

Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)

Herausgegeben von
Irmtraud Fischer, Jörg Frey, Ottmar Fuchs, Katharina
Greschat, Alexandra Grund-Wittenberg, Bernd Janowski,
Ralf Koerrenz, Volker Leppin, Tobias Nicklas, Gabrielle
Oberhänsli-Widmer, Uta Poplutz, Dorothea Sattler,
Konrad Schmid, Andreas Schüle, Günter Thomas,
Samuel Vollenweider und Michael Welker

Band 33 (2018)
Sexualität

Thomas Römer

Homosexualität und die Bibel

Anmerkungen zu einem anachronistischen Diskurs

In den westlichen Demokratien hat sich die Akzeptanz gegenüber der Homosexualität bzw. gleichgeschlechtlichen Paaren, zumindest in städtischen Milieus, weitgehend durchgesetzt, was bei weitem nicht heißt, dass es keine homophoben Diskurse bzw. Angriffe auf homosexuelle Menschen mehr gäbe.¹ Politiker und Politikerinnen, Künstler und Künstlerinnen können sich jedoch offen zu ihrer gleichgeschlechtlichen Orientierung bekennen, ohne dass dies ihrer Karriere Abbruch täte.²

Dieser relativen Toleranz steht jedoch eine Situation in vielen afrikanischen und vorderasiatischen Ländern gegenüber, in welchen Homosexualität als Straftat betrachtet wird, und homosexuellen Menschen eine Gefängnisstrafe oder sogar die Todesstrafe droht.³

Diese Ambivalenz spiegelt sich auch in den christlichen Kirchen wieder. Während die Kirchen der westlichen Welt einen relativ »offenen« Diskurs an den Tag legen, betrachten viele afrikanischen Kirchen Homosexualität als unvereinbar mit dem göttlichen Willen.⁴ In der westlichen Welt unterscheiden sich die reformierten und lutherischen Kirchen, die in Bezug auf die Homosexualität eine offene und integrierende Position vertreten von den »evangelikal« Kirchen, von denen viele Homosexualität als Krankheit bzw. einen Abfall von Gott verstehen. Viele solcher Kirchen bieten sogar Seminare und Kurse an, durch welche homosexuelle Menschen von ihrer Neigung »geheilt« werden sollen. In der katholischen Kirche wird Homosexualität in verschiedenen Katechismen immer noch als »Sünde« verstanden, und homosexuelle Menschen werden zur Keusch-

1 Solche Hassangriffe auf Schwule und Lesben nehmen leider in den letzten Jahren wieder zu: <http://www.spiegel.de/panorama/justiz/hasskriminalitaet-gegen-lesben-schwule-und-transgender-300-faelle-im-jahr-2017-a-1193096.html>

2 Im sogenannten »Männersport« stellt sich die Sachlage bis heute anders dar.

3 Ein 2018 in der *Welt* erschienener Artikel listet 72 Länder auf, in denen Homosexualität strafbar ist und 10 bzw. 13 Länder, die homosexuelle Handlungen mit der Todesstrafe bedrohen: <https://www.welt.de/reise/Fern/article174057160/Gay-Travel-Index-2018-Wo-Homosexuellen-Verfolgung-und-Todesstrafe-drohen.html>.

4 Selbst in Südafrika, dessen Verfassung gleichgeschlechtliche Ehen anerkennt, zeichnen sich viele Kirchen durch eine Ablehnung homosexueller Beziehungen aus. vgl. z.B. *N. Mtshiselwa*, How the Methodist Church of Southern Africa Read Leviticus 18:22 and 20:13 in View of Homosexuality, OTE 23 (2010) 769–787.

heit aufgerufen, auch wenn ihnen ohne Diffamierung zu begegnen sei.⁵ Das Verständnis der Homosexualität als »Sünde« bzw. »abnormal« stützt sich dabei auf einige Bibelstellen, die allerdings erstaunlich wenige sind. Es handelt sich dabei hauptsächlich um ein zweimal belegtes Verbot aus dem Buch Levitikus, nicht mit einem Mann »wie mit einer Frau« zu schlafen (Lev 18,22 und 20,13), sowie der Geschichte der Sünde Sodoms in Gen 19. Im Neuen Testament ist die Ausbeute nicht größer. Hier werden meistens Texte aus der paulinischen Tradition, wie Röm 1,24–27 und 1 Kor 6,9–10 (mit Varianten aufgenommen in 1 Tim 1,9f.) zitiert. Obwohl das Thema gleichgeschlechtlicher sexueller Beziehungen in der Bibel also nur marginal thematisiert wird,⁶ werden die erwähnten Texte oft als Basis für sexualethische Diskurse verwendet. So zum Beispiel noch 2015, als der Bischof von Chur, Vitus Huonder, seine Ablehnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften mit zwei Texten aus dem Buch Levitikus begründete. Diese Texte würden der Frage der Homosexualität aus der Sicht des Glaubens »die rechte Wende zu geben.«⁷

Einer solchen Verurteilung der Homosexualität begegnen viele homosexuelle Christinnen und Christen mit der Erzählung von David und Jonathan in den Samuelbüchern, welche als eine »schwule Liebesgeschichte« verstanden wird.⁸ Diese durchaus verständliche Lektüre der Davidsgeschichte ist aber in der heutigen sexualethischen Debatte ebenso anachronistisch wie die Heranziehung der zwei Texte aus dem Buch Levitikus.

Ein Anachronismus im Umgang mit biblischen Texten in Bezug auf die Homosexualität lässt sich auf verschiedenen Ebenen feststellen. Zunächst ist festzuhalten, dass es weder in der Hebräischen Bibel noch im Neuen Testament einen Ausdruck gibt, der mit »homosexuell« übersetzt werden kann.⁹ Das Wort »Homosexualität« stammt aus dem 19. Jahrhundert, und wurde von Ärzten und Psychiatern benutzt, um eine von der Norm abweichende Sexualität zu bezeichnen, gleichzeitig aber auch zu entkrimi-

alisieren.¹⁰ Damit wurde die sexuelle Orientierung ein entscheidender Faktor, um ein Individuum zu charakterisieren, und die Menschheit in Hetero- und Homosexuelle aufgeteilt. Dieser Idee bereitete aber bereits in den 1950er Jahren der sogenannte *Kinsey Report* ein Ende, der aufzeigte, dass ca.37% der männlichen nordamerikanischen Bevölkerung homosexuelle Erfahrungen gemacht haben, danach bzw. gleichzeitig aber heterosexuelle Beziehungen hatten. Auf der sogenannten »Kinsey-Skala«, die von 0 (ausschließlich heterosexuelles Verhalten) bis 6 (ausschließlich homosexuelles Verhalten) reicht, siedelt sich die Hälfte der Bevölkerung zwischen den beiden Extremen an.¹¹

Dazu kommt, dass sich in verschiedenen Kulturen gleichgeschlechtliche sexuelle Beziehungen zwischen zwei Personen höchst unterschiedlich darstellen können, ohne dass wir diese als »homosexuell« bezeichnen würden.¹²

