicht alle Menschen heterosexuell empfinden, sondern einige Menschen eine homosexuelle Orientierung haben. Ähnlich argumentieren Dietz und Faix im Blick auf die Aussagen der Paulusbriefe zum Ver-

¹¹ Siehe etwa A. D. Baum, *Corinth's Contribution to our Knowledge of Early Christian Customs and Behavior (Male and Female Head Covering)*, in: A.-C. Heidel/B. Schlieser (Hg.), *Corinth, Early Christian Centers 3*, Tübingen (im Druck); ders., *Saving Wealthy Ephesian Women from a Self-Centered Way of Life (1 Tim 2:15). Salvation by Childbearing in the Context of Ancient Arguments against Sexual Intercourse, Pregnancy and Child-rearing*, in: M. Klinker-De Klerck u. a. (Hg.), *Troubling Texts in the New Testament*, CBET 113, Leuven 2022, 257–283, und ders., „Die Frauen sollen in den Gemeindeversammlungen schweigen.“ 1 Kor 14,33b–35 und 11,5 vor dem Hintergrund der antiken jüdischen Kultur, in: Ph. Bartholomä/S. Schweyer (Hg.), *Mit der Bibel – Für die Praxis. Beiträge zu einer praktisch-theologischen Hermeneutik*, Gießen 2017, 59–76.

¹² Siehe z.B. Päpstliche Bibelkommission, *Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und Gott spricht, um die Welt zu retten, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 196*, Bonn 2014, 204–209.

hältnis der Geschlechter, in denen der Apostel das Prinzip der Geschlechtergerechtigkeit nur teilweise angewandt habe (s.u. Abschnitt 4). Die ethischen Antworten der Bibel passen nicht zu unseren ethischen Fragen, weil ihren Autoren wichtige sexualwissenschaftliche Kenntnisse bzw. anthropologische Überzeugungen ganz oder teilweise fehlten.

An dieser Stelle unterscheidet sich die transformative Sexualethik erheblich von der Methode der Kontextualisierung und der traditionellen Sexualethik. Die Methode der Kontextualisierung unterscheidet zwischen den ethischen Aussagen der Bibel und dem jeweiligen kulturellen Kontext, in dem sie getroffen wurden, ohne dabei anthropologische Grundaussagen der biblischen Texte zu bestreiten. Im Gegensatz dazu sind die Vertreter der transformativen Sexualethik davon überzeugt, dass einige anthropologische Grundüberzeugungen der Bibel in Teilen überholt sind und ihre darauf beruhenden ethischen Aussagen angepasst werden müssen.

Um es mit einem anderen Bild zu sagen: Während es den Vertretern der Kontextualisierung wie einem Restaurator eines alten Gemäldes darum geht, oberflächliche Verschmutzungen zu entfernen, um das ursprüngliche Werk des Künstlers und seine künstlerische Aussage so gut wie möglich sichtbar zu machen, halten die Vertreter der transformativen Ethik es für unvermeidlich, das Gemälde an einigen Stellen zu übermalen und um neue Motive zu ergänzen.

2.4 Zwischenfazit

Ob sich Karte und Gebiet tatsächlich an den Stellen und in der Weise voneinander unterscheiden, wie Dietz und Faix es zur Begründung ihrer transformativen Ethik behaupten, kann nur im wissenschaftlichen Diskurs anhand der einschlägigen Fachliteratur und vor allem aufgrund der verfügbaren historischen Quellen geklärt werden. Einer solchen historischen Überprüfung müssen nicht nur alle Thesen unterzogen werden, die evangelikale Vertreter der Kontextualisierung über die Kulturunterschiede zwischen der antiken und unserer modernen Welt vertreten. Auch die historischen Aussagen, die postevangelikale Theologen im Rahmen ihrer transformativen Sexualethik zu den Unterschieden zwischen der antiken und unserer modernen Anthropologie treffen, müssen wissenschaftlich überprüft werden. An welchen Stellen Dietz und Faix solche Unterschiede identifiziert haben, zeigt die Lektüre der exegetischen und historischen Abschnitte ihres Buches.

3. Die wissenschaftlichen Angaben der transformativen Sexualethik

Der zweite Arbeitsschritt der transformativen Sexualethik besteht in der Ermittlung der relevanten Fakten, bildlich gesprochen in einer Erkundung und Vermessung des Gebiets. Dietz und Faix betonen zu Recht, dass die ethischen Abschnitte der Bibel „philologisch und historisch im Kontext ihrer Zeit zu verstehen und aus ihr heraus zu verstehen und zu interpretieren“ sind (33). Dabei haben sie sich ausdrücklich bemüht, „verschiedene Seiten möglichst stark darzustellen, auch jene, die wir selbst nicht vertreten. Dies wird uns nicht immer gelingen [...]“ (18).

Meines Erachtens ist es den Autoren in „Weg der Liebe“ an vielen Stellen nicht gelungen, die wissenschaftlichen Sachverhalte, die sie zugunsten ihrer ethischen Argumentation anführen, korrekt darzustellen, und die umfangreiche Evidenz, die gegen ihre Behauptungen spricht, zu berücksichtigen. Ich lasse hier die zahlreichen Aussagen zur modernen Biologie und Geschlechterforschung außer Betracht und konzentriere mich auf die Altertumswissenschaften und vor allem die schriftlichen Quellen aus der griechisch-römischen Antike, die mir aus meinen bibelwissenschaftlichen Arbeitsgebieten vertraut sind.

3.1 Kein Konzept sexueller Orientierungen in der Antike

In ihrem vierten Kapitel legen die Autoren großen Wert auf ihre altertumswissenschaftliche These, das Konzept verschiedener sexueller Orientierungen habe es in der Welt der Bibel noch nicht gegeben (223). Dass manche Menschen sich von Geburt an ausschließlich vom gleichen Geschlecht angezogen fühlen, habe man erst ab der Mitte des 19. Jahrhundert erkannt und berücksichtigt (220).

