
Thomas Wagner

Ein Blick auf die schwule Ikonostase

Theologische Überlegungen zu schwulen Ikonen im religiösen Bereich

STELLEN Sie sich vor, Sie stehen vor einer Ikonostase, einer Ikonenwand, wie sie in orthodoxen Kirchen den Kirchenraum vom Altarraum trennt. Auf dieser Bilderwand finden sich Ikonen zu verschiedenen Themen. Und einige dieser Bilder können auch im homosexuellen Kontext verstanden werden. Höchst unwahrscheinlich, werden Sie sagen, zumindest in orthodoxen Kirchen. Dagegen gibt es in der katholischen Tradition durchaus Bilder, die zumindest als Chiffre homosexueller Inhalte dienen – und dienen. Sie hier wieder neu zu entdecken bzw. als solche zu benamen, ist ein wesentliches Moment dieses Vortrages.¹

1. Ikone: Zwischen Kultbild und Bilderverbot

Ich möchte mit einem Text beginnen, der in der Verfolgung der Homosexuellen durch die Kirchen bis heute eine wesentliche Rolle gespielt hat. Es ist der Brief des Paulus an die Römer, 1. Kapitel, Verse 18–32. Die Verse 26 und 27 setze ich als bekannt voraus, möchte daher nur den Beginn des Kapitels zitieren:

»Der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldig. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt. Sie verfielen in ihrem Denken der Nichtigkeit, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert. Sie behaupteten, weise zu sein, und wurden zu Toren. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen und fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere darstellten ...« (Röm 1,18–23)²

- 1 Grundlage der Ausführungen ist ein Vortrag zum 7. Siegener Kolloquium Homosexualität und Literatur »Ikonen des Begehrens« am 12. Oktober 1995
- 2 Hier zitiert nach dem Text der Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.

Dies nun bedeutet, dass z.B. die klassischen schwulen Ikonen wie der heilige Sebastian eben nicht nur die Legende des Heiligen darstellen, sondern auch das Andere: die Sehnsucht nach dem nackten männlichen Körper z.B. Wir kommen noch dazu. In einer Zeit, in der Homosexualität sich als »Liebe, die ihren Namen nicht zu nennen wagt«⁹ oder noch schlimmer als »Stumme Sünde«¹⁰ verstanden wird, konnten solche religiösen Bilder zugleich Chiffren für homosexuelle Inhalte sein. Sie gaben die gesellschaftlich akzeptierte Legitimation zur Darstellung männlicher Freundschaften, wie noch zu zeigen sein wird.

Zugleich deutet aber der Römerbrief noch etwas an, was alte jüdische Tradition ist: das Bilderverbot. Ich möchte dieses Thema nur kurz andeuten und hier darauf verweisen, dass wohl Danielle Regnault in ihrem Vortrag am Freitag »Der Gang durch den Spiegel. Das Bilderverbot in der lesbischen Kultur«¹¹ mehr darüber sagen wird. Das Verbot von Gottes- und Götterbildern (Ex 20,4 u. 23; Ex 34,17; Lev 26,1) und von Bildern generell (Ex 20,4 und Par. Dtn 5,8) ist im Alten Testament grundgelegt und wird letztlich im Brief des Paulus an die Römer wieder aufgegriffen.¹²

Paulus weist auf die Gefahr hin, dass Bilder von Gott selber zum Gott werden. Noch deutlicher macht dies das 14. Kapitel aus dem Weisheitsbuch. Zugleich lässt diese Überlegung noch weitere Gedanken zu: Ist dieser Römerbrieftext, gerade vor dem Hintergrund seiner dauernden Nutzung gegen die Homosexuellen, nicht zugleich eine klare Absage an alle Versuche, das Klischee (Druck- und/oder Zerrbild) vom Homosexuellen auszuführen und zu fixieren. Es gibt nicht *den* Homosexuellen (und vice versa: *den* Heterosexuellen.) Jedes Bild, das wir

meisten auf der Tagung gehaltenen Vorträge jetzt greifbar in dem Band: Gerhard Härle/Wolfgang Popp/Annette Runte (Hrsg.): Ikonen des Begehrens. Bildsprachen der männlichen und weiblichen Homosexualität in Literatur und Kunst, Stuttgart 1997.

- 9 Stehende Redewendung nach der letzten Zeile eines Gedichtes von Lord Alfred Douglas, des Geliebten von Oscar Wilde. Das Gedicht hat den Titel »Two Loves« – »Zwei Lieben«. Die letzte Zeile lautet in der englischen Originalfassung: »I am the Love that dare not speak its name.« In der Übersetzung von Doris Plattner und Michael Lim: »Ich bin die Liebe, die ihren Namen nicht zu nennen wagt.« (s. dazu: Cécile Beurdeley: *L'amour bleu*, Köln 1977, S. 190 (englischer Text) und S. 302 (deutscher Text). S. auch: J. Z. Eglinton: *Griechische Liebe*, Hamburg 1967, S. 450–452. – Dagegen die Aufforderung im Titel des schwulen Gebetbuches der katholischen Theologin Dr. Elizabeth Stuart: »Daring to speak Love's Name« (London 1992). Deutsch in der Übers. von Michael Weiße: »Wage, den Namen der Liebe auszusprechen.« (Kopierte Übersetzung von Teilen des Stuart-Buches für den AK »Homosexualität und alt-kath. Kirche«, Düsseldorf 1995.) – John Henry Mackay, der schottisch-deutsche Autor (1864–1933), schrieb unter dem Pseudonym »Sagitta« über die verschiedenen Formen der Homosexualität die »Bücher der namenlosen Liebe« (1905–1926). »
- 10 S. Brigitte Spreitzer: *Die Stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter mit einem Textanhang* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Nr. 498), Göppingen 1988.
- 11 S. Programmheft a. a. O., Anm. 8, S. 59–60.
- 12 Vgl. hierzu den Artikel »Bild« von Paul van Imschott in: Herbert Haag(Hrsg.), *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln u.a. 1968, Sp. 246–247.

In unserem thematischen Zusammenhang ist der letzte Satz von Interesse. Die Bilder, von denen der Text spricht, sind »Kultbilder«³. Und das griechische Wort, das sich hier findet, ist »eikon«⁴, von dem das Wort »Ikone« herkommt. Es meint sowohl »Bild, Abbild«, als auch »Bilsäule, Gemälde, Ebenbild, Vergleich, Gleichnis und Vorstellung«⁵. Auch ist zu bedenken, wie der Römerbrieftext in Bezug zu der alttestamentlichen Parallele im Weisheitsbuch in dessen 13. und 14. Kapitel zu verstehen ist.⁶

Der Begriff »Kultbild« trifft etwas von dem, was als »schwule Ikone« verstanden wird. Innerhalb der schwulen Szene sind solche Bilder tradiert worden. Sie bekommen so einen fast rituellen Stellenwert. Wie ja auch die Ikonenmalerei in den Kirchen der Orthodoxie ganz bestimmten Regeln folgt, von der Wahl der Motive über die Art der Darstellung bis zu den Materialien, mit denen die Bilder gestaltet werden.⁷ Dasselbe gilt auch für das Bildprogramm auf der Ikonostase, der Ikonenwand, die den Altarbereich in den orthodoxen Kirchen vom Rest der Kirche abtrennt.

Gehen wir von dieser Definition als Vorgabe aus, so zeigt schon das Vortragsprogramm dieser Tage, welche Ikonen an einer lesbisch-schwulen Ikonostase zu finden wären. Ich möchte an dieser Stelle auf einige Sätze von Gerhard Härle und Wolfgang Popp zurückgreifen: »Als Ikonen lassen sich dabei jene Bilder bezeichnen, denen ein personal gefasster typologischer und deiktischer Charakter zukommt. Sie wirken als Chiffren, die in personifizierter Form über sich selbst hinausweisen auf eine Erlebenswirklichkeit hin, die gerade im Zusammenhang mit einer unterdrückten, kriminalisierten und pathologisierten Lebensweise, die die Homosexualität in der mitteleuropäischen Geschichte grundsätzlich ist, utopisch und realitätskritisch wirkt. Anders gesagt: Ikonen verweisen auf das Andere der erlebten Realität, und sie verweisen darauf in Bildern und Gestalten, denen eine Geschichte, eine Realität – und seien sie fiktional – zugewiesen werden können. Insofern repräsentieren Ikonen das ungelebte Leben, sie repräsentieren ein Begehren, das keine andere »Eigentlichkeit« kennt.«⁸

3 S. »Ikone« in: Duden, Band 5, Fremdwörterbuch, Mannheim u.a. 4. Aufl. 1982, S. 329.

4 Hier nach: Eberhard Nestle/Erwin Nestle/Kurt Aland: Novum Testamentum Graece et Latine, Das Neue Testament in Griechisch und Lateinisch, Stuttgart, 3. Aufl. 1994., S. 410.

5 Hermann Menge: Langenscheidts Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache, 1. Teil: Griechisch-Deutsch, Berlin/München/Zürich, 30. Aufl. 1964, S. 130: »eikon«

6 Vgl. Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. VI/1), Römer 1–5, Zürich u.a. 1978, S. 106–110.

7 Vgl. Nikolai Lochner, Art. »Ikonenmalerei« in: Lexikon für Theologie und Kirche, 5. Band, Freiburg, 2. Aufl. 1960, Sp. 618–619.

8 Gerhard Härle/Wolfgang Popp: Einige Gedanken zu diesem Kolloquium, in: Ikonen des Begehrens. Programmheft zum 7. Siegener Kolloquium Homosexualität und Literatur, Siegen 1995, S. 6. – Außer einigen Referaten, die schon in der Zeitschrift »Forum Homosexualität und Literatur« (Heft 25 und 26 / 1996) veröffentlicht wurden, sind die

von jemandem machen, legt ihn darauf fest und zeigt somit nur einen Bruchteil von ihm selber. Und diese Bilder haben, wenn sie erstellt werden, die Gefahr in sich, sich zu verselbstständigen. Und somit sind Bild und Abgebildeter nicht mehr identisch. Diese Identität mag nur der Künstler des Bildwerkes kurz erfasst haben. Ansonsten ist die Beziehung zwischen Bild und Abgebildetem problematisch.¹³

2. David und Jonathan – das klassische Freundespaar

Ein erstes Bild, das immer wieder von Schwulen in der Kirche zu ihrer Identitätsfindung herangezogen wurde und wird – so z.B. durch Elmar Kraushaar in seinen schwulen Listen¹⁴ – ist das der Freundschaft des späteren König David mit Jonathan, dem Sohn von König Saul. Es gründet in der alttestamentlichen Erzählung, wie sie in den beiden Samuelbüchern nachzulesen ist. David, der Hirtenjunge, kommt als vorherbestimmter künftiger König Israels an den Hof König Sauls, vertreibt ihm durch sein Saitenspiel die Depressionen. Kurz nach Davids Sieg über Goliath schließt er mit Sauls Sohn Jonathan eine tiefe Freundschaft (1 Sam 18,1–4). Sie kommt vor allem zum Tragen, als es zwischen Saul und David zu Spannungen kommt. Erst vermittelt Jonathan (1 Sam 19,4–7), dann steht er David bei (1 Sam 20,1–42). Im Kampf gegen die Philister fallen schließlich Saul und seine Söhne. So beginnt das 2. Samuelbuch im 1. Kapitel mit dem Bericht über Sauls Tod und Davids Klage über die Toten, über Saul und Jonathan. Hierbei sind die Worte Davids über Jonathan in Vers 26 die meistzitierten. In der Einheitsübersetzung liest es sich so:

» Weh ist mir um dich, mein Bruder Jonathan.
Du warst mir sehr lieb.
Wunderbarer war deine Liebe für mich
als die Liebe der Frauen.«¹⁵

In der Übersetzung von Martin Buber lautet dieser Text:

» Bang ist mir um dich,
mein Bruder Jonatan!
gefreundet warst du mir sehr,
wundersam war mir deine Liebe
über Liebe der Frau.«¹⁶

13 S. hierzu auch Birgit Bosold: Ikonen. Einige Überlegungen zum Bilderverbot., in: Überschriften (Aus Bildern und Büchern), hrsg. v. Andrea Sick u.a., Frauenkulturhaus TheaLit, Bremen 1994, S. 71–81; zu Römer 1. s. S. 74–76.

14 Elmar Kraushaar: Schwule Listen. Namen, Daten und Geschichten, Reinbek 1994, S. 196, Liste 83 »Schwul zu sein bedarf es wenig. 22 gekrönte Häupter.« nennt als zweiten »David, König von Israel (1035–960 v. Chr.)« und als dritten »Jonathan, Kronprinz von Israel (1045–1013 v. Chr.)«.

15 Einheitsübersetzung, a. a. O., s. Anm. 2.

16 Die Schrift. Verdeutschung von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 2. Bd., Bücher der Geschichte, Heidelberg 7. Aufl. 1979, S. 249.

Schon die Auslegung dieser Stelle ist bis heute strittig. Ist es nun eine homoerotische Erzählung oder ist es nur die Darstellung einer sehr tiefen – mehr geistigen – Männerfreundschaft?

Schon die Namen der beiden Freunde können da weiterhelfen. »David« heißt soviel wie »Geliebter«, vielleicht auch »Vaterbruder«. ¹⁷ Der Berliner Kunsthistoriker Andreas Sternweiler verweist in seiner Dissertation auf weitere Bedeutungen des hebräischen Wortes »David« als »Freund« und »Liebling«. ¹⁸ Und »Jonathan« heißt im Hebräischen »Jahwe hat gegeben«. ¹⁹ Hier deutet sich eine sehr tiefe Freundschaft an.

Es ist hier kaum möglich, die verschiedenen Positionen über die Beziehung zwischen David und Jonathan darzustellen. Im Wesentlichen geht es um die Frage, wie das hier benutzte hebräische Wort für »Liebe«, nämlich »ahabah«, zu verstehen ist. Während nach Eglinton das Wort »immer einen sinnlichen Unterton hat und gewöhnlich im heterosexuellen Sinne gebraucht wird« ²⁰, und entsprechend Autoren wie Tom Horner ²¹ und John Boswell ²² diese Verbindung durchaus erotisch verstehen – Boswell verweist auch auf den »Bund«, den David und Jonathan schließen, der einem Ehevertrag ähnlich sei – gibt es auch andere Sichten. So führt Herman van de Spijker in seiner grundlegenden Arbeit »Die gleichgeschlechtliche Zuneigung« 1968 aus: »Diese Freundschaft ist ein Gipfelpunkt der mann-männlichen Liebe. Man soll aber Grenzen zwischen Freundschaft und Homophilie ziehen. Freundschaft ist keine Homophilie, die mehr oder weniger gut sublimiert ist. ²³ Aus der Heiligen Schrift können wir nicht folgern, dass die Liebe zwischen dem Sohne Sauls und David invertiert war und aus einer homotropen Kondition entstanden ist.« ²⁴ Van de Spijker zählt diesen alttestamentlichen Text zu den »scheinbar einschlägigen Texten im Alten Testament«, während Wunibald Müller in seiner umfangreichen Dissertation 1986 dies unter

17 Vgl. Arie van den Born, Artikel »David« in: Herbert Haag (Hrsg.), *Bibel-Lexikon*, a. a. O., s. Anm. 12, Sp. 316–318.

18 Andreas Sternweiler: *Die Lust der Götter. Homosexualität in der italienischen Kunst. Von Donatello zu Caravaggio*, Berlin 1993, S. 89.

19 S. Arie van den Born, Artikel »Jonathan« in: Herbert Haag (Hrsg.), *Bibel-Lexikon*, a. a. O., s. Anm. 12, Sp. 878.

20 Siehe J. Z. Eglinton: *Griechische Liebe*, a. a. O., s. Anm. 9, S. 72.

21 Tom Horner, *Jonathan Loved David. Homosexuality in Biblical Times*, Philadelphia 1978, S. 26–39.

22 John Boswell: *Same-Sex Unions. in premodern Europe*, New York 1994, S. 135–137

23 Hier verweist van de Spijker auf den französischen Psychologen Ignace Lepp (1909–1966) und dessen Buch »Von Wesen und Wert der Freundschaft«, Würzburg 1965, S. 75–76 (später Taschenbuch Herderbücherei, *Psychologie der Freundschaft*, Freiburg 2. Aufl. 1973) und auf ein älteres Buch von S. Placzek »Freundschaft und Sexualität«, Berlin/Köln 6. Aufl. 1927, S. 154–163.