Die direkte literalistische Übernahme von biblischen Texten, die aus dem 6. oder 5. Jh. v. Chr. stammen, stellt natürlich einen weiteren Anachronismus dar. Einen biblischen Vers aus seinem Kontext herauszureißen um ihn dann als eine unveränderliche und ewig geltende göttliche Aussage zur Homosexualität darzustellen, wie das leider immer noch geschieht, kann nicht anders als ein hermeneutischer Irrweg und als theologisch unverantwortlich bezeichnet werden. Wollte man Lev 18 und 20 auf die heutige Gesellschaft anwenden, müsste man logischerweise nicht nur die Sklaverei wiedereinführen, sondern auch die Polygamie, die Ungleichheit zwischen Mann und Frau, die Todesstrafe, kurzum: alle Charakteristika einer patriarchalischen Gesellschaft. Dasselbe gilt für die Texte aus dem paulinischen Corpus, die in einem Kontext verfasst wurden, in welchem man mit dem baldigen Ende der Welt rechnete. Schlussendlich haben die oben erwähnten biblischen Texte mit Homosexualität im Sinne einer gleichgeschlechtlichen, auf Liebe beruhenden Partnerschaft nichts zu tun. Dies soll im Folgenden aufgezeigt werden.

5 Vgl. dazu ausführlich *Th. Hieke*, Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?, in: »Wer bin ich, ihn zu verurteilen?« Homosexualität und katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch 3), S. *Goertz* (Hg.), Freiburg i.Br. 2015, 19–52, 48–51, der den sog. »Weltkatechismus« und den Erwachsenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz diskutiert.

6 *H.-G. Weidemann*, Homosexualität und Bibel, in: Und diese Liebe auch. Theologische und sexualwissenschaftliche Einsichten zur Homosexualität, *G. Grau* (Hg.), Berlin 1989, 110–122, 119 spricht von »Randtexten«.

7 <https://www.tagesanzeiger.ch/schweiz/standard/Huonder-krebst-nach-Aussagen-zur-Homosexualitaet-zurueck/story/20356895>.

8 *Z.B. G.D. Comstock*, *Gay Theology without Apology*, Cleveland, Ohio 1993, 89–90. 1972 wurde in Frankreich der Interessenverband »David et Jonathan« gegründet, als ein Forum für LGBT-Christen.

9 So z.B. die Neue Genfer Übersetzung, vgl. *I. Nord*, *Fest des Glaubens oder Folklore. Praktisch-theologische Erkundungen zur kirchlichen Trauung*, Stuttgart 2017, 197f.

10 *F. Tamagne*, *Naissance du troisième sexe*, *L'Histoire* 221 (1998) 48–55.

11 *A.C. Kinsey*, *Sexual Behavior in the Human Male* (1948; deutsch: *Das sexuelle Verhalten des Mannes*, Frankfurt/M. 1955); *Sexual Behavior in the Human Female* (1953; deutsch: *Das sexuelle Verhalten der Frau*, Frankfurt/M. 1954). Vgl. zur Kritik und Würdigung *E.J. Haerberle*, *Alfred C. Kinsey als Homosexualitätsforscher*, in: *R. Lautmann* (Hg.): *Homosexualität – Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte*, Frankfurt/M., New York, 1993, 230–238. Einsehbar unter <http://www2.hu-berlin.de/sexology/GESUND/ARCHIV/DEUTSCH/kinsey.htm>.

12 *D.M. Halperin*, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York/London 1990, 46 führt als Beispiele den Päderasten im antiken Griechenland an, den Berdachen bei den Ureinwohnern Nordamerikas sowie Initiationsriten in Neu Guinea, die auf gleichgeschlechtlichen sexuellen Handlungen beruhen.

1. Lev 18,22 in seinem biblischen und altorientalischen Kontext

»Mit einer männlichen Person sollst du nicht schlafen, wie man mit einer Frau schläft. Das ist ein Gräuel«¹³.

Dieses Verbot findet sich nach einer Reihe von Inzest- und anderen Sexualverboten in Lev 18, einem Kapitel, das zu dem sogenannten *Heiligkeitgesetz* (Lev 17–26) gehört. Diese Sammlung ist einer priesterlichen Gruppe zu zuschreiben, welche in der Perserzeit zwischen der Priesterschrift und den deuteronomistischen Schriften vermitteln wollte.¹⁴ Diese Heiligkeitsschule¹⁵ weitet, im Gegensatz zu Lev 1–16 (P) das Konzept der Heiligkeit auf das gesamte Volk aus. Heiligkeit impliziert hier eine Abgrenzung von den anderen Völkern und rahmt Lev 18 auch durch diese Thematik (Verse 1–5 und 24–30). Eine erste Reihe von Verboten findet sich in den Versen 6–17, die alle mit derselben Formulierung »du sollst nicht aufdecken das Geschlechtsteil ...« beginnen, was ein Euphemismus für Geschlechtsverkehr ist. Diese Verbote beziehen sich auf inzestuöse Beziehungen, die hier allerdings recht weit gefasst sind.¹⁶

Der zweite Teil (V. 18–23) ist weniger homogen. Es handelt sich wohl um einen Nachtrag, der weitere Sexualtabus hinzufügen wollte. V. 18, der einem Mann sexuellen Kontakt mit der Schwester seiner Frau untersagt, spielt vielleicht auf die Jakobs Geschichte an (Gen 29–31). Alle weiteren Verbote beziehen sich auf sexuelle Beziehungen, die nicht zur Fortpflanzung dienen: Geschlechtsverkehr mit einer Frau während ihrer

Menstruation (V. 20), Geschlechtsverkehr zwischen zwei Männern (V. 22) und Geschlechtsverkehr mit Tieren (V. 23). Das Verbot der Zoophilie¹⁷ ist das einzige, das sich auch an Frauen richtet, wohingegen alle anderen Verhaltensregeln als Adressaten (junge) freie Männer im Blick haben. Die Erwähnung von Frauen in V. 23 erklärt sich aus der hierarchischen Struktur einer patriarchalischen Gesellschaft,¹⁸ in welcher Männer Verfügungsgewalt über Frauen haben und diese nur in Bezug auf Tiere Initiativen ergreifen können. Das Verbot, Kinderopfer für Molek darzubringen (V. 21)¹⁹ fällt aus dem Kontext heraus; falls es sich um einen späteren Zusatz handelt, kann dieser dadurch erklärt werden, dass es in den Versen 18–23 um eine »Stärkung der eigenen Gemeinschaft durch möglichst große Nachkommenschaft«²⁰ geht. In der Tat steht hinter Lev 18 und insbesondere den V. 18–23 die Idee, dass Sexualität ausschließlich zur Fortpflanzung dient. Die theologische Grundlage für diese Ansicht liefert der priesterschriftliche Text in Gen 1,26–28²¹, nach welchem die Menschheit männlich und weiblich geschaffen wurde, um sich fortzupflanzen zu können:

»Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und macht sie untertan, und herrscht über die Fische des Meers und über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf der Erde regen« (V. 28).

