

Capri

Zeitschrift für schwule Geschichte Nr. 50

Mai 2016

Capri. Zeitschrift für schwule Geschichte Nr. 50

M a i 2 0 1 6

ISSN 1431-8024

Capri wird seit 1987 vom Schwulen Museum*, Lützowstraße 71, 10785 Berlin herausgegeben.

Redaktion: Manfred Herzer, Mohrenstraße 1, 10117 Berlin. E-Mail: 14mh@gmx.de

INHALT

Manfred Herzer: Dick und dünn *1*

Siegfried Tornow: Die „schwulen Paradiese“ *2*

Rüdiger Lautmann: Der „erste Schwule“ *108*

J. Edgar Bauer: Der weibliche Phallus *120*

David Thorstadt: Schwulenbefreiung *158*

Manfred Herzer: Fritz Bauer, der Staatsanwalt *165*

Buchbesprechungen:

Marita Keilson-Lauritz: Der George-Kreis und die Theosophie von Jan Stottmeister *179*

Manfred Herzer: Jean-François Michéas Biografie v Jean-Claude Féray *185*

Dick und dünn. Drei Königinnen. Die 50. Ausgabe von Capri ist zugleich die dickste. Die Ausgaben Nr. 1 bis 48 waren deshalb so dünn, weil sie gratis von der Druckerei des AStA der Freien Universität hergestellt wurden und dort die strikte Regel galt: Broschüren (Capri war eine Broschüre) dürfen höchstens 48 Seiten Umfang haben, was dicker ist, darf nicht gedruckt werden. Eine Geldspende ermöglichte für die Nr. 49 das Experiment mit dem Hamburger Männerchwarmverlag. Das wäre auf lange Sicht zwar zu teuer geworden, doch immerhin ist Capri 49 so die schönste und seriöseste Ausgabe von allen geworden, vollkommen frei von den bis dahin üblichen albernen Witzchen und ästhetischen Fragwürdigkeiten. Das soll auch künftig so bleiben, obwohl als Kostendämpfungsmaßnahme die Hamburger Verbindung beendet werden musste.

In den frühen Capri-Ausgaben gab es kommerzielle Werbeinserate, deren Einnahmen für die Versandkosten verwendet wurden. Das hörte bald auf und der Versand wurde seitdem mit Spenden finanziert. Bis zur 48. Ausgabe erhielten allen Mitgliedern des Schwulen-Museums-Vereins Capri zwangsweise zugeschickt (es gab drei oder vier Ausnahmen, Mitglieder, die grundsätzlich nichts vom Schwulen Museum per Post bekommen wollten, andere wünschten Post nur im neutralen Umschlag ohne das Unwort schwul im Absender), seitdem muss man schriftlich beantragen, wenn Capri zugesandt werden soll. Die gedruckte Capri-Auflage stagniert seit 29 Jahren bei 150 bis 250 Exemplaren, immerhin kein Niedergang, nur ein nachhaltiges Dahinkümmern in der Übergangszone zur Nichtexistenz. Um ihre Unverwüstlichkeit zu würdigen, bekam die Zeitschrift ein Ehrenplätzchen im Deutschen Historischen Museums bei der Gemeinschaftsausstellung mit dem Schwulen Museum* *Homosexualität_en* im vergangenen Jahr. Der dazugehörige Katalog ehrte Capri auf den Seiten 110 bis 111.

Bald nach Gründung des Schwulen Museums 1985 zeigten sich erste Eintrübungen der euphorischen Anfangsstimmung. Aus der Gründervätergeneration traten drei Königinnen mit unvereinbaren Macht- und Führungsansprüchen hervor und begannen ein wenig produktives Rivalisieren. Ich war eine von den dreien und muss gestehen, dass nicht ich es war, dem die technische Lösung des Problems einfiel. Die friedliche Koexistenz wurde in den folgenden Jahren mittels einer Teilung des Museums in drei Reiche ermöglicht, in denen je eine der drei queeren Queens herrschen durfte. Das eine Reich war das Ausstellungswesen, das andere Bibliothek/Archiv und als drittes, doch nicht letztes fiel mir Capri in den Schoß. Das Schwule Museum hatte damals noch längst nicht das heutige Niveau an Professionalität erklommen. Begeisterte Amateure waren wir. Wolfgang Müller, der Erfinder der *Tödlichen Doris*, hätte uns „geniale Dilletanten“ (mit Doppel-L!) nennen müssen. Wir aber fühlten uns als schwule Königinnen von Kreuzberg.

Manfred Herzer

Siegfried Tornow

Die ‹Schwulen Paradiese› und der Sündenfall

Die mann-männliche Liebe im klassischen Athen, im islamischen Orient
und im Westen

INHALT

VORBEMERKUNGEN	3
EINLEITUNG	5
1. DIE SCHAUPLÄTZE	7
1.1 Athen und islamischer Orient	7
1.2 Das Abendland	10
1.3 Die Quellen	13
2. DER VERGLEICH	16
2.1 Natur und Sexualität	16
2.1.1 Platons Kugelmenschen	16
2.1.2 Orientalische Liebeskunst	17
2.1.3 Augustinus' Erbsündenlehre	19
2.2 Die Ehe	20
2.2.1 Ehe und Hetärentum in Athen	20
2.2.2 Ehe und Konkubinat im islamischen Orient	22
2.2.3 Die Ehe im Abendland	23
2.3 Jungfräulichkeit und Zölibat	25
2.4 Privatsphäre und Öffentlichkeit	27
2.5 Sklaverei und Hörigkeit	30
2.5.1 Die Sklaverei in Athen	31
2.5.2 Die Sklaverei im islamischen Orient	33
2.5.3 Die Hörigkeit in Westeuropa	35
2.5.4 Die Leibeigenschaft in Osteuropa	37
2.6 Das Geschlechterverhältnis	39
2.6.1 Die Segregation der Frau	39
2.6.2 Die gattenzentrierte Familie	40
3. DIE ORTE DER SEHNSUCHT	42
3.1 Die athenische Päderastie	42
3.1.1 Die Partner	42
3.1.2 Der pädagogische Eros	44
3.1.3 Der päderastische Sex	45
3.2 Die orientalische Jünglingsliebe	48
3.2.1 Die Poesie	48
3.2.2 Die Partner	50
3.2.3 Das Milieu	51
3.2.4 Die Sklavenliebe	53
3.2.5 Die Gottesliebe	54
3.2.6 Die Sexualwissenschaft	55

3.3	Das «schwule Paradies»	57
4.	DAS ABENDLAND IM MITTELALTER.....	58
4.1	Die erste Phase der Feudalzeit	60
4.1.1	Land ohne Städte	60
4.1.2	Arbeit ohne Sklaven.....	61
4.1.3	Die Klöster	63
4.1.4	Die Stellung der Frau.....	64
4.1.5	Die latente Homophobie	66
4.2	Die zweite Phase der Feudalzeit.....	67
4.2.1	Die Papstkirche	67
4.2.2	Die Scholastik	68
4.2.3	Das Recht	71
4.2.4	Die sakramentale Kontrolle	74
4.2.5	Das Lehnswesen.....	75
4.2.6	Die höfische Liebe	77
4.2.7	Die manifeste Homophobie	79
4.3	Die Bürgerstadt.....	80
4.3.1	Die Bürger.....	80
4.3.2	Die Bürgersfrau.....	82
4.3.3	Die Randgruppen	83
5.	DIE KETZEREI.....	85
5.1	Der Kausalzusammenhang der «Sodomie»	85
5.2	Der manichäische Dualismus	86
5.3	Die Katharer	87
6.	HOMOPHOBIE ALS MODERNISIERUNG	89
6.1	Am Scheideweg.....	89
6.2	Das Abendland	91
6.3	Der islamische Orient.....	93
6.3.1	Die lange Spätantike	93
6.3.2	Der Aufbruch	97
6.3.3	Der Umschwung	99
6.4	Gemeinsamkeiten	100
	FAZIT	102
	LITERATUR.....	104

VORBEMERKUNGEN

Die vorliegende Untersuchung ist ein Strukturvergleich zwischen der Homophilie Athens resp. des islamischen Orients einerseits und der Homophobie des Westens andererseits.

Unter Athen verstehe ich die klassische Polis von Solon 600 v. Chr. bis zu ihrer Unterwerfung unter Philipp II. von Makedonien 338 v. Chr., den Zeitraum also, in dem die Päderastie gesellschaftlich fest verankert war. Ich zitiere darüber hinaus auch Epigramme der hellenistischen Epoche. Die Dorer von Kreta und Sparta berücksichtige ich nicht.

Beim islamischen Orient ‹beschränke› ich mich auf das klassische Jahrtausend zwischen der Gründung des Abbasidenreichs mit seiner Hauptstadt Bagdad 762 bis zu Napoleons Überfall auf Ägypten 1798. Die Quellen sind vorwiegend arabisch, allen voran der Koran; hier ist die genaue Unterscheidung zwischen arabisch und muslimisch nicht immer durchzuhalten. Auch die Poesie ist zuerst arabisch, besonders das bei den Arabern entstandene Ghazel. Es folgt das Persische mit seinen berühmten Diwanen und Versepen; Osmanisch und Urdu erwähne ich kaum.

In Anlehnung an Max Webers ‹Okzident› verwende ich die Begriffe ‹Westen› und ‹westlich›, doch für das Mittelalter ziehe ich ‹Abendland› im Sinne von ‹christliches Westeuropa› vor.

Für die verschiedenen Formen der Unfreiheit ist der Begriff Sklaverei eindeutig. Die für das mittelalterliche Westeuropa typische Form der Abhängigkeit war die Hörigkeit. Hörige waren im Rahmen der Grundherrschaft an die Scholle gebunden; wenn sie in eine Stadt flohen, durfte der Herr sie ein Jahr und einen Tag zurückfordern, danach waren sie frei. Sie konnten von ihren Herren mit den Grundstücken veräußert werden, anders als Sklaven aber nicht ohne das dazugehörige Land.

Mit ‹Leibeigenschaft› bezeichne ich für die für das ostelbische Europa seit etwa 1500 gültige Form der Unfreiheit: Hier waren die Bauern unwiderruflich an die Scholle gebunden und durften darüber hinaus ohne das dazugehörige Land verkauft werden, sodass sie von Sklaven kaum mehr zu unterscheiden waren.

Wie der Titel aussagt, handelt es sich bei dieser Untersuchung um die sexuelle resp. erotische Beziehung zwischen Männern. Die Begriffe homophil, homosexuell, homoerotisch, homosozial und homophob gebrauche ich mit aller Vorsicht in diesem Sinne, spreche aber nicht von den ‹Homosexuellen›, um nicht den Eindruck moderner Individuen zu erwecken. In Bezug auf Athen und den islamischen Orient verwende ich die Termini ‹Päderastie› oder ‹Jünglingsliebe›, für das Abendland bevorzuge ich mit Hergemöller (2001: 388 Anm. 2) den mittelalterlichen Ausdruck ‹Sodomiter› für jemanden, der damals einer homosexuellen Handlung überführt oder verdächtigt wurde.

Manche Begriffe muss der Leser dann interpretieren, so z.B. Homophobie angewendet auf das christliche Mittelalter als ‹Abscheu vor sodomitischen Handlungen›, auf den modernen Orient dagegen eher als Schwulenverfolgung. ‹Schwule Paradiese› sind Orte der Sehnsucht homosexueller Europäer des 19. und 20. Jahrhunderts. Angesichts der aktuellen Diskussion um *gender*, *queer* oder *LSBTG* kann man es ja ohnehin kaum mehr jemandem recht machen.

Unter den von mir zitierten Werken möchte ich hervorheben:

Zu Athen resp. Päderastie Carola Reinsberg: «Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland» und Kenneth J. Dover: «Homosexualität in der griechischen Antike».

Zum islamischen Orient neben Thomas Bauer: «Die Kultur der Ambiguität» sein Werk zur Poetik «Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts», weiter Hellmut Ritter: «Das Meer der Seele» und Georg Klaua: «Die Vertreibung aus dem Serail».

Zum Westen Wolfgang Schluchter (Hg.): «Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums» und Michael Mitterauer: «Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs», weiter Edith Ennen: «Frauen im Mittelalter», dann alles von Bernd–Ulrich Hergemöller und schließlich das unentbehrliche «Lexikon des Mittelalters».

Kursive Hervorhebungen im Text, auch in Zitaten, sind von mir. Lateinische, griechische, arabische oder persische Ausdrücke setze ich kursiv. Griechisch transliteriere ich, Eta und Omega erscheinen als ē und ō, als einziger Akzent fungiert wie *paidagōgós* und *paidotribēs*, betontes Eta und Omega schreibe ich ê und ô wie *erastês* und *erômenos*. Für das Arabische und Persische halte ich mich an die wissenschaftliche Umschrift, außer dass ich die Digraphe kh, gh, th und dh verwende.

EINLEITUNG

Die gegenwärtige Auseinandersetzung zwischen dem Westen und dem islamischen Orient hat sich zu einem wahren Glaubenskrieg entwickelt, in dem die Parteien sich gegenseitig verteuflern. Dabei wird jede historische Sorgfalt vernachlässigt und der Eindruck erweckt, es gebe «den Westen» resp. «den Orient». Einer der Kriegsschauplätze ist merkwürdigerweise die bis 1850 im Westen totgeschwiegene, im Orient als normal angesehene männliche Homosexualität. Hier hat Thomas Bauer mit seinem Buch «Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams» (2011) eine gewisse Ordnung geschaffen, indem er sich auf den klassischen Orient von 800 bis 1800 konzentriert und dessen Toleranz und Gelassenheit gegenüber der Jünglingsliebe hervorhebt. Allerdings verliert er kein Wort über die für diese Gesellschaft konstitutive Sklaverei und die wiederum dadurch ermöglichte Segregation der Frau.

Das christliche Abendland erscheint dagegen bis ins 20. Jh. als Kontinent der Finsternis und Grausamkeit mit einer ungebrochen homophoben Tradition von den germanischen Moorleichen über die Scheiterhaufen der Inquisition bis zu den Nazilagern (Bleibtreu–Ehrenberg 1978). Danach habe der Westen die postmoderne, geradezu modische Wendung hin zur Homophilie vollzogen, die er nun in imperialistischer Weise der übrigen Welt aufoktrojiere.

Wie ein Blick ins Internet zeigt, ist das Thema brandaktuell. Es geht dabei vor allem um die Deutung der eigenen und der fremden Geschichte zur Rechtfertigung moderner Ansprüche und Positionen. Dazu soll dieser Aufsatz einen erhellenden Beitrag leisten. Ich versuche, drei Fragen zu beantworten:

(1) Wie sich die athenische Päderastie und die orientalische Jünglingsliebe zueinander verhalten.

(2) Wie eine Gesellschaft beschaffen war, die den mann-männlichen Sex nicht nur duldete, sondern auch pries.

(3) Wie sich vor diesem Hintergrund die westliche Homophobie erklären lässt.

Ich konzentriere mich bei meinen Überlegungen auf die Zeit vor 1800. Das ist in zweifacher Hinsicht ein wichtiger Einschnitt: Zum einen beginnt mit Napoleons Überfall auf Ägypten der Orient allmählich seine Gelassenheit hinsichtlich der mann-männlichen Sexualität zu verlieren, zum anderen wird im «Code Pénal» von 1810 Homosexualität als Verbrechen nicht mehr erwähnt. Das heutige, eher tolerante Europa und der heutige, eher homophobe Nahe Osten spielen erst in meinen abschließenden Betrachtungen eine Rolle.

Ein gewisses Problem dieser Untersuchung sind neben dem häufigen Ortswechsel die notwendigen Zeitsprünge von der klassischen Antike über die hellenistische und islamische Spätantike, das abendländische Mittelalter und die Frühmoderne bis zum 19. und 20. Jh. in Orient und Okzident. Diese Bewegungen sind dem Thema geschuldet und unvermeidlich, sie verlangen dem Leser viel Aufmerksamkeit ab, lassen sich aber auch als intellektuelles Vergnügen betrachten. Der Leitfaden ist der Diskurs über Homophilie und Homophobie.

Von ideologischer Brisanz ist die Frage der Modernität resp. Modernisierbarkeit des Islams. Das Beharren der arabischen Welt in der Spätantike führt zu einer eklatanten Ungleichzeitigkeit der Modernisierung: Was das Abendland 1050–1350 leistet, unternimmt der Orient ab 1800. Das hat manche veranlasst, in polemischer Weise vom «Stillstand in der islamischen Welt» zu sprechen (Diner 2005). Ich betrachte aber Modernisierung nicht unbedingt als etwas Positives: So geht die «Disambiguierung» der mann-männlichen Liebesbeziehung einher mit dem Verlust der Freundesliebe, die sich in Zärtlichkeiten äußern konnte, ohne Argwohn zu erregen.

Merkwürdigerweise hat Homosexualität heutzutage immer etwas mit Religion zu tun. Wer sie angreift oder verteidigt, beruft sich zuerst auf die heiligen Schriften und argumentiert mit Bibel- resp. Koranzitaten. In Wirklichkeit hat man die heiligen Schriften immer so ausgelegt und befolgt, wie es gesellschaftlich opportun war. So haben die islamischen Gerichte tausend Jahre

lang niemanden wegen einer einvernehmlich homosexuellen Handlung verurteilt, obwohl der Koran das eigentlich vorsieht. Andererseits hat die christliche Kirche von 1200 bis 1800 im Namen des Evangeliums an Sodomitern und Hexen himmelschreiendes Unrecht begangen.

1. DIE SCHAUPLÄTZE

1.1 ATHEN UND ISLAMISCHER ORIENT

In seinem Aufsatz ‹Die dorische Knabenliebe› schreibt *Erich Bethe* 1907: „Überall in der Welt gibt es gleichgeschlechtige Liebe ... Es gibt manches auf Erden, was nicht in Büchern und Akten steht – von ihr aber steht freilich auch oft genug geschrieben. Doch mit der fröhlichen Offenheit und stolzen Selbstverständlichkeit wie bei den Griechen ist sie meines Wissens nur noch einmal – aber nur die Knabenliebe – in der arabischen Literatur seit der Abassidenzeit und in der persischen behandelt“ (Bethe 1983: 8 f.). Solche ‹Bücher und Akten› aus einer Welt, in der Homosexualität weder Skandal noch Verbrechen war, waren eine tröstliche Lektüre und ließen sich auch zur Rechtfertigung der mann–männlichen Liebe anführen, besonders da sie aus ‹Hochkulturen› stammten.

Schon früh hatte der Glarner Putzmacher *Heinrich Hössli* in seinem Werk ‹Eros›, das 1836–38 herauskam, als noch nirgendwo von einer Befreiungsaktion die Rede war (Hirschfeld 1914: 540 f.), neben griechischen Texten wie Theokrit, Lukian, Plato und der *Anthologia Graeca* ganz selbstverständlich auch orientalische wie Latifis ‹Osmanische Anthologie› und vor allem Hafis zitiert. Er beruft sich geradezu auf die Antike und den Orient, indem er in seinem zweiten, 1838 erschienenen Band eine knapp 100 Seiten lange Zusammenstellung von Texten vorlegt, die zu etwa zwei Dritteln griechischen und zu einem kleineren Teil römischen Ursprungs sind, ein gutes Drittel kommt aus dem Orient. Damit will er seine These untermauern, Männerliebe sei natürlich und zu allen Zeiten praktiziert worden und legte so den Grundstock für einen ‹Homo-Kanon› (Hössli 1996: 2.53 ff.; Schmidtke 2005: 39; Keilson–Lauritz 1997: 275).

Die Sehnsucht der europäischen homosexuellen Männer des 19. und 20. Jh. nach den vermeintlich paradiesischen Zuständen der griechischen Antike und des islamischen Orients zeigt sich schon in Anspielungen. In *Michail Kusmins* Roman ‹Flügel› (1906) unterhält sich Stroop mit seinem Liebbling, dem Gymnasiasten Wanja, über die Schule. „‹Sie lieben Griechisch nicht?› – ‹Wer liebt es denn?› lächelte Wanja ... ‹Was für ein Kind Sie sind, Wanja. Eine ganze Welt, ganze Welten sind Ihnen verschlossen; und das – Welten der Schönheit, die nicht nur zu kennen, sondern zu lieben die Grundlage jeder Bildung ist›“ (Kusmin 1986: 85). Um Kusmin

bildete sich 1906 in Sankt Petersburg der Hafis–Kreis, der auf einem erotischen und ästhetischen Synkretismus aus *Orientalismus und Hellenismus* beruhte (Schmid 2013: 39 f.).

In der Tat sind sich in Bezug auf Homosexualität beide Kulturen sehr ähnlich. Das zeigt ein Vergleich der Befunde von *Kenneth Dover* zur Antike mit denen von *Thomas Bauer* zum Orient. „Die griechische Kultur unterschied sich von der unseren insofern, als sie bereit war anzuerkennen, dass ein und dieselbe Person homo- und heterosexuelle Neigungen verspüren kann, und als sie ausschloss, dass eine Harmonisierung dieser gleichzeitigen oder zu verschiedenen Zeiten auftretenden Strebungen dem Individuum selbst oder der Gesellschaft zum Problem werden könnte“ (Dover 1983: 11), „da sie davon ausgingen, dass (a) fast jeder zu unterschiedlichen Zeiten sowohl auf homosexuelle als auch auf heterosexuelle Stimuli reagierte und (b) kein Mann in derselben Lebensphase Männer penetrierte und sich der Penetration anderer unterwarf“ (Dover 1983: 179).

Zu ähnlichen Schlüssen kommt Bauer, nämlich „dass (1) junge Frauen und junge Männer als sexuell gleichermaßen anziehend gelten. Es erscheint den Männern natürlich, sich sowohl in hübsche Mädchen als auch in hübsche Jünglinge zu verlieben, und es ist (2) auch nicht verboten, auf junge Männer Liebesgedichte zu verfassen ... Es gilt (3) als ganz und gar angemessen, mit Freunden Zärtlichkeiten auszutauschen. Dagegen ist (4) Analverkehr durch das islamische Recht verboten. Er ist aber nicht sanktionierbar, solange er sich einvernehmlich und im privaten Rahmen abspielt. (5) Ein erwachsener Mann sollte die Rolle des aktiven Liebenden spielen; die Ambiguität, die bei Liebesbeziehungen zu Jünglingen entsteht, denen schon ein kräftiger Bart sprießt, sollte vermieden werden“ (Bauer 2011: 290).

Die sogenannten Bartwuchsepigramme (Bauer 2011: 288) sind dem geliebten Jüngling gewidmet, der offensichtlich erwachsen wird, von dem der Dichter aber nicht lassen will. Sie finden sich bis in die Spätantike und leben kurz nach der arabischen Eroberung wieder auf. Hier zum Vergleich: *Straton* aus Sardes in Kleinasien dichtet im 2. Jh. n. Chr.:

„Geht auch der erste, noch zärtliche Flaum in den Bartwuchs dir über, sprießt auf den Wangen dir blond kräftiger nunmehr das Haar, will ich, mein Lieber, dich doch nicht verlassen. Mögen die Haare stacheln: Mir bleibt als Besitz, was du an Schönem gewährst“ (Griechische Anthologie 1981: 3.119).

Ganz ähnlich *Abū Nuwās* (757–814) aus Bagdad:

„Die Verleumder sagten: <Auf seiner Wange erscheint der Bart>. Ich sprach: <Schwätzt nicht so viel! Das schändet ihn nicht>.

Seine Schönheit ist noch so, wie ich sie kenne. Das Haar ist ihm eine Zuflucht vor denen, die nach ihm verlangen" (Wagner 1965: 184).

Die Homoerotik hört im Himmel nicht auf. Nach der griechischen Mythologie war Ganymed, Sohn des Königs Tros, der Troia seinen Namen gab, der schönste aller Jünglinge, sodass die Götter ihn zum Mundschenk des Zeus wählten. Zeus verliebte sich in Ganymed, verwandelte sich in einen Adler und entführte ihn in den Olymp. Als Entschädigung für den Verlust seines Sohnes schenkte Hermes dem Tros einen goldenen Weinstock (Ranke-Graves 1990: 101 f.).

Der Koran verspricht mehrfach homoerotische Freuden im Paradies, so in Sure 52: „(20) Sie liegen auf Ruhebetten, die in Reihen angeordnet sind. *Und wir geben ihnen großäugige Huris als Gattinnen ...* (22) Und wir versorgen sie reichlich mit Früchten und Fleisch, (allem möglichen) wonach sie Lust haben. (23) Sie greifen in ihm (d.h. im Paradies) nach einem Becher (mit Wein), bei dem man weder daherredet, noch sich versündigt. (24) Und Burschen, die sie bedienen, (so vollkommen an Gestalt) als ob sie wohlverwahrte Perlen wären, machen unter ihnen die Runde" (Koran 52: 20–24, auch 56: 16–18 und 76:19).

Wenn man Vers 20 so liest, wie Luxenberg (2004: 259) ihn rekonstruiert „*Wir werden es ihnen unter weißen, kristall(klaren) (Weintrauben) behaglich machen*“, entspricht das Paradies ganz und gar dem klassischen Gastmahl (griech. *sympósiōn*, arab. *walīma*) mit Wein und schönen Mundschchenken (griech. *oinochóos*, arab. *sāqin*).

Auch in Bezug auf die Strafbarkeit homosexueller Handlungen gibt es deutliche Übereinstimmungen. Der Gesetzgeber *Solon* (–560 v. Chr.), der Begründer der athenischen Demokratie, kennt keine antihomosexuellen Bestimmungen mit der Einschränkung, dass wer sich als junger Mann prostituiert hatte, später kein öffentliches Amt bekleiden durfte. „Eine homosexuelle Beziehung ... [war] vor feindseligen Anschuldigungen durch Heimlichkeit, Diskretion und Zurückhaltung geschützt, gleichzeitig aber war sie – trotz Ritualisierung, Zurückhaltung und Gefühlsbetontheit – böswilligem Klatsch in starkem Maße ausgesetzt" (Dover 1983: 99).

Im islamischen Recht wird von allen möglichen homosexuellen Handlungen nur *liwāʿ* <Analverkehr> erwähnt. Der Begriff ist wohl vom Namen Lot, arab. *lūʿ* abgeleitet und bezieht sich auf die Sodom-Episode in Genesis 19. Dazu heißt es im Koran in Sure 7: „(80) Und (wir haben) den Lot (als unseren Boten gesandt). (Damals) als er zu seinen Leuten sagte: <Wollt ihr denn etwas Abscheuliches begehen, wie es noch keiner von den Menschen in aller Welt vor euch begangen hat? (81) Ihr gebt euch in (eurer) Sinneslust wahrhaftig mit Männern ab, statt mit Frauen. Nein, ihr seid ein Volk, das nicht maßhält". Diese Formulierung taucht auch leicht variiert in Sure 26:165 f., 27:54 f. und 29:28 f. auf.

Nun sieht das islamische Recht für *liwāt* zwar die schlimmsten Körperstrafen vor, macht aber die Anwendung dieser Strafen so gut wie unmöglich: „Gefordert werden vier Zeugen, die den Geschlechtsakt in allen Einzelheiten gesehen haben müssen und die, wenn auch nur einer an seiner Aussage Zweifel erkennen lässt, die Strafe einer öffentlichen Auspeitschung wegen Verleumdung zu gewärtigen haben ... Kein Wunder also, dass es schwer ist, selbst in Chroniken, die sonst jeden Fall von Gewalt und Verbrechen minutiös verzeichnen, auch nur eine einzige Hinrichtung wegen ... *liwāt* zu finden. Für die Zeit vor dem 20. Jh. ist mir in meiner ganzen Lektüre nie eine Hinrichtung oder auch nur eine Anklage wegen einvernehmlichen Sexes unter Männern begegnet“ (Bauer 2011: 280 f.). Wie arglos man trotz koranischem Verbot den mann-männlichen Sex betrachtete, zeigt eine Stelle aus *Ibn Falītas* erotischem Ratgeber, *dass einen deshalb weder Strafe noch Steinigung erwarte*.

1.2 DAS ABENDLAND

Ganz anders das christliche Abendland. Hier galt mann-männliche Sexualität, heimlich oder öffentlich, als Sünde und Verbrechen, wie die mittelalterlichen Bezeichnungen zeigen: sodomitisches Übel, Sünde wider die Natur, Ketzerei oder stumme Sünde (Hergemöller 2000: 15–20). Wenn es zu Prozessen kam, wurden die Delinquenten gefoltert, verstümmelt oder auf alle erdenklichen Weisen getötet. Erst 1861 hob die Weltmacht England die Todesstrafe auf und ersetzte sie durch lebenslängliches Zuchthaus, obwohl schon in Napoleons *Code Pénal* von 1810 Homosexualität als Verbrechen nicht mehr vorkam. Theologen und Juristen sahen das Handeln der Sodomiter prinzipiell als freiwillig, sündhaft und vermeidbar an (Hergemöller 2001: 416), bis im 19. Jh. mit der Pathologisierung eine entscheidende Wende eintrat.

1849 spricht der französische Irrenarzt *Claude François Michéa* in einem Aufsatz der Pariser Zeitschrift *«L’union médicale»* als Erster von der griechischen Liebe als einem *«goût inné»* und einer *«passion instinctive»*, mit anderen Worten als angeboren, und weiter über „die krankhaften Abirrungen des geschlechtlichen Verlangens ..., die als solche selbst in schwächster Form auf den Scheiterhaufen führten und die künftig allein in die Kompetenz des Arztes gehören“ (nach Herzer 1987: 20–24). So konnte die Parole *«Weder Krankheit noch Verbrechen»* (Italiaander 1969) zur zentralen Forderung der Schwulenbewegung werden, als deren Initiator man Hössli bezeichnen kann.

Die bittere Ironie der Geschichte fügte es, dass eben zu Hösslis Zeiten der Orient unter europäischem Einfluss begann, sich von der Homosexualität zu distanzieren. Und anderthalb Jahrhunderte später hat sich alles verkehrt: In Europa kann sich nach verschiedenen Strafrechtsreformen

und einer allgemeinen Liberalisierung des Denkens eine Schwulenbewegung ohne Angst vor Kriminalisierung entwickeln, während im Iran in den fünf Jahren nach der Islamischen Revolution 98 Männer wegen Homosexualität hingerichtet werden (Klauda 2010: 60). „Aus Sicht der Schwulen hat sich das orientalische Paradies in die islamische Hölle verwandelt“ (Tornow 2014: 193).

Der Akzeptanz der mann–männlichen Liebe in der Antike und im klassischen Orient steht also ihre völlige Ablehnung im christlichen Abendland gegenüber. Doch während Homosexualität für die Ethnologie immer ein interessantes Phänomen war, sind „*die Entstehungsbedingungen einer exklusiv heterosexuellen Lebensweise ... dagegen bis heute kaum Gegenstand der Forschung*“ (Haller ²2010: 105). Wie lässt sich die abendländische Homophobie erklären? Auf Anhieb ist man geneigt, das Christentum dafür verantwortlich zu machen, doch welches Christentum?

Im östlichen, orthodoxen Europa war während des Mittelalters die Sanktionierung der Homosexualität ausschließlich Sache der Kirche. Für die verschiedenen Sünden verhängte sie Bußen, meist Fasten und hundertfache Proskynesen (man warf sich vor einer Ikone nieder, küßte den Boden und berührte ihn mit der Stirn), auch temporäre Exkommunikation. Analverkehr wog so schwer wie Ehebruch, der passive Partner wurde weniger streng behandelt als der aktive Verführer, leichter wog Schenkelverkehr und schließlich gegenseitige Masturbation. Viel schlimmer war, wenn sich ein Mann den Bart abrasierte und sich somit zur Frau machte, dafür konnte er exkommuniziert werden (Levin 1989: 199–203).

Eine typisch ostkirchliche Erscheinung war die zeremonielle, gleichgeschlechtliche Bruderschaft, griech. *adelphopoiēsis*, kirchenslav. *pobratimstvo* (Boswell 1994).

Wie im islamischen Orient wurden auch in Russland staatliche antihomosexuelle Gesetze – die anderen orthodoxen Länder hatten damals keinen eigenen Staat – erst unter westlichem Einfluss erlassen. Die deutschen Militärberater Peters des Großen entwarfen 1706 das ‚Moskovitische Kriegsreglement‘, das nach schwedischem Muster für einvernehmliche Homosexualität unter Soldaten die Todesstrafe vorsah. Die revidierte Fassung von 1716 verfügte dafür nur noch Körperstrafen, für Vergewaltigung eines Mannes die Todesstrafe oder lebenslange Zwangsarbeit. Erst die Gesetzbücher des 19. Jh. dehnten diese Bestimmungen auf die gesamte männliche Bevölkerung aus (Karlinsky 1989: 349).

Hort der Homophobie war der Westen. Das Abendland, der Bereich der westlichen, römischen Kirche, war seit dem 8. Jh. charakterisiert durch die Trennung von Staat *regnum* und Kirche *sacerdotium*, sein Rechtsleben war beherrscht „von der konkurrierenden und komplementären

Dualität kirchlicher und weltlicher Sphären” (Hergemöller 2000: 40): neben dem zivilen galt das kanonische Recht, neben der weltlichen fungierte die geistliche Gerichtsbarkeit; hier liegt eine der <produktiven Separationen des Westens> vor (Szücs 1990: 26).

Bezüglich der Ahndung homosexueller Akte lassen sich für die Feudalzeit ganz deutlich zwei Phasen ausmachen, vor und nach 1050 (Bloch 1999: 93 f.). In der ersten Phase berief man sich auf die Bibel, vor allem auf die schon erwähnte Sodom-Episode in Genesis 19, weiter auf zwei Stellen aus der Gesetzessammlung Leviticus, nämlich „Du darfst nicht einem Manne beiwohnen, wie man einem Weibe beiwohnt, das wäre ein Greuel” (18. 22) und „Wenn ein Mann einem (anderen) Mann wie einem Weibe beiwohnt, so haben beide eine Greueltat begangen, sie sollen getötet werden, Blutschuld lastet auf ihnen!” (20.13), weiter auf die Vernichtung der Benjaminer im Buch der Richter 19–21 und schließlich auf den Paulus-Brief an die Römer über die Laster der Heiden: „Darum hat sie Gott dahingegeben in schändliche Leidenschaften; denn ihre Frauen haben den natürlichen Verkehr vertauscht mit dem widernatürlichen; desgleichen haben auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau verlassen und sind in Begierde zueinander entbrannt und haben Mann mit Mann Schande getrieben und den Lohn ihrer Verirrung, wie es ja sein musste, an sich selbst empfangen” (1.26–27). Zur Strafe verhängten die jeweiligen Ortskirchen uneinheitliche Bußen, vergleichbar denen der Ostkirche: „Fasten, Abstinenz, Wallfahrten, Gebete, Psalmen, Tragen von Bußgewändern und Ausschluss von den Sakramenten” (Hergemöller 2000: 40).

In der zweiten Phase galten diese Bußen als lax. Neue Argumente gegen die Sodomiter lieferte die Entdeckung des römischen Rechts: Eine Abschrift des <Corpus iuris civilis> war um 1070 nach Pisa gelangt und wurde zur Grundlage des Unterrichts an der Rechtsschule von Bologna. In der Novelle 141 hatte Kaiser Justinian das sodomitische Treiben in härterer Form verurteilt und schärfere Strafen in Aussicht gestellt (Hergemöller 2000: 37), nach 1200 war Sodomiterei Offizialdelikt. Parallel dazu wurde das kanonische Recht kodifiziert. Zu einer weiteren Waffe in diesem Kampf entwickelte sich das Naturrecht mit der Rezeption der <Nikomachischen Ethik> des Aristoteles, die 1247 ins Lateinische übersetzt worden war.

Nach 1250 nimmt die Verfolgung neue Formen an. Zum einen wird die Sodomiterei mehr und mehr mit der Ketzerei gleichgesetzt und die Inquisition ermittelt mit Hilfe der 1252 zugelassenen Folter. Zum anderen werden der sich abzeichnende frühmoderne Staat und die neuen Bürgerstädte aktiv; Staat und Kirche arbeiten eng zusammen, „nach den bisherigen Erkenntnissen überließ die Kirche allerdings die Verfolgung der Sodomiter – soweit es sich nicht um Kleriker handelte – den lokalen weltlichen Gerichtsinstanzen” (Hergemöller 2000: 41). Im Jahre 1277

ließ König Rudolf von Habsburg einen Herrn von Habsberg *dominus Haspisperch* wegen Sodomiterei verbrennen (Hergemöller 2001: 397), *er war wohl das erste Todesopfer im mittelalterlichen Europa*.

Zur gleichen Zeit erließen die oberitalienischen Städte Weisungen gegen Sodomiter, zuerst Siena 1262/70, dann Florenz 1284 und Bologna 1288. Schließlich verabschiedete der Reichstag in Regensburg 1532 die ‹Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reiches›, die *Constitutio Criminalis Carolina*. Sie galt mehr oder weniger bis 1800 und hatte Entsprechungen in ganz Westeuropa; nach § 116 wurden homosexuelle Handlungen von Staats wegen mit dem Tod durch Verbrennen bestraft.

1.3 DIE QUELLEN

Die vorliegende Untersuchung vergleicht Texte aus dem klassischen Athen, dem islamischen Orient und dem christlichen Abendland, es geht also (außer in Kapitel 6 und 7) nicht um das heutige Europa und den heutigen Nahen Osten. Eine erste Gemeinsamkeit zwischen der antiken und der klassisch–orientalischen Kultur ist, dass beide eine rein heterosexuelle Vorgeschichte haben. „Homer erwähnt niemals, auch nicht mit leiser Andeutung, ein päderastisches Verhältnis“ (Bethe 1983: 10). Schon Aischines merkte an, dass Homer nirgendwo von einer erotischen Beziehung zwischen Achilleus und Patroklos spricht (Dover 1983: 172). Die klassische Päderastie entfaltet sich erst in der Polis Athen als Teil der städtischen Kultur.

Die vor- und frühislamische Dichtung der Araber ist in streng heterosexuellen Oden *Qasiden* abgefasst. Sie reflektieren das Leben der beduinischen Nomaden mit ihren Kamelen. Die späteren, homoerotischen Ghaselen stammen dagegen aus Städten: Schon *Abū Nuwās* preist seine Stadt Bagdad und verspottet das Beduinendasein: „Von den Beduinen wirst du kein Vergnügen und kein angenehmes Leben erlangen; denn ihr Leben ist öde“ (Wagner 1965: 295).

Vom homerischen resp. beduinischen Standpunkt aus wäre die mann–männliche Sexualität eine Verfallserscheinung.

Was *antike Belege* angeht, beschränkt man sich zwangsläufig auf Athen, da die Text- und Bildquellen zur griechischen Sexualität fast ausschließlich attischen Ursprungs sind. Aus anderen griechischen Zentren liegen nur spärliche und disparate Zeugnisse vor (Reinsberg 1993: 8).

Nach Dover (1983: 18–23) sind die fünf wichtigsten literarischen Quellen zur Homosexualität: (1) spätarchaische und frühklassische Gedichte, darunter Buch II der Sammlung des *Theognis von Megara* aus dem 6. Jh. v. Chr.; (2) die attische Komödie, besonders die des *Aristophanes*

(445–386 v. Chr.); (3) *Platons* (428–347 v. Chr.) Dialoge, vor allem das ‹Symposion› und ‹Phaidros›; (4) eine Anklagerede des *Aischines* gegen den athenischen Politiker Timarchos, um ihn von der Teilnahme am politischen Leben auszuschließen, da er sich in seiner Jugend prostituiert habe (346 v. Chr.); (5) Epigramme der hellenistischen Epoche vom 3. Jh. v. Chr. an, die im 10. Jh. n. Chr. von dem byzantinischen Kirchenmann Konstantinos Kephala's in der ‹Griechischen Anthologie› gesammelt wurden; die homosexuellen sind in Buch XII zusammengestellt. Dazu treten andere Texte wie Platons ‹Charmides› oder ‹Lysis› und *Xenophons* ‹Symposion›, aus denen Dover ausgiebig zitiert. Diese Texte konnten viele Europäer lesen, denn bis zum Ende des 19. Jh. gehörten Griechischkenntnisse zum Bildungskanon.

Eine andere Quelle sind Hunderte von griechischen Vasenbildern, die ältere Männer mit jüngeren zeigen und auf denen sich „jeder mögliche Punkt auf einer Skala der Liebesbezeugung erkennen“ lässt (Dover 1983: 14). Diese päderastischen Darstellungen bezaubern durch ihre Unbefangenheit, oft auch Witz und Ironie und bestätigen die literarischen Aussagen.

Unter *klassischem Orient* verstehe ich die islamische Welt von 800–1800, von der frühen Abbasidenzeit bis Napoleons Überfall auf Ägypten. Textquelle ist vor allem die Liebesdichtung, das Ghazal, arab. *ghazal* ‹Gespinnst›, nämlich Zigtausende von Gedichten, die über mehr als ein Jahrtausend auf Arabisch, Persisch, Osmanisch, in Urdu und anderen Sprachen verfasst wurden und von denen ein großer Teil an junge Männer gerichtet ist (Bauer 2011: 285 f.).

Am Anfang dieser Tradition steht *Abū Nuwās*, der zwar auch schon 1855 von *Alfred von Kremer* ins Deutsche übersetzt wurde (Karsch–Haack 2005: 23), die Europäer aber weit weniger beeindruckt hat als die späteren persischen Dichter und Mystiker. Sie verfassten neben Ghazelen, die in Anthologien, sog. Diwanen, gesammelt wurden, auch Versepen im traditionellen persischen *mathnawī*, Reimpaaren nach dem Schema aa, bb, cc, dd usw. mit beliebig vielen Versen. Manche Autoren waren Sufis, bei denen die ekstatische Liebe zum Freund mit der zu Gott verschmilzt und die, um mit *Friedrich Rückert* zu sprechen, dort wo sie scheinbar über Sinnliches reden, Übersinnliches meinen und umgekehrt (nach Bürgel 1990: 271). Aus ihnen ragen aus Sicht der Europäer wiederum vier heraus, nämlich in zeitlicher Abfolge Attar, Saadi, Rumi und Hafis.

Farīduddīn 'Aṭṭār (1142–1220) aus Nischapur im Nordost–Iran war ein großer Mystiker. Seine vier Versepen *Asrār-nāme* ‹Buch der Geheimnisse›, *Ilāh-nāme* ‹Gottesbuch›, *Mantiq ut-ṭair* ‹Vogelsprache› und *Muṣibat-nāme* ‹Buch der Plage› sind Gegenstand der umfassenden Untersuchung *Hellmut Ritters* ‹Das Meer der Seele› (1978). Als Erstes wurde die ‹Vogelsprache› 1863 von Garcin de Tassy ins Französische übersetzt.

Sa'dī (1200–92) aus Schiraz schrieb vier erotisch–mystische Ghazelzyklen und zwei Werke in Reimprosa, nämlich das Lehrgedicht *Bustān* ‹Obstgarten› und die Sammlung von Erzählungen *Gulistān* ‹Rosengarten›. Dieses populärste Prosawerk der persischen Literatur wurde schon zur Barockzeit 1634 von *André du Ryer* ins Französische und 1654 als ‹Persianischer Rosenthal› von *Adam Olearius* ins Deutsche übersetzt.

Ġalāluddīn Rūmī (1207–73) aus Balkh in Nord–Afghanistan, gestorben im anatolischen Konya. Sein Diwan umfasst 3.230 Ghaselen mit 35.000 Versen und gilt als das Meisterwerk der persischen mystischen Lyrik. Die erste Übersetzung ‹Auswahl aus den Diwanen des größten mystischen Dichters Persiens› stammt von *Vinzenz von Rosenzweig* 1838. Mit der Übertragung von 44 Gedichten führte Rückert 1819 das Ghazel in die deutsche Literatur ein.

Hāfiẓ (1317–90) aus Schiraz. Sein Diwan umfasst fast 600 Gedichte, davon etwa 500 Ghaselen; ihre Themen sind die Liebe und der Wein. Es ist sowohl die Liebe zu Gott als auch die zum hübschen Schenken arab. *sāqin* resp. zu jedem geliebten Wesen. Die erste Übersetzung von *Josef von Hammer–Purgstall* 1812–13 löste *Goethes* Begeisterung aus und diente ihm als Grundlage für den 1819 erschienenen ‹West–östlichen Divan› (Mangold 2004: 47). Eine andere Quelle sind persische Miniaturen, die uns mit freizügigen Abbildungen des mann–männlichen Sexualakts erfreuen. Sie sind in Handschriften seit dem 13. Jh. erhalten und hatten ihre Blüte im 15. Jh. unter den Timuriden.

Unter dem *christlichen Abendland* verstehe ich das aus dem Karolingerreich hervorgegangene Kerneuropa zwischen Nordsee und Rom, Ebro und Elbe, das sich in der Folge um England, Skandinavien, Unteritalien und Hispanien erweitert. Einschlägige Texte sind hier – makaber gesprochen – vor allem Prozessakten und Folterprotokolle (Hergemöller 2013), die den ganzen Abscheu vor den ‹Sodomitern› widerspiegeln. Daneben sind im Vergleich zur Antike und zum Orient sehr wenige homoerotische Texte überliefert, im Mittelalter besonders aus dem anglo–normannischen Bereich (1066–1154), denen Boswell das Kapitel ‹The Triumph of Ganymede› widmet (1980: 243 f.).

Sie sind weniger bekannt als *Michelangelos* (1475–1564) und *Shakespeares* (1564–1616) Sonette, die allerdings als heterosexuell oder zumindest platonisch umgedeutet wurden. Daneben gab es auch eindeutige Texte wie *Antonio Roccas* (1586–1653) 1630 verfasster *Alcibiade, fanciullo a scola* ‹Der Schüler Alkibiades›. Dieses drastische Büchlein aus dem Dunstkreis der freisinnigen ‹Accademia degli Incogniti› wurde 1652 in Venedig anonym herausgegeben und kursierte unter Liebhabern; es war sicher nicht das einzige seiner Art (Rocco 2002).

2. DER VERGLEICH

Im folgenden Teil möchte ich untersuchen, wieweit die Anfangsvermutung sich bestätigt, dass Athen und islamischer Orient in der Einstellung zur männlichen Homosexualität weitgehend übereinstimmen und das Abendland davon entschieden abweicht, und zwar anhand der Bereiche, in denen *genus* und *sexus* eine Rolle spielen, nämlich Natur und Sexualität, Ehe und Ehelosigkeit, Privatsphäre und Öffentlichkeit, Sklaverei und Geschlechterverhältnis. Man erwarte also z. B. keine umfängliche Diskussion der Sklaverei, sondern der Körperlichkeit und sexuellen Verfügbarkeit von Sklaven.

2.1 NATUR UND SEXUALITÄT

2.1.1 PLATONS KUGELMENSCHEN

Der «kanonischste» Text zur Selbstvergewisserung der europäischen Homosexuellen ist wohl Platons Symposion, der Bericht über ein Gelage, in dem über die Macht des Eros debattiert wird. Einer der Teilnehmer, der Komödiendichter Aristophanes, führt aus: „(189d) Zunächst einmal müsst ihr die menschliche Natur und ihre Leidensgeschichte kennenlernen. Denn unsere ursprüngliche Natur war nicht dieselbe wie jetzt, sondern ganz anders. Anfangs nämlich gab es drei Geschlechter der Menschen, nicht, wie jetzt, nur zwei: ein männliches und ein weibliches, (189e) sondern es gab außerdem noch ein drittes, das aus beiden gemischt war“ (Platon 2012: 43).

Diese Menschen existierten als kugelförmige mann–männliche, weib–weibliche oder mann–weibliche Doppelwesen von so gewaltiger Körperstärke, dass sie einen Angriff gegen die Götter planten. Um sie zu schwächen und ihrer Zügellosigkeit ein Ende zu setzen, schnitt Zeus sie entzwei. „(191a) Nach der Teilung sehnte sich jeweils die Hälfte nach Wiedervereinigung mit der ihr zugehörigen, und so umarmten und umschlangen sie einander im Verlangen zusammenzuwachsen ... (191d) So ist jeder auf der ewigen Suche nach seinem eigenen Gegenstück. Wer nun von den Männern Teil eines Ganzen ist, das ursprünglich mann–weiblich hieß, geht auf Frauen aus; die meisten Ehebrecher stammen aus diesem Geschlecht. Umgekehrt kommen von ihm auch die (191e) männerliebenden und zum Ehebruch neigenden Frauen. Wer aber von den Frauen Teil einer Frau ist, hat gar keinen Sinn für die Männer, sondern neigt eher den Frauen zu; aus diesem Geschlecht stammen die Lesbierinnen. Und wer Teil eines Mannes ist, geht dem Männlichen nach. Solange er ein Knabe ist, liebt er die Männer und ist glücklich, wenn er mit einem Mann das Lager teilen und ihn umarmen darf, (192a) und das sind von den Knaben und

jungen Burschen die besten, da sie ihrer Natur nach die männlichsten sind. Freilich gibt es auch Leute, die sie schamlos nennen; doch das stimmt nicht. Denn sie tun es nicht aus Schamlosigkeit, sondern weil sie mutig, tapfer, mannhaft sind. Sie lieben das, was ihnen gleicht. Sie allein sind es, die sich später der Politik widmen, das spricht doch für sie. Wenn sie Männer geworden sind, (192b) lieben sie Knaben und haben kein natürliches Bedürfnis, zu heiraten und Kinder zu zeugen, sondern sie tun es, weil der Brauch es will" (Platon 2012: 46–48).

Die Entstehung des Eros ist also eine Leidensgeschichte, das erotische Verlangen reflektiert einen existentiellen Mangel und ist die Strafe für die Zügellosigkeit *akolasía* der Kugelmenschen. Der Mythos erklärt ohne moralische Wertung die Vielfalt der erotischen und sexuellen Bedürfnisse als zur menschlichen Natur gehörig; *unnatürlich ist nicht die Partnerwahl, wohl aber unter Umständen die Rolle in einer Partnerschaft*. Die Griechen nahmen an, dass die passive Rolle, die anale Penetration dem Mann physisch keinen Genuss bereite und schlossen daraus, dass Männer keine natürliche Neigung zu homosexueller Hingabe verspürten. Während weibliche Prostituierte im Einklang mit ihrer «natürlichen» untergeordneten und abhängigen Rolle den Männern gegenüber handelten, unterwerfen Männer sich «wider die Natur» anderen Männern. „Alle Belege, die die Hypothese bestätigen, dass die Griechen männliches homosexuelles Verlangen als natürlich ansahen, betreffen den *aktiven* Partner" (Dover 1983: 66).

2.1.2 ORIENTALISCHE LIEBESKUNST

Im Koran erscheint in Sure 23 die Sexualität des Ehemanns und Sklavenhalters als natürlich und positiv: „(1) Selig sind die Gläubigen, (2) die in ihrem Gebet demütig sind, (3) Gerede kein Geschenken, (4) der (Pflicht der) Almosensteuer nachkommen (5) und sich des Geschlechtsverkehrs enthalten, (6) außer gegenüber ihren Gattinnen oder *was sie besitzen*, dann sind sie nicht zu tadeln. (7) Diejenigen aber, die darüber hinaus (andere Frauen) für sich haben wollen, machen sich einer Übertretung schuldig". Vers 6: „was sie besitzen" wird meist als Sklavinnen interpretiert, muss aber Sklaven nicht ausschließen.

Im klassischen arabischen Schrifttum wird ausgiebig über Erotik und Sexualität debattiert, diese Texte sind aber anders als die entsprechenden abendländischen unaufgeregt und zwanglos (Bauer 2011: 269 f.). Der Mystiker *al-Ghazālī* behandelt in seinem Werk *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* «Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften» auch die Sexualethik. Für ihn dient der Geschlechtsverkehr „erstens dazu, dem Menschen einen positiven Vorgeschmack auf das Paradies zu geben, und zweitens, für den Fortbestand des Menschengeschlechts zu sorgen – man beachte die Reihenfolge!" (Bauer 2011: 278).

Der zwanglose Umgang mit Sexualität zeigt sich in verschiedenen Textsorten. Das ist neben der Liebesdichtung, dem *ghazal* (s. o.), der Scherz- und Zotendichtung auch die Ratgeberliteratur, die die antike Literatur unmittelbar fortsetzt und durch Jahrhunderte fortgeführt wird (Bauer 2011: 284). Einen erotischen Ratgeber verfasste z.B. der jemenitische Richter *Ibn Falīta* (–1331): *Ruṣd al-labīb ilā mu‘āṣarat al-ḥabīb* ‹Anleitung des Einsichtigen hinsichtlich des Umgangs mit der geliebten Person›. Schon einige der 14 Kapitelüberschriften zeigen die Nonchalance in Bezug auf den Sexualpartner: (1) Über den Nutzen des Koitus und das Verlangen danach; (2) Über den Koitus und die verschiedenen Verfahrensweisen darin; (3) Über die Anzeichen für besonders starkes Vermögen der Frauen; (4) Was die Frauen an Männern lieben; (5) Was die Männer an Frauen lieben; (6) Über den Unterschied zwischen Frauen und Männern; (7) Über einige Kapitel des Koitus; (8) Über Nutzen und Schaden des Koitus; (9) Über die lesbische Liebe und die Lesbierinnen; (10) Über die Bevorzugung der Knaben vor den schönen Mädchen; (11) Über die Bevorzugung der schönen Mädchen vor den Knaben; (12) Über Kuppelei und Kuppler; (13) Worin man den Frauen gegenüber entschlossen sein muss; (14) Gedichte und Anekdoten.

Das 10. Kapitel handelt zunächst von der Schönheit der ‹Bartlosen› *amrad*, dann von den Vorzügen beim Umgang mit ihnen, die schon *Abū l-‘Anbas* (828–889) gepriesen hatte: „Ein Knabe braucht weniger Unterstützung, man ist sicher vor Menstruation und Schwangerschaft, *es erwartet einen seinetwegen weder Strafe noch Steinigung*. Er ist ein Vertrauter im einsamen Raum, ein Zechgenosse unter Zechgenossen und ein Freund auf der Reise“ (Ibn Falīta 1968: 13). Auch meinen manche Ärzte, der Verkehr mit den Jünglingen sei weniger schädlich und sauberer für den Körper als der mit Frauen (a.a.O. 16); er kann auch eine Angewohnheit sein (a.a.O. 17). Physiologisch betrachtet, passt sich der Anus besser dem Penis an als die Scheide: „Der Penis ist dem Loch zugeordnet wie ein Speer. Wenn er der Scheide zugeordnet wäre, so wäre er eine Axt“ (a.a.O. 20).