24 Herman van de Spijker: *Die gleichgeschlechtliche Zuneigung. Homotropie: Homosexualität, Homoerotik, Homophilie – und die katholische Moraltheologie*, Olten/Freiburg i. Bsg. 1968, S. 90–91 und Anm. 93–95, S. 250–251.

dem Punkt »Andere biblische Stellen, die möglicherweise einen Bezug zur Homosexualität haben«²⁵ anführt und nur kurz schreibt: »Versuche, aus der Freundschaft zwischen David und Jonathan (vgl. 1 Sam 18–20; 2 Sam 1) oder zwischen Rut und Noemi (vgl. Rut 1,16) eine homosexuelle Beziehung zu konstruieren und damit gar eine mögliche positive Einstellung des Alten Testaments zu homosexuellem Verhalten zu begründen, halten einer kritischen Untersuchung nicht stand.«²⁶ 1988 findet Müller dann etwas differenziertere Worte »Wenn man die Aussagen in Sam 1,26 über Davids Liebe zu Jonathan, die für David wunderbarer ist als die Liebe der Frau, m.E. auch nicht sexuell, im Sinne von genitaler Sexualität, verstehen kann, so sind sie dennoch für das Thema Homosexualität wichtig, da darin etwas von der Tiefe einer Männerfreundschaft zum Ausdruck kommt, der man erotische Komponenten nicht gänzlich absprechen kann, auch gar nicht sollte. Hier wird eine Seite von Beziehungen unter Männern angesprochen, die auch für viele homosexuelle Beziehungen in Anspruch genommen werden dürfte und die weit näher an das herankommt, was ich unter einer ganzheitlichen homosexuellen Beziehung verstehe, als alles andere, was aus biblischer Sicht tatsächlich oder angeblich zum Thema Homosexualität gesagt wird.«²⁷

Dagegen nun in einem neueren Aufsatz die Exegeten Silvia Schroer und Thomas Staubli. Sie schreiben gleich zu Anfang: »Die Beziehung zwischen David und Jonatan war eine homoerotische und sehr wahrscheinlich auch homosexuelle Beziehung.«²⁸ Und sie begründen das mit den Texten, die diese Freundschaft beschreiben, die sie mit anderen erotischen Texten vergleichen. So z.B. mit Texten aus dem Hohelied des Ersten Testaments, dessen erotischer Inhalt erst in unseren Tagen wieder entdeckt wurde. Vor allem auch die Reaktion von König Saul auf die unverbrüchliche Freundschaft seines Sohnes Jonatan mit David scheint dies anzudeuten. In der Übersetzung von Schroer und Staubli lautet 1. Sam 20,30:

25 Wunibald Müller: *Homosexualität – eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge*, Mainz 1986, S. 70.

26 Müller führt hierzu zwei Bücher an: D. S. Bailey: *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, London 1955, S. 56 ff.; J. A. Thompson: *The Significance of the Verb Love in the David-Jonathan Narratives, in 1 Samuel*, in: *Vetus Testamentum* 24 (1974), S. 335–338.

27 Wunibald Müller: *Homosexuelle Menschen*, Mainz 1988, S. 96. Hier ähnlich ganz aktuell: Jens Weizer: *Vom anderen Ufer. Schwule fordern Heimat in der Kirche*, Düsseldorf 1995, S. 190–193. Er beginnt: »Die biblisch bezeugte Freundschaft von David und Jonathan war (im historischen Sinne) keine schwule Beziehung. Dennoch war sie vielleicht in gewisser Weise auf dem Weg hierhin. Immerhin wird diese Männerfreundschaft ja in sehr intensiven Farben gemalt.«

28 Silvia Schroer/Thomas Staubli: *Saul, David und Jonatan – eine Dreiecksgeschichte? Ein Beitrag zum Thema »Homosexualität im Ersten Testament«*, in: *Bibel und Kirche*, Nr. 1/1996. Vgl. dazu den Artikel von Helmut Ruppel: »David und Jonathan« in: *Die Kirche*, Nr. 10, 9. 3. 1997,

»Da entbrannte der Zorn Sauls über Jonatan, und er sagte zu ihm: Du Sohn einer Zuchtvergessenen, ich weiß genau, dass du mit dem Sohn Isais liiert bist zu deiner Schande und zur Schande der Blöße deiner Mutter.«

Schroer und Staubli verweisen auf solche Freundespaare in Ägypten und in der Umgebung Israels.

Oft wird das Paar David-Jonathan mit anderen Männerpaaren der Antike verglichen, so mit den griechischen Helden Achill-Patroklos in der »Ilias« und mit dem Paar Gilgamesch und Enkidu aus dem wesentlich älteren Gilgamesch-Epos Mesopotamiens. Gerade die Totenklage von Gilgamesch über den toten Freund Enkidu ähnelt in manchem der Klage Davids über Jonathan.²⁹ Sie dürfte nach Ansicht von Schroer und Staubli doch eher Vorbild für die Schilderung der Beziehung zwischen David und Jonathan gewesen sein. Außerdem vermuten sie, dass auch bei den Philistern »im Rahmen der mediterranen Homoerotik Männerbeziehungen kultiviert« wurden.

Eine ähnliche Sicht zeigt Mirko Peisert in seinem Aufsatz: »David und Jonatan: ›Verheimlichte Liebe‹«³⁰. Dabei führt er nur einen Bruchteil der hier im Folgenden eingearbeiteten Literatur an, erwähnt auch nicht den Artikel von Schroer und Staubli, obwohl er fast alle ihre Argumente ebenfalls benutzt, einschließlich der Hinweise auf das Gilgamesch-Epos und das Grab eines Freundesgrabes, nämlich von Nianchchum und Chnumhotep.

Die Erinnerung an diese Freundschaft zwischen David und Jonathan hat in der Literaturgeschichte einen wichtigen Platz. Sie findet sich in den Ausführungen über »geistliche Freundschaft«, so bei dem schottischen Abt Aelred von Rieval im 12. Jh.³¹ und Petrus Abelardus³². 1688 wurde im Pariser Jesuitenkolleg von Kindern die Oper »David et Jonathan« von Marc Antoine Charpentier aufgeführt, fünfzig Jahre später schreibt Georg Friedrich Händel ein Oratorium »Saul« nach einem Libretto von Charles Jennens. Beide Werke lassen die Klage Davids über Jonathan deutlich erotische Züge haben.³³

In deutscher Sprache schuf der Dichter Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803) zu diesem Thema das biblische Drama »Salomo« (1764). In ihm beweinen

29 Albert Schott/Wolfram von Soden: Das Gilgamesch-Epos, Stuttgart 1958/1974, S. 65–67. Vgl. auch: Victoria Brockhoff/Hermann Lauboeck: Als die Götter noch mit den Menschen sprächen. Gilgamesch und Enkidu, Freiburg 1981, S. 122–123.

30 Mirko Peisert: David und Jonatan: »Verheimlichte Liebe«, in: WeStH 4 (1997), S.96–111. Vgl. zum Ganzen auch: John Boswell. Same-Sex Unions a.a.O., Anm. 22, S.135–137.

31 Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, Trier 1978, S. 88–91.

32 Zitiert bei: John Boswell: Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century, Chicago/London 1980, S. 238–239 mit weiteren Hinweisen., ebenso ders.: Same-Sex Unions, a. a. O., s. Anm. 22, S. 182.

33 Vgl. Dominique Fernandez: Der Raub des Ganymed. Eine Kulturgeschichte der Homosexualität, Freiburg 1992, S. 204–205.

in einer Szene zwei Stimmen den toten Jonathan und preisen die Freundschaft zwischen David und Jonathan als unsterblich.³⁴ 1861 dachte Friedrich Hebbel an eine Trilogie »König David und sein Haus«, deren erster Teil »Saul und David« heißen sollte.³⁵ Bei Rainer Maria Rilke findet sich in »Der neuen Gedichte anderer Teil« von 1908 folgender Text:

»KLAGE UM JONATHAN

ACH sind auch Könige nicht von Bestand
und dürfen hingehn wie gemeine Dinge,
obwohl ihr Druck wie der der Siegelringe
sich widerbildet in das weiche Land.

Wie aber konntest du, so angefangen
mit deines Herzens Initial,
aufhören plötzlich: Wärme meiner Wangen.
O daß dich einer noch einmal
erzeugte, wenn sein Samen in ihm glänzt.

Irgend ein Fremder sollte dich zerstören,
und der dir innig war, ist nichts dabei
und muß sich halten und die Botschaft hören;
wie wunde Tiere auf dem Lager löhren,
möcht ich mich legen mit Geschrei:

denn da und da, an meinen scheuesten Orten,
bist du mir ausgerissen wie das Haar,
das in den Achselhöhlen wächst und dorten,
wo ich ein Spiel für Frauen war,

bevor du meine dort verfitzten Sinne
aufsträhntest wie man einen Knaul entflieht;
da sah ich auf und wurde deiner inne: –
Jetzt aber gehst du mir aus dem Gesicht.«³⁶

Mehrere schwule Autoren nahmen sich des Stoffes an: So plante schon August Graf von Platen (1790–1835) ein Drama zum Thema »David und Jonathan«. In

34 Vgl. hierzu: Hermann Hakel (Hrsg.): Die Bibel in deutschen Gedichten, München 1968, S. 152–153 findet sich ein Abdruck von dieser Szene.

35 August Graf von Platens sämtliche Werke in zwölf Bänden, Historisch-kritische Ausgabe mit Einschluß des handschriftlichen Nachlasses hrsg. von Max Koch u. Erich Petzet, 10. Bd, Dramen. Zweiter Teil, Leipzig 18, S. 358.

36 Rainer Maria Rilke: Die Gedichte, Frankfurt/M. 7. Aufl. 1995, S. 508–509.

seinem Tagebuch findet sich unter dem 1. Januar 1822 der Eintrag: »Bei meiner Bibellektüre, die ich immer des Nachts im Bette halte, fiel mir abermals die Geschichte Davids und Jonathans auf, welche als Drama zu bearbeiten, mir schon in früheren Jahren vorschwebte. ›David und Jonathan‹ und ›Der Graf von Savoyen‹, wenn würdig ausgeführt, wären eine würdige Aufgabe für dies angehende Jahr. An ›David und Jonathan‹ jedoch hindert mich ein Gelübde, und ich bin auch gerne verhindert. Durch ein Wiedersehen Bülows, das mich davon befreit, kann ich auch für einen solchen Stoff wahrhaft Leben und Liebe schöpfen.« Im zweiten Verzeichnis der Dramenstoffe um 1830 wird als Nr. 5 »David und Saul« angegeben.³⁷ Zwei entsprechende Gedichtfassungen »David an Saul« von 1811 und »Saul und David« von 1813 greifen das biblische Motiv schon auf.³⁸

Im Rahmen der im 19. Jahrhundert stark verbreiteten Freundschaftsliteratur³⁹ taucht nicht nur häufig der Hinweis auf David und Jonathan auf, sondern es wurden wie bei Platen Dramen avisiert, so Bernhard Rudolf Abeken am 13. XI. 1823 in einem Brief an Immermann. Paul Heyse greift das Thema dann 1882 in seiner Novelle »David und Jonathan« auf⁴⁰, mit der er seinen Novellenzyklus »Buch der Freundschaft« beginnt. Darin wird der biblische Stoff auf die damalige Zeit adaptiert. Jonathan, ein 25-jähriger Ingenieur, der zurückgezogen und grüblerisch lebt und ständig Platen-Texte liest, sucht seinen David. Und scheint ihn in dem bei einem Selbstmordversuch geretteten jungen Dichter Eduard zu finden. Doch geht die Sache nicht glücklich aus: Hans (Jonathan), der Ingenieur, merkt, dass sein Freund Kontakt zu jungen Frauen sucht. Schließlich verliebt er sich selbst in eine. Es kommt zu einem Intrigenspiel: Hans vermutet, seine Freundin habe Interesse an Eduard. Dieser verführt schließlich Gesine, die dann ein Kind hervorbringt, das nicht lange lebt. Hans Jonathan wird krank, zitiert im Fieberwahn Platen-Verse. Nach seiner Genesung geht er dann zu Gesine, um ihr einen Heiratsantrag zu machen.

Auch eine Frau greift diesen Stoff zu Beginn dieses Jahrhunderts auf: Else Lasker-Schüler (1869–1945). In ihren »Hebräischen Balladen«, in Berlin 1913 erschienen, finden sich zwei Gedichte mit der Überschrift »David und Jonathan«.⁴¹ Die jüdische Schriftstellerin greift hier in diesen Balladen Themen der jüdischen Bibel auf. Ich zitiere sie hier nach einer Werkausgabe von 1951⁴²:

37 S. Anm. 35.

38 August Graf von Platens sämtliche Werke in zwölf Bänden, Hrsg. Max Koch/Erich Petzet, IV.–VI. Bd., Gedichte. Dritter Teil, Leipzig o.J., VI. Bd. S. 70–71 und 92–93.

39 Vgl. hierzu Paul Derks: Die Schande der heiligen Päderastie. Homosexualität und Öffentlichkeit in der deutschen Literatur 1750–1850 (Homosexualität und Literatur Nr. 3), Berlin 1990, S.315–316.

40 S. Ebda, S.628–636.

41 Ich verdanke den Hinweis auf diese Gedichte Paul Derks »Die Schande der heiligen Päderastie«, s. Anm. 39.

42 Else Lasker-Schüler: Die Gedichte, Hrsg. Friedhelm Kemp, Frankfurt/M. 1997, S.162,302–303.

»DAVID UND JONATHAN

In der Bibel stehn wir geschrieben
Buntumschlungen.

Aber unsere Knabenspiele
Leben weiter im Stern.

Ich bin David,
Du mein Spielgefährte.

O, wir färbten
Unsere weißen Widderherzen rot!

Wie die Knospen an den Liebespsalmen
Unter Feiertagshimmel.

Deine Abschiedsaugen aber –
Immer nimmst du still im Kusse Abschied.

Und was soll dein Herz
Noch ohne meines –

Deine Süßnacht
Ohne meine Lieder.

DAVID UND JONATHAN

O Jonathan, ich blasse hin in deinem Schoß,
Mein Herz fällt feierlich in dunklen Falten;
In meiner Schläfe pflege du den Mond,
Des Sternes Gold sollst du erhalten.
Du bist mein Himmel mein, du Liebgenöß.

Ich hab so säumerisch die kühle Welt
Fern immer nur im Bach geschaut...
Doch nun, da sie aus meinem Auge fällt,
Von deiner Liebe aufgetaut...
O Jonathan, nimm du die königliche Träne,
Sie schimmert weich und reich wie eine Braut.

O Jonathan, du Blut der süßen Feige,
Duftendes Gehang an meinem Zweige,
Du Ring in meiner Lippe Haut.«

Sodann D.H. Lawrence in seinem Theaterstück »David«⁴³, ebenso André Gide in seinem 1903 erschienenen Stück »Saul«⁴⁴ Der biblische Text wird dann auch in der Übersetzung Martin Luthers in der ersten schwulen Anthologie zitiert: Elisarion von Kupffer: Lieblingsminne und Freundesliebe in der Weltliteratur, 1900 im Verlag von Adolf Brand erschienen.⁴⁵ Im Mai 1914 schreibt Albert H. Rausch zwei Prosatexte, die 1916 publiziert werden. Die Titel »Jonathan« und »Patroklos«. In der längeren »Jonathan«-Erzählung verbindet Rausch die biblische Erzählung mit der zeitgeschichtlichen Situation, der Beziehung Philipp von Eulenburgs mit Kaiser Wilhelm II.⁴⁶ 1921 erschien in München von Otto Zarek das dramatische Gedicht in fünf Akten »David«. Nicht zu vergessen ist hier Hans Henny Jahnns Drama »Spur des dunklen Engels«, 1948 begonnen und 1952 publiziert.⁴⁷ Weitere Texte finden bei Prof. Wolfgang Popp Erwähnung.⁴⁸ Ein neuer Versuch zum Thema David-Jonathan, der die Handlung in das kirchlich geprägte Studentenumfeld verlegt, ist der in diesem Jahr erschienene Roman »Jonathan« von Christof Büttgen.⁴⁹

Zwei Autoren möchte ich nennen, die die Geschichte von David und Jonathan in ihrem Plädoyer für den Begriff Freundschaft nutzen. Der amerikanische Autor Gary Inrig gibt seinem Buch »Wahre Freundschaft« den Untertitel »David und Jonathan« und nimmt sie als Modell von Freundschaft.⁵⁰ Der zweite ist der Düs-

43 D. H. Lawrence, David. A Play, London 1926, vgl. Robert Brain: Freunde und Liebende. Zwischenmenschliche Beziehungen im Kulturvergleich, Frankfurt/M. 1978, S. 97, zum Thema David und Jonathan s. S. 32-35.

44 Andre Gidé, Theater. Gesammelte Stücke, Stuttgart 1968, S. 95-169. Vgl. dazu: Herman van de Spijker, a. a. O. Anm 24, S. 251, Anm. 99.; Volker Ott: Homotropie und die Figur des Homotropen in der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1979, S. 45-46. mit weiteren Hinweisen.