Diese Grundthese haben die Autoren stellenweise etwas relativiert: „Gerade von der heutigen Annahme einer konstitutionellen Anlage mancher Menschen zu ausschließlich homosexueller Ausrichtung wäre es verwunderlich, wenn dieser anthropologische Sachverhalt gar keine Spuren in der Antike hinterlassen hätte. Ja, es gab in der Antike eine Reihe von Beobachtungen von eindeutigen gleichgeschlechtlichen Präferenzen“ (224). Trotz dieser Relativierung halten sie aber an ihrer Grundthese fest (224–225):

Nirgendwo aber hat man [in der Antike] daraus die moderne Einsicht gezogen, dass es bestimmte Menschen gibt, die konstitutiv

veranlagt sind, nur in einer gleichgeschlechtlichen Beziehung sexuelle Anziehung und Liebe finden zu können.

Die ethische Folgerung, die die Autoren aus ihrer altertumswissenschaftlichen These ziehen, lautet (234):

Mit der Entdeckung der homosexuellen Orientierung in der Neuzeit hat sich das Gebiet so signifikant verändert, dass eine Übertragung biblischer Einzelaussagen auf die heutige Zeit in keiner Weise mehr zu rechtfertigen ist.

Das gilt vor allem für die Aussage des Paulus in Röm 1, dass homosexueller Geschlechtsverkehr „gegen die Natur“ verstößt. Dieses ethische Urteil des Paulus ist aus Sicht der Autoren durch den Fortschritt der Wissenschaft überholt worden.

Außer Betracht lassen Dietz und Faix bei ihrer Argumentation, dass die historische These, die homosexuelle Orientierung sei erst im 19. Jahrhundert entdeckt worden, in der altertumswissenschaftlichen Fachliteratur mehrfach überprüft und widerlegt worden ist. Karl Hoheisel hat bereits 1994 im Reallexikon für Antike und Christentum anhand einschlägiger Quellenangaben einen „schon in der hellenistischen Welt geläufigen Gedanken konstitutioneller, auf Veranlagung beruhender H[omosexualität]“ nachgewiesen.¹³ Die amerikanische Forscherin Bernadette Brooten kam 1996 in einer Monografie zum Thema mit wesentlich ausführlicher Begründung ebenfalls zu dem Ergebnis,

dass die Vorstellung einer lebenslangen erotischen Orientierung in der römischen Welt durchaus vorhanden ist. Dies widerspricht der These, dass die Vorstellung einer lebenslangen erotischen Orientierung erst im 19. Jahrhundert entsteht¹⁴.

Noch umfangreicher hat der amerikanische Altertumswissenschaftler Thomas Hubbard 2003 aufgrund seiner 500 Seiten umfassenden Sammlung der wichtigsten antiken Quellentexte zur Homosexualität die Schlussfolgerung belegt,

¹³ K. Hoheisel, Homosexualität, in: RAC 16 (1994), 289–364, hier 338.

¹⁴ B. Brooten, Liebe zwischen Frauen. Weibliche Homoerotik in hellenistisch-römischer Zeit und im frühen Christentum (engl. 1996), Münster 2020, 167.

dass einige Formen sexueller Vorlieben tatsächlich als ein Unterscheidungsmerkmal von Individuen angesehen wurden. Viele Texte betrachten solche Vorlieben sogar als angeborene Eigenschaften und damit als „essenzielle“ Aspekte menschlicher Identität [...]

Einige antike Autoren reflektierten obendrein über „den Ursprung unterschiedlicher sexueller Orientierungen“.¹⁵ Dietz und Faix haben keinen dieser einschlägigen Forschungsbeiträge auch nur erwähnt.

Um die zahlreichen antiken Quellen zur homosexuellen Orientierung auch für deutschsprachige Leser leicht zugänglich zu machen, habe ich die wichtigsten von ihnen kürzlich in deutscher Übersetzung veröffentlicht und ausgewertet. Sie finden sich in philosophischen, medizinischen, astrologischen und anderen Texten der griechisch-römischen Literatur der Antike:¹⁶

Aussagen antiker Philosophen:

- Platon (5./4. Jh. v.Chr.)
- Aristoteles (4. Jh. v.Chr.)
- Pseudo-Aristoteles (3. Jh. v.Chr.)

Aussagen antiker Ärzte:

- Parmenides (5. Jh. v.Chr.)
- Soranos von Ephesus (um 100 n.Chr.)
- Caelius Aurelianus (5. Jh. n.Chr.)

Aussagen antiker Astrologen:

- Dorotheus von Sidon (1. Jh. n.Chr.)
- Marcus Manilius (1. Jh. n.Chr.)
- Ptolemaios von Alexandrien (2. Jh. n.Chr.)
- Vettius Valens (2. Jh. n.Chr.)

¹⁵ T. Hubbard, *Homosexuality in Greece and Rome. A Source Book of Basic Documents*, Berkeley 2003, 2–3 (meine Übers.).

¹⁶ A. D. Baum, *Das Konzept der sexuellen Orientierung in der griechisch-römischen Umwelt des Neuen Testaments. Philosophische, medizinische, astrologische und andere Quellentexte in deutscher Übersetzung*, in: *ETHL* 99 (2023), 609–637 [open access].

- Antiogonos von Nikaia (2. Jh. n.Chr.)
- Pseudo-Manetho von Diospolis (2./3. Jh. n.Chr.)
- Julius Firmicus Maternus (4. Jh. n.Chr.)

Aussagen in der antiken Unterhaltungsliteratur etc.:

- Phaedrus (1. Jh. n.Chr.)
- Sueton (1./2. Jh. n.Chr.)
- Longos (2. Jh. n.Chr.)
- Xenophon (2. Jh. n.Chr.)
- Athenaeus (2./3. Jh. n.Chr.)