Bei der Wahl der Sexualpartner muss man abwägen: Die vorpubertären Knaben sind unzugänglich, süß, schnell zu betrügen und geldgierig, sie sind geil und genüsslich, doch am Ende ungeduldig. Die Jünglinge dagegen, deren Bart zu wachsen beginnt, sind von blühender Schönheit, geduldig, kokett und vorsichtig (a.a.O. 21); es folgt ein Lob des Bartflaums. Einen älteren zu beschlafen ist aber nicht ungefährlich, weil der sich vielleicht dagegen wehrt. Am besten macht man ihn betrunken und wartet, bis er tief schläft (a.a.O. 24).

Es gibt drei Sorten von Bartlosen. Erstens die Söhne der in Luxus lebenden unter den Einflussreichen und Angesehenen. Sie sind leicht und billig zu haben, doch man muss ihre Diener und Lehrer bestechen. Zweitens die Söhne der vermögenden Kaufleute, ihnen geht es nur ums Geld. Drittens die Söhne der Handwerker und untersten Leute, die unehelichen und verwaisten. Sie haben schon Freunde, die mit Männern zusammenleben, und nehmen an Zechgelagen teil. Sie sind willfährig und

schamlos, aber auch tückisch und gefährlich (a.a.O. 34–37). Das Kapitel schließt mit den verschiedenen Stellungen beim Analverkehr (a.a.O. 39 f.).

2.1.3 AUGUSTINUS' ERBSÜNDELEHRE

Im christlichen Abendland – und wieder nur dort – setzt sich bald die Auffassung von der generellen Sündhaftigkeit des sexuellen Verlangens durch. Ausgangspunkt ist der Bericht über den Sündenfall in Genesis 3: Als Strafe für ihren Ungehorsam werden Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben, ihr Lohn sind Schmerzen, Mühsal und Tod. Darauf bezieht sich Paulus im Römerbrief 5.12–21, wo er ein grandioses Bild vom Neuen Bund zeichnet: Der gehorsame Christus überwindet Adam, die Taufe löscht die Sünde aus, die Auferstehung besiegt den Tod.

Erstmals bei *Augustinus* (354–430) findet sich im Zusammenhang mit seiner Gnadenlehre die Vorstellung, „mit den Folgen der Adamsünde gehe zugleich der damit verbundene Schuldzustand auf die ganze adamtische Menschheit über und zwar vermittelt der *concupiscentia carnalis* [fleischliches Verlangen]“ (LThK 3.745). Er prägt den Begriff *peccatum originale* <Erbsünde>, deren Folgen ewige Verdammnis, leiblicher Tod, Konkupiszenz, Unwissenheit und der Verlust der Freiheit zum Guten sind (ebenda). Die Erbsünde wird durch Fortpflanzung, nicht durch Nachahmung übertragen, so dass sie selbst Säuglingen anhaftet. Durch die Taufe wird sie zwar vollständig getilgt, „*doch bleibt die Konkupiszenz, die aus der Sünde kommt und zur Sünde geneigt macht, selbst aber keine eigentliche Sünde ist*“ (LThK 3.746). So erklärt sich der Glaube, dass ungetaufte Kinder in eine Vorhölle kommen, den sog. *limbus puerorum*. Augustinus schreibt in den <Bekennnissen>: „Wehe über die Sünden der Menschen! ... Ist doch niemand vor Dir vor Sünde rein, auch kein Kindlein, das nicht älter ist als einen Tag“ (Augustinus 2004: 23).

Augustinus hat sein Verständnis von Sexualität besonders in den <Bekennnissen> *Confessiones* und in seinen Schriften gegen *Pelagius* und seine Anhänger dargelegt (Fuhrer 2004: 44–49, 164–173). Seine Auffassungen von Ehe, Jungfräulichkeit und Zölibat wurden von der römischen Kirche wieder und wieder bestätigt, so dass man ihn wohl als den in dieser Hinsicht wirkungsmächtigsten lateinischen Kirchenvater ansehen muss. Die orthodoxe Kirche hat keine Erbsündenlehre ausgebildet, diese ist auch nach der Reformation ein Merkmal des Abendlandes geblieben: Martin Luther, als ehemaliger Augustiner-Chorherr vom Augustinismus geprägt, versteht die Erbsünde als Konkupiszenz (LThK 3.745). Vulgärtheologisch läuft ohnehin alles auf die Gleichung Erbsünde = Konkupiszenz = sexuelles Verlangen hinaus.

2.2 DIE EHE

2.2.1 EHE UND HETÄRENTUM IN ATHEN

Die Frau im archaischen und klassischen Athen wurde respektiert vor allem als Ehefrau, Verwalterin eines Hauses und Mutter nachwachsender Bürgerkinder. Sie war nicht rechtsmündig, stand zeitlebens unter der Vormundschaft eines Mannes (Vaters, Ehemannes, eines Verwandten). Sie konnte weder über das persönliche Leben wie Heirat und Gattenwahl selbst entscheiden noch ihre materielle Existenz sichern. Sie konnte nicht erben, keinen eigentlichen Besitz haben oder Geschäfte abschließen. Sie blieb trotz legitimer Geburt ohne Bürgerrecht, sie konnte weder wählen noch gewählt werden (Reinsberg 1993: 10).

Dementsprechend wurde der Ehevertrag *engýē* nicht zwischen den Brautleuten, sondern zwischen dem Brautvater und dem Bräutigam abgeschlossen. Die Verheiratung hieß ‚Herausgabe‘ *ékdosis*, der Vater überließ seine Tochter dem Bräutigam, ohne seine Ansprüche ganz aufzugeben, sie gehörte weiterhin dem Vater zu und fiel bei Scheidung oder Verwitwung wieder in die rechtliche Zuständigkeit ihrer leiblichen Familie (a.a.O. 37). Zentraler Gegenstand des Ehevertrages war die Mitgift *proix*. Da die Ehefrau als rechtsunmündige Person keinen Besitz haben konnte, ging die Mitgift in das Vermögen des Mannes über. Bei Scheidung und Verwitwung musste sie dem übergeben werden, der dann für die Frau aufkam (a.a.O. 40).

„Die krasseste Verletzung des Besitzrechtes war der Ehebruch, dessen sich bereits jeder verdächtig machte, der nur unerlaubt und in Abwesenheit eines verheirateten Mannes dessen Haus betrat“ (a.a.O. 38). Da bei Ehebruch die Vaterschaft des Hausherrn nicht mehr gewährleistet war, fehlte der Ehe die Basis zum Fortbestand: Der Mann verstieß die Ehefrau, musste jedoch bei der Scheidung die Mitgift an ihre Familie zurückzahlen (ebenda). Die Scheidung war unproblematisch: Wenn ein Mann seine Frau ‚wegschicken‘ wollte, musste er das lediglich vor Zeugen aussprechen. Wenn eine Frau ihren Mann ‚verlassen‘ wollte, musste sie das beim Magistrat *árchōn* melden (a.a.O. 39).

Im klassischen Athen wuchsen die Mädchen in strenger Abgeschlossenheit auf. Sie durften nur mit ihren Sklavinnen und Sklaven und mit anderen Hausfrauen verkehren. Sie konnten sich geistig und emotional nicht entwickeln und waren natürlich für den Ehemann keine Gesprächspartnerin. Bezeichnend ist Sokrates’ Frage an Kritoboulos, ob er mit irgend jemandem weniger rede als mit seiner Frau (a.a.O. 43).

Da die Ehe anders als im Westen nicht der alleinige Ort sexuellen Lebens war, gab es keine Sexualmoral: Die Ehefrau musste nicht die Rolle der Geliebten spielen, wie Sokrates zu seinem

Sohn sagt: „Und du nimmst doch nicht etwa an, dass die Menschen wegen des Liebesgenusses Kinder zeugen; denn an Gelegenheiten dazu fehlt es gewiss nicht auf den Straßen und nicht in den [Freuden]Häusern“ (Xenophon 1987: 43). Der Ehemann war an keine gesellschaftlichen Vorschriften gebunden, die ihn während seiner Ehe zum ausschließlichen Verkehr, ja überhaupt zum Verkehr mit seiner Frau verpflichtet hätten. Auch die Ehefrau war nicht moralisch zur ehelichen Treue gezwungen, sondern nur um die Legitimität der Erben und die alleinige Vaterschaft des Ehemannes zu garantieren (Reinsberg 1993: 43).

Die griechische Antike kannte keine Polygamie. Der freie Mann, der ja erst mit etwa dreißig Jahren heiratete, hatte mehrere gesellschaftlich tolerierte Möglichkeiten, seine Sexualität vor oder neben der Ehe auszuleben: den Umgang mit Hetären, päderastische Verhältnisse mit freien Jünglingen, den Verkehr mit seinen Haussklavinnen und -sklaven oder die Prostitution. Wie die Päderastie erfuhr auch das Hetärenwesen in Athen eine typische Ausformung. Die käufliche Liebe blieb für die Männer ohne Verpflichtung und versprach ihnen das reine Vergnügen. Die beteiligten Frauen waren Sklavinnen, die von ihrem Herren zur Prostitution gezwungen wurden oder Fremde, die sich so ihren Lebensunterhalt verdienten. Reich konnten sie damit nicht werden. „Aber allein jenen, die durch Prostitution zu Reichtum und Berühmtheit kamen, verdankt das Hetärenwesen den nachhaltigen Ruhm und die Aufwertung zu einem vielbeachteten Kulturphänomen. Das Heer der namen- und rechtlosen Sklavendirnen verschwand hinter dem ebenso strahlenden wie trügerischen Bild jener schönen, gebildeten und geistreich parlierenden Lebedamen, wie es uns die heutige Altertumswissenschaft weithin vor Augen führt“ (a.a.O. 80).

Hetären waren entweder Sklavinnen oder Metökinen, als Prostituierte registriert und dementsprechend besteuert. Anders als die Bürgersfrauen durften sie sich frei bewegen (a.a.O. 151). Sie mussten vor allem schön sein; manche waren nicht nur schön, sondern auch klug und gebildet, doch die meisten bestenfalls schlagfertig und witzig. Was zählte war nicht der geistige Austausch, sondern die körperliche Verfügbarkeit. Hetären bezahlte man nicht, um sich mit ihnen zu unterhalten, sondern um mit ihnen zu zechen und sexuell zu verkehren (a.a.O. 86). Das eigentliche Hetärentum war also gehobene Prostitution, anspruchsvolle Unterhaltungserotik vor allem auf Gesellschaften, den *Symposien*, wo Bürgerfrauen nicht zugelassen und angenehme Umgangsformen und ein gefälliges Benehmen, subtile Erotik und raffinierte Liebeskunst gefordert waren (a.a.O.87). Auf diesen Trinkgelagen, die nach festen Formen abliefen, traten die Hetären als Künstlerinnen, Musikantinnen und Tänzerinnen auf, um den Sinnesrausch zu steigern. Ihre Unterhaltungskünste liefen meist auf reine Prostitution hinaus (a.a.O. 93).

Platon allerdings verachtete diese billige Unterhaltung und sah den Sinn eines Symposions einzig im philosophischen Gedankenaustausch (a.a.O. 109).

2.2.2 EHE UND KONKUBINAT IM ISLAMISCHEN ORIENT

Der Ehevertrag kommt zustande, wenn der Bräutigam seiner Braut die Mitgift *mahr* zahlen kann, eine Hälfte meist bei Eheschließung, den Rest bei Scheidung oder Tod. Die Partner müssen der Heirat in Anwesenheit von zwei Zeugen zustimmen. Die Frau behält das alleinige Verfügungsrecht über ihr Vermögen, es existiert also keine Gütergemeinschaft (LIW 1.152 f.). Da der Mann für die Mitgift genügend Besitz angehäuft haben musste, das Mädchen aber möglichst früh, gleich nach der Pubertät, verheiratet wurde, konnte der Altersunterschied fünfzehn oder zwanzig Jahre betragen (Bianquis 1997: 414).

Das islamische Scheidungsrecht schaffte die vorislamische Polygamie nicht ab, sondern schränkte sie ein auf höchstens vier Frauen und das Konkubinat mit eigenen Sklavinnen. „Angesichts des aus dem höheren Heiratsalter des Mannes resultierenden Ungleichgewichts der Geschlechter innerhalb der heiratsfähigen Bevölkerung muss man einem Mann mehrere Frauen geben. Entweder gleichzeitig: In den Gesellschaften Schwarzafrikas heißt die Lösung Polygamie. Oder nacheinander: In den arabischen Gesellschaften heißt sie Verstoßung. Sie folgt einer einfachen Rechnung: Da auf sieben Männer zehn Frauen kommen und Ehelosigkeit eigentlich nicht vorkommen darf, sind von den drei Frauen, die nicht mehr in ehelicher Gemeinschaft leben, eine verstoßen und zwei verwitwet. Die beiden letzteren haben das höchste Alter, sodass in jeder Ehe die Vorrangstellung, die der Mann seinem Alter verdankt, gewahrt bleibt“ (Fargues 1997: 439 f.).

Der ‹Harem› eines Händlers in Saada (Jemen) sah noch vor 30 Jahren so aus: Es „lebten zehn Personen aus drei Generationen in diesem Haus: der Hausherr, seine zweite Frau, seine verwitwete, kinderlose Schwester, sein Sohn aus erster Ehe, dessen Frau und zwei Söhne, sowie drei Töchter aus der zweiten Ehe des Hausherrn ... Häuser wie diese sind durch Ein- und Ausgänge, Aufgänge, Flure und Höfe in fünf Bereiche gegliedert, die nicht den Familieneinheiten der Bewohner entsprechen: Es gibt jeweils nach Geschlecht getrennte Räume für Arbeit und Geselligkeit sowie einen Bereich für das gemeinsame Familienleben ... Hat das Haus, wie in unserem Beispiel, zwei Treppenhäuser, ist eines den Männern, das andere den Frauen und ihren Besucherinnen vorbehalten“ (Nippa 1991: 154).

Blutsverwandtschaft ist nicht unbedingt ein Ehehindernis, im Gegenteil ist der arabische Mann eigentlich fest vorgesehen für die Tochter seines Vaterbruders *'amm* (Fargues 1997: 436). „Da in der väterlichen Linie alle Brüder des Vaters und des Großvaters als *'amm* bezeichnet werden, kann ein junger Mann zahlreiche patrilaterale Parallelkusinen haben ... Diese Art der Rechnung hört in vielen Fällen nach dem fünften Vorfahren auf, dessen Brüder eigene Häuser bilden. Alle Personen, die von diesem fünften Vorfahren und seinen Kindern abstammen, bilden ein <Haus> ... Und nur in dieser Gruppe sind die heiratsfähigen Kusinen zu suchen“ (Nippa 1991: 130 f.).

Sehr anschaulich schreibt *Assia Djebar* in dem Roman <Die Schattenkönigin>:

„Dieser Wirrwarr in der angeheirateten Verwandtschaft nährte die Unterhaltung am Nachmittag. Eine stellte fest, dass ein bestimmter Mann gleichzeitig der Halbbruder und der Onkel mütterlicherseits der Matrone sei, die gerade in den Hof kam, und diese lachte. Eine andere Frau erklärte, wie die Söhne von Eheleuten, die Vetter und Kusine waren, eines Tages nicht nur die Neffen, sondern auch noch die Schwager ihrer Tanten waren; dieses Spiel, unwahrscheinliche, verwandtschaftliche Beziehungen aufzudecken, löste nicht zu unterdrückendes, unbändiges Gelächter aus“ (nach Nippa 1991: 171).

Die Ehe kann geschieden werden (1) in beiderseitigem Einverständnis, die Ehe zu beenden; (2) auf Antrag der Frau durch richterliche Aufhebung, wenn der Ehemann jahrelang unbekannt verbleibt, seine Unterhaltspflicht verletzt, zu einer langjährigen Freiheitsstrafe verurteilt wird, impotent, geisteskrank oder von Aussatz oder einer schweren Geschlechtskrankheit befallen ist oder grausam zu seiner Frau ist; (3) durch *li'ān*, d.h. die durch Eid bekräftigte Behauptung des Mannes, die Frau habe Ehebruch begangen; schwört die Frau das Gegenteil, wird die Ehe vom Richter aufgehoben; (4) bei einseitiger Verstoßung *ṭalāq* durch den Ehemann, die jederzeit und sogar ohne Angabe von Gründen ausgesprochen werden kann (LIW 1.154).

Neben der Ehe ist das Konkubinat mit eigenen Sklavinnen rechtens. Kinder aus beiden Verbindungen sind erbrechtlich gleichgestellt und allen steht ein gleicher Anteil zu, wobei Söhne mehr als Töchter erhalten (Nippa 1991: 177).

2.2.3 DIE EHE IM ABENDLAND

Im Christentum – sowohl im westlichen als auch im östlichen – gilt die absolute Monogamie. Gegenüber der Jungfräulichkeit ist die Ehe aber zweitrangig, sozusagen ein notwendiges Übel, um den Fortbestand der Menschheit zu gewährleisten. So schreibt Paulus: „(1) Es ist gut für den

Mann, keine Frau zu berühren. (2) Aber um Unzucht zu vermeiden, soll jeder seine eigene Frau haben und jede Frau ihren eigenen Mann ... (32) Wer ledig ist, der sorgt sich um die Sache des Herrn, wie er dem Herrn gefalle; (33) wer aber verheiratet ist, der sorgt sich um die Dinge der Welt, wie er der Frau gefalle, und so ist er geteilten Herzens" (1. Kor 7). Auch nach Augustinus ist die Ehe der einzige Ort, wo Geschlechtsverkehr erlaubt ist, doch haben Jungfräulichkeit, Witwenschaft oder Enthaltsamkeit in der Ehe einen höheren Wert als die Ehe sexueller Partner (Fuhrer 2004: 168). Für ihn ist die Ehe als solche eine gottgegebene Lebensform, die sexuelle Lust dagegen eine Folge der Erbsünde und der damit verbundenen Konkupiszenz (LThK 3.471).

Das erste Ehepaar war Adam und Eva, Polygamie kam gar nicht in Betracht. Die monogame eheliche Verbindung wird schon von Paulus christologisiert: „(21) Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi. (22) Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn. (23) Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Gemeinde ist, die er als seinen Leib erlöst hat" (Eph 5). Die Ehe als Sakrament erscheint aber erst im Hochmittelalter, als das Zweite Laterankonzil 1139 sie erstmals offiziell in einem sakramentologischen Kontext aufführte und so ihre Eigenwertigkeit und geschöpfliche Gutheit gegen ihre manichäische Abwertung durch die Katharer verteidigte (LThK 3.472). Auf dem Zweiten Konzil von Lyon 1274 wird schließlich die Ehe endgültig als eines der sieben Sakramente und damit ihre Gnadenwirksamkeit bestätigt (LMA 3.618).

Ganz außergewöhnlich hoch waren die Ehehindernisse. Das erste war die Blutsverwandtschaft der Brautleute in gerader Linie (Eltern, Kinder) und bis zum vierten Grad der Seitenlinie (Geschwister, Vettern). Es wurde erweitert um die Heiratsverwandtschaft, da nach christlichem Verständnis die Eheleute als *ein Fleisch* galten. Schließlich wurde die Patenverwandtschaft mit einbezogen: ein Mann durfte also weder seine Schwester, noch seine Schwägerin noch sein Patenkind heiraten (Mitterauer 2004: 81 f.).

Eine Ehescheidung ist nicht möglich gemäß dem Evangelium: „(3) Und es traten Pharisäer zu ihm ... und sprachen: Ist es dem Manne erlaubt, seine Frau aus jedem beliebigen Grunde zu entlassen? (4) Er aber erwiderte: Habt ihr nicht gelesen, dass der Schöpfer von Anbeginn an sie als Mann und Frau erschaffen hat (5) und dass er gesagt hat: Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und die zwei werden *ein Fleisch* sein. (6) So sind sie nicht mehr zwei, sondern *ein Fleisch*. Was nun Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen ... (9) Wer immer seine Frau entlässt – selbst wegen Unzucht nicht – und eine andere heiratet, bricht die Ehe" (Mt 19.3–9). Anders als bei den Heiden, Juden und Muslimen ist also

die christliche Ehe *qua* Sakrament im Prinzip unauflöslich: Nach Augustinus bliebe auch nach einer Scheidung ‹etwas Eheliches› *quiddam coniugale* bestehen (Fuhrer 2004: 169). Deshalb kommt eine Wiederverheiratung nicht in Frage, solange der geschiedene Partner lebt.

Anders als in Athen und im islamischen Orient waren Mann und Frau etwa gleich alt, es bestand Gütergemeinschaft und es gab keine Geschlechtertrennung in der Öffentlichkeit. Für eine Eheschließung war seit 866 der Konsens der Partner maßgebend (LMA 3.1623), der im Jawort zum Ausdruck kam.

Merkwürdigerweise war das Konkubinat bis ins hohe Mittelalter erlaubt, solange es sich um eine monogame Verbindung handelte. Selbst das Konkubinat der Kleriker blieb lange eine soziale Erscheinung, wie die ständig wiederholten Strafandrohungen belegen. Erfolgreich eingeschränkt wurde es erst durch die spätmittelalterlichen Stadtrechte und insbesondere die frühneuzeitlichen Landesordnungen mit ihren zum Teil drastischen Polizeistrafen (LMA 5.1335).

2.3 JUNGFRÄULICHKEIT UND ZÖLIBAT

Für die Antike lässt sich festhalten, dass sich aus der Bedeutung des Hauswesens *óikos* die Notwendigkeit zu heiraten zwangsläufig ergab und sei es nur, um im Alter versorgt zu sein (Reinsberg 1993: 13). Berühmt sind Hesiods Verse:

„Wer, die Ehe zu fliehn und das grässliche Treiben der Frauen, sich nicht zur Heirat entschließt, der bleibt, wenn das Alter, das böse, ihn überfällt, ohne Pflege“ (Hesiod 1991: 603–605).

Eine homerische Verwünschung war, unverheiratet und kinderlos zu bleiben (Reinsberg 1993: 13). Auch als Päderast ist man natürlich verheiratet, „weil der Brauch es will“.

Der Koran äußert sich kritisch zum Thema Ehelosigkeit. In Sure 24 heißt es: „(32) Verheiratet diejenigen von euch, die noch ledig sind ... Wenn sie arm sind (und sich nicht zutrauen, eine Familie zu ernähren), wird Gott sie durch seine Huld reich machen“. Im Gegenteil galten Männlichkeit und sexuelle Aktivität als positiv und Ehelosigkeit von Erwachsenen eher als Gefahr für die moralische und gesellschaftliche Ordnung (Bianquis 1997: 405). Auch heutzutage ist die Ehe für nahezu sämtliche Araber verbindlich, fast alle arabischen Männer und Frauen heiraten mindestens einmal im Leben (Fargues 1997: 436).

Das Mönchtum wird in Sure 57 als gut gemeinter, doch gescheiterter Versuch dargestellt: „(27) Und wir ließen Jesus, den Sohn der Maria, folgen und gaben ihm das Evangelium, und wir ließen im Herzen derer, die sich ihm anschlossen, Milde Platz greifen, Barmherzigkeit und Mönchtum. Sie brachten es (das Mönchtum) (von sich aus) auf. Wir haben es ihnen nicht

vorgeschrieben. (Sie haben es) vielmehr (von sich aus) im Streben nach Gottes Wohlgefallen (auf sich genommen). Doch hielten sie es nicht richtig ein”.

Die persischen Sufis oder Derwische sind zwar in Orden *tarīqa* zusammengeschlossen und leben besitzlos unter einem Scheich, dem sie zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet sind, in einem Kloster. Wenn sie ehelos leben, dann nur zeitweise; manche waren sicher nie verheiratet, doch die meisten führen ein normales Familienleben und kommen lediglich zu religiösen Übungen je nach Bedürfnis ins Kloster (LIW 1.137).

Avicenna, im klassischen Orient die große Autorität auf dem Gebiet der Medizin, rät in seinem *«Canon medicinae»* von der Enthaltbarkeit ab: „Und wer von den Männern an einem schlechten Temperament leidet, den bedrückt die Enthaltbarkeit vom Koitus am meisten und beschwert seinen Körper und sein Haupt, und er wird zänkisch, und seine Pollutionen häufen sich” (Schipperges 1987: 29).

Die lebenslange Ehelosigkeit ist eine Besonderheit des Christentums und erhält im Mittelalter – wiederum nur im Abendland – durch das Zölibat eine enorme gesellschaftliche Bedeutung. Am Beginn steht die Leitidee der Nachfolge resp. Nachahmung Christi, d.h. die Jünger übernehmen den *heimat-, besitz- und familienlosen Lebensstil Jesu* (LThK 7.609). Diese Maxime wird später zu den drei sog. Evangelischen Räten Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam ausformuliert, aus denen sich die monastischen Gelübde entwickeln. Die Nachfolge Christi setzt ein Leben in Gemeinschaft nach dem Vorbild der Jesusgemeinschaft bzw. Urgemeinde voraus (LThK 3.1048). Zur Ehelosigkeit sagt Jesus drastisch: „Denn es gibt Verschnittene, die aus dem Mutterleibe so geboren wurden, und es gibt Verschnittene, die von Menschen verschnitten wurden, und es gibt Verschnittene, die um des Himmelreiches willen sich selbst verschnitten haben. Wer es fassen kann, der fasse es!” (Mt 19.12).

Die Evangelischen Räte galten eigentlich nur für Mönche und Nonnen, später wurden sie auch auf den Klerus übertragen. In der Spätantike waren Mönchtum und Klerus noch deutlich voneinander geschiedene Institutionen. Sie erlebten im Mittelalter in ganz Europa ihre Blütezeit, doch während sie im Osten eher auseinanderstrebten, wuchsen sie im Westen zum geistlichen Stand zusammen, dessen Ansprüche die abendländische Gesellschaft insgesamt neu strukturieren sollten.

Von Anfang an wurde das Verhältnis von Weihe und Ehe problematisiert. Ursprünglich konnten auch Verheiratete zu Klerikern geweiht werden, sie durften aber nach ihrer Verwitwung nicht erneut heiraten. Im Osten setzte sich seit dem 6. Jh. die Regelung durch, dass Bischöfe ehelos sein mussten und Priester zwar nach der Weihe nicht mehr heiraten durften, eine vor der

Weihe geschlossene Ehe aber fortführen sollten bei Enthaltbarkeit an den Tagen des Altardienstes. Das führte langfristig dazu, dass sich der hohe Klerus aus dem Mönchtum rekrutierte, während sich der niedere durch seine Lebensführung kaum von den Bauern unterschied. Im Westen wird der Ruf nach genereller Ehelosigkeit des Klerus schon früh laut: Auf der Synode von Elvira in Hispanien wird 306 den verheirateten Klerikern erstmals verboten, nach der Weihe das eheliche Leben fortzuführen. Doch erst im 12. Jh. wird das Zölibat verpflichtend: Kleriker dürfen nicht heiraten resp. müssen in einer bestehenden Ehe enthaltsam leben, sie werden in dieser Hinsicht den Mönchen angeglichen.

Parallel zur Monastisierung des Klerus ging im Westen die Klerikalisierung des Mönchtums vor sich (LMA 9.664). 826 kam die Forderung nach der Priesterweihe für Äbte auf, die wie alle Mönche ursprünglich Laien waren. Darüber hinaus wurden immer mehr Mönche ordiniert, damit sie sich der Seelsorge widmen konnten. Die cluniazensische Reform führte schließlich zu einer Zweiteilung: die geweihten Patres versahen liturgische und pastorale Aufgaben, während die Laienbrüder Feld- und Handarbeit verrichteten.

Zölibatäre Kleriker und ‹verkirchlichte› Mönche zusammen bildeten einen Interessenverband der Ehelosen, der einflussreicher war, als ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung vermuten lässt: Er bewegte sich zwischen 7 und 10%, in den Bischofsstädten war er sicher höher (Schmieder 2005: 120).

Die Nachfolge Christi war eigentlich freiwillig gedacht, die Zugehörigkeit zum geistlichen Stand war aber manchmal der Not oder der Rücksicht auf die Familie geschuldet. Die Ehelosigkeit war also oft erzwungen und musste mit entsprechenden Vorschriften durchgesetzt werden; das bezeugen die ständig wiederholten Strafandrohungen gegen das Konkubinat der Kleriker (s. o.). Inwieweit zölibatär lebende Männer besonders häufig der Sodomie überführt wurden, ließe sich erst nach Auswertung aller mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Prozessakten ausmachen; eine solche Untersuchung liegt meines Wissens nach nicht vor.

2.4 PRIVATSPHÄRE UND ÖFFENTLICHKEIT

Die Trennung der privaten und öffentlichen Sphäre war im klassischen Athen die Regel. Der Hausherr konnte in seinem Hauswesen nach Belieben schalten und walten, solange er keine Straftaten beging. Gattin, Kinder und Haussklaven standen zu seiner Verfügung. Die ehrbare Hausfrau war so isoliert, dass ein polemischer Anwalt in einer Gerichtsrede sogar die Existenz

einer Frau in Abrede stellen konnte. Es gehörte sich nicht, auch nur ihren Namen in der Öffentlichkeit zu erwähnen (Reinsberg 1993: 42).

Erst wenn Privates publik wurde, konnte das Folgen haben. Einem Gesetz zufolge verlor ein Athener Bürger eine Reihe von Rechten – auch das, öffentlich aufzutreten –, wenn er sich gegenüber anderen Männern prostituiert hatte. Als der Rhetor *Timarchos* in einer politischen Sache als Versammlungsredner fungieren wollte, machte sein Widersacher *Aischines* in einem Prozess gegen ihn geltend, er habe sich in seiner Jugend prostituiert. Das hatte zwar vorher niemanden interessiert, in diesem Zusammenhang jedoch wurde Timarchos entrechtet (Dover 1983: 25): Was man ihm vorwarf, war nicht Prostitution, sondern Anmaßung *hybris*.

Nach islamischem Recht ist *liwāt* ‹Analverkehr› strafbar, doch nur wenn er quasi öffentlich vollzogen wird. Wo normalerweise zwei Augenzeugen reichen, werden bei *liwāt* vier unbescholtene muslimische Männer gefordert, die die Tat selbst in all ihren intimen Details beobachtet haben müssen – und zwar so genau, wie man ‹einen Eimer in den Brunnen gehen› sieht (Klauda 2010: 41).

Dazu schreibt ein Rechtsgelehrter des 16. Jh.: „Es ist eine Bedingung, dass die Zeugen vier sind ... und dies ist so, weil Gott der Erhabene es liebte, dass [die Sünden] seiner Untertanen verhüllt bleiben, und dies wird realisiert, indem man vier Zeugen fordert, da es sehr selten ist, dass vier Menschen diese Sünde beobachten“ (a.a.O. 42). Verhüllung *satr* gilt geradezu als Gebot. So heißt es in einem Hadith:

„Allen meinen Leuten wird vergeben, außer denen, die Sünden aufdecken, auch ihre eigenen, die sie nachts begangen haben und die Gott zugedeckt hat“ (ebenda). Ein möglicher Augenzeuge wäre der Muezzin, der ja vom Minarett aus die Innenhöfe der Umgebung einsehen kann. Und um dem vorzubeugen, wurden als Muezzine oft Blinde angestellt (LIW 2.188).

Im Islam ist die Privatheit der Sexualität auch deshalb ein schützenswertes Gut, weil ein privat praktiziertes Sexualverhalten das herrschende Familiensystem und dessen Wertvorstellungen nicht bedroht. Die moralische Grenze verläuft hier nicht zwischen homo und hetero, sondern zwischen privat und öffentlich (Gugler 2014: 143 f.).

Das abendländische Verständnis war dem geradezu entgegengesetzt: eine im Verborgenen begangene Sünde musste aufgedeckt werden, sei es durch die Beichte oder durch Folter. In der Alten Kirche war die Beichte ursprünglich öffentlich, betraf nur schwere Vergehen und wurde dementsprechend selten abgelegt. Seit dem frühen Mittelalter wurde sie unbeschränkt wiederholbar, betraf auch leichtere, ‹lässliche› Sünden und war privat (LThK 3.247). Für diese sog.

Ohrenbeichte galt das Beichtgeheimnis, dessen Verletzung streng geahndet wurde. Dieser Privatraum wurde allerdings durch den Pfarrzwang oder Pfarrbann eingeschränkt, wodurch die Gläubigen sich in ihren religiösen Anliegen an den für sie zuständigen Pfarrer wenden und die gottesdienstlichen Verpflichtungen in ihrer Pfarrkirche erfüllen mussten (LThK 8.163). Doch eine mittelalterliche Pfarrei war überschaubar, Beichtvater und Beichtkind kannten einander und im Ernstfalle konnte der Pfarrer so exakte Umschreibungen für einen gesuchten Übeltäter liefern, dass sein Name leicht zu ermitteln war (Hergemöller 2001: 395). Um dem zu entgehen, beichtete man gern anonym an Wallfahrtsorten.

Auf dem gegen die Katharer gerichteten Vierten Laterankonzil 1215 wurde die jährliche Beichte als Bedingung für die Teilhabe an der österlichen Eucharistie verpflichtend: Gemäß Kapitel 21 muss jeder Christ, der zum Gebrauch der Vernunft gelangt ist, wenigstens einmal jährlich allein seinem eigenen Priester alle Sünden treulich bekennen und die auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen suchen (Jedin 1960: 48); seit dem Zweiten Konzil von Lyon 1274 zählt die Buße zu den sieben Sakramenten. Detaillierte Angaben für die Bemessung der Bußleistung lieferten die sog. Bußbücher. Mit ihnen *begann schon im Mittelalter das immer genauere und immer forschere Reden über Sexualität*, das mit den barocken Moralisten, spanischen und italienischen Jesuiten des 16. und 17. Jh., seinen Höhepunkt erreichte.

Diese erachteten alle Details für eine vollständige Beichte für unabdingbar. Dabei sollte der Sexualakt vollständig und genau geschildert werden, die Stellungen, die einzelnen Handlungen bis zum Orgasmus (Foucault 2008: 1040). Das dreibändige Standardwerk ›Das heilige Ehesakrament‹ von *Tomás Sánchez* (1550–1610) war so drastisch formuliert, dass es wegen Obszönität in Teilen auf dem Index stand (LThK 9.2). Doch in Bezug auf die widernatürlichen Sünden war man wie seit je diskret. *Paolo Segneri* (1624–94) schreibt: „In dieser Sache will ich keine weitere Auseinandersetzung machen: denn sie gleicht einem Peche, das beschmutzt, man mag es berühren, wie man will; auch sogar, wenn man es wegzuschaffen gedenkt“ (nach Foucault 2008: 1040).

Eine andere Art der ›Gewissenserforschung‹ ist die Folter im Rahmen der Inquisition zur Ketzerbekämpfung. Ihre Anfänge gehen auf das Jahr 1231 zurück, als Papst Gregor IX. örtliche Inquisitoren mit von ihm delegierter Gerichtsgewalt bestellte (LThK 5.529). „Die Inquisition ... konnte in Offizialdelikten auch aufgrund anonymer Anzeigen tätig werden. Nach der grundsätzlichen Freigabe der Folter (1252) wurde die Tortur systematisch als wiedergewonnenes Mittel der Wahrheitserpressung, aber auch als Unterdrückungs- und Repressionsmedium eingesetzt. Die Inquisition aber wandte sich im späten Mittelalter nicht nur gegen explizite Glaubensfeinde,

sondern auch gegen Personen, die mit keiner Silbe die Dogmen der Kirche in Frage gestellt hatten: gegen ›Hexen‹, Juden und Sodomiter“ (Hergemöller 2001: 394).

2.5 SKLAVEREI UND HÖRIGKEIT

Antike und islamischer Orient waren Sklavenhaltergesellschaften. In Athen unterschied man Bürger, Metöken und Sklaven. Metöken waren die freien Athener, die kein Bürgerrecht hatten, entweder Fremde, die sich vorübergehend oder für immer in der Stadt niederließen, oder ansässige Athener, die ›freien‹ Ehen und Konkubinatn entstammten; außerdem die aus der Sklaverei Freigelassenen (Reinsberg 1993: 151).

Im Orient unterschied man freie Nomaden *badw*, freie Sesshafte *ḥaḍar* und Sklaven, hier wiederum Haus- und Militärsklaven. Eine Art Zwischenschicht bildeten die nicht versklavten ›Buchleute‹ *ahl al-kitāb*, nämlich die Christen, Juden und Parsen. An der Spitze der Gesellschaft standen die freien Muslime, es folgten die freien ›Buchleute‹, dann die muslimischen Sklaven und schließlich die nichtmuslimischen Sklaven. Übergänge waren möglich, Sklaven konnten freigelassen oder freigekauft werden, Nichtmuslime konnten zum Islam konvertieren.

Die Prostitution war überall mit der Sklaverei verknüpft, Sklavinnen konnten als Hetären resp. Konkubinen eine besondere Rolle spielen.

Zwischen den griechischen und den arabischen resp. persischen Bezeichnungen für Sklaven gibt es interessante Parallelen:

1. allgemein und neutral: griech. *doúlos* ›Sklave, Knecht‹; auch als zweites Glied eines Kompositums *Theódoulos* christlicher Vorname ›Gottesknecht‹, deutsch *Gottschalk*. Dem entspricht arab. *‘abd* ›Sklave, Knecht, Diener‹, sehr häufig in Vornamen wie *‘Abdullāh* ›Diener Gottes‹.
2. als Sklaven verkaufte ursprüngliche Kriegsgefangene: griech. *andrápodon* eigentlich ›Menschenfüßler > Sklave, Knecht‹ analog zu *tetrápodon* ›Vierfüßler‹. Dem entspricht arab. *asīr* ›Gefangener‹.
3. mit positiv affektiver Konnotation: griech. *pais* heißt ›Kind, Knabe, Sklave‹, *paidárion*, *paidískos* ›junger Sklave‹. Dem entspricht arab. *ghulām* ›Jüngling, Sklave, Diener‹ zu *ghalima* ›von Sinneslust, sinnlicher Begierde ergriffen sein‹. Dasselbe Wort bedeutet im Persischen ›Jüngling, Diener; Sklave; Soldat in einer Sklavenabteilung‹, dementsprechend *ghulāmī* ›Sklaverei‹, aber die Komposita *ghulām-pāra* und *ghulām-pārigī* sind eindeutige Termini für ›Päderast‹ und ›Päderastie‹.

4. andere Bezeichnungen sind griech. *oikétēs* ‹eig. Hausgenosse > Haussklave, Knecht, Diener›, arab. *fatān* ‹Jüngling, Sklave, Held› oder *raqāba* ‹Sklave, jurist. Person›.

„Im Allgemeinen handelt es sich bei Sklaven um Individuen oder Gruppen von Menschen, die der Gewalt anderer unterlagen, keine Selbstbestimmung hatten, für andere arbeiten und Dienste aller Art (auch sexuelle) leisten mussten, oft Fremde am Ort ihrer Sklaverei waren und als Individuen den niedrigsten Rang in einer gegebenen Gesellschaft einnahmen” (Zeuske 2013: 105).

„Versklavte unterliegen zunächst der direkten Kontrolle ... von anderen Menschen, die die Verfügungsgewalt über ihre Körper, sogar ihr Leben, ihren Status, ihre Sexualität, ihren Tauschwert und natürlich ihre Arbeitskraft ausüben und ihre Körper als Kapital benutzen” (a.a.O. 100). Sklaven arbeiten oft als Prostituierte, wobei sie einen Teil des Lohns an ihre Eigentümer abliefern und einen anderen sparen, um sich freizukaufen (a.a.O. 185 f.).

„Der Sklave ist Sache und Mensch zugleich, er kann verkauft, verschenkt, verliehen, vererbt usw. werden; er hat kein Eigentumsrecht, was er erwirbt, gehört seinem Herrn; dagegen hat er Anspruch auf gute Behandlung, Unterhalt und Verpflegung” (LIW 3.110).

Welche Rolle der Körper beim Sklavenhandel spielte, zeigt ein Bericht vom Sklavenmarkt in Sansibar im frühen 19. Jh.: „Der Sklavenhändler pries die Werte seiner ‹Ware› und den Preis in einer Art Rap an. Gab es Interesse von Käufern, wurde angehalten und die Inspektion der Körper begann: die Muskeln wurden abgetastet, das Gebiss und die Geschlechtsorgane näher analysiert. Die Sklavenhändler wurden über ‹Mängel› der Sklaven (Schnarchen, Saufen, Widerspruch, Fluchtbereitschaft, Krankheiten) befragt. Junge Frauen und Mädchen oder halbwüchsige Jungen ... erzielten oft höhere Preise als ausgewachsene, starke Männer. In Kommentaren zu bildlichen Darstellungen über Sklavenkäufe in Afrika ist sogar von einem Ablecken des Kinns der Versklavten durch Käufer die Rede, um am Geschmack des Schweißes Aussagen über Alter, Gesundheit oder Krankheit zu gewinnen oder um die bei Portugiesen und Brasilianern so beliebten ‹bartlosen› Sklaven ... von den nicht so teuren jungen Männern, die schon Bart hatten, zu unterscheiden” (Zeuske 2013: 374 f.).

2.5.1 DIE SKLAVEREI IN ATHEN

Nach Aristoteles ist die Einrichtung der Sklaverei natürlich, nach ihm gibt es ‹Sklaven von Natur› *phýsei douloi*, womit der zum Dienen bestimmte Charakter gemeint ist. Ihre Gesamtzahl betrug in Attika damals schätzungsweise 80.000, etwa ein Viertel der Bevölkerung des Landes (LAW 2813 f.). Fast jeder athenische Haushalt verfügte für die Erledigung der alltäglichen

Aufgaben über mindestens einen, wenn nicht mehr Sklaven (Reinsberg 1993: 121), weibliche für die Arbeiten im Hause, männliche für die Arbeiten außer Haus.

Die Kunst bildete zur Kennzeichnung von Sklaven eine bestimmte Ikonografie heraus. Ihre Physiognomie wurde als hässlich und ihre Körperhaltung als ordinär dargestellt, um ihre «niedrige» Natur und ihr geringes ethisches Niveau auszudrücken (a.a.O. 119), kurzes Haar bezeichnet das Mädchen als Sklavin (a.a.O. 143). In der Komödie wird Masturbation als für Sklaven typisch gezeigt, da sie ihre sexuellen Bedürfnisse seltener und weniger befriedigend als freie Männer ausleben können (Dover 1983: 91).

Die Solonische Gesetzgebung behielt die Päderastie ebenso wie die Gymnastik dem freien Manne vor und verbot sie dem Sklaven (Bethe 1983: 10, 27, 47). In der Regel begleitete ein Haussklave, der *paidagōgós*, den Sohn des Hauses zum Ringplatz *paláistra*, wo er ihn einem freien Manne übergab, dem Sportlehrer *paidotri'bēs*. Der Lebensbereich der Sklaven war nicht die Päderastie, sondern die Prostitution – oft nur ein feiner Unterschied.

Bei der Prostitution lassen sich drei Bereiche unterscheiden: (1) die sexuelle Ausbeutung im Rahmen des Hausverbands, da zwischen Herr und Haussklave häufig eine erzwungene Liebesbeziehung bestand (Reinsberg 1993: 202), (2) die sexuelle Verfügbarkeit bei Symposien und Gelagen und (3) Sex mit Prostituierten für Geld, das deren Eigentümer kassierte (Schumacher 2001: 230). Das geschah in den dafür von Solon eingerichteten Bordellen *pornoboskeía*, aber auch in Herbergen, Schankstuben und auf der Straße. „Die unglücklichsten ..., junge, schöne Sklaven, die von ihren Herren zum Feilbieten ihres Leibes gezwungen wurden, standen in einem förmlichen Hurenhause feil, oder richtiger «saßen» an irgendeinem dieser Örtchen, den Genuss ihres Leibes feilbietend – *kathízesthai* (dasitzen) war der technische Ausdruck dafür“ (Meier 1837: 175).

Die Bordelle wurden von attischen Bürgern oder Metöken privatwirtschaftlich betrieben, entweder direkt oder durch Freigelassene (Schumacher 2001: 231). Die meisten Prostituierten waren Sklaven; wenn sie erfolgreich waren, konnten sie sich von ihren Ersparnissen freikaufen oder wurden von ihren Liebhabern ausgelöst. Eine typische Hetärenlaufbahn führte von der Sklaven-dirne zur freien Prostituierten (Reinsberg 1993: 146). Die Kinderprostitution spielte eine geringere Rolle als heutzutage (Schumacher 2001: 232).

Doch der Willkür waren Grenzen gesetzt: Nicht nur die Schändung eines freien athenischen oder nichtathenischen Knaben, sondern auch die eines fremden Sklaven galt als *hýbris* (Meier 1837: 169); auf den Symposien standen die Sklaven nur bei Einwilligung ihres Herren zur allgemeinen Verfügung (Reinsberg 1993: 202).

Von den 258 Gedichten im Buch XII der Griechischen Anthologie ist eines, nämlich Nr. 211 von Straton, an einen Sklavenjungen gerichtet. Es bringt die ganze Bandbreite von Zwang und Begehren, Unterwerfung und Hingabe zum Ausdruck:

„Wenn du ein Neuling noch bist in den Sachen, um die ich dich bitte, bist du so furchtsam mit Recht, weil du dir's furchtbar wohl denkst. Bist du im Bett deines Herrn jedoch schon zum Könner geworden, warum verweigerst du mir, was du doch selber empfängst? Der dort befiehlt dich zur Pflicht, als Herr, und dann, um zu schlafen, schickt er sofort dich hinweg, ohne zu plaudern mit dir. Anders bei mir der Genuss: Wir schäkern und schwatzen zusammen, und das übrige dann ist eine Bitte, kein Zwang" (Setz 1987: 92).

2.5.2 DIE SKLAVEREI IM ISLAMISCHEN ORIENT

„Der Islam hat bei seiner Entstehung die Institution der Sklaverei vorgefunden, sowohl in seinem Ursprungsland als auch in den Gebieten, die er in der Folgezeit eroberte. Im Koran erscheint die Sklaverei als selbstverständliche Einrichtung, für die jedoch wesentlich mildere Verhältnisse gefordert werden. Die zahlreichen einschlägigen Koranstellen bilden die Grundlage für das islamische Sklavenrecht" (LIW 3.110). Wichtigste islamische Neuerung ist das Verbot, einen Muslim zu versklaven; wenn allerdings ein Sklave Muslim wird, bleibt er Sklave.

Die Sklaverei ist gottgewollt; in Sure 16:75 heißt es: „Gott hat ein Gleichnis geprägt von einem leibeigenen Sklaven, der über nichts Gewalt hat, und von einem (aus dem Stand der Freien), dem wir einen schönen Unterhalt beschert haben und der nun davon geheim oder offen Spenden gibt. Sind sie (etwa) gleich? (Nein!) Lob sei Gott".

„In der sozialen Hierarchie wurde die Frau zwischen einem freien Mann und einem männlichen Sklaven angesiedelt. Zwei weibliche Zeugen waren notwendig, wo ein männlicher Zeuge genügte. Eine freie Frau konnte einen Sklaven befreien, indem sie ihn heiratete. Doch wenn ein Mann wagte, eine Sklavin zu heiraten, wurde er selbst Sklave. Er durfte sie lediglich als Konkubine nehmen, d.h. als Sklavin kaufen, wenn sie ihm nicht schon gehörte, und sexuelle Beziehungen zu ihr unterhalten. Gebar sie einen Sohn, wurde sie als *umm walad* frei, da sie einem freien Mann das Leben geschenkt hatte. Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen einer Frau und einem männlichen Sklaven bestand darin, dass beide nicht ohne die Einwilligung des *walī* – Vater oder Vormund bei der Frau, Herr beim Sklaven – legal heiraten konnten; der Sklave, der mit einer Sklavin verheiratet war, hatte nicht das Recht, sie ohne die Zustimmung seines Herrn zu

verstoßen, ebenso wie eine Frau nicht das Recht hatte, ihren Mann zu verstoßen” (Bianquis 1997: 406–407).

Zur Heirat brauchen die Sklaven die Einwilligung ihres Herrn. Männliche Sklaven dürfen entweder zwei Sklavinnen oder eine Freie heiraten, die aber nicht ihre Herrin sein darf; Sklavinnen dürfen immer nur *einen* Mann heiraten und müssen, solange sie ledig sind, ihrem Herrn als Konkubine zur Verfügung stehen (LIW 1.153). Der darf sie aber nicht feilbieten; denn in Sure 24:33 heißt es: „Zwingt nicht eure Sklavinnen, wenn sie ein ehrbares Leben führen wollen, zur Prostitution, um den Glücksgütern des diesseitigen Lebens nachzugehen! Wenn (jedoch) jemand sie zwingt, ist Gott, nachdem dies geschehen ist, barmherzig und bereit zu vergeben”.

Die Hausklaven arbeiteten als Diener, sie galten weder als Fremde, noch kamen sie als Heiratspartner in Frage, sodass die Frauen des Hauses sich in ihrer Gegenwart nicht verschleiern mussten. Meist waren sie unverheiratet und schliefen, wie die Söhne und Töchter des Hauses nach Geschlecht getrennt, in eigenen Räumen. Als Paar hingegen hatten sie Anrecht auf ein eigenes, gemeinsames Zimmer, und wo es das nicht gab, konnten sie nicht heiraten. Auf dem Lande war es leichter, dort wies man ihnen in den Gärten und Plantagen ein Stück Land zu, auf dem sie einfache Hütten bauten (Nippa 1991: 192).

Eine eigene Spezies waren die Garde-Sklaven; ursprünglich die Leibwache ihres Herren konnten sie Heeresstärke annehmen. Kalif *al-Mu‘tašim* (833–842) war der erste, der sich mit türkischen Sklaven umgab und sie bewaffnete. Den Garden gelang es des öfteren, ihre Herren zu stürzen, selbst die Macht zu ergreifen und eigene Dynastien zu gründen oder zumindest die Politik zu bestimmen (LIW 3. 111). Die bekanntesten waren die Mamluken, die 1250–1517 Ägypten beherrschten.

Nicht selten wurden Sklavenjungen kastriert, um ihr jugendliches Aussehen zu erhalten, denn bartlos blieben sie länger begehrenswert und als Prostituierte einsetzbar (Clarence-Smith 2006: 83). Daneben spielten Eunuchensklaven als Haremswachen, d. h. als nicht zeugungs- und vermehrungsfähige Vertrauenspersonen, eine wichtige Rolle (Zeuske 2013: 244 f.).

Liebe zu Sklaven und sexueller Verkehr mit ihnen war im Orient gang und gäbe, wie Ferdinand Karsch–Haack ausführlich belegt. In seinem 1923 erschienenen Aufsatz *«Die Rolle der Homoerotik im Arabertum»*, der auf der siebenbändigen *«Literaturgeschichte der Araber»* von Josef von Hammer–Purgstall (Wien 1850–56) fußt, heißt es: „Nicht nur fanden sich im Leben Freie mit Sklaven in geschlechtlicher Liebe zusammen, aus einem Sklaven konnte auch leicht ein Freier werden. Liebe zu einem ihrer Sklaven wird sogar von arabischen Chalifen berichtet” (Karsch–Haack 2005: 60).

„Auch sonst ist die arabische Geschichte reich an Fällen der Liebe von Freien zu Sklaven. Ein Freigelassener, der witzige urnische Dichter von Basra im 8. Jahrhundert und spätere Emir von Nischapur, Abu Dehman al-Galebi, gestand offen, als Sklave von seinem Herrn geschlechtlich gebraucht worden zu sein“ (ebenda).

„Der Wesir des Herrschers von Sevilla in Andalusien al-Mutamid, der 1084 verstorbene Ibn Ammar, weilte eines regnerischen Tages zu einem fröhlichen Trinkgelage beim Herrscher, als dieser einem stummen Sklaven bedeutete, sich an einen einsamen Ort zu begeben; Ibn Ammar, dieses bemerkend, winkte dem Sklaven mit der Hand, sich ihm zu nähern, und der Gastgeber befahl dem Sklaven, sich zu entkleiden; nachdem Ibn Ammar an dem willigen Sklaven seine Lust gestillt hatte, sprach er aus dem Stegreif Verse, die nach einem deutschen Orientalisten [d.i. Josef von Hammer–Purgstall] ins Deutsche nicht übersetzbar sind“ (a.a.O. 61).

„Charakteristisch für das einfache, natürliche Verhältnis zwischen Freiem und Sklaven im Orient überhaupt ist die folgende Begebenheit: Ein Muslim lag mit seinem Sklaven zusammen im Bett, als in ihm plötzlich starkes geschlechtliches Begehren erwacht. Er befiehlt seinem Sklaven, ihm den Hintern zuzukehren. Der Sklave aber rührt sich nicht, auch dann nicht, als der Befehl in dringenderem Tone wiederholt wird. Endlich sagt der Sklave: <Warum sagst du nicht, wende dein Gesicht zur Wand?> Und der Sklavenhalter, von solchem Zartgefühl beschämt, beschließt, seinem Sklaven die Freiheit zu schenken“ (a.a.O. 62).

Solche Texte lasen die europäischen Urninge gern und überlasen dabei geflissentlich das soziale Elend, das aus ihnen spricht.

2.5.3 DIE HÖRIGKEIT IN WESTEUROPA

Während die Sklaverei in der Antike und im klassischen Orient sozusagen das Normalste von der Welt war, entwickelte sich Kerneuropa in eine andere Richtung. Das Frankenreich hatte zwar die spätantike Sklaverei übernommen, bildete aber im 8. und 9. Jh. ausgehend von seinem Kernland zwischen Loire und Rhein das System der <mit einem Pachtgut ausgestatteten Sklaven> *servi casati* heraus. Sie mussten einen Zins erbringen und an bestimmten Tagen Frondienst auf dem Herrenland leisten, verfügten über Haus und Hof, konnten eine Familie gründen und ihren Besitz vererben. Dieser Status näherte sie den anderen Bauern *coloni* an, die rechtlich frei, aber von großen Grundherren abhängig waren; mit ihnen verschmolzen sie im Laufe des Mittelalters zur Klasse der *Hörigen* (LMA 7.1979).