45 Die 2. Auflage erschien dann 1903 im Leipziger Verlag von Max Spohr. Hier nach dem Nachdruck der Ausgabe von 1900 mit einem Vorwort von Marita Keilson-Lauritz und dem Titelbild: David als Sänger mit Harfe vor Saul von Fidus, Berlin 1995, S. 19 und Anhang S. 183. Zu Fidus s. Janos Frecot/Johann Friedrich Geist/ Diethart Kerbs: Fidus 1868-1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen. Neuaufgabe mit einem Vorwort von Gert Mattenklott und einer Forschungsübersicht von Christian Weller, Hamburg 1997. Die Erstauflage erschien 1972 in München.

46 Vgl. Wolfgang Popp: Männerliebe. Homosexualität und Literatur. Stuttgart 1992, S. 271-275. Siehe. auch die Ankündigung von Prof. Pops Vortrag im Programm zur Siegener Tagung 1995, S.58-59 und. jetzt die Ausführungen dieses Referates von Popp in: Härle/Popp/Runte(Hrsg): Ikonen des Begehrens, a.a.O, Anm. 8, S.67-100. Vgl. auch das Interview von Dirk Ruder mit Prof. Wolfgang Popp unter dem Titel »Wie wurde der biblische David schwul, Professor Popp?« in: LAMBDA-Nachrichten 4/1997

47 Vgl. Elsbeth Wolffheim: Hans Henny Jahn, Reinbek/Hamburg 1989, S. 106-108. Der Text des Stückes in: Hans Henny Jahn: Werke und Tagebücher, Hrsg. : Thomas Freeman u. Thomas Scheuffelen, 4. Bd.: Dramen 1, Hamburg 1974, S. 157-232.

48 Vgl. Programmheft a. a. O., Anm.8, S. 58-59.

49 Christof Büttgen: Jonathan. Hrsg. Sternenkind, Bergheim 1995.

50 Gary Inrig: Wahre Freundschaft. David und Jonathan, Dillenburg 2. Aufl. 1991.

seldorfer Pfarrer Hans Georg Wiedemann, der in seinem »Plädoyer für Männerfreundschaft« ein eigenes Kapitel der Geschichte von David und Jonathan widmet und auch mehrfach in seinem Plädoyer auf diese alttestamentliche Geschichte zurückgreift. Er setzt sich vehement dafür ein, die Männerfreundschaft ohne Homophobie einzugehen. Das Vorbild sieht er hier in der Beziehung zwischen David und Jonathan.⁵¹

An vier nicht schwule Autoren sei noch erinnert, die diese Geschichte aufgegriffen haben: Stefan Heym hat 1972 seinen Roman »Der König David Bericht« veröffentlicht, in dem er einen fiktiven altjüdischen Historiker Ethan die Geschichte Davids recherchieren lässt.⁵² Die Autorin Grete Weil lässt in ihrem 1988 erschienenen Roman »Der Brautpreis« Michal, Davids erste Frau, zu Wort kommen und das ganze Geschehen aus ihrer Sicht schildern. Sie bewundert Davids Totenklage für Jonathan, sein Bekenntnis zu dieser Liebe.⁵³ Schon 1962 schrieb der amerikanische Autor Frank G. Slaughter seinen Roman »König David«, der 1977 erstmals in Deutsch erschien. Hier wird z.B. die Totenklage Davids fast mit den Worten der Schrift wiedergegeben.⁵⁴ Letzter hier zu erwähnender Autor ist der Amerikaner Joseph Heller. In seinem Roman »Weiß Gott«, dem er den Text über die Freundschaft aus dem Buch Kohelet des AT, 4. Kapitel, 11. Vers: »Wie kann ein einzelner warm werden?« voranstellt, lässt er den auf dem Totenbett liegenden David sein Leben schildern. In diesem Monolog setzt sich David auch mit den Bildwerken auseinander, die ihn darstellen sollen, besonders mit den Statuen von Donatello und Michelangelo. »... und da ist noch was, was mich an der blöden Statue in Florenz ärgert, die mich angeblich darstellt: glattrasiert bin ich da, kein Haar im Gesicht hat er mir gelassen, und nicht nur das – splitternackt stehe ich da in aller Öffentlichkeit, mit dem unbeschnittenen Schwanz! Hätte dieser Michelangelo Buonarotti auch nur die Spur einer Ahnung davon gehabt, was wir damals von Nacktheit hielten, der hätte mich gewiss nicht da draußen auf einen Sockel gestellt, mit hängendem Pimmel und dieser hässlichen, komischen Vorhaut, die kein Jude von einiger Selbstachtung auch nur auf dem Sterbebette gezeigt hätte ... Nein, was Michelangelo uns beschert hat, ist nicht der David aus Bethlehem in Juda, sondern einer, der so ist, wie ein Schwuler aus Florenz sich einen hübschen israelitischen Jüngling vorstellt, wäre der ein griechischer Lustknabe, nicht aber ein abgehärteter, sonnenverbrannter Hirtenjunge, der mit einem Proviantkarren nach Socho unterwegs ist zu seinen drei Brüdern, und der dann dableibt, um dem prahlerischen Riesen Goliath zu erschlagen.«⁵⁵

51 Hans Georg Wiedemann: Plädoyer für Männerfreundschaft, Stuttgart 1992, S. 75–81.

52 Stefan Heym: Der König David Bericht. München 1972, vgl. Wolfgang Popp: Männerliebe, a. a. O., Anm. 45, S. 433–435.

53 Grete Weil: Der Brautpreis. Zürich/Frauenfeld 1988, vgl. Wolfgang Popp: Männerliebe, a. a. O., Anm 45, S. 435.

54 Frank G. Slaughter: König David, München/Zürich 1979, S. 188–189.

55 Joseph Heller: Weiß Gott, München 1987, S. 225–226.

Damit haben wir nun den Schritt hin zur künstlerischen Darstellung des Thomas »David und Jonathan« getan. Es gibt in der Kunstgeschichte zwar viele David-Darstellungen – gerade die Statuen von Donatello und Michelangelo sind bekannte Beispiele –, aber nur wenige zeigen David mit Jonathan. Offensichtlich gibt es alte Darstellungen auf Ikonen, die uns bisher unbekannt waren.⁵⁶ Andreas Sternweiler, der diese Darstellungen mit dem Wiederaufflammen einer Diskussion über die Knabenliebe in derselben Zeit verbindet: »Im Zusammenhang mit der zeitgenössischen Diskussion zum Thema Knabenliebe im Humanistenkreis um Cosimo de Medici liegt es nahe, im Bronze-David neben der allgemeinen Auseinandersetzung und Abhängigkeit von Christentum und Antike auch eine spezielle Aussage zum Thema Knabenliebe zu erkennen. Anknüpfungspunkt ist die weit ins Mittelalter zurückreichende Tradition, die Beziehung zwischen David und Jonathan als vorbildliches christliches Freundschaftsverhältnis zu verstehen. Analog zum Verhältnis von Jesus zu Johannes wurde die Szene *David umarmt Jonathan* beispielsweise im »Somme le roi« um 1300 als Allegorie der Freundschaft⁵⁷ und damit als christlich legitimierte Homoerotik neben der Szene *Saul wirft seinen Speer gegen David* als Allegorie der Feindschaft abgebildet.⁵⁸ Dem entsprach die Bedeutung des Namens David im Hebräischen als »Freund« und »Liebling«, die durch die erneute Beschäftigung mit der biblischen Sprache im Florenz des Frühhumanismus als bekannt vorausgesetzt werden kann.«⁵⁹ Sternweiler nennt noch ein zweites Bild vom Ende des 15. Jahrhunderts, nämlich Cima da Coneglianos »David und Jonathan« (jetzt in der National Gallery in London), das in der Hand Davids, der neben Jonathan geht, den Kopf Goliaths zeigt.⁶⁰ Ein letztes Bild ist noch zu erwähnen, nämlich Rembrandts »Abschied Davids von Jonathan« von 1642, das sich in der Eremitage in St. Petersburg befindet.⁶¹ Leider

56 Eine solche Ikone u.a. mit griechischen Inschriften findet sich im Handbuch, das die amerikanische römisch-katholische Schwulenorganisation »Dignity« im Internet verbreitet.

57 Vgl. Abb. 17 in Sternweiler, a. a. O., s. Anm. 18, S. 90. Diese Darstellung nennt Robert L. Wyss als einzige von den beiden Freunden im Artikel »David« in: Lexikon der christlichen Ikonographie»(LCI), 1. Bd., Freiburg/Brsg., Sonderausgabe 1994, Sp. 477–490, hier Sp. 487. British Museum, Ms. 28162. Des Weiteren verweist er auf die Weigelsche Bibelillustration von 1712.

58 Hier die Anm. von Sternweiler: Vgl. Rosemond TUVE, Notes on the Virtues and Vices. In: Journal of the Warburg and Courtauld Institute 27 (1964) 2 S. 43. In deutschen Armenbibeln wurde die Szene *David umarmt Jonathan* mit *Christus mit dem Kreuz und Frauen* gleichgesetzt. (Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte 3 (1954) Sp. 1108 und 1100).

59 Sternweiler, a. a. O., Anm. 18, S. 88–89.

60 Ebda., S. 130 u. Abb. 43 ebd.

61 Vgl. K. Bauch: Art. »Rembrandt«, in: Kindlers Malerei Lexikon, 10. Bd., München 1982, S. 246–257, hier S. 256. Inzwischen kann davon ausgegangen werden, dass dieses Rembrandt-Bild falsch interpretiert worden ist und eine ganz andere Szene zeigt. Den Hinweis verdanke ich W. Popp.

konnte ich bisher keine Abbildung davon in Kunstbänden finden. Lediglich in Bibelillustrationen finden sich Darstellungen der sich umarmenden Freunde, so z.B. bei der »Bibel in Bildern« des Julius Schnorr von Carolsfeld (1794–1872), 1860 erschienen.⁶² Eine neuere Darstellung der biblischen Freundschaft von David und Jonathan fand ich kürzlich in einer Kinderbibel. In diesem Buch für Kinder von 4–8 Jahren werden sieben Geschichten nacherzählt und die Kinder sollen dann versuchen, die jeweilige Geschichte mit eigenen Worten nachzuerzählen. Die 6. Geschichte ist die von David und Jonathan.⁶³ Wir sehen also, dass das Freundespaar David–Jonathan mehr in der Literatur als in der Kunst zu finden ist.

3. Jesus und Johannes: Kunstgriff, Allegorie oder Chiffre

Wie in Sternweilers Ausführungen schon zu lesen war, ist die Gruppe David–Jonathan mit der Jesus–Johannes–Gruppe in Analogie zu setzen. Dennoch ist die Geschichte der Darstellung der Beziehung zwischen Jesus und Johannes noch um einiges komplexer, kommen wir bei Jesus doch zu einer göttlichen Figur. Bevor wir hier in die Geschichte der Interpretationen eintreten, erst einmal zum Textbefund:

Kernpunkt der Überlegung sind zwei Dinge:

1. Johannes liegt beim letzten Abendmahl an der Brust Jesu (Joh 13,23).
2. Im Johannesevangelium – und nur in ihm – wird von dem Lieblingsjünger geredet. Wer verbirgt sich dahinter? Thorwald Lorenzen hat in seiner Studie »Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium«, Teil seiner Dissertation zu Johannes 21, diese Textperikopen aufgelistet und untersucht. Es sind dies die Texte: 1,35–42; 13,21–30; 18,15–18; 19,25–27; 19,34b–35(31–37); 20,2–10; 21,1–7(1–14); 21,18–25.⁶⁴ Auch Jürgen Becker kommt in seinem Kommentar zum Johannesevangelium in einem kurzen Exkurs auf die Gestalt des Lieblingsjüngers zu sprechen.⁶⁵ Dabei gibt es verschiedene Auffassungen über

62 S. A. Wengenmyr-Fast: Schnorr von Carolsfeld, Julius, in: Kindlers Malerei Lexikon im dtv in 15 Bänden, 11. Bd, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1982, S.114–115; Rudolf Zeitler: Die Kunst des 19. Jahrhunderts, in: Propyläen Kunstgeschichte in Zwölf Bänden, Bd. XI. Berlin 1984, S.63–64 u.ö. Inzwischen ist eine Bibelausgabe mit diesen Bildern von Schnorr von Carolsfeld auf dem Markt: Die Heilige Schrift mit Bildern von Julius Schnorr von Carolsfeld, Reprint der Ausgabe der Württembergischen Bibelanstalt Stuttgart von 1913, Weltbild Verlag, Augsburg 1997, 78. Bild, Zwischen S.544 und 545.

63 Elaine Ife/Rosalind Sutton: »Stories from the Bible«, 1983 bei Brimax Books Ltd. erschienen. Deutsche Ausgabe, Hamburg 1995, S.116–137.

64 Thorwald Lorenzen: Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium (Stuttgarter Bibelstudien Nr. 55), Stuttgart 1971, S. 8(Inhaltsverzeichnis).

65 Jürgen Becker: Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11–21 (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 4/2) Gütersloh/Würzburg 1981, S. 434–439.

diese Person: In der Tradition wurde seit dem Kirchenvater Irenaeus (ca. 170–200 n.Chr.) der Lieblingsjünger mit dem Apostel Johannes, dem Sohn des Zebedäus, identifiziert und als Verfasser des vierten Evangeliums angesehen. Dieser Traditionsstrang ist Voraussetzung, wenn wir von der Beziehung zwischen Jesus und Johannes sprechen.

Dennoch sollte man fairerweise sagen, dass dies exegetisch zweifelhaft ist. Die historisch-kritische Methode sieht dies schon lange anders. Ihre Vertreter sehen den Lieblingsjünger als symbolische, ideale oder repräsentative Figur.⁶⁶ Andere sehen ihn zwar als historische Persönlichkeit, aber nicht identisch mit Johannes, der in der johanneischen Gemeinde eine wichtige Rolle spielte. Letztlich ist diese Person so eindeutig nicht zu identifizieren. Ihre wichtige Rolle wird mit der Bezeichnung als »Lieblingsjünger« deutlich gemacht – vielleicht auch, um die Autorität von ihren Aussagen zu stärken. Dann wäre diese Bezeichnung auch ein Kunstgriff. Auffallend ist, dass in den johanneischen Texten, sowohl im Evangelium als auch in den drei Johannes zugeschriebenen Briefen, nur von Bruderliebe (1 Joh 3,14 u. 4,20), aber nicht von Feindes- und Nächstenliebe die Rede ist.⁶⁷ Wichtig sind dabei auch die benutzten Worte. »Schließlich deutet auch der johanneische Sprachgebrauch von *agapan* (»lieben«) und *philein* (»lieben«) (der Lieblingsjünger ist ja der *mathetäs hon ägapa* (*ephilei*) *ho* Jesus (»Jünger, den Jesus liebte«) in die gleiche Richtung. Jemanden »lieben« heißt für Johannes, sein Gegenüber zu »kennen« und mit ihm eine enge persönliche Gemeinschaft aufzurichten. In diesem Sinne »spricht Johannes in immer neuen Wendungen von der Liebe des Vaters zum Sohn«⁶⁸ (3,35; 5,20; 10,17; 15,9; 17,23.24.26). Demgemäß wird das Verhältnis zwischen Jesus und dem Lieblingsjünger als Abbild, als Reflexion der Einheit zwischen Vater und Sohn zu sehen sein.«⁶⁹ An anderer Stelle verweist Lorenzen auf die Parallele vom Liegen Christi an der Brust des Vaters im Prolog (1,18) mit dem Liegen des Johannes an der Brust Christi (13,23).⁷⁰ Lassen wir alle Spekulationen hinter uns und sehen wir, dass eine Homosexualität Jesu historisch durch diesen Text nicht erhebbar ist.⁷¹ Im Übrigen basierte diese These von der Homosexualität Jesu noch auf anderen Texten, so der Erweckung des

66 Vgl. Thorwald Lorenzen, a. a. O., s. Anm. 64, S. 74–76.

67 Ebd., S. 108, Anm. 41.

68 Ebd., S. 86, Anm. 18: E. Stauffer, Art. »agapao« in: Theologisches Wörterbuch, I. Bd., S. 20–55, hier S. 53.

69 Ebd., S. 86.

70 Ebd., S. 83.

71 Vgl. dazu: Tom Horner, a. a. O., Anm. 19, hier S. 121. John Boswell, *Same-Sex Unions*, a. a. O. Anm. 22, S. 138–139. Dies auch gegen die sehr oberflächliche Broschüre von Klaus Dede: *Jesus war schwul. Die Kirche, die Christen und die Liebe*, Eigenverlag, Oldenburg 1990, bes. S. 10–12 (II. An der Brust Jesu) und S. 13–16 (III. Wen liebte Jesus). Vgl. auch Herman van de Spijker, a. a. O., Anm 24, S. 93. s. auch John J. McNeill: »Sie küßten sich und weinten ...« *Homosexuelle Frauen und Männer gehen ihren spirituellen Weg*. München 1993, S.143–144.

