

<b>Zeitschrift:</b>	Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
<b>Band:</b>	111 (2021)
<b>Heft:</b>	3-4
<b>Artikel:</b>	Göttliche Gewalt : Macht und Machtmissbrauch in der Bibel und Bibelrezeption am Beispiel von ausgewählten biblischen Texten
<b>Autor:</b>	Smit, Peter-Ben
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-1074518">https://doi.org/10.5169/seals-1074518</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 02.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

---

# **Göttliche Gewalt. Macht und Machtmissbrauch in der Bibel und Bibelrezeption am Beispiel von ausgewählten biblischen Texten**

*Peter-Ben Smit*

## **1. Einführung**

«Texts of Terror»,<sup>1</sup> ein Buchtitel von Phyllis Trible aus dem Jahr 1984, macht auf unmissverständliche Art und Weise auf die Problematik von sexualisierter Gewalt und Machtmissbrauch in biblischen Texten und in deren Wirkungsgeschichte aufmerksam.<sup>2</sup> Die Beschäftigung mit Bibeltexten, ihren Rezeptionen und deren Aufarbeitung gehört zur theologischen Auseinandersetzung mit sexualisierter Gewalt.<sup>3</sup> In diesem Kontext soll es darum gehen, auf diese Thematik einzugehen und aufzuzeigen, wie in den ausgewählten Fallbeispielen Texte und ihre Rezeptionen Macht, Gender und Gewalt tatsächlich einen engen Zusammenhang bilden, wie allenfalls durch eine Relecture aus genderkritischer Sicht diesen Texten etwas abgewonnen werden kann, und dass sie auch ein konstruktives Potenzial haben für das Gespräch über sexualisierte Gewalt im Kontext des 21. Jahrhunderts.

In diesem Beitrag werde ich auf zwei Themenkreise eingehen und diese jeweils mit Textbeispielen vertiefen. Ein erster Themenkreis ist ein hermeneutischer und befasst sich mit der Frage von Kanonizität und Sachkritik: Inwiefern ist die Spannung zwischen heiligen Texten und menschlicher

---

<sup>1</sup> PHYLLIS TRIBLE, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia (Fortress Press) 1984. – Für die sprachliche Durchsicht bedankt sich der Autor bei Miriam Schneider, MA, Bern.

<sup>2</sup> Vgl. auch das breit angelegte Werk *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie*, herausgegeben von IRMTRAUD FISCHER u. a., darin jüngst auch: IRMTRAUD FISCHER/ANGELA BERLIS/CHRISTIANA DE GROOT (Hg.), *Frauenbewegungen des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart (Kohlhammer) 2021 – ähnliche Werke bezüglich sexueller Minderheiten und marginalisierter Formen von Männlichkeit wären ebenfalls zu begrüßen.

<sup>3</sup> Die diesbezügliche Literatur ist umfangreich; die Problematik beschränkt sich (natürlich) nicht auf das Christentum. S. z. B. RHIANNON GRAYBILL u. a. (Hg.), *Rape Culture and Religious Studies. Critical and Pedagogical Engagements*, Minneapolis (Lexington) 2019. Wo (sehr) viel sexualisierte Gewalt sich gegen Frauen und sexuelle Minderheiten richtet, ist auch Gewalt gegen (heterosexuelle) Männer, bzw. Männer überhaupt zu berücksichtigen, vgl. z. B. CHRIS GREENOUGH, *The Bible and Sexual Violence Against Men*, Milton Park (Taylor & Francis) 2020.

(Gender-)Kritik ein Problem? Ein zweiter Themenkreis befasst sich mit Texten, die eine Wirkungsgeschichte haben, die durchaus zu Formen von sexualisierter Gewalt beigetragen hat, aus Sicht neuerer Exegese aber auch ein positives Potenzial enthalten. Ich fokussiere dabei auf eine Auswahl von Texten, die m. E. dieses Potenzial haben. Dass es noch viele andere Texte gibt und dass manche davon vielleicht auch immer problematisch bleiben werden, verneine ich nicht. Ziel des Ganzen ist es, die Notwendigkeit, die Legitimität und die Chancen genderkritischer Hermeneutik und Exegese darzulegen. Aus Platzgründen sind Hinweise auf Sekundärliteratur auf das Notwendigste beschränkt worden, ich greife dabei zudem relativ häufig auf eigene (Vor-)Arbeiten zurück, die die Basis für diesen Beitrag bilden.

## 2. Sachkritik und heilige Texte

Wer sich mit kritischer Genderforschung beschäftigt, oder mit irgendeiner Art von moderner, kritischer Bibelwissenschaft, sieht sich, in welcher Form auch immer, mit der Frage konfrontiert, ob man heilige Texte überhaupt so hinterfragen darf, besonders wenn man sich mit ihnen verbunden fühlt.<sup>4</sup> Ist es zum Beispiel angebracht, antike Texte zu «Homosexualität» aufgrund moderner, biologischer Forschung zum Thema zu kritisieren?<sup>5</sup> Oder kann man antike, gegenderte Bildersprache wie jene über die «Hure Babylon» in der Johannesoffenbarung aufgrund heutiger Einsichten über die Gefahren von gegenderten Stereotypisierungen problematisieren? Ähnliches gilt für die Bestimmung der Position der Frau in der Kirche nach 1 Tim 2,12–15 aufgrund einer mythologischen Ätiologie des Menschengeschlechtes. Oder als letztes und etwas subtileres Beispiel: Kann man einen als kanonisch rezipierten Text so abändern, wie es in Röm 16,7 passiert, wo aus dem (traditionellen) Mann Junias die (ursprüngliche) Frau

---

<sup>4</sup> S. dazu z. B. ULRICH LUZ, Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 2014, 448: «Sie [= die Sachkritik] ist nötig, weil sie Teil des individuellen inhaltlichen Dialogs mit den biblischen Texten ist. Aber sie ist partikular, und das heißt: Sie darf nicht verabsolutiert werden, sondern muss im Gespräch mit ‹der ganzen Schrift› ständig überprüft und gegebenenfalls revidiert werden. Dieser Dialog schließt den Dialog mit anderen Interpreten und anderen kirchlichen Auslegungstraditionen und deren Bibelverständnissen und ‹Kanones im Kanon› ein.»