Eine andere Ursache für den Niedergang der Sklaverei im frühmittelalterlichen Abendland sind die kollektiven Freilassungen besonders durch einzelne, führende Kleriker. Da aber gerade die kirchlichen Grundherrschaften bevorzugt durch Sklaven bewirtschaftet wurden, stellte sich ihnen die Kirche oft entgegen mit dem Argument, jeder solle auf dem Platz verbleiben, auf den Gott ihn gestellt hat (ebenda). Schließlich waren aber doch andere Argumente stärker wie das von *Atto von Vercelli* (885–960): „Sklaven werden gemacht nicht wegen *Ham*, dessen Verfluchung sich an den Kanaanitern vollstreckt hat, sondern durch die Ungerechtigkeit und das Unrecht der Welt“ (nach Flaig 2011: 157).

Letzten Endes hat sich die Sklaverei in Europa überlebt, *Engels* hat sie als sozialhistorische Sackgasse beschrieben: „Sklaverei, wo sie Hauptform der Produktion, macht die Arbeit zu sklavischer Tätigkeit, also entehrend für Freie. Damit [ist] der Ausweg aus einer solchen Produktionsweise verschlossen, während andererseits die entwickeltere Produktion an der Sklaverei ihre Schranke findet und zu deren Beseitigung gedrängt wird. An diesem Widerspruch geht jede auf Sklaverei gegründete Produktion und die auf ihr gegründeten Gemeinwesen zugrunde“ (MEW 20.585 f.).

Es geht hier wohlgerne nicht um den *Skavlenhandel*, an dem Westeuropa nach 1444 den allerregsten Anteil hatte: In diesem Jahr wurde auf der heutigen Praça da República in Lagos an der Algarve der erste und einzige Sklavenmarkt des Abendlands eröffnet.

Der Ausdruck <hörig> bedeutete <hörend auf, gehorsam>, nicht <jemandem gehörig>.

Zunehmend begaben sich auch Freie in die Hörigkeit, da sie ihnen den dringend benötigten Schutz mächtiger weltlicher und geistlicher Grundherren gewährte. Anders als Sklaven mussten sie ihrem Herrn nicht immer zur Verfügung stehen, sondern waren zu *bestimmten* Frondiensten und Abgaben verpflichtet; außerdem standen sie unter dem Hofrecht. Sie waren im Rahmen der Grundherrschaft an die Scholle gebunden, wenn sie flohen, durfte der Herr sie zurückfordern. Sie konnten von ihren Herren mit den Grundstücken verkauft werden, die ja ohne Hörige wertlos waren; umgekehrt aber durften sie nicht – wieder anders als Sklaven – ohne das dazugehörige Land veräußert werden (LMA 5.125).

Hörigkeit bezeichnet also die dingliche Gebundenheit eines Bauern im Rahmen einer Grundherrschaft im Unterschied zur Leibeigenschaft, die ähnlich wie die Sklaverei die persönliche Gebundenheit meint (ebenda). Der Ausdruck <leibeigen> kommt aus der mittelhochdeutschen Formel *mit dem lībe eigen* <mit seinem Leben jemandem zugehörig>. Beide Begriffe werden manchmal unterschiedlos gebraucht, doch den Unterschied zur Sklaverei kannten die Bauern noch 1525 gut. In der Flugschrift <An die versammlung gemayner pawerschafft> heißt es:

Vertreibt man die Tyrannen nicht, wird die Zukunft zur Hölle. Seid ihr bisher „leib aigen gewesen, so müst ir fürterhin recht *servi* werden“, man wird „euch verkauffen, wie das Vich, Roß und Ochsen“ (Materialien zur Memminger Stadtgeschichte 2000: 17).

Anders als über Sklaven konnten die Herren über Hörige nicht sexuell verfügen. Das manchmal angeführte *ius primae noctis*, das angeblich den Herren berechtigte, anstelle des Bräutigams die Hochzeitsnacht mit der Braut zu verbringen, ist in keinem mittelalterlichen Rechtsbuch belegt. Es geht dabei vielmehr „um Grundherrschaft und daraus resultierende Abgaben ..., die unter Androhung dieses Rechts angemahnt werden“ (Ennen 1999: 222).

2.5.4 DIE LEIBEIGENSCHAFT IN OSTEUROPA

Die widersprüchliche Formel ‹persönlich frei, dinglich aber unfrei› drückt eines der zentralen Themen der gesamteuropäischen Sozialgeschichte des Mittelalters aus: Die Auflösung des Widerspruchs führt, vereinfacht gesagt, in der frühen Neuzeit in Westeuropa zur persönlichen Freiheit, in Osteuropa aber zur Leibeigenschaft. Westlich der Elbgrenze wurde die mittelalterliche Grundherrschaft, die Fron aus Abgaben und Diensten, zunehmend durch Geldzahlungen ersetzt, die Bauern wurden eigenverantwortliche Landwirte. Östlich davon bildete sich dagegen die Gutsherrschaft heraus; der Arbeitskräftemangel, die ‹Leutenot› veranlasste die Gutsherren, die Bauern an die Scholle zu binden. Um 1500 gelang es dem Adel sowohl in Ostmitteleuropa als auch im orthodoxen Europa, die Mobilität der Hörigen durch entsprechende Gesetze zuerst einzuschränken, später ganz aufzuheben.

Die Leibeigenschaft, d.h. die dingliche *und* persönliche Unfreiheit der Hörigen, war von der Sklaverei oft nicht zu trennen. Wenn es auch graduelle Unterschiede gab, galt sie bis ins 19. Jh. grundsätzlich in ganz Osteuropa und konstituierte es sozusagen. Das Fatale daran war nicht das Los der Bauern, das ja auch anderswo oft beklagenswert war, sondern die Entwertung der körperlichen Arbeit, wenn nicht der Arbeit überhaupt, ähnlich wie in den antiken Sklavenhaltergesellschaften (Tornow 2009: 25).

Die russischen Leibeigenen waren der Willkür ihrer Herren schutzlos ausgeliefert. Die Institution, die sie hätte schützen können, die Orthodoxe Kirche, war ja mehr und mehr zur Komplizin des Moskauer Staates und des grundbesitzenden Adels geworden. Da sie die Einrichtung der Leibeigenschaft nicht missbilligte, musste sie davon ausgehen, dass leibeigene Frauen nicht in der Lage waren, ihre sexuelle Reinheit zu bewahren: Sie waren ja gezwungen, ihren Herren zu Willen zu sein, auch wenn sie damit eine Sünde begingen (Levin 1989: 118). Es war allgemein

akzeptiert, dass unverheiratete Herrensöhne leibeigene Frauen missbrauchen durften, ein verheirateter Mann wurde dagegen belangt. Auch musste der Priester klarstellen, ob die Frau freiwillig oder gezwungenermaßen gesündigt hatte, und ihr die dementsprechende Buße auferlegen (a.a.O. 192 f.).

Indem die Kirche anerkannte, dass Leibeigene ihrem Herrn mit Leib und Seele gehören, befand sie sich in einem Dilemma: Wenn einerseits Leibeigene ihrem Herrn Gehorsam schulden, dann müssen sie auch in eine Sünde einwilligen, andererseits ist und bleibt Notzucht ein Verbrechen. Die Kirche suchte den Kompromiss, indem sie der Frau verzieh und ihren Herrn nachsichtig bestrafte. Die Vergewaltigung der eigenen Leibeigenen war kein großes Vergehen, wohl aber die einer fremden *und zwar eines gegen deren Herrn* (a.a.O. 229 f.).

Der Gutsherr hatte unbeschränkte Macht über seine Leibeigenen. Gemäß dem Hofrecht übte er auch das Richteramt aus und der Pfarrer war in jeder Hinsicht von ihm abhängig. Bei der Weite des Landes spielte die staatliche Autorität keine Rolle. „Der Edelmann durfte jedes leibeigene Mädchen auf sein Lager schleppen. War er der Geschändeten überdrüssig, dann jagte er sie fort oder verheiratete sie, um aus ihrer Ehe neue Sklaven zu erhalten. Ohne Erlaubnis ihres Herrn durfte die Leibeigene mit keinem Manne geschlechtlichen Verkehr unterhalten. Wurde sie trotzdem erwischt, so gab es zur Strafe Hunger, Einsperrung, Peitsche und ekelhafte Arbeit; schließlich wurde dann die Sünderin mit dem Dorflümmel, ihr Liebhaber mit einer abstoßenden Alten vermählt“ (Stern 1908: 2.235 f.).

Fatalerweise sind es gerade diese Machtverhältnisse, die homosexuellen Beziehungen die vermeintliche Leichtigkeit verleihen, die wir aus der Antike und dem Orient kennen. Auch in Russland widersprach bis in die 1870er Jahre mann-männlicher Sex nicht dem traditionellen Rollenverständnis. Der Patriarch, besonders der Gutsherr, aber auch der Abt eines Klosters, jeder militärische oder zivile Vorgesetzte betrachtete untergebene Männer und Jungen als sexuell verfügbar. Der hierarchisch strukturierte Sex unter Männern spielte sich in diskreter Form gewöhnlich im Haushalt ab, in Klöstern, Werkstätten, Badehäusern, Gefängnissen und auf der Straße (Healey 2013: 6).

Eine Fundgrube ist in dieser Hinsicht das Tagebuch des Kaufmanns *Pavel Medvedev*, eines freien und eher wohlhabenden Bürgers, der Mitte des 19. Jh. in Moskau lebte. Er schreibt über Masturbation mit einem 18-jährigen Diener oder Lehrling in seinem Haushalt; berichtet über alkoholgeschwängerte Ausflüge mit Freunden, auf denen es wiederholt zu sexuellen Abenteuern mit Kutschern oder Bademeistern kommt, manchmal gegen ein paar Kopeken, manchmal auch

umsonst. Das entspricht einer durchaus akzeptierten männlichen Sexualität, die selbstherrlich das Dominanzgefälle ausnutzt (a.a.O. 7).

Das änderte sich in den 1870er Jahren; nach Healeys Meinung lag das an der Industrialisierung, in Wirklichkeit aber war es die Aufhebung der persönlichen Leibeigenschaft im Februar 1861, die den grundsätzlichen Wandel herbeiführte: 23 Millionen Leibeigene erhielten ihre persönliche Freiheit und waren nicht mehr ohne weiteres sexuell verfügbar.

2.6 DAS GESCHLECHTERVERHÄLTNIS

2.6.1 DIE SEGREGATION DER FRAU

In der klassischen Antike variierte die Stellung der Frau je nach Stadtstaat *pólis* entsprechend der Familienverfassung. Kennzeichnend für *Athen* ist, dass Gattin und Töchter des freien Bürgers in völliger Abgeschlossenheit im Hause gehalten werden, ohne jeden Anteil am gesellschaftlichen Leben, wo ihre Stelle die Hetäre einnimmt (LAW 998). In Sparta dagegen hatten die Frauen mehr Bewegungsfreiheit, trieben Sport, nahmen an Wettkämpfen teil und galten deshalb in Athen als «schamlos» (Dover 1983: 168).

Die strenge Abgeschlossenheit, in der die Mädchen in Athen lebten, sollte ihre Jungfräulichkeit garantieren, die seit Solon unnachsichtig gefordert war. So gingen sie auch nicht zur Schule, sondern lernten alles, was sie zum Leben brauchten, zu Hause bei der Mutter. Das Heiratsalter lag bei etwa 14–15 Jahren für die Frauen und bei 30 für die Männer. Der Altersunterschied bedeutete, dass die kindliche Ehefrau ihrem Mann gänzlich unterlegen war. Ihr Leben spielte sich ausschließlich im Hause ab, wo sie den verschließbaren Frauentrakt meist im Obergeschoss bewohnte, griech. *gynaikōnitis*, das Passow (1841) auch mit «Harem» übersetzt. Das geschah aus Sorge vor unehelichen Kindern, die eventuell Erbensprüche stellen könnten. Hier hatten Männer außer Verwandten und Bediensteten resp. Sklaven keinen Zutritt. Andererseits nahmen die Frauen nicht an den Gastmählern teil, auch wenn sie im eigenen Hause stattfanden, und sie empfingen keine Gäste. Alles so, als wäre sie nicht existent, deshalb durfte man auch ihren Namen in der Öffentlichkeit nicht nennen (Reinsberg 1993: 41–42).

„Die strikte Segregation von Ehefrauen, Töchtern, Mündeln und verwitweten Müttern athenischer Bürgerfamilien wird nur dann möglich gewesen sein, wenn der Haushaltsvorstand genügend Sklaven für die Erledigung der alltäglichen Aufgaben halten konnte, für die Durchführung aller Arbeiten außer Haus wie für die häuslichen Pflichten“ (Dover 1983: 134).

Im Islam ist der Schleier sichtbares Zeichen der Segregation. Das war in beduinischer Zeit wohl nur eine Art Umschlagtuch oder Schal. Dazu heißt es in Sure 33:59: „Prophet! Sag deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen [wenn sie hinausgehen] sich etwas von ihrem Gewand (über den Kopf) herunterziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie (als ehrbare Frauen) erkannt und daraufhin nicht belästigt werden“.

Und weiter in Sure 24: „(30) Sag den gläubigen Männern, sie sollen ihre Augen niederschlagen und sie sollen darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist. So halten sie sich am ehesten sittlich. Gott ist wohl darüber unterrichtet, was sie tun. (31) Und sag den gläubigen Frauen, sie sollen ihre Augen niederschlagen und sie sollen darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist, den Schmuck, den sie tragen, nicht offen zeigen, soweit er nicht sichtbar ist, ihren Schal sich über den Schlitz (des Kleides) ziehen und den Schmuck, den sie tragen, niemand offen zeigen außer ihrem Mann, ihrem Vater, ihrem Schwiegervater, ihren Söhnen, ihren Stieföhnen, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder und ihrer Schwestern, ihren Frauen, ihren Sklavinnen, den männlichen Bediensteten, die keinen (Geschlechts)trieb (mehr) haben, und den Kindern, die noch nichts von weiblichen Geschlechtsteilen wissen“.

Mit der Sesshaftigkeit nimmt die Segregation zu, auch in den Dörfern begegnen sich die Geschlechter nicht. Grundsätzlich halten sich die Frauen im Hause auf, da aber die Häuser selten eigene Quellen haben und Wasserholen Frauensache ist, müssen sie ihren häuslichen Bereich verlassen. Dafür ist ein Netz eigener Wege reserviert, die die öffentlichen Wege nicht kreuzen. Dort treffen sie mit anderen Frauen zusammen, mit denen sie über alles reden können, denn solange sie unter sich bleiben, gibt es für sie keine verbotenen Themen (Nippa 1991: 116).

In den Stadthäusern gibt es neben dem Bereich für das gemeinsame Familienleben jeweils nach Geschlecht getrennte Räume für Arbeit und Geselligkeit. Manchmal gibt es zwei Treppenhäuser, eines für die Männer, das andere für die Frauen und ihre Besucherinnen (a.a.O. 154). In der Stadt verbreitete sich die Sitte der Verschleierung der Frauen namentlich in den Oberschichten (Maier 2001: 151). In den Moscheen, auch den kleinsten, wurden die Frauen in einem besonderen Teil abge schlossen.

2.6.2 DIE GATTENZENTRIERTE FAMILIE

In Westeuropa bildete sich zur karolingischen Zeit der Typ der Kernfamilie heraus. Schon im 9. Jh. lebten selten mehr als zwei Generationen unter einem Dach, ein Mann, seine Frau und ihre Kinder. Nicht mit ihnen verwandt waren Knechte und Mägde. „Offenbar standen Bedürfnisse

der Arbeitsorganisation bei der Zusammensetzung der bäuerlichen Hausgemeinschaften im Vordergrund. Das zeigt sich auch im hohen Anteil vollständiger Gattenpaare unter den Inhabern von Höfen. Die beiden zentralen Rollen von Bauer und Bäuerin sollten wohl stets besetzt sein” (Mitterauer 2004: 71). Noch heute sagt – dem Heimatdichter Wilhelm Schrader zufolge – in der fränkisch–hohenlohischen Mundart der Bauer nicht ‹meine Frau›, sondern ‹ma Baire› und die Frau sagt dementsprechend ‹ma Bauer›.

Nach Peter Laslett weist die *Western Family* vier Merkmale auf (Mitterauer 2004: 74 ff.):

1. Bei der breiten Masse der bäuerlichen Untertanen, den Hörigen, dominiert der einfache Familienhaushalt, die Zweigenerationen- oder Kernfamilie. Die Grundherren konnten Einzelpersonen oder ganze Familien innerhalb des Landguts versetzen, ihre Söhne und Töchter zum Dienst auf dem Herrenhof verpflichten, vor allem aber den Zeitpunkt ihrer Eheschließung beeinflussen: Sobald sie den Hof ihres Vaters oder einen anderen freigewordenen *mansus* [Hof] übernahmen, mussten die Söhne heiraten. Solange sie nicht einen Hof selbständig führten, durften sie keine Ehe schließen (a.a.O. 74).

2. Das bedeutete oft eine späte Eheschließung und ein relativ hohes Alter der Mütter.

3. Zwischen den Ehegatten bestand ein geringer Altersunterschied, oft waren die Frauen älter als ihre Männer. Es gab einen relativ starken sozialen Druck, sich im Fall der Verwitwung bald wieder zu verehelichen. Dahinter wird das wirtschaftliche Interesse seitens der Herrschaft deutlich: Nur wenn die beiden zentralen Rollen der Hausgemeinschaft besetzt waren, konnten die Hörigen die vorgeschriebenen Frondienste und Abgabenleistungen erbringen. Deshalb lag es auch im Interesse der Herrschaft, wenn eine verwitwete Bäuerin einen leistungsfähigen jungen Mann heiratete, der die Stelle des verstorbenen Bauern übernahm (a.a.O. 75).

4. Neben der Kernfamilie lebte mit ihr nicht verwandtes Gesinde unter einem Dach. Die Knechte und Mägde dienten nicht lebenslanglich wie Haussklaven, sondern von der Jugendzeit bis zur Heirat. Sie waren grundsätzlich ledig, der Gesindedienst endet also mit der Heirat.

Eine kerneuopäische Besonderheit ist das Altenteil oder Ausgedinge: Der Hausherr übergibt aus Altersgründen den Hof seinem Sohn, der jetzt heiraten darf. Nun konstituiert sich die Familie neu und zwar nicht um Vater und Sohn, sondern um das Gattenpaar. In dieser Dreigenerationenfamilie liegt die Autorität nicht in der ältesten, sondern in der mittleren Generation (a.a.O. 77).

Anders als in der Antike und im Orient waren also Mann und Frau etwa gleich alt, sie lebten in Gütergemeinschaft und betrieben gemeinsam Landwirtschaft, was keine Segregation zuließ. In

dieser Hinsicht war die Frau Partnerin des Mannes, ohne jedoch gleichberechtigt zu sein: Bis ins 20. Jh. blieb der Mann Vormund seiner Frau. Dieser ökonomische Sachverhalt wird theologisch durch die unauflösliche Eihehe bestätigt. Am arbeitsfreien Sonntag besucht man gemeinsam den Gottesdienst, die Männer sitzen rechts auf der Epistelseite, die Frauen links auf der schönen, der Evangelienseite, wo auch die Marienstatue resp. der Marienaltar steht; ihr Kopfputz, das *gebände*, lässt das Gesicht frei: Die Geschlechter sind durch keine Wand und keinen Schleier voneinander getrennt.

Welchen Platz hätte unter diesen Umständen eine gesellschaftlich auch nur geduldete Liebesbeziehung zwischen zwei Männern einnehmen können?

3. DIE ORTE DER SEHNSUCHT

3.1 DIE ATHENISCHE PÄDERASTIE

„Die einzig wahrhafte Liebe war die Liebe zum Knaben. Sie war die einzige sexuelle Beziehung, für die eine geistig seelische Verbundenheit notwendig und unabdingbar war, während der sexuelle Kontakt sekundär blieb und sich unter Umständen auf sehr sublimen Äußerungen sinnlichen Verlangens und erotischer Annäherung beschränkte. Sexuelle Zügelung war zumindest in der Spätclassik das ethisch geforderte Ideal. Zuneigung und Gleichklang galten zwar auch im Rahmen der Ehe bei der Frauenliebe als vorbildlich, waren aber nicht wesentliche Voraussetzung. Die Knabenliebe dagegen basierte auf einer menschlich sittlichen Hinwendung zueinander, die nach einer päderastischen Initialphase zu lebenslänglicher *philia* (Freundschaft) führte. Diese erotisch gefärbte Mentorschaft eines Erwachsenen, die in der Bewunderung und Dankbarkeit des Heranwachsenden Erwidlung fand, wurde allein durch ihren ethischen Anspruch zu jenem geachteten Verhältnis zwischen Jüngling und Mann, das ohne den pädagogischen Eros schändliche Prostitution war oder sogar widernatürliche Unzucht“ (Reinsberg 1993: 163).

3.1.1 DIE PARTNER

Die Päderastie war ein Privileg des freien Bürgers, das weder Sklaven noch Metöken zustand, denen man sowohl das erforderliche sittliche Niveau als auch den pädagogischen, staatsbürgerlichen Sinn absprach (a.a.O. 201). Die Knabenliebe war zwar gesellschaftlich akzeptiert, teilweise sogar gefordert, doch streng reglementiert. *Verstöße, Unregelmäßigkeiten blieben besser im Verborgenen der Privatsphäre*. Sie war eine Sonderform der Homosexualität, begrenzt auf

Athen und die klassische Zeit (a.a.O. 163 f.). Die legitime Päderastie ist die Verbindung eines Jugendlichen *pais* mit einem Erwachsenen, deren *eine* Voraussetzung eben in der Ungleichheit der Partner lag. Wurde der Jugendliche erwachsen, galt diese gleich- geschlechtliche Liebe als anstößig. Die andere Voraussetzung war die unbedingte Einseitigkeit des Liebesbegehrens, das allein vom Älteren ausging und vom *pais* nicht erwidert werden durfte. Dieser brachte dem liebenden Mann einzig freundschaftliche Zuneigung auf Grund von Hochschätzung und Bewunderung entgegen (a.a.O. 164 f.).

Die Partner nannte man *erastês* ‹Liebhaber› und *erômenos* ‹Geliebter›; *erômenos* konnte man nur während der Pubertät sein, etwa zwischen 12 und 18 Jahren, die Blüte lag bei 16–17 Jahren, wie das Epigramm 12.4 der Anthologia Graeca von *Straton* zeigt:

„Zählt ein Knabe zwölf Jahre, dann macht er mir Freude, und wenn er schon im dreizehnten steht, zieht er noch stärker mich an.

Doch im vierzehnten ist er die süßere Blüte der Liebe,
fängt er das fünfzehnte an, beut [bietet] er noch schönere Lust.

Sechzehnjährige sind für sämtliche Götter; mit siebzehn such ich sie selber nicht mehr, denn sie gehören dem Zeus.

Wenn dich noch ältere reizen, dann ist es gewiss kein Spiel mehr,
sondern dann suchst du bereits, [dass man deine Liebe erwidert]“ (Setz 1987: 16).

Das Ende der päderastischen Beziehung nahte mit der Körperbehaarung des Geliebten, zuerst mit dem fatalen Bartwuchs, was darüber hinaus andauerte, erregte Anstoß: Ein erwachsener Geliebter galt eher als Prostituiertes (Reinsberg 1993: 169). Homosexuelle Beziehungen zwischen Gleichaltrigen waren wohl möglich, werden aber selten dargestellt (Dover 1983: 82): *Das gegenseitige homosexuelle Verlangen von Partnern derselben Altersstufe war bei den Griechen fast gänzlich unbekannt* (Dover 1983: 23). Man konnte gleichzeitig *erastês* und *erômenos* sein, aber nicht beides in einer Beziehung zur selben Person (Dover 1983: 83). So lesen wir in Xenophons ‹Gastmahl› 8.1: „Von unserem Charmides weiß ich, dass er viele Liebhaber hatte, aber zuweilen auch selbst der Begehrende war; Kritoboulos, der noch immer geliebt wird, empfindet dasselbe bereits für andere“ (Xenophon 2009: 71).

Für die Liebhaber bestand dagegen keine Altersgrenze, auch wenn sie mit etwa 30 Jahren heirateten, konnten sie päderastische Beziehungen unterhalten. Da es sehr viel mehr erwachsene athenische Bürger gab als 12-18-jährige Jünglinge, kam auf einen schönen Jüngling eine ganze Schar von Verehrern (Reinsberg 1993: 170).

3.1.2 DER PÄDAGOGISCHE EROS

„Der wesentliche Sinn und Wert der Knabenliebe lag ganz offensichtlich in ihrer pädagogischen Funktion“ (Reinsberg 1993: 170). Platon, *die* Autorität auf dem Gebiet des pädagogischen Eros, lässt im <Symposion> Pausanias sagen: „(184d) Wenn Liebender und Geliebter sich in dem Glauben zusammenfinden, es sei gut und recht, dass der eine dem andern durch seine Dienstwilligkeit einen wertvollen Dienst erweist, (e) der andre sich dem, der ihn wissend und gut macht, in jeder Hinsicht fügt, wobei jener imstande ist, Geist und Charakter des Partners zu fördern, dieser den Wunsch hat, erzogen und belehrt zu werden, wenn also die beiderseitigen hohen Erwartungen sich vollkommen decken, dann und nur dann ist die Hingabe des Knaben an seinen Liebhaber als sittlich gut zu werten, andernfalls aber in keiner Weise.

In diesem besonderen Fall ist es auch keine Schande, wenn man sich getäuscht hat oder betrogen sieht. Alle anders begründeten Verhältnisse sind für den Knaben schimpflich, ob er betrogen wird oder nicht. Wenn etwa einer sich einem (185a) vermeintlich reichen Liebhaber um seines Reichtums willen hingibt und sich dann um das erwartete Geld betrogen sieht, weil der Liebhaber sich als arm entpuppt, ist die Schande genau so groß wie wenn er nicht betrogen wird. Denn so einer hat ja sein wahres Gesicht gezeigt, nämlich dass er für Geld zu jeder Selbsthingabe bereit ist, und das ist unanständig.

Dem entspricht umgekehrt: (b) Wenn einer in gutem Glauben handelt, durch seine Hingabe an einen Liebhaber als dessen Freund sich bestens zu entwickeln, und es stellt sich dann heraus, dass der andere über die vermuteten Vorzüge gar nicht verfügt, sondern einen schlechten Charakter hat, so findet seine Enttäuschung dennoch Beifall. Denn auch er hat für seine Person gezeigt, welchen Geistes Kind er ist: Dass er, um sich zu vervollkommen, jedem jedes Opfer bringt. Mehr kann man wirklich nicht verlangen. So ist die Hingabe um eines edlen Zieles willen unter allen Umständen aner kennenswert“ (Platon 2012: 33 f.).

Damit sind die beiden Gefahren einer päderastischen Beziehung benannt, nämlich dass der Geliebte sich prostituiert resp. dass der Liebhaber ihn missbraucht.

Auf den Vasen sieht man, wie die Liebhaber um die Geliebten werben und ihnen Geschenke machen: Neben Kränzen und Zweigen vor allem <pädagogisch wertvolle> Gegenstände für Sport, Musik oder die Schule; daneben auch Tiere, vor allem Hasen und Hähne, die Männern zugeschriebene Eigenschaften wie Kampfeslust und sexuelle Potenz symbolisieren. „Hier werden die altaristokratischen Wurzeln der Knabenliebe wirksam, die auch in der Klassik noch das päderastische Mannesideal bestimmten. Es zielte ab auf den Prototyp des schönen, edlen Adligen, den sein Besitz unabhängig machte, eigener Arbeit enthob und dem er ein gewisses

Maß an Macht garantierte. Den Anspruch aristokratischen Lebensstils verrät die Rolle, die die Jagd und der Jagderfolg in der Erziehung spielten. Angesichts der Tatsache, dass die Päderastie stets ein Phänomen der Athener Oberschicht blieb, die weitgehend aus den alten Adelsgeschlechtern gebildet wurde, wird verständlich, dass es die traditionellen Standeskennzeichen und Privilegien waren, auf die hin die *«jeunesse dorée»* von Athen erzogen wurde” (Reinsberg 1993: 178).

Auch der Schauplatz, auf dem werbende Liebhaber und umworbene Lieblinge sich trafen, war ein pädagogischer Ort, das *gymnásion* *«Nacktbereich»* resp. die *palaístra* *«Ringplatz»*. Dorthin schickten die Athener Bürger täglich ihre Söhne in Begleitung eines Hausklaven, des *paidagōgós*, der sie dem Sportlehrer *paidotribēs* übergab, einem freien Manne, denn dort hatten ja Sklaven keinen Zutritt.

Es war aufwändig, einen Jüngling zu gewinnen, noch aufwändiger war die Pflege der Beziehung (a.a.O. 180). Dass neben den pädagogischen Geschenken und den Jagdtieren auch Geld floss, rückte die Päderastie in die Nähe der Prostitution. Aus dem Prozess gegen den Politiker Timarchos wissen wir von dem Vorwurf, er habe in seiner Jugend als *erōmenos* von seinen Liebhabern Geld genommen. Derartige prostitutionsähnliche Verhältnisse waren wohl nicht ungewöhnlich, wurden aber eher ignoriert, als dass man daran Anstoß genommen hätte. Wenn sie aber ruchbar wurden, konnte der politische Gegner daraus Profit schlagen und dem Betroffenen schaden, ihm seine Integrität nehmen und, wie im Fall des Timarchos, politisch ruinieren (a.a.O. 183).

Junge Männer, die Sex für Geld boten, *pórnoi* zu *pérnēmi* *«verkaufen»*, waren keine Athener Bürger. Die männlichen Prostituierten, die in Bordellen arbeiteten und die Prostituiertensteuern entrichteten, waren wahrscheinlich zum größten Teil Fremde (Dover 1983: 36), solche, die für ihren Herren anschafften, waren Sklaven: Geld für Sex anzunehmen, war eines freien Bürgersohns unwürdig und entsprach eher der Sklavennatur.

3.1.3 DER PÄDERASTISCHE SEX

Man mag die Knabenliebe noch so idealisieren, aus der Literatur geht eindeutig hervor, dass sie eine sexuelle Komponente hatte. Von der archaischen Lyrik bis zu den hellenistischen Epigrammen werden erotische Freuden und sexueller Genuss zumindest angedeutet. Auch die Verfechter der platonischen Liebe akzeptierten deren körperliche Seite. Über die Art des Verkehrs schweigen allerdings die Quellen bis in die hellenistische Zeit meist diskret (Reinsberg 1993:

189 f.). Solange sich die Partner in der Öffentlichkeit sittsam und vorsichtig verhielten, blieb die Art einer mann-männlichen Beziehung für alle, außer den Beteiligten, nur eine Frage von Maßnahmen (Dover 1983: 54).

Nur insofern als sich der Geliebte auf Grund seiner Jugend dem erwachsenen Mann unterordnete, spielte er die passive Rolle in der Beziehung. Dabei sollte er sich teilnahmslos zeigen und jede sexuelle Penetration verweigern. Als Grund nennt Sokrates in Xenophons ‹Gastmahl› 8.21: „Es wird ihm [dem Knaben] ja gewiss keine Zuneigung einflößen, dass er sich als Junger mit einem Alten, als Schöner mit einem nicht mehr Schönen, und ohne selbst zu begehren, mit einem Begehrenden einlassen muss. Denn der Knabe teilt – anders als die Frau – mit dem Mann nicht die Wonnen des Liebesgenusses, sondern sieht nüchternen Sinnes einen von Liebe Berauschten“ (Xenophon 2009: 79). Das sexuelle Verhalten in der päderastischen Beziehung war deshalb so fest reglementiert, um den *erômenos*, den zukünftigen Bürger, davor zu bewahren, sich zum Unterlegenen und Objekt zu machen; er hätte damit die Normen verletzt, denen das Handeln eines freien Mannes und athenischen Bürgers unterlag (Reinsberg 1993: 194).

Die Vasenbilder zeigen, dass der *erastês* in der Aufdringlichkeit seines Werbens die Genitalien des *erômenos*, aber nicht die Gesäßbacken oder den Anus berührt (Dover 1983: 99). Sie zeigen als offenbar einzig legitime Art des päderastischen Sex den Schenkelverkehr. Dabei umfasst der Liebhaber den Oberkörper des Geliebten, legt seinen Kopf auf dessen Schulter, beugt seine Knie und stößt seinen Penis zwischen dessen Oberschenkel, gerade unterhalb des Skrotums (a.a.O. 92). Der *erômenos* steht völlig aufrecht, und starrt geradeaus (a.a.O. 95). Der Penis des *erastês* ist manchmal bereits erigiert, noch bevor irgendein körperlicher Kontakt stattgefunden hat, aber der Penis des *erômenos* bleibt selbst in Situationen schlaff, in denen er normalerweise reagieren müsste. Der Konvention nach darf der *erômenos* schließlich entscheiden, dem *erastês* willfährig zu sein, er darf aber selbst dazu keine Lust verspüren (a.a.O. 91). Wer dagegen den Verkehr als lustvoll genoss, galt als Strichjunge (Reinsberg 1993: 195 f.).

Dover fasst etwas umständlich die ‹Regeln› des päderastischen Sex so zusammen: „Wenn ein anständiger *erômenos* (1) sinnliches Vergnügen in dem Kontakt mit einem *erastês* weder sucht noch erwartet, (2) jeden Kontakt ungern gewährt, bis der *erastês* sich Zugeständnissen würdig erwiesen hat, (3) niemals Penetration auch nur einer Öffnung seines Körpers erlaubt und sich (4) niemals mit einer Frau gleichstellt, indem er eine untergeordnete Rolle bei Kontakten einnimmt, und wenn gleichzeitig der *erastês* gerne die Regeln (3) und (4) brechen würde, eine gewisse Flexibilität in dem Befolgen der Regel (2) erhoffte und vielleicht sogar Regel (1) bei Gelegenheit übertreten würde, unter welchen Umständen ergibt sich also ein Mann analer

Penetration durch einen anderen, und wie reagiert die Gesellschaft auf seine Hingabe? Es steht außer Zweifel, dass sich in griechischen Augen der Mann, der sich gegen die ‹Regeln› des legitimen *éros* vergeht, selbst aus den Reihen der männlichen Bürgerschaft entfernt und mit Frauen und Fremden auf eine Stufe stellt” (Dover 1983: 96).

Die Texte sprechen eine andere Sprache: Aus den archaischen Liebesgedichten, den hellenistischen Epigrammen und den Aussagen der Komödie geht hervor, dass unter päderastischem Sex der Analverkehr zu verstehen ist. Er galt zumindest im allgemeinen Bewusstsein als üblich und war wahrscheinlich gängige Praxis. Dies zu entscheiden bieten die Quellen keine hinreichende Grundlage, weil der Analkoitus als päderastische Liebetechnik verpönt war, in klassischer Zeit offenbar strenger als in der Archaik. In pädophilen Kreisen der Athener Bürgergesellschaft wurde sein Vorkommen geradezu tabuiert (Reinsberg 1993: 191 f.). Wo homosexueller Analkoitus auf Trink- oder Weingefäßen auftaucht, gehört er in den Bereich der Prostitution oder des Gelages (a.a.O. 194).

Auf den Gelagen resp. Symposien, außer dem von Platon, konnten sich Päderastie und Prostitution vermischen. Hier waren die Knaben das Pendant zu den Hetären und man erwartete von ihnen dieselbe Bereitwilligkeit zu den verschiedensten – auch sexuellen – Diensten als Schenken, Musikanten, Tänzer und Artisten (a.a.O. 202 f.). Auf den Vasenbildern ist nun oft nicht auszumachen, ob es sich um bezahlte Lustknaben handelt oder um den achtbaren *erômenos* des Berauschten, der jenem nur einen Liebesdienst tut. Auf den Symposien konnte man ja unbedenklich seinen *erômenos* treffen und wie selbstverständlich mit ihm verkehren (a.a.O. 203 f.).

Im Gegensatz zum klassischen Schenkelverkehr zwischen einem älteren Liebhaber und einem jüngeren Geliebten wird homosexueller Analverkehr von den Vasenmalern nur dann dargestellt, wenn Personen derselben Altersgruppe, Zecher oder Satyrn daran beteiligt sind. Auch homosexuelle Fellatio scheint den Vasenbildern nach nur von Satyrn ausgeführt worden zu sein und nirgendwo gibt es einen Hinweis, dass der *erastês* den Penis des *erômenos* in seinen Mund nähme (Dover 1983: 93).

Wenn auch die griechische Komödie und die hellenistische Poesie den Analverkehr als einzige Art des Verkehrs zwischen Männern unterstellten und diejenigen Männer stets verurteilten, die sich dem homosexuellen Verlangen anderer unterwarfen, bezeugt keine einzige Stelle, dass sie einen Mann oder eine Gruppe von Männern offen lächerlich machten oder kritisierten, die schöne junge Männer begehrt oder diese Frauen vorzogen (Dover 1983: 123).

3.2 DIE ORIENTALISCHE JÜNGLINGSLIEBE

Hellmut Ritter unterscheidet in seinem *opus magnum* ‹Das Meer der Seele› über den persischen Dichter und Mystiker *Farīduddīn ‘Attār* sieben Erscheinungsformen der orientalischen Liebe:

1. Die sinnliche Liebe mit dem Ziel der körperlichen Entspannung, Entladung und des sinnlichen Genusses; sie ist hetero- oder *homosexuell*.
2. Die Liebe in ihrer biologischen Funktion als Mittel zur Fortpflanzung.
3. Die Liebe in ihrer sozialen Funktion zur Stiftung von Ehe oder legalem Konkubinat.
4. Die meist sublimierte Liebe in *homosozialen* Gemeinschaften: (a) militärische, ritterliche, pädagogische und religiöse Bünde; (b) individuelle Freundschaften; (c) das über die Ausnutzung der Arbeitskraft des Sklaven hinausgehende Verhältnis zwischen Herren und Sklaven.
5. „Die Liebe zum schönen, jugendlichen Menschen ... als ein die Seele überwältigender, einengender, quälender und zugleich beglückender freier Affekt, der um seiner selbst willen gewertet und genossen bzw. als seelisches Schicksal ertragen wird“; sie ist hetero- oder *homoerotisch*.
6. Die ‹anbetende› Liebe zum schönen Menschen als Ort der absoluten Schönheit (Gottes) und
7. Die mystische Liebe zu einem übersinnlichen Gegenüber, der Gottheit (Ritter 1978: 347 f.).

3.2.1 DIE POESIE

Das Zeugnis der orientalischen Jünglingsliebe über lange Zeit und weite Räume hinweg ist die Poesie, besonders in der Form des bei den Arabern entstandenen *Ghasels*. Während die vor- und frühislamische Dichtung der Araber in streng heterosexuellen Oden *Qasiden* abgefasst ist, die das Leben der beduinischen Nomaden mit ihren Kamelen zum Inhalt haben, wenden sich die späteren Ghaselen gleichermaßen an beide Geschlechter. Als die Europäer um 1800 diese Kunst entdeckten, kam das Ghasel ein wenig in Mode: *Josef von Hammer-Purgstalls* Hafis-Übersetzung (1812) diente *Goethe* als Grundlage für den ‹West-östlichen Divan› und inspirierte *Friedrich Rückert* und *August von Platen* zu Nachdichtungen. Mit *Goethe*, *Rückert* und *Platen* wird der literarische Orientalismus mit seiner latenten oder manifesten Homoerotik Teil auch der deutschen Literatur.

Das Ghasel folgt dem Schema aa, ba, ca, da usw. und umfasst meist 6–30 vierhebige Langzeilen. Als Beispiel für eine gelungene Übernahme sei eines der Ghaselen von *Platen* angeführt:

„Die Sterne scheinen, und alles ist gut, Sie tadeln keinen, und alles ist gut;

Drum keck, o Schenke, kredenze mir Wein, Purpurnen, reinen, und alles ist gut;
Die Sonnenaugen entflammen den Stern, Und mich die deinen, und alles ist gut;
Dein Schmeicheln, Zürnen und Trotzen und Flehn, Dein Lachen, Weinen, und alles ist gut;
Die Welt im Großen, und du mir in ihr Die Welt im Kleinen, und alles ist gut;
Noch einen Kuss, ich begehre nur dies, Versprich noch einen, und alles ist gut;
Des Hafis Lieder, ich rühme sie laut, Du rühmst die meinen, und alles ist gut” (Platen 1984: 30).

Am Anfang dieser von 800 bis nach 1800 gepflogenen Tradition steht *Abū Nuwās* (757–814) aus der Provinz al-Ahwāz im heutigen Südwest–Iran, Sohn eines Arabers und einer Perserin. Er schrieb die ersten literarisch bedeutenden homoerotischen resp. homosexuellen Gedichte im großen Stil und machte dieses Genre sozusagen ‹hoffähig› (Bauer 1998: 150); außerdem verfasste er frivole Wein- und Jagdlieder. Er verspottete das beduinische Leben und die Wüste, sein Milieu war die Stadt:

„Das ist das Leben! Nicht das bisschen Ziegenhaar und die Wolle in ihrer Wüste
Auf einer entfernten Weide in steiniger Gegend, wo man die Sperlinge in ihre Nester zurück-
gezogen findet” (Wagner 1965:138).

Alle späteren Generationen berufen sich auf ihn, wie die großen Anthologien zeigen: Vom 9. Jh. an rezipierte und produzierte die überwiegende Mehrheit der gebildeten Städter eine Art der Liebesdichtung, die direkt an Abū Nuwās’ Vorbild anknüpft und genau so obszön ist wie seine. Diese Art der Poesie verbreitet sich in allen sozialen Schichten und über den gesamten arabischen und später auch persischen, türkischen und indischen Sprachraum. „Sie reflektiert auf realistische Weise die Handlungen, Gefühle, Wünsche und Sehnsüchte der Mehrheit der Stadtbevölkerung des arabischsprachigen Raums in den tausend Jahren zwischen 800 und 1800” (Bauer 1998: 9 f.).

Seit Abū Nuwās verteilt man die Liebesgedichte auf zwei Kapitel, *mu’annathāt* ‹die auf Mädchen› und *mudhakkārāt* ‹die auf Jünglinge›. Fast alle späteren Ghaseldichter haben homoerotische Gedichte verfasst, zwischen einem und zwei Dritteln, die meisten jedoch – besonders im Osten – mehr als zwei Drittel (Bauer 1998: 151). Es handelt sich um Zigtausende von Ghaselen auf Arabisch, Persisch, Osmanisch, Urdu u.a., ein orientalisches Weltkulturerbe.

Das Ghasel war allerdings nur östlich des Nils verbreitet, im Westen, im Maghreb und in Andalusien, pflog man stattdessen das Strophengedicht. Auch hier waren homoerotische Liebesgedichte üblich.

Es sollte tausend Jahre dauern, bis Anfang des 19. Jh. der Orient unter europäischem Einfluss begann, sich von der Jünglingsliebe zu distanzieren. Ein erstes Beispiel dafür bietet *Rifā'a at-Taḥṭāwīs* Reisebericht aus Frankreich, wo er die Franzosen dafür lobt, dass sie nicht zur Päderastie neigen.

3.2.2 DIE PARTNER

In homosexuellen Beziehungen wird im Arabischen peinlich unterschieden zwischen dem aktiven Part *liwāṭ* und dem passiven *ubna*. Während Ersteres trotz koranischem Verbot gesellschaftlich toleriert war, galt Letzteres als entehrend, nämlich unmännlich. Als passive Sexualpartner kamen vier Gruppen in Frage, die als «Nicht-Mann» galten:

1. Frauen;
2. «Noch-nicht-Männer», Jünglinge, denen noch kein Bart wächst;
3. «Nicht-mehr-Männer», Eunuchen, denen man aber keine Liebesgedichte schreibt;
4. Transvestiten, die als Sänger, Gaukler oder Komödianten auftreten (Bauer 1998: 168).

Wofür man sich entschied, war Geschmackssache, junge Männer galten als mindestens ebenso verführerisch und begehrenswert wie junge Frauen; nur das Verlangen, die passive Rolle einzunehmen, galt als unnormale und erklärungsbedürftig (a.a.O. 169). Das Alter des Geliebten lag wohl zwischen 15 und 18 Jahren, da in zahlreichen Gedichten die Dichter ihre Beziehung trotz sprießendem Bart fortsetzen (a.a.O. 170 f.). Eigentlich war dann nämlich Schluss, denn homosexuelle Beziehungen unter Gleichaltrigen resp. Erwachsenen erregten Anstoß. Akzeptiert wurde dagegen, dass ein Geliebter schon einen eigenen Geliebten hatte (a.a.O. 173). In diesen Beziehungen zwischen einem «aktiven» älteren und einem «passiven» jüngeren Partner bestand ein klares Dominanzgefälle (a.a.O. 167), das sich zur dichterischen Umdeutung anbot – wie in dem Verspaar

„Trotz ihrer Schwäche haben Gazellen die Macht über uns erlangt, und wir unterwerfen uns ihnen, obwohl wir Löwen sind“ (a.a.O. 232).

Neben der körperlichen Attraktivität können auch intellektuelle und charakterliche Übereinstimmungen eine Rolle spielen. Ein solches Vertrauensverhältnis war damals nur zwischen Personen gleichen Geschlechts denkbar, am liebsten zwischen einem erwachsenem Mann und einem *ghulām*, wobei dieser ebensogut ein Sklave, ein «Adlatus» oder einfach ein «jugendlicher Freund» sein kann. Der Liebhaber begeistert sich dann nicht nur für die Schönheit des Geliebten, sondern auch für seine sonstigen Eigenschaften. Dass man mit einem Jüngling solchen

vertrauten Umgang pflegen kann, wird manchmal in Debatten über seine Vorzüge gegenüber einem Mädchen erwähnt (a.a. O. 333 f.). *Abū l-'Anbas* nennt ihn ‹Vertrauter im einsamen Raum, Zechgenosse unter Zechgenossen und Freund auf der Reise› (a.a.O. 21).

Noch etwas ändert sich mit der Dichtung des *Abū Nuwās* schlagartig. War man vorher der Meinung, dass z. B. nur Sklaven Sklavinnen lieben, galt nun die freie Objektwahl. „Man verliebt sich in Menschen, die schön aussehen und vielleicht noch gebildet und klug sind. Alles übrige – Herkunft, Stellung, Beruf, Religion, Geschlecht etc. – spielt für Art und Intensität des erlebten Gefühls keine Rolle, allenfalls für die Weiterentwicklung und Gestaltung der Beziehung. Lediglich die Rollenverteilung Liebender (erwachsener Mann) vs. geliebte Person (Frau oder jüngerer Mann) bleibt unantastbar bestehen und bildet die einzige Einschränkung der Menge liebenswerter Personen“ (a.a.O. 471).

Man findet Gedichte auf Muslime, Juden oder Christen – Muslime durften ja Christinnen und Jüdinnen heiraten oder als Sklavinnen erwerben – und anders als in Athen war die Liebe zwischen Freien und Sklaven nicht anstößig, sondern ganz und gar üblich, *die liebenden Dichter waren aber wohl durchweg erwachsene freie Muslime*.

3.2.3 DAS MILIEU

Häufig sind Gedichte auf Schenken und Sänger, hier vermischen sich Liebes- und Weindichtung. Die Beziehung der Muslime zum Wein war zwiespältig, er zählt ja einerseits wie Milch und Honig zu den Genüssen, die den Gläubigen im Paradies erwarten (Sure 47:15), andererseits wird davon abgeraten: „Man fragt dich nach dem Wein und nach dem Losspiel. Sag: In ihnen liegt eine schwere Sünde. Und dabei sind sie für die Menschen (auch manchmal) von Nutzen. Die Sünde, die in ihnen liegt, ist aber größer als ihr Nutzen“ (Sure 2:219). Dadurch dass die Schenken Christen, Juden oder Parsen waren, ließ sich das Problem etwas entschärfen, so als wäre man von einem Ungläubigen zum Weingenuss genötigt oder verführt worden; manchmal fand das Zechgelage in einem Kloster statt und der Schenke war ein Mönch (Bauer 1998: 476).

Abū Nuwās schildert ein dezentes Trinkgelage in der Kneipe eines Christen:

„Dann näherte sich ein tunikabekleideter Jüngling von beneidenswerter Schönheit, intelligent, von seltener Klugheit, ohne Fehl.

Die Zecher rochen die Rose seiner Wangen. Außer der Schönheit war kein Parfum an ihm.

Er tränkte uns fortwährend mit einem fleißig tätigen Becher, der fortgeht, während ein anderer darauf schon wieder zurückkommt.

Er sang uns eine Melodie mit schöner Wiederholung: «Der Blitz zog nachts nach Westen und der Fremde sehnte sich».

Wer von uns verliebt war, dessen Tränen flossen ...» (Wagner 1965: 299 f.).

Natürlich konnte es auch derber zugehen, wenn die Gäste versuchten, die Burschen betrunken zu machen, um sich ihnen zu nähern (Wagner 1965: 180).

Ein besonders geeignetes Jagdrevier war wie immer und überall das Bad *ḥammām*, das Abū Nuwās besingt:

„Im Bade wird dir das sonst durch die Hosen Verborgene sichtbar. Auf zum Betrachten! Gucke nicht mit abgelenkten Augen!

Du siehst einen Podex, der einen Rücken von äußerster Schlankheit in den Schatten stellt.

Sie flüstern sich gegenseitig «Gott ist groß» und «es gibt keinen Gott außer Al- lāh» zu.

Auf, wie trefflich ist das Bad unter den Orten, die alles deutlich zeigen,

Auch wenn die Leute mit den Handtüchern [Bademeister] einen Teil der Annehmlichkeiten vergällen» (Wagner 1965: 180).

Viel beachtet und gepriesen wurden die Soldaten türkischer Herkunft. Sie sind meist als Unfreie zu denken (Ritter 1978: 365) und wohl identisch mit den Garde-Sklaven, die im Orient eine große Rolle spielten. Ihr Kennzeichen sind die schmalen Augen, deren Blicke das Herz des Liebenden wie Pfeile treffen. „Offensichtlich waren die türkischen Soldaten – junge und durchtrainierte Militärsklaven – gleichermaßen begehrenswert wie auch – fern von der Heimat und ohne Familie – leicht (wenn auch nicht unbedingt gratis) für erotische Abenteuer zu gewinnen. So lautet der Stoßseufzer eines Dichters aus Nīsābūr ... :

Oh ihr Türken: Eure Söhne stammen von Josef, dem Urbild der Schönheit, und der Königin von Saba ab.

Eure Blicke erwecken die Menschen zum Leben und stürzen sie ins Verderben, und eure Schönheit führt selbst den Teufel in Versuchung!

Bleibt mir fern! Denn eure Nähe bedeutet das Ende der Religion eines Mannes und das Ende seines Geldbeutels!» (Bauer 1998: 477).

Dass es in diesen Milieus nicht ohne Geld abging, liegt auf der Hand: Weibliche und männliche Prostitution gab es auch im Orient zu allen Zeiten. Die Prostituierten waren Sklaven resp. Nicht-

muslime, sie waren in Zünften organisiert und zahlten Steuern. Ihre Zunft galt als «unmoralisch», sie rangierten mit den Kastrierern von Sklaven an letzter Stelle (LIW 3.186).

3.2.4 DIE SKLAVENLIEBE

Einem wenig glaubwürdigen Ḥadīth zufolge soll Muhammad gesagt haben: „Gott verflucht den, der einen Sklaven wollüstig küsst. Wenn er ihn liebkost, wird Gott seine Gebete nie erhören. Wenn er ihn umarmt, wird er beim Jüngsten Gericht mit Flammen geißelt werden. Wenn er ihn beschläft, wird Gott ihn ins Feuer schleudern“ (Kugle 2010: 87). In Wirklichkeit waren anders als in Athen im islamischen Orient Liebesverhältnisse zwischen Herren und Sklaven akzeptiert und sind sehr häufig bezeugt. Diese Liebe war zweifellos oft ebenso ehrlich und tief wie die zu Sklavinnen (Ritter 1978: 365). In zahllosen Geschichten und Gedichten sind Sklaven und Sklavinnen Gegenstand höchster, leidenschaftlicher Liebe. Wenn der Herr den Sklaven oder die Sklavin aus wirtschaftlicher Not verkaufen muss, werden beide dadurch tief unglücklich (a.a.O. 363). Hier ist das Dominanzgefälle natürlich noch ausgeprägter als in den Beziehungen zwischen älteren «aktiven» und jüngeren «passiven» Freien. Und dementsprechend verblüffend ist die dichterische Umdeutung, wenn nämlich der liebende Herr zum Sklaven des geliebten Sklaven wird.

Neben dem klassischen heterosexuellen Liebespaar *Mağnūn* «der Liebestolle» und *Lailā* gibt es ein homosexuelles, den türkischen Sultan *Maḥmūd von Ghazna* (971– 1030) und seinen Sklaven *Ayāz*. „Ihre Beziehung wurde zur idealen Liebesgeschichte romantisiert und bildet das Zentrum zahlreicher epischer und lyrischer Werke im Persischen und Urdu“ (Gugler 2014: 156). An ihrem Beispiel illustriert ‘Attār das Bild vom «Sklaven des Sklaven»:

„Echte Liebe hebt das Sklavenverhältnis innerlich auf, ja kehrt es um ... Maḥmūd lässt eines Abends eine große Anzahl von Sklaven frei und fragt Ayāz, ob er ihn auch freilassen solle. Ayāz greift sich in die Locken und sagt: Mach du dich erst von diesen Banden frei! ...

Maḥmūd fragt eines Tages Ayāz: Kennst du irgend einen König, der größer und mächtiger ist als ich? Der Sklave antwortet: Ja. Ich bin ein größerer König als du. Maḥmūd fragt: Welche Gründe hast du für diese Behauptung? Ayāz antwortet: Was fragst du noch? Du weißt es ja selbst! Du bist zwar König, aber dein König ist dein Herz. Ich aber bin König über dein Herz. Der Himmel selbst muss mich um meinen hohen Rang beneiden; denn ich bin für immer der König des Königs“ (Ritter 365 f.).

Das sind poetische Bilder von großer Kraft: Einmal ist ‹Sklave› eine Metapher, zum anderen bittere Realität. In diesem Sinne kann jeder Liebende zum Sklaven eines Geliebten werden, der in Wirklichkeit kein Sklave ist. ‹Was ist schöner› dichtet *Abū Tammām* (804–845), ‹als ein von heftiger Liebe entflammter Gebildeter, der zum Sklaven eines (anderen) Gebildeten geworden ist?› (Bauer 1998: 333).