Lazarus (Joh 11,17–44, bes. V.36), und dem Gespräch mit dem reichen Jüngling (hier nur bei Markus 10,17–31, bes. V.21, der in den Parallelen Mt 19,16–30 u. Lk 18,18–30 fehlt).

Die These von der Homosexualität Jesu erhielt übrigens neue Nahrung durch zwei auch in Deutschland veröffentlichte Bücher des amerikanischen Historikers Morton Smith, in denen er von einem geheimen Markusevangelium ausging, von dem er Passi in einem fragmentarisch erhaltenen Brief Klemens' von Alexandria aus der Zeit zwischen 180 und 200 n.Chr. fand. Diese Handschrift entdeckte er 1958 im Kloster Mar Saba in der Wüste von Judäa. Hierbei führt Smith im ersten Buch »Auf der Suche nach dem historischen Jesus« – der amerikanische Titel »The Secret Gospel«(»Das geheime Evangelium«)⁷² sagt es klarer – den Inhalt des gefundenen Textes aus und erläutert seine Bedeutung. Er sieht hier eine Art Geheimtradition, eine verschworene Jüngergemeinde mit Einführungsriten usw.⁷³ Diese These führt Smith dann im neuen Buch »Jesus der Magier« dann, wie der Titel des Buches schon andeutet, weiter aus.⁷⁴

Kehren wir nun zur Tradition des Lieblingsjüngers Johannes zurück, so findet diese sich in der klösterlichen Literatur in schönen Texten wieder. So Notker (Balbulus) von St. Gallen im 9. Jahrhundert mit seinem Jüngerhymnus, in dem er Johannes besingt:

»Johannes, Jesu Christi
Geliebter, keuscher, reiner:
Du, ihm nur entzündet,
Verliebest im Schiffe den
leiblichen Vater.
Du hast den zärtlichen Busen
der Braut verschmäht,
dem Messias zu folgen.
Auf daß dir an seiner Brust
vom heiligen Quelle
zu trinken vergönnt sei.«⁷⁵

72 Morton Smith: *The Secret Gospel*, New York 1973.

73 Morton Smith: *Auf der Suche nach dem historischen Jesus. Entdeckung und Deutung des geheimen Evangeliums im Wüstenkloster Mar Saba*, Frankfurt/M./Berlin/ Wien 1974.

74 Morton Smith: *Jesus der Magier*, München 1981. Das englische Original erschien 1978 in London und New York unter dem Titel: *Jesus the Magician*. Kritisch dazu: Jan-A. Bühner: *Jesus und die antike Magie. Bemerkungen zu M. Smith, Jesus der Magier*, in: *Evangelische Theologie* 43 (1983) S. 156–169.

75 Hier nach der Einleitung von Wilhelm Nyssen zu: Aelred von Rieval: *Über die geistliche Freundschaft*, a. a. O., Anm. 31, S. XXII.

Aelred von Rieval hat in seinen beiden Schriften »Über die geistliche Freundschaft« und im »Spiegel der Liebe« (1140) oft auf die Freundschaft von Jesus und Johannes verwiesen.⁷⁶ Und sie den Mönchen als Vorbild empfohlen. Ganz in der traditionellen Auslegung steht dann auch die »Legenda aurea« des Jacobus de Voragine von 1293. In diesem Buch des Dominikanerbischofs von Genua wurde die ganze Fülle der damaligen Heiligenlegenden gesammelt und überliefert.⁷⁷ In diesem Buch wird des Lieblingsjüngers Johannes gedacht, seines Ölmartyriums in Rom, verschiedener Wundertaten. Bekannt ist vor allem auch das Wein- bzw. Giftwunder. In Anlehnung an die Geschichte des Paulus mit dem Aufstand der Silberschmiede in Ephesus, die, da sie durch die Herstellung kleiner Nachbildungen des dortigen Artemistempels gut verdienten, ihn wegen seiner Ablehnung der Götterbilder angriffen (vgl. Apg. 19,21–40), wurde von Johannes erzählt, er sei in der Provinz Asia von Götzendienern in den Tempel der Diana (= Artemis) gebracht worden, um dort zu opfern. Er zerstörte den Tempel der Diana durch sein Gebet. Dann trank er, ohne Schaden zu nehmen, den Becher mit Gift, den er vorher gesegnet hatte, und ließ auch die zwei Vorkoster dieses Bechers wieder lebendig werden. Aus dieser Episode entwickelte sich schließlich die Tradition der Weinsegnung am Festtag des Evangelisten Johannes, dem 27. Dezember. Hierbei wird, so der Text im neuen »Benediktionale«, nach der Segnung bei der Darreichung des Weines der aus dem Mittelalter überlieferte Satz gesprochen: »Trinke die Liebe des heiligen Johannes.«⁷⁸ In der Einleitung zur Weinsegnung verweist das Benediktionale auf die Tatsache, dass diese Segnung des Weines – übrigens auch am Stephanustag (26.12) und zeitweilig am Blasiustag (3.2.)⁷⁹ – die christliche Umformung des im griechisch-römischen wie auch im altgermanischen Kultus gebräuchliche Trankopfers zu Ehren der Götter und Toten war. Es wurde zum »Johannessegnen« oder zur »Johannesminne«, die Handlung auch zum »Minnetrinken«.⁸⁰

Von derselben Minne kündigt auch ein Stück aus der »Bruderschaftslitanei«, das fast ein Text einer solchen Weinsegnung sein könnte:

76 Vgl. ebd., S. 25–26, 101. Ebenso: John Boswell: *Christianity ... a. a. O.*, Anm. 32, S. 224–226.

77 Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine, Darmstadt, S. 67–73

78 Liturgisches Institut Salzburg/Trier/Zürich (Hrsg.): *Benediktionale*. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Freiburg/Brsg. 1994, S. 38–39.

79 Vgl. *Das Römische Rituale*, Klosterneuburg bei Wien 1936, S. 394–395, zur Segnung des Johannesweines S. 388–390.

80 Vgl. Klaus Beitzl, Artikel »Minnetrinken« in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7. Bd., Freiburg/Brsg., 2. Aufl. 1962, Sp. 430.

»Sant Johans Minne

Dies ist sant Johans minne,
 die gesegen uns hie inne
 alles das reine gebet
 das Gott vor sinen jungeren tet
 do er vor in das brot brach
 und zu in demütiglich sprach:
 »essent! das ist der licham mein.«
 danach do nam er den wein:
 »trinkent! das ist mein reines blut,
 das mag euch allen werden gut,
 do mit habt mich gewiss
 stäte in eur gedächtniss!«
 sant Johans ewangelist
 ass und trank in der selben frist
 Gottes licham und sin reines blut,-
 als wol sei uns dis trank behut;
 und mit ganzer innikeit
 trank er vor ihn und was bereit
 und erfüllet mit Gottes kraft,
 davon er nach wart sigehaft
 gein allen den die wider ihn
 ie gestiften ihren sinn:
 also müsse uns helfen Gott
 durch seinen bitterlichen tod,
 durch sein barmherzikeit
 und durch seins namen heilikeit
 dass uns dis trank also gesegnet sei
 dass wir davon werden frei
 vor schaden und vor schanden
 hie und in allen landen!«⁸¹

Von dieser Minne künden dann auch die Bildwerke dieser Zeit, zuerst in der Buchmalerei des 12. Jahrhunderts, als Illustration, aber auch in der Ausschmückung von Initialen (von J und A). Hinzu kamen dann Bildwerke, die sog. »Johannesminne« oder auch die »Jesus-Johannes-Gruppen«, vor allem im süddeutschen Raum. Oft dienten sie zur spirituellen Betrachtung, vor allem in Nonnenklöstern, z.B. Heiligkreuztal.⁸² Sternweiler formuliert denn auch über diese

81 Hermann Hakel, a. a. O., Anm. 34, S. 378.

82 S. Waltraud Goes: Jesus und Johannes. Bildmeditation. In: Heiligkreuztaler Reihe. aktuelle texte. Heiligkreuztal 1990, mit einem kleinen historischen Kapitel am Schluss:

Bildwerke: »Daneben bestand die Tendenz, antike Mythen zu christologisieren, z.B. in der allegorischen Gleichsetzung von Ganymed mit Johannes evangelista.⁸³ An diesem Punkt lässt sich eine allgemeine Tendenz festmachen, die von zentraler Bedeutung für die Kulturgeschichte der Männerliebe ist. So wie in jeder menschlichen Gesellschaft die Notwendigkeit einer positiven Institutionalisierung von Homoerotik, Liebe und Freundschaft unter Personen des gleichen Geschlechtes besteht, so suchte auch die Kirche homoerotische Beziehungsmuster in die eigenen Strukturen zu integrieren, indem sie das Verhältnis Jesu zu Johannes als zweites vorbildliches neben die christliche Ehe stellte.⁸⁴ Homoerotische Lebensideale fanden so Eingang in innerkirchliche und andere gesellschaftliche Strukturen. Gleichzeitig wurden sie in der Kunst darstellbar, z.B. in den Andachtsbildwerken der ›Jesus-Johannes-Gruppen‹ des frühen 14. Jahrhunderts aus Süddeutschland, die, herausgelöst aus dem Abendmahls geschehen, als Einzelszene in der Buchmalerei bereits ab dem 12. Jahrhundert anzutreffen sind. Sie wurden als Gleichnis und Vorbild für die geistige Vereinigung des Menschen mit Gott verstanden. Aufgestellt in Nonnenklöstern, wurden sie oftmals gefühlsbetont verehrt und in Visionen erotisch nacherlebt und ausgestaltet.«⁸⁵

Diese Chiffren schwulen Fühlens und Erlebens verstehen wir erst heute wieder. Auch später hat es immer wieder Versuche gegeben, über die (Homo-) Sexualität Jesu nachzudenken – oft eben auch mit Verweis auf seine Beziehung zu Johannes. In der schon erwähnten Anthologie des Elisarion von Kupffer von 1900 wird der Beziehung Jesu zu Johannes im Anhang – wieder in der Formulierung Luthers – gedacht.⁸⁶ So berichtet z.B. Hans Blüher in »Die Rede des Aristophanes. Prolegomena zu einer Soziologie des Menschengeschlechtes« von einem Vortrag Magnus Hirschfelds, zu dem Freunde von ihm gingen. Thema: »Über die Stellung des Homosexuellen in der Gesellschaft«. In diesem Vortrag habe Hirschfeld der katholischen Kirche die Hauptschuld an Verfolgung und Diskriminierung der Homosexuellen gegeben. Blüher berichtet weiter: »Trotz ihres Herrn Jesus Christus, der als Gottessohn angebetet wird, der seinen Jünger Johannes so sehr geliebt hat – ja Jesus Christus! Hirschfeld ließ den Satz unvollendet. Damals hatte ich die ›Aristie des Jesus von Nazareth‹ in Angriff genommen und die mir längst

»Entstehung und Verbreitung der Jesus-Johannesgruppen«(S. 22–27). Vgl. auch den kleinen Absatz »Johannes-Minne« in: Gregor Martin Lechner: Art. »Johannes der Evangelist (der Theologe)«, in: Lexikon der christlichen Ikonographie(LCI), 7. Bd., Freiburg/Brsg. 1974, Sonderausgabe 1994, Sp. 108–130, hier Sp. 126. S. auch: Hans Wentzel: Die Christus-Johannes-Gruppen des XIV. Jahrhunderts (Werkmonographien zur Bildenden Kunst, Nr. 51), Stuttgart 1960, S. 32. Siehe.auch: Justin Lang: Herzensanliegen. Die Mystik mittelalterlicher Christus-Johannes-Gruppen, Ostfildern 1994, 104 S.

83 Sternweiler zitiert hier: Panofsky, Studien zur Ikonologie, Köln 1980, S. 280.

84 Hier verweist Sternweiler auf die weiter vorne zitierten Texte von Aelred von Rievall und das entsprechende Buch von Boswell, vgl. Anm. 59 u. 60.

85 Andreas Sternweiler, a. a. O., 18, S. 42–44.

86 A. a. O., Anm. 45, S. 201.

bekannte, aus den Kreisen des W.-H.-Komitees herrührende Anspielung mit diesen wenigen Sätzen zurückgewiesen: ›... Aber alle diese Punkte treffen den Kern der Sache nicht; dieser liegt vielmehr an einer Stelle, die notwendigerweise den allermeisten Kritikern verborgen sein muss. Sie liegt in dem geheimnisvollen Wort enthalten, das im Johannes-Evangelium mit seltsamer epischer Wiederkehr immer wieder auftaucht und welches lautet: ‚der Jünger, welchen der Herr lieb hatte‘. Über die Bedeutung dieses Wortes ist sehr viel geschrieben worden, und dennoch ist das alles unnütz. Auch das beste, was man darüber weiß, trifft noch nicht in die Tiefe, und man sollte es in Zukunft unterlassen, weiterhin die Frage nach dem persönlichen Verhältnis Jesu zu Johannes zu untersuchen. Es ist ungehörig, hier zu graben, wenn man das angemessene Werkzeug nicht in Händen hat. Es genügt zu sagen, dass hier der Kern liegt. Verständlich ist das niemandem, der das Jüngergeheimnis nicht kennt, und dieses kennt nur, wer es hat.«⁸⁷ So sehe ich es auch heute noch.«⁸⁸

Immer wieder kam es in dieser Frage zu Streit. Und zu einseitigen Darlegungen, gerade in homosexuellen Kreisen. So gründete Robert Clement 1970 in New York die erste Schwulenkirche unter dem Titel »Kirche des geliebten Schülers«⁸⁹. 1972 nun formulierte unter der in eine Frage gekleideten, dem Glaubensbekenntnis entnommenen Überschrift »Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch?« Johannes Werres »Typologische Rückschlüsse von seinem Verhalten auf seinen Typ«. Ausgehend von der umstrittenen Zwischenstufentheorie, die Willhart S. Schlegel quasi von Hirschfeld herkommend weiterführte, glaubte er die Homosexualität Jesu von dessen Konstitution her nachweisen zu können. Auch hier durfte der Hinweis auf den Lieblingsjünger Johannes nicht fehlen.⁹⁰ Ihm antwortete im Jahr darauf der Jesuit Rüdiger Funiok mit einer klaren Absage an solche Spekulationen.⁹¹ Schon 1976 hatte der amerikanische Literaturprofessor James Kirkup in der Schwulenzeitschrift *Gay News* ein Gedicht unter dem Titel »Die Liebe, die ihren Namen zu nennen wagt«⁹². Darin hatte er dem Centurio das Wort erteilt, der Jesus vom Kreuz abnehmen sollte. Dieser spricht von homosexuellen Orgien zwischen Jesus, seinen Jüngern und der Palastwache des Herodes. Es kam in England, wo die Zeitschrift erschien, zu einem Blasphemie-Prozess. Mitte 1977 wurden der Autor des Gedichtes und der Herausgeber der Zeitschrift vor Londons Old Baley zitiert. Der Autor ging letztlich frei aus, aber der Verleger

87 Hans Blüher, *Die Aristie des Jesus von Nazareth*, Prien 1922, S. 35.

88 Hans Blüher: *Die Rede des Aristophanes. Prolegomena zu einer Soziologie des Menschengeschlechtes*, Hamburg 1966, S. 40.

89 Vgl. zum Folgenden den Artikel von mir »War Jesus SO oder SO? Fragwürdige Spekulationen« in der Schwulenzeitschrift *DON*, 12/1977, S. 50–51.

90 Johannes Werres: *Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch? Typologische Rückschlüsse von seinem Verhalten auf seinen Typ.* in: *DON*, 10/1972, S. 32–33.