Viele dieser antiken Autoren hielten sexuelle Orientierungen für angeboren. Mehrere Autoren waren der Ansicht, dass einige Menschen „von Natur aus“ homosexuell seien (Aristoteles, Longos). Laut Platons Aristophanes gehörte nicht nur eine Anziehung zum anderen Geschlecht, sondern auch eine dauerhafte Anziehung zum gleichen Geschlecht zur „ursprünglichen Natur“ mancher Menschen. Phaedrus erklärte die Spannung zwischen dem biologischen Geschlecht und der sexuellen Orientierung dagegen mit einem Fehler des Titanen Prometheus. Antike Ärzte führten eine konstitutionelle Homosexualität auf Vererbung („viele Schulhäupter“ laut Soranos), auf eine Fehlentwicklung während der Zeugung (Parmenides laut Soranos) oder auf eine angeborene Fehlbildung der Anatomie (Pseudo-Aristoteles) zurück. Astrologen nannten bestimmte Konstellationen der Sterne bei der Geburt als Ursache für sexuelle Orientierungen (Dorotheus).

Manche antiken Autoren waren darüber hinaus der Ansicht, eine homosexuelle Orientierung könne durch eine homosexuelle Gewöhnung (Ps.-Aristoteles), homosexuellen Missbrauch im Kindes- oder Jugendalter (Aristoteles) oder durch übermäßige sexuelle Begierde (Soranos) erworben werden. Die meisten dieser sehr unterschiedlichen Antworten haben gemeinsam, dass sie die betroffenen Menschen nicht selbst für ihre sexuelle Orientierung verantwortlich machten.

Die von Dietz und Faix aufgestellte Behauptung, „dass es bestimmte Menschen gibt, die konstitutiv veranlagt sind, nur in einer gleichgeschlechtlichen Beziehung sexuelle Anziehung und Liebe finden zu können“, habe man in der Antike noch nicht gewusst, steht im direkten Gegensatz zum Zeugnis der antiken Quellen. Darum ruhen ihre ethischen Schlussfolgerungen auf einer

unhaltbaren historischen Voraussetzung.¹⁷ Dieses Ausblenden antiker Quellen und der einschlägigen wissenschaftlichen Fachliteratur lässt sich in „Wege der Liebe“ auch an anderen Stellen beobachten.

3.2 Keine Singles in der Antike

In ihrem Abschnitt zur „Lebensform Single“ führen Dietz und Faix ein Votum von Veronika Schmidt an, dem sie zuzustimmen scheinen: Christliche Gemeinden sollen ihren unverheirateten Mitgliedern keine sexualethischen Grenzen setzen (365).

In diesem Zusammenhang vertreten sie in einem kurzen Überblick zur Geschichte des Singleseins und der Einpersonenhaushalte erneut eine historische These. Einpersonenhaushalte von wohlhabenden Junggesellen seien erst ab dem späten 19. Jahrhundert langsam akzeptiert worden. Das Singlesein sei erst seit den 1960er Jahren „als eigenständige Lebensform“ anerkannt worden (361):

In der vormodernen und vorindustriellen Zeit existierten keine Singles im heutigen Sinne, da Familien meist aus Großfamilien bestanden, die Schutz und Versorgung boten.

Auch diese Behauptung wird der Komplexität der antiken Welt nicht gerecht. Im antiken Judentum war „das Eingehen einer Ehe [...] für den Mann ein Pflichtgebot“¹⁸. Trotz dieser weitgehenden Ehepflicht gab es Ausnahmen. Wie der jüdische Historiker Josephus berichtet, lebten die Qumran-Essener ohne Frauen.¹⁹ Unverheiratete Männer gab es im Judentum auch außerhalb kommunitärer Gemeinschaften. Jesus von Nazareth und Paulus von Tarsus waren Singles.

Über genauere Angaben verfügen wir zur griechisch-römischen Welt. Aus dem römischen Ägypten der ersten drei Jahrhunderte n. Chr. sind etwa 300

¹⁷ Wie eine sexualethische Leitlinie für homosexuelle Christen aussehen könnte, die nicht auf historischen Fehlannahmen beruht, habe ich an anderer Stelle vorgeschlagen: A. D. Baum, Homosexualität aus exegetischer und seelsorgerlicher Perspektive: Welche hermeneutischen Entscheidungen führen zu welchen exegetischen Positionen? in: W. Heinrich/J. Wagner (Hg.), Von Hermeneutik und Ethik. Beiträge zur Frage der Homosexualität in Bibel und Gemeinde, Theologische Impulse 35, Witten 2024, 7–39.

¹⁸ Bill. II, 372–373, zur rabbinischen Deutung von Gen 1,28.

¹⁹ Josephus, *Antiquitates Judaicae* XVIII 21.

Papyri mit Zensusdeklarationen erhalten geblieben, die ganz unterschiedliche Lebensformen belegen:

- 21% der Haushalte bestanden aus mehreren verheirateten Ehepaaren der gleichen oder verschiedener Generationen (Großfamilien).
- 43% der Haushalte bestanden aus reinen Kernfamilien, d.h. aus Ehepaaren oder Alleinerziehenden mit ihren Kindern.
- In 15% der Haushalte lebten Kernfamilien mit weiteren Verwandten (wie unverheirateten Schwestern) zusammen.
- In 5% der Haushalte wohnten unverheiratete Geschwister zusammen.
- 16% der Haushalte bestanden aus Alleinstehenden.²⁰

In der römischen Oberschicht war Ehelosigkeit eine gesellschaftliche Herausforderung, weil viele wohlhabende Männer unverheiratet blieben, um die Pflichten eines Ehemanns und Vaters zu vermeiden. Dagegen erließ der Kaiser Augustus im Rahmen seiner Ehegesetzgebung in der Lex Papia Poppaea (9 n.Chr.) eine Ehepflicht für alle unverheirateten römischen Bürger, die allerdings weitgehend erfolglos blieb.²¹

Die Behauptung, dass es in der antiken Welt der Bibel keine Singles im heutigen Sinne gegeben habe, entspricht nicht der historischen Wirklichkeit. Richtig wäre die Aussage, dass in den Gesellschaften der Antike die Zahl der Singles kleiner war als in den westlichen Gesellschaften der Gegenwart.