Das arabische Wort *islām* bedeutet ‹Ergebung› und da der Muslim sein eigenes Verhältnis zu Gott als das des Sklaven zu seinem Herrn auffasst (Ritter 1978: 363), dient der Gegensatz von Herr *rabb* und Sklave *‘abd* auch zur Bezeichnung von Gott und Mensch: Der ideale Sklave ist Vorbild für den gottergebenen Menschen in der Beziehung zu seinem ‹Herrgott›. ‘Aṭṭār zieht das Liebesverhältnis zwischen Maḥ- mūd und Ayāz in zahlreichen Geschichten als Gleichnis und Illustrierung für die sublimsten Regungen der mystischen Liebe heran (a.a.O. 298).

3.2.5 DIE GOTTESLIEBE

„Als die Sufis kurz vor 800 den Begriff der reinen Gottesliebe *ḥubb* einführten, ereiferte sich die Orthodoxie; Liebe zu Gott sei nur Gehorsam ... Gegen solche Gedanken wandten sich die Vertreter des *ḥubb ‘udhrī*, der unerfüllbaren keuschen Liebe, entsprechend dem angeblichen Prophetenwort ‹Wer liebt und keusch bleibt und stirbt, stirbt als Märtyrer›” (LIW 2.129).

Manche erleben nun im Anschauen des schönen Jünglings die Schau der absoluten Schönheit selber (Ritter 1978: 435), die irdische Liebe erscheint ihnen als Vorschule für die himmlische (a.a.O. 436). Während die islamische Orthodoxie jeden Anthropomorphismus streng ablehnt, sehen die Mystiker in der Schönheit des Menschen die Schönheit Gottes, genauer erkennen sie die Gott eigene Gestalt in der des ‹unbärtigen Jünglings› *amrad*: „Der große Scheich Rōzbihān Baqlī aus Schiraz hat in der Verzückung gesagt: Ich sah Gott in Gestalt eines Türken, mit einer seidenen Mütze, die Er schräg aufgesetzt hatte. Ich ergriff den Saum Seines Gewandes und sprach: Bei der Einheit Deines Wesens! In welcher Gestalt Du auch hervortrittst und in welcher Form Du Dich dem liebenden Auge zeigst, ich werde Dich doch dahinter erkennen” (a.a.O. 448).

Die radikalsten Vertreter dieser Ansicht lehren, dass Gott im Menschen Wohnung nehme und sprechen von *ḥulūl* ‹Inkarnation›; manche behaupten, dass Sein Wohnsitz zwischen den Wangen der unbärtigen Jünglinge sei (a.a.O. 451). Die Rechtsschule der Zāhiriten betrachtet das ‹Blicken nach den Unbärtigen› *nazar ilā l-murd* als erlaubt, doch ihre Gegner entlarven sie:

„Unser Scheich ... hat mir erzählt, wie bei einem Mann von diesen Leuten ein schöner Jüngling vorbeikam und er ihm mit den Blicken folgte. Da sagte er zu ihm: Das schickt sich nicht für einen Mann wie dich! Jener antwortete: Ich sehe in ihm die Eigenschaften des von mir angebeteten Gottes; er ist ein Erscheinungsort Seiner Schönheit. Der Scheich sprach: Du hast sicher schon etwas (mit ihm) gemacht! Jener antwortete: Und wenn schon! Unser Scheich sprach: Gott verfluche eine Gemeinde, die den beschläft, den sie als Gott verehrt“ (a.a.O. 459).

In Wirklichkeit war das eher nicht die Regel und die Sufis rühmten sich, ihren Umgang mit den Jünglingen frei von Sinnlichkeit zu halten, *die platonische Liebe findet in der sufischen ihre Entsprechung*. Einer der ältesten Sufis, *Abū Ḥamza* (– 883), erzählt eine Reihe von Geschichten von Sufis, die zwar schöne Jünglinge anschauen oder als ständige Begleiter um sich haben, sich aber dabei vor jeder sinnlichen Regung hüten (a.a.O. 460).

Weniger radikal als die Vorstellung von der Inkarnation ist die des *šāhid*. Das Wort bedeutet <Augenzeuge>, <Blutzeuge d.h. Märtyrer> und <der schöne Mensch, den man liebt>; entweder, weil er die ferne Schönheit Gottes gegenwärtig macht, repräsentiert, oder weil man sein Bild im Herzen trägt (a.a.O. 470). Doch auch die mystische Liebe zum schönen Jüngling als Repräsentanten Gottes ist heikel, da sie von der sinnlichen Liebe oft nicht zu trennen ist und deshalb von vielen missbilligt wird.

Der große spanisch-arabische Mystiker *Ibn ‘Arabī* (1165–1240) stellte die Gottesliebe in einen größeren Zusammenhang. Nach seiner pantheistischen Lehre „ist die gesamte Schöpfung eine Selbstoffenbarung Gottes, der, als allein reales Sein, verborgen hinter den Dingen steht und ihnen ihr Sein verschafft“ (a.a.O. 477). Alle Schönheit dieser Welt, auch die der schönen Jünglinge, reflektiert die absolute Schönheit Gottes, Gott erscheint in seinem Geschöpf wie in einem Spiegel.

3.2.6 DIE SEXUALWISSENSCHAFT

Die orientalische Medizin hat sich von Anfang an im Rahmen der *‘ilm al-bāh* <Koituswissenschaft> vorurteilsfrei mit der Sexualität befasst. Der persische Universalgelehrte, Philosoph und Arzt *Ibn Sīnā* aus Afšāna bei Buchara (980–1037), der im Westen *Avicenna* genannt wurde, schreibt in seinem <Canon medicinae> sachlich und ohne moralische Wertung über den Koitus, „dass sich zwischen dem Status des Gesunden und des Kranken keine strenge Grenze ziehen lässt, weshalb auch der Geschlechtsverkehr in seinen konkreten Phasen wie in seinem

biologischen Resultat nicht ohne weiteres als normal oder als pervers bezeichnet werden kann“ (Schipperges 1987: 27).

Das bezieht sich auch auf die Partnerwahl, wie der Wissenschaftler *Abū Naṣr al-Samaw'al* (1125–75) zeigt. Er war der Sohn eines Rabbiners aus Fes, der nach Bagdad zog, erhielt eine rabbinische Ausbildung, konvertierte aber 1163 zum Islam und schrieb eine vielbeachtete Polemik gegen das Judentum *Ifḥām al-Yahūd* ‹Die Juden zum Schweigen bringen›. Er war vor allem ein bedeutender Mathematiker, aber auch Mediziner und hinterließ das *Kitāb nuzhat al-aṣḥāb fī mu'āšarat al-aḥbāb fī 'ilm al-bāh* ‹Buch der Unterhaltung der Freunde über den vertrauten Umgang der Liebenden mit der Wissenschaft von der Sexualität›.

Das Werk besteht aus zwei Teilen; im ersten werden die Ursachen für die verschiedenen sexuellen Verhaltensweisen und für Störungen im Sexualverhalten beschrieben, der zweite handelt von der Therapie der Erkrankungen der Sexualorgane und der sexuellen Störungen. Der 6. Abschnitt des ersten Teils ist in zwei Kapitel unterteilt, im ersten wird die Päderastie und im zweiten die Tribadie behandelt (Sa maw'al 1976: vi).

Das Kapitel über die Päderastie heißt: ‹Über die Beschreibung der Ursache, dass einige Gelehrte die Knaben vor den Mädchen bevorzugen›. Es beginnt mit den lapidaren Sätzen: „Wisse, dass viele der bedeutenden Männer unserer Zeit der Frivolität des Verkehrs mit den Knaben ergeben sind. Unter diesen ist so mancher durch seinen Arzt dazu verlockt worden, der ihnen eingeredet hat, dass die sexuelle Vereinigung mit den Frauen schneller zum Altern und zur Altersschwäche führt, Podagra und Hämorrhoiden verursacht, der Verkehr mit den Knaben aber weniger schädlich sei. Bei der Überprüfung ergibt sich aber, dass zwischen beiden Arten kein anderer Unterschied besteht als der, dass die Vereinigung mit Männern nur mit einem vollkommen harten Penis möglich ist, die Vereinigung mit den Frauen aber auch mit einem weichen und weniger festen Penis vorgenommen werden kann“ (Samaw'al 1976: 1).

Von Nachteil sei allerdings, dass es den Frauen gefällt, die Vereinigung öfter zu wiederholen, den Jünglingen dagegen derjenige am liebsten ist, der ihren Hintern am wenigsten belästigt (a.a.O. 2). Manche Männer bevorzugen Männer, weil sie leichter zu haben sind, „frei von Argwohn, sicher vor der Eifersucht ihrer Familie und verborgen für den ... , der sie beobachtet“ (a.a.O. 3). Ein Vorteil der Jünglinge ist die angeborene Enge des Rektums, auch können sie den Anus zusammenziehen und so ihre Empfindungen regulieren (a.a.O. 4). Wer als Knabe jungen Männern ergeben war, entscheidet sich später entweder für die schönen Bartlosen oder für die Frauen (a.a.O. 5).

Wer sich in einen Jüngling verliebt, den hält kein Tadel zurück (a.a.O. 8), denn „die Leute glauben, dass der schöne Bartlose eine vollkommeneren und vollendetere Schönheit als die schönen Mädchen besitzt, wenn er zwischen 13 und 15 Jahre alt ist, bevor Haare sein Gesicht verdunkeln und sein Hintern rauh wird. In diesem Alter sieht er besonders schön aus, hat einen besonders scharfen und betörenden Blick, seine Küsse sind dann besonders wohlschmeckend, er ist sehr sinnlich, gibt besonders schlagfertige Antworten und hat ein besonders kluges Herz. Auch jedes männliche Tier sieht schöner aus als das Weibchen“ (a.a.O. 9–10). Soweit die orientalische Medizin.

3.3 DAS <SCHWULE PARADIES>

Die Übereinstimmungen zwischen der klassischen Antike Athens und dem klassischen islamischen Orient sind so schlagend, dass man sich manchmal fragt, worin denn überhaupt – abgesehen vom Monotheismus und dem Arabischen – das Neue am Islam bestehen soll. Sie betreffen auch die Einstellung zur mann-männlichen Liebe und führen zu der Frage, welche Bedingungen eine Gesellschaft erfüllen musste, damit sich eine so blühende homoerotische resp. homosexuelle Kultur entwickeln konnte.

Das <schwule Paradies>, in dem es Männern durchaus erlaubt war, sich in Jünglinge zu verlieben, Verse auf sie zu verfassen und mit ihnen sexuell zu verkehren, lag nicht irgendwo, sondern in der *Stadt*, der *Polis*. Im Orient „kristallisierte sich aus den bunten Gruppen der Stadtbewohner ein klassenbewusstes Bürgertum von Handwerkern, Kaufleuten, Beamten und Religionsgelehrten, dem die zahlreichen Sklaven die Plackerei des Alltags abnahmen und ihm Muße ließen zur geistigen Entwicklung und Empfänglichkeit für die Feinheiten theologischer, literarischer und politischer Diskussionen“ (Ronart 1972: 961).

Das städtische Leben spielte sich in zwei Bereichen ab, im Hause und in der Öffentlichkeit. Das *Haus* bedeutete auch die Familie und umfasste den Hausherrn und seine Söhne, die streng abgeschirmten Frauen und Töchter und die Hausklaven. Nur wenn der Hausherr genügend Sklaven für die Erledigung der alltäglichen Aufgaben halten konnte, sowohl für die häuslichen Pflichten als auch für die Durchführung aller Arbeiten außer Haus, war die strikte Segregation von Ehefrauen, Töchtern, Mündeln und verwitweten Müttern möglich (Dover 1983: 134). Segregation und Sklaverei bedingten einander und das wiederum setzte ein gewisses Vermögen voraus. Ehen wurden auf Zeit geschlossen, der Herr konnte mehrere Ehefrauen haben, entweder neben- oder nacheinander, die Frauen behielten ihre Mitgift. In sexueller Hinsicht standen dem

Hausherren ungefragt zur Verfügung: eine oder mehrere Ehefrauen, Sklavinnen, die es bis zur Konkubine bringen konnten, und Sklaven. Was im Hause vor sich ging, blieb verborgen.

In der städtischen *Öffentlichkeit* waren die Männer unter sich und pflogen homosoziale Beziehungen: In der Palästra, in der Moschee, in den Zünften, im Wirtshaus, im Bad, bei Gastmählern, beim Militär, in Derwischklöstern. Hier spielte die Homoerotik eine große Rolle. Für die gröbere Sinnlichkeit gab es die Bordelle, in denen Sklavinnen und Sklaven, Freigelassene, Metöken resp. Nichtmuslime arbeiteten.

Im Unterschied zum Orient waren in Athen sexuelle Beziehungen zu Sklaven verpönt, sie galten als Prostitution. Die athenische Päderastie ist die Liebe der Herren zu jungen Herren, diese werden beschenkt, Sklaven werden bezahlt. Doch der ganze päderastische Betrieb von den «Paidagogen», die die Jünglinge zur Palästra geleiteten, wo die müßigen Herren sie erwarteten, bis zu den Mundschenken auf den Symposien war natürlich ohne Sklaven nicht denkbar.

In beiden Kulturen genießt zweifellos auch die keusche Liebe zu den unbärtigen Jünglingen, der *platonische resp. sufische Eros*, hohes Ansehen.

Die Natur des Sklaven, der zum Dienen bestimmte Charakter, bestimmt auch seine Sexualität, nämlich sich zu prostituieren. Es galt ja als erniedrigend, sich penetrieren zu lassen; das war Sache der Frauen und der Sklaven. Wenn es in den Erörterungen über den Analverkehr immer wieder heißt, dass der Mann sich «wider die Natur» anderen Männern unterwerfe, dass Männer keine natürliche Neigung zu homosexueller Hingabe verspüren (Dover 1983: 66), meint das eigentlich nicht die männliche Natur – Sklaven waren ja schließlich auch Männer – sondern die des freien Bürgers, die Herrennatur.

So ist man geradezu versucht, für Antike und Orient von einer *Drei-Naturen-Gesellschaft* aus Herren, Frauen und Sklaven zu sprechen. In dieses Schema passt Bianquis' lapidare Feststellung, dass in der sozialen Hierarchie die Frau zwischen einem freien Mann und einem männlichen Sklaven angesiedelt wurde. Eine Art Zwischenwesen stellten die Metöken resp. die Nichtmuslime dar.

4. DAS ABENDLAND IM MITTELALTER

Seit bald hundert Jahren setzt sich die Erkenntnis durch, dass die Entwicklung, die Europa und besonders Westeuropa genommen hat, nicht für eine Universalgeschichte aus klassischer Antike, feudalem Mittelalter und moderner Neuzeit steht, sondern dass die «okzidentale Sonderentwicklung» im Mittelalter einsetzt, wie Max Weber in seinen «Gesammelten Aufsätzen

zur Religionssoziologie» (1920–21) erstmals formuliert. Michael Mitterauer unterstreicht das, wenn er seinem Standardwerk «Warum Europa?» (2003) den Untertitel «Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs» gibt und so klarstellt, dass auch für ihn Europa weder aus der Antike kommt noch erst mit der Neuzeit beginnt.

Da die abendländische Homophobie durchaus als ein Aspekt dieser Sonderentwicklung erscheint, sollte man auch ihre Grundlagen im Mittelalter suchen. Dabei ergibt sich vor dem Hintergrund der klassischen und islamischen Homoerotik eine doppelte Fragestellung:

1. was fehlt dem Abendland, worüber Antike und Orient verfügen und das dort eine Kultur der Jünglingsliebe ermöglicht hat, und
2. was bewegt das Abendland, die «Sodomiter» mit solcher Wut zu verfolgen.

Marc Bloch unterteilt in seiner «Feudalgesellschaft» (1999: 93 f.) das Mittelalter in zwei Phasen, vor und nach 1050. „Um die Mitte des 11. Jh. kann man mehrere einschneidende und grundsätzliche Veränderungen beobachten, die ohne Zweifel durch das Ende der Völkerstürme hervorgerufen oder möglich gemacht wurden“ (a.a.O. 94). Für treffender halte ich eine Periodisierung, die auf dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht basiert:

Die erste Phase beginnt mit einem Tauschgeschäft im Jahre 754, als Papst *Stephan II.* illegitimweise den Karolinger *Pippin III.*, den Vater Karls des Großen, zum König salbt, obwohl der Merowinger *Childerich* noch lebt; zum Dank erhält er den Kirchenstaat. Das ist die Geburt des Abendlands, da das Frankenreich *regnum* und die Papstkirche *sacerdotium* eine untrennbare Verbindung eingehen, in der sie miteinander konkurrieren und sich gegenseitig ergänzen.

In der zweiten Phase ist dieses Gleichgewicht gestört; das *sacerdotium* hat absoluten Vorrang gegenüber dem *regnum* erreicht, als *Gregor VII.* 1076 im Investiturstreit den römisch-deutschen König *Heinrich IV.* nicht nur exkommuniziert, sondern – wie kein Papst vor ihm – auch absetzt und alle Untertanen von ihren Treueiden entbindet (LThK 4.1017).

Die Feudalzeit endet im 14. Jh., als die Kirche ihren Universalanspruch aufgeben muss und der Papst gleichsam als Gefangener der französischen Krone nach Avignon geht.

Das Abendland war eine Klassengesellschaft. In der ersten Phase herrscht die primitive Zweiteilung «adliger Herr vs. gemeiner Mann»; die Macht des Adels gründet sich auf Landbesitz, wer kein Land hatte, war genötigt, für einen Grundherren zu arbeiten und auf ihn zu «hören».

In der zweiten Phase meldet die Kirche – zölibatäre Kleriker und «verkirchlichte» Mönche – ihre Ansprüche an und entwickelt – erstmalig formuliert in einem Gutachten des angelsächsischen Abts *Aelfric* um 1000 – das Dreierschema von *oratores* «Beter», *bellatores* «Krieger», und

laboratores ‹Pflüger› (LMA 8.46; Duby 1986: 156 f.). Klerus, Adel und Bauern sind von nun an die drei ‹Stände› *ordines*, später werden sie polemisch auch *Hirten*, *Hunde* und *Herde* genannt (Eco 2004: 194). Dass diese Dreiheit an die Dreifaltigkeit erinnert, machte sie um so glaubwürdiger. Damit weist die Kirche dem Adel an Stelle der Herrschaft in Staat und Kirche eine dienende, nämlich militärische Aufgabe zu – offensichtlich mit Erfolg: Im burgundischen Mâconnais nannten die Adligen sich im 10. Jh. *nobiles*, während des 12. Jh. begannen sie, sich als *militēs* zu bezeichnen (Schluchter 1988: 289).

Auf diese Weise wurde die ganze mittelalterliche Gesellschaft umstrukturiert, das alte Oben–Unten–Schema *potentes vs. pauperes* wurde aufgebrochen, zu dem Gegensatz ‹Herren vs. Leute› trat nun ein anderer ‹Klerus vs. Laien›. Dabei waren Kleriker auch entweder adlig oder hörig, die Ämter der Bischöfe und Äbte waren Pfründen des Adels, der niedere Klerus war den Bauern vergleichbar, die Mönche waren zwar individuell arm, doch die Klöster gehörten zu den großen Landbesitzern.

Als schließlich im Spätmittelalter die freien Stadtbürger zu Wortführern des Dritten Standes werden, zeichnet sich schon der frühmoderne Ständestaat ab.

4.1. DIE ERSTE PHASE DER FEUDALZEIT

4.1.1 LAND OHNE STÄDTE

Das Karolingerreich ist bei aller Größe und imperialem Anspruch nicht sehr wehrhaft. Besonders ist es den Angriffen der Piraten ausgesetzt, die von der See kommend flussaufwärts vordringen, morden, plündern und die schutzlosen Einwohner als Sklaven verkaufen. Die Herren der Nordsee waren die Wikinger, die des westlichen Mittelmeers arabische Piraten. Der arabische Historiker *Ibn Khaldūn* beschrieb die damalige Lage mit dem Satz: „Die Christen können nicht eine Planke auf dem Meer schwimmen lassen“ (nach Pirenne 1963: 141). Hier war kein nennenswerter Handelsverkehr mehr möglich, von Marseille nach Rom kam man nicht mehr zur See, sondern musste sich über die Alpenpässe quälen. Auf diese Weise war der Westen von Byzanz, dem Mutterland des Christentums und seiner Kultur, weitgehend isoliert, nur die Verbindung zwischen Venedig und Konstantinopel funktionierte. Außerdem fielen von Osten regelmäßig die Ungarn ein bis nach Oberitalien und sogar bis Burgund; das änderte sich nach dem Sieg Ottos des Großen auf dem Lechfeld 955. Erst mit der Ansiedlung und Christianisierung der Wikinger in der Normandie ab 924 und der Eroberung der arabischen Stützpunkte in der Provence 972 gewann das Abendland Kontrolle über seine Grenzen.

Dem entsprachen die Binnenverhältnisse. Für Max Weber setzte die Wirtschafts- und Herrschaftsgeschichte Westeuropas nur die *verländlichte Binnenkultur der Spätantike* fort. Die dem Meer zugewandte imperiale Küsten- und Stadtkultur der mediterranen Antike ging strukturgeschichtlich gesehen letztlich am naturalwirtschaftlichen Rückschlag zugrunde, der zur Verländlichung führte (Schluchter 1988: 45). Die wirtschaftliche und politische Entwicklung Westeuropas nahm von der landsässigen Grundherrschaft ihren bescheidenen Anfang. Der größte Grundherr war der König selbst, „ein überaus ländlicher Analphabet. Auf dem Lande liegen seine Pfalzen, deshalb hat er keine Residenz: er ist ein Herrscher, der, um seines Lebensunterhaltes willen, mehr reist, als selbst moderne Monarchen – denn er lebt, indem er von Pfalz zu Pfalz zieht, und verzehrt, was für ihn aufgespeichert ist“ (a.a.O. 45 f.). Ein solcher Patrimonialstaat, dem der spezifisch verwaltungsrechtliche Begriff der Stadt fehlte, konnte die differenzierte und raffinierte antike Stadtkultur nicht fortsetzen (a.a.O. 46).

Die bedeutendsten Städte zählten kaum mehr als einige Tausend Seelen (Bloch 1999: 95), sie waren ja Opfer der Pirateneinfälle. Die beiden Haupthäfen des Karolingerreichs an seiner Nordküste, Dorestad im Rheindelta südlich von Utrecht und Quentovic an der Mündung der Canche unweit Calais, verloren im 9. Jh. ihre Bedeutung als Handelszentren; die Handelsplätze an den Flüssen waren ganz unsicher geworden (a.a.O. 71). Um 900 hatte Rom als größte Stadt etwa 30.000 Einwohner, Córdoba, Konstantinopel und Bagdad dagegen um die 500.000 (LMA 3.231).

4.1.2 ARBEIT OHNE SKLAVEN

Wir haben gesehen, welche bedeutende Rolle die Sklaverei im antiken und orientalischen Alltag spielte, sowohl im Arbeits- als auch im Sexualleben. Was bedeutet ihr Fehlen im mittelalterlichen Abendland? Wie oben ausgeführt, wurde die Sklaverei im frühen Mittelalter nicht abgeschafft, sondern in die Hörigkeit umgewandelt. Wenn auch nach Weber die Organisation der Hörigenarbeit sogar teilweise hinter dem antiken *«Rationalitätsniveau»* zurückbleibt (Schluchter 1988: 42), sieht er im allmählichen Untergang der Antike einen gewaltigen Gesundungsprozess, an dem auch das Christentum beteiligt war. Denn den Massen der Unfreien wurden Familie und Privatbesitz zurückgegeben, und das Christentum hat diese Rückkehr des *«sprechenden Inventars»* in den Kreis der Menschen *«mit zähen moralischen Garantien»* versehen (a.a.O. 46).

Die Sklaverei ist unproduktiv, ein Sklave kann so viel arbeiten, wie er will, er wird immer Sklave bleiben, das ist ja seine *«Natur»*; deshalb arbeitet er so wenig wie möglich. Dagegen

entwickelt sich in Westeuropa eine *dynamische Form der Unfreiheit*. Ursprünglich waren die Bauern entweder als *Eigenleute* von einem Leibherren abhängig oder als *Hörige* einer Grundherrschaft zugehörig. Auch begaben sich häufig Freie in den Schutz mächtiger Grundherren. Das Land eines Grundherrn bestand aus der ‹Domäne›, deren gesamte Erträge der Grundherr unmittelbar bezog, und den Zinsgütern der Hörigen. Diese waren sowohl zu bestimmten Frondiensten auf der Domäne als auch zu Abgaben verpflichtet, die sie von den Zinsgütern erwirtschafteten; sie unterstanden dem Hofrecht. Sie waren zwar an die Scholle gebunden und konnten deshalb von ihren Herren mit dem Land, zu dem sie gehörten, verkauft werden, nicht aber ohne dasselbe. Die aus der Spätantike überkommenen Reste von Sklaverei wurden in das mittelalterliche System der Grundherrschaft integriert.

Die *Frondienste* mussten entweder täglich (Hausknechte, Tagwerker), zwei- bis dreimal wöchentlich oder zweimal jährlich, im Frühjahr und im Herbst, geleistet werden und umfassten Handdienste in Landwirtschaft (Pflügen, Dreschen u.ä.) und Gewerbe (Brauen, Spinnen u.ä.) und Spanndienste (Transport, Botendienst u.ä.). Der Bauer musste die Fron nicht selbst verrichten; er konnte auch einen tauglichen Vertreter entsenden. Vielfältig waren auch die *Abgaben*. Als Entgelt für die Überlassung des Bodens war der Grundzins zu zahlen, als Ausdruck der Unfreiheit des Hörigen außerdem der Leibzins (Heirats- und Todesfallabgabe u.ä.). An die Kirche war als Kultusaufwand und zur Unterstützung der Armen der Zehnt zu entrichten, d.h. der zehnte Teil der Ernte, an den Vogt als Träger der Gerichtsgewalt ein Schutzgeld.

Sowohl Fron als auch Abgaben waren also variabel und außerdem regional verschieden. Im Laufe der Feudalzeit gingen die Frondienste allmählich zurück und wurden durch Abgaben resp. Zinsleistungen ersetzt, da die Bauern drohten, in die sich entwickelnden Städte zu fliehen. Es war nun Sache des Hörigen: je schneller er die Abgaben lieferte, desto mehr Zeit hatte er für sich und desto profitabler konnte er wirtschaften. Im ausgehenden Mittelalter wurden aus dem Zins Geldzahlungen, daraus gingen dann letzten Endes unsere Steuern hervor.

Parallel zur Überwindung der Sklaverei findet im frühen Mittelalter die sog. Agrarrevolution statt. Es setzt sich nämlich die Dreifelderwirtschaft durch, der schwere Eisenpflug und die entsprechenden Zugtiere mit Kummer und Hufeisen kommen zum Einsatz, Wasserkraft als Voraussetzung für das frühe Gewerbe wird durch Wassermühlen mit vertikalem Rad gewonnen (Mitterauer 2004: 17 ff.).

4.1.3 DIE KLÖSTER

Nach Engels macht die Sklaverei, wo sie die Hauptform der Produktion ist, jede Arbeit zu sklavischer Tätigkeit, also entehrend für Freie (MEW 20.585). Das Christentum wertet nun die Arbeit auf und setzt sie gegen den Müßiggang ab, der als <aller Laster Anfang> gilt. Die menschliche Arbeit folgt einem Schöpfungsauftrag Gottes, die damit verbundene Mühsal erhält den Charakter der Sündenstrafe und Buße (LMA 1.871). Ausgehend von Joh 13.1–15 wird sie besonders in der Form des sozialen Dienstes, der Diakonie, christologisiert. Wer arbeitet, steht in der Nachfolge Jesu, der „sich das Zeichen des Knechts, den Schurz, umband und den Aposteln die Füße wusch“ (Kawerau 1972: 117). In diesem Geiste wurde das alte, in Ägypten entstandene, vorwiegend meditativ ausgerichtete Mönchtum im Abendland umgestaltet: Bezeichnend für die neue Einstellung zur Arbeit ist das benediktinische *ora et labora*.

Die Kirche nimmt die Mönche in die Pflicht: „Während der <freie> Mönch als Bettel- und Wandermönch geradezu den Prototypus eines antiökonomischen und auch antirationalen, ganz auf sich selbst gestellten und nur um seine Erlösung ringenden Heilssuchers darstellt, kann der <verkirchlichte> Mönch seine Sondermoral zur betriebsmäßig organisierten Rationalisierung der Lebensführung nutzen, die, nicht zuletzt wegen der Arbeitsaskese, sich auch auf das wirtschaftliche Handeln positiv auswirkt“ (Schluchter 1988: 56).

Die Benediktinerklöster trugen viel zur Einheitskultur des mittelalterlichen Abendlandes bei: Die Männer- und Frauenklöster standen allen offen, Erwachsenen und Kindern, Freien und Unfreien, Armen und Reichen. Die Ordensleute lebten nach der gleichen Regel, im festen Jahres- und Tagesrhythmus, trugen die gleiche Kleidung, wohnten in ähnlichen Klosteranlagen und waren bestrebt, Arbeit und Gebet miteinander zu verbinden. Ihre Leistungen lagen auf allen Gebieten, der Landwirtschaft, der Wissenschaft, der Musik, der Medizin. Max Weber galten sie „als die <ersten rational verwalteten Grundherrschaften und, später, Arbeitsgemeinschaften auf landwirtschaftlichem und gewerblichem Gebiet>, der abendländische Mönch als der erste Berufsmensch ... Dies vor allem deshalb, weil der Mönch sich mittels Sonderleistungen bewähren, also sein Leben mit der ethisch so wirksamen Kategorie, die *certitudo salutis* [Heilsgewissheit] aus eigener Kraft zu erringen, zumindest teilweise verknüpfen konnte und weil im okzidentalen Mönchtum die Arbeit als asketisches Mittel <weit konsequenter und universeller entwickelt war und praktisch wurde> als anderswo“ (Schluchter 1988: 55 f.).

Die Klöster waren natürlich das homosoziale Milieu schlechthin. Die Benediktinerregel 22 gibt genaue Anweisungen, wie die Mönche die Nächte miteinander verbringen sollen – Nachtruhe herrschte von etwa 18 bis etwa 2 Uhr:

1. Jeder soll zum Schlafen ein eigenes Bett haben.
2. Das Bettzeug erhalten die Brüder, wie es der Lebensweise von Mönchen entspricht und wie es der Abt ihnen zuteilt.
3. Alle schlafen – wenn möglich – in einem Raum; lässt die große Zahl es aber nicht zu, ruhen sie zu zehn oder zwanzig mit den Älteren, die für sie verantwortlich sind.
4. In diesem Raum brennt ständig eine Lampe bis zum Morgen.
5. Die Brüder schlafen angekleidet und umgürtet mit einem Gürtel oder Strick. Ihre Messer aber haben sie während des Schlafes nicht an ihrer Seite, damit sie sich nicht etwa im Schlaf verletzen.
6. So seien die Mönche stets bereit: Auf das Zeichen hin sollen sie ohne Zögern aufstehen und sich beeilen, einander zum Gottesdienst zuvorzukommen, jedoch mit allem Ernst und mit Bescheidenheit.
7. Die jüngeren Brüder haben ihre Betten nicht nebeneinander, sondern zwischen denen der älteren.
8. Wenn sie zum Gottesdienst aufstehen, sollen sie sich gegenseitig behutsam ermuntern, damit die Schläfrigen keine Ausrede haben (Benedikt 2006: 74).

Vermutlich ging es nicht immer so keusch zu, wie es die Regel gebot. So übersandte der Benediktinermönch und Abt *Petrus Damiani* dem Papst seinen *«Liber Gomorrhianus»*, in dem er die Homosexualität und die im damaligen Klerus auftretenden homosexuellen Praktiken so drastisch geißelte, dass das Buch nicht erscheinen durfte. Da von der mönchischen Askese viel abhing, begegnete die Kirche den Verfallserscheinungen des Klosterwesens mit Reformen: Auf die von Cluny um 900 folgte die der Zisterzienser um 1100; doch „um 1300 war die monastische Bewegung erschöpft“ (LThK 2.214), sie wurde von den Bettelorden abgelöst.

4.1.4 DIE STELLUNG DER FRAU

In rechtlicher Hinsicht unterstand die Frau der sog. Geschlechtsvormundschaft: Da sie von Natur aus nicht als waffen- und wehrfähig galt, besaß sie keine volle Rechts- und Handlungsfähigkeit, ihr Vormund war der Vater bzw. der Ehemann. Als Witwe wurde sie von der Vormundschaft des Mannes frei, kehrte aber nicht unter die des Vaters zurück. Sie „konnte über Mitgift, Morgengabe und Wittum und das vom Ehemann ererbte Vermögen verfügen; sie konnte auch selbständig über eine Wiederverheiratung entscheiden“ (Volkert 1991: 61 f.).

Die soziale Lage der Frau hing davon ab, ob sie adelige Dame, hörige Bäuerin oder Nonne war. Die Unterschiede zwischen Oben und Unten waren krass, weil es noch keine bürgerliche Mittelschicht gab. Der Adel lebte in großen Familienverbänden. Für den Hochadel ist die Frau Schlüssel zum Aufstieg, durch vorteilhafte Heiraten gewann ein Geschlecht an Besitz und Einfluss, Ehen wurden aus politischen Gründen geschlossen; die Dispens zu einer Ehescheidung konnte allerdings nur Rom gewähren. Frauen des Hochadels haben politischen Einfluss ausgeübt, in der Ottonenzeit stiegen sie sogar zur Mitkönigin *consors regni* und Mitkaiserin *particeps imperii* auf (Ennen 1999: 63). Als der spätere Kaiser Otto III. drei Jahre alt war, starb sein Vater. „Während seiner Unmündigkeit haben drei Frauen, die Kaiserinwitwen Adelheid und Theophanou und die Äbtissin Mathilde von Quedlinburg, Adelheids Tochter, die Last der Verantwortung um die Geschichte des großen Reiches mitgetragen“ (Ennen 1999: 65). Als Otto III. zum zweiten Italienzug aufbrach, betraute er seine Tante Mathilde als *matricia* – eine Neubildung zu *patricius* – mit der Statthalterschaft in Deutschland.

Für die unverheirateten Töchter des Hochadels standen Klöster und Stifter bereit, mit reichem Grundbesitz ausgestattete Herrschaftszentren. Außerdem gab es Damenstifter, in denen die Damen die Gelübde der Armut und Ehelosigkeit nicht abzulegen brauchten. Stifter und Klöster waren die Wohltätigkeitsanstalten der damaligen Zeit, die Krankenhäuser, Herbergen und Schulen. Die Frauenklöster waren Stätten der Bildung, der Anteil der Frauen am geistigen Leben war ja im frühen Mittelalter hoch, mitunter höher als der der Männer (Ennen 1999: 78 f.).

Die Bauernfamilie war klein, Mann, Frau, drei bis vier Kinder (Ennen 1999: 89). Es herrschte Arbeitsteilung: Die Frau bereitet das Bad, sie mahlt das Getreide, sie braut das Bier, sie kocht und putzt, sie verrichtet alle *opera textilia* von der Ernte der Faserpflanzen bzw. der Schafschur bis zum fertigen Kleidungsstück auch für den Grundherren. In den Grundherrschaften bestanden Tuchmanufakturen, in denen nur Frauen arbeiteten, daher *gynaecia*. Der Mann pflügt das Feld, mäht Gras, fertigt Zäune, rodet im Wald, fällt Bäume, baut Häuser. Beide arbeiten aber auch gemeinsam draußen im herrschaftlichen Weinberg, beim Beerensammeln im Wald und bei der Getreideernte, beiden obliegt die Gartenarbeit (a.a.O. 88 f.). Mit dem Tode des Mannes rückt die Frau an seine Stelle, gibt sie aber oft an einen ihrer Söhne ab. Ledige oder verwitwete Frauen waren als Mitinhaberinnen einer Hufe selten, Männer in gleicher Stellung häufig. Überwiegend zieht die Frau zum Mann, dessen Vorrangstellung unverkennbar ist (a.a.O. 89 f.).

In kirchlicher Hinsicht galt das Pauluswort: „Wie in allen Gemeinden der Heiligen sollen die Frauen schweigen in der Gemeindeversammlung; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie es auch das Gesetz sagt. Wollen sie aber etwas lernen,

so sollen sie daheim ihre Männer fragen” (1. Kor 14. 33–35). Dementsprechend war die Frau von den kirchlichen Weihen ausgeschlossen. Andererseits stand sie unter dem Schutz der Kirche, denn die unauflösliche Ehe schützte sie vor männlicher Willkür. Eine besondere Bedeutung kommt der Marienverehrung zu: Nachdem das turbulente Konzil von Ephesus 431 sie als *theotókos* ‹Gottesgebäerin› bestätigt hatte, war Maria als Tochter des Vaters, Mutter des Sohnes und Braut des Heiligen Geistes auf einzigartige Weise mit dem dreifaltigen Gott verbunden und wurde zur natürlichen Fürsprecherin der Frauen.

4.1.5 DIE LATENTE HOMOPHOBIE

Gerade vor dem Hintergrund des benachbarten reichen, kultivierten und hochentwickelten Omajjadenkalifats von Andalusien mit seiner glanzvollen Metropole Córdoba erscheint das Abendland der ersten Phase des Mittelalters als in jeder Beziehung arm und rückständig. Der ‹einst dem Meer zugewandten imperialen Küsten- und Stadtkultur der mittelländischen Antike› hatte es wenig entgegenzusetzen. Hier konnte sich keine vergleichbare Kultur der Jünglingsliebe entwickeln.

Für den abendländischen Mann war es ohnehin eng. Der Vergleich mit der antiken und der orientalischen Gesellschaft zeigt, was ihm alles fehlt: Er hat keine Sklaven, keine legitimen Hetären resp. Konkubinen, nur *eine* Ehefrau. Sexuelle Übergriffe des Herren auf den Hörigen, des Bauern auf den Knecht hat es sicher gegeben, sie waren aber illegitim und wurden von der Kirche geahndet. Im Mittelpunkt des Daseins stand die Arbeit, die höchste Tugend war die Askese, Müßiggang war sündhaft; das galt gerade und besonders für die Klöster.

Heimlichkeit war sowieso nicht garantiert, immer stärker forderte die Kirche Rechenschaft über Gedanken, Worte und Werke. Als Leitfaden im Sündendickicht dienten seit dem frühen Mittelalter die Bußbücher, zuerst auf Latein, seit dem 10. Jh. auch in den Volkssprachen. „Sie bemühen sich um die kasuistische Erfassung der als bedeutsam eingestuften Delikte: Verhütung, Abtreibung, Selbstbefriedigung, Ehebruch, Konkubinat, Anal-, Dorsal-, Interfemoralkverkehr zwischen Männern oder zwischen Mensch und Tier. Diese für Kleriker bestimmten Werke, die nicht vom römischen Recht abhängig waren, sondern sich nach dem Talionsprinzip (Wiedergutmachung durch Strafleistung) ausrichteten, wiesen ein differenziertes System von Kirchenbußen auf: Fasten, Abstinenz, Wallfahrten, Gebete, Psalmen, Tragen von Bußgewändern und Ausschluss von den Sakramenten; delinquierende Priester wurden ferner mit Suspendierung und körperlichen Züchtigungen bestraft” (Hergemöller 2000: 40).

4.2 DIE ZWEITE PHASE DER FEUDALZEIT

Die erste Phase – dreihundert Jahre Landwirtschaft ohne Sklaven und mit Frauen, unterstützt von der ‹Agrarrevolution› und getragen vom Pathos der christlichen Arbeitsaskese – bewirkte eine ungeahnte Entwicklung der Produktivkräfte, die im 11. Jh. zum qualitativen Sprung führte. In der darauf folgenden zweiten Phase fanden nach Max Weber nacheinander drei Revolutionen statt (Schluchter 1988: 45):

1. die päpstliche Revolution des 11. Jh., womit sich die Kirche über den Staat erhebt.
2. die feudale Revolution: Mit der Auflösung des Karolingerreichs wandelt sich auch die Struktur der politischen Herrschaft, „aus den weitgehend auf naturalwirtschaftlicher Grundlage ruhenden Grundherrschaften der Karolingerzeit geht im 11. und 12. Jh. der okzidentale Lehensfeudalismus hervor“ (a.a.O. 57).
3. die städtische Revolution: Die Weichen für die Entstehung des Stadtbürgertums werden im 12. und 13. Jh. gestellt (a.a.O. 61).

4.2.1 DIE PAPSTKIRCHE

Mit Papst *Gregor VII.* (1073–85) erreicht das Machtstreben der Kirche ihren Höhepunkt. Er war überzeugt vom absoluten Vorrang des *sacerdotium* gegenüber dem *regnum* und deutete die Forderung der Reformer nach *libertas ecclesiae* ‹Freiheit der Kirche vom Staat› um – zur ‹Herrschaft der Kirche über die Welt› (LMA 4.1670). Gestützt auf eine hierarchische Priesterschaft – im 12. Jh. wird das Zölibat endgültig verpflichtend – und das verkirchlichte Mönchtum entwickelt die Kirche ein neues Verhältnis zum Staat; dieser eignet sich die geistlichen Lebenszwecke und -normen an, verbindet sein eigenes Gefüge mit dem der Kirche und beugt dadurch mittelbar oder unmittelbar das allgemeine gesellschaftliche Leben unter die Normen der Kirche (Schluchter 1988: 48).

Ernst Troeltsch zufolge mussten „nach dem gregorianischen und nachgregorianischen Weltbild das Weltliche auf das Außerweltliche, die außerreligiösen Wertsphären auf die religiöse Wertsphäre relativiert werden ..., und zwar so dass alle Lebensbereiche christianisiert werden konnten, ohne dass dadurch ihr Eigenrecht und ihre Eigengesetzlichkeit verloren gingen. An die Stelle des Konflikts zwischen ihnen hatte ihre ... Stufenfolge zu treten mit der sakramentalen Anstaltsgnade als Bezugspunkt“ (a.a.O. 50).

Die dogmatischen Entwicklungen im 12. und 13. Jh. führten faktisch zu drei neuen Dogmen:

1. das vom Universalepiskopat des Papstes,

2. das von der Überordnung der geistlichen Gewalt über die weltliche,
3. das von der Gnadeneinflößung in den sieben Sakramenten (a.a.O. 51).

Die Auseinandersetzung zwischen Papst und Kaiser spiegelt gesamtgesellschaftlich den Kampf zwischen den beiden herrschenden Klassen Klerus und Adel wider, die ‹Christianisierung aller Lebensbereiche› lässt sich auch als *Zähmung des Adels durch die Kirche* verstehen. Eines der Privilegien des Adels war die Fehde, d. h. er durfte sich mit Gewalt Recht verschaffen. In einer Zeit, da von einem staatlichen Gewaltmonopol nicht die Rede sein kann, war das die Regel, sodass für die Nichtwehrfähigen, die Bauern und Bürger, Kleriker, Juden und Frauen, allgemeine Rechtsunsicherheit herrschte. Aus dieser Not entstand der *Gottesfrieden*, „ein von Bischöfen in Verbindung mit weltlichen Herrschaftsträgern gesetzter und/oder eidlich gelobter Sonderfrieden zur Eindämmung der Kriminalität, zur Verhinderung von Unrechtstaten der waffentragenden Schichten gegenüber den *inermes* [unbewaffneten] und zur Bekämpfung der Fehde“ (LMA 4.1587).

Ende des 10. Jh. in Südfrankreich entstanden, verbreitete sich der Gottesfrieden resp. *Treuga Dei* oder *pax Dei*, später auch Landfrieden, als Teil der umfassenden Kirchenreform des 11. Jh. über ganz Westeuropa. Geschützt wurden Personen wie Geistliche, Frauen, Waisen und Pilger resp. Orte wie Kirchen und Klöster; Räuber und Entführer wurden exkommuniziert. Die Friedenzeit war anfangs beschränkt auf Samstag nachmittag bis Montag früh, später ausgedehnt auf die Festzeiten des Kirchenjahrs und schließlich war das Krieg- und Fehdeführen nur noch an ungefähr 80 Tagen im Jahr möglich.

Es ist ein Charakteristikum des Westens, dass die Kirche im Interesse der Schwachen als Ordnungsmacht auftritt und der Adelswillkür Grenzen setzt. *Der dem Adel entsprechenden Herrschicht in Athen und im Orient stand dagegen keine der römischen Kirche vergleichbare geschlossene und besitzergreifende Organisation gegenüber, die die Interessen der Frauen und Sklaven hätte vertreten können.*

4.2.2 DIE SCHOLASTIK

In der zweiten Phase bildet sich „im Zuge des ungeheuren Rationalisierungsschubes im 12. Jh.“ (LMA 7.1521) die mittelalterliche Wissenschaft heraus, die Scholastik. Das geschieht in zweifacher Weise; zum einen weitet sich der Horizont: Ermöglicht durch militärische Erfolge in alle Richtungen kann man sich in Spanien, Unteritalien und Byzanz antikes Wissen aneignen. Zum anderen wird das ererbte und erworbene Wissen systematisiert und an den neu entstehenden

Universitäten gelehrt. Beides, *Aneignung der Antike* und *Systematisierung des Wissens*, führten zu einem Paradigmenwechsel und einer Modernisierung großen Ausmaßes.

Die im Westen in der Spätantike selbstverständlichen Griechischkenntnisse waren im Mittelalter weitgehend verloren gegangen, sodass der Ausdruck aufkam *Graeca sunt, non leguntur* (es ist griechisch, wird nicht gelesen), wenn Lehrer bei ihren Vorlesungen auf griechische Textstellen stießen und diese übergingen. Nur wenige Abendländer waren fähig, einen anspruchsvolleren griechischen Text zu lesen und zu verstehen (LMA 4.1706). Schon Papst *Gregor der Große* (540–604), immerhin einer der vier abendländischen Kirchenlehrer, bekannte freimütig, er könne kein Griechisch (Saladin 2004: 29).

Einer der Gründe für diese Ignoranz lag in der militärischen Unterlegenheit des Westens: Das westliche Mittelmeer, der Weg von Hispanien und Gallien über Rom nach Byzanz, war durch die Araber versperrt, die dort ihre Razzien durchführten. Man kann den Lateinern nicht gut ihre mangelnden Griechischkenntnisse vorwerfen und die Araber für die Bewahrung antiker Texte loben, ohne zumindest zu erwähnen, dass gerade die Araber die christliche Seefahrt auf dem gesamten Mittelmeer für 300 Jahre unterbrochen haben. Bei den sich nach 1050 wieder verstärkenden Kontakten zwischen «Franken» und Griechen spielte Unteritalien eine wichtige Rolle. Es war seit seiner Eroberung durch die Normannen und seiner Unterstellung unter den Papst im 12. Jh. noch lange zweisprachig und bikonfessionell und zählte etwa 250 byzantinische Klöster mit Verbindungen zum Sinai, zum Athos und nach Konstantinopel, über die griechische Sprache, Texte und Kultur vermittelt wurden (AKG 34).

Nun sammelte man griechische Handschriften und übersetzte sie ins Lateinische, an erster Stelle die «Franken», die im 12. Jh. in Konstantinopel selbst tätig waren. Hier durften seit 1082 venezianische Kaufleute abgabenfrei mit allen Waren Handel treiben, zahlreiche Venezianer siedelten sich am Goldenen Horn an und drängten im Außen- und Fernhandel die einheimischen Kaufleute zurück. In ihrem Gefolge kamen Philologen vor allem aus Italien in die Stadt, von denen der bedeutendste *Burgundio von Pisa* (1110–93) war, Richter und Gesandter, *optimus interpres*, bester Kenner des Griechischen seiner Zeit. Er war wohl mehrfach in Konstantinopel, von wo er seine Handschriften bezog, und übersetzte neben theologischen Texten wie die vollständige «*Expositio fidei*» von Johannes von Damaskus auch Schriften über Landwirtschaft und mehrere Traktate von Galén; schließlich die griechischen Stellen der *Digesten* des «*Corpus iuris civilis*».

Gleichzeitig werden im Westen ab der 2. Hälfte des 11. Jh. philosophische, naturwissenschaftliche, medizinische und pharmazeutische Texte aus dem *Arabischen* ins Lateinische übertragen,

und zwar besonders in Salerno und Toledo. Den Anfang machte der muslimische Kräuterhändler und später getaufte benediktinische Laienbruder *Constantinus Africanus* (–1087) aus Karthago. Er übersetzte für die Medizinische Hochschule von *Salerno* ab 1075 in Montecassino arabische medizinische Schriften, die ihrerseits meist Übersetzungen resp. Bearbeitungen griechischer Originale waren und machte so das Abendland mit Hippokrates und Galén bekannt; man nannte ihn *orientis et occidentis magister*. Das Kompendium seiner Übersetzungen wurde später unter dem Titel *Articella* das erste universitäre Lehrbuch der Medizin.

Den Höhepunkt bildete die Übersetzerschule am Hof der Erzbischöfe des 1085 von den Christen eroberten *Toledo*, die von etwa 1135 bis 1284 bestand. Man übersetzte Wort für Wort *ad litteram* und in zwei Etappen: die erste Rohversion aus dem Arabischen ins Kastilische besorgte ein anonym er einheimischer Jude oder Christ, die zweite ins Lateinische ein aus dem Norden zugewanderter Kleriker. Der mit Abstand wichtigste von ihnen war *Gerhard von Cremona* (1114–87), der hier vierzig Jahre lang über 80 philosophische und naturwissenschaftliche Texte übersetzt hat; zuerst den *Almagest* des Ptolemaíos, dann weitere Texte aus der Philosophie, Astronomie, Mathematik, Geometrie und Medizin, von Aristoteles, Archimedes, Euklid, Galén. Nun wurden im Abendland auch *die* muslimischen Gelehrten bekannt, die die griechische Wissenschaft weiterentwickelt hatten; so übersetzte Gerhard von Cremona den *Canon medicinae* von *Ibn Sīnā* resp. *Avicenna* ins Lateinische.

Diese Texte waren natürlich keine editorischen Meisterleistungen. Wie zuverlässig konnte denn ein Aristoteles sein, der im 9. Jh. von syrischen Christen aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt worden war und der 300 Jahre später von jüdischen resp. christlichen Spaniern aus dem Arabischen ins Kastilische und schließlich von Italienern ins Lateinische gebracht wurde. Und dann die Lücken – von Platons 36 Dialogen lagen nur zwei vollständig (Menon und Phaidon) und zwei fragmentarisch (Timaios und Parmenides) in lateinischen Übersetzungen vor; Symposium und Phaidros wie auch Xenophons Symposium, der antike Kern des späteren *Homokanons*, waren unbekannt. Hier wird erst der klassische Humanismus des 15. Jh. mit seinen meisterhaften kritischen Editionen Abhilfe schaffen.

Die Systematisierung des bekannten Wissens kommt zuerst der vornehmsten Wissenschaft, der Theologie, zugute. An die Stelle unmittelbarer Bibelorientierung tritt die lehrbuchartige Aufbereitung der theologischen Themen – am erfolgreichsten die 1158 erschienene Sentenzen-sammlung von Magister *Petrus Lombardus* (LMA 7.1521). Anhand sorgfältig ausgewählter Aussagen der Kirchenväter und Kirchenlehrer systematisiert er die gesamte Theologie in vier Büchern: 1. der eine und dreieine Gott, 2. Schöpfung und Fall, 3. Christologie und 4.

Sakramente und Eschatologie. Die Sentenzen wurden das wichtigste theologische Handbuch bis zur Reformation. Eine der größten Leistungen dieser Epoche war die Systematisierung sowohl des zivilen als auch des kanonischen Rechts, die ein eigenes Kapitel verdient.

Marc Bloch nennt die geistige Erneuerung der zweiten Phase «christlichen Humanismus» und zitiert *Bernhard von Chartres* (– um 1130), der durch seinen *Timaios*-Kommentar als der größte Platoniker seiner Zeit galt: «Wir sind Zwerge, die auf den Schultern von Riesen stehen» (Bloch 1999: 151 f.). „Das berühmte Zitat zeigt eine vorbehaltlose Bewunderung der antiken «Riesen», mehr aber noch einen berechtigten Stolz auf die Zeitgenossen, die zwar ohne Zweifel «Zwerge» sind, doch auf den Schultern der «Riesen» stehend, einen größeren Überblick haben und sie – im vollen Sinne des Wortes – überragen” (LMA 1.1992).

Das neue Wissen und die neuen Methoden fanden ihre entsprechenden Institutionen in den nun gegründeten Universitäten. Die ältesten entstanden zwischen 1088 und 1222 aus Rechtsschulen wie Bologna und Oxford, aus Medizinschulen wie Salerno und Montpellier, aus Domschulen wie Paris und Salamanca, aus Abwanderungen wie Cambridge von Oxford und Padua von Bologna.

4.2.3 DAS RECHT

„Wie die ganze Kultur, so war auch das Rechtssystem des ersten Feudalzeitalters grundsätzlich traditionalistisch und beruhte auf dem Gedanken, dass das, was gewesen ist, gerade dadurch das Recht zu sein hat” (Bloch 1999: 162). Das herrschende Gewohnheitsrecht war – wie die *Scharia* und das angelsächsische *Common Law* – fallbezogen «kasuistisch» und richterorientiert. Ansätze zur Systematisierung kann man in den sog. Kapitularien sehen, den Erlassen der karolingischen Könige. Für die Diskriminierung der Sodomiter war die um 850 entstandene Kapitulariensammlung des Mainzer Diakons *Benedictus Levita* wichtig, der unter Bezugnahme auf das römische Recht den Feuertod für die «Täter wider die Natur» verlangte (Hergemöller 2000: 39). Erst 1836 wurde nachgewiesen, dass es sich dabei um eine Fälschung handelte (Bleibtreu–Ehrenberg 1978: 220). Allerdings wurden die Kapitularien in der Rechtspraxis kaum angewendet, „verschiedentliche Klagen und öfters wiederholte Vorschriften sprechen eher für eine nur mäßige Akzeptanz” (LMA 5.945); das zeigt sich auch darin, dass der erste Sodomiter erst 400 Jahre später verbrannt wurde (Hergemöller 2001: 397).