Diese, auch in der katholischen Kirche sehr beliebte restriktive Auffassung von Sexualität, der zum Beispiel das Hohelied diametral entgegen steht, ist eine Konsequenz der »Entsexuierung« des Gottes JHWH in der exilischen Zeit, in welcher er die ihm zugeordnete Göttin verlor und immer mehr zu einem transzendenten (aber imaginär doch männlichen) Gott wurde,²² und demzufolge Sexualität als solche in priesterlichen Kreisen suspekt wurde (ein Phänomen, für welches man in der Tat eine *longue durée* beobachten kann).

17 Im Deutschen spricht man auch von Sodomie, obwohl das aus Gen 19 abgeleitete Wort ursprünglich den Analverkehr zwischen Männern bezeichnete, worauf noch heute im Französischen das Verb *sodomiser* verweist.

18 Vgl. dazu *I. Fischer*, Gender Issues in Biblical Ethics. On the Reception of Old Testament Texts for a Sexual Ethics in Gender-Democratic Societies, in: *Y.S. L. Chan u.a.* (Hg.), *The Bible and Catholic Theological Ethics*, New York 2017, 251–261, hier 252f.

19 Zur Deutung von Molek als eine masoretische Verballhornung von *melek* »König« und der ursprünglichen Verbindung von Kinderopfern mit dem JHWH-Kult vgl. *Th. Römer*, *Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère*, *Archiv für Religionsgeschichte* 1 (1999) 16–26.

20 *Hieke*, *Homosexualität*, 36.

21 Interessanterweise wird Gen 1,1–2,4 bisweilen auch der Heiligkeitsschule zugeschrieben, also denselben Autoren, die in Lev 17–26 tätig sind, vgl. z.B. *Y. Amit*, *Hidden Polemics in Biblical Narrative* (BIS 25), Leiden 2000, 230–240.

22 Vgl. dazu *Th. Römer/L. Bonjour*, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible* (2005) (Essais bibliques 37), Genève 2016, 49–53.

13 Vgl. die wörtliche Übersetzung von Irmtraud Fischer: »Einem Männlichen sollst Du nicht beiliegen im Beilager der Frau! Ein Greuel ist es«, vgl. (*I. Fischer*, Über »die Liebe« in hierarchischen Gesellschaftsformen. Sozialgeschichtliche Voraussetzungen zum Verständnis von Liebe in der Hebräischen Bibel, in: *M. Gielen/J. Kügler* (Hg.), *Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz* (Gedenkschrift H. Merklein), Stuttgart 2003, 63–81.

14 So bereits *P. Grelot*, La dernière étape de la rédaction sacerdotale, VT 6 (1956), 174–189; *E. Orto*, Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17–26 in der Pentateuchredaktion, in: *P. Mommer/W. Thiel* (Hg.), *Altes Testament. Forschung und Wirkung* (FS H. Graf Reventlow), Frankfurt a.M. 1994, 65–80; *C. Nihan*, The Holiness Code between D and P. Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17–26 in the Composition of the Torah, in: *E. Otto/R. Achenbach* (Hg.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT 206), Göttingen 2004, 81–122; *Th. Hieke*, Leviticus 16–27 (HThK), Freiburg i.Br. 2014, 612f.

15 Zum Ausdruck vgl. *I. Knobl*, The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School, Minneapolis 1995.

16 Zum Fehlen eines ausdrücklichen Verbotes, das einem Mann untersagt, mit seiner Tochter sexuell zu verkehren vgl. *F. Fechter*, Die Familie in der Nachexilszeit. Untersuchungen zur Bedeutung der Verwandtschaft in ausgewählten Texten des Alten Testaments (BZAW 264), Berlin/New York 1998, 177–188; *S. Lafont*, Femmes, droit et justice dans l'Antiquité orientale. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien (OBO 165), Fribourg/Göttingen 1999, 184–190; *J.R. Ziskind*, The Missing Daughter in Leviticus xviii, VT 46 (1996) 125–130.

Das Hauptanliegen von Lev 18,22 besteht jedoch darin, die Gender-Rollen aufrecht zu erhalten. Dies wird durch die Präzisierung deutlich, man solle nicht mit einem Mann »wie mit einer Frau« schlafen, wobei das Verbot mehr auf die Penetration als auf den Analverkehr abzielt. Dass ein Mann die passive Rolle, d.h. die Rolle der Frau einnimmt, ist im gesamten Alten Orient undenkbar, bzw. ein Zeichen von Demütigung, die etwa in der Vergewaltigung von Kriegsgefangenen²³ bis heute zu Tage tritt.²⁴

Im *Vorderen Alten Orient* sowie in *Ägypten* belegen mehrere Gesetze und Mythen die Idee, dass ein Mann, der in einem Sexualakt mit einem anderen Mann den passiven Part innehat, dadurch in eine weibliche Rolle degradiert wird. So heißt es im sogenannten »Frauenspiegel« der mittelassyrischen Gesetze (I, 20):

»Wenn ein Mann einem Genossen beiwohnt, man es ihm beweist und ihn überführt, so soll man ihm beiwohnen und ihn zu einem Verschnittenen machen.«²⁵

Hier geht es eindeutig um Vergewaltigung, die den Täter seine eigene Männlichkeit kosten kann. Allerdings erscheint in den mesopotamischen Omen-Texten aus dem 1. Jahrtausend v. Chr. folgende Idee:

»Wenn ein Mann seinen Genossen penetriert, wird er zum Vornehmsten unter seinen Gefährten und Brüdern.«²⁶

Die Penetration eines gleichgestellten Mannes ist hier ein Zeichen für Stärke und Durchsetzungskraft; wenn aber ein freier Mann beim Sex mit einem Sklaven die passive Rolle übernimmt, wird ihm ein bitteres Geschick vorausgesagt.

In den hethitischen Gesetzen findet sich kein Verbot eines Sexualakts zwischen zwei Männern oder zwei Frauen.²⁷ Das Ritual der Anniwiyani (CTH 36) zielt darauf ab, einen Mann, der bei einem gleichgeschlechtli-

23 Eine solche Szene ist auf einer griechischen Vase aus dem 5. Jh. v. Chr. dargestellt (ein griechischer Soldat schickt sich an, einen persischen Gefangenen zu vergewaltigen), vgl. <http://www.anthropologieenligne.com/pages/09.41.html>.

24 Für Beispiele von analer Penetration von Kriegsgefangenen in der Antike vgl. *M. Nissinen*, *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis 1998, 27f; für eine Geschichte der Vergewaltigung im Krieg vgl. *S. Grundmann*, *Vergewaltigung im Krieg*, Norderstedt 2004.

25 *R. Borger*, *Akkadische Rechtsbücher. Die mittelassyrischen Gesetze*, in: *TUAT I: Rechtsbücher*, Gütersloh 1982, 80–92, hier 83.

26 Übersetzung nach *Nissinen*, *Homoeroticism*, 27; vgl. auch *A.K. Guinan*, *Erotomancy. Scripting the Erotic*, in: *S. Parpola/R.H. Whiting* (Hg.), *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale*, Helsinki, July 2–6, 2001, Helsinki 2002, 185–201, hier 188.