Exkurs: Keine Ehe- und Kinderlosigkeit in der katholischen Sexualethik

Fehlinformationen finden sich nicht nur in zentralen Abschnitten über die antike Welt der Bibel, sondern auch in Aussagen über die von Dietz und Faix kritisierte Sexualethik. So behaupten die Autoren, „vor allem konservative Entwürfe“ der Sexualethik verstünden „ein Leben in einer lebenslangen Ehe mit vielen Kindern als Inbegriff des gelungenen und glücklichen Lebens“ und folgerten „bisweilen“, wer sich nicht an diesem Ziel orientiert, lebe in „Sünde“ bzw. „Unzucht“ und müsse aus Leitungsgremien, der Mitarbeit oder

²⁰ R. S. Bagnall/B. W. Frier, *The Demography of Roman Egypt*, Cambridge Studies in Population, Economy and Society in Past Times 23, Cambridge 1984, 58–67.

²¹ A. Mette-Dittmann, *Die Ehegesetze des Augustus. Eine Untersuchung im Rahmen der Gesellschaftspolitik des Princeps*, Stuttgart 1991, 131–141 u.ö.

gar der Mitgliedschaft in einer Gemeinde oder Kirche entfernt werden (84). Speziell die Position der römisch-katholischen Kirche besagt den Autoren zufolge (172):

Das christliche Menschenbild sieht alle Menschen zur Gemeinschaft der Ehe und zur Weitergabe des Lebens berufen.

Dagegen heißt es im Katechismus der katholischen Kirche unmissverständlich: „Beide, das Sakrament der Ehe und die Jungfräulichkeit um des Gottesreiches willen, kommen vom Herrn selbst [...]“²² Dass nur ein Leben in einer Ehe mit möglichst vielen Kindern ethisch wünschenswert ist, wird nicht in der christlichen Sexualethik vertreten, sondern war eine feste Überzeuge des antiken Judentums (s.o.). In der klassischen katholischen und protestantischen Sexualethik ist die Ehelosigkeit im Anschluss an das Neue Testament und im Gegensatz zum antiken Judentum eine gleichberechtigte Lebensform. Auch an dieser Stelle verzeichnen die Autoren für die Sexualethik relevante Sachverhalte.

3.3 Keine zwei biologischen Geschlechter in der Antike

In ihrem zweiten Kapitel über „Menschsein in Beziehungen“ wenden sich Dietz und Faix gegen das (von Matthias Wirth so bezeichnete) „Superdogma der Zweigeschlechtlichkeit“ (182). Die Autoren bestreiten, „dass ‚die Biologie‘ eindeutig für ein binäres System von männlich und weiblich spricht“ (120). Zum Thema „Zweigeschlechtlichkeit“ vertreten Dietz und Faix eine weitere historische These (172):

Ein Blick auf die Geschichte des christlichen Geschlechterdenkens zeigt: Mit der Betonung einer binären Zweigeschlechtlichkeit [...] wird eine neuzeitliche Form des Geschlechterdenkens verabsolutiert, die in dieser Form weder in der Bibel noch sonst in der älteren Naturrethik in dieser Form vertreten wurde.

Demzufolge war die biologische Unterscheidung zwischen zwei Geschlechtern auch in der Bibel und ihrer Welt unbekannt. Die Folgerung für die Exegese und eine biblisch begründete Geschlechterethik lautet, aus diesem historischen Grund könne das Dogma der Zweigeschlechtlichkeit sich nicht auf eine biblische Grundlage stützen.

²² Katechismus der katholischen Kirche, München 2003, 1620; vgl. 1579, 1618, 2349.

Auch an dieser Stelle zeichnen Dietz und Faix ein unzutreffendes Bild von der antiken Welt. Gerade die antiken Hauptvertreter einer Naturrechtsethik haben eine „binäre Zweigeschlechtlichkeit“ vertreten und diese biologisch begründet. So heißt es in Platons Dialog über den Staat, dass sich Frauen und Männer nur dadurch unterscheiden, „dass das Weibliche gebiert, das Männliche aber befruchtet (τὸ μὲν θήλυ τίκτειν, τὸ δὲ ἄρρεν ὀχεύειν)“²³. Im Blick auf die in einem idealen Staat zu versiehenden Aufgaben sei diese biologische Geschlechterdifferenz jedoch nicht relevant.

Wesentlich ausführlicher behandelte Platons viel stärker naturwissenschaftlich interessierter Schüler Aristoteles die Geschlechterdifferenz in seiner Schrift „Über die Entstehung der Tiere“. Er unterschied Männchen und Weibchen anhand ihrer Geschlechtsorgane (Penis und Hoden bzw. Gebärmutter) und ihrer gegensätzlichen Zeugungsbeiträge. Dass Platon die Funktion der Ovarien noch nicht kannte²⁴ und statt der Oozyten das Menstruationsblut als den weiblichen Zeugungsbeitrag betrachtete²⁵, ändert nichts daran, dass er genau zwei Geschlechter identifizierte. Als Zweck der Geschlechterdifferenz nannte er die Fortpflanzung: Die Menschheit wird nicht aussterben, „da deren ursächliches Prinzip das Männliche und das Weibliche ist des Zeugens wegen (ἐνεκα τῆς γενέσεως)“²⁶.