Die Praxis ändert sich, als man in Süditalien im 11. Jh. ein Exemplar des «Corpus iuris civilis» entdeckte, des von Kaiser Justinian im 6. Jh. in Konstantinopel kodifizierten römischen Rechts, den sog. «Codex Florentinus». Von dieser Handschrift wurde, wahrscheinlich um 1070,

vielleicht im Kloster Montecassino, eine Abschrift hergestellt und nach einer zweiten Handschrift korrigiert (LMA 3.274). Als man um 1100 an der Rechtsschule von Bologna begann, das Recht wissenschaftlich zu bearbeiten, machte man das *«Corpus iuris civilis»* zur Grundlage des Unterrichts und einer gesetzesorientierten *«legalistischen»* Rechtsprechung.

In Bologna, der *«Leuchte des Rechts»*, das der große *Irnerius* (1050–1130) berühmt gemacht hatte, nahmen die Originalquellen wieder den ersten Rang ein. Anders als beim Gewohnheitsrecht bemühte man sich, Widersprüche und Unklarheiten auszuräumen und die Rechtspraxis zu vereinheitlichen (Bloch 1999: 169). Als der Graf von Flandern dagegen protestierte, schrieb ihm 1092 Papst Urban II., „ein Nachfolger im gregorianischen Geist, der unter den Eiferern eine wahrhaft revolutionäre Glut geschürt hatte ... : *«Behauptest Du, bisher nur in Übereinstimmung mit den uralten Gewohnheiten des Landes gehandelt zu haben? Du musst es doch wissen, Dein Schöpfer hat gesagt: Mein Name ist Wahrheit. Er hat nicht gesagt: Mein Name ist die Gewohnheit»*“ (Bloch 1999: 162).

Teil des *«Corpus iuris civilis»* ist die berühmte Novelle 141, die Kaiser Justinian 529 unter dem Eindruck einer Pestwelle erlassen hatte. In der Einleitung heißt es: „... wir meinen nämlich die Schändung von Mannspersonen, welche manche gottloser Weise vorzunehmen wagen, indem Mannsperson mit Mannsperson schändliche Dinge vollziehen“, und im ersten Kapitel: „Denn wir wissen, durch die heilige Schrift belehrt, welche gerechte Strafe Gott denen, die einst in Sodom wohnten, wegen dieser wahnsinnigen fleischlichen Vermischung zugefügt hat, sodass jene Gegend bis jetzt in ungelöschtem Feuer brennt, indem Gott uns dadurch belehrt, dass wir jene frevelhafte Handlungsweise verabscheuen sollen ... Daher müssen alle, welche Gottesfurcht haben, sich einer solchen gottlosen und frevelhaften Tat enthalten, welche *nicht einmal bei den Tieren* sich findet“ (nach Bleibtreu-Ehrenberg 1978: 192 f.).

Nun hatte man es schwarz auf weiß und konnte härter gegen die Sodomiter vorgehen, überdies gewährte die Novelle „den lokalen Justizinstanzen einen möglichst großen Ermessens- und Phantasiespielraum“ (Hergemöller 2000: 37).

Gleichzeitig mit dem *«Corpus iuris civilis»* wurde das *kanonische Recht* *«Corpus iuris canonici»* in sechs Büchern kodifiziert, von denen für die Sodomiterverfolgung die beiden ersten relevant sind. Das erste ist das *«Decretum Gratiani»* des Kamaldulensermonchs *Gratian* aus Bologna, der um 1140 in fast 4.000 *capitula* alle erfassbaren kirchlichen Rechtsquellen vereinte und ordnete; er gilt als Vater der Kanonistik. Seine Leistung bestand darin, den gesammelten Rechtsstoff, der entsprechend seiner heterogenen Herkunft häufig widersprüchliche Texte enthielt, unter Anwendung scholastischer Interpretationsmethoden zu einer Synthese zu führen, einer

«Harmonie», wie der von ihm gewählte Titel seines Werkes schon andeutet: «Concordia discordantium canonum» (LMA 3.265). Seither wurde auch das kanonische Recht an der Rechtsschule von Bologna wissenschaftlich gelehrt und bearbeitet.

In Fragen der Sexualität orientierte sich Gratian weitgehend an Augustinus (Hergemöller 2001: 393). Dieser hatte in seiner Schrift *De bono coniugali* «Das Gute an der Ehe» die verschiedenen Formen der «Unzucht» *luxuria* aufgeführt. Gratian ordnete sie in ein Schema der Gradstufen *gradus*: Der einfachen Unzucht *fornicatio simplex* (z.B. Bordellbesuch) folgte der Ehebruch *adulterium*; diesem die Blut- schande *incestus* und die Sünde wider die Natur *peccatum contra naturam*. Darunter subsumierte die damalige Theologie die vier Bereiche Selbstbefriedigung *mollities*, Zoophilie *bestialitas*, Homosexualität *vitium sodomiticum* und «ungehörigen Verkehr» in der Ehe wie Anal-, Oral-, Dorsal- und Infemoralverkehr *concubitus non debitus* (LMA 7.1813).

Das andere Buch ist das «Liber extra», das als Ergänzung und Modernisierung des «Gratian» die Dekrete der Päpste der letzten hundert Jahre enthält. Seine Bekanntgabe durch Papst Gregor IX. im Jahre 1234 „kann in ihrer Bedeutung für die praktische Entfaltung des kirchlichen Weltherrschaftsanspruchs kaum überschätzt werden: Erstmals lag nun ein universal gültiges Gesetzbuch vor, zumal ein solches, das den regionalen und traditionellen Rechtsquellen an Präzision überlegen war. Für die Geschichte der Sodomiterverfolgung sind insbesondere die Tituli «De Accusationibus, Inquisitionibus et Denunciationibus» ... sowie «De Haereticis» ... von Bedeutung“ (Hergemöller 2001: 393).

Neben dem römischen und dem kanonischen Recht beriefen sich die Scholastiker auch auf das *Naturrecht*. Ausgangspunkt war die Entdeckung der «Nikomachischen Ethik» von Aristoteles, die Robert Grosseteste – einer der wenigen Gräzisten jener Zeit – 1247 direkt aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt hatte (LMA 1. 295). Darin unterscheidet Aristoteles zwischen dem, was naturgemäß Vergnügen bereitet und was Vergnügen bereitet, ohne naturgemäß zu sein. Dazu wiederum zählt er Veranlagungen, die Krankheiten ähneln oder das Ergebnis von Gewöhnungen sind wie „die des sexuellen Verkehrs mit Männern. Denn dies sind Dinge, die bei manchen aus der Naturanlage, bei manchen aber aus Gewöhnung stammen, letzteres z.B. bei denen, die als Knaben schon zur Lust missbraucht worden sind. Da nun, wo die Ursache in der Naturanlage liegt, wird niemand von Unbeherrschtheit sprechen“ (Dover 1983: 150). Darin lässt sich eine bezüglich der Päderastie nachsichtige Einstellung erkennen.

Der beste Aristoteleskenner im Westen, der Dominikaner und spätere Kirchenlehrer *Albertus Magnus* (1200–1280) bemühte sich, die aristotelische Naturphilosophie und den christlichen

Glauben zu vereinbaren resp. die christliche Moral mit Hilfe der heidnischen Ethik abzusichern. Dazu bediente er sich der genannten Übersetzung, vereinfachte aber grob den Sachverhalt, indem er nur ‹naturgemäß› *secundum naturam* und ‹widernatürlich› *contra naturam* unterschied und sich so „von allen zeugungswidrigen Formen der Sexualität“ distanzieren konnte (Hergemöller 2001: 393). Ob das an der Qualität des Textes lag oder am Unwillen des Theologen, sich da auf die heidnische Ethik einzulassen, wo sie der christlichen Moral widersprach, oder ob der scholastische Hang zur Systematisierung alle Nuancen verwischte – für die Sodomiter war die Aneignung der Antike in jeder Hinsicht fatal.

4.2.4 DIE SAKRAMENTALE KONTROLLE

In der zweiten Phase der Feudalzeit perfektioniert die römische Kirche ein Instrumentarium zur Kontrolle der Gläubigen, zu dem weder in der Antike noch im Orient eine Entsprechung auch nur vorstellbar gewesen wäre. In der ersten Phase war sie noch weit davon entfernt, ihr Lehrgebäude vollständig ausgebaut zu haben (Bloch 1999: 124); erst mit den ‹Sentenzen› des *Petrus Lombardus* 1158 kristallisiert sich eine Siebenzahl von Vollzügen heraus, die als Sakramente gelten: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Ehe, Weihe, Letzte Ölung. Sie begleiten den Menschen von der Geburt bis zum Tode und kontrollieren ihn umfassend; damit werden alle Lebensbereiche christianisiert, das ‹Weltliche wird auf das Außerweltliche relativiert› (Schluchter 1988: 50) und die Vollentwicklung der Kirche zur ‹sakramentalen Gnadenanstalt› (a.a.O. 51) findet ihren Abschluss.

Das Sakrament ist Zeichen *signum* einer heiligen Sache *res*, worunter letztlich Christus zu verstehen ist, es ist die sichtbare Form der unsichtbaren Gnade. Im Unterschied zur Alten und zur Ostkirche werden in der mittelalterlichen Westkirche die Sakramente rein christologisch begründet: „Christus handelt im Sakrament durch den als *minister* verstandenen priesterlichen Spender. Damit fehlt auch der ekklesiologische Kontext der Sakramente: sie sind nicht Feiern der Gemeinde (als Ortskirche), sondern ein Geschehen zwischen Spender und Empfänger“ (LMA 7.1271); das Sakrament wird individualisiert.

Das Sakrament ist gültig, wenn der Vollzug rituell korrekt ist, auch wenn der Spender unwürdig ist. Der Ritus ist ein äußerer, hinsichtlich seines Bewegungsablaufs und der zu verwendenden Requisiten mehr oder weniger strikt festgelegter Handlungsvollzug, der unter Umständen auch ohne die entsprechende ‹innere› Einstellung auskommt. Diese *kann* hinzutreten, *muss* aber nicht (Hahn 1988: 231). Die Grenze zur Zauberei, zum Hokusfokus, ist also fließend.

Das wichtigste Sakrament ist die Taufe, denn wenn ein ungetauftes Kind stirbt, kommt es in eine Art Vorhölle, den sog. *limbus puerorum*. Wer nicht getauft ist, kann nicht das Abendmahl gültig empfangen, so wie ein Ungeborener nicht essen kann. Es gibt Sakramente, die Reinheit voraussetzen und solche, die sie herstellen. Taufe und Buße sind Sakramente der Reinigung, das Abendmahl ist Sakrament für die Gereinigten, der gültige Empfang des einen bildet die Voraussetzung für den gültigen Empfang des anderen: Zu kommunizieren, ohne gebeichtet zu haben, d.h. im Stande der Todsünde, war stets ein schweres Sakrileg (Hahn 1988: 241). Und die Angst vor der Höllenstrafe war eine der großen gesellschaftlichen Kräfte jener Zeit (Bloch 1999: 130).

Ernst Troeltsch bezeichnet „das unendlich wichtige, mit einem Teil der übrigen Sakramente als Vorbedingung kunstreich verbundene Sakrament der Buße als Stütze der geistlichen Welt-herrschaft“ (Schluchter 1988: 113, Anm. 184). Hier wird im 12. Jh. eine neue Qualitätsstufe erreicht, wo bei der Analyse der Sünden die äußeren Akte zugunsten der Intentionen zurück-treten und der Gläubige sich nicht nur für seine Handlungen, sondern auch für seine Absich-ten rechtfertigen muss (Hahn 1988: 246 f.).

Der Theologe *Petrus Abaelard* (1079–1142), nach Le Goff der erste große moderne Intellek-tuelle (1993: 41), setzt in seiner Schrift *«Ethik oder Erkenne Dich selbst»*, deren Titel auf das Orakel von Delphi verweist, neue Maßstäbe für das Sakrament der Buße: „Dreierlei wirkt die Versöhnung des Sünders mit Gott: Reue (*poenitentia*), Beichte und Genugtuung ... Mit dem inwendigen Aufseufzen und mit der Zerknirschung des Herzens ... währt die Sünde nicht ... Augenblicklich werden wir mit dem Aufseufzen mit Gott versöhnt und erlangen Verzeihung der vorhandenen Schuld“ (LMA 2.1138). Stand vorher die Sünde und von daher die Strafe im Mittelpunkt, ist von nun an der Sünder bzw. seine Absicht das Wesentliche und die Reue wird zum Hauptbestandteil der Buße. Gewissenserforschung und individuelles Beichtgespräch sind eine Frühform der psychologischen Analyse (Le Goff 1993: 53 f.).

Die schärfste Waffe der Kirche, das sakramentale Fallbeil sozusagen, war die Exkommunika-tion. Ihr folgte in der Regel der soziale und ökonomische Boykott und berechtigte jedermann, gegen den Exkommunizierten auch im außerkirchlichen Leben vorzugehen (Schluchter 1988: 54).

4.2.5 DAS LEHNSWESEN

Als in der Merowingerzeit die soziale Ordnung mehr und mehr zerfiel, entwickelte sich auf der Grundlage persönlicher Beziehungen das Lehnswesen oder die Vasallität. Der Vasallenvertrag

verband einen Lehnsherrn und einen Gefolgsmann zu gegenseitigem Beistand. Es war eine Wechselbeziehung auf der Grundlage ungleicher Pflichten: Der Vasall schuldete seinem Herrn in dem Maße Gehorsam wie dieser seine Verpflichtungen ihm gegenüber einhielt (Bloch 1999: 306). Dieses neuartige Rechtsinstitut setzt sich im 11. und 12. Jh. in ganz Westeuropa durch.

„Der ‹Mann eines anderen Mannes› sein – im Wortschatz der Feudalzeit gibt es keine Wortverbindung, die weiter verbreitet noch eine, deren Sinn umfassender war als diese. In allen romanischen und germanischen Sprachen war sie geläufig und diente dazu, die persönliche Abhängigkeit an und für sich auszudrücken. Das war übrigens auch mehr oder weniger präzise der juristische Charakter der Bindung, der von keinem Standesunterschied belastet war. Der Graf war der ‹Mann› des Königs, wie der Hörige der ‹Mann› seines Dorfherrn war” (Bloch 1999: 201).

Geradezu ergreifend ist das Ritual des Vertragsschlusses: „Zwei Männer stehen sich gegenüber: Der eine, der dienen will, und der andere, der willens ist oder hofft, als Herr anerkannt zu werden. Der erste legt seine Hände zusammen und legt sie so verbunden in die Hände des zweiten: Ein klares Symbol der Unterwerfung, dessen Bedeutung manchmal noch durch Niederknien verstärkt wurde. Gleichzeitig spricht der Mann mit den dargebotenen Händen einige sehr kurze Worte, mit denen er anerkennt, der ‹Mann› des anderen Mannes ihm gegenüber zu sein. Dann küssen sich der Herr und der Untergebene auf den Mund – ein Symbol des Einverständnisses und der Freundschaft ... Hundertmal beschrieben und in Texten erwähnt, auf Siegeln, Miniaturen und Reliefs wiedergegeben, ist dieser Vorgang ‹Mannschaft leisten› oder ‹Huldigung› genannt worden” (Bloch 1999: 202).

Die Huldigung hat nichts Christliches, erst später kam der Treueid dazu, mit dem der neue Vasall, die Hand auf die Bibel oder auf Reliquien gelegt, seinem Herrn schwor, ein getreuer Mann zu sein (a.a.O. 203). Die Zeremonie ist ursprünglich germanisch, wurde jedoch als Symbol von der gesamten Bevölkerung in Gebrauch genommen (a.a.O. 209). Die Vasallität selbst hat keinen besonderen ethnischen Ursprung, der feudale Wortschatz vereint keltische, germanische und romanische Elemente mit Neuprägungen (a.a.O. 205 f.).

Mehr und mehr trat die Lehnbindung neben die Verwandtschaft; oft überließ der Ritter seinen Sohn dem Lehnsherrn zur Ausbildung als Page oder Knappe. Vor dem Hintergrund der freundschaftlichen Beziehung galt der feige Verrat des Gefolgsmannes an seinem Herrn als verabscheuungswürdigste Sünde (a.a.O. 310).

Da die Lehnbeziehung zwei Männer verband, die *per definitionem* nicht auf gleicher Stufe standen, wies sie ein ähnliches Dominanzgefälle auf wie die athenische und orientalische Liebesbeziehung zwischen einem ‹aktiven› älteren und einem ‹passiven› jüngeren Partner; aber hier war diese Art Liebe tabu. Dass jedoch auch im ritterlichen Milieu mann-männliche Sexualität vorkam, versteht sich von selbst; dass wir davon wissen, verdanken wir u.a. dem ‹Frauenbuch›, einem mittelhoch-

deutschen Werk des Minnesängers *Ulrich von Liechtenstein* aus der Steiermark aus dem Jahre 1257. Darin streiten eine Dame und ein Ritter über den Verfall der Liebesbeziehungen und weisen dem jeweils anderen Geschlecht die Schuld daran zu: Die Frauen prostituieren sich und die Männer treiben Sodomiterei.

Die Dame beginnt so: „Jetzt sollt Ihr mir bitte erklären: Ist es richtig, dass jetzt die Männer das miteinander tun, *was weder Vögel noch Tiere miteinander treiben* und alle Kreaturen als schrecklich ansehen? Ihr wisst wohl, was ich meine. Es ist so ganz und gar unrein, dass *ich es nicht einmal auszusprechen wage*. Ihr Leben ist völlig verflucht. Sagt, ob das eine Sünde ist, dass ein Mann das mit einem anderen Mann tut, wozu Gott Euch die Frauen schuf?“ (Liechtenstein 2003: 89).

Der Ritter entgegnet: „Meine Herrin, hört mich jetzt an. Ich weiß sehr wohl, dass ich sehr schlecht gehandelt haben würde, wenn ich alle Frauen für gleich gehalten hätte. Ihr sollt aber auch wissen, liebe Herrin, dass Ihr Unrecht tut, wenn Ihr uns alle gleichsetzt. Ihr sagt, dass Männer schlimme Sachen machen. Das mag wohl wahr sein – dafür sollten wir aber nicht alle bezahlen. Diese Unreinen – wir würden Euch helfen, sie zu steinigen und auf Scheiterhaufen zu verbrennen“ (Liechtenstein 2003: 91 f.).

Zwei Gemeinplätze werden erwähnt: die Sünde ist unaussprechlich, «stumm», und sie ist gegen die Natur. Ähnliches Material findet sich in den Verserzählungen des *Strickers* aus der ersten Hälfte des 13. Jh. (Spreitzer 1988: 77 ff.).

4.2.6 DIE HÖFISCHE LIEBE

Um 1100 entdeckt Europa eine neue Art der Liebe, die *Minne* oder *amour courtois*.

„Das von der Kirche erarbeitete Begriffssystem kannte nur zwei Arten der Liebesbeziehung: die *caritas*, die selbstlose Liebe zu Gott und zum Nächsten, und den *amor*, meist mit dem herabsetzenden Attribut *amor carnalis*, den selbstsüchtigen leiblichen Liebestrieb, der auch als *concupiscentia*, mhd. *huorlust* «unkeusche Begierde» bezeichnet wird ... Aber nun ist in der höfischen Gesellschaft, für uns zuerst in der Dichtung der provençalischen Troubadours erkennbar, eine ganz neue Auffassung der Liebe entstanden. Sie ist nicht *caritas*, denn der Liebende wirbt um Gegenliebe. Doch sie ist auch nicht *amor carnalis*, jedenfalls nicht im Sinne des grobsinnlichen Triebes. Vielmehr ist sie eine auf sublimierter Erotik beruhende Zuneigung, die die Steigerung aller Seelenkräfte verursacht und die als erzieherische Kraft der Veredelung des Liebenden dient“ (Eggers 1965: 120 f.).

Der antike Gewährsmann auf diesem Gebiet war durch seine «Ars amatoria» *Ovid* (43 v. Chr.–17 n. Chr.). Von Augustinus geächtet und von Petrus Damiani als Verführer zu Unzucht und

Ketzerei verdammt (LMA 6.1592 f.), trat er seit dem 11. Jh. als Leitbild neben Vergil. Seine scholastische Weihe erhält das Thema durch den lateinischen Traktat *«De amore»* über die verschiedenen Arten der Liebe, verfasst um 1200 von dem am Hofe von Champagne bezeugten Kleriker *Andreas Capellanus*. Die Schrift wird zwar 1277 durch die Inquisition verboten, doch zunehmend in der volkssprachlichen Literatur als positives Werk über die weltliche Liebe interpretiert (LMA 1.606).

Die ersten Minnedichter sind die Troubadoure, die vom Ende des 11. Jh. bis zum Ende des 13. Jh. auf einem Gebiet zwischen Limoges, Marseille und Barcelona sowie in Oberitalien wirkten. Es sind 2.542 Gedichte von rund 450 namentlich bekannten Dichtern erhalten, dazu etwa 250 anonyme. Diese Lyrik stellt in Europa eine Neuheit dar, insofern es sich (1) um Kunstlyrik handelt, die (2) in der Volkssprache abgefasst und (3) das Werk eines namentlich bekannten Individuums ist (Elwert 1979: 66). Die Troubadoure bilden Formen und Formkunst der mittellateinischen Hymnik in der Volkssprache nach. Diese, das Altprovenzalische oder Okzitanische, war eine auf den Mundarten westlich der Rhône (Toulouse, Languedoc) fußende Kunstsprache, die auch in Katalonien und Oberitalien verwendet wurde.

Die Minne wird als ein dem Lehnsdienst vergleichbarer Frauendienst verstanden, die entsprechenden Begriffe werden übertragen wie *leial* *«loyal gegenüber dem Herren»* *«treu in der Liebe»* (Elwert 1979: 68 f.). Vorbild für die Treue des vollkommen Liebenden war also die Ergebenheit des Vasallen. Die Gleichsetzung ging so weit, dass der Name oder Beiname der Geliebten gern mit dem männlichen Geschlecht versehen wurde, wie es dem Namen eines großen Herrn zukommt: *Bel Senhor* (Bloch 1999: 311). Doch auch hier hat die mann-männliche Liebe keinen Platz: der *Bel Senhor* war immer eine Frau.

Die höfische Liebe war eine Fiktion. Zum einen konterkariert sie die sakramentale Ehe, sie widerspricht sogar offen deren Regeln, weil die Geliebte fast immer eine verheiratete Frau ist und der Geliebte niemals der Ehemann. Zum anderen richtet sie sich oft in großer, für einen damaligen Ritter untypischer Ergebenheit an eine Dame von höherem gesellschaftlichen Rang (a.a.O. 408 f.).

Das höfische Frauenbild des Minnesangs entsprach nicht der Realität, es war eine Erfindung der Dichter. „Die Vorstellung, dass die adligen Herren zu den Frauen verehrungsvoll aufblickten, weil sie ihnen ihre ritterlichen Fähigkeiten und damit ihr gesellschaftliches Ansehen verdankten, verkehrte das Verhältnis der Geschlechter, wie es in Wirklichkeit bestand, ins Gegenteil. Gelegentlich haben die Dichter im poetischen Spiel und sicherlich zum Ergötzen des Publikums den

Schleier der Fiktivität ein wenig gelüftet, sodass man sehen konnte, dass dahinter nichts war als die dichterische Phantasie” (Bumke 1986: 453).

Das Frauenbild der höfischen Dichter wirkte wie ein Gegenentwurf zur traditionellen christlichen Auffassung von der Zweitrangigkeit der Frau. Als die scholastische Theologie des 13. Jh. die überkommenen christlichen Wertungen mit der neu rezipierten aristotelischen Naturlehre vereinigte, konnte sie die Minderwertigkeit der Frau auch wissenschaftlich begründen (a.a.O. 454 ff.). Selbst die höfische Epik verschweigt nicht die fast unbeschränkte Verfügungsgewalt des Ehemannes über seine Frau; in der höfischen Festgesellschaft hatte sie die schmückende und dienende Rolle zu spielen (a.a.O. 465 ff.).

Hier zeigen sich nun überraschende Parallelen: die Liebe eines athenischen Bürgers zu einem Gymnasiasten, die eines orientalischen Herren zu seinem Sklaven und die eines <fränkischen> Edelmanns zu seiner Dame weisen ein ähnliches Dominanzgefälle auf und es ist gerade die Verkehrung der gesellschaftlichen Realität, die den Dichter zu kühnen, paradoxen Aussagen beflügelt.

Ist es ein Zufall, dass eine volkssprachliche Liebeslyrik in Westeuropa gerade in unmittelbarer Nachbarschaft zum muslimischen Hispanien entsteht? Einige wollen arabische Vorbilder nicht ausschließen, gab es doch zwischen Spanien und Südfrankreich rege Kontakte, neben den andauernden kriegerischen Auseinandersetzungen im Rahmen der Reconquista auch die regelmäßigen friedlichen Pilgerfahrten nach Santiago. Andere sehen den Ursprung der Troubadour-Dichtung in liturgischen Gesängen. Diese Frage beschäftigt <Arabisten> und <Liturgisten> seit 400 Jahren; Gregor Schoeler fasst alle Argumente zusammen (Schoeler 1990: 451 ff.).

Wofür auch immer man plädiert, die orientalische Jünglingsliebe hat jedenfalls im benachbarten Abendland keine Nachahmer gefunden, obwohl sie im arabischen Westen genau so blühte wie im Osten, nur nicht in der Form des Ghasels sondern der des Strophengedichts. Der größte andalusische Dichter *Ibn Hazm* (994–1064) aus Córdoba schrieb eine der schönsten Anthologien der höfischen Liebe *Ṭauq al- ḥamāma fī l-ulfa wa-l-ullāf* <Das Halsband der Taube. Von der Liebe und den Liebenden>, in der er hetero- und homoerotische Verse mischt (Ibn Hazm al-Andalusi 1961).

4.2.7 DIE MANIFESTE HOMOPHOBIE

Als Vorboten der mittelalterlichen Sodomiterverfolgung könnte man *Petrus Damiani* (1007–72) ansehen, asketischer Eremit und Kirchenlehrer, der energisch gegen kirchliche Missstände stritt, besonders gegen die Simonie, d.h. die Käuflichkeit kirchlicher Ämter und Pfründen. In seiner Hetzschrift <Liber Gomorrhianus> (1049) fordert er den Papst auf, das sodomitische

Laster *vitium sodomiticum* aus der Kirche zu tilgen und die Sodomiten ihrer geistlichen Würde zu entheben. Er gebraucht als Erster das neue Substantiv *sodomia*: «Wenn Blasphemie die schlimmste Sünde ist, weiß ich nicht, auf welche Weise Sodomie irgend besser wäre». Er spricht wohl auch als Erster *den* Sodomiten gleichsam als Person an: «Nun trete ich dir von Angesicht zu Angesicht gegenüber, Sodomit, wer auch immer du bist» (Klauda 2008: 65). Es sollte aber noch hundert Jahre dauern, bis auf dem Dritten Laterankonzil von 1179 bestimmt wurde, Geistliche, die sich wider die Natur vergingen, entweder vom Priesteramt zu entfernen oder in Klöster einzuweisen, Laien dagegen unwiderruflich zu exkommunizieren (Hergemöller 2000: 40).

Doch erst die Entdeckung des römischen Rechts, die Kodifikation des kanonischen Rechts und die Rezeption des Naturrechts versetzten Kirche und Staat in die Lage, entschieden gegen die Sodomiter vorzugehen. Der größte christliche Kaiser Justinian, der bedeutendste lateinische Kirchenlehrer Augustinus und der alle überragende Philosoph Aristoteles, die drei höchsten damals bekannten Autoritäten aus der Antike, untermauerten die These, Sodomiterei sei gesetzeswidrig, sündhaft und widernatürlich; folgerichtig war sie nach 1200 Offizialdelikt.

Im 13. Jh. verschärfte sich der Kampf: Zum einen wurden die Sodomiter mit Ketzern gleichgesetzt und der Inquisition übergeben, zum anderen übernahmen die neuen Bürgerstädte Verantwortung.

4.3 DIE BÜRGERSTADT

4.3.1 DIE BÜRGER

Die mittelalterliche Stadt entstand im Geist des Feudalismus: Ein weltlicher oder geistlicher Grundherr überlässt ein Stück Land, oft im Schutze seiner Burg gelegen, einer Gruppe von Händlern, die dafür Abgaben zahlen. Zu ihrer Absicherung werden ihnen Privilegien zugestanden; diese sog. Stadtrechte werden ganz im Sinne des Lehnswesens «verliehen». Die unterhalb der Burg siedelnden «Bürger» waren ursprünglich Hörige. Als 1066 der Bischof von Lüttich den *burgenses* von Huy an der Maas den ersten Freiheitsbrief im römisch-deutschen Reich ausstellte, verlangte er, dass wer in die Stadt ziehen wollte, Höriger seines Herren bleiben solle. Auch im 1120 durch Graf Konrad von Zähringen gegründeten Freiburg im Breisgau konnte anfangs jeder Herr grundsätzlich seine Hörigen zurückfordern, doch wurde am Ende des Jahrhunderts hinzugefügt, dass der Hörige frei sein sollte, wenn sich sein Herr über Jahr und Tag nicht gemeldet hätte (Schmieder 2005: 78). Dieses später «Stadtluft macht frei» genannte Prinzip begründete die immer bedeutsamer werdende Spaltung des Dritten Standes in hörige Bauern

und freie Bürger. Lag die Gründung von Städten im Interesse der Fürsten, widersprach sie denen des Adels, der seine ländlichen Hörigen nicht an die Stadt verlieren wollte.

War die Beziehung zwischen dem Grundherrn und den städtischen Untertanen noch ganz feudalistisch, nämlich vertikal, trugen die Beziehungen zwischen den Stadtbewohnern genossenschaftliche, horizontale Züge. Im kommunalen Eid *coniuratio* sicherten die Händler und Kaufleute einander Hilfe zu und organisierten sich in Gilden, später schlossen sich die Handwerker in Zünften zusammen. Die städtische Schwurgemeinde verband Gleiche oder ‹Eidgenossen›; „dadurch, dass sie das mit Schutz vergoltene Gehorsamsversprechen [Huldigung] durch das Versprechen der gegenseitigen Hilfe ersetzten, führten sie in das soziale Leben Europas ein neues Element ein, das dem Geist, den man feudal nennen darf, völlig fremd war“ (Bloch 1999: 469). Durch den Eid entzogen sich die Städter mehr oder weniger dem herrschaftlichen Rechtskreis und sicherten gleichzeitig den inneren Frieden in der Stadt (LMA 3.135).

Doch nicht alle Stadtbewohner hatten Bürgerrechte, so die Adligen und die Kleriker. Die Bürger wiederum waren frei, doch beileibe nicht gleich, es bildeten sich bald große rechtliche und soziale Unterschiede heraus. Privilegierte Kaufleute, die ‹Geschlechter›, die man später antikisierend Patrizier nannte, bildeten den Stadtadel, der sich nach unten eifersüchtig abschloss und seiner Zähigkeit wegen in Basel ‹Teig›, seiner Blutsbande wegen in Regensburg ‹Blutwurst› hieß. Weniger mächtig und reich waren die Handwerker, die oft gewaltsam um eine Beteiligung am Ratsregiment stritten. Wem aus rechtlichen oder materiellen Gründen das Bürgerrecht verwehrt war, hieß schlicht ‹Einwohner›: die Gesellen, nichtzünftigen Handwerker, Dienstboten, Tagelöhner, Lohnarbeiter, Hausarmen und Bettler (LMA 3.1747). Die unterste Schicht bildeten die Besitzlosen und ‹Elenden› d.h. Wohnungslosen oder Fremden. 1370 hatte z.B. Lübeck etwa 22.000 Einwohner, aber nur 3.200 hatten das Bürgerrecht, die Frauen in der Regel nicht, ebensowenig die Handwerksgesellen, die Lohnarbeiter, die Geistlichen und die Armen (Ennen 1999: 47).

Repräsentationsorgan der Bürgerschaft war der Rat resp. das Kollegium der *consules* aus mindestens zwölf Mitgliedern, die aus ihrer Mitte den Bürgermeister wählten. Der Rat erließ Satzungen, denen sich die Bürger freiwillig unterwarfen, daher der Ausdruck ‹Willkür›, d.h. freier Wille. So entstand „ein Recht neuen Stils, bei dem neues Recht besser ist als altes“ (Schmieder 2005: 133).

Das Stadtregiment entwickelte sich bald zur „kontrollierenden und fürsorgenden Obrigkeit“ und übernahm „alte herrschaftliche Aufgaben ..., so Verteidigung und Feuerwehr, Rechtswesen und Polizei, Marktaufsicht und andere landwirtschaftliche Bereiche ..., Ver- und Entsorgung,

Bauwesen. Es entstanden dabei auch ganz neue Verantwortungsbereiche, die früher eigentlich gar keine ‹öffentlichen› Aufgaben oder sogar überhaupt keine Aufgaben gewesen waren. Entweder gehörten sie vordem einfach in den Bereich ‹privaten› Lebens, oder aber waren sie Resultate der veränderten, dichteren Lebensform Stadt. Doch auch die wachsende Verwaltung schuf immer neue zu verwaltende Bereiche durch Ausdifferenzierung und durch Neuentdeckung und -erschließung von Feldern, die organisiert und überwacht werden konnten und sollten. Die Obrigkeit wurde ausgebaut: Ihr wuchsen immer mehr Aufgaben zu, sie kontrollierte immer mehr, nutzte immer weniger fremde Handlungsfelder und nahm sie stattdessen in die eigenen Hände” (a.a.O. 128 f.).

Das abendländische Bedürfnis, Verborgenes aufzudecken, verstärkte sich in der Stadt, die nun ihrerseits bislang Privates öffentlich machte. So konnten erst die spätmittelalterlichen Stadtrechte mit ihren zum Teil drastischen Polizeistrafen das Konkubinat zurückdrängen.

4.3.2 DIE BÜRGERSFRAU

Neben der adeligen Dame und der hörigen Bäuerin bildete sich nun die Bürgersfrau heraus, die Vorgängerin der modernen Staatsbürgerin. Ihre Stellung war je nach Stadt verschieden: Anders als in Lübeck (s.o.) besaßen Frauen in Köln das Bürgerrecht, entweder selbstverständlich als Ehefrauen und Witwen Kölner Bürger oder auch als Neubürger, wenn sie wie die Männer das Aufnahmegeld bezahlten und den Bürgereid leisteten (Ennen 1999: 155). Auch in Frankfurt tauchen im 13. Jh. in Urkunden Frauen als Bürger auf, wahrscheinlich Kauffrauen oder Handwerkerwitwen (a.a.O. 180). In Köln galt vor Gericht das Zeugnis der Frau ebensoviel wie das eines Mannes, hier konnten Frauen auch Testamentsvollstrecker sein, auch Vormund über eigene wie fremde Kinder (a.a.O. 157).

Die Kauffrau war selbständig erwerbstätig, auch wenn sie verheiratet war. Sie kaufte und verkaufte, davon handeln schon die lateinischen Handschriften lübischen Rechts im 13. Jh. Ihre Gelöbnisse und Bürgschaften waren unbeschränkt verbindlich. Sie konnte sich verschulden und in Konkurs gehen. Ein Testament von ihrem ‹wohlgewonnenen Gut› konnte sie aber nicht machen ohne Erben- und Vormünderkonsens (a.a.O. 149 ff.). Es gab bedeutende Kölner Kauffrauen, auch sie meist Ehefrauen, die auf eigenverantwortlicher Gewinn- und Verlustbasis tätig waren, so im Gewürz-, Wein- und Metallhandel (a.a.O. 163).

Die Frauen in der Stadt konnten auch ein Handwerk lernen und ausüben, also Mitglied einer Zunft sein (a.a.O. 136). Die hohe Rechtsfähigkeit der Frauen in Köln bot die Voraussetzung dafür, dass sie in den Zünften zu Meisterwürden aufsteigen konnten. Es gab kaum Wirtschaftszweige, in denen sie

nicht zu finden waren (a.a.O. 159). Die Zunftordnungen kennen fast überall das ‹Witwenrecht›, nämlich die Möglichkeit, den Gewerbebetrieb des verstorbenen Mannes eine Zeitlang oder unbegrenzt meist mit Hilfe des Altgesellen weiterzuführen (a.a.O. 151). In Hamburg waren die meisten erwerbstätigen Frauen in der Gänsehökerei und in der Woll- und Leinenweberei tätig, aber auch in der Bierbrauerei (a.a.O. 152). Unter den gewerblich tätigen Frauen waren verheiratete im gleichen Ausmaß beteiligt wie ledige, Frauen hatten häufig ihre eigenen Werkstätten (a.a.O. 165). In Bonn konnte jeder Meister das Meisterrecht für seinen Sohn oder seine Ehefrau für wenig Geld erwerben. Auch hier konnte die zu Lebzeiten des Mannes zur ‹Meisterschen› gemachte Ehefrau als Witwe den Handwerksbetrieb des verstorbenen Mannes weiterführen (a.a.O. 178). In Frankfurt wurden 65 Berufe durch Frauen ausgeübt, es gab Schulmeisterinnen und im 15. Jh. 15 Ärztinnen (a.a.O. 181).

Die Kölner Verhältnisse lassen vermuten, dass in den bürgerlichen Familien, in denen die Ehefrau selbständig als Handwerksmeisterin oder Kauffrau tätig war, sie insgesamt einen mehr oder minder großen Anteil am hohen Lebensstandard des Spätmittelalters hatte (a.a.O. 166). Andererseits waren Frauen in den Unterschichten besonders stark vertreten: Die Löhne der Mägde lagen beträchtlich unter denen der Knechte, d.h. Handwerksgesellen, da diese ja einen gelernten Beruf ausübten (a.a.O. 183).

Während die Schulen der Kölner Damenstifter wohl für den Adel reserviert waren, standen die Pfarrschulen auch den Bürgerstöchtern offen (a.a.O. 176). In den bürgerlichen Kreisen war kein großer Unterschied der Knaben- und Mädchenbildung festzustellen. Viele Frauen, vor allem die Kauffrauen, konnten lesen, schreiben, rechnen und ihre eigenen oder des Ehegatten Geschäftsbücher führen (a.a.O. 194f.). Keinen Zugang hatten die Mädchen zur Universität; Dozenten und Studenten waren ja Kleriker und hatten zum mindesten die niederen Weihen. In Köln waren manchmal von 31 Immatrikulierten eines Rektorates 30 Kleriker bzw. Priester (a.a.O. 176 f.). Außerdem war ein Studium so teuer, dass nur wenige Bürgersöhne es sich leisten konnten und „dass gar nicht daran zu denken war, solche Ausgaben für eine Tochter zu machen, die sowieso eine Mitgift beanspruchte“ (a.a.O. 169).

Wie schon in der gattenzentrierten Familie der Hörigen war auch in den Kaufmanns- und Handwerkerfamilien die Frau mehr oder weniger Partnerin des Mannes; in welchem Maße hing von der Stadt ab, so in Köln mehr, in Lübeck weniger. Die Geschlechtsvormundschaft des Vaters resp. Ehemannes galt aber überall weiter.

4.3.3 DIE RANDGRUPPEN

Stärker als auf dem Lande traten in der Stadt die sog. Randgruppen hervor. So bezeichnet man „jene heterogenen Personenkreise, die durch negative Attributionen einen partiellen oder vollständigen

Verlust ihrer Rechte und/oder ihrer Ehre erleiden“ (LMA 7.433). Sie sind zu unterscheiden von Unterschichten, Kriminellen und Minderheiten wie dem Klerus und lassen sich unter vier Oberbegriffen zusammenfassen: (1) die ‹Unehrliehen›, d.h. Ehrlosen: Schaukämpfer, Spielleute, Dirnen – seit dem 13. Jh. in festen Bordellen –, die Henker, Schinder, Latrinenreiniger, Bader, Barbieri, Chirurgen, Tierverschneider u.a.; (2) die körperlich und geistig Behinderten: Zwerge, Lahme, Aussätzige, Lepröse, Epileptiker u.a.; (3) die Juden und – östlich von Elbe und Saale – die Wenden oder ‹Undeutschen›; (4) die dämonisierten Verfolgungsoffer: die Ketzer, Hexen und Sodomiter (LMA 7.433 f.). Die Dirnen sind erst in den spätmittelalterlichen Städten durch Ghettoisierung und Stigmatisierung zu einer Randgruppe geworden, Voraussetzung war ihre wachsende Zahl (Ennen 1999: 172).

Am Beispiel der Juden wird deutlich, dass die abendländische Stadt anders als die orientalische (Cohen 2011) eher intolerant und repressiv war. Während die Juden 1290 aus England, 1306, 1322 und endgültig 1394 aus Frankreich, 1492 aus Spanien und 1496 aus Portugal vertrieben wurden, fehlte in Deutschland und Italien die dafür nötige Zentralgewalt und die territoriale Zersplitterung ermöglichte eine ständige Binnenwanderung. Dabei zogen die Juden vor allem in die Städte: Seit dem 11. Jh. waren sie Teil des urbanen Lebens in den rheinischen Bischofsstädten, allerdings waren seit dem Vierten Laterankonzil 1215 sexuelle Kontakte zwischen Juden und Christen verboten. In vielen Städten konnten Juden noch im 14. Jh. Bürger werden, doch verschlechterte sich ihre Lage kontinuierlich, denn die Zünfte nahmen bald keine jüdischen Handwerker mehr auf. Während der Pestjahre um 1348 kam es zu wütenden Pogromen, bis auf Frankfurt, Friedberg in Hessen, Worms, Prag und Venedig wurden die Juden aus den Städten vertrieben, in Frankfurt wurde 1462 das erste deutsche Ghetto eingerichtet, im 16. Jh. das von Venedig. Der größere Teil der deutschen Juden, der Aschkenasen, zog nach Osten (Polen und Großfürstentum Litauen), der kleinere überlebte bis ins 20. Jh. als Landjuden, die sich in ‹Landjudenschaften› selbst organisierten, wobei sie sich an den jeweiligen Territorien orientierten (Battenberg 1990: 242 ff.).

Auch die Lage der Sodomiter verbesserte sich in der Stadt nicht, im Gegenteil, hier waren sie besonderer Willkür ausgesetzt: Im 13. Jh. erließen die oberitalienischen Städte Weisungen gegen Sodomiter, zuerst Siena 1262/70, dann Florenz 1284 und Bologna 1288. Das Schicksal der Sodomiter von Florenz ist am besten erforscht (Rocke 1996): Die erste ‹Willkür› von 1284 enthielt noch keine genauen Angaben über das Strafmaß. Neue Statuten von 1325 sahen die Kastration vor, tatsächliche Verurteilungen waren aber selten; belangt wurden nur Gewalttäter und Kinderschänder. Hundert Jahre später begann eine regelrechte Massenverfolgung: 1432 wurde zu diesem Zweck die ‹Behörde der Nacht› eingerichtet, bis 1503 wurden mehr als 10.000 Personen in Sodomiesachen angeklagt, von denen 2.000 hingerichtet wurden. Die Opfer wurden in jeder erdenklichen Weise torturiert und getötet, „der Phantasie der kommunalen Obrigkeit war prinzipiell keine Grenze gesetzt“ (Herge-

möller 2000: 41). Man hat ausgerechnet, dass im späten 15. Jh. jeder zweite männliche Florentiner wenigstens einmal in seinem Leben der Sodomie beschuldigt wurde (Klauda 2008: 77). Gut hundert Jahre später ließ dieses Treiben nach und man kehrte zur älteren Rechtspraxis zurück, indem man harte exemplarische Strafen androhte, aber nur wenige Urteile fällte (ebenda).

Zentren der Verfolgung waren italienische und niederländische Städte, in geringerem Umfang mitteleuropäische, während England und Skandinavien verschont blieben. Trotz allem konnten die Sodomiter im 15. Jh. in urbanen Zentren wie Venedig, Florenz, Brügge und Köln Ansätze zu gruppenspezifischen Verhaltensformen entfalten (LMA 7.435), obwohl sie wie die Ketzer und Hexen seit 1252 der Inquisition unterworfen oder davon bedroht waren.

5. DIE KETZEREI

5.1 DER KAUSALZUSAMMENHANG DER <SODOMIE>

Der mittelalterliche Mensch begriff die unberechenbare Natur als Wirken verborgener Mächte, guter oder böser Wesen, die ständig im Kampf lagen: Heilige, Engel und besonders Teufel. «Man weiß doch», schrieb der Pfarrer Helmold von Bosau um 1150, «dass die Kriege, die Stürme, die Pest, all das Leid, das über das Menschengeschlecht hereinbricht, durch Einwirkung des Teufels geschieht» (Bloch 1999: 126). Kriege werden mit Unwettern zusammengewürfelt, gesellschaftliche Katastrophen mit Naturereignissen. Erstmals bringt *Petrus Lombardus* 1158 in seiner Sakramentsdefinition die in der Hochscholastik dann so bedeutende Kategorie der Ursächlichkeit ins Spiel (LMA 7.1270). Dabei ist die scholastische Auffassung von Kausalität durch Platon initiiert, der in «Timaios» 28a sagt: «Alles Entstehende entsteht mit Notwendigkeit aus einer Ursache» (LMA 5.1088).

Aus der Überzeugung, dass alles eine Ursache hat, und der Unfähigkeit, Naturerscheinungen und gesellschaftliche Katastrophen zu erklären, ergaben sich willkürliche Zuschreibungen. Laut Justinian waren die Sodomiter schuld nicht nur am Untergang der Städte Sodom und Gomorrha, wie die Genesis berichtet, sondern auch an Hungersnöten, Erdbeben und Pestepidemien, wovon in der Bibel kein Wort steht; die Pariser Synode von 829 fügte die Vernichtung der 40.000 Benjamingiter aus dem Buch Richter sowie die Sintflut hinzu, auch dies eine durch kein Bibelzitat gestützte Behauptung. Benedictus Levita schließlich erklärte die Feindseligkeit der «Sarazenen» und anderer Völker als Rache Gottes für die Sodomiterei (Hergemöller 2000: 39).

Auch in der Frage nach den Beweggründen für sodomitisches Handeln gelang es, einen größeren Zusammenhang zu konstruieren. In die zweite Hälfte der Feudalzeit fällt der Kampf der römischen Kirche gegen die Katharer; dazu gehörte die Verteidigung der Ehe auf dem Zweiten Laterankonzil 1139 und ihre Bestätigung als eines der sieben Sakramente auf dem Zweiten Konzil von Lyon 1274.

Den Katharern, woraus sich das deutsche Wort <Ketzer> herleitet, unterstellte man nämlich, dass sie die Ehe verdammen und den zeugungsbezogenen Sexualakt ablehnen, ja dass Heterosexualität unter ihnen sogar verboten sei: „Männliche und weibliche Homosexualität erscheinen als konsequente Folge der Verweigerung des Ehesakraments und werden als Symbol für die Auflösung jeglicher Ordnung und Vernunft ... eingesetzt“ (Spreitzer 1988: 49).

Die Bulle <Vox in Rama> von 1233 führt alle Vorwürfe und Verdächtigungen zusammen. Es handelt sich um einen Aufruf Papst Gregors IX. zu einem Ketzerkreuzzug in fünf Versionen; der Titel verweist auf das Klagen der Mütter nach dem herodianischen Kindermord in Matth 2.18: „Eine Stimme hört man in Rama, Weinen und viel Wehklagen: Rachel weint um ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen, weil sie nicht mehr sind“. Der Text der Bulle schildert die Aufnahme von Novizen in die Ketzergemeinde, das sog. *consolamentum*. Diese würden gezwungen, „drei Boten der Hölle dreimal von hinten zu küssen: eine aufgeblähte Kröte, ein bleiches Gerippe mit pechschwarzen Augen sowie einen schwarzen Kater mit erhobenem Schweif. Wie die Heiden durchbrächen die Ketzer sodann alle sittlichen Schranken: Verwandte vermischten sich mit Verwandten, Männer mit Männern und Frauen mit Frauen. Danach würde der Neuling symbolisch in die Gewalt einer Zwiegestalt gegeben, halb Sonnen- und halb Katerleib. Damit nicht genug: Dieselben pflegten die geweihte Hostie zu Hause in die Latrine zu werfen; sie verehrten den Teufel als Schöpfer der Dinge und hofften auf den Sieg des Satans am Ende der Zeiten“ (Hergemöller 1996: 1).

Sodomiterei war also Ketzerei und Teufelswerk; sie musste zur Anzeige gebracht werden, wer nicht gestand, wurde seit 1252 inquisitorisch vernommen, d.h. gefoltert, und wenn mit Gewalt überführt seit 1277 auf dem Scheiterhaufen verbrannt.

5.2 DER MANICHÄISCHE DUALISMUS

Die Auseinandersetzung mit den Katharern wurde deshalb so erbittert und mit allen erdenklichen Mitteln geführt, weil die römische Kirche selbst sektiererische Züge trägt. Eigentlich predigen ja die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam einen Schöpfer- und Erlösergott, der einem seiner Geschöpfe, dem Teufel *diábolos* <Verleumder>, einem gefallenem und letzten Endes machtlosen Engel, gestattet, sein Unwesen zu treiben. In Konkurrenz dazu waren die Sektierer, zuerst die Manichäer, dann die Bogomilen und schließlich die Katharer, der Überzeugung, dass zwei voneinander unabhängige und einander entgegengesetzte Prinzipien die Welt begründen und gestalten: Licht und Finsternis, Geist und Materie resp. Gut und Böse; denn die Welt ist so schlecht, dass sie nicht vom guten Gott geschaffen sein kann, die Materie muss vernichtet werden, damit das Göttliche im Menschen wieder Platz hat.

Augustinus, der größte lateinische Kirchenvater (LThK 1.1240), Verfechter der Erbsünde und der sündhaften Sexualität, wandte sich mit 19 Jahren dem Manichäismus zu, bis er sich mit 33 Jahren taufen ließ. Der Manichäismus geht von einer universalen Verderbnis der Menschen aus, aus der sie nur durch göttliche Erlösung in Form der Erkenntnis *gnōsis* herausfinden können. Ihre Anhänger waren strikt geschieden in wenige ‹Auserwählte› *electi*, die ein streng asketisches Leben führten, und viele ‹Hörer› oder Laien *auditores*. Augustin behielt nach eigenen Aussagen neun Jahre lang den Status eines *auditor* (Fuhrer 2004: 21).

Die manichäischen Anteile seiner Theologie treten in der Auseinandersetzung mit *Pelagius* (350/360–418/431) und seinem Schüler *Caelestius* über die Gnadenlehre zutage. Pelagius lehnt den manichäischen Dualismus mit seiner Aufspaltung in eine gute und eine böse Natur ab; für ihn gibt es nur die eine von Gott geschaffene gute Natur. Der Mensch ist zwar auf den Beistand der göttlichen Gnade angewiesen, kann aber doch durch Askese seine Affekte und Triebe erfolgreich bekämpfen und das Gute aus freiem Willen leisten (a.a.O. 44). Augustinus dagegen schätzt in seiner Gnadenlehre die *conditio humana* durchaus pessimistisch ein: Der Mensch hat keinen zwingenden Anspruch auf die Gnade, Gott gewährt sie aus unerfindlichen Gründen den von ihm Auserwählten. „Den Optimismus der pelagianischen Asketen im Kampf gegen Affekte und Triebe teilt Augustin also nicht, sondern bezeichnet dieses Vertrauen des Menschen in das eigene Wollen und die eigenen Fähigkeiten als Hochmut *superbia*. Er stellt dem Selbstvertrauen der pelagianischen Position, die dem uralten pagan–philosophischen Menschenbild entspricht, das Gottvertrauen gegenüber“ (a.a.O. 45).

Der bedeutendste Anhänger des Pelagius, Bischof *Julian von Aeclanum* in Kampanien (380/386–443/455), lehnte in seinen ‹Vier Büchern an Turbantius› Augustinus’ Lehre zu Erbsünde, Ehe und Prädestination ab und warf ihm manichäischen Dualismus vor (a.a.O. 170). Der Glaube an die Macht des Teufels war jedenfalls sehr groß, wenn ihm Pfarrer Helmold ‹die Kriege, die Stürme, die Pest, all das Leid, das über das Menschengeschlecht hereinbricht› anlasten konnte (s.o.).

Im Zusammenhang mit der im 12. Jh. perfektionierten Bußpraxis ist auch darauf hinzuweisen, dass das Sündenbekenntnis im Manichäismus eine tragende Bedeutung in Lehre und Kult hatte (LThK 2.157). Ein Musterbeispiel für dualistisches Denken ist die Sakralisierung und Christologisierung der Ehe einerseits und die Dämonisierung des abweichenden Sexualverhaltens andererseits.

5.3 DIE KATHARER

Die Katharer trennen sich in der zweiten Hälfte des 11. Jh. von den Bogomilen, einer im 10. Jh. in Bulgarien bezeugten dualistischen Häresie. Auf lat. *bulgarus* geht das 1172 erstmals bezeugte franz. *bougre* ‹Sodomit› zurück, ebenso engl. *bugger*. Sie gründen im Westen, vor allem in Südfrankreich und Oberitalien, eigene Ortskirchen und nennen sich ‹Arme Christi›, ‹Apostel Christi› oder ‹Gute

Christen». Durch die Inquisition werden sie ausgerottet, ihre letzten Spuren finden sich um 1380 in Piemont.

Wie die Manichäer sind auch sie hierarchisch geordnet: Den wenigen Amtsträgern unterstehen einfache Gläubige *credentes* und Sympathisanten *auditores*. Ihre Lehre ist uneinheitlich, sie lautet in etwa: Satan ist der Schöpfer der Welt, die Menschen sind „die im Gefängnis des vom bösen Gott geschaffenen Leibes festgehaltenen Seelen der vom guten Gott abgefallenen Engel, die durch völlige Weltenthaltung und strengste Askese auf dem ihnen durch den Engel Christus gezeigten Weg durch Selbsterlösung die Rückkehr in die himmlische Heimat erreichen können, sofern sie durch die Geisttaufe (*consolamentum* ‚Tröstung‘ genannt, von den meisten ‚Gläubigen‘ erst am Lebensende empfangen) als sündenlose ‚Erwählte‘ *electi* bzw. ‚Vollkommene‘ *perfecti* zu Mitgliedern der katharischen Kirche würden“ (LThK 5.1328 f.).