<sup>5</sup> Noch abgesehen von der (negativ zu beantwortenden) Frage, ob antike «Homosexualität» das Gleiche ist wie Homosexualität im 21. Jahrhundert.

Junia wurde, eine Person, die gross war unter den Aposteln und jetzt auch Apostelinnen?<sup>6</sup> Im Kern ist die Frage: Ist Sachkritik an der Bibel erlaubt? Ist das Wort Gottes nicht souverän, und sollte der Mensch nicht gehorchen? Nun ist das Wort Gottes tatsächlich souverän, und seine einladende Liebe fordert tatsächlich auf zum Hören und Ge-hor-sam, aber dann spreche ich von der zweiten Person der Dreifaltigkeit; von der Bibel rede ich nur im abgeleiteten Sinne als «Wort Gottes»: Sie ist das massgebliche Zeugnis des Wirkens des Wortes Gottes; massgeblich und menschlich, wenigstens aus altkatholischer Perspektive müsste man es so formulieren.<sup>7</sup> Die Menschlichkeit und die damit gegebene kulturelle Bedingtheit der biblischen Texte nötigt zu einer kritischen, nicht zu einer naiven Haltung ihnen gegenüber.<sup>8</sup> Alles andere wäre eine Form von Idolatrie (bzw. Bibliolatrie). Zudem ist das biblische Zeugnis polyphon, wie sich leicht durch die Lektüre desgleichen überprüfen lässt. Diese Polyphonie ist hermeneutisch wichtig, nicht zuletzt, weil es häufig eine Polyphonie ist, die diachron zustande gekommen ist. Autoren – vielleicht auch Autorinnen, ich bin mir da historisch nicht so sicher – verhalten sich zueinander und dies durchaus auch kritisch. Offenbar gehört das zur inneren hermeneutischen Dynamik der Schrift und zum Charakter ihrer Polyphonie – eine Polyphonie eher als eine Harmonie: Die *relative* Selbstständigkeit der Stimmen ist wichtig, sowohl in dieser Art von Musik, wie auch in dieser

---

<sup>6</sup> Vgl. ANDREA HARTMANN, Junia – A Woman Lost in Translation: The Name IOYNIAN in Romans 16:7 and its History of Interpretation, in: Open Theology 6 (2020) 646–660. Zur Rezeption dieser neu entdeckten Apostelin gehört im altkatholischen Bereich auch die Apostelin-Junia-Kirche in Augsburg, dazu: FLORIAN BOSCH, Die Apostelin-Junia-Kirche in Augsburg (Deutschland), in: IKZ 107 (2017) 117f.

<sup>7</sup> Vgl. zu Schrift und Hermeneutik in altkatholischer Tradition: PETER-BEN SMIT, An Old-Catholic View of Scripture and Tradition. A Short Study of a Theological Organism, in: IKZ 97 (2007) 106–123.

<sup>8</sup> Dies hat z. B. die Orthodox-Altkatholische Konsultation über die Frauenordination ebenfalls festgehalten, vgl. «Gemeinsame Überlegungen» der Orthodox-Altkatholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenischem Problem: Levadia (Griechenland) und Konstancin (Polen) 1996, in: Urs von Arx/Anastasios Kallis (Hg.), Bild Christi und Geschlecht, Bern (Stämpfli) 1998 (= IKZ 88 [1998] H. 2). Zur Traditionshermeneutik in altkatholischer Theologie, s. im Allgemeinen MATTIJS PLOEGER, Geloof dat probeert te begrijpen. Bijdragen tot een oud-katholieke theologische benadering, Amersfoort (Oud-Katholiek Boekhuis) – Sliedrecht (Merweboek) 2020, 12–40.

Analogie.<sup>9</sup> Damit ist die Schrift eher als ein Gespräch zwischen verschiedenen Stimmen zu sehen, an das man selbst anschliessen und in das man sich einbringen kann, als eine einheitliche, sogar monolithische «Mitteilung Gottes», die es nur entgegenzunehmen gilt.

Ein gutes Beispiel dieser intrabiblischen Diskursivität lässt sich in der Jesustradition finden, wie in Mk 10,1–9, einer Perikope, die in Übersetzungen in der Regel mit «Jesus über die Ehescheidung» oder so ähnlich überschrieben wird.<sup>10</sup> In der Einheitsübersetzung heisst es dort:

<sup>1</sup> Von dort brach Jesus auf und kam nach Judäa und in das Gebiet jenseits des Jordan. Wieder versammelten sich viele Leute bei ihm, und er lehrte sie, wie er es gewohnt war. <sup>2</sup> Da kamen Pharisäer zu ihm und fragten: Darf ein Mann seine Frau aus der Ehe entlassen? Damit wollten sie ihm eine Falle stellen. <sup>3</sup> Er antwortete ihnen: Was hat euch Mose vorgeschrieben? <sup>4</sup> Sie sagten: Mose hat erlaubt, eine Scheidungsurkunde auszustellen und (die Frau) aus der Ehe zu entlassen. <sup>5</sup> Jesus entgegnete ihnen: Nur weil ihr so hartherzig seid, hat er euch dieses Gebot gegeben. <sup>6</sup> Am Anfang der Schöpfung aber hat Gott sie als Mann und Frau geschaffen. <sup>7</sup> Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen, <sup>8</sup> und die zwei werden ein Fleisch sein. Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins. <sup>9</sup> Was aber Gott verbunden hat, das darf der *Mann* [Anpassung, PBS] nicht trennen.

Zu diesem Text gibt es vieles im Hinblick auf Gender und Gewalt zu sagen. Hier geht es mir darum, darauf hinzuweisen, wie eine bestimmte Tradition – hier mit Hilfe einer Rückbesinnung auf die (eigenen) Ursprünge – weiterentwickelt wird. Ausserdem möchte ich eine Ablehnung von Lösungen zeigen, die in Hartherzigkeit begründet ist, und ein Ergebnis, das sich

---

<sup>9</sup> Der Begriff geht auf MIKHAIL BAKHTIN zurück, s. z. B. Problems of Dostoevsky's Poetics, Minneapolis (University of Minnesota Press) 1984, 6f. S. für die Hermeneutik biblischer (neutestamentlicher) Texte z. B. GERD THEISSEN, Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik, Münster (LIT) 2014. Vgl. auch die Versuche von John Behr, sich wegzubewegen von der Vorstellung einer orthodoxen Theologie als eine «neo-patristische Synthese» im Sinne eines einheitlichen und eindeutigen theologischen Systems in Richtung eines Entwurfs der Theologie als ein kohärentes, jedoch in sich diverses Gespräch: JOHN BEHR, Reading the Fathers Today, in: Justin A. Mihoc/Leonard Aldea (Hg.), A Celebration of Living Theology, London (Bloomsbury) 2014, 7–19, hier 17. Mit Blick auf eine altkatholische Hermeneutik der Bibel, s. PETER-BEN SMIT, Authority in the New Testament and the New Testament's Authority, in: Ecclesiology 13 (2017) 83–101.