Ähnlich haben sich auch antike Ärzte geäußert. Soranos von Ephesus, der um 100 n.Chr. in Rom wirkte, unterschied zwischen zwei Geschlechtern mit der Begründung, dass „das Männchen nur den Samen aussendet“. „Das Weibliche aber ist Empfänger der Samen und in der Lage, für den Ursprung des Lebens zu empfangen.“²⁷ Galen von Pergamon (2. Jh. n.Chr.) betrachtete die Menstruation als offensichtliches Unterscheidungsmerkmal zwischen den Geschlechtern: „Entleert sie [d.h. die Natur] nicht sämtliche Frauen jeden Mo-

²³ Plato, *De re publica* V 5 [454d–e] (zitiert nach A. Weissenrieder/K. Dolle [Hg.], *Körper und Verkörperung. Biblischen Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie*, FoSub 8, Berlin 2019, 485–486); vgl. S. Föllinger, *Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4.–1. Jahrhunderts v. Chr.*, Hermes.E 74, Stuttgart 1996, 73–79.

²⁴ Föllinger, *Differenz und Gleichheit*, 131–133.

²⁵ Föllinger, *Differenz und Gleichheit*, 143–159.

²⁶ Aristoteles, *De generatione animalum* II 1 [731b–732a] (zitiert nach Weissenrieder/Dolle, *Körper und Verkörperung*, 509–510); vgl. IV 1 u.ö.; siehe Föllinger, *Differenz und Gleichheit*, 122–181.

²⁷ Soranus, *Gynaecia* I 33,1 (zitiert nach Weissenrieder/Dolle, *Körper und Verkörperung*, 495–498).

nat, indem sie das überschüssige Blut ausschüttet?“²⁸ Im Corpus Hippocraticum wurde als weiteres biologisches Unterscheidungsmerkmal zwischen Männern und Frauen die Muttermilch genannt: „Die Frauen erzeugen sie, nicht aber die Männer.“²⁹

Auch diese antiken Quellenangaben, die belegen, dass ihre Autoren aus biologischen Gründen nur zwei Geschlechter kannten, bilden nur eine kleine Auswahl aus dem verfügbaren Material. Die Behauptung der Autoren, die „Betonung einer binären Zweigeschlechtlichkeit“ des Menschen sei in der antiken Naturrethik noch nicht vertreten worden und erst in der Neuzeit nachweisbar, ist historisch verfehlt.

3.4 Keine Wesensverschiedenheit von Mann und Frau in der Antike

Eine letzte These, die ich kurz herausgreifen will, betrifft die Komplementarität von Mann und Frau, die Überzeugung, dass Männer und Frauen in ihrem Wesen (d.h. in ihren geistigen Eigenschaften) relativ verschieden sind und sich dadurch gegenseitig ergänzen. Dietz und Faix behaupten, „die Idee einer komplementären Ergänzung der Geschlechter“ sei erst in der Moderne entstanden und vorher unbekannt gewesen (113). Auch die Idee „einer Wesensverschiedenheit der Geschlechter ist ein Produkt der Moderne“, weil sie erstmals ab dem Ende des 18. Jahrhunderts in der Epoche der Romantik vertreten worden sei (126). Die für die Ethik relevante Konsequenz aus dieser historischen These lautet, dass eine relative Wesensverschiedenheit von Männern und Frauen auch in den biblischen Texten über Männer und Frauen keine Rolle spielen konnte. In dieser Hinsicht könnten Vertreter einer Komplementarität der Geschlechter (wie das katholische Lehramt) sich nicht „auf die Bibel [...] berufen“ (126).

Auch diese historische Aussage ist verfehlt. Zwar trifft es zu, dass der Begriff „Geschlechtscharakter“ erst in der Romantik eingeführt wurde.³⁰ Das Konzept der Wesensverschiedenheit und gegenseitigen Ergänzung der Geschlechter stammt jedoch aus der Antike und findet sich bereits in den öko-

²⁸ Galen, *De venae sectione adversus Erasistratum* 5 (zitiert nach Weissenrieder/Dolle, *Körper und Verkörperung*, 518–519).

²⁹ *De glandulis* 16 (zitiert nach Weissenrieder/Dolle, *Körper und Verkörperung*, 515–516).

³⁰ K. Hausen, *Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben*, in: W. Conze (Hg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Industrielle Welt 21, Stuttgart 1976, 363–393, hier 368.

nomischen Schriften von Aristoteles und Xenophon zur Haushaltsführung.³¹ Ich beschränke mich hier auf ein Beispiel.

Bereits der Politiker und Schriftsteller Xenophon (4. Jh. v. Chr.) war davon überzeugt, dass Männer und Frauen aufgrund ihrer unterschiedlichen Naturanlagen für unterschiedliche Aufgaben bestimmt sind und zum gegenseitigen Nutzen zusammenwirken sollen.³² Zwar seien Männer und Frauen im Durchschnitt gleichermaßen fleißig und diszipliniert, sie unterschieden sich aber in anderen Wesenszügen deutlich voneinander. Den Körper und die Seele des Mannes habe die Gottheit so robust eingerichtet, dass er besser seinen landwirtschaftlichen Aufgaben (Ackerbau und Viehzucht) und seinen militärischen Aufgaben (Verteidigung und Kriegsführung) im Freien gerecht werden kann. Den Körper und die Seele der Frau habe der Gott ihren Aufgaben im Inneren des Hauses entsprechend eingerichtet. Den Frauen habe die Gottheit nicht nur „die Nahrung der neugeborenen Kinder in den Körper eingepflanzt und ihre Ernährung als Aufgabe zugewiesen“, sondern auch „mehr Liebe zu den Neugeborenen“ zugeteilt als den Männern. Diese körperliche und seelische Polarität der Geschlechter stand im Werk Xenophons im Dienst ihrer Komplementarität:

Dadurch, dass beider Natur (τῇ φύσιν) nicht für dies alles gleich gut geschaffen ist, brauchen sie auch einander mehr, und die Verbindung ist nützlicher für sie; was dem einen abgeht, das kann der andere.³³

Die von Dietz und Faix aufgestellte Behauptung, dass es sich bei der Wesensverschiedenheit und Ergänzung der Geschlechter um eine moderne Idee handle, die erst im Zeitalter der Romantik (ab dem 18. Jahrhundert) aufkommen sei, ist historisch falsch. Wie besonders die ökonomische Literatur der Antike zeigt, wird das Konzept der natürlichen Polarität und Komplementarität der Geschlechter in der Geistesgeschichte bereits seit rund 2500 Jahren vertreten und diskutiert und war daher auch in biblischer Zeit bekannt.