Die Kirche unterstellte ihnen, sie hielten die Schöpfung und damit jede Form der Sexualität, also auch die der ehelichen Fortpflanzung, für Satanswerk. Dadurch verwischten sie die sorgfältig gehüteten Grenznormen zwischen erlaubter und nichterlaubter Sexualität. Das ermöglichte den kirchlichen Instanzen, „missliebige Sexualtäter(innen) als Häretiker zu verdächtigen, allen realen und vermeintlichen Häresien aber die Neigung zu Unzucht in jeder Form zu unterstellen“ (Hergemöller 2001: 394).

Dadurch dass die Katharer die römische Kirche als Institution Satans betrachten, zwingen sie diese, sich stärker als früher mit dem personifizierten Bösen zu beschäftigen und fördern so die ‚unheilvolle Karriere des Teufels‘ im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit (LThK 5.1329).

Aus den Protokollen der von *Jacques Fournier*, Bischof von Pamiers am Fuße der Pyrenäen und späteren Papst Benedikt XII., zwischen 1318 und 1325 im Zuge der Verfolgung der Katharer durchgeführten Inquisition lernen wir *Arnaud de Verniolles* aus dem Dorf Montaillou kennen. Er war damals 23 Jahre alt, franziskanischer Subdiakon, der als Junge von einem Mitschüler in die ‚Homophilie‘ (Le Roy Ladurie 1983: 172) eingeweiht worden war. Nach einer negativen Erfahrung mit einer Prostituierten begann er, junge Männer zu verführen. Er glaubte, „dass die Sünden der Sodomie und die der gewöhnlichen Unzucht und der absichtlichen Onanie gleich schwer wögen“ (a.a.O. 174). Er rechtfertigt seine zahlreichen Abenteuer mit dem selbstbewussten Satz: „Es steht geschrieben: Wenn ein Mann bei einem Mann liegt und wenn wegen der Hitze ihrer Körper der Samen ausfließt, so ist dies keine so schwere Sünde, als wenn jemand eine Frau fleischlich erkennt, denn die Natur erfordert dies, und der Mann wird hierdurch in seiner Gesundheit gestärkt“ (Hergemöller 2000: 30). Bei aller zeitlichen und mentalen Ferne wirkt er in seiner Haltung vor dem Inquisitor wie eine homosexuelle Persönlichkeit.

Sein Problem war, dass er nie zum Priester geweiht wurde, obwohl er es wünschte. Dennoch nahm er jungen Männern die Beichte ab und feierte Messen; sein falsches Priestertum war sein Verderben, deswegen wurde er angezeigt. Im Verhör entdeckte der Bischof dann hinter dem Verbrechen des angemaßten Priestertums das der echten Sodomiterei (Le Roy Ladurie 1983: 175). Arnaud de Verniolles wurde verurteilt zu lebenslanger Haft, in Fesseln und Ketten, bei Brot und Wasser (Neill 2008: 387).

6. HOMOPHOBIE ALS MODERNISIERUNG

6.1 AM SCHEIDEWEG

Um 1200 waren Orient und Okzident etwa auf gleicher Höhe; der Westen war inzwischen militärisch überlegen und kulturell ebenbürtig: 1250 wurde in Spanien der letzte längere Text aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt (Vernet 1984: 65). Die aus dem Karolinger- resp. Abbassidenreich hervorgegangenen Gesellschaften waren ja gleich alt und nun so weit entwickelt, dass die Widersprüche zwischen Offenbarung und Wirklichkeit nicht mehr zu übersehen waren. In den unvermeidlichen Auseinandersetzungen um Glaube und Vernunft fungierten als Autoritäten neben der Bibel resp. dem Koran die Griechen, allen voran Aristoteles.

An der Frage, wieviel griechische Philosophie der islamischen Theologie zuträglich sei, schieden sich die Geister. Der große Gelehrte *al-Ghazālī* aus Ṭös bei Mašhad (1058–1111) griff 1095 in der Streitschrift *Tahāfut al-falāsifa* «Die Inkohärenz der Philosophen» die Hellenisten an und wandte sich in seinem Hauptwerk *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn* «Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften» der Mystik zu. Damit gab er dem gemäßigten Sufitum einen festen Platz in der islamischen Welt (LIW 1.202 f.).

Sein Gegenspieler war *Ibn Rušd* aus Córdoba (1126– 98), spanisch *Avén Ruiz*, im Westen allgemein *Averroës*, „wohl derjenige Spanier, der im Laufe der Geschichte den größten Einfluss auf das menschliche Denken ausgeübt hat“ (Vernet 1984: 58). Er studierte Jura und Medizin, konnte den Koran auswendig und führte astronomische Beobachtungen durch. Er genoss die Gunst der Almohaden, bekleidete hohe Ämter in ihrer Verwaltung und wurde 1182 Hofarzt. Zwölf Jahre später fiel er aus politischen Gründen in Ungnade, wurde verbannt, seine philosophischen Werke wurden verboten und verbrannt. Kurz danach rehabilitiert verstarb er 1198 in Marrakesch. Er war ein gläubiger Mensch, der versuchte, Vernunft und Glaube in Einklang zu bringen (a.a.O. 60).

Seine Schriften sind die Kommentare zu Aristoteles und eigene Werke. Er war „in erster Linie bestrebt, die aristotelische Lehre von den Trübungen zu reinigen, die sie im Laufe der islami-

schen Tradierung erfahren hat” (LIW 1.81). Er betrachtete Aristoteles als Inkarnation der Vernunft (LMA 1.1292), seine Kommentare wurden zum größten Teil übersetzt, zuerst ins Hebräische, später ins Lateinische. Im Westen galt Averroës seit 1240 schlechthin als der ‹Commentator› des ‹Philosophen›.

Von den eigenen Werken ist das bekannteste *Tahāfut al-tahāfut* ‹Die Inkohärenz der Inkohärenz›, in dem er Punkt für Punkt al-Ghazālīs ‹Inkohärenz der Philosophen› widerlegt. Darin nimmt er zu allen zentralen Problemen der islamischen Theologie Stellung und versucht zu zeigen, dass nur die Philosophie zu ihrer Lösung beitragen kann. „Es sollten sich jedoch nicht seine, sondern die von ihm bekämpften Argumente al-Ghazālīs in der weiteren Geistesgeschichte des Islam durchsetzen, während seiner Philosophie ... eine Nachwirkung außerhalb der islamischen Welt, nämlich in der lateinischen Scholastik, vorbehalten war” (LIW 1.81).

In seiner Schrift *Faṣl al-maqāl* ‹Endgültiger Traktat› unterscheidet Averroës drei Kategorien des Geistes: den demonstrativen, d.h. nur apodiktischem Argument zugänglichen der Philosophen; den dialektischen Geist der Theologen; schließlich den rhetorischen Geist des Volkes (LMA 1.1292) und dementsprechend drei Klassen von Menschen, die sich in Bezug auf das religiöse Gesetz unterscheiden. „Die Menschen, die nur rhetorischen Argumenten zugänglich sind, die Massen, kennen nur Bilder und Symbole; für sie ist die buchstäbliche Interpretation des Korans gerade richtig, ja notwendig. Die Menschen des demonstrativen Syllogismus sind die Philosophen; sie sind in der Lage, die offenkundigen Widersprüche des Textes durch rationale Exegese aufzulösen und so seinen verborgenen Sinn zu entdecken. Zwischen denen nun, die glauben müssen, ohne zu begreifen, und denen, die, um zu begreifen, des Glaubens nicht bedürfen, siedelt Averroës die Theologen an: in einem Raum, den man ein überflüssiges Zwischenreich nennen kann. Da sie die buchstäbliche Exegese zunichte machen, aber unfähig sind, sie durch die Gewissheit der Wissenschaft zu ersetzen, versinken die Theologen in ein haltloses Allegorisieren, das um so geschwätziger ist, als es auf seinem eigenen Terrain nicht widerlegt werden kann” (Libera 2003: 274, Anm. 5).

Die Unterscheidung von rhetorischen, dialektischen und demonstrativen Argumenten bedeutet für Averroës, dass es verschiedene Wege gibt, sich der Wahrheit zu nähern, nicht aber dass es verschiedene Wahrheiten gibt. Man hat ihm aber im Westen angesichts der Spannung von Glaube und Wissen vorgeworfen, er lehre eine ‹doppelte Wahrheit› und deshalb 1277 Teile seiner Lehre als Irrtümer verurteilt. Das hatte zur Folge, dass an der Artistenfakultät der Pariser Universität und aller abendländischen Universitäten seine Texte intensiver und sorgfältiger gelesen wurden denn je (LMA 1.1293). Sein Ruhm lebte also in der christlichen Welt fort, verblasste aber in der islamischen sehr rasch (Vernet 1984: 62).

6.2 DAS ABENDLAND

Die Vermutung, dass die abendländische Homophobie sich im Mittelalter herausbildete, hat sich bestätigt: Von der Entdeckung des kodifizierten römischen Rechts, des sog. <Codex Florentinus>, um 1070 bis zur ersten Verbrennung eines Sodomiers 1277 liegt eine Kette konsequenter Maßnahmen, die die mann-männliche Sexualität immer entschiedener verfolgen, sodass alles was im ersten Jahrtausend in dieser Hinsicht passierte, zusammenhanglos im historischen Raum steht, ja geradezu aus einer anderen Welt stammt. Das gilt besonders für die germanischen Stämme und die in der <Germania> des *Tacitus* beschriebene Versenkung der <corpore infames> in Kot und Sumpf (Bleibtreu-Ehrenberg 1978: 17 f.), von der später nirgends die Rede ist. „Ebensowenig vermochte sich der von Theodosius [347–395] als typische Sodomiterstrafe eingeführte Scheiterhaufen auf Anhieb durchzusetzen; es dauerte vielmehr knapp eintausend Jahre, bis die christliche Kriminaljustiz – zumindest de facto – an diese spätantiken Vorgaben anzuknüpfen begann“ (Hergemöller 2001: 390).

Hier gibt es eine auffallende Parallele zur Ketzerverfolgung. Im ersten Jahrtausend wurde ein einziger Häretiker hingerichtet, nämlich der 385 am Kaiserhof zu Trier wegen Magie verurteilte Asket *Priscillian* aus Hispanien. Das war so neu und außergewöhnlich, dass sowohl Papst *Siricus* als auch *Martin von Tours* und *Ambrosius von Mailand* zweimal nach Trier eilten, protestierten und den am Prozess beteiligten Bischöfen die *communio* aufkündigten (Angenendt 2007: 250). Es dauerte dann über 600 Jahre bis zur ersten mittelalterlichen Ketzerverbrennung des Abendlandes, als König *Robert II.* von Frankreich, genannt der Fromme, 1022 auf einer Bischofssynode in seiner Hauptstadt Orléans befahl, eine Anzahl kirchlicher Amtsträger der Stadt, darunter den Beichtvater seiner Frau Konstanze, als <Manichäer> verbrennen zu lassen.

Auch *Benedictus Levita* ist Vorgeschichte, denn die karolingischen Kapitularien wurden in der Rechtspraxis zum Leidwesen der Könige kaum angewendet (LMA 5.945).

Die entschiedene Sodomiterverfolgung gehört also in die zweite Phase der Feudalzeit und – vermittelt über die Städte – in die frühe Neuzeit. Es ist die Epoche eines Paradigmenwechsels, als es im Westen gelang, neben der biblischen Offenbarung die griechische Wissenschaft unwiderruflich als gleichberechtigt zu etablieren. Die Aneignung des antiken Wissens führte dazu, dass man Alt-ererbtes und Neuerworbenes miteinander in Einklang bringen und mit Aristoteles' Hilfe systematisieren musste. Die Übernahme des Römischen Rechts zwang dazu, Widersprüche und Unklarheiten auszuräumen und die Rechtspraxis zu vereinheitlichen. Auch das kanonische Recht wurde nach Justinianischem Vorbild neu geordnet. Ehedem gewohnheitsrechtlich geduldete Abweichungen mussten nun geahndet und verurteilt werden. Ein umfassender Prozess der Vereinheitlichung resp. der <Disambiguierung> (Bauer 2011: 52) fand statt. Die Suche nach Kausalzusammenhängen führte zwar oft in die Irre, war aber letzten Endes Vorbedingung für wissenschaftliches Denken. Natürlich

ging es der Kirche vor allem darum, den christlichen Glauben durch die aristotelische Philosophie zu stützen resp. die christliche Moral mit Hilfe des heidnischen Naturrechts abzusichern, es war aber wie in Goethes Ballade vom Zauberlehrling: „Die ich rief, die Geister, werd’ ich nun nicht los.“

Wie sehr Homophobie und Modernität zusammenhängen, zeigt ein Blick auf die Schauplätze. Waren gerade die neu entstandenen Städte mit ihren ‹Willküren› Zentren der Verfolgung, so taten sich unter ihnen wiederum die entwickeltsten hervor, nämlich die oberitalienischen und niederländischen, die modernsten Europas, und hier gerade Florenz, nach Jacob Burckhardt ‹der erste moderne Staat der Welt› (Münkler 2000: 372). Die Verfolgung und Tötung der Sodomiter wurde im späten Mittelalter weitgehend von den städtischen Gemeinwesen verantwortet, die kirchliche ‹Inquisition der häretischen Bosheit› hatte bis zu Beginn des 16. Jh. im Reichsgebiet keinen aktiven Anteil an Folter-, Verstümmelungs- und Hinrichtungsmaßnahmen (Hergemöller 2000: 159).

Das führt uns einen Schritt weiter, zum frühmodernen Staat. Unter König Philipp IV., dem Schönen (reg. 1285–1314) entwickelte sich Frankreich zu einem der modernsten Flächenstaaten. So waren 1302 zur Ständeversammlung erstmals in breitem Umfang auch gewählte Vertreter des Dritten Standes einberufen worden; das war die Geburt der Generalstände, d.h. des frühmodernen Parlaments. Modern war auch die Art und Weise, wie der König sich neue Finanzmittel beschaffte, er ließ nämlich 1306 über 100.000 Juden enteignen und ausweisen. Dem gleichen Zweck diente die Zerschlagung des Templerordens, eines im Westen und im Heiligen Land aktiven Ritterordens, der – vielfach privilegiert und reich an Grundbesitz – im Orienthandel und im Kreditgeschäft eine führende Rolle spielte.

Am 13.10.1307 wurden im ganzen Königreich die Templer verhaftet und ihr Vermögen beschlagnahmt, 138 gefangene Templer wurden sofort vom Inquisitor verhört, unter vielfacher Anwendung der Folter durch königliche Beamte. Im Frühjahr 1310 waren 573 Templer vernommen worden, 54 wurden verbrannt (LMA 8.537 f.). Man warf ihnen Apostasie, Gotteslästerung, obszöne Riten, Sodomie und Götzendienst vor, insbesondere ‹schändliche Küsse› auf Mund, Nabel und Anus und die ‹fleischliche Vermischung› der Brüder untereinander. Wie schon in der Bulle ‹Vox in Rama› unterstellte man den Sodomitern eine gefährliche Neigung zur Teufelsverehrung in Form widernatürlicher Sexualrituale (Hergemöller 2001: 396).

Grundlage der frühneuzeitlichen Sodomiterverfolgung in Mitteleuropa bildet die vom römischen Recht geprägte ‹Bamberger Halsgerichtsordnung› des der Reformation nahestehenden Humanisten *Johann von Schwarzenberg* (1468–1528) aus dem Jahre 1507, worin §141 die Todesstrafe für mann-männliche Unzucht verfügte: „Strafe der Unkeuschheit, die wider die Natur geschieht. Wenn nämlich ein Mensch mit einem Tier, Mann mit Mann, Weib mit Weib Unkeuschheit treiben, die

haben auch das Leben verwirkt. Und man solle sie, der gemeinen Gewohnheit nach, mit dem Feuer vom Leben zum Tode richten” (Hergemöller 2000: 43).

Dieser Paragraph wurde 1532 als §116 in die «Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reiches», *Constitutio Criminalis Carolina*, übernommen, die die folgenden 300 Jahre galt. Die CCC ist das erste allgemeine deutsche Strafgesetzbuch, sie hält an der Grausamkeit der mittelalterlichen Strafen fest, kennt noch die Delikte der Zauberei und Hexerei und erlaubt die Folter, bemüht sich aber auch unter dem Eindruck des römischen Strafrechts um ein rationales Verfahren.

Für die Sodomiter ändert sich rechtlich nichts, doch die Unterdrückung nimmt zu: „Im Vergleich zur frühneuzeitlichen «Sodomiter»verfolgung nehmen sich die mittelalterlichen Hinrichtungen eher wie ein Vorspiel aus. Die dreihundert Jahre zwischen 1500 und 1800 stellen die Epoche der intensivsten Aufspürung und Tötung, tatsächlicher oder angeblicher «Sodomiter» im christlichen Abendland dar. Wiederholt sind – neben den alltäglichen Repressionen durch die kommunalen und territorialen Hoheitsträger – förmliche Hinrichtungswellen überliefert” (ebenda).

6.3 DER ISLAMISCHE ORIENT

6.3.1 DIE LANGE SPÄTANTIKE

Der Orient geht einen anderen Weg. Die mangelnde Bereitschaft, Averroës zu folgen und „die aristotelische Lehre von den Trübungen zu reinigen, die sie im Laufe der islamischen Tradierung erfahren hat”, weist auf die Beharrlichkeit der arabischen Kultur hin. Am Beispiel der Bartwuchsepigramme zeigt Thomas Bauer, wie stark antike Vorstellungen im Orient fortlebten (2011: 288). Das Neue besteht meines Erachtens vor allem darin, dass der Islam den konsequenten Monotheismus einführt und das Griechische durch das Arabische ersetzt, etwas dem Mittelalter Vergleichbares, wie Westeuropa es in karolingischer Zeit erfährt und das sich mit den Begriffen Hufenwirtschaft, Hörigkeit und Kleinfamilie umreißen lässt, bringt der Islam nicht. Die Beharrlichkeit der Araber hing mit ihrer bis 1800 ungebrochen tradierten, auf *Sklaverei*, *Tribalismus* und *Sektenwesen* gründenden Existenzform zusammen, die trotz hochentwickelter städtischer Kultur die moderne Staatenbildung verhindert hat.

Während das sich in der Karolingerzeit durchsetzende sozialökonomische System der Grundherren und Hörigen eine einzigartige Neuerung war, hat der Islam die aus der Antike übernommene *Sklaverei* beibehalten. Der Ausweg aus dieser sozialhistorischen Sackgasse war versperrt, denn ein allgemeiner Verzicht der Herren auf die Sklaven war nicht denkbar und an nennenswerten Aufständen gab es nur einen, den der schwarzen Sklaven, arab. *zanġ*, von 869

bis 883 im südlichen Irak. Auch die Beseitigung der Sklaverei von außen war seit dem 16. Jh. kaum mehr möglich, weil für den atlantischen Sklavenhandel die Europäer auf die arabischen Händler angewiesen waren, die sie für die Jagd auf Sklaven und ihre Verbringung zu den Schiffen brauchten.

Der erste muslimische Herrscher, der die Sklaverei auf seinem Territorium abschaffte, war *Aḥmad al-Ḥusain*, 1837–55 Bey von Tunis. Er versuchte, seinen Staat technisch zu modernisieren und griff dabei auf französische Unterstützung zurück. 1841 verbot er den Sklavenhandel, schloss die Sklavenmärkte, ließ seine eigenen Sklaven frei und stellte die Entsendung von Sklaven als Tributzahlung nach Istanbul ein. 1846 ordnete er an, dass jeder Sklave, der dies wünsche, freizulassen sei. 6.000–30.000 Sklaven kamen daraufhin frei (Clarence-Smith 2006: 100 f.).

Im Osmanischen Reich wurde 1854/55 auf Druck der europäischen Großmächte ein Edikt zum Verbot des Sklavenhandels erlassen. Daraufhin kam es zu Protesten von Händlern im Hedschas, die das Verbot der Sklaverei als antiislamisch verurteilten. Im Auftrag des haschimitischen Großscherifen gab der Mufti von Mekka ein Rechtsgutachten *fatwā* heraus, worin er die Türken zu Apostaten erklärte und zum *ḡihād* gegen sie aufrief. Als es infolgedessen im Hedschas tatsächlich zu einem antiosmanischen Aufstand kam, wurde im nächsten osmanischen Erlass von 1857, der die Sklaverei verbot, der Hedschas ausgenommen (Lewis 1990: 80 f.).

Den arabischen *Tribalismus* der klassischen Zeit hat der Historiker *ʿAbdarraḥmān Ibn Khaldūn* (1332–1406) ausführlich behandelt. Er wurde in Tunis in einer vornehmen Familie arabischer Herkunft geboren, ging 1362 nach Granada, von dort als granadischer Gesandter nach Sevilla an den Hof Peters I. von Kastilien; so war er mit dem Westen bestens vertraut. 1382 ließ er sich in Kairo nieder, wo er mehrfach als Oberrichter fungierte, hauptsächlich aber lehrte und 1406 starb. Er kannte also aus eigener Anschauung die politischen Zustände Nordafrikas, die durch den dauernden Kleinkrieg der herrschenden Dynastien hervorgerufenen unstabilen Verhältnisse, verschlimmert durch die nomadisierenden Araber- und Berberstämme; seine Einsichten verdankt er auch seiner Stellung an den Höfen (Simon 1959: 20 ff.).

Sein Hauptwerk *Kitāb al-ʿibar* ‹Das Buch der Beispiele› in sieben Druckbänden, an dem er sein ganzes Leben schrieb, ist eine Art Weltgeschichte von den Babyloniern bis zu den Berbern. Das erste Buch, die umfangreiche, 1375–79 entstandene *Muqaddima* ‹Vorrede› besteht wiederum aus sechs Teilen: 1. Über die menschliche Kultur im Allgemeinen; 2. Über die ländliche Kultur und die erste Stufe der menschlichen Kultur, das Nomadenleben; 3. Über den Staat, das Kalifat, das Königtum, ihre Institutionen, ihre Entstehung und ihr Verfall; 4. Über die städtische Kultur,

das zivilisierte und gleichzeitig den Verfall in sich tragende Stadium der gesellschaftlichen Entwicklung; 5. Über die Wirtschaft, das Erwerbsleben, das Handwerk und die Künste; 6. Über die Wissenschaften, den menschlichen Intellekt und die Methoden des Unterrichts (a.a.O. 32–33).

Im Mittelpunkt seines Interesses steht die Frage nach den Ursachen, die zum Untergang von Zivilisationen führen. Dabei kommt dem Begriff der *'aṣabīya* (von *'aṣaba* ‹Verwandtschaft väterlicherseits›) eine zentrale Bedeutung zu, die sowohl ‹Blutsverwandtschaft›, ‹Stammesbewusstsein› als auch ‹Lebenskraft eines Stammes› bedeutet (a.a.O. 50). Am stärksten ist die *'aṣabīya* bei den Beduinen ausgebildet, sie überwindet die schwächere der sesshaften Bevölkerung, geht aber mit der eigenen Sesshaftigkeit verloren. Die Beziehungen zwischen den Stadtbewohnern sind nicht durch *'aṣabīya* geregelt, hier verhindern Herrscher und Regierung, dass sich die Untertanen gegeneinander wenden und schützen sie vor äußeren Feinden (a.a.O. 53).

Durch das Wirken der *'aṣabīya* erklärt sich die dauernde Umwälzung, das ewige Einerlei, der fruchtlose Wechsel des immer Gleichen in der arabischen Welt (a.a.O. 64). Doch seine zerstörerische Kraft entfaltet der Tribalismus erst durch die Kombination mit dem *Sektenwesen*, das sich im Zusammenhang mit der Frage der Nachfolge des Propheten herausbildet. Wenn die Schiiten für Ali und seine Nachkommen, die Sunniten für jeden Quraišiten und die Khāriğiten für den jeweils Würdigsten ohne Rücksicht auf Abstammung und Geschlecht einstanden, dann bedeutet das ja nicht, dass man es mit drei Gruppen zu tun hatte. Es gab bald über zwanzig khāriğitische und eine unüberschaubare Menge von schiitischen Sekten, denen die einzelnen Stämme jeweils anhingen. Doch auch die Sunniten waren gegen Sektenbildung nicht gefeit, wie die im 12. Jh. im Maghreb entstehenden Almohaden und die im 18. Jh. auf der Arabischen Halbinsel aufkommenden Wahhabiten zeigen. So definieren sich die Stämme nicht nur durch die gemeinsame Abstammung resp. den Abstammungsmythos sondern auch durch die gemeinsame Glaubensrichtung.

Im Zuge erbitterter Sektenkämpfe = Stammesfehden konnte man nun den Gegner ‹zum Ungläubigen machen›, dieser Vorgang heißt *takfīr* ‹Bann›. ‹Ungläubig› *kāfir* sind ursprünglich die Heiden im Gegensatz zu den Juden, Christen und Muslimen. Dieser Begriff ließ sich aber erweitern, so bedeutete für die Khāriğiten die Nichtbefolgung der koranischen Gebote die Aufgabe des Glaubens, d.h. den ‹Unglauben› *kufr* (LIW 1.204). Da es hier um Muslime ging, hatten die Beschuldigten ihr Leben verwirkt, denn auf den Abfall vom Glauben *irtidād* stand und steht die Todesstrafe.

Ein anschauliches Beispiel für die Karriere einer solchen religiös-tribalen Bewegung (Krämer 2005: 143) liefern die Almohaden. Die *Maṣmūda*, ein berberischer Stammesverband sunniti-

scher Observanz, scharen sich um den Erwecker *Ibn Tūmart* (ca. 1080–1130), der sich nach einer Mekka-Wallfahrt 1121 zum Messias *mahdī* erklärt. Er vereinigt die Mašmūda-Stämme zu einem religiösen Kampfbund und eröffnet den *ḡihād* gegen die herrschenden Almoraviden. Er wendet sich gegen deren anthropomorphe Gottesvorstellungen und nennt seine streng hierarchisch geordnete Gemeinschaft *Al-muwahḥidūn*, span. *Almohaden* ‹Bekenner der Einheit Gottes, Unitarier›. Sie erobern 1147 den Maghreb und Hispanien bis zum Tajo, predigen den reinen Glauben und eine fromme Lebensführung, verfolgen die übrigen Muslime, töten Christen und Juden resp. treiben sie nach Norden; sie führen Marokko und Andalusien zu kurzer wirtschaftlicher und kultureller Blüte, gehen nach 120 Jahren unter und machen den Weg frei für die endgültige Reconquista im Jahre 1212 (Tornow 2009: 24).

Zu den zyklischen Tendenzen der arabischen Geschichte schreibt Engels 1894 in seinem Artikel ‹Zur Geschichte des Urchristentums›: „Der Islam ist eine auf Orientalen, speziell Araber zugeschnittene Religion, also einerseits auf handel- und gewerbetreibende Städter, andererseits auf nomadisierende Beduinen. Darin liegt aber der Keim einer periodisch wiederkehrenden Kollision. Die Städter werden reich, üppig, lax in Beobachtung des ‹Gesetzes›. Die Beduinen, arm und aus Armut sittenstreng, schauen mit Neid und Gier auf diese Reichtümer und Genüsse. Dann tun sie sich zusammen unter einem Propheten, einem Mahdi, die Abgefallenen zu züchtigen, die Achtung vor dem Zeremonialgesetz und dem wahren Glauben wiederherzustellen und zum Lohn die Schätze der Abtrünnigen einzuheimsen. Nach hundert Jahren stehen sie natürlich genau da, wo jene Abtrünnigen standen; eine neue Glaubensreinigung ist nötig, ein neuer Mahdi steht auf, das Spiel geht von vorne an” (MEW 22: 450 Anm.).

Um 1500 tritt eine gewisse Stabilisierung ein: Die Osmanen erobern 1526 Syrien und ein Jahr später Ägypten und schließlich alle arabischen Gebiete außer Marokko. Bis 1800 werden die Araber unter türkischer Herrschaft leben, ohne dass sich aber an ihrer inneren Verfasstheit viel ändern wird.

Die Osmanen, bei denen der tribal-sektiererische Komplex schwach ausgeprägt war, übernahmen von Byzanz das doppelte Recht: So wie dort neben das kaiserliche Gesetz *lex* das Kirchenrecht *canon* getreten war, wurde hier das Gewohnheitsrecht Scharia durch Sultansentscheidungen *qānūn* ergänzt, eine Art herrscherlicher ‹Willkür›. Das war einer der Gründe für das lange Fortbestehen des Osmanischen Reiches auch in Zeiten des Niedergangs (Grunebaum 1971: 97).

6.3.2 DER AUFBRUCH

Ab 1750 zeichnet sich in der arabischen Welt ein ‹Aufbruch› arab. *nahḍa* ab, worunter sich grob gesagt drei Bewegungen subsumieren lassen, eine religiös–fundamentalistische, eine kulturell–nationale und eine westlich–reformistische. Sie wenden sich gegen unislamische Bräuche, den sprachlichen und kulturellen Verfall und den Rückstand gegenüber dem Westen; sie bekämpfen die osmanische Fremdherrschaft und den britischen Imperialismus.

1. Den Anfang machen die *Wahhabit*en, eine tribal–sektiererische Bewegung aus dem *Nağd*, dem wüsten Hochland der arabischen Halbinsel, so genannt nach ihrem Gründer *Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb* (1703–92); sie selbst bezeichnen sich als *Muwahḥidūn* ‹Bekenner der Einheit Gottes› wie schon die Almohaden des 12. Jh. (s.o.). Sie waren puritanisch und sittenstreng, verwarfen Wein und Kaffee, Tanz und Gesang, akzeptierten nur den Koran und die frühe Sunna und traten kompromisslos gegen Neuerungen auf, besonders gegen Volksbräuche wie den Heiligen- und Gräberkult, damit zusammenhängende Wallfahrten u.ä. – in ihren Augen unislamische Auswüchse. 1801 zerstörten sie die wichtigsten schiitischen Pilgerorte Nağaf und Karbalā’, zwischen 1804 und 1806 eroberten sie die heiligen Städte Mekka und Medina, wo sie die Grabmäler vieler Heiliger des frühen Islams dem Erdboden gleichmachten, darunter das Mausoleum dreier schiitischer Imame; allein das Grab des Propheten in der Moschee von Medina blieb verschont. 1807 wurden sie wieder aus dem Hedschas vertrieben. Ihr Staat lebt im heutigen Saudi–Arabien fort, die Sekte in den modernen Salafiten.

Aus Reiseberichten wissen wir, dass gerade Mekka ein sodomitisches Sündenbabel war. Schon 1664 schrieb *Joh. Andreas Endter*, Mekka sei reich und ‹gleich den Sodomitern› (Karsch–Haack 2005: 67). *Joh. Ludwig Burckhardt* schrieb 1830:

„Die heilige Kaaba zu Mekka aber wird bisweilen zum Theater unkeuscher und strafwerter Vorgänge in einem Grade, der nicht deutlicher bezeichnet werden kann“ (a.a.O. 73). Ähnlich berichtet 1888 *Christiaan Snouck Hurgronje* aus Mekka über „höchst bemerkenswerte Tatsachen aus dem Leben *des homoerotischen Teiles der Gesellschaft im Zusammenhang mit dem Sklavenhandel*, besonders aus den Kreisen der Kaufleute und der höheren Geistlichkeit, dann über das urnalische Treiben bei den Lokalfesten der Heiligen des Islam, bei musikalischen Unterhaltungen und auf den Friedhöfen“ (a.a.O. 67 f.). Die Wahhabit^{en} verboten homosexuelle Praktiken, besonders mit Eunuchen, die sie 1804 aus Medina auswies (Clarence–Smith 2006: 180).

2. Die kulturell–nationale Bewegung wurde vor allem von arabischen Christen getragen. Ihnen ging es einerseits um die Pflege und Modernisierung der klassischen arabischen Sprache und

andererseits um das Konzept des Panarabismus, beides unabhängig von der Religion. Eine Schlüsselfigur in der Entwicklung von einem kulturellen zu einem politischen arabischen Nationalbewusstsein war *Buṭrus al-Bustānī* (1819–83) aus einer maronitischen Familie, der in Beirut Protestant wurde. Er verfasste die erste Geschichte des Libanon, verschiedene arabische Grammatiken, eines der ersten arabischen Wörterbücher und die erste moderne arabische Enzyklopädie. Nachdem er lange an der Missionsschule unterrichtet hatte, gründete er die erste säkulare arabische Schule, die *Madrassa waṭanīya* ‹Vaterländische Hochschule› (Avineri 1978: 234).

Er übersetzte zahlreiche europäische Bücher ins Arabische, unterhielt eine Druckerei und einen Verlag und gründete mehrere arabische Zeitschriften. 1845 rief er die erste arabische Literaturgesellschaft ins Leben, die *Mağma 'at-tahdhīb* ‹Bildungsakademie›, von deren 14 Gründungsmitgliedern elf zum Protestantismus konvertierte arabische Christen waren, zwei Amerikaner und ein Melkit. Zwei Jahre später zählte die Akademie 50 Mitglieder, darunter war kein einziger Muslim. 1857 bildete sich dann die ‹Syrische Gelehrte Gesellschaft›, die auch Muslime und Drusen als Mitglieder hatte (a.a.O. 235). In seinem 1859 in Beirut gehaltenen ‹Vortrag über die Literatur der Araber› *Khuṭba fī adab al-'arab* „greift er das westliche Dekadenzkonzept auf, noch ohne eine Verbindung zwischen Dekadenz und Sex herzustellen“ (Bauer 2011: 305).

3. Die westlich–reformistische Bewegung geht vor allem von Ägypten aus, einer ihrer ersten Repräsentanten war *Rifā'a aṭ-Ṭahṭāwī* (1801–73). Er weilte im Auftrag des Vizekönigs Muhammad Ali Pascha von 1826 bis 1831 als Imam der ersten großen ägyptischen Studienmission in Paris und verfasste darüber den Reisebericht ‹Ein Muslim entdeckt Europa› (Kairo 1834), wo es heißt: „Zu den löblichen Dingen ihrer [der Franzosen] Veranlagung, die im übrigen wirklich der der Araber ähnelt, gehört, dass sie keinerlei Neigung zur Päderastie und zur erotischen Verherrlichung von Lustknaben zeigen. So etwas ist bei ihnen tabu, dagegen sträubt sich sowohl ihre Natur wie ihre Moral. Es ist ein schöner Zug ihrer Sprache und Dichtkunst, dass sie die gleichgeschlechtliche Erotik ablehnen ... Denn sie sehen so etwas als sittliche Zersetzung an – mit Recht übrigens, denn es ist doch so, dass ein Geschlecht für das andere eine gewisse Eigenschaft hat, die es anziehend macht ... Ist nun das Geschlecht ein und dasselbe, so entfällt diese Eigenart, und es tritt ein widernatürlicher Zustand ein“ (Ṭahṭāwī 1988: 79).

Dass diese neue Erkenntnis für ihn selbst noch ungewohnt war, zeigt sich weiter unten bei der Beschreibung der Französinen: „Freilich, um die Wahrheit zu sagen, mit ihren Beinen ist es nicht weit her, und die Worte des Dichters treffen so gar nicht auf sie zu:

Nie vergaß ich: sich erhebend enthüllte kokett er sein Bein, so weiß wie die schimmernde Perle.

Was Wunder, wenn da ich eine ‹Auferstehung› empfand, ist doch die Auferstehung der Tag der Enthüllung!” (a.a.O. 115).

Der Vizekönig hielt das Reisetagebuch für so bedeutend, dass er es zur Pflichtlektüre für seine Beamten machte (Klauda 2010: 54). Unter Ismail Pascha entwickelte Ṭaḥṭāwī Ideen über die Modernisierung Ägyptens nach westlichem Vorbild, ohne an die religiösen Grundlagen des Gemeinwesens zu rühren (Haarmann 2004: 388).

Seit 1834 gibt es im Orient keinen Diskurs über Sexualität mehr, der nicht eine direkte oder indirekte Reaktion auf den Westen darstellt (Bauer 2011: 270). Mitte des 19. Jh. erlischt die Tradition der Bartwuchsepigramme (a.a.O. 289). In den 1850er Jahren, zur Zeit der Sklavenbefreiung, macht sich auch im Osmanischen Reich allmählich eine Veränderung der Moral bemerkbar in der Hinsicht, dass die „wohlbekannte Liebe zu und Beziehungen mit den jungen Männern Istanbuls seitdem, entsprechend der natürlichen Ordnung der Dinge, auf junge Frauen übertragen wurden” (Klauda 2010: 19). 1925 stand in einem ägyptischen Schulbuch für die höhere Erziehung, die Liebesdichtung an junge Männer sei „ein Verbrechen gegen die Literatur und eine Schande für die Geschichte der arabischen Poesie” (a.a.O. 56). 1968 erschien *Divan şîirinde sapık sevgi* ‹Perverse Liebe in der Diwan-Dichtung› des türkischen Journalisten *İsmet Zeki Eyüboğlu*, der dafür eintrat, „die osmanische Lyrik wegen ihres ‹abartigen› Charakters nicht als essenziellen Bestandteil des nationalen Literaturkanons zu betrachten und ihr einen geachteten Platz im Schulunterricht zu versagen” (a.a.O. 111).

Inzwischen scheint die Amnesie perfekt: *Sisir Kumar Das*, Literaturprofessor an der Universität Delhi, schreibt um 2000 über das Ghazel im Urdu, es bedeute wörtlich „mit oder über Frauen sprechen” (Kämpchen 2006: 90).

6.3.3 DER UMSCHWUNG

In der zweiten Hälfte des 20. Jh. ändert sich im Orient die Einstellung zur mann-männlichen Sexualität fundamental: Was man vorher spöttisch belächelt oder für eine gewohnheitsmäßige Schwäche gehalten, für dekadent oder einer modernen Nation unwürdig oder schlicht verdrängt hatte, galt nun als Verbrechen. Am radikalsten war der Iran, wo im Februar 1979 die ‹Islamische Republik› entstand und zwischen März 1979 und Januar 1984 98 Männer wegen *liwāṭ* hingerichtet wurden (Klauda 2010: 60). Das ereignete sich ziemlich genau 700 Jahre nach der ersten Verbrennung eines Sodomiters im Westen und bedeutete für die islamische Welt eine Neuheit.

Neu war auch die einem Abendländer vertraute Unterstellung, Homosexualität sei Teufelswerk. Ayatollah Khomeini behauptete nämlich, dass „Homosexuelle ausgerottet werden müssten, weil sie

Parasiten und Verderber der Nation seien, indem sie den ‹Makel des Bösen› verbreiteten” (a.a.O. 59). 2001 nahm die Polizei auf dem *Queen Boat*, einer populären Diskothek auf dem Nil in Kairo, 52 angeblich schwule Männer fest. In einem bislang beispiellosen Prozess wurden 21 davon wegen ‹gewöhnheitsmäßiger Ausschweifung› zu je drei Jahren Gefängnis verurteilt. „Die Medien sahen in der Diskogesellschaft eine satanistische Sekte am Werk. Bereits einen Tag nach der Massenverhaftung berichtete die regierungsnahe Tageszeitung *al-Ahrām*, die ‹Teufelsanbeter› hätten versucht, ‹neue Mitglieder für ihren Kult zu werben›” (a.a.O. 21).

Was war geschehen? Inzwischen war die ‹Disambiguierung› des Islams so weit gediehen, dass weder der westlich orientierte Reformislam noch der Fundamentalismus nebeneinander existierende Varianten, Erklärungen oder Lösungen als gleichberechtigt akzeptierten. Das bedeutete, wie Thomas Bauer (2011) bewiesen hat, einen massiven Bruch mit einer eintausend Jahre alten Tradition und kann meines Erachtens nicht anders denn als Modernisierung verstanden werden; wieweit daran der Westen ‹schuld› ist, ist eine rhetorische Frage.

Das hat auf dem Gebiet des Rechts zu bislang unlösbaren Problemen geführt. Die Reformisten ziehen sich aus der Affäre und übernehmen das europäische Recht, die Fundamentalisten beharren auf der Scharia. Aber die Scharia ist fallbezogenes Gewohnheitsrecht, d.h. der Richter entscheidet selbständig, doch im Einklang mit einer der fünf Rechtsschulen. *Arno Schmitt* (2001–02) hat gezeigt, wie unterschiedlich diese das Thema *liwāʿ* behandeln, sodass es schlicht unmöglich ist zu behaupten, im Islam werde Analverkehr unter Männern so und so geahndet. Wer aber trotzdem danach strebt, das Gewohnheitsrecht im Geiste des Islams legalistisch umzuinterpretieren, Widersprüche und Unklarheiten auszuräumen und die Rechtspraxis zu vereinheitlichen, versucht die Quadratur des Kreises.

6.4 GEMEINSAMKEITEN

Die Modernisierungen des Abendlandes im Hochmittelalter und die des islamischen Orients im 19. Jh. haben bei aller zeitlichen und geographischen Distanz gemein, dass sie zwar von außen angestoßen wurden, die fremden Anstöße aber später abgewertet resp. ganz negiert wurden.

Der Westen lernte die überlegene arabische Kultur im Grenzland von Frankenreich und Omaiadenkalifat kennen, in der Spanischen Mark resp. der Grafschaft Barcelona. Dorthin wanderten im 10. Jh. aus allen Teilen des muslimischen Hispaniens arabisierte Christen ein, sog. Mozaraber, arab. *mustaʿrib*, die mit der islamischen Kultur vertraut waren. Orte der Begegnung mit fränkischen Christen, die Zugang zum arabischen Wissen suchten, waren der Bischofssitz Vich und das Kloster Ripoll, dessen Skriptorium im Jahre 971 bereits 65 Codices besaß, ein Astrolabium und bedeutende Traktate über Astronomie und Geometrie (LMA 7.862).

Dorthin schickte der Abt des Klosters St-Géraud-d'Aurillac in der südlichen Auvergne den aufgeweckten Bauernjungen *Gerbert* zu einem dreijährigen Studium. Sein Interesse galt den mathematischen Fächern: Er lernte die arabische Arithmetik kennen, benutzte wohl als erster abendländischer Gelehrter die arabisch-indischen Ziffern und befasste sich besonders mit Astronomie und Geographie (LMA 4. 1302). *Gerbert von Aurillac* (945–1003) machte eine für einen Nichtadeligen ungewöhnliche Karriere: Er wurde 991 Erzbischof von Reims und 997 persönlicher Lehrer und politischer Berater des jungen römisch-deutschen Kaisers *Otto III.* (996–1002), der ihn 998 zum Erzbischof von Ravenna und schließlich 999 zum ersten französischen Papst Silvester II. machte.

Die einmal hergestellte Verbindung zwischen Barcelona und dem Rheinland über das Rhônetal und Lothringen blieb über Jahrhunderte erhalten (Vernet 1984: 118). Mit fortschreitender Reconquista verlagerte sich der Ausgangspunkt nach Süden, als um 1135 in Toledo eine Übersetzerschule am Hof der Erzbischöfe organisiert wurde, die bis 1284 bestand. Die entscheidenden Impulse gab das Aristotelesstudium, doch nicht allein die Texte des Philosophen, sondern die modernen, arabischen Kommentare von Averroës. Noch lange glaubte man im Abendland, das Licht komme nicht aus dem Orient, sondern aus Spanien (Vernet 1984: 58).

Doch schon im 13. Jh. begann man auch, sich vom «Arabismus» zu distanzieren.

„Der erste Denker am Beginn des 13. Jh., der sich helllichtig und entschlossen den Herausforderungen durch eine nichtchristliche Weltdeutung stellt, wie sie die umfassende Rezeption der griechisch-arabischen Philosophie und Wissenschaft vor allem seit der ersten Hälfte des 12. Jh. vermittelt“ (LMA 9.162), war *Wilhelm von Auvergne* (1180–1249) ebenfalls aus Aurillac, seit 1228 Bischof von Paris. Aus seiner Abneigung gegen die «Sarazenen» macht er kein Hehl, so behauptet er, dass sie beim Beten ihren kleinen Finger in den Anus des Nächstsitzenden schieben (Hergemöller 2000: 170).

Als Erster nahm *Petrarca* (1304–74) das «finstere» Mittelalter als eigenständige Epoche wahr und beschrieb es als eine Zeit der Illegitimität (Münkler 2000: 315). Als man dann im klassischen Humanismus die griechischen Originale entdeckte und Aristoteles von Platon überstrahlt wurde, konnte man den Arabismus getrost abwerten. Die Begeisterung für Platon gipfelte in der Errichtung der sog. Platoni-schen Akademie in Florenz 1462. Ihr Leiter *Marsilio Ficino* (1433–99) übersetzte 1463–69 erstmals den vollständigen Platon und versuchte, um das Christentum zu erneuern, in seinem Hauptwerk «Theologia Platonica» (1469–74) heidnische Philosophie und christliche Theologie zu verknüpfen. Auf seinen Kommentar zu Platons Symposion «De amore» (1469) geht der Begriff *platonische Liebe* zurück, die man am ehesten als nichtgenitale erotische Beziehung zwischen Männern bezeichnen könnte. Die Ironie der Geschichte wollte es, dass zu ebender Zeit, als der

Westen sich den ‹kanonischsten› Text der Jünglingsliebe aneignete, an gleicher Stelle die ‹Behörde der Nacht› wütete, die 10.000 Personen als Sodomiter verklagte und 2.000 davon hinrichtete.

Die Modernisierung des Orients lässt man traditionell mit Napoleons Überfall auf Ägypten 1798 beginnen. Die Franzosen wurden 1801 von den Briten vertrieben, die sich danach zurückzogen, um 1882 das Land endgültig zu besetzen. Zwischen 1811 und 1882 übten Muhammad Ali Pascha und seine Nachfolger faktisch die Herrschaft aus, nominell noch im Namen des Osmanischen Reichs. Als Vizekönige von Ägypten entfalteten sie eine äußerst rege Reformtätigkeit auf allen Gebieten, Vorbilder waren Frankreich und England. Das betraf auch die Sexualmoral wie Ṭaḥṭāwīs unter französischem Einfluss entstandene Vorbehalte gegenüber der traditionellen orientalischen Päderastie zeigen. In der Folge sah man mehr und mehr in der Jünglingsliebe eine Verfallserscheinung der islamischen Kultur, die mit der generellen Unterlegenheit des Orients gegenüber dem Westen korrespondierte.

Nach dem ‹Umschwung› in der zweiten Hälfte des 20. Jh. ergab sich eine ganz neue Konstellation: Die im Zuge der Disambiguierung entstandene eindeutige Homophobie der islamischen Länder traf auf die neue westliche Homophilie, die der Westen wie all seine Errungenschaften mit missionarischem Eifer propagierte. Nun konnte der Orient den europäischen Anteil an seiner Modernisierung zumindest in moralischer Hinsicht abwerten.

FAZIT

1. Bei allen durch die zeitliche und räumliche Distanz bedingten kulturellen Unterschieden weist die Sozialstruktur Athens und des islamischen Orients frappierende Übereinstimmungen auf: Beiden gemeinsam sind vor allem das ‹Große Haus›, die Geschlechtertrennung und die Sklavenhaltung.
2. Die mann-männliche Liebe war hier in der Regel die Beziehung zwischen einem Erwachsenen und einem Jüngling und zwar unter den Bedingungen der Sklavenhaltergesellschaft. Sie wurde von den Europäern des 19. und 20. Jh. verklärt, deshalb setze ich ‹schwule Paradiese› in Anführungszeichen.
3. Auch in nichtsklavischen Beziehungen herrschte immer ein Dominanzgefälle, das besonders in der ‹aktiven› resp. ‹passiven› Rolle beim Analverkehr deutlich wird. Die im 19. Jh. entstandene einvernehmliche gleichgeschlechtliche Liebe unter Gleichberechtigten ohne Wertung sexueller Praktiken ist eine westliche Neuerung.
4. Ein wesentlicher Aspekt der Sklaverei ist die sexuelle Ausbeutung, sie macht den Großteil der mann-männlichen Sexualbeziehungen in der Antike und im Orient überhaupt erst möglich. Sklaven standen zur Verfügung: ihrem Besitzer im Haushalt, seinem Freundeskreis auf Gastmählern und

jedermann im Bordell, wo sie meist im Auftrag ihres Herrn arbeiteten. Sowohl männliche als auch weibliche Prostitution war weitgehend Sklavensache.

5. Es war auch die Sklaverei, auf der die Segregation der Frau basiert, so wie wir sie in Athen und im Orient gleichermaßen vorfinden. Auch stimmt die oft geäußerte Vermutung nicht, dort hätten Männer auf ihresgleichen zurückgreifen müssen, da ihnen der Zugang zu Frauen versperrt war: Es gab ja neben den Ehefrauen Konkubinen, eigene Sklavinnen und Prostituierte. In der westlichen gattenzentrierten Familie war Segregation ebendeshalb unmöglich, weil man beim Fehlen von Sklaven auf die partnerschaftliche außerhäusliche Mitarbeit der Frau nicht verzichten konnte.

6. Verglichen mit Athen und dem islamischen Orient war die Lage der Frau im Westen wesentlich besser: Geschützt durch die unauflösliche Einehe war sie – wenn auch nicht gleichberechtigte – Partnerin des Mannes. Das festigt sich ökonomisch in karolingischer Zeit mit der bäuerlichen Hufenwirtschaft und setzt sich im städtischen Bürgertum fort. Frauen werden dann allerdings wie die ‹Sodomiter› verketzert, als Hexen verfolgt, gefoltert und verbrannt; auch dies eine abendländische Neuerung.

7. Die abendländische Homophobie hat sich sehr langsam herausgebildet; insgesamt lassen sich vier Entwicklungsstadien ausmachen, die sich über mehr als tausend Jahre erstrecken:

Das *biblische* (1. Jh.): Die christliche, unauflösliche Einehe verbunden mit der paulinischen Verdammung der mann–männlichen Sexualität als heidnisch. Die Frau erscheint von Anfang an als Partnerin des Mannes.

Das *augustinische* (5. Jh.): Die manichäisch–sektiererische und auf die römische Kirche beschränkte Lehre von der Erbsünde und die Verdammung aller außerehelichen und nicht der Fortpflanzung dienenden Sexualität.

Das *karolingische* (9. Jh.): Die abendländische Kleinfamilie ohne Sklaven, die der außerehelichen Sexualität keinen legitimen Raum lässt.

Das *scholastische* (13. Jh.): Die eigentliche Verfolgung, gestützt einerseits auf die sakramentale Kontrolle und andererseits auf das gesammelte Straf-, Kirchen- und Naturrecht erweitert um die städtischen ‹Willküren›.

8. Alle drei Kulturen preisen die erotische Liebe ohne sexuelle Erfüllung, Athen den pädagogischen Eros, der Orient die sufische Liebe des Meisters zu seinem Jünger und der Westen die Minne des Ritters zu seiner Dame. Diesen Beziehungen unterstellt man gleichermaßen eine erzieherische, ‹sittigende›, ja geradezu zivilisatorische Kraft.

9. Die Anerkennung einer zweiten, neben der biblischen und patristischen gleichwertigen Autorität, nämlich die der griechischen Philosophie und des Römischen Rechts, bedeutete nicht mehr und nicht weniger als den Bruch mit der Alleingültigkeit der christlichen Wahrheit, die nun der antiken,

heidnischen Unterstützung bedurfte. Das hat im Westen zu einer Zweigleisigkeit geführt, die letzten Endes das Christentum tendenziell überflüssig gemacht hat. Die Weichen dafür wurden um 1100 gestellt, nicht erst in der Renaissance. Diese ‹doppelte Wahrheit›, nach Szücs eine der ‹fruchtbaren Separationen des Westens›, ist entstanden aus der Notwendigkeit, Glaube und Vernunft in Einklang zu bringen; erst sie hat den Rationalisierungsschub der Scholastik ermöglicht.

10. Die Araber lehnen um 1200 Averroës' moderne Aristoteles-Interpretation ab und bleiben außerdem dem Gewohnheitsrecht Scharia als einziger Rechtsquelle treu; dabei erweisen sich Tribalismus und Sektenwesen als schwere Hypothek auf dem Weg in die Moderne. Sie verharren letzten Endes in der Spätantike, bis sie 600 Jahre später von außen, vom Westen, veranlasst werden, sich zu modernisieren.

11. Der Modernisierungsschub, der den Orient im 19. Jh. erfasst, entspricht dem Rationalisierungsschub der Scholastik: Beide bedeuten den Bruch mit der Gewohnheit und beide leisten der Homophobie Vorschub.

12. Homophilie und Homophobie sind fraglos soziale Kategorien. Es scheint so, als sei auch homosexuelles Verhalten ebenso sozial wie biologisch bedingt, Homosexualität in gleichem Maße Konvention wie auch Disposition.

LITERATUR

- AKG= Atlas zur Kirchengeschichte. Hg. Jochen Martin. Freiburg 2004.
- Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster 2007.
- Anthologia Graeca. Griechisch–deutsche Ausgabe in vier Bänden von Hermann Beckby. München ²1964.
- Augustinus: Bekenntnisse. Übersetzt von Wilhelm Thimme. Düsseldorf–Zürich 2004.
- Avineri, Shlomo: Politische und soziale Aspekte des israelischen und arabischen Nationalismus. In: Nationalismus. Hg. Heinrich A. Winkler. Königstein/ Taunus 1978. S. 232–251.
- Battenberg, Friedrich: Das Europäische Zeitalter der Juden. Band I. Darmstadt 1990.
- Bauer, Thomas: Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Wiesbaden 1998.
- Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin 2011.
- Beck, Hans–Georg: Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München 1959.
- Benedikt: Die Regel des heiligen Benedikt. Beuron 2006.
- Bethe, Erich: Die dorische Knabenliebe. Nachdruck Berlin 1983.
- Bianquis, Thierry: Die Familie im arabischen Islam. In: Geschichte der Familie. Bd 2, S. 385–446. Frankfurt 1997.
- Bleibtreu–Ehrenberg, Gisela: Tabu Homosexualität. Frankfurt 1978.
- Bloch, Marc: Die Feudalgesellschaft. Stuttgart 1999.
- Boswell, John: Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Chicago–London 1980.
- Boswell, John: Same–Sex Unions in Pre–Modern Europe. New-York 1994.
- Bürgel, Johann Christoph: Das persische Gasel. In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Hg. Klaus von See. Bd. 5. Orientalisches Mittelalter. Hg. von Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden 1990. S. 265–277.