27 Die hethitischen Gesetze verbieten den Inzest eines Mannes mit seiner Tochter sowie mit seinem Sohn, vgl. *Römer/Bonjour*, *Homosexualité*, 23.

chen Sexualverkehr die passive Rolle innehatte, zu rehabilitieren und seine Männlichkeit wieder herzustellen.²⁸

Im Alten Ägypten ist der vielfach überlieferte Mythos von Seth und Horus zu erwähnen, in welchem die Vergewaltigung des Horus durch seinen Bruder Seth erzählt wird. Obwohl Horus durch eine List seiner Mutter Isis Seth als Unterlegenen, d.h. Penetrierten, darstellen kann, bedarf er dennoch, wie im hethitischen Ritual, einer Reinigung.²⁹

Der Papyrus Turin 1887 enthält eine Klage gegen einen Mann, der einen anderen Mann vergewaltigt hat,³⁰ im »negativen Sündenbekenntnis« des ägyptischen Totenbuchs findet sich die Versicherung, keinen Knaben, bzw. Prostituierten penetriert zu haben.³¹

Alle diese Belege aus dem Alten Orient und Ägypten stimmen mit Lev 18,22 darin überein, dass ein beim Sex passiver Mann zu einer Frau wird und so seine Männlichkeit verliert. Darin besteht der »Gräuel« von Lev 18,22.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass es in Lev 18,22 wie in vergleichbaren Texten aus Israels Umfeld nicht um die Verdammnis der Homosexualität geht, sondern um die Aufrechterhaltung einer gewissen Genderideologie.³²

2. Die Interpretation von Lev 18,22 in Lev 20,13 und dessen Aufnahme im paulinischen Korpus

Lev 20 ist eine spätere Einfügung in das Heiligkeitsgesetz,³³ die in V. 1–21 gewisse Verbote aus Lev 18 aufnimmt³⁴ und diese mit der (wohl theoretischen³⁵) Todesstrafe belegt. Dabei steht die Untersagung des Molekkultes

28 *I. Peled*, *Expelling the Demon of Effeminacy. Anniwiyani's Ritual and the Question of Homosexuality in Hittite Thought*, *JANER* 10 (2010), 69–81.

29 Vgl. dazu *Hieke*, *Homosexualität*, 28–31 (verfasst von Andrea Klug), und *Römer/Bonjour*, *Homosexualité*, 31f.

30 *R.B. Parkinson*, »Homosexual Desire and Middle Kingdom Literature, *The Journal of Egyptian Archaeology* 81 (1995), 57–76.

31 *Parkinson*, *Desire*, 62.

32 Ob man daraus aber schließen darf, dass im alten Orient wie im Alten Israel Homosexualität gesellschaftlich akzeptiert war, wie das z.B. *R. Jost*, *Frauenmacht und Männerliebe. Egalitäre Utopien aus der Frühzeit Israels*, Stuttgart 2006, 157f. tut, ist sehr fraglich. Natürlich gab es homosexuelle Beziehungen, aber diese konnten wohl kaum offen gelebt werden. Es war unmöglich für einen Mann nicht verheiratet zu sein, und die »Ehepflicht« galt sicher auch für homosexuelle Männer und Frauen.

33 *C. Nihan*, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus (FAT II/25)*, Tübingen 2007, 446–459.

34 Dabei geht es weniger um Inzest, als um Ehebruch und Sexualtabus mit weiblichen Angeheirateten, vgl. *Fischer*, *Liebe, passim*.

35 Vgl. auch *Hieke*, *Homosexualität*, 38f.

ganz betont am Anfang (V. 2–5), das Verbot einer sexuellen Beziehung zwischen zwei Männern (V. 13) findet sich zwischen der Prohibition sexueller Beziehungen zur Frau des Sohnes (V. 12) und der eines gleichzeitigen sexuellen Verhältnisses mit einer Frau und deren Mutter (V. 14). In gewisser Weise unterbricht 20,13 diesen Zusammenhang; jedoch teilt er mit den ihn umgebenden Versen die Idee, dass sich die Todesdrohung auch über die Frauen, bzw. den passiven Mann verhängt wird. Lev 20,13 formuliert wie folgt:

»Wenn jemand mit einer männlichen Person schläft, wie man mit einer Frau schläft, begehen sie beide einen Gräuel. Sie sind gewiss des Todes. Ihr Blut komme über sie.«

Der erste Teil dieses Verbotes steht Lev 18,22 sehr nahe, erst V. 13aß schreibt die Gräueltat beiden Partnern zu, und V. 13b spricht beide des Todes schuldig. Dieser etwas holprige Übergang wurde von Saul Olyan als eine spätere Überarbeitung eines Verbotes verstanden, das sich ursprünglich nur auf den penetrierenden Mann bezog.³⁶ Es ist jedoch ebenso möglich, dass der Autor von Lev 20,13 sich zunächst an Lev 18,13 anschloss, um das Verbot dann auf beide Partner auszuweiten.³⁷ Mit Lev 18,22 teilt 20,13 das Anliegen, eine klare Grenze zwischen »männlich« und »weiblich« aufrecht zu erhalten. Allerdings erscheinen im Gegensatz dazu beide Partner als gleichermaßen schuldig; damit ist wohl ein Einverständnis des passiven Partners vorausgesetzt.³⁸

Es ist möglich, dass der Autor von Lev 20,13, der sehr wahrscheinlich in der Perserzeit schreibt, vom persischen Mazdismus beeinflusst wurde. In der Avesta (Vendidad VIII,32)³⁹ findet sich folgende Aussage:

»Ahura Mazda sagt: ein Mann, der penetriert wird, sowie ein Mann der penetriert ... ist ein Daewa.«⁴⁰

36 S. Olyan, »And with a Male You Shall not Lie the Lying Down of a Woman«. On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13, *Journal of the History of Sexuality* 5 (1994), 179–206.

37 Th. Römer, Homosexuality in the Hebrew Bible? Some Thoughts on Lev 18 and 20, Gen 19 and the David-Jonathan Narrative, in: M. Oeming (Hg.), *Ahavah. Die Liebe Gottes im Alten Testament* (ABG 55), Leipzig 2018, 213–231, hier 216. Die These von J. T. Walsh, Leviticus 18:22 and 20:13. Who is Doing What to Whom?, *JBL* 120 (2001), 201–209, dass sich Lev 18,22 ursprünglich an den passiven Partner gerichtet habe, hat im Text keinen Anhalt.

38 Dieser muss dann wohl ein freier Mann sein, da Sklaven keine Autonomie besitzen.

39 Die Datierung der Avesta ist wohl genauso schwierig wie die der biblischen Texte. Wahrscheinlich sind die (mündlichen) Ursprünge des Vendidad älter als das Heiligkeitsgesetz, vgl. J. Kellens, *Considérations sur l'histoire de l'Avesta*, *Journal Asiatique* 286 (1998), 451–519 und Y. Kiel, *Reinventing Mosaic Torah in Ezra-Nehemiah in the Light of the Law (dāta) of Ahura Mazda and Zarathustra*, *JBL* 136 (2017), 323–345, hier 331f.

40 Übersetzung nach J. Darmesteter, *The Zend-Avesta. Part 1, The Vendidad (The Sacred Books of the East 4)*, Oxford 1880, 104. F. Spiegel, *Avesta: die heiligen Schriften der Parsen*,

Die Verurteilung des aktiven sowie passiven analen männlichen Geschlechtsverkehrs weist in der Tat Parallelen mit Lev 20,13 auf.⁴¹ Lev 20,13 bereitet damit die wenigen Aussagen über gleichgeschlechtlichen Sex vor, die sich im paulinischen Corpus finden.