³¹ N. Igl, *Geschlechtersemantik 1800/1900*, Göttingen 2014, 71–73.

³² Siehe dazu Föllinger, *Differenz und Gleichheit*, 212–214.

³³ Xenophon, *Oeconomicus* 7,28 (zitiert nach G. Audring [Hg.], Xenophon. *Ökonomische Schriften*, SQA 38, Berlin 1992, 62–65).

3.5 Zwischenfazit

In der Sexualethik „Wege zur Liebe“ gibt es ähnlich viele altertumswissenschaftliche Fehler wie in einem von Siegfried Zimmer vor etwas zehn Jahren auf der Videoplattform „Worthaus“ veröffentlichten Vortrag über „Christliche Sexualethik“.³⁴ Das hängt damit zusammen, dass Dietz und Faix wie Zimmer die geistesgeschichtlichen Unterschiede zwischen Antike und Neuzeit erheblich überschätzen. Ohne Zweifel wurden zahlreiche technologische Erfindungen erst in der Neuzeit gemacht und waren darum in der Antike völlig unbekannt. Zu den wichtigsten gehören bekanntlich der Buchdruck, die Dampfmaschine, das Telefon, die Glühbirne, das Automobil, das Flugzeug, der Fernseher, der Computer, das Internet und das Smartphone. In geistesgeschichtlicher Hinsicht besteht dagegen eine viel größere Kontinuität zwischen antikem und modernem Denken. In vielen geisteswissenschaftlichen Gebieten (Philosophie, Anthropologie, Politologie usw.) sind wir Erben der alttestamentlich-jüdischen und der griechisch-römischen Welt und stehen auf den Schultern von Riesen. Das gilt auch für unser Wissen über sexuelle Orientierungen, die biologische Unterscheidung zwischen nur zwei Geschlechtern und die relativen Wesensunterschiede zwischen Mann und Frau.

Für die transformative Sexualethik, die Dietz und Faix vertreten, haben die zahlreichen historischen und geistesgeschichtlichen Fehler deswegen große Konsequenzen, weil ihre ethische Argumentation an vielen Stellen auf diesen Fehlern aufbaut. Wenn die von den Autoren behaupteten Gebietsveränderungen gar nicht stattgefunden haben, trifft es nicht zu, dass die Karte für diese Bereiche unbrauchbar geworden ist. Ohne Bild gesprochen: Wenn viele der von den Autoren behaupteten kulturellen Verschiebungen gar nicht stattgefunden haben, bleiben die ethischen Aussagen der Bibel weiterhin gültig und maßgebend. Aber Dietz und Faix haben auch die evangelikale Hermeneutik aufgegeben.

4. Der Stellenwert der Bibel in der transformativen Sexualethik (Karte)

Als Christen und christliche Theologen wollen Dietz und Faix in ihrer sexualethischen Argumentation auch die Bibel berücksichtigen. Dementsprechend

³⁴ Siehe dazu A. D. Baum, Vorehelicher Geschlechtsverkehr in der Antike und in der Bibel. Siegfried Zimmer und die biblische Sexualethik, Weißes Kreuz 2016.

besteht der vierte Arbeitsschritt der transformativen Ethik in einer „biblisch-theologischen Erörterung“ des jeweiligen Themas, bildlich gesprochen im Lesen und Interpretieren der Karte. Darum bieten die Autoren zu jedem sexualethischen Einzelthema auch eine „Analyse des moralischen Konflikts im Licht der biblischen Lehren“ (30–31). Denn: „Es gibt ein Leben in Orientierung an der Bibel, das auch auf neuen Wegen Halt findet an alten Weisungen“ (319).

Dabei geht es Dietz und Faix um „eine biblische Ethik“ im Sinne einer „Liebesethik“ (27). In diesem Zusammenhang plädieren sie für einen „absoluten Vorrang der Liebe“ (86). Als leitende Prinzipien ihrer ethischen Urteilsbildung nennen sie Gleichberechtigung, Einvernehmlichkeit und Selbstbestimmung, Werte, die sich als Entfaltungen des Liebesgebots verstehen lassen. Sie wenden sich gegen Ausgrenzung, Benachteiligung, Grenzverletzungen, Manipulation, Respektlosigkeit und Zwang, Verhaltensweisen, die als Verstöße gegen das Gebot der Nächstenliebe gelten können (18, 38–40, 50–51).

Neben dem Liebesgebot wollen die Autoren auch andere ethische Gebote und Prinzipien der Bibel einbeziehen. Allerdings nähern sie sich den Texten über Männer und Frauen ausdrücklich mit einer aus der feministischen Exegese übernommenen „Hermeneutik des Verdachts“ (68). Wie sie ethisch relevante Aussagen in der biblischen Urgeschichte, den Paulusbriefen und der synoptischen Verkündigung Jesu behandeln und welchen theologischen Stellenwert sie ihnen zuerkennen, zeigen die folgenden Beispiele.

4.1 Der Stellenwert der Schöpfungserzählungen

Eine erste Textstelle, deren Aussagegehalt Dietz und Faix nur teilweise übernehmen, findet sich in der ersten Schöpfungserzählung. Sie besteht aus zwei anthropologischen Kernaussagen (Gen 1,27–28):

Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde,
zum Bilde Gottes schuf er ihn;
und schuf sie als Mann und Frau.
Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen:
Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde [...]