- Bumke, Joachim: Höfische Kultur. München 1986.
- Clarence-Smith, William: Islam and the abolition of slavery. Oxford–New York 2006.
- Cohen, Mark R.: Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter. München ²2011.
- Diner, Dan: Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt. Berlin 2005.
- Dover, Kenneth J.: Homosexualität in der griechischen Antike. Übersetzt von Susan Worcester. München 1983.
- Duby, Georges: Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus. Übersetzt von Grete Osterwald. Frankfurt 1986.
- Eco, Umberto: Der Name der Rose. München 2004.
- Eggers, Hans: Deutsche Sprachgeschichte. II. Das Mittelhochdeutsche. Reinbek bei Hamburg 1965.
- Elwert, Wilhelm Th.: Die romanischen Sprachen und Literaturen. München 1979.
- Ennen, Edith: Frauen im Mittelalter. München ⁶1999.
- Fargues, Philippe: Arabischer Raum: Das Haus als Festung. In: Geschichte der Familie. Bd. 3, S. 435–475. Frankfurt 1997.
- Flaig, Egon: Weltgeschichte der Sklaverei. München ²2011.
- Foucault, Michel: Die Hauptwerke. 4. Sexualität und Wahrheit. 4.1 Der Wille zum Wissen. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt 2008.
- Fuhrer, Therese: Augustinus. Darmstadt 2004.
- Griechische Anthologie in drei Bänden. Hg. und übersetzt von Dietrich Ebener. Berlin und Weimar 1981.
- Grunebaum, Gustave E. von (Hg.): Der Islam II. Frankfurt 1971.
- Gugler, Thomas: Okzidentale Homonormativität und nichtwestliche Kulturen. In: Was ist Homosexualität? Hg. Florian Mildener u.a. Hamburg 2014. S. 141–179.
- Haarmann, Ulrich (Hg.): Geschichte der arabischen Welt. München ⁵2004.
- Hahn, Alois: Sakramentale Kontrolle. In: Schluchter, Wolfgang (Hg.) 1988, S. 229–253.
- Haller, Dieter: dtv-Atlas Ethnologie. München ²2010.
- Hammer-Purgstall, Joseph von: Mohamed-Schemsed-din Hafī's Divan. Aus dem Persischen zum ersten Mal übersetzt, zwei Teile, Stuttgart–Tübingen 1812–13.
- Healey, Dan: Beredtes Schweigen. Zur Geschichte der Homosexualität in Russland. In: Osteuropa. 63. Jahrgang, 2013, Heft 10, Seite 5–16.
- Hergemöller, Bernd–Ulrich: Krötenkuss und schwarzer Kater. Ketzerie, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts. Warendorf 1996.
- Hergemöller, Bernd–Ulrich: Sodom und Gomorrha. Hamburg ²2000.
- Hergemöller, Bernd–Ulrich (Hg.): Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Warendorf ²2001.
- Hergemöller, Bernd–Ulrich: Chorknaben und Bäckerknechte. Homosexuelle Kleriker im mittelalterlichen Basel. Hamburg 2004.
- Hergemöller, Bernd–Ulrich (Hg.): Fontes sodomitarum. Ausgewählte Quellen zur Homosexuellenverfolgung im christlichen Mittelalter. Hamburg 2013.
- Herzer, Manfred: Zum Ursprung des Angeborensens. In: Capri 1 (1987), S. 20–24.
- Hesiod: Theogonie. Herausgegeben und übersetzt von Albert von Schirnding. München–Zürich 1991.
- Hirschfeld, Magnus: Die Homosexualität des Mannes und des Weibes, Berlin 1914.
- Hössli, Heinrich: Eros. Die Männerliebe der Griechen, ihre Beziehungen zur Geschichte, Erziehung, Literatur und Gesetzgebung aller Zeiten. Band 1: Glarus 1836, Band 2: Sankt Gallen 1838. Nachdruck Berlin 1996.
- Ibn Falīta: Ruṣd al-labīb ilā mu'āṣarat al-ḥabīb (Anleitung des Einsichtigen hinsichtlich des Umgangs mit der geliebten Person). Kapitel 9–11. Edition und Übersetzung. Inauguraldissertation vorgelegt von Mohamed Zouher Djabri. Erlangen–Nürnberg 1968.

- Ibn Hazm al-Andalusi: Das Halsband der Taube. Von der Liebe und den Liebenden. Frankfurt 1961.
- Italiaander, Rolf: Weder Krankheit noch Verbrechen. Plädoyer für eine Minderheit. Hamburg 1969.
- Jedin, Hubert: Kleine Konziliengeschichte. Freiburg ²1960.
- Kämpchen, Martin (Hg.): Indische Literatur der Gegenwart. München 2006.
- Karlinsky, Simon: Russia's Gay Literature and Culture: the Impact of the October Revolution. In: Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past. Hg. Martin B. Duberman u.a. New York 1989. S. 347–364.
- Karsch-Haack, Ferdinand: Die Rolle der Homoerotik im Arabertum. Gesammelte Aufsätze. Hg. von Sabine Schmidtke. Hamburg 2005.
- Kawerau, Peter: Das Christentum des Ostens. Stuttgart 1972.
- Keilson-Lauritz, Marita: Die Geschichte der eigenen Geschichte, Berlin 1997.
- Klauda, Georg: Die Vertreibung aus dem Serail. Hamburg ²2010.
- Koran. Übersetzung von Rudi Paret. Stuttgart ⁹2004.
- Krämer, Gudrun: Geschichte des Islam. München 2005.
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq: Homosexuality in Islam. London 2010.
- Kusmin, Michail: Flügel. Übersetzt von Edgar Mesching und Ludwig Rubiner. In: Die Abenteuer des Aimé Leboeuf. Frühe Romane. Leipzig 1986.
- LAW= Lexikon der Alten Welt. Zürich–München 1991.
- Le Goff, Jacques: Die Intellektuellen im Mittelalter. Stuttgart 1993.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel: Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor. Aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet von Peter Hahlbrock. Frankfurt–Berlin 1983.
- Levin, Eve: Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs 900–1700. Ithaca–London: Cornell University Press 1989.
- Lewis, Bernard: Race and Slavery in the Middle East. An historical Enquiry. Oxford 1990.
- Libera, Alain de: Denken im Mittelalter. München 2003.
- Liechtenstein, Ulrich von: Das Frauenbuch. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Stuttgart 2003.
- LIW= Lexikon der islamischen Welt. Stuttgart 1974.
- LMA= Lexikon des Mittelalters. Bd 1–9. Stuttgart 1999.
- LThK= Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg 1993–2001.
- Luxenberg, Christoph: Die syro-aramäische Lesart des Koran. Berlin ²2004.
- Maier, Bernhard: Koran–Lexikon. Stuttgart 2001.
- Mangold, Sabine: Eine «weltbürgerliche» Wissenschaft. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert. Stuttgart 2004.
- Materialien zur Memminger Stadtgeschichte. Reihe A: Quellen. Hg. vom Stadtarchiv Memmingen 2000.
- Meier, Moritz H. E.: Päderastie. In: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Hg. Joh. Samuel Ersch und Joh. Gottfried Gruber. Section 3. Bd 9. Leipzig: Brockhaus 1837, S. 149–189.
- MEW= Karl Marx, Friedrich Engels: Werke. Bd 1–42. Berlin 1958–83.
- Mitterauer, Michael: Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs. München ⁴2004.
- Münkler, Herfried und Marina: Lexikon der Renaissance. München 2000.
- Neill, James: The Origins and Role of Same–Sex Relations in Human Societies. Jefferson–London 2008.
- Nippa, Annegret: Haus und Familie in arabischen Ländern. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. München 1991.
- Passow, Franz: Handwörterbuch der griechischen Sprache. Leipzig ⁵1841.
- Pirenne, Henri: Mahomet und Karl der Große. Frankfurt 1963.
- Platen, August von: Gedichte. Stuttgart 1984.

- Platon: Symposion. Neu übersetzt von Albert von Schirnding. München 2012.
- Ranke–Graves, Robert von: Griechische Mythologie. Reinbek 1984.
- Reinsberg, Carola: Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland. München ²1993.
- Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele. Leiden: Brill ²1978.
- Rocco, Antonio: Der Schüler Alkibiades. Hg. und übersetzt von Wolfram Setz. Hamburg 2002.
- Rocke, Michael: Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence. Oxford 1996.
- Ronart, Stephan und Nandy: Lexikon der Arabischen Welt. Zürich–München 1972.
- Saladin, Jean–Christophe: La bataille du grec à la renaissance. Paris 2004.
- Samaw'al, Abū Naṣr al-: Kitāb nuzhat al-aṣḥāb fī mu'āṣarat al-aḥbāb fī'ilm al-bāh (Buch der Unterhaltung der Freunde über den vertrauten Umgang der Liebenden mit der Wissenschaft von der Sexualität). Teil 1, Abschnitt 6. Edition und Übersetzung. Inauguraldissertation vorgelegt von Taher Haddad. Erlangen–Nürnberg 1976.
- Schipperges, Heinrich: Eine *«Summa medicinae»* bei Avicenna. Zur Krankheitslehre und Heilkunde des Ibn Sīnā (980–1037). Berlin 1987.
- Schluchter, Wolfgang (Hg.): Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Frankfurt 1988.
- Schmid, Ulrich: Masken des Begehrens. Homosexualität in der russischen Literatur. In: Osteuropa. 63. Jahrgang, 2013, Heft 10, Seite 17–48.
- Schmidtke, Sabine: Heinrich Hösslis Quellen zum Orient, in: Capri 36 (2005), S. 39–46.
- Schmieder, Felicitas: Die mittelalterliche Stadt. Darmstadt 2005.
- Schmitt, Arno und Jehoeda Sofer (Hg.): Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies. New York 1992.
- Schmitt, Arno: *«liwāt im fiqh: Männliche Homosexualität?»* In: Journal of Arabic and Islamic Studies 4 (2001–2002), 49–110.
- Schoeler, Gregor: Muwašṣah und Zaḡal. In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd 5. Orientalisches Mittelalter. Hg. von Wolhart Heinrichs. Wiesbaden 1990. S. 440–464.
- Schumacher, Leonhard: Sklaverei in der Antike. München 2001.
- Setz, Wolfram (Hg.): Das Hohelied der Knabenliebe. Erotische Gedichte aus der Griechischen Anthologie. In der Übersetzung von Hermann Beckby. Berlin 1987.
- Simon, Heinrich: Ibn Khaldūns Wissenschaft von der menschlichen Kultur. Leipzig 1959.
- Spreitzer, Brigitte: Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter. Göppingen 1988.
- Stern, Bernhard: Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Russland. Bd 1–2. Berlin 1907–08.
- Szücs, Jenő: Die drei historischen Regionen Europas. Aus dem Ungarischen von Béla Rásky. Frankfurt 1990.
- Ṭaḥṭāwī, Rifā'a al-: Ein Muslim entdeckt Europa. Kairo 1834. Übersetzt von Karl Stowasser. Leipzig–Weimar 1988.
- Tornow, Siegfried: Abendland und Morgenland im Spiegel ihrer Sprachen. Wiesbaden 2009.
- Tornow, Siegfried: Handbuch der Text- und Sozialgeschichte Osteuropas. Wiesbaden ²2011.
- Tornow, Siegfried: Orientalische Gelassenheit und europäische Moderne. In: Capricen. Momente schwuler Geschichte. Hg. Rüdiger Lautmann. Hamburg 2014. S. 190–204.
- Vernet, Juan: Die spanisch–arabische Kultur in Orient und Okzident. Zürich–München 1984.
- Volkert, Wilhelm: Adel bis Zunft. Ein Lexikon des Mittelalters. München 1991.
- Wagner, Ewald: Abū Nuwās. Wiesbaden 1965.
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 Bände. Tübingen 1920–21.
- Xenophon: Erinnerungen an Sokrates. Übersetzt und hg. von Peter Jaerisch. München–Zürich ⁴1987.
- Xenophon: Das Gastmahl. Übersetzt und herausgegeben von Ekkehard Stärk. Stuttgart 2009.
- Zeuske, Michael: Handbuch Geschichte der Sklaverei. Berlin 2013.

Der ‚erste Schwule‘? Heinrich Hössli neu lesen.

In der Schweiz, der Heimat dieses Mannes, hat sich 2009 eine Heinrich-Hössli-Stiftung gegründet. Ihre erste Eigenveröffentlichung gilt dem Namenspatron, einem „der Urväter dessen, was wir heute als Bewegung bezeichnen“.¹ In der Tat. Und heute, wo den meisten LSBTI-Menschen erst langatmig erklärt werden muss, wer Karl Heinrich Ulrichs gewesen ist und was er für unsere Gegenwart fundamental bedeutet, da soll ein noch Unbekannterer gefeiert werden? Ja! Ein Bewusstsein der eigenen Geschichte muss sich bilden, wenn Heteronormativitätskritik sich dauerhaft verankern will.

Hössli war kein ‚Homosexueller‘, aber er folgte (vermutlich) einem der möglichen gleichgeschlechtlichen Lebensmuster: sowohl prokreativ (mit Frau und Kindern) als auch männerliebend (mit Jüngling). Wahrscheinlich fanden beide Neigungen biographisch nacheinander statt. Das Ehepaar trennte sich früh (die etwas ältere und urban aufgewachsene Gattin verblieb in ihrem Elternhaus), der Gatte besuchte sie und die Kinder dort auf seinen zahlreichen Reisen. Über die mann-männlichen Ereignisse – erlebt oder ersehnt – wissen wir nichts. Doch was alle immer denken, das leuchtet hier einmal ein: Wie hätte sich jemand jahrzehntelang für ein einziges Thema einsetzen können, mit aller Kraft und leidenschaftlich sympathisierend, ohne dass er in seinem Innersten Anteil daran gehabt hätte?

Es ist nicht erlaubt, das literarische Werk eines Autors als Steinbruch für herumliegende Brocken autobiographischer Färbung auszubeuten. Aber alle Autoren schöpfen für ihr Werk auch aus dem eigenen Erleben. Indizien sprechen dafür, dass Hössli der Mann-Jüngling-Version anhing: seine Identifikation mit Franz Desgouttes (sowie dessen verhängnisvoller Leidenschaft für den jungen Daniel Hemmerle) und die vielhundertseitige Feier zur ‚Liebe der Griechen‘. – So, wie der Vater mit seinem in den USA lebenden schwulen Sohn Hansi 1848 korrespondiert und wie dabei über dessen Aussichten auf einen jungmännlichen Lebenspartner gesprochen wird, muss auf sein Eigenengagement geschlossen werden. Das ist kein Eltern-Kind-Gespräch, sondern eine Konversation zwischen Experten; denn es wird hier mit Deckwörtern,

¹ So Franco Battel in: Rolf Thalmann, Hrsg., *Keine Liebe ist an sich Tugend oder Laster‘. Heinrich Hössli (1784–1864) und sein Kampf für die Männerliebe*. Schriften der Heinrich Hössli Stiftung. Zürich 2014, S. 7.

Andeutungen und vorausgesetztem Wissen operiert, wie es nur unter Insidern geht.¹ Wenn es noch einen dokumentarischen Beweises bedürfte, dann müsste man Hösslis Spuren nachgehen: die vielen Wohnorte, die zahlreichen Reisen, auch in große Städte.

Zweifel am Erkenntniswert

Nicht alle, die sich mit der Ideengeschichte der Homosexualität beschäftigen, räumen Hösslis Schriften einen hohen Erkenntniswert ein. *Magnus Hirschfeld* schaut einerseits auf ihn herab, wenn er ihn „einen hochgelehrten Sonderling“ und „biederer Glarner“ nennt; er schreibt aber auch: „Höbli, der ebenso schlichte wie gedankentiefe Putzmacher von Glarus“. Für ihn ist das Doppelbuch zum Eros „ein bewunderungswürdiger Versuch mit vielen lichtvollen Stellen“ – von denen Hirschfeld selbst aber nirgends zu profitieren scheint.²

Und steht in dem Buch wirklich „nur ein einziger Gedanke“? Manfred Herzer – der Hössli eigentlich hoch schätzt – behauptet dies, benötigt dann aber geschlagene zehn Zeilen, um diesen Gedanken zu benennen.³ Und gedanklich relevant sind darüber hinaus eine ganze Reihe von Ideen und Anstößen. Zudem hat Hössli den damals weithin gelesenen Autor Heinrich Zschokke überredet, eine lange Dialog-Novelle zu schreiben, die sich vielschichtig und witzig mit der Beschaffenheit des Eros auseinandersetzt.⁴

In Siguschs ‚Geschichte der Sexualwissenschaft‘ bleibt Hössli unterbelichtet; dessen erotisch-leiblichen Wünsche seien so von Scham und Ekel überwältigt gewesen, dass die Wünsche immer wieder aus dem Bewusstsein hätten entfernt werden müssen.⁵ Hier wird der strategische Vortrag im Buch mit der Sexualperson seines Autors verwechselt. Hössli besteht immer wieder auf der Präsenz der körperlichen Seite in der Griechen-Erotik, und was sonst wäre wohl der Antrieb zu seiner siebzehnjährigen Recherche- und Schreibearbeit gewesen?

Die Borniertheit von uns ‚Akademikern‘ kennt keine Grenzen. Ich selber habe Hössli lange Zeit vernachlässigt und die positiven Stimmen anderer überhört (sie kamen von Ferdinand Karsch

¹ Dies ist eine Interpretation der Briefstellen, mitgeteilt bei Ferdinand Karsch, Heinrich Höbli (1784-1864). In: *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* 5 (1), 1903, S. 449-556 (548-551). Abgedruckt in: Materialien zu Hössli.

² Magnus Hirschfeld, *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*. Berlin 1914. Zitierte Stellen auf S. 897, 959, 350 bzw. 951.

³ Manfred Herzer, Art. Heinrich Höbli. In: Volkmar Sigusch, Günter Grau, Hrsg., *Personenlexikon der Sexualforschung*. Frankfurt/M. 2009, S. 308-313 (310).

⁴ Siehe dazu Paul Derks, *Die Schande der heiligen Päderastie. Homosexualität und Öffentlichkeit in der deutschen Literatur 1750-1850*. Berlin 1990, S. 454-478.

⁵ Volkmar Sigusch, *Geschichte der Sexualwissenschaft*. Frankfurt/M. 2008, S. 153.

und Manfred Herzer). In der Planung meines Handbuchs zur Theorie- und Forschungsgeschichte der Homosexualität (1993) tauchte Hössli zwar gleich zu Anfang auf, aber recht knapp und nur zusammen mit der „Vorgeschichte“.¹ Der Mann steht aber nicht ‚außen vor‘, sondern mitten drin.

Warum sind Hösslis Schriften nur kleinteilig rezipiert worden? Bis 1996 waren sie kaum greifbar – auch dies fragwürdig. Seit der verdienstvollen Neuveröffentlichung waren sie gut zugänglich, einschließlich der Sekundärschriften. Vermutlich galt Hössli nunmehr als altbacken und schwer verständlich. Dies stimmt aber nicht; nur Geduld ist vonnöten, um sich an die Schreib- und Argumentationsweise zu gewöhnen (und ergeht es einem, wenn ungeübt, nicht ähnlich so auch bei Hegel, Fichte, Marx usw.?). Im Wege stand ferner die Bescheidenheit des Autors, der an mehreren Stellen den Mangel seiner professionellen Qualifikation betont, was ihn schließlich von der Vollendung des angekündigten dritten Bandes abgehalten hat.

Das Argumentationsverfahren

Hösslis Denkstrategie setzt auf die vorhandenen literarischen Zeugnisse der Männerliebe, sie heißen „Stimmen und Zeugen“, oft abgekürzt „St. u. Z.“. Er nimmt sie als zwingenden Beleg für die ‚Existenz‘ jenes Eros. „Was müssen und sollen diese St. u. Z. für meine Idee beweisen und was können sie beweisen? Eine Geschlechtsliebe, ein Geschlechtsleben des Leibes und der Seele“.² Die Quellen sprudeln in Wissenschaft und Kunst (II: 6-8). Sie sprechen die Wahrheit aus; oberste Instanz ist Platon. Die ‚St. u. Z.‘ repräsentieren also eine soziale Tatsache. Zugleich werden Gegenstimmen und Verzerrungen aufgespießt. Diese Texte so exzessiv zu referieren folgt einem logischen Beweisverfahren.³ All dies geschieht hier durchgängig, auf vielen hundert Seiten. Man könnte es der Textsorte ‚Plädoyer‘ zuordnen; doch würde das kaum der Vehemenz und dem Umfang gerecht. Krah nennt als Modell die „apokalyptische Rede“.⁴

Fragen lässt sich, inwieweit sich bei Hössli so etwas wie die heutige ‚Diskursanalyse‘ als Forschungsstrategie ankündigt: Die zu einem Gegenstand vorhandenen Thematisierungen werden

¹ Klaus Müller, Art. Die unmittelbare Vorgeschichte: Heinrich Hössli. In: Rüdiger Lautmann, Hrsg., *Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte*. Frankfurt/M. 1993, S. 13-18.

² Heinrich Hössli, *Eros. Die Männerliebe der Griechen, ihre Beziehungen zur Geschichte, Erziehung, Literatur und Gesetzgebung aller Zeiten, zwei Bände* (I: Glarus 1836; II: Band: Sankt Gallen 1838). Neudruck: Berlin 1996), S. II:172. Weitere Stellenangaben im Text beziehen sich auf die beiden Bände ‚Eros‘ I und II.

³ So Hans Krah, ‚Eros‘ (1836/1838) – Textanalyse und historische Semantik, in: Thalmann 2014, S. 71-95 (81).

⁴ Ebd., S. 82.

als Denkströmung(en) gedeutet, d.h. als Einheit gefasst, auf Struktur und Gehalt analysiert sowie in ihren kulturellen Kontext (Zeit/Ort/Milieu) eingeordnet. Die Existenz der sprachlichen Dokumente weist über reine Medialität hinaus, „im Sinne einer Identifizierung von res und verba, von Sache und Wort“ (Krah).¹ Der Diskurs ‚ist‘ gewissermaßen die Sache selbst (wie sich das argumentative Vorgehen von M. Foucault und J. Butler ganz verkürzt wiedergeben lassen könnte).

An Hösslis Schreibstrategie fällt auf (und befremdet gewiss manche), wie er die Leserschaft indirekt anspricht und einbezieht. Ständig steht da ein ‚wir‘ und ‚unser‘, womit der Autor aber, von sich selbst aus gesehen, die anderen meint, die Meinungsübermacht seiner Zeit. Offenbar sieht er sich als jemanden, der ein Publikum adressiert – ohne sich je zu fragen, wer denn wohl seinen Text lesen werde. Von ‚Gleichgesinnten‘ wusste er nicht, es gab sie für ihn nicht. Dem Anschein nach schreibt ein Einsamer, völlig Isolierter, der es aufgegeben hat, jemanden mit seiner Stimme zu erreichen. Vorangegangen war ein ihn enttäuschender Versuch mit dem populären Publizisten Heinrich Zschokke. Dabei hatte dieser mit dem sokratischen Dialog ‚Der Eros‘ von 1821 ein durchaus großes Publikum mit einigen von Hössli gelieferten Grundgedanken bekannt gemacht.²

Hösslis Argumente zur ideellen und realen Existenz der Männerliebe, unterlegt mit Literaturberichten nach Platon usw., werden mit einer seltsam anmutenden Intensität vorgebracht, mit dem erkennbaren Willen, dass die „Liebe der Griechen“ vorbehaltlose Anerkennung finden solle. In sexualtheoretischen Schriften ist dies noch stets eine relevante Dimension gewesen: welche ethische Position ein Autor zu den untersuchten Vorgängen einnehme. (Dass dies mit Max Webers Postulat der ‚Wertfreiheit‘ einer erklärend-verstehenden Wissenschaft unvereinbar ist, macht die besondere Stellung der Sexologie aus.) Die Wertbindung des Sexuellen beschäftigt Hössli stark, und das nicht aus taktischen Gründen; er will das bloß Tierische vom Humanen unterscheiden, wie es die Geisteswissenschaftliche Anthropologie des 20. Jahrhunderts tun wird. Die körperlich vollzogene Liebe ist für ihn nicht allein physiologisch, sondern mit Geist und Seele verbunden; nur dann findet sie seine Billigung. Dies auszuführen war, nach vielen Andeutungen in den beiden vorliegenden Bänden, dem dritten Band vorbehalten und hätte eine sexualethische Anstrengung höchsten Ranges bedeutet.

¹ Ebda., S. 81.

² Heinrich Zschokke, *Der Eros* (1821), abgedruckt in: *Materialien zu Hössli, Eros, Band 3*, Berlin 1996, S. 201-256.

Um Struktur und Inhalt eines fernen Textes zu entschlüsseln, mag man sich auch fragen, welche Schreibmotivation ihm zugrunde liegt. Hösslis Hauptgrund war erkennbar, dem Männer-Eros Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, gegen die von ihm wahrgenommenen Entstellungen im zeitgenössischen Diskurs. Das hätte er lieber einem professionellen Autor überlassen. Er hat sich wohl danach umgeschaut, aber keiner stand bereit; mit Zschokke hatte er es, wie er fand, erfolglos probiert. Hinzutrat seine Empörung über die Art der Hinrichtung von Franz Desgouttes, in dem er wohl eine Art Leidensgenossen erblickte. Alle drei Motivationen entsprechen nicht dem, was ein akademisch ernstzunehmender Verfasser offiziös für sich einräumen würde; Hössli hingegen trägt diese Gründe vor sich her. Für seine Leser_innen ist das zumindest etwas Ungewohntes.

Der dritte Band von ‚Eros‘

Zweifellos ist Hösslis ‚Eros‘ um des sexuellen Aspekts willen begonnen und geschrieben, auch wenn der angekündigte dritte Band fehlt, in dem der ‚körperliche Punkt‘ (II: 346) hätte explizit gemacht werden sollen. Auch hätte hier die ethische Dimension des Sexuellen verhandelt werden sollen – ein gedanklich besonders schwieriger Punkt, an dem sich die Sexualwissenschaft bis heute verkämpft. Hössli besaß hierzu bereits Notizen und Entwürfe, wie er öfter erwähnt, die aber verschollen sind.

Warum wurde der dritte Band nicht geschrieben bzw. nicht vollendet? Herzer vermutet, Hössli sei vor den sexuellen Tatsachen zurückgeschreckt und tadelt ihn dafür. Zwar fordere er Freimut auch bei Gefahr, „vermag aber nicht, diesem Anspruch zu genügen“.¹ Die Schreibhemmung dürfte mindestens so sehr, wenn nicht überhaupt, im äußeren Misserfolg begründet liegen. Wer zwei Bücher veröffentlicht hat, die verboten und ignoriert worden sind, der wird nachhaltig entmutigt; sehr berührend, was Karsch dazu aus Hösslis Briefen mitteilt².

Auch vom möglichen Inhalt her gesehen halte ich es für keinen Zufall, dass es zu diesem dritten Band nicht gekommen ist. Gewiss hätte er die Affäre Desgouttes ausbreiten können; aber wie hätte er – bei seinem hohen moralischen Anspruch – da viel Positives finden, wie die mann-männliche Liebe feiern können? Schließlich handelte es sich um einen *amor fou*, der in Alkohol, Gift und Tötung endete. Auch zog ihm die vorhandene Sprache eine Grenze, um das niederschreiben zu können, was ihm vorschwebte. Die bisherige Technik, sich an der

¹ Manfred Herzer, 2009, S. 312.

² Karsch, 1903, S. 509 f.

vorhandenen Literatur aus Wissenschaft und Kunst abzuarbeiten, hätte versagt. Was in der Griechenliebe zwischen Erastes und Eromenos tatsächlich geschah, ist erst im 20. Jahrhundert geschildert worden.

Hatte denn Hössli in den beiden ersten Bänden nicht bereits genug vorgetragen, sodass es eines dritten gar nicht bedurfte? Hierzu aber fehlen uns noch die Textanalysen, die mit Umschreibungen, Andeutungen und Verweisungen umzugehen verstehen. Damit könnten die über das ganze Werk verstreuten ‚Stellen‘ in ein Konzept zusammengefügt werden.

Sexologische Anknüpfungen

Wir müssen uns der Anstrengung unterziehen, Hössli neu zu lesen, um ihn zurückzugewinnen: einerseits im Rahmen des präsexualtheoretischen Denkens um 1830, andererseits als relevant für unsere aktuellen Fragen. Beispielsweise zu *gender & sexuality*: das Homosexuelle, ja das Sexuelle schlechthin erscheint heute meist als ein ‚männlich‘ konnotiertes Anliegen, während die ‚weiblichen‘ Interessen mit anderen Begriffen und Relevanzen agieren (Stichwort: *emotional turn*). Gegenwärtig wird über diesen Dualismus meist mit Schweigen oder allerlei Verlegenheiten hinweggegangen, statt ihn zu benennen, wie es bei Hössli immer wieder geschieht.

Die Unterschiedlichkeit von lesbischer und schwuler Neigung wird bereits bei Hössli indirekt aktenkundig. Das lässt sich verallgemeinern, nämlich als die Differenz von weiblicher und männlicher ‚Sexualität‘ (dies allerdings ein altes Thema im Geschlechterdiskurs). Der Autor bezieht sich strikt auf den Eros unter Männern, wie sein griechisches Vorbild. Bei Zschokke, wohl angeregt durch Hössli, spekuliert die Runde: Wenn der Griechen-Eros nicht für Frauen ist, dann hätten diese ja für sich die Liebe der Mutter zum Säugling.¹ Gar nicht ganz dumm, dieser Einstieg in einen differenztheoretischen Blick auf die Liebe.

Hösslis ‚Eros‘ ist nicht monosexuell; er entspricht also nicht der späteren ‚Homosexualität‘ mit ihrer beanspruchten Ausschließlichkeit. Vielmehr kann der Männerliebende auch eine Liebes- oder Intimbeziehung zur Frau eingehen. So war es bei den Griechen, bei Desgouttes, und so dürfte es bei Hössli selbst gewesen sein. Das geschlechtlich-sexuelle Regime im frühen 19. Jahrhundert ist bislang unzureichend erforscht. Zufolge Randolph Trumbach, dem wohl besten Kenner dieser Epoche, waren im alten Sexualregime alle europäischen Männer sowohl zu Frauen wie zu adoleszenten Jungen hingezogen, die Jungen in einem Alter von 14/15 bis 24

¹ Vgl. Zschokke, S. 226, 241, 243.

Jahre.¹ Sowohl Hössli als Desgouttes lassen sich hier einordnen. Während diese traditionelle Sodomieform in England bereits durch eine andere abgelöst war, befand sich Mitteleuropa noch in einer Umbruchphase; in den Alpenländern dürfte sich das noch weiter verspätet haben.

Letztlich fokussiert Hössli sich auf vor allem eines: die unverrückbare Tatsache der Männerliebe zum Erscheinen zu bringen. Das mag uns als geringfügig vorkommen, damals aber rief es die Polizei auf den Plan. Allerdings war er nicht der Einzige, der um den wahren Charakter der Griechenliebe wusste, also entgegen dem Verschweigen oder der Verzerrung zur Sodomie oder ‚Knaben‘liebe. Er führt diese Stimmen auf, beispielsweise Herder, Goethe² oder Ramdohr, und will sie an Nachdrücklichkeit übertreffen.

Eine beachtliche Reihe von Hösslis Annahmen zur Sexualität weist voraus auf das, was heutiger Erkenntnisstand ist. Dazu gehören diese Theoreme:

- Mann-männliche Liebe und Intimität gibt es immer und überall (These der *Universalität*).
- Die dominierende Meinung einer Epoche vernichtet nicht ‚die Wahrheit‘.
- Mann-männliche Liebe verstößt nicht gegen ‚die Natur‘ (These der *Gesundheit*).
- These der *polymorphen Disponiertheit* (vgl. I: 105).
- Mann-männliche Liebe ist von *Freundschaft* zu unterscheiden (Homoerotik/Homosexualität nicht gleich Homoemotionalität).
- Die *Ungleichartigkeit* von Männerliebe und Frauenliebe.
- Die gesellschaftliche *Stigmatisierung* der Homosexualität verdirbt die Beziehungen der Männerliebenden, bis hin zur Vernichtung.

Die Stigma-These, grundlegend für das Verständnis, taucht an mehreren Stellen des Werks auf. Beispiel: „Wo die ganze Fülle lebensbedingender Regungen in einem Wesen, wie der Mensch ist, in eine sich selbst widersprechende und zerstörende und von allen Begriffen verlassene Richtung und Dunkelheit gedrängt wird, da wird und muss auch notwendig der ganze Lebensgang zu allen Gräueln und Qualen der vollständigsten innern Zerrüttung führen.“ (II: 40) Diese These probiert Hössli an einem besonders schwierigen Extremfall aus: der Eifersuchtstat von

¹ Randolph Trumbach: Afterword. In: Katherine M. Faull, Hrsg., *Masculinity, Senses, Spirit*. Plymouth 2011, S. 199-206 (199).

² Zu diesem siehe W. Daniel Wilson, *Goethe – Männer – Knaben. Ansichten zur Homosexualität*. Berlin 2012.

Desgouttes. Der „war zwar ein Mörder, aber unsere Irridee hat ihn zuerst zum verlorenen und lasterhaften Menschen und endlich dadurch zum Mörder gemacht“ (II: 213).

Der Fall Franz Desgouttes

Die vielleicht größte Herausforderung, Hössli zu verstehen und für uns zu gewinnen, stellt sich mit dem Fall des Sexualmörders Franz Desgouttes. Alle Sekundärautoren räumen der schauerlichen Begebenheit großen Raum ein, sehen aber den Bezug zu Hössli nur in dessen Erschrecken über die Grausamkeit der Hinrichtung. Wenn Hössli sich erst nach der Lektüre der Reportagen zur Niederschrift von ‚Eros‘ entschloss, dann kann die Motivation zu seiner gewaltigen Schreibleistung nicht rein kriminalpolitischer (heute auch: menschenrechtlicher) Art sein. Wir müssen also fragen, welcher Weg vom Delinquenten Desgouttes zur Emanzipationsforderung bei Hössli führt.

Warum und inwieweit wird Hössli von dem Vorgang berührt? Zunächst einmal ist es ein bekannt gewordener Fall der Männerliebe, und zwar in dem von Hössli beschriebenen Muster (Ungleichheit der beiden Beteiligten, Begehren auch zu Frauen). Und es ist ein Landsmann; sie teilen den Lebensraum. Desgouttes ist gebildet (Dr. jur. aus Tübingen) und stellt sich in Bekennnisschriften ausführlich dar, ohne sein Leben und Tun zu beschönigen. Die Staatsreaktion ist außergewöhnlich hart: Tod durch Erdrosseln mit anschließendem Rädern – eine jüngst wieder aufgegriffene Strafe aus dem Mittelalter. Die Erklärungsschrift des Delinquenten wird vom Staat unterdrückt (aufgekauft und vernichtet). Wenn schon der Griechen-Eros zu Hösslis Zeit verzerrt und unterdrückt wird, sich nicht artikulieren kann – hier aber ist so ein Fall: „Weil wir ihr Leben, ihre Liebe, ihr menschliches Dasein in der Idee nicht haben; wir haben nur ihre Verbrechen, ihre Entwürdigten, ihren Tod“. (II: 211)

Der 16-jährige Daniel Hemmerle begann eine Lehre im Anwaltsbüro von Desgouttes Senior; mit 18 wurde der Junior (der jetzt 27 war) sein Chef und näherte sich ihm sexuell. Die Praktik bestand vermutlich in einseitigem Schenkelverkehr, wie er für ‚die Griechen‘ angenommen wird.¹ Das bedeutete einen nach damaligen und heutigen Begriffen erheblichen Missbrauch. Als der Lehrling dann erwachsen war und sich unmissverständlich für Mädchen interessierte, ging der Arbeitgeber zur sexuellen Nötigung über. Schließlich eskalierte die Situation; rasende

¹ Nach der Doppelbiographie zu den beiden Männern von Pirmin Meier, *Mord, Philosophie und die Liebe der Männer*. Zürich 2001.

Eifersucht und Alkoholexzesse trieben Desgouttes zum Totschlag an dem inzwischen 23 Jahre gewordenen Mann.

In den beiden ‚Eros‘-Bänden kommt das alles nur en passant vor; erst im geplanten dritten Band wäre das dann wohl ein Hauptbeispiel gewesen. In seinen Aufzeichnungen teilte Desgouttes viele Einzelheiten seiner Sexualpraxis mit: exzessive Onanie, Verhältnisse mit Mägden, Übergriffe gegen mehrere Jungmänner, die Besitz ergreifende Neigung zu Hemmerle. Da die attackierten Burschen meist nur gegen ihren Willen zu haben waren, bedeutet es für heute schweren sexuellen Missbrauch – keine Frage. Und damals? Es gab keinerlei Entsprechung zur antiken Institution der Päderastie, in der ein Desgouttes hätte sein Begehren entfalten können. Er lebte also etwas, das Hössli als naturgegebenen Eros feiern wollte, gegen die Sexualkultur seiner Zeit. Er stellte sich in Opposition zu einem Normgefüge, das eine an sich vorhandene Sexualform einfach ausschloss: durch Nichtkennen und durch Verbot. Die Tat „erklärt sich aus seiner nicht anerkannten Seelenberechtigung“, lässt Zschokke seine Hössli-Figur sagen.¹ Desgouttes scheiterte nicht (nur) an seiner Unbeherrschtheit, vielmehr geriet er zwischen die Mühlsteine der ‚Verhältnisse‘, die ihn vernichteten. Die Grausamkeit der öffentlichen Hinrichtung und des Aufpflanzens der Leiche auf ‚dem Rad‘ (für viele Zeitgenossen unglaublicherweise wieder eingeführt zu Anfang des 19. Jahrhunderts) drückte vor allem die Radikalität der Exklusion aus. Schon dem Gerichtsurteil dürfte ein mittelalterlicher Strafätaivismus zugrunde gelegen haben – gerichtet gegen die Sexualperson Desgouttes‘. Hössli vergleicht dieses Vorgehen mit den Hexenprozessen.

Noch ein zweiter Gedanke verbindet den Straffall mit dem Schreiben Hösslis. Durchgängig präsentiert der Autor die Irrtümer seiner Zeit bezüglich des Griechen-Eros. Die Unterdrückung der Wahrheit führt zur Verzerrung des soziosexuellen Handelns; es kann gewissermaßen im Falschen nichts Richtiges geschehen. Was immer Desgouttes mit seinem mann-männlichen Begehren aktiv anfang, es führte ins Unglück, in seinem Fall zu zwei Toten. Nach heutigen Begriffen wird der tödliche Vorgang stigmatheoretisch interpretiert. Als Erklärung i.e.S. taugt es natürlich keineswegs, die mörderische Tat umstandslos auf eine vorherige Stigmatisierung des Täters zurückzuführen, aber als heuristische Anregung schon. Um eine Entlastung vom Schuldvorwurf geht es sowieso nicht, wenn ein komplexes Handeln aus den soziosexuellen Gegebenheiten erläutert wird. Hössli legt nahe, eine Linie vom Sexualreglement zur Entglei-

¹ Zschokke 1821/1996, S. 237.

sung zu ziehen; heute fällt das kriminologisch viel leichter (ohne dass es dazu viel an Erkenntnissen vorzufinden gäbe).

Wer war nun ‚der Erste‘?

Dieses Scheinproblem hat Volkmar Sigusch in die Welt gesetzt, als er Karl Heinrich Ulrichs forsch zum ersten Schwulen der Weltgeschichte ernannte; später allerdings firmierte Ulrichs nur noch als der „gewissermaßen *historisch vorzeitige* Schwule“. Die Nobilitierung war an die Bedingung geknüpft, dass ein homosexueller Mann sich selbstbewusst und politisch zu seinem Begehren bekenne.¹ Wohl gemerkt, nicht auf die Gebräuchlichkeit des Wortes ‚schwul‘ kam es hierbei an, nicht einmal auf die von ‚homosexuell‘. Verallgemeinernd dürften zwei Bedingungen entscheiden, unabhängig vom Sprachgebrauch und von der zeitlich-räumlichen Position: zum ersten die Publikation des Themas Männerliebe, zum zweiten die persönliche Identifikation mit dem Thema. Diese öffentlich wahrnehmbaren Schritte werden heute vorausgesetzt, um jemanden als emanzipiert-schwul bezeichnen zu können.

Wenn man die Nahbrille auf die Performanztechniken der 1970er Jahre oder des Gay Pride einmal ablegt, dann lassen sich solche Personen auch in früheren Zeiten ausmachen. Es kommt ja nicht auf den anachronistischen Blick von heute an, sondern auf den kommunikativen Kontext der Nachricht, zu ihrer Zeit und an ihrem Ort. Wenn heute die Inhalte etwa lauten ‚Homosexualität ist nichts Falsches‘ und ‚Auch ich bin so‘, dann hat Hössli durchaus entsprechende Botschaften verkündet, genau auf der Grenze des damals Sagbaren. Wie anders hätten denn solche Sätze wie die folgenden gelesen werden sollen? Und der Autor hat sie auch so gemeint, wie aus den selbstreflexiven Seitenbemerkungen hervorgeht.

Publikation des Themas Männerliebe: Er schreibt – Buchtitel – über die „Männerliebe der Griechen“. „Die Griechen glaubten, lehrten und ehrten die Männerliebe“ (I: 243). Hössli findet, dass die Literatur seiner Zeit diese Liebe und Sexualität sowie Platons Schriften verhunzt. „Was wir darüber besitzen, sind entsetzliche Meinungen der Un-Kunst und Un-Wissenschaft und (...) literarische Unzucht“ (I: 260). „Denn alles, alles, was sie, diese Liebe, als Liebe und Leben und als Natur empfand und trug und schuf und fühlte und erhob, was ihre Kraft gewirkt, erzeugt, erstrebt, errang – was ihr Gemüt erahndet und ergriffen – und ihre Kunst geboren und geoffenbaret hat – all ihre Seligkeit, all ihre Taten und Sorgen und Tugenden, all ihre Wonne und Erziehung, die ganze Fülle ihrer innern Lebenskraft – alles, alles verloren dem ganzen

¹ Sigusch 2008, S. 153.

Geschlechte der Menschheit“ (I: 271). Neben dem hymnischen Ton fällt hieran auf, wie himmelweit diese Wertung der Männerintimität von der damals gängigen Auffassung eines widernatürlichen Akts entfernt ist. Auch in heutiger Sprache ließe sich die Bedeutungsfülle der Sexualität kaum vollständiger ausdrücken. Die Meinungen seiner Zeit dazu geißelt Hössli unablässig, z.B. als „das Mord-, Lügen-, Wahn- und Schmachwort ‚Sodomit‘“ (I: 48). Als „der erste wissenschaftlichmenschliche, ernste Versuch“ bezwecke er die „Entstehung eines ganz anderen, neuen Standpunkts“ (II: XIII). Dabei will er nicht nur über die „Seelseite (ohne) die leibliche Sphäre“ reden; „ich will und muss das Ganze“ (II: XV).

Persönliche Identifikation mit dem Thema: Meistens spricht Hössli, rhetorisch gewagt, im Modus von ‚Wir‘, sich damit auf die Seite der Meinungsmehrheit stellend, um diese von innen her zu attackieren. An den selteneren Stellen, wo er ‚ich‘ sagt, redet er einsam gegen die überwältigende Majorität an. Zugleich sind hier die vorsichtigen Selbstbekenntnisse zu finden. „O dass ich meinem verstimmten Zeitalter sagen dürfte, was so *brennend* heiß mein Herz durchwühlt.“ (I: 235, Hervorheb. i.Orig.) Platos Ideen zu deuten „ist meines Lebens wert, Beruf, Pflicht und Wonne“ (I: 179); „die Idee gleichsam mit meinem Leben erkaufte“ (I: 279). Das Buch ist für ihn existenziell: „Ich hatte die Wahl nicht, es zu schreiben oder zu unterlassen“ (II: XXX); „ich folge dir, innere Stimme!“ (II: XXIII). Er schreibt es für Menschen, die einsehen und empfinden, „welchen Raum die Liebe in ihrem irdischen, individuellen Dasein einnimmt“ (II: XXXI). Er befasst sich „mit dieser Liebe, mit dieser Wahrheit, die ich nun zu bewähren habe“ (I: 106). Hössli ahnt bereits im Vorwort zum ersten, alsbald verbotenen Band, in welche Lage ihn die Publikation bringen wird, und dass er sich „vor einem so befangenen Publikum (...) gern nicht genannt hätte; aber man will Namen, (...) so stehe denn er, aller Lästerung wie aller Unvernunft preisgegeben, auch noch als letztes Opfer für die unvergängliche Wahrheit ruhig und freudig da!“ (I: XXXI).

Hössli versteht seine Bücher schließlich als *politischen Anstoß*. „In die Welt muss nun meine Idee!“ (I: XXIII) Er scheint zu wissen, dass es durchaus viele Männerliebende gibt oder gab; er will „reden für Tausende und abermal Tausende“ (I: 76). Die Religions- und Strafgesetze seit dem Altertum drängen „Menschenwesen in innern und äußern Lebenswiderspruch“ (I: 90). Die überkommene Ansicht führt „zu zahl- und namenlosen Ungerechtigkeiten, (wobei) Tausende auf die unmenschlichste Weise, ihrer bürgerlichen, moralischen Existenz, wie der Menschheit selbst, verloren sind“ (I: XXIX). Und es resultiert ein weiterer Schaden, nämlich für heterosexuelle Partnerschaften; die Freigabe hingegen wäre „eine unfehlbare Verhütung tausend unglücklicher Ehen, mit all ihren unheilvollen und vielseitigen Einflüssen“ (I: XXX).

Diese – nicht auf Vollständigkeit abstellende – Blütenlese mag zeigen, dass Hössli unverkennbar über Homosexualität sprach, sie als seine eigene-persönliche Sache präsentierte und politische Konsequenzen einforderte. Diese Erkenntnis mag bislang dadurch verdunkelt worden sein, dass die meisten Interpreten Hösslis Rede als peinlich-pathetisch missverstanden und abgetan haben.

Wer war nun *der-die-das Erste*? Eine Antwort lohnt nur, um der Person auf dem Podest ein Denkmal zu errichten, vor allem um ihr die Anstrengung der Lektüre angedeihen zu lassen (nicht eben unbeträchtlich bei Ulrichs und Hössli). Soziale Bewegungen pflegen leider nur ein kurzes Gedächtnis. Die 1970er ignorierten ihre unmittelbaren Vorgänger aus den 1950-1960ern, und historisch gingen sie nur bis zu Hirschfeld zurück. Später wurde an Ulrichs erinnert. Heute zeigt sich, dass man vielleicht in Hössli den „ersten Schwulen“ sehen könnte. Wahrscheinlich aber gibt es vor jedem ‚Ersten‘ einen noch früheren Ersten. Vielleicht indessen sind derartige Person-Genealogien überhaupt müßig, dieses befremdliche Suchen nach einem Stammvater oder einer Urmutter.¹ Fruchtbarer ist eine Geschichtsschreibung, welche die Entwicklung von Ideen nachzeichnet; dabei werden auch die Urheber genannt, die aber nie aus einem Nichts kommen.

¹ Ähnlich will Marita Keilson-Lauritz einen Kanon schwuler Literatur verabschieden, der aus *Autoren* aufgebaut ist; statt dessen empfiehlt sie eine Liste der *Gestalten* (Mythen und literarische Figuren). Vgl. *Die Geschichte der eigenen Geschichte. Literatur und Literaturkritik in den Anfängen der Schwulbewegung*. Berlin 1997, S. 357.

J. Edgar Bauer

Der weibliche Phallus: Über Alfred Kinseys sexuellen Vitalismus, die theo-politische Wiedereinsetzung des männlich/weiblichen Hiatus und die postmoderne Entgrenzung der Sexualitäten

"Ainsi l'humanité dans le temps humain, anti-animal, du travail est-elle en nous ce qui nous réduit à des choses et l'animalité est alors ce qui garde en nous la valeur d'une existence du sujet pour lui-même."

Georges Bataille¹

1. ANTHROPOLOGIE UND DIE DEMONTIERUNG SEXUALDISTRIBUTIVER SCHEMATA

Eric Wolfs oft zitierte Charakterisierung der Anthropologie als "the most scientific of the humanities, and the most humanistic of the sciences"² wurde kaum durch die fachspezifische Antwort der Disziplin auf die Herausforderungen bestätigt, welche zunächst die Sexologie und dann die Genderstudien darstellten. So vermied die im 20. Jahrhundert aufkommende Philosophische Anthropologie, ihre grundsätzliche Annahme des Sexualbinomiums und der daraus resultierenden homo- und heterosexuellen Kombinationsmöglichkeiten einer ernsthaften Sachprüfung zu unterziehen. Bezeichnenderweise ignorierten Max Scheler (1874-1928), Helmuth Plessner (1892-1985) und Arnold Gehlen (1904-1976) – die Gründer der Anthropologie als philosophischer Disziplin –³ die eindeutige Kritik am dichotomen Sexualitätskonzept, die

¹ Bataille, Georges: "La révolution sexuelle et le 'Rapport Kinsey'" [1948]. In: Bataille, Georges: *Œuvres complètes XI. Articles 1: 1944-1949*. Paris (FR) 1988, S. 354 [339-360].

² Wolf, Eric R.: *Anthropology*. New York (NY) 1974, S. 88.

³ Die in diesem Zusammenhang relevanten Schriften der erwähnten Autoren sind: Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie* [Erste Ausgaben: 1913 und 1923]. In: Scheler, Max: *Gesammelte Werke*. VII. Band. Herausgegeben mit einem Anhang von Manfred S. Frings. Bern (CH) & München (DE) 1973; Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [1927]. In: Scheler, Max: *Gesammelte Werke*. IX. Band: *Späte Schriften*. Mit einem Anhang herausgegeben von Manfred S. Frings. Bern (CH) & München (DE) 1976, S. 7-71; Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* [1928]. In: Plessner, Helmuth: *Gesammelte Schriften IV*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard & Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main (DE) 1981; Plessner, Helmuth: *Conditio humana* [Essays 1935-1975]. In: Plessner, Helmuth: *Gesammelte Schriften VIII*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard & Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main (DE) 1983; Gehlen, Arnold: *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre* [Essays 1936-1975]. In: Gehlen, Arnold: *Gesamtaus-*

Magnus Hirschfeld (1868-1935) im Rahmen seiner "sexuellen Zwischenstufenlehre"¹ vortrug. Nach der akademischen Etablierung der Anthropologie als Sozialwissenschaft in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts erfolgte eine vergleichbare Reaktion auf das Werk von Alfred Kinsey (1894-1956). Auch wenn die führenden Sozial- und Kultur-Anthropologen generell die wissenschaftlichen und weltanschaulichen Auswirkungen der Kinsey-Reports über das Sexualverhalten von Mann und Frau zur Kenntnis nahmen,² verzichteten sie konsequent darauf, sich mit der vom Sexualforscher vorangetriebenen, programmatischen Dekonstruktion dichotomer Sexual-Schemata auseinanderzusetzen. Ungeachtet der recht frühen Thematisierung der Sexualität durch Borislaw Malinowski (1884-1942) in seiner Studie *Sex and Repression in Savage Society* (1925)³ ließen spätere Generationen von Anthropologen, denen Kinseys sexologische Befunde hätten zugutekommen können, unbeirrt seine grundlegende Demontierung gängiger Sexual-Schemata außer Acht und begnügten sich höchstens damit, die herkömmlich sanktionierte Sexualdichotomie durch die Postulierung eines sogenannten *Dritten Geschlechts* zu ergänzen, welche oft ziemlich disparate Formen sexueller Dissidenz einschloss. Solch halbherzige Strategien theoretischer Aktualisierung substantziieren Carole S. Vance diagnostische These, dass "anthropology as a field has been far from courageous or even adequate in its investigation of sexuality."⁴

gabe. Herausgegeben von Karl-Siegbert Rehberg. IV. Band. Frankfurt am Main (DE) 1983; Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940. Herausgegeben von Karl-Siegbert Rehberg. In: Gehlen, Arnold: *Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Karl-Siegbert Rehberg. III. Band, Zwei Teilbände. Frankfurt am Main (DE) 1993.

¹ Siehe Bauer, J. Edgar: "Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds." In: Herzer, Manfred (Hrsg.) *100 Jahre Schwulenbewegung. Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste*. Berlin (DE) 1998, S. 15-45. / Reprint in: Seeck, Andreas (Hrsg.) *Durch Wissenschaft zur Gerechtigkeit? Textsammlung zur kritischen Rezeption des Schaffens von Magnus Hirschfeld*. Münster (DE), Hamburg (DE) & London (GB) 2003, S. 133-55; Bauer, J. Edgar: "Magnus Hirschfeld: Sexualidentität und Geschichtsbewußtsein. Eine dritte Klarstellung." In: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft* 37/38 (2007), S. 109-120.

² Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia (PA) & London (GB) 1948; Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953]. With a new introduction by John Bancroft. Bloomington (IN) & Indianapolis (IN) 1998.

³ Siehe Malinowski, Bronislaw: *Sex and Repression in Savage Society*. London (GB) 1927.

⁴ Vance, Carole S.: "Anthropology rediscovers sexuality: A theoretical comment" [1991]. In: Parker, Richard & Peter Aggleton (Hrsg.) *Culture, Society and Sexuality. A Reader*. Second edition. London (GB) & New York (NY) 2007, S. 41 [41-57].