91 Rüdiger Funiok: *War Jesus von Nazareth ein Homosexueller? Stellungnahme zu einem Artikel von Johannes Werres in der Oktobernummer von DON*, in: *DON*, 2/1973, S. 21–22.

und die Zeitung mussten Strafen zahlen. 1978 kam es in der progressiven katholischen Zweiwochenschrift »Publik-Forum« zu einem heftigen Disput über das Geschlechtsleben Jesu. Ausgangspunkt war ein Rundfunkpredigttext, der mit der Frage endete, was denn wäre, wenn Jesus intime Beziehungen zu Frauen gehabt hätte. Es gab eine Flut von Leserbriefen. Ein sehr ausführlicher stammte von der sehr engagierten Schriftstellerin Luise Rinser. Nach einer ausführlichen Behandlung der Frage vom Geschlechtsverkehr als Liebesakt fragt sie nach dem Verhalten Jesu den Frauen gegenüber. Und sie beendet den Leserbrief mit der Frage: »Wie, wenn Jesus homosexuell gewesen wäre? Was antworten die männlichen Theologen darauf? Und die weiblichen?«⁹³ In ihrem Tagebuch heißt es zu dieser Auseinandersetzung: »Und schließlich: wie wärs denn, wenn Jesus homosexuell gewesen wäre? Hätte ers nicht sein können, so unter lauter Männern und mit dem jungen Johannes an seiner Brust? Und nach griechischem Muster. Nein. ›Wer ist mir Mutter, Bruder ...Geliebte, Geliebter? Der den Willen meines Vaters tut.«⁹⁴ Ein letztes Stück Literatur hierzu möchte ich noch nennen: den Roman des französischen Autors Guy Hocquenhem »Der Zorn des Lammes«. Der schon 1985 in Paris erschienene Roman, der erst 1992 in Deutschland herauskam, greift die alte Tradition wieder auf, wie schon das eigene Kapitel »Der Jünger, den Er liebte (8–33 n.Chr.)« deutlich macht.⁹⁵

4. Sankt Sebastian – Schutzpatron der Schwulen?

Als 1997 der italienische Modemacher Gianni Versace vor seiner Villa in Malibu umgebracht wurde, berichteten auch Boulevardzeitungen, dass er etliche Bilder des heiligen Sebastian in seiner Wohnung aufbewahrte. Die in München erscheinende »Abendzeitung« fand dies eine »Nachgefragt«-Rubrik wert. Unter der Überschrift »Der Schutzheilige der Schwulen« schrieb sie: »Gianni Versace hat ihn sehr verehrt, den Heiligen Sebastian. Seine Schlafzimmer sind vollgestopft mit Bildern des Märtyrers, den Homosexuelle als ihren Schutzpatron ansehen. Warum eigentlich?«⁹⁶ Die abgedruckten Antworten konnten allerdings nicht befriedigen, da sie die eigentlichen Gründe dazu nicht nannten.

Der französische Schriftsteller Dominique Fernandez beginnt in seinem Buch »Der Raub des Ganymed. Eine Kulturgeschichte der Homosexualität« das Kapitel »Sebastian als Schutzpatron« mit dem lapidaren Satz: »Die Schwulen setzen auf den heiligen Sebastian als Fürsprecher an der Pforte des Paradieses.«⁹⁷ Und et-

92 Vgl. dazu Anm. 9

93 Luise Rinser, Leserbrief: ».....«, in: Publik-Forum Nr. , 1978.; hier nach: Thomas Wagner: Wieder einmal: War Jesus homosexuell?, in: Mann, 5/1978, S. 31.

94 Luise Rinser: Kriegsspielzeug. Tagebuch 1972–1978, Frankfurt/M. 1980, S. 143–146, hier S. 146.

95 Guy Hocquenhem: Der Zorn des Lammes, Frankfurt/M. /Berlin 1992, bes. S. 51–111.

96 Abendzeitung Nr. 166/30, 22. 7. 1997.

97 S. Anm. 33, S. 148–153, hier S. 148.

was weiter führt er fort: »Kein Rivale hinderte den heiligen Sebastian, die Verehrung des männlichen Körpers für sich zu beanspruchen. Hundertfach gemalt und abgebildet: er war das Lieblingsmodell von Künstlern, die vielleicht nicht alle homosexuell waren.«⁹⁸

Die Geschichte des heiligen Sebastian ist legendenumwoben. Erstmals wird er als Märtyrer 354 in einem liturgischen Kalender genannt. Dabei wird sein Märtyrertod mit der des Papstes Fabianus auf den 20. Januar zusammengestellt.⁹⁹ Die »Passio« aus der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts – vielleicht von Arnobius dem Jüngeren verfasst – findet sich im Werk des hl. Ambrosius.¹⁰⁰ Sie erzählt seine Geschichte¹⁰¹: Sebastianus, in Narbonne geboren und in Mailand aufgewachsen, wird von Kaiser Diokletian und dessen Mitkaiser Maximian wegen seiner Vornehmheit zum Offizier der Leibwache ernannt. Er wurde Christ und nutzte seine Stellung, um verfolgte Christen zu stärken. Als die beiden Zwillingbrüder Marcellianus und Marcus wegen ihres Christenglaubens im Haus des Nicostratus gefangengehalten wurden, um dann enthauptet zu werden, kamen ihre Eltern, um sie vom Martyrium abzubringen. Dem trat Sebastian mit gewaltiger Redekraft entgegen, pries das Martyrium, das ja nur kurz, die errungene Seligkeit, die aber ewig sei. Zoe, die Frau des Nicostratus, die stumm war, warf sich nun Sebastian zu Füßen. Er heilt sie von ihrem Leiden, und sie preist die gesegnete Rede des Sebastian. Sie habe während seiner Rede einen Engel neben ihm stehen sehen, der ihm das Buch zum Vorlesen gehalten habe. Auch Nicostratus bekehrt sich und lässt die Zwillingbrüder frei. Sie stellten sich aber doch der angeordneten Marter. Dadurch wurden auch deren Eltern gläubig und viele weitere Menschen. Vater Tranquillinus wurde bei der Taufe von einem schweren Siechtum

98 Ebd., S. 149.

99 Ester Mönnink: De Heilige Sebastian, martelaar in Rome, in: Sebastian, mertelaar of mythe, Red. Johanna Jacobs, Ausstellungskatalog, Zwolle 1993, S. 19–25, Hier S. 19. Zu dieser Ausstellung s. die Besprechung: Claude Bettinger: Pfeile der Lust, Werkzeuge des Todes. Der heilige Sebastian in der Kunst des Abendlandes: Eine Ausstellung in Venlo, in: Die Welt Nr. 27, 2. 2. 1994. – Bei den Griechen wird des Hl. Sebastian am 18. oder 19. Dezember gedacht.

100 Ambrosius, Opera omnia, in: Patrologia Latina, ed. Migne, Bd. XIV–XVII, Paris 1879, S. 1111–1150.

101 Hier nach verschiedenen Lexika: Hiltgart L. Keller: Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst. Philipp Reclam jun. Verlag, Stuttgart 7. Aufl. 1991, S. 507–508.

Clemens Jöckle: Das große HEILIGENLEXIKON, Karl Müller Verlag, Erlangen 1995, S. 401–404.

P. Assion: Sebastian, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, 8. Bd., Sonderausgabe, Herder Verlag, Rom/Freiburg/Basel/Wien, 1994, Sp. 318–324.

Agostino Amore: Sebastian, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 9. Bd., Herder Verlag, Freiburg, 2. Aufl. 1964, Sp. 557–558. Vgl. auch Victor R. Castro-Gomez: Eros und Gewalt. Die Figur Sebastians als Leitmotiv homoerotischer Ikonographie (Yukio Mishima, Derek Jarman, Tennessee Williams), in: Härle/Popp/Runte (Hrsg.): Ikonen des Begehrens, a.a.O., (Anm. 8), S. 177–189. ,

geheilt. Dies hörte Cromatius, Präfekt der Stadt Rom, der mit einer schweren Krankheit darniederlag. So wurden der Presbyter Polycarp und Sebastian zu ihm geschickt. Sebastian verlangte, um ihn heilen zu können, die Zerstörung aller Götzenbilder, die er selbst zusammen mit Polycarp vornahm. Da wurde Cromatius gesund und ließ sich und sein Haus taufen, 1400 Personen. Schließlich wurde Sebastianus durch den Richter Fabianus bei Diokletian angeklagt. Der ließ ihn rufen, verhörte ihn. Sebastian bekannte sich zum christlichen Glauben. Daraufhin wurde er zum Tode verurteilt, auf dem Marsfeld an einen Pfahl gebunden und von den numidischen Pfeilschützen mit Pfeilen durchbohrt. Für tot gehalten, ließ man ihn liegen. Die Witwe des Märtyrers Kastulus findet ihn, nimmt ihn mit nach Hause und pflegt ihn gesund. So tritt er, wieder erstarkt, vor den Kaiser, um diesem die Sinnlosigkeit dieser Christenverfolgung vorzuhalten. Daraufhin lässt ihn dieser mit Stöcken erschlagen¹⁰² und in die Cloaca maxima werfen. Der Christin Lucina erscheint Sebastian daraufhin im Traum und zeigt ihr den Ort, wo seine Leiche zu finden ist. Sie lässt ihn daraufhin in S. Sebastiano ad catacumbas beisetzen. 288 wird als Todesjahr angenommen.

Sebastian wird seit dem 4. Jh. in Rom verehrt, seit der Pestepidemie 680 in Rom als Pestpatron, was im 14. Jh. bei neuen Pestepidemien diesen Kult wieder aufleben lässt. Unter Papst Sixtus II. (432–440) wird die Verehrung des Hl. Sebastian über die ganze Kirche ausgebreitet. Sebastian wird zu den 14 Nothelfern gerechnet und mit der Zeit Schutzpatron verschiedener Gruppen: Vieh, Schützen, Schützenbruderschaften, Soldaten, Jäger, Büchsenmacher, Feuerwehrlaute, Zinggießer, Steinmetze, Gärtner, Polsterer, Eisenhändler, Gerber, Kreuzritter, Kriegsinvaliden, Töpfer, Tuchmacher, schwache und kränkliche Kinder, Sterbende, gegen Religionsfeinde.

Es gab entsprechend auch ein reiches Brauchtum im Zusammenhang mit dem Sebastiansfest: Wallfahrten, Tragen von Sebastianspfeilen gegen Pest und andere Krankheiten, Verteilung geweihter Sebastiansbrote und das Trinken des geweihten Weines, der »Sebastiansminne«, ein Brauch, der ja auch an des Festen des Evangelisten Johannes (27.12.), des Diakons Stephanus (26.12) und Blasius (3.2.) üblich war.¹⁰³

Es gibt aber auch kritische Versionen: Nach Sternweiler: »Der Sebastian-Kult zeigt Einflüsse des antiken Apollon-Kultes und das Interesse an dessen Wiederbelebung und Integration in das Christentum. Dieses Bestreben verstärkte sich in der Renaissance durch die dem Sebastian ikonografisch zugewiesene Nacktheit.«¹⁰⁴

102 Eine andere Version spricht von Steinigung.

103 Vgl. Anm. 101, Art. von Agostino Amore, a.a.O.

104 Sternweiler, a.a.O., Anm 18, S. 116. Er verweist hier auf: H. E. Siegerist, Sebastian-Apollo. In: Archiv für Geschichte der Medizin 29 (1927) S.301–317. Vgl. auch: Joachim Heusinger von Waldegg: Der Künstler als Märtyrer. Sankt Sebastian in der Kunst des 20. Jahrhunderts, Worms 1989, S.14.

Die amerikanische Autorin Barbara G. Walker hat in ihrem 1983 in New York erschienenen Buch »Die Frauen-Enzyklopädie der Mythen und Geheimnisse«¹⁰⁵ den Sebastians-Mythos auf einen gallischen Mythos zurückgeführt: »Die heiliggesprochene Erscheinungsform des gallischen Erlösergottes, der wie Cuchulain geopfert wurde, indem er an einen Baum oder eine Säule gebunden und mit Pfeilen durchbohrt wurde. Die heidnischen Darstellungen des sterbenden Gottes wurden kurzerhand als ›St. Sebastian‹ bezeichnet; so auch die in dem alten Steintempel von Knockmay in Galway – was wörtlich ›Weg der Gallier‹ bedeutet.¹⁰⁶ Der christianisierte Mythos machte St. Sebastian zum einem ›in Gallien geborenen‹ Märtyrer. Seine Legende wird heute von katholischen Gelehrten als ein ›einfaches Ritterepos‹ bezeichnet – eine milde Umschreibung für die Fälschung eines Heiligen. Trotzdem ist St. Sebastian niemals offiziell aus dem Heiligenkalender gestrichen worden.«¹⁰⁷

Ebenfalls den sehr phantasievollen Charakter dieser Darstellung streicht Wolfgang Kuhoff in seinem »Sebastian«-Artikel heraus¹⁰⁸: »In ihrer ausufernd fantasievollen Darstellung spiegelt die Passio allgemein das Bemühen ihres unbekanntem Autors wider, die dem Christentum anhängenden Personen in der Reichshauptstadt Rom nicht nur namentlich greifbar zu machen, sondern auch ihr Wirken ausführlich zu beschreiben. Der Name Sebastianus ist die griechische Übersetzung von Augustianus, also »dem Kaiser zugehörig«¹⁰⁹, was hier den Angehörigen der Leib-

- 105 »The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets«, hier nach der deutschen Übersetzung, hrsg. von Dagmar Kreye im Verlag Zweitausendeins, Frankfurt/M., 1993, Titel: Das geheime Wissen der Frauen.
- 106 Fußnote bei Walker: Lewis Spence: *The History and Origins of Druidism*. New York 1971, S. 85.
- 107 Fußnote bei Walker: Donald Attwater: *The Penguin Dictionary of Saints*. Baltimore 1965, S. 304. – *Das geheime Wissen der Frauen*, S. 985.
- 108 Wolfgang Kuhoff: Art. »Sebastianus« in: Friedrich Wilhelm Bautz†, Traugott Bautz (Hrsg.), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 9, Herzberg 1995, Sp. 1268–1271.
- 109 Diese Deutung des Namens wird von anderen Autoren nicht übernommen. So deuten Otto Wimmer und Hartmann Melzer in ihrem »Lexikon der Namen und Heiligen« (Innsbruck u.a. 4. Aufl. 1982, Art. »Sebastian von Rom«) »Sebastianus« als »Bürger von Sebaste«, wobei der Ortsname »Sebaste« hinwiederum im Orient mehrfach vorhanden war. Die »Legenda aurea« versucht, mehrere Deutungen seines Namens zu geben: »Sebastianus kommt von sequens, das ist folgend; beatitudo, das ist Seligkeit; astin, das ist Stadt; und ana, das ist oben; und heißt: einer der nachfolgt der Seligkeit der oberen Stadt; denn die hat er erworben und besessen, wie Augustinus schreibt, um einen fünffachen Preis: durch seine Armut erwarb er das Reich, durch seinen Schmerz die ewige Freude, durch Mühe und Arbeit die ewige Ruhe, durch Schmach die Glorie, durch seinen Tod das Leben. Oder Sebastianus kommt von bastum, das heißt Sattel: Christus ist der Ritter, die Kirche das Roß, Sebastianus der Sattel: also hat Christus durch ihn in der Kirche gestritten, daß er über manchen Märtyrer den Sieg behielt. Oder aber Sebastianus heißt einer, der umgeben ist: denn er war mit Pfeilen umgeben, wie ein Igel mit Stacheln; oder es heißt: einer, der

garde, den Prätorianer, meinen soll; eine Benennung von Staatsbeamten und Soldaten mit vergleichbaren Bezeichnungen war in der Spätantike üblich, um ihre besonders enge Beziehung zum Herrscher zusammenfassend auszudrücken. Es handelt sich also nicht notwendigerweise um einen Individualnamen und damit um eine historische Person, sondern eher um die Bezeichnung eines Zuordnungsverhältnisses im politischen Sinne: Dieses deutet darauf hin, dass der Name erfunden wurde, um einen Christen unter den engsten Vertrauten des Kaisers persönlich namhaft zu machen und damit nachzuweisen, dass die neue Religion sogar unter den hohen Offizieren Anhänger gefunden habe ...«

Kommen wir zu den Legenden um den hl. Sebastian zurück, so fußen sie fast alle auf der schon erwähnten Sammlung der «Legenda aurea» des Jacobus de Voragine.¹¹⁰ Darin findet sich der Satz, der für spätere Interpretationen großen Raum ließ: »Diocletianus und Maximianus, die Kaiser, hatten ihn also lieb, dass sie ihm den Befehl über die erste Cohorte vertrauten und ihm geboten, dass er immer vor ihrem Angesichte sollte sein.« Dies fußt eben auf dem Text bei Ambrosius, wo das Wort »carus« steht, was »teuer, lieb, wert« bedeutet.¹¹¹ Dies wird später immer mehr ausgeschmückt.

Nun beginnt auch die kunstgeschichtliche Darlegung zu den Darstellungen des hl. Sebastian.¹¹² Es fällt auf, dass die frühen Darstellungen des Heiligen von den späteren sich dadurch abheben, dass sie ihn als überwiegend reiferen Mann, oft mit Bart, zeigen, mit verschiedenen Attributen, so Handkreuz, teilweise Krone haltend. Dann wird er als Krieger, später als Ritter in Rüstung mit Schwert, Schild und Lanze. Erst seltener, dann aber immer häufiger, werden ihm als Attribut die Pfeile und ein Baumstamm beigegeben. Die Darstellungen der Ostkirche bleiben bei diesen bekleideten Darstellungen eines reiferen Mannes. In der Westkirche beginnt sich das Bild zu wandeln. Sternweiler: »Bereits im frühen 15. Jahrhundert lassen sich Ansätze zur Änderung des mittelalterlichen Sebastian-Typus – bärtig und bekleidet, teils mit Rüstung – feststellen. Seit Mitte des Jahrhunderts setzt sich ein neuer, jugendlicher, schließlich nur noch mit einem Lendenschurz bekleideter Typus in der italienischen Kunst durch.«¹¹³ Den nackten jugendlichen Leib, mit und ohne Pfeile, meist an Baum oder Säule gelehnt oder gebunden, so wurde er nun sehr häufig dargestellt. Wichtig scheint mir, was P. Assion schreibt: »Seit Anfang 15. Jh. auch als bekleideter Jüngling mit Pfeilen im Körper. Hieraus und aus der Passionsszene entwickelt sich unter dem Einfluss spätmittelalterlicher

umgeht, weil er umging bei den gefangenen Christen und sie zu der Marter stärkte.« (s. Anm. 77, S. 127–132, hier S. 127).