Erstens hat Gott alle Menschen ausnahmslos nach seinem Bild geschaffen und ihnen damit eine einzigartige Würde verliehen. Und zweitens hat Gott

die Menschen als Männer und Frauen geschaffen und ihnen einen Vermehrungsauftrag gegeben. Weil nur ein Mann und eine Frau Nachkommen zeugen können, gibt es in dieser so schlichten wie grundlegenden Erzählung nur zwei biologische Geschlechter.³⁵

Während Dietz und Faix die erste in dieser Perikope getroffene Aussage über die Gottesebenbildlichkeit aller Menschen als grundlegend anerkennen, lassen sie bei der Interpretation ihrer zweiten Aussage über die Erschaffung des Menschen als „Mann und Frau“ den unmittelbar folgenden Vermehrungsauftrag in Vers 28 außer Betracht. Dadurch vermeiden sie die Folgerung, dass die erste Schöpfungserzählung sich in ihren anthropologischen Aussagen auf die Fortpflanzungsdimension der Sexualität fokussiert und von zwei biologischen Geschlechtern spricht (61, 157).

Zum abschließenden Urteil Gottes über seine Schöpfung in Gen 1,31, sie sei „sehr gut“, behaupten die Autoren ohne jeden Anhalt im Text: „Aus heutiger Sicht sind alle Bibelauslegungen, die dem ursprünglichen Geschöpf Gottes Vollkommenheit zugeschrieben haben, verfehlt.“ Gen 1,31 sei nur als vorläufige Aussage gemeint gewesen, denn „Gottes Schöpfung ist eine fortschreitende Schöpfung“ (82). Eine exegetische Begründung für diese weitreichende Neuinterpretation fehlt.

Eine weiterer Textabschnitt, dessen Aussage die Autoren nicht folgen können, findet sich in der zweiten Schöpfungserzählung, die sich auf die Beziehungsdimension der Sexualität konzentriert (Gen 2,24):

Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen
und seiner Frau anhängen, und sie werden ein Fleisch sein.

Obwohl die Autoren einzuräumen scheinen, dass die sexuelle Beziehung zwischen Mann und Frau an dieser Stelle exklusiv verstanden wird (376), folgt für sie aus dieser Aussage der biblischen Urgeschichte keine grundsätzliche Ablehnung polyamorer Beziehungen.

4.2 Der Stellenwert der paulinischen Ethik

Ähnlich verfahren Dietz und Faix mit den Aussagen zur Ethik der Geschlechter und zur Sexualethik in den Paulusbriefen. Zum Thema „Schei-

³⁵ P. A. Bird, „Male and Female He Created Them.“ Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation, in: HThR 74 (1981), 129–160.

„dung und Wiederheirat“ besprechen sie unter der Überschrift „Neutestamentliche Grundlagen“ kurz die relevanten Evangelientexte (336–338), um unmittelbar anschließend „Kirchengeschichtliche Entwicklungen“ zu beschreiben. Dass Paulus sich in 1 Kor 7,10–16 sehr differenziert dazu geäußert hat, unter welchen Umständen er eine Ehescheidung befürwortete, lassen sie außer Betracht. Darum weist auch der biblische Befund zu diesem Thema eine erhebliche Lücke auf.

Anders behandeln Dietz und Faix 1 Kor 6,12–20. Obwohl sie auf eine exegetische Auswertung dieser Perikope verzichtet haben, scheinen sie anzuerkennen, dass Paulus Prostitution an dieser Stelle „klar und eindeutig“ abgelehnt hat (249). Das paulinische Urteil hindert sie aber nicht daran, die ethische Beurteilung von Prostitution als offene Frage zu präsentieren und auf eine Ablehnung zu verzichten.

Deutlicher ist das eigene Urteil der Autoren an einer anderen Stelle. Der geschlechtergerechten Aussage in Gal 3,28, dass es in Christus „nicht Mann noch Frau“ gibt, stimmen sie ausdrücklich zu, sind jedoch der Meinung, dass Paulus und seine Schüler diese Überzeugung an anderen Stellen „nur höchst gebrochen durchgehalten und vielfach patriarchalisch überschrieben“ haben (66). Darum müssten einige neutestamentliche Aussagen von diesen patriarchalischen Übermalungen ihrer Autoren befreit werden.

4.3 Der Stellenwert der Ethik Jesu

Den sexual- und geschlechterethischen Aussagen Jesu erkennen Dietz und Faix einen ebenso begrenzten Stellenwert zu wie denen der Urgeschichte und der Paulusbriefe. Das gilt vor allem für zwei Abschnitte der Bergpredigt. Das Ehebruchsverbot des Dekalogs (Ex 20,14) hat Jesus in Mt 5,27–30 folgendermaßen interpretiert:

Ihr habt gehört, dass gesagt ist: „Du sollst nicht ehebrechen“ (Ex 20,14). Ich aber sage euch: Wer eine Frau ansieht, sie zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen ...

Obwohl die Autoren offenbar anerkennen, dass Jesus mit diesen Worten von seinen Nachfolgern gefordert hat, sexuelle Reinheit und Treue auch in ihren Gedanken zu praktizieren, halten sie es für möglich, dass es ethisch unbedenkliche Formen der Pornografie gibt (292–293).

Direkter fällt ihr Widerspruch gegen Jesu Haltung zur Ehescheidung in Mt 5,31–32 aus:

Es ist auch gesagt: „Wer sich von seiner Frau scheidet, der soll ihr einen Scheidebrief geben“ (Dtn 24,1). Ich aber sage euch: Wer sich von seiner Frau scheidet, es sei denn wegen Unzucht, der macht, dass sie die Ehe bricht; und wer eine Geschiedene heiratet, der bricht die Ehe.