<sup>10</sup> Vgl. für die folgenden Ausführungen: PETER-BEN SMIT, Man or Human? A Note on the Translation of Ἀνθρώπος in Mark 10,1–9 and Masculinity Studies, in: BiTr 69 (2018) 19–39.

am besten als Versuch verstehen lässt, die schwächere und als weiblich gegenderte Partei am Ende einer (damaligen!) Ehe zu schützen. Von Anfang an hat dies mit Macht zu tun. Schon die anfängliche Frage der Pharisäer an Jesus ist mit Macht, Gewalt und Gender verbunden: Es handelt sich ja um das Entlassen einer Frau aus der Ehe (in einer Situation, in der eine Ehefrau in mancherlei Hinsicht Besitz ihres Mannes war), nicht um eine einvernehmliche Ehescheidung (V. 2). Die diesbezüglichen Vorschriften sind in Dtn 24,1–3, also in sakraler Tradition, nachzulesen, wie Jesus und die Pharisäer gemeinsam feststellen (V. 3f.).<sup>11</sup> Jesus führt daraufhin das Kriterium der Hartherzigkeit ein, um zwischen Schichten in der Tradition mit unterschiedlicher Autorität zu unterscheiden (V. 5). Seine Rückbesinnung auf den Ursprung (V. 6) und seinen Lösungsvorschlag bzw. seine Lehre ist aber auch gegendert und zwar mehr, als in der Regel angenommen wird: In V. 7 ist es ein ἄνθρωπος, der Vater und Mutter verlässt, um eins zu werden mit der Frau (V. 8). Sowohl die Vorlage in Gen 2,24 wie auch die Unwahrscheinlichkeit des Vorkommens einer gleichgeschlechtlichen Beziehung in diesem Text legen nahe, das zu tun, was die Einheitsübersetzung auch tut: hier ἄνθρωπος exklusiv als «Mann» und nicht inklusiv als «Mensch» zu übersetzen. Wenn man sich in der Übersetzung so entscheidet, dann ist es aber auch naheliegend, den ἄνθρωπος in V. 9 auch primär als «Mann» und nicht als «Mensch» zu übersetzen, anders als die Einheitsübersetzung hier vorschlägt. Sowohl vom Duktus des ganzen Abschnittes – die Frage ist in V. 2 ja, was einem *Mann* (ἀνήρ) erlaubt ist – wie auch vom unmittelbaren Kontext mit den Zitaten aus Gen 1,27 (V. 6) und vor allem auch 2,24 (V. 7f.) her, ist es naheliegend, dass hier *männliches* Benehmen einer wegen ihres Geschlechtes juridisch (und sozioökonomisch) schwächeren Partei, d. h. einer (Ehe-)Frau, gegenüber eingeschränkt wird. Das wäre wenigstens mein Vorschlag; auch wenn man dem nicht folgen muss und sich der exegetischen Mehrheitsmeinung (die sich auch auf V. 10–12 stützen kann) anschliesst.<sup>12</sup> Diese Mehrheitsmeinung bedeutet,

---

<sup>11</sup> Da die V. 10–12 hier ausgeklammert werden (wofür es traditions- und redaktionkritische Argumente gibt), braucht die Frage, ob es im antiken Judentum ein Scheidungsrecht für Frauen gab, hier nicht eigens behandelt zu werden. Die Diskussion zwischen den Pharisäern und Jesus beschäftigt sich ausschliesslich mit dem (damaligen) Recht eines Ehemannes, seine Gattin wegzuschicken.

<sup>12</sup> Zu V. 10–12, s. z. B. MARY ROSE D'ANGELO, Roman Imperial Family Values and the Gospel of Mark. The Divorce Sayings (Mark 10:2–12), in: Stephen P. Ahearne-Kroll u. a. (Hg.), Women and Gender in Ancient Religions. Interdisciplinary Approaches, Tübingen (Mohr Siebeck) 2019, 57–81.

dass Jesus hier einfach allgemein eine existierende Ehescheidungspraxis verschärft bzw. absolut verbietet; eine Interpretation, die massgeblich zur Entwicklung der Lehre der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe beigetragen hat. Diese Lehre hat ebenfalls einiges mit Gender, Macht und Gewalt zu tun (auch wenn sie manchmal die schwächere Partei geschützt haben dürfte). Aber auch in diesem Fall kommt man nicht darum herum, dass hier eine innerbiblische Weiterentwicklung der Tradition bezüglich Ehescheidung stattfindet: Das impliziert ja die Neudeutung von Dtn 24,1–3 durch Jesus.

Nun könnte man noch einwenden, dass die Weiterentwicklung der heiligen Tradition, wie sie im vorigen Abschnitt vorgestellt wurde, wegen ihres heiligen Urhebers, Jesus, erlaubt ist; zudem ist es auch eine Weiterentwicklung in der Gestalt einer Rückkehr zu den ursprünglichen Quellen. Aber auch (sogar!) die Jesustradition wird auf ähnliche Art und Weise weiter tradiert (wie dies in der vormarkinischen Phase natürlich auch bereits der Fall war). Ein einfaches Beispiel ist in Mk 10 und Mt 19 zu finden. Im Markusevangelium heisst es dort:<sup>13</sup>

Er antwortete ihnen: Wer seine Frau aus der Ehe entlässt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch. Auch eine Frau begeht Ehebruch, wenn sie ihren Mann aus der Ehe entlässt und einen anderen heiratet. (Mk 10,11f.)

Im Matthäusevangelium dagegen sagt Jesus etwas anderes:

Ich sage euch: Wer seine Frau entlässt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch. Da sagten die Jünger zu ihm: Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten. (Mt 19,9f.)