In den sogenannten »Lasterkatalogen« in 1 Kor 6,9–10 und 1 Tim 1,9f. werden neben Säufern, Sklavenhändlern, Vater- und Muttermördern auch die *μαλακοί* (*malakoi*) (1 Kor 6,9) und die *ἀρσενοκοῖται* (*arsenokoitai*) verurteilt (1 Kor 6,9; 1 Tim 1,10).⁴² Der Term *μαλακός* (*malakos*), der oft mit »effeminiert« wiedergegeben⁴³ wird, bedeutet eigentlich »weich, sanft«, und hat im Gegensatz zu *ἀρσενοκοίτης* (*arsenokoites*) keine sexuelle Konnotation.⁴⁴ Der wenig gebräuchliche Ausdruck *ἀρσενοκοίτης* (*arsenokoites*) setzt sich aus *ἄρσεν* (*arsen*, Mann) und *κοίτη* (*koite*, Bett, Schlafstätte) zusammen. Es ist möglich, dass Paulus⁴⁵ hier einen Neologismus nach Lev 18,22 und 20,13 kreiert und damit die Levitikustexte übernimmt.⁴⁶ Demnach könnte man den Ausdruck als mit »jemand der mit Männern schläft« (so auch die Zürcher Bibel) übersetzen, wobei nicht eindeutig ist, ob der aktive oder passive Part gemeint ist.⁴⁷ Allerdings sei sogleich darauf hingewiesen, dass dieser Terminus in 1 Kor 6,9 und 1 Tim 1,10 *en passant* als eines von vielen Verhalten erscheint, mit denen Paulus die »Unordnung« seiner Zeit beschreiben will.

Bd.1: Der Vendidad, Leipzig 1852, 146, übersetzt wie folgt: »Wer mit Männern verbotenen Umgang pflegt oder denselben von ihnen erleidet.«

41 So bereits Römer/Bonjour, *Homosexualité*, 48f. Diese Parallele wird jetzt auch von I. Dershowitz, *Revealing Nakedness and Concealing Homosexual Intercourse, Legal and Lexical Evolution in Leviticus 18*, *HeBAI* 6/4 (2017), 510–526, angeführt, allerdings als Parallele zu Lev 18. Jedoch werden in dem Vendidad der passive sowie der aktive Partner verurteilt, was besser zu Lev 20,13 passt. Dershowitz weist ebenfalls darauf hin, dass Inzest im Vendidad nicht verboten ist. Da aber, wie Dershowitz zu Recht betont, Lev 18,22 und umso mehr Lev 20,13 Nachträge zum Heiligkeitsgesetz sind, kann es sein, dass der spätere Autor von Lev 20,13 Kenntnis des Vendidads hatte.

42 Vgl. zum Gesamtkomplex den Beitrag von H.-U. Weidemann, *Heilig an Leib und Geist. Sexualparänese und Anthropologie im Corpus Paulinum* (in diesem Band).

43 In 1 Kor 9 werden dann beide Ausdrücke als sich auf den passiven und aktiven Partner beziehend verstanden, wie z.B. noch in der Lutherbibel 2017, welche die beiden Ausdrücke mit »Lustknaben und Knabenschänder« wiedergibt und dabei wohl an die griechische Päderastie denkt. Vgl. auch M. Brinkschröder, *Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Anamnese* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 55), Berlin/New York 2006, 476–484, für den *malakos* den passiven Partner und *arsenokoites* den aktiven Partner bezeichnet.

44 Die Zürcher Bibel übersetzt zu Recht: »der sich gehen lässt«.

45 1 Kor 6,9 ist möglicherweise der älteste Beleg für diesen Ausdruck.

46 So auch S. Scholz, *Art. Homosexualität* (NT), *Wiblex* 2012.

47 Wie Lev 20,13 hat Paulus hier wohl beide Männer im Blick.

Dies trifft auch für die Verse in Röm 1,24–27 zu, in denen Paulus Männer und (vielleicht auch) Frauen⁴⁸ für gleichgeschlechtlichen Sex anprangert:

»... Ihre Frauen nämlich haben den natürlichen Gebrauch in den gegennatürlichen vertauscht. Genauso auch haben die Männer den natürlichen Gebrauch mit der Frau verlassen und sind in ihrem Begehren für einander entbrannt. Männer in Männer haben Schamlosigkeit getrieben ...« (Röm 1,26f.).

In Bezug auf männlichen gleichgeschlechtlichen Sex denkt Paulus nicht (nur) an heterosexuelle Männer, die absichtlich ihre Ausrichtung wechselten.⁴⁹ Eine solche Unterscheidung zwischen hetero- und homosexuell ergibt für die Antike keinen Sinn, da alle erwachsenen Männer verheiratet waren. Paulus übernimmt hier zum einen die Vorstellung, nach welcher die Vermischung der männlichen und weiblichen Eigenschaften widernatürlich ist, zum anderen sicherlich auch die im Heiligkeitsgesetz sowie im späteren Judentum zentrale Idee, dass Sexualität auf Fortpflanzung hin ausgerichtet ist.⁵⁰

3. Gen 19: Von der Missachtung der Gastfreundschaft zur Verdammung der Homosexualität

Dass die Erzählung von der Zerstörung Sodoms in Gen 19 ursprünglich nichts mit Homosexualität zu tun hat, ist inzwischen in der wissenschaftlichen Exegese anerkannt. Das Anliegen der Erzählung ist es, die Zerstörung Sodoms als göttliche Strafe für das Verhalten der Einwohner der Stadt zu erklären, welche im Gegensatz zu Lot den himmlischen Gästen keine Gastfreundschaft gewähren, sondern diese »erkennen«⁵¹ wollen.

48 Da in der Bibel weibliche Homosexualität sonst nie zur Sprache kommt, ist es möglich, dass sich V. 26 auf Zoophilie oder auf Frauen bezieht, die mit Männern oralen bzw. analen Sex hatten. Letzterer war in der Antike als Verhütungsmodus verbreitet, vgl. *Scholz*, Art. Homosexualität.

49 *J. 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, 109.

50 Siehe dazu ausführlich *A. Winterer*, *Verkehrte Sexualität – ein umstrittenes Pauluswort. Eine exegetische Studie zu Röm 1,26f. in der Argumentationsstruktur des Römerbriefes und im kulturhistorisch-sozialgeschichtlichen Kontext* (EHS XXIII, 810), Frankfurt a.M. 2005.