Weil Dietz und Faix im Jesuslogion zur Ehescheidung (unter Berufung auf eine „Standardauffassung“) die sogenannte Unzuchtsklausel („es sei denn wegen Unzucht“) für eine nachträgliche Ergänzung des Evangelisten halten (338), folgern sie: „Jesus hat offensichtlich jede Scheidung oder gar Wiederheirat ausgeschlossen“ (341). Dass die Autoren Ehescheidung und Wiederheirat (im Namen des Liebesgebots) befürworten, zeigt, dass auch diese sexualethischen Aussagen Jesu zur Ehescheidung für sie keinen verbindlichen Maßstab darstellen.

4.4 Zwischenfazit

Wie diese Beispiele zeigen, haben zentrale anthropologische und ethische Grundprinzipien der Bibel in der transformativen Sexualethik nicht mehr denselben Stellenwert wie in der altkirchlichen, der reformatorischen oder der römisch-katholischen Theologie. Das der transformativen Ethik zugrundeliegende Schriftverständnis unterscheidet sich auch deutlich von dem der evangelikalen Theologie, das in der Glaubensbasis der Evangelischen Allianz in Deutschland (von 2018) einen Niederschlag gefunden hat:

Die Bibel, bestehend aus den Schriften des Alten und Neuen Testaments, ist Offenbarung des dreieinen Gottes. Sie ist von Gottes Geist eingegeben, zuverlässig und höchste Autorität in allen Fragen des Glaubens und der Lebensführung.³⁶

Gemessen an der Glaubensbasis der EAD vertreten die Autoren ein post-evangelikales bzw. liberales Schriftverständnis. Im Gegensatz zur reformatorischen Theologie ist die Heilige Schrift in der transformativen Ethik nicht

³⁶ <https://www.ead.de/ueber-uns/> (29.9.2025).

mehr die Königin, deren Regentschaft sich Laien und Theologen respektvoll unterordnen. Für Dietz und Faix sind Jesus und Paulus im besten Fall gleichberechtigte Gesprächspartner, deren anthropologische und sexualethische Aussagen von anderen Erwägungen und Argumenten verdrängt werden können.

5. Gesamtfazit

Die von Thorsten Dietz und Tobias Faix entwickelte transformative Sexual- und Geschlechterethik hat zentrale anthropologische Grundüberzeugungen der klassischen christlichen und damit auch der evangelikalten Ethik aufgegeben und sie durch alternative ethische Aussagen ersetzt. Aus diesem Grund ist sie nicht mehr innerhalb des evangelikalten Spektrums angesiedelt, sondern als postevangelikal zu bezeichnen. Das zeigen besonders ihre ethischen Positionierungen zur Pornografie, Polyamorie und Prostitution, zum biologischen Geschlecht sowie zur Trans-, Inter- und Homosexualität.

Eine entscheidende Schwäche der transformativen Sexualethik besteht in der Fehlerhaftigkeit vieler wissenschaftlicher Behauptungen, besonders der altertumswissenschaftlichen Aussagen zur sexuellen Orientierung, zur Zweigeschlechtlichkeit und zu den relativen Unterschieden zwischen Mann und Frau im antiken Denken. Kleinere Versehen kommen in vielen wissenschaftlichen Publikationen vor, aber so zahlreiche Fehlinformationen wie in diesem Buch sind in einer wissenschaftlichen Veröffentlichung nicht nur ungewöhnlich, sondern sie stellen ein ernsthaftes Problem dar. Denn wissenschaftliche Publikationen behandeln Sachverhalte, deren Erforschung einen besonderen Aufwand erfordert:

Was die Wissenschaft auszeichnet, sind ihre besondere Sorgfalt, ihr systematisches Vorgehen und die höhere Zuverlässigkeit ihrer Ergebnisse.³⁷

Darum erwarten die Leser eines wissenschaftlichen Buches zur christlichen Ethik, dass die darin getroffenen (altertums-)wissenschaftlichen Aussagen, die sie in der Regel nicht selbständig überprüfen können, den Quellenbefund

³⁷ G. Keil, Fakten in der Wissenschaft. Über Tatsachen und ihre gebildeten Verächter, in: *Forschung und Lehre* 10/2019, 894–897, hier 895.

angemessen wiedergeben und die antike Kultur korrekt beschreiben. Die Autoren von „Wege zur Liebe“ sind dieser Erwartung an zu vielen Stellen nicht gerecht geworden. Insofern fehlt ihrer Begründung einer neuen (transformativen) Sexualethik das wissenschaftliche Fundament.

In Verbindung mit den altertumswissenschaftlichen Fehleinschätzungen werden in der transformativen Sexualethik zentrale anthropologische und ethische Aussagen des Alten und Neuen Testaments ausgelassen, uminterpretiert, relativiert oder bestritten. Das gilt vor allem für Aussagen in der biblischen Urgeschichte (zur Fortpflanzung und zur Monogamie), in den Paulusbriefen (zur Ehescheidung, zur Prostitution und zur Geschlechtergerechtigkeit) und auch in der Verkündigung Jesu (zu Ehebruch und Ehescheidung). Dadurch fehlt der transformativen Sexualethik an vielen Stellen die biblische Orientierung.

Prof. Dr. Armin D. Baum, baum@fth.de

Abstract

The transformative sexual and gender ethics developed by Thorsten Dietz and Tobias Faix has abandoned central anthropological convictions of classical Christian and evangelical ethics (on pornography, polyamory and prostitution, on biological sex, as well as trans-, inter- and homosexuality). The authors advocate a Biblical interpretive framework that no longer conforms, even on a generous reading, to the statement of faith of the Evangelical Alliance in Germany. A decisive weakness lies in the inaccuracy of many scholarly assertions, especially the claims regarding sexual orientation, gender binary, and the relative differences between men and women in ancient thought. Thus, the authors' defence of a new (transformative) sexual ethic lacks a scholarly foundation.