Der springende Punkt ist die Ausnahmeklausel μὴ ἐπὶ πονείᾳ, die Jesu absolutes Verbot der Ehescheidung aus dem Markusevangelium abändert in ein *fast* absolutes Verbot. Da gerade aber *porneia* ein recht offener Begriff ist, kann diese Abänderung, die durchaus auch frühjüdischen Vorstellungen entsprach, recht weitgehende Folgen haben, gerade auch im Verhältnis von Männern zu Frauen. Wichtig ist mir aber vor allem, dass Matthäus sich offenbar frei fühlte, den markinischen Text abzuändern – eine Art von Sachkritik oder wenigstens eine Art der Anpassung oder Explikation der Vorlage als Teil der Weitergabe dieser Jesustradition –, und dass sowohl das Markus- wie auch das Matthäusevangelium kanonisch

---

<sup>13</sup> Zur Entstehung dieser Tradition, s. bes. WILLIAM R. G. LOADER, Did Adultery Mandate Divorce? A Reassessment of Jesus' Divorce Logia, in: NTS 61 (2015) 67–78.

geworden sind. Damit ist auch die Auseinandersetzung zwischen beiden kanonisiert worden – die Liste von Beispielen kann fast beliebig ergänzt werden. Das Hinzufügen in Mt 19,10, die Aussage der Jünger Jesu, dass es besser sei, nicht zu heiraten, wäre dann schon ein nächstes Beispiel der Weiterführung der Auseinandersetzung über die Ehe im Neuen Testament.

Wenn man diese Beobachtungen ernst nimmt, dann hat das Folgen für das Verständnis der Bibel als «heiligem Text»: Sie hört auf, ein statisches Dokument zu sein, und wird zu einer Anregung für ein recht dynamisches Traditionverständnis. Die Entstehungsgeschichte der biblischen Texte und des biblischen Kanons enthält Grundzüge einer Hermeneutik, die dazu einladen, aufgrund der Texte weiterzudenken, wie die Texte es selbst auch schon tun. Die Neutestamentlerin Judith Lieu brachte es folgendermassen auf den Punkt:

Texts do not simply reflect a «history» going on independently of them, they are themselves part of the process by which [...] Christianity came into being. For it was through literature that [...] a self-understanding was shaped and articulated, and then mediated to and appropriated by others, and through literature that people and ideas were included or excluded. What the texts were doing is sometimes as, if not more, important than what they were saying.<sup>14</sup>

Für das Verständnis frühchristlicher Identität und für das zeitgenössische Weiterdenken und Weitertheologisieren aufgrund des Glaubens und der Kirchenverfassung der frühen Kirche hat das ebenfalls Folgen. Judith Gruber formuliert das so:

Die Differenzen, die ein genealogischer Blick im Kanon offenlegt, lassen ihn als eine Kompilation von partikularen Theologien erscheinen von Theologien, die vom Christusereignis im Rückgriff auf die Bedeutungsstrukturen ihres kulturellen Kontextes Zeugnis ablegen. Die Differenzen werden nicht ausgeblendet, sondern innerhalb des Kanons zusammengestellt. In den Differenzen konstituiert sich – so wurde oben aufgezeigt – ein Raum der Interkulturalität. Indem der Kanon Differenzen sichtbar macht, schafft er einen Raum der Interkulturalität, in dem christliche Identität verhandelt wird; Als normativ gesetztes Dokument normiert er sie damit als disparates Produkt interkultureller Übersetzungs- und Transformationsvorgänge zwischen partikularen Theologien.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> JUDITH M. LIEU, *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*, London (T & T Clark) 2002, 2f.

<sup>15</sup> JUDITH GRUBER, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart (Kohlhammer) 2013, 19. – Vgl. auch MICHAEL WOLTER, *Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons*, in: John Barton/ders. (Hg.), *Die*

Gerade die Bibel normiert so Transformation und auch die Sachkritik, die häufig Anlass ist für die Transformationsprozesse, die eine Tradition durchmacht. Die Formen, in denen solche Transformationsprozesse stattfinden, sind recht divers; Beispiele sind: Neuerungen in Übersetzungen, andersartige «Neuerzählungen» (z. B. Leben-Jesu-Bücher), Ein- oder Ausgliederung von Texten in Leseordnungen, die Art und Weise, wie Texte in Bild- und Musikkultur rezipiert werden.

Bei solchen Dynamiken schliesse ich mich an. In diesem Beitrag werde ich daher auf Aspekte der exegetischen Relecture von problematischen bzw. problematisch gewordenen Texten, die mit Gender und Gewalt zu tun haben, eingehen.<sup>16</sup> Ich setze dabei als selbstverständlich voraus, dass Gender bzw. Geschlecht ein theologisches Thema ist, weil es zur Schöpfung und Kultur gehört – historisch lässt sich auch nachweisen, dass Gender immer wieder ein theologisches Thema war, in sehr diversen Konstellationen sogar, wobei Geschlechtlichkeit zeitweise enorm betont und dann wieder fast gänzlich aufgelöst wurde.<sup>17</sup>

### 3. Texte neu gelesen

Die Auswahl von biblischen «Texts of Terror», die irgendwie etwas mit Macht, Gewalt und Gender zu tun haben, ist fast grenzenlos. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, dass die Konstellation von Macht, Gewalt und Gender durch die ganze Kulturgeschichte hindurch eine wichtige Rolle spielt.

---

Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons, Berlin (de Gruyter) 2003, 45–68, hier 55: «Die Ausdifferenzierung des einen Bekenntnisses in unterschiedliche und miteinander konkurrierende Heilskonzepte einschließlich ihrer lebensweltlichen Implikationen [darf] nicht als Verlust einer ursprünglichen Einheit verstanden werden, sondern [ist] ein integraler Bestandteil der Plausibilität des Bekenntnisses selbst gewesen, ohne die die Rezeption der christlichen Heilsbotschaft nicht möglich gewesen wäre. Was das Zeugnis vom Christusereignis konkret bedeutet (d. h. mit welchen Zeichen diesem Zeugnis welche Bedeutung zugeschrieben wird) steht nicht von vornherein fest, sondern wird in kontextabhängigen Bedeutungsprozessen ausverhandelt; das wird im Kanon dokumentiert.» – S. für eine weitere Darlegung: SMIT, Authority (wie Anm. 9).