51 Gen 19,5 wird bisweilen so interpretiert, dass Lot das Anliegen der Einwohner falsch verstanden habe. Diese wollten nur die Identität der abendlichen Besucher »erkennen« um sicher zu gehen, dass von ihnen keine Gefahr ausgehe, so z.B. *R.C. Bailey*, *They Are Nothing But Incestuous Bastards: The Polemical Use of Sex and Sexuality in the Hebrew*

Lots Reaktion⁵² zeigt, dass er die Männer Sodoms nicht als »homosexuell« betrachtet, da er ihnen seine Töchter als Ersatz für die unter seinem Schutz stehenden Gäste anbieten will. Damit wird klar, worum es in Gen 19 geht: die Männer Sodoms wollen Lots Besucher vergewaltigen, um diese zu demütigen.⁵³ Dass es in Gen 19 nicht um »Homosexualität«, sondern um Sexualität als Mittel von Gewalt und Terror und um ein unakzeptables soziales Verhalten geht,⁵⁴ zeigt noch Lk 10,10–12, wo Sodom als Vergleich für Orte dient, die den Jüngern Jesu die Gastfreundschaft verweigern.

Die Interpretation der Sünde Sodoms als homosexuelles Verlangen ist seit der Antike belegt. Dahinter steht mit großer Wahrscheinlichkeit die Begegnung mit dem Hellenismus, der wohl in Bezug auf die Nacktheit, die Verherrlichung der Männerkörper und die Päderastie für viele jüdische Kreise einen nicht akzeptierbaren Lebensstil darstellte, so dass Sodom zu einem Symbol für die hellenistische Kultur werden konnte.⁵⁵

Philo, ein Zeitgenosse des Paulus, beschreibt in *de Abrahamo* 135f. die Bewohner Sodoms als solche, die nicht nur Ehebruch trieben, sondern auch Sex untereinander hatten, wobei die Männer von Sodom zu Frauen wurden. Josephus stellt die Bewohner Sodoms als lüsterne Päderasten dar, welche die »schönen Jünglinge« die bei Lot eingekehrt waren, vergewaltigen wollen (Ant. I 194–200).⁵⁶ Ähnlich interpretiert Jub. 16,5 das Verhalten der Einwohner von Sodom und Gomorra so, »dass sie mit ihrem Fleische hurten und Unreines auf Erden« taten. In den Testamenten der zwölf Patriarchen finden sich Anspielungen auf die Sünde Sodoms in den Testamenten Levis, Naphtalis, und Assers. Im Test.Naph 3,4 wird die Sünde Sodoms als »Verkehrung der Natur« beschrieben, im Test.Levi hingegen ist damit jede mögliche sexuelle »Unzucht« gemeint.

Doch erst in den ersten christlichen Jahrhunderten setzt sich die Interpretation von Gen 19 als eine göttliche Bestrafung der Homosexuellen

Canon Narratives, in: *F.F. Segovia/M.A. Talbert* (Hg.), *Reading from This Place*, Bd. I: *Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis 1996, 121–138. Allerdings zeigt der weitere Verlauf der Geschichte, dass das Wort »erkennen« eine sexuelle Konnotation haben muss.

52 Vgl. dazu *Th. Römer*, *Lot, l'hospitalité et l'inceste*, in: *J.-M. Durand u.a.* (Hg.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France*, Paris, les 11–12 avril 2012 (OBO 247), Fribourg/Göttingen 2015, 135–144.

53 So auch *Hieke*, *Homosexualität*, 42, und viele andere.

54 Vgl. auch *I. Müller*, *Tödliche Differenzen. Sexuelle Gewalt als Gewalt gegen Andere in Ri 19*, in: *L. Schottroff/Marie-Theres Wacker* (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus* (BIS 17), Leiden 1996, 81–100.

55 Vgl. dazu ausführlich *Brinkschröder*, *Sodom*, 292–498.

56 Zu weiteren Aussagen Josephus' zu gleichgeschlechtlichem Sex vgl. *Hieke*, *Homosexualität*, 42f.

endgültig durch.⁵⁷ Ab dann dient die biblische Geschichte als juristischer Beleg, um die »Sodomiten« auf den Scheiterhaufen zu bringen oder sie zumindest gesellschaftlich zu ächten.⁵⁸ Damit ist Gen 19 ein anschauliches Beispiel dafür, wie spätere, nicht den biblischen Text respektierende Interpretationen erschreckend großen Schaden anrichten können.⁵⁹

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass keiner der biblischen Texte, die traditionell zur Verurteilung der Homosexualität zitiert wurden und werden, eine solche wirklich legitimieren kann. Die Autoren dieser Texte waren einem Weltbild verhaftet, in welchem eine liebende und sexuelle Beziehung zwischen zwei Männern oder zwei Frauen undenkbar war. Die besprochenen Texte reflektieren eine Konzeption von »männlich« als aktiv und »weiblich« als passiv, sowie die Idee, dass ein Mann, der beim Sex eine »weibliche« Rolle spielt, dadurch zu einer Frau degradiert wird. Eine solche Auffassung widerspricht nicht nur den Menschenrechten, sondern allen Errungenschaften der heutigen demokratischen Gesellschaften. Wer in die heutige sexual-ethische Debatte Texte wie Lev 18 oder 20 als Beweis zur Abwertung homosexueller Menschen anführt, muss als Obskurantist bezeichnet werden.

4. Homoerotik im alten Vorderen Orient und in der Bibel

Selbst wenn die antike Welt homosexuelle Paare im heutigen Sinne nicht kennt, ist das Phänomen gleichgeschlechtlicher Anziehung im alten Ägypten, in Mesopotamien und in der Bibel durchaus bekannt.⁶⁰

Im alten Ägypten erzählte man die Geschichte des Pharaos Nafirku'ri'a, der in seinen General verliebt war, und diesen heimlich nachts besuchte, um mit ihm Sex zu haben.⁶¹ Oft wird auch auf das viel ältere Grab des Nianchchnum und des Chnumhotep (ca. 2400 v.Chr.) verwiesen, zwei hoher Beamte, die zusammen begraben wurden. Die Grabmalereien zeigen das Paar in inniger Umarmung und in zärtlichen Gesten.⁶² Leider gibt es

57 M. Carden, *Sodomy. A History of a Christian Biblical Myth* (Bible World), London/Oakville 2004.

58 Vgl. dazu M. Lever, *Les bûchers de Sodome* (Bibliothèques 10/18), Paris 1985.

59 Dies gilt auch für die Lehre von der »Ursünde«, die am Text von Gen 3 keinerlei Anhalt hat.

60 Die Einstellung zur Homoerotik im antiken Griechenland kann hier nicht besprochen werden. Vgl. dazu Halperin, *Homosexuality*.

61 Papyrus Chassinat I (um 700 v.Chr.). Eine Übersetzung findet sich bei F. Kammerzell, *Von der Affäre um König Nafirku'ri'a und seinen General*, in: TUAT III/5, Gütersloh 1995, 965–969. Über den Sinn dieser Erzählung wird diskutiert. War es ihre Absicht, den König zu diffamieren (so Parkinson, *Desire*, 72f.)?