110 S. Anm. 77, S. 127–132.

111 Langenscheidts Taschenwörterbuch Lateinisch–Deutsch, Berlin/München, 6. Aufl. 1967, S. 86.

112 Neben den in Anm. 99 und 101 genannten Quellen möchte ich auf einen Film von Eric Pauwels verweisen: »Ikonographische Europareise: Das Martyrium des hl. Sebastian« 1993.

113 S. Anm. 104.

Schmerzensmann- und Ecce-homo-Darstellungen wohl im Norden der häufigste des 15.-18. Jh., der Sebastian als weiteres individuelles Attribut die Nacktheit zuordnet.«¹¹⁴ Dadurch wird die Affinität der Darstellung des hl. Sebastian mit Christus, dem »Schmerzensmann«, der nach der Abnahme vom Kreuz als der Durchbohrte, Stigmatisierte dargestellt wird, deutlich. Allein 400 Darstellungen des hl. Sebastian will Eric Pauwels in seiner ikonografischen Europareise gezählt haben.

In einer tiefenpsychologischen Studie analysiert Peter Schellenbaum diese Darstellung es hl. Sebastian anhand eines Brustbildes von Raffaello Sanzio, das in der Accademia Carrara« in Bergamo hängt.¹¹⁵ Schon die Überschrift des 10. Kapitels »Die Übermannung des heiligen Sebastian« deutet an, um was es ihm geht. »Die Frage, warum die Renaissance für dieses Motiv so empfänglich war, muss ich hier unbeantwortet lassen. Jedenfalls scheint die Situation des Renaissancekünstlers eine ähnliche wie die eines Mannes von heute mit dem unbewältigten Konflikt einer homosexuellen Fixierung zu sein. Das Gemeinsame ist wohl eine fundamentale Krise des Leitbildes, was in einer Zeit globaler Umwertung – der (männliche!) Mensch wird zum Zentrum des Universums – nicht verwunderlich ist. Was in der Renaissance kultureller und künstlerischer Ausdruck wurde, geschieht in jedem Leitbild-Homosexuellen individuell von neuem. Es wäre reizvoll, diese Parallele weiter zu verfolgen. Sie könnte uns sicher auch über heutige Homosexuelle Wichtiges sagen. Ich muss es jedoch bei der Vermutung belassen, dass Leitbild-Homosexualität immer dann zum Kernproblem einer Zeit oder eines Individuums wird, wenn ein besonders schwieriger Aufbruch, der eine qualitativ neue männliche Aktivität erfordert, konstelliert ist. Leitbild-Homosexualität beschränkt sich nicht auf die eigentlichen Homosexuellen sondern durchdringt und prägt auch Heterosexuelle.«¹¹⁶ Damit scheint ein Stück weit erklärt, warum diese Zeit eine solche Sebastians-Darstellung entwickelte. Es ist eine Entwicklung zum reifen Mann, die durch das Fehlen des männlichen Leitbildes zum Stehen gekommen ist. Er bleibt somit ein Stück weit pubertierender Jüngling.

Das Ganze hat etwas Masochistisches, wie später noch einmal deutlich wird. Pauwels betont in seinem Film, dass manche Sebastian-Darstellungen Bilder auf der Grenze von Schmerz und Sinnenlust sind. Cécile Beurdeley schreibt in seiner umfangreichen Anthologie: »Die Heiligen wie Sebastian lassen eher an Sinnlichkeit als an Agonie denken, und sehr oft scheint das Leiden dieses Heiligen köstlich zu sein. Endlich darf auch die erotische Symbolik der langen Pfeile nicht vergessen werden, mit denen der Heilige durchbohrt wurde. Die sadomasochi-

114 P. Assion, Sebastian, s. Anm. 101, Sp. 318.

115 Peter Schellenbaum: Homosexualität des Mannes. Eine tiefenpsychologische Studie, München 1980, S.135–142 sowie die teilweise überarbeitete, ergänzte und veränderte Fassung des Buches unter dem Titel »Homosexualität im Mann. Eine tiefenpsychologische Studie«, München 1991, hier nach der Ausgabe von 1994 im Deutschen Taschenbuch Verlag, S.154–161.

116 Ebd., S.154.

stischen Phantasien, die sich mit der Legende um den Heiligen Sebastian verknüpfen, haben schon viele Geister erregt.«¹¹⁷ Noch einmal Schellenbaum: »Statt die vielfältige Welt zu erobern, lässt Sebastian, in Angst vor seinem eigenen Phallus, die Welt zu einem einzigen Pfeil verarmen, der sich gegen ihn richtet. Statt als Mann in fruchtbarer Aktivität nach außen zu treten, lässt er sich von seiner eigenen, ihm unbewussten Männlichkeit zerstören. So kommt es zum Paradox, das sein Lebensschicksal ausmacht: das ihn Zerstörende ist sein höchster Besitz. Nicht der priapische Phallus, Symbol der männlichen Selbst-Persönlichkeit in ihrer ununterbrochenen Kreativität, sondern der Pfeil, Symbol des zur Selbsterstörung pervertierten Phallus, ist sein Attribut.«¹¹⁸

Es scheint mir hier der Ort, um auf eine Darstellung beim Begründer der Tiefenpsychologie, Carl Gustav Jung, zu kommen. In seinem Buch »Symbole der Wandlung« kommt er ausführlich auf verschiedene mystische Darstellungen der Pfeilsymbolik zu sprechen, so in der Darstellung der Stigmatisierung von Catherina Emmerich. Auch zitiert er aus den Reden Buddhas und folgert: »Die verwundenen und schmerzhaften Pfeile kommen nicht von außen durch Gerüchte, die doch immer nur von außen angreifen, sondern sie kommen aus dem »Hinterhalt«, aus dem eigenen Unbewussten. Die eigenen Wünsche sind es, die wie Pfeile in unserem Fleisch stecken.«¹¹⁹ Etwas weiter zitiert Jung dann Hiob: »Wir verstehen von unserem jetzigen Standpunkt aus jene Stelle bei Hiob (16,12ff.) ... in einem neuen Sinne:

»er stellte mich zum Ziele für sich auf:
seine Pfeile schwirren um mich her;
erbarmungslos durchbohrt er meine Nieren
und schüttet meine Galle auf die Erde.
Bresche auf Bresche bricht er in mich,
rennt wider mich an wie ein Held.«

Und Jung fährt fort: » Hierin drückt Hiob die durch den Ansturm unbewusster Begehungen verursachte Seelenqual aus; die Libido wühlt in seinem Fleisch, ein grausamer Gott hat sich seiner bemächtigt und durchbohrt ihn mit seinen schmerzhaften Geschossen, mit Gedanken, die ihn überwältigend durchdringen. Dieses nämliche Bild findet sich auch bei Nietzsche:

»Hingestreckt, schauernd,
Halbtotem gleich, dem man die Füße wärmt,
Geschüttelt, ach! Von unbekanntem Fiebern,
Zitternd vor spitzen eisigen Frostpfeilen,
Von dir gejagt, Gedanke!

117 Cécile Beurdeley: *L'amour bleu. Die homosexuelle Liebe in Kunst und Literatur des Abendlandes*, Köln 1994, S.83–84.

118 Schellenbaum, a.a.O (Anm. 115, Ausg. 1994), S.157.

119 C.G.Jung: *Symbole der Wandlung*, Zürich 4.Aufl.1952, S.492.

Unnennbarer! Verhüllter! Entsetzlicher!
 Du Jäger hinter Wolken!
 Darniedergeblitzt von dir,
 Du höhnisch Auge, das mich aus Dunklem anblickt: So liege ich,
 Biege mich, winde mich, gequält
 Von allen ewigen Martern,
 Getroffen
 Von dir, grausamer Jäger,
 Du unbekannter – Gott!

Triff tiefer!
 Triff noch einmal!
 Zerstich, erbrich dies Herz!
 Was soll dies Martnern
 Mit zähnestumpfen Pfeilen?
 Was blickst du wieder,
 der Menschen Qual nicht müde,
 Mit schadenfrohen Götter-Blitz-Augen?
 Nicht töten willst du,
 Nur martern, martern?«¹²⁰

Und Jung fährt dann fort: »Es bedarf keiner langen Erklärung, um in diesem Gleichnis das Bild des gemarterten Gottesopfers zu erkennen, dem wir bereits bei den mexikanischen Kreuzopfern und dem Odinsopfer begegneten. Dasselbe Bild tritt uns entgegen im St. Sebastiansmartyrium, wo das mädchenhaft zarte, blühende Fleisch des jungen Heiligen all den Schmerz des Verzichtes erraten lässt, den die Empfindung des Künstlers hineingelegt hat. Der Künstler kann es ja nicht verhindern, dass immer ein Stück Psychologie seiner Zeit sich seinem Werke beimischt. In erhöhtem Maße gilt dasselbe vom christlichen Symbol, dem von der Lanze durchstochenen Crucifixus, dem Bild des von seinen Wünschen gepeinigten, in Christo gekreuzigten Menschen christlicher Epoche. Dass es nicht von außen kommende Qual ist, die den Menschen trifft, sondern dass er sich selber Jäger, Opferer und Opferrmesser ist, zeigt ein anderes Gedicht Nietzsches ... Nicht von außen treffen den Helden die tödlichen Pfeile, sondern er selbst ist es, der sich selber jagt, bekämpft und martert. In ihm selber hat sich Trieb gegen Trieb gekehrt – daher der Dichter sagt: ›In sich selber eingebohrt‹, d.h. vom eigenen Pfeil verwundet. Da wir den Pfeil als Libidosymbol erkannt haben, so wird uns auch das Bild des ›Einbohrens‹ klar: es ist ein Akt der Vereinigung mit sich selbst, eine Art Selbstbefruchtung, auch eine Selbstvergewaltigung, ein Selbstmord ... Die Verwundung durch den eigenen Pfeil bedeutet also zunächst einen Introversionszustand.«¹²¹

120 Nietzsche, Zarathustra, Werke, Bd. IV, 1901, S. 367f.

121 C.G. Jung: Symbole der Wandlung, a.a.O., Anm. 119, S. 498–503.

Diese Darstellungen selber rufen nun wieder Autoren auf den Plan, die auf sie reagierend Texte über den heiligen Sebastian schreiben. Ich komme zuerst auf Platen. In seinen Tagebüchern beschreibt er zwei Bildwerke, die er 1824 während seines Venedigbesuches sah. Am 17.9.1824 notiert er: »Die Kirche Sankt Sebastian ist fast ganz von Paolo Veronese ausgemalt. Das Beste daran scheint mir die Gruppe des Sebastian selbst über dem Hochaltar zu sein.«¹²² Am 20. 10. notiert er: »Aber wenn man nun auch von diesen herrlichen Bildern (in der Kirche S. Sebastian) absieht und sich nach dem Hochaltare selbst wendet, um dort den Sebastian zu sehen, an eine Säule gebunden, von anderen Heiligen umgeben, den Blick nach dem Himmel gerichtet, wo die Mutter Gottes mit ihrem Sohne, inmitten der Engel, voll ewiger Glorie sitzt, dann fühlt man recht mit ganzer Lebendigkeit, dass dieser Paolo, wie es auf seinem Grabstein heißt, das Wunder der Kunst war. Das Bild übt eine Art Magie auf mich aus, und ich musste immer wieder danach zurückkehren.«¹²³ Später heißt es noch einmal: »Gestern sah ich Paolos Sebastian noch einmal, wahrscheinlich zum letztenmal.«¹²⁴ Ausdruck seines Empfindens ist das XXVI. Sonett, das 10. der Venetianischen Sonette. Da heißt es in der 2. Strophe:

»Wie seid ihr groß, ihr hohen Tiziane,
Wie zart Bellin, dal Piombo wie gediegen,
Und o wie lernt sich ird'scher Schmerz besiegen
Vor Paolos heiligem Sebastiane!«¹²⁵

In Bologna notiert er am 2.10.1829 in sein Tagebuch: »Ich habe die (von Goethe über alles gepriesene Raffaelsche) Cäcilie und die herrlichen Bilder von Francesco Francia wieder gesehen, deren vielleicht das schönste sich im Palast Ercolani befindet, wenn es nicht das in S. Giacomo ist, worauf ein himmlischer Sebastian.«¹²⁶ Dazu das folgende Epigramm:

»Auf einen Sebastian von Francia
Maler, du maltest das Unwahrscheinliche! Durft' ein Geschoß je
Treffen des Jünglings hier zarten und göttlichen Leib?«

122 August von Platen: Memorandum meines Lebens. Eine Auswahl aus den Tagebüchern. Hrsg. Gert Mattenkloft/Hansgeorg Schmidt-Bergmann, Athenäum Verlag, Frankfurt/M. 1988, S.126.

123 August Graf von Platens sämtliche Werke in zwölf Bänden, Hrsg. Max Koch/Erich Petzet, Leipzig o.J., 3. Band, S. 183–184, Anm.

124 S. Anm. 119, S. 141.

125 S. Anm. 115.

126 August Graf von Platens sämtliche Werke, 4. Bd., Leipzig o.J., S. 214, Anm.

Klassisch wurde dann das Gedicht Rainer Maria Rilkes, zu finden in den »Neuen Gedichten« von 1908, das von einer Sebastians-Darstellung Botticellis angeregt wurde.¹²⁷ Es beschreibt die Spannung des Stehenden, der in Spannung wie liegend steht – auch Ausdruck des Passiven in dem aktiv Stehenden. Es lautet:

«Sankt Sebastian

Wie ein Liegender so steht er; ganz
hingehalten von dem großen Willen.
Weitentrückt wie Mütter, wenn sie stillen,
und in sich gebunden wie ein Kranz.

Und die Pfeile kommen: jetzt und jetzt
und als sprängen sie aus seinen Lenden,
eisern bebend mit den freien Enden.
Doch er lächelt dunkel, unverletzt.

Einmal nur wird seine Trauer groß,
und die Augen liegen schmerzlich bloß,
bis sie etwas leugnen, wie Geringes,
und als ließen sie verächtlich los
die Vernichter eines schönen Dinges.«¹²⁸

Wirkmächtig wurde dann noch ein Text, den der italienische Autor Gabriele D'Annunzio (1863–1938) zu Beginn seines Paris-Aufenthaltes schrieb. Beeindruckt von den Sebastian-Darstellungen von Mantegna, Perugino, Sodoma und Reni schrieb er dieses lyrisch-dramatische Werk »Le martyre de saint-Sebastien« in einer den mittelalterlichen Mysterienspielen nachempfundenen Form. Die Musik dazu war von Claude Debussy (1862–1918). Das am 22. 5. 1911 in Paris aufgeführte Werk, in der die jüdische Tänzerin Ida Rubinstein den Sebastian darstellte, hat Theatergeschichte gemacht: Der Erzbischof von Paris drohte allen Besuchern der Aufführung die Exkommunikation an. Die Schriften D'Annunzios wurden später auf den Index gesetzt. Das Stück hat nicht nur weitere Werke beeinflusst – vor allem den Film des tschechischen Filmemachers Petr Weigl von 1982 »Mysterium des heiligen Sebastians«¹²⁹. M. S. schildert den Inhalt des Mysterienspiels so:

127 J. Davidson Reid, Rilke's Sebastian and the Painters, in: Art Journal, XXVII, 1, 1967, S. 24–39, hier nach Joachim Heusinger von Waldegg, a.a.O. (Anm. 104), S.17. und Anm. 30.– Den ersten Hinweis auf das Rilke-Gedicht fand ich auf einer Postkarte mit einer Sebastians-Darstellung von Ernst Alt, auf deren Rückseite Rilkes Text stand – allerdings ohne jeden Quellenhinweis.

128 Rainer Maria Rilke, Die Gedichte, s. Anm. 36, S. 453–454.

129 Hans Hafkamp: Lijden in schoonheid. Sebastiaan voor de camera, in: Johanna Jacobs (Red.): Sebastiaan martelaar of mythe, a.a.O. Anm. 99, S. 139–149, bes. S.146–148.