<sup>16</sup> Vgl. JEAN ZUMSTEIN, Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich (TVZ) 2004; DERS., Mémoire, histoire et fiction dans la littérature johannique, in: NTS 65 (2019) 123–138.

<sup>17</sup> Queer-theologische Ansätze machen dies ersichtlich, vgl. z. B. den Reader GERALD LOUGHLIN (Hg.), Queer Theology. Rethinking the Western Body, Oxford (Blackwell) 2007.

Ich werde mich daher beschränken müssen und wähle die folgenden Fallbeispiele aus: Gen 19, Mk 6,21–28 und Röm 1,26f. Bei ihrer Besprechung wird jeweils sowohl auf die aus genderkritischer Sicht problematische Rezeptionsgeschichte des Textes hingewiesen, als auch angedeutet, wie ein Text neu interpretiert und ein Gräueltext zu einem Verbündeten genderkritischer Anliegen werden kann.

### 3.1 Gen 19,1–13: «Sodomie»

Ein erster «Text of Terror», der sich für eine Relecture eignet, ist die Geschichte über Sodom aus Gen 19; ich beschäftige mich vor allem mit den ersten 13 Versen und halte dies relativ kurz, weil ich auf eine längere Forschungsgeschichte zurückgreifen kann, die in die Richtung meiner Ausführungen weist.<sup>18</sup> Auch wenn die Rezeptionsgeschichte dieses Textes reichhaltig und differenziert ist und über den Diskurs zu «Sodomie» *qua* Homosexualität hinausgeht,<sup>19</sup> werde ich mich im Folgenden doch darauf beziehen, vor allem weil es eine wichtige rezeptionsgeschichtliche Spur ist, die zudem Gewalt aufgrund von Gender und Sexualität legitimiert hat und weiterhin legitimiert. Diese Interpretation wird schon seit Längerem problematisiert und dies völlig zurecht: Der Kern der Geschichte hat weniger mit – damals ohnehin so nicht existierender – «Homosexualität» zu

---

<sup>18</sup> S. z. B. THOMAS RÖMER, Homosexualität in der hebräischen Bibel? Einige Überlegungen zu Leviticus 18 und 20, Genesis 19 und der David-Jonathan-Erzählung, in: Michaela Bauks u. a. (Hg.), Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2008, 435–454. S. auch den Überblick in: THOMAS HIEKE, Die Männer von Sodom. Keine Homosexualität in Genesis 19 und anderswo, in: ders./Konrad Huber (Hg.), Bibel falsch verstanden. Hartnäckige Fehldeutungen biblischer Texte erklärt, Stuttgart (Katholisches Bibelwerk) 3<sup>2021</sup>, 64–71. Einen Durchgang durch biblische Texte, die sich angeblich mit Homosexualität befassen, bietet auch PETER-BEN SMIT, Jedem Ketzer seinen Buchstaben. Überlegungen aus biblischer Sicht, in: Andreas Krebs/Matthias Ring (Hg.), Mit dem Segen der Kirche. Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in der theologischen Diskussion, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2018, 31–48.

<sup>19</sup> Vgl. ED NOORT/EIBERT TIGCHELAAR (Hg.), Sodom's Sin. Genesis 18–19 and its Interpretations, Leiden (Brill) 2004; s. z. B. auch MARTIEN F. G. PARMENTIER, Was war die Sünde Sodoms? Eine mittelalterliche Umfrage, in: IKZ 91 (2001) 274–288; Parmentier weist nach, dass im Mittelalter so etwas wie «Homosexualität» durchaus als Symptom von «Luxuria» verstanden werden konnte und nicht als ein selbstständiges Phänomen.

tun,<sup>20</sup> als mit Gastfreundschaft gegenüber Fremden und deren buchstäblicher Vergewaltigung. Die Geschichte hat daher mehr zu tun mit der Ablehnung von sexualisierter Gewalt gegenüber anderen Menschen, besonders gegenüber Fremden, als mit der Ablehnung von «Homosexualität», erst recht von Homosexualität im modernen Sinne.<sup>21</sup> Dieses Beispiel zeigt, dass eine Relecture bzw. Neuinterpretation von Texten, die auf eine Art und Weise interpretiert worden sind, die Gewaltausübung aufgrund von Gender und Sexualität legitimiert, diese in ihr Gegenteil verkehren können.

### 3.2 Mk 6,21–28: die «femme fatale»

Mk 6,21–28 ist die Perikope, die über den Tod Johannes' des Täufers berichtet. Es ist auch der zweite Text, der sich für eine Relecture eignet. Gender spielt in der Geschichte eine wichtige Rolle: Der Machtkampf zwischen Herodias und Herodes ist gegendert, Herodes' Benehmen als Mann und Fürst ist gegendert, und der Auftritt der Prinzessin, die im Markusevangelium keinen Namen hat, aber schon bei Flavius Josephus Salome heisst (Ant. 18,5,4), ist es ebenfalls. Es geht mir hier um die Prinzessin und ihre Rezeption, weil sich daran zeigt, wie in der Interpretation eines Textes eine Art von Gendering und Sexualisierung stattfinden kann, die alles andere als harmlos ist. Ich setze dabei an bei der neueren Rezeption der Prinzessin, die am Ende des 19. Jahrhunderts wichtige Impulse erhielt.<sup>22</sup> In Oscar Wildes 1891 veröffentlichtem Schauspiel *Salomé* spielt der «Tanz mit den sieben Schleieren» eine wichtige Rolle. Mit dieser Betonung des Tanzes und seiner Auswirkung auf Herodes schliesst Wilde nicht bloss beim biblischen Text an, sondern auch bei einer Tradition, die, sicher im Laufe des 19. Jahrhunderts, diesen Tanz immer mehr sexualisiert hat. Illustrationen aus verschiedenen Editionen des Werkes zeigen dies recht

---

<sup>20</sup> Zur Begrifflichkeit, s. MARTTI NISSINEN, Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective, Minneapolis (Fortress) 2004.

<sup>21</sup> S. z. B. a. a. O., 45–48; der Text ist auch nicht begeistert von gleichgeschlechtlichem Geschlechtsverkehr, aber auch das muss in seinem altorientalischen Sinne als eine unehrenhafte Art der Machtausübung verstanden werden.