62 Die Abbildungen sind unter http://www.egyptology.com/niankhkhnnum_khnumhotep/floorplan.html einzusehen.

außer den Bildern keine weiteren Erklärungen, in welcher Beziehung diese beiden Männer zueinander standen und warum sie zusammen bestattet wurden.⁶³ Eine pornographische Darstellung aus der Ramessidenzeit zeigt zwei Männer beim Analverkehr.⁶⁴ Die genaue Interpretation bleibt auch hier schwierig.⁶⁵

Eindeutige homoerotische Züge trägt das mesopotamische Gilgamesch-Epos, das vom 2. vorchristlichen Jahrtausend bis in die letzten Jahrhunderte v.Chr. im gesamten Alten Vorderen Orient tradiert und verbreitet war.⁶⁶ Die enge und tragisch endende Freundschaft zwischen Gilgamesch und Enkidu kann nicht als homosexuell beschrieben werden, da beide Freunde auch mit Frauen Sex haben. So wird zum Beispiel der wilde Enkidu erst durch den Sexualverkehr mit einer Prostituierten, der eine Woche dauert, zu einem zivilisierten Menschen.

Allerdings wird die homoerotische Komponente in dieser Männerfreundschaft im Epos stark betont. Dies beginnt bereits mit den Träumen des Gilgamesch, die von seiner Mutter so gedeutet werden, dass die in seinen Träumen erscheinende Axt, die an seine Beine⁶⁷ gefallen ist und die er wie eine Braut geliebt und gestreichelt hat, einen Mann symbolisiert, den Gilgamesch wie eine Frau lieben wird.⁶⁸

Die sich dann entwickelnde Freundschaft ist erotisch konnotiert; davon zeugen die häufigen körperlichen Kontakte zwischen den beiden Freunden: sie schlafen im selben Bett, halten sich bei der Hand, umarmen sich.⁶⁹ Diese Beziehung hat etwas Exklusives an sich, und wegen ihr

63 Bisweilen wird postuliert, dass diese Männer Zwillinge gewesen wären (so z.B. Parkinson, *Desire*, 62). Diese Interpretation ist aber nicht einsichtig und kann die in Szene gesetzten erotischen Konnotationen nicht erklären; vgl. auch T.A. Dowson, *Archaeologists, Feminists, and Queers. Sexual Politics in the Construction of the Past*, Philadelphia 2006, 96–99.

64 https://de.wikipedia.org/wiki/Homosexualit%C3%A4t_im_Alten_%C3%84gypten#/media/File:Egyptian_homosexual_ostraca.jpg.

65 Es ist z.B. nicht völlig auszuschließen, dass die passive Person eine sehr androgyn dargestellte Frau ist.

66 Vgl. dazu die detaillierte und sorgfältige Übersetzung und Kommentierung von A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic, Vol. I/II. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text*, Oxford/New York 2003. Eine deutsche Übersetzung findet sich bei S.H. Maul, *Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert*, München 2005.

67 Die Beine können wie im Hebräischen einen Euphemismus für das männliche Geschlechtsteil sein.

68 Tabl. II, 1.1,1–40 und 1.2,1–2. Das akkadische Wort für Axt (*hassinu*) ermöglicht ein Wortspiel mit *asinu* (ein Transvestit oder Prostituierte?). Zu den sexuellen Elementen dieser Träume vgl. auch N. Ziegler, *Gilgamesch. Le roi héroïque et son ami*, in: J.-M. Durand u.a. (Hg.), *Le jeune héros, Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien* (OBO 250), Fribourg/Göttingen 2011, 289–305.

69 Römer/Bonjour, *Homosexualité*, 94–96, 106f. Vgl. auch Jost, *Frauenmacht*, 157 und N. Walls, *Desire, Discord and Death. Approaches to Ancient Near Eastern Myth*, Boston 2001, 11–18.

schlägt Gilgamesch die Avancen der Göttin Ishtar aus.⁷⁰ Als schließlich die Götter beschließen, das Freundespaar zu bestrafen und Enkidu sterben lassen, ist Gilgamesch untröstlich und stimmt eine Elegie an, in der er sich selbst mit einem Klageweib vergleicht und Enkidu als sein »Festkleid« und »Gürtel seiner Lust« bezeichnet. Nach seiner Klage verhüllt Gilgamesch das Antlitz seines Freundes, wie man es für eine Braut tut, und lässt sich auf den Leichnam wie ein Adler fallen.⁷¹ Als er auf der Suche nach einem Heilmittel gegen den Tod die mysteriöse Siduri (vielleicht eine Erscheinungsform Ischtars) trifft, beschreibt er Enkidu als seinen über alles geliebten Freund.⁷²

Diese erotisierte Freundschaft zwischen zwei Männern, die mit dem Tod eines der Protagonisten tragisch endet, ist durchaus mit der biblischen Erzählung von David und Jonathan vergleichbar.⁷³ Im Gegensatz zur Geschichte der Freundschaft zwischen Gilgamesch und Enkidu, welche den ersten Teil des Gilgamesch-Epos darstellt, ist die Geschichte von David und Jonathan (1 Sam 18–2 Sam 1) keine selbstständige Erzählung, sondern findet sich eingebettet in die sogenannte Aufstiegs Geschichte Davids. Es wurde jedoch bisweilen postuliert, dass die meisten Stellen, welche die Freundschaft Davids und Jonathans beschreiben, spätere Einführungen in die Aufstiegs Geschichte darstellen.⁷⁴ In diesem Falle wäre es möglich, dass der für diese Stellen verantwortliche Bearbeiter mit dem Gilgamesch-Epos vertraut war, und dieses auf die Beziehung von David und Jonathan übertragen wollte. In beiden Fällen handelt es sich um eine »Hofgeschichte«, in der die Protagonisten Helden sind, die sich im Krieg und im Kampf gegen besonders erschreckende Feinde bewähren.⁷⁵

Wie bei Gilgamesch und Enkidu kann man auch bei David und Jonathan nicht von einer homosexuellen Beziehung nach heutigem Verständnis sprechen, da beide Protagonisten Frauen haben und mit diesen Kindern zeugen. Weiterhin ist festzuhalten, dass die starke Bindung Jonathans an David in den Samuelbüchern auch dazu dient, die Verwerfung Sauls und

70 Walls, *Desire*, 34–50.

71 Tabl. VIII, 2,1.1–22.

72 Tabl. X, 2,2. 1–14.

73 Dieser Vergleich wurde ausführlich durchgeführt von Römer/*Bonjour*, *Homosexualität*, 65–111 und von S. Ackermann, *When Heroes Love. The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David* (Gender, Theory and Religion), New York 2005. Vgl. desweiteren J.-F. Nardelli, *Homosexuality and Liminality in the »Gilgamesh« and »Samuel«* (Classical and Byzantine Monographs), Amsterdam 2007.