Die Bühnenhandlung folgt dem Bericht der *Acta sanctorum*¹³⁰ von den Versuchungen, den Wundern und dem Martyrium des schon in der Frühzeit der Kirche verehrten Heiligen. Dieser, ein adonishaft schöner Jüngling, den Kaiser und Volk zum Gott erheben und anbeten wollen, widersteht allen Verlockungen. Jeden Vorschlag zur Rettung weist er ab, da ihn nichts an die Lebenden bindet. In trunkener Todessehnsucht bietet er seinen Leib den Bogenschützen und stirbt in masochistischer Ekstase unter ihren Pfeilen. Während die Umstehenden den betäubenden Duft von Lilien wahrnehmen, verkünden die Chöre der Märtyrer, der Heiligen und der Engel, dass der Jüngling in das Paradies eingegangen sei.«¹³¹ Deutlich ist der stark masochistische Charakter des Textes. Dominique Fernandez schreibt: »Töte mich, lass mich sterben«, schrieb Theresia von Avila, als sie von den Erscheinungen ihres göttlichen Geliebten berichtete. Und D'Annunzio, der Sebastian maniert besang, legt dem Gemarterten folgende Worte in den Mund: »Ich sage Euch, ich sage Euch: wer mich tiefer verletzt, liebt mich tiefer.« Beide Male die gleiche emphatische Rhetorik, der gleiche Sado-Masochismus, die gleiche heftige Suche nach Genuss im Schmerz.«¹³² Und M.S. schreibt: »Da Liebe, Brutalität und Wollust bei D'Annunzio kaum zu trennen sind (»Die Liebe, die ich liebe, hört nicht auf zu sagen: Mache mich leiden, mache mich immer noch mehr leiden!«) wird auch der aus Liebe zu Christus erlittene Tod zum orgiastischen Exzess pervertiert. So halten die Bogenschützen bestürzt inne, als das Gewand vom Leib des Jünglings fällt (»Mais comme il est beau! Il est trop beau!«), so entbrennt das Opfer in leidenschaftlicher Liebe zu seinen Jägern, als diese den Bogen spannen.«¹³³ Hier wird auch deutlich, dass die Legende verkürzt wurde und der eigentliche Tod des wiedererstandenen Sebastian durch Erschlagen oder Steinigung nicht mehr vorkommt.

Ein Autor, dessen Homoerotik auch in seinem Werk erst später ausgesprochen werden konnte, nämlich Thomas Mann, nimmt in der diesbezüglich bekanntesten Novelle »Der Tod in Venedig«, 1911 erschienen, das Sebastian-Thema wieder auf.¹³⁴ Mann beschreibt in dieser Novelle den Schriftsteller Gustav Aschenbach so: »Über den neuen, in mannigfach individuellen Erscheinungen

Vgl.zu diesem und dem Folgenden: St.Sebastian oder Die schwule Kunst zu leiden. Ausstellung im Centrum Schwule Geschichte, Köln 1999, Broschüre von Erwin In het Panhuis, Herbert Potthoff, Köln 1999. Ebenso: Othmar Rahm-Kölling: Sebastian oder der Pfeil fliegt noch immer. Hamburg 1989.

130 *Acta Sanctorum*, quotquot tote orbe colentur..., ed. Ioannes Bollandus, Paris 1863, Januarii, Tomus II, S.621–660. In weiten Teilen weicht der italienische Autor von diesem Text ab.

131 M.S.: *Le martyre de Saint-Sebastien. Mystere*. in: Kindlers Literaturlexikon im dtv, Bd. 14, München 1974, S.6069.

132 Dominique Fernandez, a.a.O., Anm. 33., S.151.

133 S. Anm. 131.

134 Vgl. die Ausführungen bei Joachim Heusinger von Waldegg, a.a.O., s. Anm. 104, S.36.

wiederkehrenden Heldentyp, den dieser Schriftsteller bevorzugte, hatte schon frühzeitig ein kluger Zergliederer geschrieben: dass er die Konzeption ›einer intellektuellen und jünglinghaften Männlichkeit‹ sei, ›die in stolzer Scham die Zähne aufeinanderbeißt und ruhig dasteht, während ihr die Schwerter und Speere durch den Leib gehen‹. Das war schön, geistreich und exakt, trotz seiner scheinbar allzu passivischen Prägung. Denn Haltung im Schicksal, Anmut in der Qual bedeutet nicht nur ein Dulden; sie ist eine aktive Leistung, ein positiver Triumph, und die Sebastian-Gestalt ist das schönste Sinnbild, wenn nicht der Kunst überhaupt, so doch gewiss der in Rede stehenden Kunst ...«¹³⁵ Georg Trakls Gedicht »Sebastians Traum«, im Oktober 1913 erschienen und Adolf Loos gewidmet, nimmt nur sehr wenig von der Legende des Sebastian auf, greift aber auch auf die Geschichte Jesu zurück, von der Heiligen Nacht der Geburt bis zum Tod auf dem Kalvarienberg, macht damit deutlich, wie sehr das Martyrium des Sebastian mit dem Leiden Christi zusammenhängt und wie sehr Trakl – und nach ihm noch andere Dichter – sich mit dieser Sicht des Daseins als Leiden identifizierten.¹³⁶

Viele Autoren und Künstler sahen sich selbst als Sebastian, von Elisar von Kupffer (um 1905)¹³⁷ über Frederico Garcia Lorca (1927) im Austausch mit Salvador Dalí¹³⁸ bis hin zu dem japanischen Schriftsteller Yukio Mishima, der sich 1966 von Kishin Shinoyama als Sebastian fotografieren ließ.¹³⁹ Mishima berichtet in dem 1949 in Tokio erschienenen Roman »Geständnis einer Maske«, dass er beim Anblick einer Abbildung des Hl. Sebastian von Guido Reni seine erste Ejakulation hatte. Die über mehrere Seiten gehende Schilderung des Bildes – wegen der Schönheit des Jünglings verweist er auf Antinous, den Geliebten von Kaiser Hadrian – wird ergänzt er später mit einem fragmentarischen Text »Der heilige Sebastian – ein Gedicht in Prosa«.¹⁴⁰ Aus der Schilderung Mishimas geht hervor, wie sehr dieses masochistische Gefühl ihn berührt. Er beschreibt dieses Bild u.a. so: »Die Pfeile haben sich in das gespannte und atmende junge Fleisch gebohrt und verzehren den Leib von innen her mit den Qualen der äußersten Agonie und Ekstase. Doch man sieht weder Blut noch einen Schwarm von Pfeilen wie auf den meisten anderen Darstellungen des heiligen Sebastian. Vielmehr werfen nur zwei einzelne Pfeile ihre ruhigen und feinen Schatten auf die glatte Haut, so wie die Schatten eines Zweiges auf Marmorstufen fallen. Doch all diese Auslegungen und Beobachtungen machte ich später. – Als ich an jenem Tage das Bild betrachtete, durchzuckte mich eine heidnische Freude. Das Blut schoss mir ins Gesicht, und meine Lenden schwellen an wie im Zorn ...«¹⁴¹

135 Thomas Mann: Sämtliche Erzählungen, S. Fischer Verlag, Frankfurt/M., 1963, S. 353–417, hier S.360.

136 Hier nach: Joachim Heusinger von Waldegg, a.a.O., Anm. 104, S. 37–40.

137 Ebd., Abb. 17.

138 Ebd., S.34.

139 Hans Hafkamp, a.a.O., Anm. 126. S.143, Abb. 163.

140 Yukio Mishima, Geständnis einer Maske, Reinbek 1985, S.29–34.

141 Ebd., S. 30.

Etwas weiter fährt Mishima mit einem Einschub fort: »Es ist eine seltsame Koinzidenz, dass bei Magnus Hirschfeld Bilder des heiligen Sebastian unter den Kunstwerken, an denen der Invertierte eine besondere Freude hat, die erste Stelle einnehmen.¹⁴² Diese Beobachtung Hirschfelds führt leicht zu der Mutmaßung, dass bei der überwiegenden Mehrheit der Fälle von Inversion, besonders bei den angeborenen, der invertierte und der sadistische Impuls unentwirrtbar miteinander verwoben sind.«

Aber es wird auch deutlich, dass Mishimas Schilderung der Sebastianus-Legende Fehler hat, ebenso wie sich D'Annunzios Darstellung keineswegs auf die Legende allein berufen kann. So werden Sebastian sexuelle Verhältnisse unterstellt, die sich von der Legende her nicht ergeben können. Es gibt z.B. die Vermutung, dass er als römischer Soldat der Freud von Heliogabal gewesen sei.¹⁴³ Dies kann aber nicht zutreffen, wenn man 288 als Todesjahr Sebastians annimmt und ihn da noch für jung erachtet. Denn der römische Kaiser Heliogabalus regierte 218–222 n.Chr. Er war vorher Priester des Sonnengottes Heliogabalus.¹⁴⁴ Mishima schildert denn auch das Schicksal der Brüder oder sogar Zwillinge Marcellus und Maximilianus nicht der Legende gemäß. Nicht weil sie den Militärdienst nicht leisten wollten, wurden sie verurteilt, sondern weil sie nicht den Göttern opfern wollten. Auch war Sebastian immer schon Christ, und er wurde nicht erst bekehrt und auch nicht heimlich Christ, wie Mishima schreibt.

1958 wird der Einakter »Suddenly last Summer« des amerikanischen Autors Tennessee Williams uraufgeführt, ein Jahr später durch Joseph L. Mankiewicz in England verfilmt.¹⁴⁵ In diesem Stück wird auf die Legende des Hl. Sebastian Bezug genommen, wobei hier wie z.B. auch bei D'Annunzio diese mit verschiedenen anderen Mythen wie die von Orpheus, Adonis, Apoll, Dionysos-Zagreus und auch Narzissus vermischt werden: Der 40-jährige Sebastian Venable, der immer einen Kreis junger Männer um sich hatte, ein ewiger Jüngling, wird an der Playa San Sebastian von einer Horde Straßenselbstmörder verfolgt und bestialisch getötet – zerfleischt, Hinweis auf den Tod des Orpheus. Die Jungen rufen dabei: »Pan! Pan! Pan!«, was zwar spanisch »Brot« heißt, zugleich aber an den griechischen Gott Pan erinnert.

Sowohl Derek Jarman (»Sebastiane«, 1976) als auch Petr Weigl (»Mysterium des heiligen Sebastian«, 1982) greifen diese teilweise entsprechend ausgeschmückten Darstellungen des Heiligen auf. Während Weigl das Stück von D'Annunzio mit der Musik von Debussy als Fernsehfilm aufnimmt, geht Jarman eigene Wege. Er, der Maler, lässt sich von den bekannten Bildern des Heiligen inspirieren. Das in

142 Vgl. hierzu: Magnus Hirschfeld, Die Homosexualität des Mannes und des Weibes, Berlin 1914, S.66.

143 Cécile Beurdeley, a.a.O., Anm. 112, S.83.

144 Wilfried Nölle: Wörterbuch der Religionen. Die Glaubenslehren der Völker, München 1960, S.187.

145 Deutsche Übersetzung »Plötzlich letzten Sommer« 1960. Vgl. dazu das Referat von Victor R. Castro-Gomez: Eros und Gewalt, a.a.O., Anm. 101, S.186–188.

»Kasernen« oder auch »Küchen«-Latein gedrehte Stück wurde von Jarman und Produzent James Whaley verfasst. Der Inhalt: »Der jugendliche Sebastian ist Hauptmann in der Leibwache des römischen Kaisers Diocletian und wird von diesem verstoßen, als der Herrscher von seinem Bekenntnis zum Christentum erfährt. Sebastian kommt in ein Straflager unter dem Kommando des Severus. Dieser verliebt sich in die Schönheit des jungen Mannes und auch Sebastian fühlt sich von dem Offizier angezogen, wie er seinem einzigen Freund Justin anvertraut. Trotz seiner Leidenschaft weist er jedoch Severus zum wiederholten Male standhaft zurück. Die Kraft dazu findet er in einer Vision, die er – gefoltert und der glühenden Sonne ausgesetzt – durchlebt. In enttäuschter Wut verurteilt Severus ihn zum Martertod. Sebastian stirbt, nackt an einen Pfahl gebunden, von Pfeilen durchbohrt, in einer Art mystisch-erotischer Vereinigung mit Gott.«¹⁴⁶ Sie wurden zu Kultfilmen. Doch haben sie mit der klassischen Sebastian-Legende nur noch wenig zu tun – die ja selber historisch sehr zweifelhaft ist. Doch haben sich die Schwulen dieses Mythos bemächtigt und ihn entsprechend geformt, um sich so besser mit ihm identifizieren zu können. Wenn Magnus Hirschfeld ausführt, dass Bildnisse des heiligen Sebastian zum Hausstand eines Homosexuellen gehören, dann traf dies, wie wir sahen, auf Versace zu. Doch warum ist nun der heilige Sebastian der Schutzpatron der Schwulen? Wie Will Ogrinc aufzeigt, wird spätestens seit 1982 der hl. Sebastian in den Niederlanden als »Homo-Heiliger« verstanden.¹⁴⁷

Die Antwort ergibt sich aus den bisherigen Ausführungen. Viele Schwule sehen sich, ihre Leiden in der Figur des hl. Sebastian, auch in ihren Verdrängungen und Schwierigkeiten mit dem Männerbild im Sinne von Schellenbaum. Andreas Sternweiler dazu: »Dass der hl. Sebastian zum ›Schutzheiligen‹ der Homosexuellen wurde, hat seinen Grund sicher in der ›apollinischen Nacktheit‹. Darüber hinaus erklärt die Legende, nach der Sebastian Günstling und Liebling des Kaisers Diokletian war, die Mischung himmlischer Liebes- und Todespfeile auch auf sehr irdische Weise. Von Bedeutung ist gewiss auch, dass die Kirche in der Pest eine Gottesstrafe für die Sodomie der Menschen sah.«¹⁴⁸ Und gegen den Vorwurf, die Schwulen wählten in Sebastian ein Bild ihrer eigenen Passivität kann man dann den Text von Dominique Fernandez setzen. Er beendet sein Sebastian-Kapitel mit den folgenden Zeilen: »Die für sie schneller als für andere verfließende Zeit gierig nutzen (Angst vor dem Altern und sich ohne Nachkommen oder eine Kompensation für den Verlust an Attraktivität wiederzufinden); Lust suchen, aber im – durch die Erinnerung an die Verfolgung geschärften – Bewusstsein dafür, dass ein Abenteuer leicht ins Tragische umschlagen kann, den Freuden an der Lust Erregung durchs Risiko hinzufügen: Haben die meisten Schwulen eine andere Philosophie?

146 Schilderung hier nach einer Broschüre, die vom Bundesverband Jugend und Film in Mainz herausgegeben wird, S.87–88.

147 Will Ogrinc: *Secularisatie en mythevorming. Het voortleven van Sint Sebastiaan in de tweede helft van de twintigste eeuw*, in: *Sebastiaan, martelaar of mythe*, a.a.O., Anm. 99, S.169–177, hier S.171 mit Verweis auf einen Aufsatz R. Tielmans »Homoseksualiteit in Nederland«, Meppel 1982.

148 Sternweiler, a.a.O., Anm. 18, S.116.

Aus gutem Grund wählten sie also einen solchen Bürgen. Und all jene, die sich an den heiligen Sebastian gewöhnlich nur als röchelndes Bild eines gequälten Jugendlichen erinnern, könnten angesichts der Kämpfertugend ihres Helden neue Kraft sammeln, ist er doch fähig, seine Pfeile manchmal abzuschütteln, sich aufzurichten, die Faust zu recken und seinen Widersachern entgegenzutreten.«¹⁴⁹

Der heilige Sebastian ist somit – fernab von aller historischen Realität – zu einem Spiegelbild des Empfindens vieler Schwuler geworden. Dies betrifft nicht nur die S/M-Thematik, sondern das Wissen um das eigene Leiden, das allerdings nicht nur still erduldet wird. Wie Sebastian andere in ihrem Glauben stützte, so versteht sich auch die Schwulenbewegung darin, Hilfe zur Selbsthilfe zu sein. Damit die Pfeile der Diskriminierung und tödlicher Bedrohung für Schwule in manchen Ländern der Welt nicht mehr tödlich sind. Hierbei käme dem Christentum eine wichtige Rolle zu. Doch eine Kirche, die es 1991 fertigbrachte, statt dem hl. Sebastian den so als keuschen Jüngling über die Jahrhunderte der Jugend angepriesenen Aloysius von Gonzaga zum Patron der AIDS-Kranken zu postulieren, hat dies wohl nicht verstanden oder gerade deshalb so reagiert.¹⁵⁰ Ganz abgesehen davon, dass auch das bisher vermittelte Bild des hl. Aloysius zu korrigieren ist von diesem falschen Image.