<sup>22</sup> S. zur Rezeptionsgeschichte und die Imagination der Prinzessin: PAUL-ANDRÉ CLAUDEL, *Salomé: Destinées imaginaires d'une figure biblique*, Paris (Ellipses) 2013; zur feministischen Kritik, s. z. B. JANICE CAPEL ANDERSON, Feminist Criticism. The Dancing Daughter, in: dies./Stephen D. Moore (Hg.), *Mark and Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis (Fortress) 1992, 103–134.

deutlich, aber auch Texte aus Wildes Umfeld wie die folgende Strophe aus Arthur O'Shaughnessys Gedicht *The Daughter of Herodias* von 1870:

She freed and floated on the air her arms  
Above dim veils that hid her bosom's charms [...]  
The veils fell round her like thin coiling mists  
Shot through by topaz suns and amethysts.<sup>23</sup>

In der Regel wird der Tanz auch fast im Sinne eines *Striptease* ausgeführt, zum Beispiel in Aufführungen der Oper *Salome* von Richard Strauss, der auf Wildes Theaterstück zurückgreift. Der Vergleich mit dem markini-schen Text ist dabei interessant, denn dieser ist viel zurückhaltender in seiner Beschreibung des Auftrittes der Prinzessin:

Da kam die Tochter der Herodias und tanzte, und sie gefiel dem Herodes und seinen Gästen so sehr, daß der König zu ihr sagte: Wünsch dir, was du willst; ich werde es dir geben. (Mk 6,22)

Wie Salome tanzt, sagt der Text nicht, bloss, dass der Tanz eine gewisse Auswirkung auf Herodes und seine Gäste hat, die mit ihm das Fest feiern. Wer die Struktur eines antiken Symposiums kennt, wird auch wissen, dass ein Tanz zum eigentlichen «Trinkgelage» gehörte, und kann sich vorstellen, wie die Stimmung der Beteiligten gewesen sein dürfte.<sup>24</sup> Darauf lenkt der Erzähler auch die ganze Aufmerksamkeit, indem er Herodes in die Rolle des biblischen Königs Ahasverus schlüpfen lässt, der, auch weil eine Frau, Esther in seinem Falle, ihm gefiel,<sup>25</sup> ebenfalls versprach, ihr das zu schenken, was immer sie wolle. Herodes verstrickt sich in seinem Verspre-chen, und die Geschichte scheint nahezulegen, dass er sein Gesicht wegen der Tochter seiner Gattin verliert, die ihm den Kopf verdreht (auch wenn dies *nolens volens* geschieht). Das charakterisiert Herodes als Mann bzw. «gendert» ihn.<sup>26</sup> Nun hat die Auslegungsgeschichte manchmal einen an-

---

<sup>23</sup> ARTHUR O'SHAUGHNESSY, An Epic of Women and Other Poems, London (Hotten) 1870, 105–132, 199.

<sup>24</sup> Zum Symposium, dessen Struktur und die Rolle von *Entertainment*, s. DENNIS E. SMITH, From Symposium to Eucharist, Minneapolis (Fortress) 2003, 34–38.

<sup>25</sup> Die Wortwahl ist allerdings nur in Esther 2,4 LXX identisch.

<sup>26</sup> Vgl. dazu z. B. PETER-BEN SMIT, The Ritual (De)Construction of Masculinity in Mark 6. A Methodological Exploration on the Interface of Gender and Ritual Studies, in: Neotest. 50 (2017) 327–351.

deren Weg gewählt:<sup>27</sup> Da ist Herodes nicht länger Opfer seiner mangelnden Selbstbeherrschung der Prinzessin gegenüber, sondern Opfer des verführerischen Tanzes der Salome. Sie wurde der Inbegriff weiblicher, verführerischer Sexualität und Lust. Das mag harmlos erscheinen, ist es aber nicht. Denn so wird im Text auf einmal eine Person zum Kern des Problems gemacht, die es vermutlich ursprünglich gar nicht war, und interessanterweise ist die problematische Person auf einmal weiblich (Salome) statt männlich (Herodes). Darüber hinaus kann man noch festhalten, dass die Absicht der Geschichte, Herodes als Fürst und Mann zu problematisieren, viel weniger im Vordergrund steht – obwohl Herodes von Wilde und Strauss durchaus als lustvoller Mann dargestellt wird, ist er letztendlich doch Opfer von Salomes verführerischem Tanz. Worum es mir jetzt geht, ist, dass kulturelle Genderstereotypen, vor allem die Idee, dass Frauen Lust und Sexualität verkörpern und daher eine Gefahr für Männer sind, in der Rezeption dieser biblischen Geschichte von Bedeutung sind. Dabei spielt – in der Regel männliche – Phantasie über die Vorzüge des Tanzes der Prinzessin eine nicht unbedeutliche Rolle. Feministische Kritik hat das schon seit Jahren erkannt und kritisiert.<sup>28</sup> Mit Gewalt hat eine solche Art von Gendering insofern etwas zu tun, als dass durch eine solche Rezeption eines Textes Stereotypisierungen verstärkt werden und Personen in einem biblischen Text aufgrund von Auffassungen über Gender und Sexualität be- bzw. entschuldigt werden: Herodes wird vom Urheber sämtlicher Probleme am Galiläischen Hofe zum Opfer weiblicher Lust, und der Tanz der Prinzessin wird von einem Detail im Text zur *Chiffre* von Weiblichkeit und eigentlicher Ursache des Todes Johannes' des Täufers. Wer aus genderkritischer Perspektive mit solchen Texten arbeitet, ist dazu berufen, solche rezeptionsgeschichtliche Traditionen zu hinterfragen und zu problematisieren. Damit wird auch eine neue Sicht des Textes möglich, die gerade das Benehmen des Mannes Herodes problematisiert, dessen lustgesteuerte Herrschaft von tödlichen Formen der Mahlgemeinschaft und des Zusammenlebens überhaupt gekennzeichnet wird. Das einzige Gericht, das während seiner Geburtstagsfeier serviert wird, ist das Haupt des Johannes'. Der Kontrast mit der nachfolgenden Geschichte

---

<sup>27</sup> Eine Frage, der hier nicht nachgegangen werden kann, ist, ob die Deutung durch Wilde u. a. auch als eine Aufwertung weiblicher Sexualität (oder von Sexualität überhaupt) im Kontext der viktorianischen Gesellschaft gelesen werden kann.