74 So z.B. A.A. Fischer, Art. Freundschaft (AT), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/186171> (2007).

75 Der Kampf gegen Humbaba, den gigantischen Hüter des Zedernwaldes im Gilgamesch-Epos, kann mit dem Kampf Davids gegen den Riesen Goliath verglichen werden.

den Aufstieg Davids zu legitimieren.⁷⁶ Insofern kann Jonathans Freundschaft zu David, die stärker ist als seine Loyalität gegenüber seinem Vater Saul, natürlich auch politisch verstanden werden, da das hebräische Verb »lieben« (»*ahab*«) auch eine solche Dimension haben kann.⁷⁷ Allerdings geht die Beschreibung der Zuneigung, welche die beiden Freunde füreinander empfinden, über die politische Bedeutung hinaus.⁷⁸ Das Verb *hapes* (»begehren«), das in 1 Sam 19,1 zur Beschreibung der Gefühle Jonathans für David benutzt wird, hat eindeutig sexuelle Konnotationen. Auch das völlige Entkleiden Jonathans vor David (1 Sam 18,1–4) kann nicht allein als Herrschaftsübergabe verstanden werden. Das heftige Küssen und Umarmen in der Abschiedsszene in 1 Sam 20,41 könnte man ebenfalls erotisch konnotiert verstehen.⁷⁹

Die Elegie, die David nach dem Tode Sauls und Jonathan anstimmt, ist in dieser Hinsicht auch eindeutig:

»Wie ist mir Leid um dich, mein Bruder Jonathan. Du warst meine Lust und deine Liebe war für mich wundervoller als die Liebe der Frauen.« (2 Sam 1,26).⁸⁰

Diese Hochschätzung der Liebe von David für Jonathan erinnert stark an die Trauer des Gilgamesch um Enkidu. Selbst wenn Gilgamesch und Enkidu sowie David und Jonathan sicher keine homosexuellen Paare im

76 Y. Peleg, *Love at First Sight? David, Jonathan and the Biblical Politics of Gender*, JSOT 171–189 (2005), 171–189, meint aufzeigen zu können, dass Jonathan in dieser Beziehung »feminisiert« wird, um Davids Aufstieg zum Königtum zu ermöglichen. Allerdings ist die starke Zuneigung Jonathans zu David nicht einseitig, was u.a. Davids Totenklage über Jonathan deutlich macht.

77 W.L. Moran, *The Ancient Near Eastern background of the Love of God in Deuteronomy*, CBQ 25 (1963), 77–87.

78 Dies haben besonders S. Schroer/*Th. Staubli*, *David und Jonathan – eine Dreiecksgeschichte? Ein Beitrag zum Thema »Homosexualität« im Ersten Testament*, BiKi 51 (1996), 15–22 betont. Ob man allerdings Saul in diese erotische Dimension miteinbeziehen soll, ist fraglich. Die Kritik von M. Zehnder, *Exegetische Beobachtungen zu den David-Jonathan-Geschichten*, Bib. 79 (1998), 153–179, ist wohl mehr ideologisch als sachlich getrieben, vgl. die Kritik von M. Nissinen, *Die Liebe von David und Jonathan als Frage der modernen Exegese*, Bib. 80 (1999), 250–263 und J.E. Harding, *The Love of David and Jonathan. Ideology, Text, Reception* (BibleWorld), Sheffield/Bristol 2013, 63–83. Vgl. weiter C. Nihan, *David et Jonathan. Une »amitié héroïque?« Enquête littéraire et historique à travers les récits de 1–2 Samuel (1–2 Règnes)*, in: Durand u.a. (Hg.), *Le jeune héros*, 306–330.

79 Das sehr enigmatische Ende dieses Verses kann ebenfalls unterschiedlich interpretiert werden, z.B. im Sinne einer Erektion Davids, was jedoch in der historisch-kritischen Exegese nie erwogen wird, vgl. aber Nardelli, *Homosexuality*, 26f.

80 Zu den erotischen Untertönen dieser Klage vgl. S. Olyan, *»Surpassing the Love of Women«. Another Look at 2 Samuel 1:26 and the Relationship of David and Jonathan*, in: M. Jordan u.a. (Hg.), *Authorizing Marriage? Canon, Tradition, and Critique in the Blessings of Same-Sex Unions*, Princeton/Oxford 2006, 7–16. 165–170.

heutigen Sinn waren,⁸¹ ist die homoerotische Komponente in der Darstellung ihrer Freundschaft nicht zu bestreiten. Das ist umso erstaunlicher, als diese Geschichten in einem Kontext entstanden sind, der durch ein rigides Genderschema charakterisiert war. Dies erklärt dann auch, dass sich weder im Gilgamesch-Epos noch in der David-Geschichte eindeutig sexuelle Szenen finden, obwohl es an Andeutungen nicht mangelt. Susan Ackermann spricht hier von Liminalität,⁸² und diese Bezeichnung ist durchaus zutreffend, da sie zeigt, wie in der Antike in gewissen militärischen und aristokratischen Kontexten erotische Beziehungen zwischen Männern toleriert⁸³ und sogar verschriftet werden konnten, ohne dass diese die dominante Auffassung von Gender und Sexualität in Frage stellten.

5. Zum Abschluss

Abschließend ist noch einmal zu unterstreichen, dass weder die jüdische noch die christliche Bibel das Konzept der Homosexualität kennen, wie es heute verstanden wird. Demnach kann die Bibel diese auch nicht verbieten. Was in Lev 18 und 20, Gen 19 und in den drei Texten der paulinischen Tradition verboten bzw. abgelehnt wird, ist die Nichtbeachtung des patriarchalischen Verständnisses der männlichen und weiblichen Rollen, da bei einem Geschlechtsakt zwischen zwei Männern ein Partner die passive, und damit weibliche Rolle einnimmt, was in der vorderorientalischen Antike als widernatürlich verstanden wurde. Daher erklärt sich auch die in Gen 19 (und in anderen Texten der Antike) belegte Praktik einer »homosexuellen« Vergewaltigung mit dem Ziel, das Opfer zu weiblichen und somit zu demütigen.

Allerdings kannte die Antike gleichgeschlechtliche erotische Beziehungen, welche in verschiedenen Erzählungen zur Sprache kommen, und deren Protagonisten keineswegs kritisiert werden. Diese Texte sind sicher aussagekräftiger in Bezug auf die heutige Diskussion, wobei man sich auch hier vor anachronistischen Interpretationen hüten sollte.

81 Natürlich kann man ein »queer reading« dieser Texte unternehmen, wie z.B. *A. Heacock*, Jonathan Loved David. Manly Love in the Bible and the Hermeneutics of Sex (The Bible in the Modern World), Sheffield 2011; eine solche Lektüre blendet aber bewusst die historisch-kritische Perspektive aus.

82 *Ackermann*, Heroes, 204–231.

83 Im antiken Griechenland ist natürlich die Freundschaft von Achilles und Patrokles zu erwähnen, vgl. *Halperin*, Homosexuality, 75–87. In Bezug auf weibliche Homosexualität schweigen die Quellen beinahe vollständig.

Abstract

No text of the Hebrew Bible (and also no text of the New Testament) speaks about homosexuality as a social phenomenon to describe loving and sexual same sex relations. As a result one has to seriously question the use of different biblical texts in contemporary and ecclesial debates. Texts like Leviticus 18 and 20 reflect the understanding of gender in the Ancient Near East, as well as a view of sexuality that is exclusively concerned with procreation. Genesis 19 and Judges 19 denounce sexual violence and do not offer a theory of homosexual fornication. In the story of David and Jonathan we find an erotically tinted loving relationship between men. This story has to be related to the Epic of Gilgamesh, and here, too, one has to avoid anachronistic interpretations. When we explore biblical concepts of Eros and sexuality, the narrative of 1 Samuel 18–2 Samuel 1 should not be ignored.

Thomas Römer, Prof. Dr. theol. Dr. h.c., Jg. 1955, ist Professor für Hebräische Bibel am Collège de France, Paris (F) und der Universität Lausanne (CH).