Zu ergänzen wäre hier natürlich auch die Rolle, die Heilige wie Sebastian für eine »Schwule Theologie« spielen könnten, unter all den Erkenntnissen, die sich aus der Geschichte für uns auftun. So beschreibt z.B. Ulrich Engel in einem schönen Essay die spirituelle Qualität dieser Heiligendarstellung, die er dann fast meditativ anhand der Darstellung des Märtyrers durch Jacopo de' Barbari (1445–1515) durcharbeitet.¹⁵¹

5. Das vergessene Freundespaar: die Märtyrer Sergius und Bacchus

Erst durch die umfangreiche Arbeit des amerikanischen Historikers John Boswell über gleichgeschlechtliche Beziehungen im alten Europa, die 1994 unter dem amerikanischen Titel »Same-Sex unions in premodern Europe«¹⁵² erschien, wissen wir wieder mehr um ein – in hiesigen Heiligenkalendern oft gestrichenes¹⁵³ – Freundespaar: Sergius und Bacchus.¹⁵⁴ Ihre Lebensgeschichte und ihr Martyri-

149 Dominique Fernandez, a.a.O., Anm. 33., S.152–153.

150 Vgl. »Das Streiflicht«, Süddeutsche Zeitung, 12.11.1991.

151 Ulrich Engel: »Ja, mein Erbe gefällt mir gut.« Skizzen zu einer Gay-Spiritualität, in: Wort und Antwort, 39. Jg., Heft 2. April/Juni 1998, Düsseldorf 1998, S.78–87.

152 John Boswell: Same-Sex Unions in premodern Europe, Villard Books, New York 1994, s. Anm. 22!.

153 Gängige Heiligenkalender (vgl. Anm. 101) führten sie nicht auf. Im neu erschienenen Werk von Vera Schaubert und Hanns Michael Schindler: Heilige und Namenspatrone im Jahresablauf, Augsburg 1998, sind sie S. 520 unter dem 7.10. erwähnt.

154 Aufgeführt wird das Märtyrerpaar in folgenden Lexika: Johann Evangelist Stadler/J. N. Gind: Vollständiges Heiligen-Lexikon, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1882, Hil-

um schildert die »Passio«, die in verschiedenen Fassungen überliefert ist. Eine Version findet sich bei Symeon Metaphrastes, auch Logothetes genannt, der um das Jahr 1000 starb. Er war byzantischer Staatsmann, Historiker und Hagiograph und wurde vor allem durch seine literarische Tätigkeit bekannt.¹⁵⁵ Er paraphrasierte zumeist ältere Fassungen solcher Texte, die dann letztlich nur noch in seiner Form tradiert wurden.¹⁵⁶ John Boswell, der die Passio aus dem Griechischen ins Englische überträgt¹⁵⁷, benutzt dazu die wohl ältere Fassung dieses Berichtes¹⁵⁸, die in den »Acta Sanctorum« zu finden ist.¹⁵⁹

Ihr Martyrium ist zeitlich eng mit dem des Hl. Sebastian verknüpft. Man vermutete das Jahr 290 als Todesjahr, Ort war die Stadt Rasaph in Syrien, die später durch Kaiser Justinianus Sergiopolis genannt wurde. Auch ihre Lebensgeschichte ähnelt der Sebastians: sie waren beide Soldaten. Wegen ihrer Tapferkeit waren sie am Hof des Kaisers angesehen und wurden so zu Notaren (Geheimschreibern, Sieglern) am kaiserlichen Hof bei Kaiser Maximianus. Als bekannt wurde, dass sie Christen geworden waren und sich taufen gelassen hatten, wurden sie all ihrer Würden entkleidet. Sie wurden zum Spott in Frauenkleidern gesteckt und so in Ketten durch die Stadt geführt und dann ins Gefängnis geworfen. Beim peinlichen Verhör ließ sie der Landpfleger Antiochus so sehr mit Riemen schlagen, dass der hl. Bacchus daran starb. Er erschien dem hl. Sergius dann im Traum und stärkte ihn im Glauben. Dieser musste noch verschiedene Qualen erdulden, so neben dem Wagen des Landpflegers 18 Meilen in Schuhen laufen, die voll spitzer Nägel waren. Schließlich wurde er enthauptet.

Ihr Fest ist der 7., teilweise auch der 17. Oktober in der syrischen Kirche. Wurde ihr Fest die Jahrhunderte danach im Westen und Osten gefeiert, in Rom

desheim-New York 1978, V. Bd., S. 260–261; Franz von Sales Doye: Heilige und Selige der römisch-katholischen Kirche, 2. Bd, Leipzig 1929, S.311; Otto Wimmer/Hartmann Melzer: Lexikon der Namen und Heiligen, Innsbruck/Wien/München, 4. Aufl. 1982, S. 739–740; Helen Roeder: Saints and their attributes, London/New York/Toronto 1955, S.35. S. auch Otto Wimmer: Die Attribute der Heiligen, Innsbruck 1964, »Schuhe« (S.87/88) und »Soldat« (S. 91). Ebenso: Rudolf Pfeleiderer: Die Attribute der Heiligen. Ein alphabetisches Nachschlagebuch zum Verständnis kirchlicher Kunstwerke, Ulm 1898, »Schuhe« (S. 146), »Schwert« (S. 153) und »Stachel in den Schuhen« (S. 158). Agostino Amore: Sergio e Bacco, in: Bibliotheca Sanctorum, Ed. Inst. Giovanni XXIII. della Pontificia universita Lateranense, Roma 1968, XI. Tom., S.876–879.Ebd.: Maria Ciara Celletti: ICONOGRAFIA, S.879–882.

155 Bonifaz Kotter: Symeon Metaphrastes, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 9. Bd.,Freiburg 2. Aufl. 1964, Sp. 1214–1215.

156 Migne, Patrologiae cursus completus, Patrologiae Graecae, Bd. CXV, Paris 1864, S. 1005–1032.

157 John Boswell: Same-Sex Unions in premodern Europe, a.a.O., vgl. Anm. 147I, S.375–390.

158 Ebd., S. 147, n. 172.

159 Acta Sanctorum, quotquot tote orbe colentur..., ed. Ioannes Bollandus, Paris/Rom 1866, Octobris tomus tertius, Bd. LI, S.833–883.

gab es eine ihnen geweihte Kirche, die im 7. Jahrhundert berühmt war¹⁶⁰, so ist dieses im Westen später in Vergessenheit geraten. Nach Buchowiecki stellt sich die Sache so dar: Die Kirche von Sergius und Bacchus nahe dem Tempel des Vespasian wird vielleicht 1099 n.Chr. Diakonie, unter Papst Pius IV um 1562 profaniert. Diese Kirche lag bei oder unter Maria Antiqua¹⁶¹. Daneben wird unter Leo III. (795–816 n.Chr.) erstmals ein Sergius-und-Bacchus-Kloster erwähnt. Hier entsteht ein Konvent griechisch-katholischer Basilianermönche ruthenischer Herkunft. Daraus wird schlussendlich die Kirche Madonna del Pascolo. Im 18. Jahrhundert findet diese Umwandlung zur Marienkirche statt. Letzte Erinnerung an das alte Patrozinium der Kirche ist ein Bild des österreichischen Malers Ignaz Stern (1680–1748).¹⁶² Bekannt sind später nur noch Darstellungen auf Ikonen und Mosaiken, letztere z.B. in San Marco in Venedig und der Kathedrale von Monreale auf Sizilien. Die bekannteste Ikonendarstellung aus dem 7. Jahrhundert findet sich nun im Museum östlicher und westlicher Kunst in Kiew.¹⁶³

Das Bewusstsein der Geschichte dieses Freundespaars wird deutlich in den Anrufungen ihrer Namen in gottesdienstlichen Formularen für gleichgeschlechtliche Verbindungen.¹⁶⁴ Zwar tauchen gelegentlich auch andere Namenspaare auf, die aber nie als Freundespaare genannt werden, auch ihr Martyrium nicht gemeinsam erlebten, so Petrus und Paulus oder Philippus und Bartholomäus. Diese Formulare waren in den Ostkirchen einige Zeit gebräuchlich. Dies wiederentdeckt zu haben, ist vor allem des Verdienst von John Boswell. Wobei Bernd-Ulrich Hergemöller in seiner Kritik an Boswell wohl recht zu geben ist, dass man bei gleichgeschlechtlichen Verbindungen nicht immer von »schwulen Ehen« im heutigen Sinne sprechen kann: »Die Suche nach zeremoniellen Männerverbindungen und gleichgeschlechtlichen Paarbildungen führt somit zu einigen konkreten Belegen und zu einer Fülle unerledigter Fragen. Beim jetzigen Stand des Wissens wird deutlich, dass diese Verbindungen zwar zahlreiche strukturelle Vergleichsmomente aufwiesen, durch die sie der Ehe ähnlich wurden, dass es ihnen aber immer an einem wesentlichen mittelalterlichen »Ehezweck« gebrach, dem der Erzeugung von Nachkommen. Erotische oder sexuelle Kontakte zwischen diesen »geweihten Männern« sind zwar aus heutiger Sicht nicht auszuschließen, aber

160 Johann Evangelist Stadler, a.a.O., Anm. 149.

161 Walther Buchowiecki, Handbuch der Kirchen Roms, 2. Bd., Die Kirchen innerhalb der Mauern Roms, Wien 1970, S.443. Vgl. auch Carlo Galessi Paluzzi: Roma Cristiani, Vol. III., Le Chiese di Roma del IV. ad X. Secolo, Roma 1962, S.182.

162 Ebd., S. 327–329. – Zu Ignaz Stern s. den gleichnamigen Artikel in: Ulrich Thieme/Felix Becker: Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart, Hrsg. Hans Vollen, 32. Bd., Leipzig 1938, S.6.

163 Es ist auf dem Umschlag des Boswell-Buches »Same-Sex Unions in premodern Europe«, a.a.O., Anm. 148 u. 22, abgebildet.

164 Boswell: Same-sex unions, a.a.O., Anm. 148, S.291–343 englische Übersetzung, griechische Texte S.345–363. Einige Texte wurden inzwischen aus dem Amerikanischen ins Deutsche übersetzt, s. Peter Bürger: Da war unser Mund voll Lachen, Düsseldorf 1996, Anm., S.274–282.

aus zeitgenössischer Sicht niemals vorgesehen und ausdrücklich untersagt. Offenbar war es gerade die Furcht vor der Überschreitung dieser Grenze, die die lateinische Kirche dazu veranlasste, die Paare zu verdrängen, die Adoptionen zu unterdrücken und die Mönchsweihe¹⁶⁵ abzulehnen.«¹⁶⁶

Es wurde John Boswell ja schon bei seinem früheren Buch¹⁶⁷ vorgeworfen, zu sehr mit heutigen Begrifflichkeiten in damalige Texte hineinzugehen bzw. diese mit dieser Brille zu lesen: »Es ist nicht nur der fast obsessive Gebrauch der Begriffe ›gay‹ und ›gay people‹, der diesen Anachronismus stützt, es ist die ganze gefärbte Meinung, welche die Erzählung verrät.«¹⁶⁸

Und andere Freundespaare?

Es gibt zwar außer diesen noch weitere Heiligennamen, die paarweise genannt werden. Diese sind aber keineswegs immer Freundespaare: der Apostel Petrus und Paulus, der ja kein Apostel war, sondern später ehrenhalber die Bezeichnung »Völkerapostel« bekam, waren manchmal eher Gegenspieler. Manche zusammen genannte Heilige wie z.B. die Ärzte Cosmas und Damian waren Brüder. Doch gibt es sicher noch andere, die möglicherweise noch zu entdecken sind. Bernd-Ulrich Hergemöller nennt in seinem Buch knapp 200 solcher Heiligenpaare, von denen er alleine 160 in einer Liste aufführt.¹⁶⁹ Ich erwähne hier als Beispiel die Heiligen und Märtyrer Crispinus und Crispinianus, deren Fest am 25. Oktober gefeiert wird. Während B. Kötting sie als »wahrscheinlich römische Märtyrer, deren Gebeine nach Soissons übertragen wurden« bezeichnet¹⁷⁰, schreibt F. Werner, sie seien »vornehme Römer, zogen nach Soissons, wo sie ihren Lebensunterhalt als Schuster verdienten und das Christentum predigten; in der Verfol-

165 Gemeint ist hier nicht die Weihe des Mönches in der Profess, gemeinhin auch als Mönchstaufe bezeichnet, da der Mönch dabei seinen neuen Ordensnamen erhielt (gegen sie lief später Luther Sturm), sondern die monastische »Adelphopoiesis« (=Brudermachen), in der durch einen rituellen Akt ein jüngerer einem älteren Ordensbruder anvertraut wurde, durch den er in das Ordensleben eingeführt werden sollte. (adeljos = der Bruder)

166 Bernd-Ulrich Hergemöller: Sodom und Gomorrha. Zur Alltagswirklichkeit und Verfolgung Homosexueller im Mittelalter. MännerwarmSkript Verlag, Hamburg 1988, S. 79–98: »Gesegnete Männerpaare und zeremonielle Freundschaften. »Same-sex Unions« in the Middle Ages?«, hier S.97.

167 Vgl. Anm. 32!

168 The Scholarship Committee/Gay Academic Union, New York City: Homosexuality, Intolerance, and Christianity: A Critical Examination of John Boswell's Work, Second enlarged Edition, New York City 1985, S. 2: »It is not just the almost obsessive use of the terms ›Gay‹ und ›Gay people‹ that sustains this anachronism, it is the whole cast of mind which the narrative betrays.«

169 Bernd-Ulrich Hergemöller, s. Anm. 166, S.84–86.

170 B. Kötting: Art. »Crispinus und Crispinianus«, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Bd, Freiburg 2. Aufl. 1959, Sp. 96.

gung unter Maximinian nach vielen Martern enthauptet.«¹⁷¹ Auch hier eine Gemeinsamkeit mit Sergius und Bacchus, die ja vor ihrem Martyrium am Hof desselben Kaisers Maximinian, Mitkaiser von Diokletian, lebten. Man datiert ihr Todesjahr auf 287. Zum Martyrium gehören das Treiben von Ahlen (Schusternadeln) unter die Finger- und Zehennägel, sie werden geschlagen, ihnen werden Streifen aus der Haut geschnitten, man wirft sie mit Mühlsteinen um den Hals in die gefrorene Aisne, man wirft sie in einen Kessel mit flüssigem Blei oder sie werden mit Blei übergossen, sie werden in Öl gesotten bzw. auf den Scheiterhaufen geworfen. Nachdem ihnen alle diese Martern nichts anhaben können, werden sie enthauptet. Die wilden Tiere rühren die Leichen nicht an, so dass Christen sie heimlich bestatten können. Ihr Kult verbreitet sich von Soissons und Osnabrück, wohin Reliquien von ihnen im 9. Jh. gebracht wurden, über ganz Europa. Sie gelten als Patrone der Schuster, Gerber, Handschuhmacher, Sattler, Schneider und Weber. Die Bilder von ihnen erzählen legendenhaft von ihrem Leben und Martern. Doch muss auch bei ihnen davon ausgegangen werden, dass sie Brüder waren, wie bei Vera Schauber und Hanns Michael Schindler nachzulesen ist.¹⁷² Der Name der Heiligen wird auf das lateinische »crispus« zurückgeführt, was mit »Lockenkopf« zu übersetzen wäre.

Hier endet fürs erste der Versuch, schwule Ikonen in der christlichen Religion aus ihrer Geschichte heraus zu entdecken und sichtbar werden zu lassen. Es wird wohl deutlich, dass uns für viele überkommene Bilder dieser Bezug zur Homosexualität abhanden gekommen ist und wir erst nach und nach wieder lernen müssen, diese verborgenen Inhalte zu sehen. Die tabuisierte Homosexualität machte es offensichtlich notwendig, solche Freiräume zu schaffen, die erst einmal unverdächtig waren. Sie gehören daher nicht nur zur Geschichte der Kirche und des Christentums, sondern eben auch zur Geschichte homosexueller Christen – von Christinnen und der lesbischen Liebe und deren verborgenen Darstellung war hier nicht die Rede. Darüber wäre an anderer Stelle zu handeln. Das offene Einklagen der Rechte lesbischer Christinnen und schwuler Christen in den Kirchen heute lässt hoffen, dass solche Zeiten verborgener Darstellung nicht mehr notwendig sind. Aber die Ikonen selber brauchen wir weiterhin, die unsere (Schutz-)Patrone darstellen, auf die wir uns in unserem Leben, unserer Spiritualität berufen können.

Thomas Wagner studierte katholische Theologie in St. Georgen in Frankfurt am Main. Seit 1973 in der Schwulenaarbeit engagiert. Einige Jahre im Kloster, journalistische Ausbildung. Arbeitet seit 1983 in Saarbrücken als Archivar, dann als Angestellter im Historischen Museum Saar. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt »Zwischen Mainz und Lambeth Palace. Zur Situation der Homosexuellen in und mit der Altkatholischen Kirche« in Heft 3/1999. Korrespondenzadresse: Graf-Simon-Straße 12, D-66117 Saarbrücken

171 F. Werner: »Crispin und Crispinian«, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, 6. Bd, Freiburg 1974, Taschenbuchausgabe 1994, Sp. 3–7.

172 Vera Schauber/Hanns Michael Schindler, a.a.O., Anm. 150, S.552