<sup>28</sup> Vgl. CAPEL ANDERSON, Criticism (wie Anm. 22) als ein Beispiel der feministischen Lektüre dieses Textes.

könnte nicht grösser sein: Dort veranstaltet Jesus, auch als Mann, aber ganz anders, eine Mahlzeit in der Wüste, die erste wunderbare Speisung. Im Gegensatz zur Geschichte der Geburtstagsfeier des Herodes', die sich von Feierlichkeit und Überfluss hin zum Tod bewegt, ist dies die Geschichte einer Mahlzeit, die im tödlichen «Nichts» der Wüste anfängt und in Überfluss endet. Als Mann wird Jesus auch durch diese Geschichte gegendert. Festzuhalten ist, dass eine aus genderkritischer Sicht problematische Rezeptionsgeschichte eines Textes aufgearbeitet werden kann, wodurch der Raum für eine Neuinterpretation entsteht, die in Sachen Gender und Macht ganz anders ausgerichtet ist und die sogar dubiose Formen von Männlichkeit problematisiert: Sowohl die «Macht» des Lesers/der Leseerin, zu bestimmen, welche Protagonist\*innen auf welche Art und Weise gegendert sind, wirkt sich anders aus, wie auch die Machtausübung durch diese Protagonist\*innen in der Geschichte als solche. Anstelle von Frauenekritik enthält der Text so eine Kritik an mächtigen und lustvollen Männern.

### 3.3 Röm 1,26f.: «Homosexualität»

Ein dritter Text,<sup>29</sup> den ich hier besprechen möchte, hat rezeptionsgeschichtlich wiederum viel mit dem modernen Diskurs über Homosexualität zu tun.<sup>30</sup> Er ist Teil einer längeren Ausführung des Heidenapostels zum Thema der Unordnung der heidnischen Welt, die in ihrem Kern dadurch gekennzeichnet ist, dass die Völker «die Wahrheit Gottes mit der Lüge [vertauschten], sie beteten das Geschöpf an und verehrten es anstelle des Schöpfers» (Röm 1,25), was nach Paulus diese Folge hat:

Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus: Ihre Frauen vertauschten den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen; ebenso gaben die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau auf und entbrannten in Begierde zueinander; Männer trieben mit Männern Unzucht und erhielten den ihnen gebührenden Lohn für ihre Verirrung. (Röm 1,26f.)

---

<sup>29</sup> S. für die nachfolgenden Ausführungen auch: PETER-BEN SMIT, Gender and Fullness of Life for All. Contextuality as a Catalyst for Rereading Sources, in: Ellen van Stichel u. a. (Hg.), Fullness of Life and Justice for All. Dominican Perspectives, Adelaide (ATF) 2020, 175–192.

<sup>30</sup> S. dazu z. B. die rezeptionsgeschichtlichen Überlegungen von DANIEL PATTE, Romans. Three Exegetical Interpretations and the History of Reception. Volume 1: Romans 1:1–32, London (Bloomsbury) 2018.

Dass es in diesem Text um bestimmte Formen von Sexualität geht, die Paulus ablehnt, ist klar. Interessanter ist die Frage, weswegen er dies tut und ob es eine – mehr oder weniger gewalttätige – Ablehnung von Homosexualität begründet oder ob eine andere Lesart möglich ist. Eine erste Beobachtung ist dabei, dass Paulus in seinen Ausführungen nicht von Sexualität an und für sich ausgeht, sondern von «Leidenschaften» und zwar von «entehrenden» Leidenschaften (*πάθη ἀτιμίας*). Eine zweite Beobachtung ist, dass Paulus sich auf das «Natürliche» bezieht: Männer haben den «natürlichen» Verkehr mit der Frau aufgegeben und sind in Begierde zueinander entbrannt (*μετήλλαξον τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν*). Es ist interessant, dass Paulus eine kulturelle Kategorie («entehrend») und eine «biologische» Kategorie («natürlich») miteinander zu verbinden scheint. Die Frage ist aber, ob das tatsächlich so ist.<sup>31</sup> Dass Scham und Ehre kulturelle Begriffe sind, so viel ist wohl deutlich. Aber wie ist es mit einem Begriff wie «Natur»? Forscher wie Dale Martin und andere haben darauf hingewiesen,<sup>32</sup> dass in der Antike im Allgemeinen wie auch im Bereich von Gender und Sexualität ein Ausdruck wie *παρὰ φύσιν* durchaus auch kulturell geprägt war. Am deutlichsten ist das erkennbar an der starken Hierarchisierung von Sexualität im Mittelmeerraum. Bei sowohl (anderen) jüdischen Autoren wie auch bei paganen Autoren ist es von höchster Bedeutung<sup>33</sup>, dass die gegenderte soziale Ordnung ihren «natürlichen» sexuellen Ausdruck findet: Sexuelle Beziehungen sollten gesellschaftlichen Verhältnissen entsprechen. Zu dieser gegenderten sozialen Ordnung gehörte eine Ordnung von Männern und Frauen, aber durchaus auch eine Ordnung von Männern. Der Ausdruck «impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto

---

<sup>31</sup> Einen anderen Ansatz lasse ich hier ausser Betracht, er wird aber vorgeschlagen in WILLIAM B. LOADER, *The New Testament on Sexuality*, Grand Rapids (Eerdmans) 2013: Paulus gehe, so Loader, von antiker Biologie aus, wir gingen in der Moderne auf analoger Art und Weise von moderner Biologie aus, worin Homosexualität durchaus einen natürlichen Platz habe. Daher sei die paulinische Ablehnung von gleichgeschlechtlicher Sexualität (bzw. «Homosexualität») im heutigen Kontext nicht mehr aufrechtzuerhalten.

<sup>32</sup> Vgl. z.B. DALE MARTIN, *Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18–32*, in: *BibInt* 3 (1995) 332–355.

<sup>33</sup> S. den Überblick in: MOISÉS MAYORDOMO-MARÍN, Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und der paulinischen Korintherkorrespondenz, in: *EvTh* 68 (2008) 99–115.

officium»,<sup>34</sup> was so viel heisst wie «einer anderen Person sexuell zur Verfügung stehen ist für eine freie Person Verbrechen, für einen Sklaven ist es eine Notwendigkeit und für einen Freigelassenen ein (obligatorischer) Dienst», zeigt dies auf; Sklaven (und auch Sklavinnen, aber in diesem Beispiel geht es mir um die Verhältnisse zwischen Männern) konnten ihren Eigentümern auf unterschiedliche Arten und Weisen zur Verfügung stehen, was durchaus als natürlich angesehen wurde – jede soziale Ordnung hat ja die Tendenz, sich als «natürlich» und eben nicht als «sozial» darzustellen. Der sexuelle Verkehr zwischen Männern und zwischen Frauen, wobei die erste Form in der Antike mehr Aufmerksamkeit bekam (was allerdings heute auch der Fall zu sein scheint),<sup>35</sup> konnte daher der «natürlichen» Position einer Person in der Gesellschaft schaden, bzw. ein Mann konnte daran beteiligt sein, der «natürlichen» Rolle eines anderen Mannes zu schaden. Angst vor «Feminisierung» spielt dabei immer wieder eine Rolle. – Dazu kommt noch etwas anderes: Die Interpretation von gleichgeschlechtlicher Sexualität als Folge überschweifender Lust, wie Paulus sie präsentiert, entspricht auch manchen antiken Mustern, in denen die Vorstellung, dass sexuelles Verlangen, das über das Verlangen nach einem Partner bzw. einer Partnerin des anderen Geschlechtes hinausgeht, das redliche Mass überschreite und daher abzulehnen sei, führend war. Das hat wiederum auch mit der Konstruktion von Geschlecht in der Antike zu tun. Ein Hauptmerkmal von Männlichkeit war zum Beispiel Selbstbeherrschung, wer sein Verlangen aber nicht in Zaum halten konnte, erreichte dieses Ideal gar nicht und wurde daher als Mann auch weniger glaubwürdig.<sup>36</sup>

Wie helfen diese Ausführungen nun bei einer Relecture von Röm 1,26f.? Ich würde sagen, dass diese Ausflüge in den kulturellen Kontext des Paulus verdeutlichen, was er ablehnt und warum er es vermutlich ablehnt. Er lehnt jene Formen von Sexualität ab, oder genauer gesagt: er betrachtet sie als Zeichen von Gottes Zorn, die nicht heilsam, sogar verletzend (bzw. unehrenhaft) sind. Was als verletzend einzustufen ist, entnimmt er breite-

---

<sup>34</sup> S. dazu: MATTHEW PERRY, Quintus Haterius and the «Dutiful Freedman». The Consideration of Sexual Conduct Between Patrons and Freedpersons in Roman Law, in: Ancient History Bulletin 25 (2011) 133–148.

<sup>35</sup> S. aber für eine ausführliche Studie über weibliche gleichgeschlechtliche Sexualität z.B. BERNADETTE BROOTEN, Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism, Chicago (University of Chicago Press) 1996.

<sup>36</sup> Vgl. z.B. SUSANNA ASIKAINEN, Jesus and Other Men, Leiden (Brill) 2018, 19–45.

ren (griechisch-römischen) und engeren (hellenistisch-jüdischen) Kulturreisen, an denen er partizipiert. Wer aufgrund von Röm 1,26f. über Sexualität weiterdenken will, ist daher am besten beraten, dies auf gleiche Art und Weise wie Paulus zu tun: kulturell sensibel und mit der Absicht, zu einer gesunden Art von Sexualität zu gelangen. Wie polemisch der Text im 1. Jahrhundert auch war, wie er sich in seiner Rezeptionsgeschichte auch ausgewirkt haben mag, eine andere Perspektive ist möglich.

#### 4. Schluss

Zusammenfassend lässt sich dann Folgendes festhalten. Neben der Benennung (und damit auch Anerkennung) von «Texts of Terror» in der Bibel und von problematischen Rezeptionsgeschichten bezüglich des Themenkreises Macht, Gewalt und Gender habe ich gezeigt, wie ein kritischer und dynamischer Umgang mit solchen biblischen Texten durchaus schriftgemäß ist und wie es ohne Weiteres biblische Texte mit einer nicht unproblematischen Rezeptionsgeschichte gibt, denen eine heilvollere Bedeutung abgewonnen werden kann, wenigstens in bestimmten Fällen. Gender und Sexualität erscheinen dabei häufig als Funktionen anderer Themen, zum Beispiel des Umganges mit Fremden, der Gestaltung von Herrschaft oder der sozialen Ordnung. Solche exegetischen Perspektiven und Einsichten können sowohl dazu einladen, biblische Traditionen neu zu entdecken und sie gleichzeitig als Anlass zu verstehen, kritisch analoge Zusammenhänge im 21. Jahrhundert zu reflektieren.

*Peter-Ben Smit (\*1979 Rotterdam NL), Dr. theol. (Universität Bern, 2005), Dr. theol. habil. (Universität Bern, 2009), Th. D. (General Theological Seminary, New York 2011) ist o. Professor für Kontextuelle Bibelauslegung an der Theologischen Fakultät der Vrije Universiteit (Amsterdam) und Professor für Alte Katholische Kirchenstrukturen («bijzonder hoogleraar») am Departement für Philosophie und Religionswissenschaft der Universität Utrecht. Von 2018 bis 2021 war er Professor für Systematische Theologie und Ökumene am Institut für Christkatholische Theologie der Universität Bern. Ausserdem ist er als research associate der Theologischen Fakultät der Universität von Pretoria (Südafrika) verbunden.*

*Adresse: Herengracht 559 HS, 1017 BW Amsterdam, Niederlande  
E-Mail: p.b.a.smit@vu.nl*

*Summary*

This contribution takes its point of departure in the observation that, regarding sexuality, gender and (the abuse of) power, biblical ‘texts of terror’ (Phillys Tribble) are a serious issue. Arguing that gender-critical criticism of these texts is theologically and hermeneutically legitimate (and even in line with dynamics that can be observed in biblical traditions), it is then shown how certain texts that have, at least, a reception history of terror, can be reread from a gender-critical perspective and be rediscovered as allies for a critical approach to questions of gender, sexuality and power today. The biblical texts that are discussed are a selection of texts that are suitable for such a *relecture*: Genesis 19:1–13, Mark 6:21–28 and Romans 1:26–27.

*Schlüsselwörter – Keywords*

Hermeneutik – Gender – Bibel – Gewalt – Rezeptionsgeschichte