2. DIE ANTHROPOLOGISCHE MISSACHTUNG VON KINSEYS WERK

Im Gegenzug zu der weitestgehend reservierten Rezeption, die Kinseys Werk in weiten Kreisen der Anthropologie erfuhr, widmete Edgar Gregersen seine bemerkenswerte ethnohistorische Untersuchung über *Sexual Practices* dem Andenken Alfred Kinseys, den er als "still the most spectacular light in the history of the study of human sexuality"¹ würdigt. In seinen Erörterungen über die Wirkungsgeschichte des Sexologen stellt Gregersen nüchtern fest, dass "there still remains virtually nothing even remotely approaching a Kinsey Report for any non-western society. Anthropologists, however, tend to be quite free with their criticism of the work of the Kinsey team."² Eine solche Haltung wird in erster Linie von Kinseys Zeitgenossin Margaret Mead (1901-1978) exemplifiziert, die – trotz ihrer programmatischen Studie mit dem Titel *Male and Female*³ – den von Kinsey unternommenen Versuch, das binäre Schema sexueller Distribution aufzulösen, unberücksichtigt ließ. Nachweislich vermied Mead jegliche grundlegende Auseinandersetzung mit Kinseys Leitgedanken, indem sie sich mit dem Hinweis darauf begnügte, dass "the principle things that make the Kinsey [*Male*] report a cultural phenomenon of sorts are two: its scale and the amount of publicity it has received, not its findings."⁴ Darüber hinaus bezichtigt Mead Kinsey dessen, eine mechanistische Reduktion von Sex auf "the category of a simple act of elimination"⁵ vorgenommen zu haben. Ihre Beteuerung, dass Kinseys Auffassung von Sex "excremental rather than sacramental"⁶ gewesen ist, verband Mead mit dem Vorwurf, dass der Sexologe die biologische Relevanz und die zwischenmenschliche Dimension von Sexualität ausklammerte, um stattdessen "quantification, justification by numbers, atomization"⁷ bei der Erfassung des Sexuallebens umso nachdrücklicher zu betonen. Im Kontrast mit Mead und ihrem eher idiosynkratischen Kritikansatz wurde Gilbert Herdt zu einem der ersten Anthropologen, welcher die Tragweite von Kinseys Überlegungen über Sexualkategorisierungen erkannte. So unterstrich er in dieser Hinsicht, dass "Kinsey – that

¹ Gregersen, Edgar: *Sexual Practices. The Story of Human Sexuality*. London (GB) 1984, S. [2].

² Gregersen, Edgar: *Sexual Practices. The Story of Human Sexuality*, op. cit., S. 37.

³ Mead, Margaret: *Male and Female* [1949]. New York (NY) 1996.

⁴ Mead, Margaret: "An Anthropologist Looks at the Report." In: Clarke, Charles Walter (Hrsg.) *Problems in Sexual Behavior*. New York (NY) 1948, S. 58 [58-69].

⁵ Mead, Margaret: "An Anthropologist Looks at the Report." In: Clarke, Charles Walter (Hrsg.) *Problems in Sexual Behavior*, op. cit., S. 61 [58-69].

⁶ Mead, Margaret: "An Anthropologist Looks at the Report." In: Clarke, Charles Walter (Hrsg.) *Problems in Sexual Behavior*, op. cit., S. 64 [58-69].

⁷ Mead, Margaret: "An Anthropologist Looks at the Report." In: Clarke, Charles Walter (Hrsg.) *Problems in Sexual Behavior*, op. cit., S. 67 [58-69].

great quantifier of American sexuality, who was trained in zoology – could well understand the difficulties involved in the classification of [sexual] acts, as we see when he remarked that it is the human mind, not nature, that classifies."¹

Ungeachtet seines generellen Verweises auf Kinseys kritische Auffassung der Taxonomie porträtiert Herdt den Sexologen jedoch als einen "[...] unerring dimorphic thinker, who never questioned the idea of male and female as a fundamental classification of humans, even as he helped to deconstruct the received biologism of homosexual and heterosexual in sexual study."²

Was die historischen Quellen von Kinseys theoretischen Unzulänglichkeiten anbelangt, suggeriert Herdt, dass seine Auffassung von menschlichen Sexualtypen im Grunde "a survival of the realistic zoological penchant of nineteenth-century thought"³ bildete. Auch wenn Herdt seine diesbezüglichen Einwände nicht ausführlich darlegt, verraten sie eine an Konsequenzen reiche Fehlinterpretation der komplexen Rollen, welche Sexualtaxonomien bei Kinseys Auseinandersetzung mit der sexuellen Einzigkeit des menschlichen Individuums zukommen.

3. DIE FRAGE NACH DER SEXUELLEN EINZIGKEIT

In einer Sammlung von Essays, die 2007 unter dem Titel *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology* erschienen ist, wurde zum ersten Mal der Versuch unternommen, "to situate gay and lesbian anthropology in the larger history of the discipline."⁴ In ihrem Beitrag zu der Sammlung betont die Kulturanthropologin Gayle Rubin zurecht "the enormity of the contributions of Kinsey"⁵ und verweist darauf, dass die "Indiana University, where the Kinsey Institute was located, served as major intellectual loci for redefining sexuality

¹ Herdt, Gilbert: "Preface." In: Herdt, Gilbert (Hrsg.) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York (NY) Zone Books, 1994, S. 15 [11-20].

² Herdt, Gilbert: "Preface." In: Herdt, Gilbert (Hrsg.) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, op. cit., S. 15 [11-20].

³ Herdt, Gilbert: "Introduction: Third Sexes and Third Genders." In: Herdt, Gilbert (Hrsg.) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York (NY) 1994, S. 35 [21-81].

⁴ Lewin, Ellen & William L. Leap: "Introduction." In: Lewin, Ellen & William L. Leap (Hrsg.) *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*. Foreword by Esther Newton. Urbana (IL) & Chicago (IL) 2007, S. 5 [1-15].

⁵ Rubin, Gayle: "Studying Sexual Subcultures: Excavating the Ethnography of Gay Communities in Urban North America." In: Lewin, Ellen & William L. Leap (Hrsg.) *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*. Foreword by Esther Newton. Urbana (IL) & Chicago (IL) 2007, S. 55 [17-68].

and resituating sexual deviance."¹ Darüber hinaus unterstreicht Rubin die sachliche Tragweite und den geschichtlichen Einfluss nicht nur von Kinseys Unterscheidung zwischen sexuellen Handlungen und sprachlich artikulierten Sexualidentitäten², sondern auch von seiner Postulierung des heterosexuellen/homosexuellen Kontinuums und der damit implizierten, antidualistischen Sichtweise.³ In ihrer Würdigung vernachlässigt Rubin aber – Herdt nicht unähnlich –, das Verhältnis zu thematisieren, das zwischen Kinseys taxonomischem Zugang zur Natur und seinen Bemühungen um die angemessene Erfassung des sexuierten Individuums besteht. In Anbetracht der Versäumnisse von Herdt und Rubin in dieser Hinsicht ist es umso signifikanter, dass Bill Condon, der Drehbuchautor und Regisseur des vielbeachteten Films *Kinsey*⁴, auf die Relevanz von Kinseys Werk für eine sach- und zeitgemäße Erörterung der diffizilen Frage nach der Sexualindividualität hinweist. So stellte Condon in einem Interview von 2004 die auf den ersten Blick paradox anmutende These auf: "Dr. Kinsey was a scientist who tried to categorize everyone [...] and then used that process to prove that everyone was different."⁵ Des Weiteren präzisiert Condon:

"Kinsey's basic idea, if you were to put it in a nutshell, is that everyone's sexuality is unique. Having collected over a million gall wasps, he discovered that none of those tiny insects was identical to another. He then took that notion of individual variation and applied it to human sexuality. The problem, as he saw it, was that, though we're all different, we all need to feel part of the group to feel reassured that what we do is *normal*. But there's no such thing as normal – there's only common or rare. That's all that Kinsey was trying to figure out: what was common and what was rare."⁶

¹ Rubin, Gayle: "Studying Sexual Subcultures: Excavating the Ethnography of Gay Communities in Urban North America." In: Lewin, Ellen & William L. Leap (Hrsg.) *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, op. cit., S. 22 [17-68].

² Siehe Rubin, Gayle: "Studying Sexual Subcultures: Excavating the Ethnography of Gay Communities in Urban North America." In: Lewin, Ellen & William L. Leap (Hrsg.) *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, op. cit., S. 57 [17-68].

³ Siehe Rubin, Gayle: "Studying Sexual Subcultures: Excavating the Ethnography of Gay Communities in Urban North America." In: Lewin, Ellen & William L. Leap (Hrsg.) *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, op. cit., S. 37, 57 [17-68].

⁴ Siehe Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*. Introduction by Jonathan Gathorne-Hardy. A Brief History of Alfred Kinsey by Linda Wolfe. Final Shooting Script by Bill Condon. New York (NY) 2004, S. 215-216 [211-226].

⁵ Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 216 [211-226].

⁶ Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 224 [211-226].

Während Herdt betonte, dass Kinsey den durchgehenden Dualismus des westlichen Denkens mit seinem angeblichen Klassifizierungseifer bloß spiegelte, begrüßte Condon seine kritischen Strategien zur Auflösung taxonomischer Verschließungen zugunsten kategoriell nicht subsumierbarer Individuen: "[...] that's what's so moving about Kinsey. He was always speaking out for the individual."¹ Rob Feld, der das Interview mit Condon führte, bestätigte dessen Ansichten, indem er den aufschlussreichen Kommentar beisteuerte: "By using the mob's own tendency to categorize and label, Kinsey subverted that very process by showing its impossibility."²

4. KINSEYS "INDIVIDUALS"

Condons Charakterisierung von Kinseys Gesamtdemarche setzt eine sorgfältige Lektüre von einigen Texten des Sexologen voraus, die zumeist unbeachtet geblieben sind, obwohl ihnen bei der Bestimmung der epistemischen Prämissen seiner Forschung eine Schlüsselrolle zukommt. So nimmt Condon in seinen Ausführungen auf einen Text Bezug, der unter dem Titel "Individuals" am Anfang von Cornelia Christensens Kinsey-Biografie publiziert wurde und der gemeinhin als die erste Darlegung von Kinseys "sexual philosophy"³ gilt. Obgleich es sich dabei um eine Rede von 1939 handelt, die Kinsey als Präsident der Indiana-University-Ortsgruppe der akademischen Elitegemeinschaft *Phi Beta Kappa* an ihre neu gewählten Mitglieder hielt, lässt der Vortrags-Text Grundvoraussetzungen anklingen, die das Werk des künftigen Sexologen leiten werden. Wie Christensen unterstreicht, "this brief statement, written when he had spent twenty years studying gall wasps and was just embarking on the study of sex, epitomizes the philosophy that underlay all of Kinsey's work. As a taxonomist he was impressed by the limitless variety of living creatures, whether gall wasps or human beings, and by the scientific and social import of recognizing their differences."⁴

Demgemäß hebt Kinsey in seiner Rede die universelle Variabilität des Lebens hervor und bemerkt, dass die grenzenlosen Neukombinationen der biologischen Charakteristiken in unterschiedlichen Individuen "swell the possibilities to something which is, for all essential purposes,

¹ Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 225 [211-226].

² Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 216 [211-226].

³ Gathorne-Hardy, Jonathan: *Alfred C. Kinsey. Sex the Measure of All Things. A Biography*. London (GB) 1999, S. 152.

⁴ Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*. Bloomington (IN) & London (GB) 1971, S. 3.

infinity.¹ Ausgehend von diesen Prämissen stellt Kinsey dann die eindeutig kritische These auf: "The failure to recognize this unlimited nonidentity has, even in biology, vitiated much of our scientific work."² Obwohl Kinsey in seiner Rede die sexuelle Variabilität bei menschlichen Individuen nicht thematisiert, ist offensichtlich, dass sein Axiom bezüglich der "multiplicity of types which range continuously"³ auch auf dem Gebiet der Sexualtaxonomie anwendbar ist und insofern den Bruch mit den in der Sexologie vorherrschenden "dichotomous classifications" ankündigt.⁴ Im Hinblick auf die sexualwissenschaftlichen Implikationen von Kinseys klar formulierter Konzeption der Naturvariabilität braucht kaum betont zu werden, dass Herdts Schilderung des Sexologen als einem "unerring dimorphic thinker" sich als grundlos erweist.

5. NATÜRLICHE KONTINUITÄTEN UND TAXONOMISCHE BEQUEMLICHKEITEN

Ein *close reading* von Kinseys biologischen, entomologischen und sexualwissenschaftlichen Schriften macht die kritischen Konsequenzen deutlich, die aus der Postulierung eines natürlichen Sexualkontinuums – im Gegensatz zur künstlichen Kompartimentalisierung mittels des Sexualbinomiums – folgen. Kinseys diesbezügliche Gedankengänge im *Male-Report* gehen davon aus, dass "reality is a continuum"⁵, oder – noch präziser –, dass "the continuum [...] is the reality in nature."⁶ Da sich insbesondere die Welt des Lebens als "a continuum in each and every one of its aspects" erweist, argumentiert Kinsey dahingehend, dass "only the human mind invents categories and tries to force facts into separated pigeon-holes."⁷ Obwohl auch der

¹ Kinsey, Alfred C.: "Individuals" [1939]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*. Bloomington (IN) & London (GB) 1971, S. 5 [1-9]. Hervorhebung hinzugefügt.

² Kinsey, Alfred C.: "Individuals" [1939]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 5 [1-9].

³ Kinsey, Alfred C.: "Individuals" [1939]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 8 [1-9].

⁴ Gegen Ende von "Individuals" rekurriert Kinsey erneut auf die Idee des Kontinuums: "Scholarly thinking as well as the laymen's evaluation still needs to be tempered with the realization that individual variations shape into a continuous curve on which there are no sharp divisions between normal and abnormal, between right and wrong." (Kinsey, Alfred C.: "Individuals" [1939]. In: Cornelia V. Christensen, *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 9 [1-9].)

⁵ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 647.

⁶ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 656.

⁷ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 639.

Female-Report die Tendenz des menschlichen Geistes, "to dichotomize in its classification of phenomena"¹, anprangert, räumt Kinsey ein, dass nicht selten pragmatische Gesichtspunkte und Überlegungen zur Verwendung dichotomer Schemata führen. Dementsprechend verweist Kinsey darauf, dass physiologische und psychologische Unterscheidungen "can never be sharp, and they probably do not represent reality; but they are convenient distinctions to make, particularly in regard of human behavior."² Trotz seiner prinzipiellen Skepsis vis-à-vis kategorialer Kompartimentalisierungen rekurriert Kinsey sehr wohl auf solch künstliche Bequemlichkeiten an entscheidenden Stellen seines Œuvres. So bezieht sich Kinsey auf das Sexualbinomium von "male" und "female" schon in den Titeln seiner beiden Sex-Reports. Ungeachtet seiner Kritik am Versäumnis, "to recognize the endless gradations that actually exist" und seiner Zurückweisung der "tendency to categorize sexual activities under only two heads"³, scheint Kinsey davon auszugehen, dass die von ihm vorgelegten sexologischen Befunde nur unter Verwendung historisch tradiert, wenn auch letztlich inadäquater Begriffsinstrumentarien zu erfassen und zu vermitteln seien. Da Kinsey aber seine Thesen über die Durchgängigkeit natürlicher Kontinuitäten nie widerrief, bleibt das Fundament seiner Sexologie von einer theoretischen Spannung bestimmt, dessen Auflösung die Aufhebung der *Male/Female*-Trennung herbeiführen würde, welche die Konstellierung der Forschungsfelder der zwei Sex-Reports erst ermöglicht. Obgleich Kinseys publiziertes Werk eine solche dekonstruktive Aufgabe anvisiert, aber nicht durchführt, stellt sie eine wesentliche systematische Herausforderung dar, die eng damit in Verbindung steht, was Paul Robinson als Kinseys "extreme nominalist position"⁴ und James Jones als seinen "radical antiessentialism"⁵ bezeichnen.

¹ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 469.

² Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 642.

³ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 650.

⁴ Robinson, Paul: *The Modernization of Sex. Havelock Ellis, Alfred Kinsey, William Masters and Virginia Johnson*. New York (NY), Hagerstown (IN), San Francisco (CA), London (GB) 1977, S. 68.

⁵ Jones, James H.: *Alfred C. Kinsey. A Public / Private Life*. New York (NY) / London (GB) 1997, S. 531.

6. EIN NEUES DISTRIBUTIONSSCHEMA DES SEXUALVERHALTENS

Die korrespondierenden Abschnitte der Sex-Reports, die den Titel "The Heterosexual-Homosexual Balance"¹ tragen, artikulieren die epistemischen Kernprämissen von Kinseys Auffassung verhaltensmäßiger Sexualdifferenzen. So erörtert Kinsey in dem entsprechenden Kapitel des *Male-Reports* den Bezug des Sexualkontinuums zu dessen möglichen Teilungen und präzisiert:

"While emphasizing the continuity of the gradations between the exclusively heterosexual and exclusively homosexual histories [i.e. the empirical sources of the Report], it has seemed desirable to develop some sort of classification which could be based on the relative amounts of heterosexual and of homosexual experience or response in each history."²

Die daraus resultierende Klassifikationsskala schließt sieben Abstufungen ein, die Kinsey wie folgt näher bestimmt:

"0 = Exclusively heterosexual with no homosexual. 1 = Predominantly heterosexual, only incidentally homosexual. 2 = Predominantly heterosexual, but more than incidentally homosexual. 3 = Equally heterosexual and homosexual. 4 = Predominantly homosexual, but more than incidentally heterosexual. 5 = Predominantly homosexual, but incidentally heterosexual. 6 = Exclusively homosexual."³

Auch wenn die siebenstufige Grundeinteilung⁴ die Möglichkeit größerer Differenzierung und Nuancierung gegenüber der bloß binären Sexualdistribution bietet, übersieht Kinsey die Unzulänglichkeiten seines eigenen Alternativschemas nicht, wenn es auf die konkrete Sexualdiversität der Individuen angewandt wird. In Anbetracht dessen relativiert Kinsey eindeutig die Vorzüge des Schemas in einer prägnanten Passage des *Female-Reports*:

¹ Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 636-655; Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 468-476.

² Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 639.

³ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 638.

⁴ Die Schilderung der Grundskala ist in beiden Reports sehr ähnlich. Im Unterschied zum *Male-Report* enthält der *Female-Report* jedoch zusätzliche Grade – genannt "X" – (siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 470), welche Individuen umfassen, die "[...] do not respond erotically to either heterosexual or homosexual stimuli, and do not have overt physical contacts with individuals of either sex in which there is evidence of any response." (Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 472.)

"While the scale provides seven categories, it should be recognized that the reality includes individuals of every intermediate type, lying in a continuum between the two extremes and between each and every category on the scale."¹

Kinseys Ausführungen zum Sexualkontinuum machen seinen Vorsatz deutlich, die Postulierung von "merely two types of individuals, heterosexual and homosexual," als auch "the characterization of the homosexual as a third sex"² in Frage zu stellen. Da keine Kategorialeinteilung der Überfülle der sexuellen Variationen im Kontinuum gerecht werden kann, stellt Kinseys Distributionsschema keinen letztgültigen Ersatz für das herkömmliche Sexualbinomium, sondern nur dessen heuristische – und so letztlich provisorische – Verbesserung dar. Unbeschadet der Tatsache, dass Kinseys stärker differenzierendes Neuschema die verhaltensmäßige Sexualbinarität hinter sich lässt,³ um die Komplexität konkreter Sexualitäten angemessener zu erfassen, ist ein solches Schema letztendlich daraufhin angelegt, sich angesichts des tatsächlichen Sexualverhaltens des Individuums selbst zu elidieren.

7. TAXONOMIE UND INDIVIDUELLE SEXUALDIFFERENZ

Im Hinblick auf Herdts Einwände gegen die unkritische Sexualbinarität, die Kinsey aus der Zoologie des 19. Jahrhunderts vorgeblich übernahm, muss geltend gemacht werden, dass die eindeutig dekonstruktiven Einsichten des Sexologen im engsten Zusammenhang mit seinen taxonomischen Prämissen als Zoologe standen. Als der leitende Experte seiner Generation in der Insekten-Familie der Cynipidae nahm Kinsey früh den Standpunkt ein, dass die grenzenlose Neukombinierung von biologischen Merkmalen innerhalb jeder existierenden Spezies zur Entstehung von radikal einzigartigen Individuen führt. Bezeichnenderweise macht Kinsey im *Male-Report* – entsprechend den Kerngedanken seiner Phi Beta Kappa-Ansprache⁴ – klar, dass "the technique of this research has been taxonomic"⁵. Zudem präzisiert Kinsey, dass seine

¹ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 471.

² Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 647.

³ Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 642.

⁴ Siehe Kinsey, Alfred C.: "Individuals" [1939]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 5 [1-9].

⁵ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 16.

Betonung von Variation und Variabilität¹ darauf abzielte, die Aufmerksamkeit auf den "most important fact" der individuellen Sexualdifferenz zu lenken, in Korrespondenz mit seiner wissenschaftsgeschichtlichen These, dass "[...] modern taxonomy is the product of an increasing awareness among biologists of the uniqueness of individuals, and of the wide range of variation which may occur in any population of individuals."²

Dass Kinsey seine entomologischen Einsichten in die Individualdifferenzen innerhalb einer Spezies auf sein sexologisches Betätigungsfeld überträgt, wird noch deutlicher, wenn er – fünfzehn Jahre nach seiner Rede von 1939 – in einer kurzen Passage des *Female-Reports*, die mit dem Titel "The Combination of Variables" versehen ist, ausführt:

"The sexual history of each individual represents a unique combination of these variables [ranging from the incidences and frequencies of erotic response to the sources of sexual outlet.] There is little chance that such a combination has ever existed before, or ever will exist again. We have never found any individual who was a composite of all of the averages on all of the aspects of sexual response and overt activity which we have analyzed in the present volume. This is the most important fact which we can report on the sexual histories of the females who have contributed to the present study."³

Davon ausgehend, dass "the phenomenon of variability is universal in the living world"⁴, und dass "individual variation [...] is the most persistent reality in human sexual behaviour"⁵, war Kinsey darum bemüht, eine neue Konzeption von Sexualdifferenz zu entwerfen, welche die männlich/weibliche Dichotomie und ihre ad hoc Supplementierung durch Drittgeschlechtsformen weit hinter sich lässt. Da es nur sexuierte Individuen sind, die *re vera* die diskreten Artikulationen des Sexualkontinuums bilden, kann ihre Subsumption unter Sexualkategorien, die aus der künstlich-pragmatischen Grenzziehung zwischen den Sexualformen resultieren, höchstens den Status eines zweckmäßigen Provisoriums beanspruchen.

¹ Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 21, 195, 203, 209, 506, 515, 521, 533, 537, 582.

² Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 17.

³ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 543.

⁴ Kinsey, Alfred C.: "Individuals" [1939]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 7 [1-9].

⁵ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 538.

8. DAS INDIVIDUUM UND DIE KATEGORISIERUNGEN DES SEXUELLEN

Wenn Kontinuitäten – wie Kinsey anmerkt – die Natur als Ganzes durchdringen, dann ist es nur konsequent, dass sich Sexualität auf allen ihren Beschreibungsebenen dem Postulat der männlich/weiblichen Dichotomie widersetzt, welche das westliche Denken und die von ihm hervorgebrachte Sexologie beherrscht. In Anbetracht der programmatischen Fokussierung Kinseys auf die behavioristische Ebene blieb jedoch die vollständige Auflösung des vielschichtigen Disjunktionsparadigmas des Geschlechtlichen letztlich außerhalb der kritischen Reichweite der zwei Sex-Reports. So richtet sich das methodische Interesse Kinseys primär darauf, eine Demontage von Heterosexualität und Homosexualität im Sinne von sich gegenseitig ausschließenden Kombinationsformen von Individuen zu bewerkstelligen, welche gemeinhin unter die männlich/weibliche Dichotomie subsumiert werden. Im Zusammenhang seiner Kritik an der "all-or-none proposition, as heterosexuality and homosexuality have ordinarily been taken to be"¹, unterstreicht Kinsey, dass "there is every gradation between complete homosexuality and complete heterosexuality"², und dass diese Gradunterschiede keineswegs als "marker[s] of identity"³ von menschlichen Individuen verstanden werden dürfen. Dem entsprechend beanstandet Kinsey grundsätzlich die Subsumption von Individuen unter identitäre Kategorialemata, wenn es im *Male*-Report heißt:

"It would encourage clearer thinking on these matters if persons were not characterized as heterosexual or homosexual, but as individuals who have had certain amounts of heterosexual experience and certain amounts of homosexual experience. Instead of using these terms as substantives which stand for persons, or even as adjectives to describe persons, they may better be used to describe the nature of the overt sexual relations, or of the stimuli to which an individual erotically responds."⁴

Eine ähnliche Argumentation verfolgt Kinsey im *Female*-Report, wenn er unterstreicht, dass Termini wie *masturbatorisch*, *heterosexuell* oder *homosexuell*, "are of value only because they describe the source of the sexual stimulation, and they should not be taken as descriptions of the

¹ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 661.

² Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 664.

³ Jones, James H.: *Alfred C. Kinsey. A Public / Private Life*, op. cit., S. 530.

⁴ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 617.

individuals who respond to the various stimuli."¹ Von daher wird z. B. der Begriff *homosexuell* von Kinsey eingesetzt, "to describe *relationships*, and [...] not [...] to describe *individuals* who were involved in those relationships."² Dadurch, dass Termini wie *homosexuell* oder *heterosexuell* nur zur Charakterisierung einer spezifischen Komponente in der Sexualgeschichte von Individuen oder eines bestimmten Faktors in ihrer erotischen Konstitution eingesetzt werden,³ wird das Individuum als solches von den Einengungen kategorieller Subsumptionsverfahren befreit und der Weg zu Kinseys Kernthese bezüglich der "omniphile"⁴, polymorphen Sexualität aller Menschen gebahnt. In aller Deutlichkeit zieht Kinsey die befreienden (und zugleich verunsichernden) Konsequenzen aus seinen sexualdistributiven Thesen, wenn er konstatiert:

"Considering the physiology of sexual response and the mammalian backgrounds of human behaviour, it is not so difficult to explain why a human animal does a particular thing sexually. It is more difficult to explain why each and every individual is not involved in every type of sexual activity."⁵

9. DER THEORETISCHE UMGANG MIT DEN VIELSCHICHTIGEN SEXUALKONTINUITÄTEN

Da die epistemischen und naturphilosophischen Kernaussagen in Kinseys Sexologie relativ selten einer kritischen Analyse unterzogen wurden, ist es nicht überraschend, dass das Verhältnis zwischen den von ihm angenommenen, nicht-verhaltensmäßigen Sexualkontinuitäten und seinem methodisch eingegrenzten Forschungsfeld nur unzureichend beleuchtet wurde. Trotz seiner innovativen Anwendung zoologisch-taxonomischer Einsichten bei der Erforschung des menschlichen Sexualverhaltens und seiner prinzipiellen Anerkennung der in allen beschreibbaren Schichten des Sexuellen vorhandenen Kontinuitäten unternahm Kinsey keine explizite, theoretische Dekonstruktion der binären Auffassung von prä- und para-behavioristischen Sexu-

¹ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 447.

² Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 447. Kursivdruck im Original.

³ Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 261, 396, 397, 617, 567.

⁴ Condon, Bill: "Kinsey. Final Shooting Script." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*. Introduction by Jonathan Gathorne-Hardy. A Brief History of Alfred Kinsey by Linda Wolfe. Final Shooting Script by Bill Condon. New York (NY) 2004, S. 88 [1-108].

⁵ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 451.

alebenen, welche die Sexualethologie des Individuums mitprägen. Ungeachtet des deklarierten Anti-dualismus seiner Sexologie legte Kinsey keine tiefgreifende Kritik der männlich/weiblichen Disjunktion vor und zog offensichtlich nie in Erwägung, eine solche Kritik in den Büchern in Angriff zu nehmen, die er nach der Publikation des *Female-Reports* zu schreiben plante.¹ Auch wenn Kinsey bei seiner Beschäftigung mit der Sexologie-Geschichte auf frühere Theorien verhaltensmäßiger Sexualkontinuitäten verwies, würdigte er kaum kritische Anstrengungen, die – wie im Falle von Magnus Hirschfeld –² u.a. darauf abzielten, die herkömmliche Subsumption somatischer Sexualdimensionen unter das Mann/Frau-Paradigma zu hinterfragen.³ Kinseys unzureichendes Interesse an der Beleuchtung der biologischen Komplexitäten, die dem Sexualverhalten zugrunde liegen, führte dazu, dass er bei der Erörterung des Terminus *bisexuell* sich mit der Feststellung zufrieden gab, dass es keine Korrelation zwischen dem bisexuellen Verhalten von Individuen und dem Vorkommen von "both masculine and feminine qualities within their single bodies"⁴ gibt. Da Kinsey vermied, die dichotome Auffassung somatischer Sexualität konsequent aufzulösen, musste er mit einer unerklärlichen Zäsur zwischen den Gradunterschieden im Sexualverhalten, welche die Dichotomie von Hetero- und Homosexualität aufheben, und seiner Annahme von fest umrissenen, männlichen und weiblichen Objekten sexueller Reaktion rechnen. Aufgrund der Tatsache, dass Kinsey die Frage nach der bio-

¹ Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 7; Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*. New York (NY), Evanston (IL), San Francisco (CA), London (GB) 1972, S. 445-448.

² Siehe Bauer, J. Edgar: "'43 046 721 Sexualtypen.' Anmerkungen zu Magnus Hirschfelds Zwischenstufenlehre und der Unendlichkeit der Geschlechter." In: *Capri* 33 (2002), S. 23-30; Bauer, J. Edgar: "Gender and the Nemesis of Nature: On Magnus Hirschfeld's Deconstruction of the Sexual Binary and the Concept of 'Sexual Human Rights.'" In: Hodžić, A. & J. Postić (Hrsg.) *Two Is Not Enough for Gender (E)quality. The Conference Collection*. Zagreb (HR) 2006, S. 153-71; Bauer, J. Edgar: "Deconstruction and Liberation: On Magnus Hirschfeld's Universalization of Sexual Intermediariness and Racial Hybridity." In: FOTIM [Foundation of Tertiary Institutions of the Northern Metropolis, Johannesburg, South Africa] (Hrsg.) *Gender Studies Here and Now*. Johannesburg (ZA) & Pretoria (ZA) 2006. CD-ROM, ISBN 0-9584986-4-4.

³ Ohne sich auf Hirschfeld oder Kinsey zu beziehen, schrieb Betty Roszak in einem bemerkenswerten Essay mit dem Titel "The Human Continuum" über die Gründe, warum die männlich/weibliche Dichotomie auf der biologischen und auf der psychologischen Ebene überwunden werden sollte. In den abschließenden Passagen des Essays führt sie aus: "There is a good biological basis to this [Platonic] myth [of the androgyne]; although the sexes are externally differentiated, they are still structurally homologous. Psychologically, too, the speculations of George Groddeck are apt: 'Personal sex cuts right across the fundamental qualities of human nature [...].' The dichotomizing of human qualities can thus be seen as a basic error in men's understanding of nature. Biologically, both sexes are present in each" (Roszak, Betty: "The Human Continuum." In: Roszak, Betty & Theodore Roszak (Hrsg.) *Masculine/Feminine. Readings in Sexual Mythology and the Liberation of Women*. New York (NY), Evanston (IL) & London (GB) 1969, S. 306).

⁴ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 657.

sexuellen Variabilität in einer Art theoretisches Chiaroscuro beließ, konnte er umso unbeschwerter auf das binäre Denkmuster somatischer Geschlechter als Ausgangspunkt der kontinuierlichen Diversifizierungen des Sexualverhaltens rekurreren.

10. DIE MANN/FRAU-DICHOTOMIE UND DER WEIBLICHE PHALLUS

Trotz der Unzulänglichkeiten und Ambiguitäten bei seiner Behandlung des bio-sexuellen Kontinuums liefert Kinsey spezifische Fakten und Teilargumente – vor allem im Zusammenhang seiner Schilderung weiblicher Genitalität –, die dazu beitragen, die binäre Auffassung der körperlichen Sexualität zu unterminieren. Auch wenn Kinsey die Ansicht vertrat, dass die Frau ihre Sexualerregung ohne physische Stimulation nicht erhalten kann und dass somit ihre psycho-sexuelle Reaktion von der des Mannes verschieden ist,¹ hielt er daran fest, dass Männer und Frauen "are alike in their basic anatomy and physiology"². Des Weiteren hob Kinsey hervor, dass "the anatomic structures which are most essential to sexual response and orgasm are nearly identical in the human female and male"³. Mit Bezug auf die wenigen Sexualdifferenzen, die zwischen Mann und Frau festzustellen sind, macht Kinsey geltend, dass sie in Verbindung stehen "with the different functions of the sexes in reproductive processes, but they are of no great significance in the origins and development of sexual response and orgasm"⁴. Diese Argumentationsrichtung vorwegnehmend macht eine frühere Passage des *Female-Reports* auf die Tatsache aufmerksam, dass "[t]he embryonic phallus becomes the penis of the male or the clitoris of the female"⁵. Darüber hinaus präzisiert Kinsey, dass "the clitoris [...] is the *phallus of the female*"⁶, um anschließend Spekulationen über die sexuelle Reaktion einer "female who had a *phallus* as large as the average penis"⁷ zu erwähnen. Kinseys auffällige

¹ Für eine Kritik in diesem Zusammenhang siehe Robinson, Paul: *The Modernization of Sex. Havelock Ellis, Alfred Kinsey, William Masters and Virginia Johnson*, op. cit., S. 114-115.

² Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 641.

³ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 593.

⁴ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 593.

⁵ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 572.

⁶ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 574. Hervorhebung hinzugefügt.

⁷ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 573. Hervorhebung hinzugefügt.

Beschreibung der Klitoris einer erwachsenen Frau als eines *female phallus*, der mit dem *male penis* kontrastiert, sowie seine denkwürdige Demontage des Freudschen Postulats eines nicht-klitoralen, vaginalen Orgasmus¹ reflektieren sein Verständnis der morphologischen und physiologischen Homologien zwischen den vorgeblich dichotomen Geschlechtern als Indizien des zugrundeliegenden Männlich/Weiblichen-Kontinuums.² Da Kinsey aber die kritischen Implikationen dieses Kontinuums an entscheidenden Stellen seiner Sexologie kontraproduktiv ausblendet, verschließt er sich letztlich der Einsicht, dass die sogenannten somatischen Zwischengeschlechter keine bloße Ausnahme zur allgemein geltenden Mann/Frau-Differenzierung, sondern aussagekräftige Indikatoren des kontinuierlichen Sexualspektrums darstellen, in dem die einzigartige Sexualkonstitution eines jeden Individuums zur Entfaltung kommt. Insofern als Kinsey weitgehend darauf verzichtet, seine gesammelten Fall-Geschichten als Mittel zur grundlegenden Dekonstruktion der dichotomen Konzeption von vor-behavioristischen Sexualschichten zu verwenden, operierte er zumeist mit einem unkritischen Schema binärer Körpergeschlechtlichkeit, von der sich die "psychische" Sexualvariabilität von Individuen und deren messbare Reaktionen und Verhaltensmuster abheben.

11. DAS BINÄRE SEXUALSCHEMA UND DIE TRANSSEXUELLE HERAUSFORDERUNG

Da sich Kinsey der theoretischen Herausforderung, die seine eigene Postulierung des Naturkontinuums der Sexualität impliziert, nicht stellt, ist es kaum verwunderlich, dass er nicht selten den bloß heuristischen Gebrauch von dichotomen "conveniences" in verschiedenen Zusammenhängen überschreitet. So rekurrierte er auf dichotome Sexualschemata, z. B., bei der privaten Beratung von Patienten, die erwogen, sich einer operativen Geschlechtsumwandlung zu unterziehen. Es ist bezeichnend, dass Kinsey in einem Brief vom Jahre 1951, der an einen möglichen Transgender-Patienten adressiert war, schrieb: "A male cannot be transformed into a female

¹ Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 582-584. In dieser Hinsicht ist anzumerken, dass der dritte und letzte Teil des *Female-Reports* gewidmet war – wie Pomeroy unterstreicht –, "to something we would not have been able to do in the first book, that is, comparing male and female response and behavior. These chapters [of the third part] were perhaps the book's outstanding contribution, since they constituted a body of original scientific research not available anywhere in the literature before." (Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 331.)

² Für die Penis/Klitoris-Homologie unter Klammeraffen als stützende Evidenz in dieser Verbindung, siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 574.

through any known surgical means. In other words, it would be very hopeless to attempt to amputate your male organs and implant a vagina." In aller wünschbaren Eindeutigkeit fügte er dann hinzu: "We humans are either heterosexual or homosexual."¹ Somit wird deutlich, dass Kinsey – seiner eigenen Kritik am dichotomischen Denken zum Trotz – bisweilen eine unkritische Anwendung von binären Sexuelschemata vertrat. Als hätte er nie den sexuellen Polymorphismus der Menschheit, die kontinuierlichen Abstufungen der Sexualreaktionen oder die Distinktion zwischen dem Individuum und dessen sexuellen Handlungen vertreten, entfaltet Kinsey seine Beratungsargumente im Rahmen der dichotomen Alternativen von Anders- und Gleichgeschlechtlichkeit und verengt dabei stillschweigend die zur Debatte stehende transsexuelle Problematik auf eine Frage von sexueller Anziehung und Orientierung. Dem entsprechend lautet seine abschließende Empfehlung an den Ratsuchenden:

"There is no disgrace to being in the latter category [of homosexuals] and a great many important successful people have been homosexual. If you cannot adapt yourself to a heterosexual existence in which you adopt the role of a male, I would certainly advise you to go to London and to find a homosexual colony [...]. Fighting the problem, hoping for physical transformation is certainly not a satisfactory solution."²

Einen vergleichbaren Standpunkt bezog Kinsey wenig Jahre später bei der Beratung eines amerikanischen Soldaten, der eine Geschlechtsumwandlung in Erwägung zog. Wie James H. Jones berichtet, "Kinsey advised against it [...]. No operation, he insisted, could make a man into a woman."³ Diese zweite Stellungnahme Kinseys ist umso signifikanter, als sie erfolgte, nachdem er 1953 Christine (vorher George) Jorgensen (1926-1989), eine transsexuelle Frau, die sich nach ihrem Dienst als GI-Soldat einer der frühesten Geschlechtsumwandlungsoperationen der Medizingeschichte erfolgreich in Kopenhagen unterzog,⁴ getroffen und ausführlich befragt hatte. Unbeschadet der Erinnerung an ihre herzliche Begegnung mit Kinsey in Bloomington, Indiana, schrieb Jorgensen in ihrer Autobiografie, dass der Sexualforscher "[...] left [her] with the impression that he believed his books on sexual behavior were the definitive ones, and there

¹ Zitiert in Jones, James H.: *Alfred C. Kinsey. A Public / Private Life*, op. cit., S. 622.

² Jones, James H.: *Alfred C. Kinsey. A Public / Private Life*, op. cit., S. 622. Jones verweist auf: "ACK [i.e. Alfred C. Kinsey] to Anon[ymous], May 5, 1951, KIA [i.e. Kinsey Institute for Research in Sex, Gender, and Reproduction Archive, Indiana University, Bloomington]."

³ Jones, James H.: *Alfred C. Kinsey. A Public / Private Life*, op. cit., S. 622. Jones verweist auf: "ACK to Anon. Oct. 10, 1955, KIA." Für die Abkürzungen siehe die vorhergehende Fußnote.

⁴ Siehe Gathorne-Hardy, Jonathan: *Alfred C. Kinsey. Sex the Measure of All Things. A Biography*, op. cit., S. 391-392; Bullough, Vern L.: *Science in the Bedroom. A History of Sex Research*. New York (NY) 1994, S. 217-221.

was not much left to be said on the subject."¹ Bemerkenswerterweise genügten nicht einmal die bio-psychologischen und biografischen Komplexitäten der äußerst auskunftsbereiten Christine Jorgensen, um Kinsey dazu zu bewegen, seinen fachwissenschaftlichen Standpunkt zu revidieren. Eine solche Revision wäre aber vor allem in Anbetracht von Kinseys kritischen Äußerungen zur Mann/Frau-Disjunktion zu erwarten, die in einigen der brisantesten Passagen der Sex-Reports vorzufinden sind.

12. SEXUALGESCHICHTEN UND DIE FRAGE NACH DER SEXUELLEN ABNORMALITÄT

Kinseys mangelndes Verständnis für die problematische Lebensgestaltung transsexueller Individuen ist von umso größerer, symptomatischer Bedeutung, als sein Einfluss auf die Geistesgeschichte und Moral der westlichen Moderne vor allem im Zusammenhang mit dem Nachweis der Sexualdiversität stand, welche die Fallgeschichten von Tausenden von Individuen zu Tage förderten, die er und seine Mitarbeiter seit 1938 interviewt hatten. Allgemein als "Kinsey's most brilliant creation"² anerkannt, war das Interview eine höchst anspruchsvolle und anpassungsfähige Methode, die darauf abzielte, alle sexuellen Informationen zu erfassen, die dem Gedächtnis der Befragten in durchschnittlich zwei Stunden zugänglich waren.³ Während Kinsey sich als Ziel setzte, 100.000 Sexualgeschichten zu sammeln, kam er tatsächlich nicht einmal in die Nähe dieser Anzahl.⁴ Von den erzielten 18.000 Individual-Geschichten wurden annähernd 8000 von Kinsey selbst in einer Zeitspanne von 18 Jahren und der Rest von seinen drei Mitarbeitern Wardell Pomeroy, Clyde Martin und Paul Gebhard gesichert.⁵ Der bemerkenswerteste Fall unter all den Befragten war sicherlich ein 63 Jahre alter Mann – "quiet, soft-spoken, self-

¹ Jorgensen, Christine: *A Personal Autobiography*. With an Introduction by Harry Benjamin, M.D. Toronto (CA), New York (NY) & London (GB) 1968, S. 202.

² Robinson, Paul: *The Modernization of Sex. Havelock Ellis, Alfred Kinsey, William Masters and Virginia Johnson*, op. cit., S. 44.

³ Bezüglich Kinseys "technical devices of interviewing", siehe: Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 47-59.

⁴ Während der *Male-Report* gewidmet war "To the twelve thousand persons who have contributed to these data" (Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. iii) und der *Female-Report* "To the nearly 8000 females who contributed the data on which this book is based" (Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. v), endet nur die erste der zwei Widmungen mit einem dezidiert erwartungsvollen Ausblick: "And to the eighty-eight thousand more who, someday, will help complete this study." (Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. iii).

⁵ Siehe Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 4, 137.

effacing – a rather unobtrusive fellow"¹ – , dessen Sexualgeschichte in nicht weniger als siebzehn Stunden von Kinsey und Pomeroy aufgenommen wurde. Wie Pomeroy berichtete, "this man had had homosexual relations with 600 preadolescent males, heterosexual relations with 600 preadolescent females, intercourse with countless adults of both sexes, with animals of many species, and besides had employed elaborate techniques of masturbation. He had set down a family tree going back to his grandparents, and of thirty-three family members he had had sexual contacts with seventeen. His grandmother introduced him to heterosexual intercourse, and his first homosexual experience was with his father."²

Unter den erstaunlichen Sexualeistungen dieses Interviewten war seine Fähigkeit "to masturbate to ejaculation in ten seconds from a flaccid start"³, eine Fähigkeit, die er gelassen den Interviewern demonstrierte, um deren Zweifel entgegenzuwirken.⁴ Sachinformationen wie diese, die unmittelbar auf persönlichen Sexualberichten beruhten und alle vorstellbaren Varianten des geschlechtlichen Verhaltens zu Tage brachten, ergänzte Kinsey mit Daten, die aus so unterschiedlichen Quellen wie Sexual-Verzeichnissen und Tagebüchern, Foto-Sammlungen, Kritzeleien an Toiletten-Wänden, sado-masochistischen Belegmaterialien und Studien über Säugetierarten stammten.⁵ Da Kinseys Sex-Reports auf der Analyse, Klassifizierung und Korrelierung der von ihm und seinen Mitarbeitern zusammengetragenen Informationen und Sachkenntnissen basierten, lag ihre geschichtliche Relevanz – wie Cornelia Christensen unterstrichen hat – vornehmlich "[...] in the fact that science for the first time had been provided with a wide, systematic, and detailed body of knowledge on human sex activity."⁶ Angesichts der in den Reports gebotenen Materialfülle konnte künftighin die Tatsache nicht länger verdrängt werden, dass die Sexologie – anders als die Religionsgeschichte und die traditionellen Sitten – nicht anzugeben vermochte, was als normales oder abnormales Sexualverhalten zu gelten hat. Trotzdem war Kinsey nicht bereit oder in der Lage, für die tiefgreifenden Veränderungen an dem angeblich von Natur gegebenen Sex offen einzutreten, die nur mit Hilfe von

¹ Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 122.

² Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 122.

³ Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 122.

⁴ Für weitere Angaben über diesen Fall, siehe Jones, James H.: *Alfred C. Kinsey. A Public / Private Life*, op. cit., S. 507-512; Gathorne-Hardy, Jonathan: *Alfred C. Kinsey. Sex the Measure of All Things. A Biography*, op. cit., S. 220-226.

⁵ Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 73-74; Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 83-97

⁶ Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 125.

medizinischen und plastisch-chirurgischen Technologien zu erzielen sind. Da Kinsey offenbar das alte aristotelische Philosophem nicht beherzigt hatte, dass die φύσις sich selbst in und durch τέχνη überbietet, scheint er keinen adäquaten Zugang zur Erörterung der Fragen gefunden zu haben, die mit dem Aufkommen der chirurgisch ermöglichten Transsexualität in Erscheinung traten.¹

13. STATISTIKEN UND DIE "PARTICULAR INDIVIDUALS"

Da Kinseys übergreifende Sexualansichten von der Beweiskraft seiner statistischen Befunde in nicht unerheblichen Ausmaß abhängig waren, ist es angebracht, seine Ausführungen über den Geltungsbereich und die Grenzen von Sexualstatistiken überhaupt zu berücksichtigen. Im *Male-Report*, z. B., beteuert er zunächst, dass die aufgewiesenen Berechnungen "should be taken as approximations which are not to be pushed in detail"², um dann zu pointieren:

"[...] one needs to be continuously conscious [...] that it is impossible to get more than approximations of the fact on the incidences and frequencies of the various types of human sexual behavior."³

Kinseys kritische Relativierung statistischer Forschungsergebnisse waren nicht nur als Warnung an "the statistically inexperienced reader"⁴ gedacht, sondern auch als allgemeine Mahnung daran, dass die Funktion von Populationsanalysen nicht darin besteht, paradigmatische Modelle des Sexualverhaltens zu entwerfen, sondern **"to help in the understanding of particular individuals by showing their relation to the remainder of the group."**⁵ So war für Kinsey

¹ In *Protrepticus* 11 (W. D. Ross) führt Aristoteles aus:
μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἢ φύσιν ἀλλὰ αὐτὴ τὴν φύσιν, καὶ ἔστιν ἐπὶ τῷ βοηθεῖν καὶ τὰ παραλειπούμενα τῆς φύσεως ἀναπληροῦν. τὰ μὲν γὰρ ἔοικεν αὐτῇ δύνασθαι δι' αὐτῆς ἢ φύσιν ἐπιτελεῖν καὶ βοηθείας οὐδὲν δεῖσθαι, τὰ δὲ μόλις καὶ παντελῶς ἀδυνατεῖν. – (Aristotle: ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟΣ. In: *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1958, S. 44 [26-56]). / "Denn die Natur imitiert nicht die Kunst, sondern die Kunst imitiert die Natur. Die Kunst existiert, um der Natur zu helfen und ihre Defizite aufzufüllen. Für manche Dinge scheint die Natur fähig, sich selbst ohne Beistand zu vervollkommen, aber für andere tut sie es mit Schwierigkeiten oder kann es überhaupt nicht."

² Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 119.

³ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 120.

⁴ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 153.

⁵ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 20. Fettdruck im Original.

der "statistical sense" in der Konsequenz gleichbedeutend mit der "capacity to distinguish the specific from the universal and to recognize the difference between a phenomenon which is common and one which is rare."¹ Auch wenn Kinsey den Status des Individuums in seiner Erforschung der Sexualität nicht genügend klärte, verwies er unmissverständlich darauf, dass die statistischen Durchschnittswerte des Sexualverhaltens in den Reports dazu dienten, die gemeinsamen Merkmale sozialer Gruppen zu schildern, um dann die spezifische Abweichung ihrer individuellen Mitglieder feststellen zu können. Da die auf diese Individuen angewandten Sexualbezeichnungen "refer to nothing more than a position on a curve which is continuous"², unterscheiden sich die sexuellen Frequenzen eines Individuums nur in "a slight degree from the frequencies of those placed next on the curve."³ Aufgrund dieser Kontinuität ist der Sexologe nicht in der Lage zu entscheiden, ob spezifische Sexualreaktionen und Handlungen *natürlich* oder *unnatürlich*, *normal* oder *abnormal* sind.⁴ Eingedenk dessen, dass "[...] too often the study of behavior has been little more than a rationalization of the mores masquerading under the guise of objective science"⁵, lehnt Kinsey prinzipiell jegliche moralische oder theologische Beeinflussung der sexologischen Begrifflichkeit ab und tritt dafür ein, dass Individuen nur als "[...] frequent or rare, [...] conformists or non-conformists with the socially pretended custom"⁶ beschrieben werden. Nicht von ungefähr wird die Tragweite der Frage nach sexueller Abweichung hervorgehoben, wenn die Kinsey-Persona in Bill Condons Film-Script scharfsinnig erläutert:

"Why are some cows highly sexed, while / others just stand there? Why do some / men need thirty orgasms a week, and / others almost none? Because everyone / is different. The problem is, most / people want to be the same."⁷

¹ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 21.

² Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 199.

³ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 199.

⁴ Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 199-201.

⁵ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 203.

⁶ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 203.

⁷ Condon, Bill: "Kinsey. Final Shooting Script." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. "55" ["1"- "108"].

Vor dem Hintergrund einer solchen Präzisierung braucht kaum eigens betont zu werden, dass Kinseys übergreifende Einsichten in die "unlimited nonidentity"¹ des Lebens – die tatsächliche Basis seiner dekonstruktiven Bemühungen *in sexualibus* – von den systemischen Unzulänglichkeiten in der Durchführung des Individualitätsgedankens nicht invalidiert werden.

14. KULTURZWÄNGE UND SEXUALDIVERSITÄT

Während Kategorien sexueller Differenz durch die Geschichte hindurch vornehmlich zur Konfiguration geschlossener Sexualgruppen und -klassen dienten, unterstreicht Kinsey in Anlehnung an seine taxonomischen Überlegungen, dass sexuelle Differenz zunächst und zumal ein Merkmal von Individuen ist, die eine einzigartige Position in der kontinuierlichen Skala des Lebens einnehmen. Die spezifische Ortung des Sexualverhaltens des Individuums in dieser Kontinuität ergibt sich im Wesentlichen daraus, wie seine doppelte Teilhabe an den hetero/ homosexuellen Polen sich konfiguriert. Dies bedeutet in der Konsequenz, dass das Individuum sich nicht hinsichtlich der Qualität seines Sexualverhaltens von anderen Individuen unterscheidet, sondern nur in Hinblick auf die spezifische Proportion, in der seine Sexualität die Sexualpole miteinander verbindet. Unter dieser Voraussetzung dürfen die supraindividuellen Segmente von Gruppen oder Klassen, die das Sexualkontinuum gemeinhin unterteilen, nicht als Folge einer präexistenten Naturordnung – und noch weniger einer göttlichen Endbestimmung – betrachtet werden, sondern als Ergebnis von mehr oder weniger arbiträren Konstrukten, die gesellschaftliche Relevanz erlangt haben. Wie die vielen thematischen Ausführungen und groß angelegten Bibliografien der beiden Reports zeigen, ergänzte Kinsey seine Schilderungen prähumaner, zoologischer Sexualität mit anthropologischen und historischen Forschungsergebnissen, um über eine möglichst breite interdisziplinäre Basis für seine Kritik an der geltenden Normativität sexueller Verhaltensparadigmen zu verfügen. Dem entsprechend schreibt der Hauptprotagonist in T. C. Boyles Roman *The Inner Circle* dem Kinsey-Charakter eine pointierte Kulturkritik zu, die davon ausgeht, dass "[...] man in a state of nature is pansexual, and that only the strictures of society, especially societies under the dominion of the Judeo – Christian and Mohammedan codes, prevent people from expressing their needs and desires openly [...]."²

¹ Kinsey, Alfred C.: "Individuals" [1939]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 5 [1-9].

² Boyle, T. Coraghessan: *The Inner Circle*. New York (NY) 2004, S. 38.

In Anbetracht der Konventionen "that kept [man] from expressing himself with any partner that came along, of whatever sex or species"¹, hebt der teilweise biografische Roman Boyles hervor, dass für Kinsey "[...] religion was antithetical to science. The religious simply couldn't face the facts"². Diese generelle Einschätzung spiegelt durchaus sachlich Kinseys Auffassung der Sexualität als "a normal biologic function, acceptable in whatever form it is manifested."³ Insofern als Kinsey – wie sein Biograf James Jones hervorgehoben hat – "for an end to hypocrisy and for a new ethics of tolerance"⁴ eintrat, ist es nicht überraschend, dass er die Entrüstung der Apologeten christlicher Wertvorstellungen provozierte. Im Vertrauen darauf, dass "nature will triumph over morals"⁵, machte Kinsey geltend, dass die Feststellung und Erfassung der faktisch gegebenen Sexualdiversität dazu beitragen würden, die Intoleranz zu überwinden, welche alle bekannten Formen menschlicher Soziabilität bisher geprägt hat. Sich dessen bewusst, dass die spärlichen Sexualkenntnisse des Westens im Namen des tradierten Moralismus massiv verdrängt oder missachtet wurden, verweist Kinsey darauf, dass der Begriff von Sexualnormalität ein Ergebnis von arbiträren Moraleinschätzungen ohne biologische Berechtigung darstellt und dass die Kategorisierung gewisser Formen sexuellen Verhaltens als Perversionen der "disparity between the basic biologic heritage of the human animal, and the traditional, cultural codes"⁶ entspricht. Unter diesen Prämissen konnte Kinsey Sigmund Freuds (1856-1939) Diagnose eines durchgängigen Missverhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft zustimmen und gleichzeitig – in einem deutlich anti-freudianischen Gestus – die Unterdrückung des Individuums durch die heteronomen Mechanismen kultureller Teleologien verwerfen.

¹ Boyle, T. Coraghessan: *The Inner Circle*, op. cit., S. 355.

² Boyle, T. Coraghessan: *The Inner Circle*, op. cit., S. 499.

³ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 263.

⁴ Jones, James H.: *Alfred C. Kinsey. A Public / Private Life*, op. cit., S. 772.

⁵ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 385. Kinseys Erwartung entspricht seinem an Jean-Jacques Rousseau mahnenden Vertrauen in eine ursprüngliche Natürlichkeit, die zum größten Teil im heutigen Zustand der Zivilisation verloren gegangen ist.

⁶ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: "Concepts of Normality and Abnormality in Sexual Behavior." In: Hoch, Paul H. & Joseph Zubin (Hrsg.) *Psychosexual Development in Health and Disease*. New York (NY) 1949, S. 32 [11-32].

15. "OUR CENTRAL ENEMY"

Die Tragweite und Richtung der nur skizzenhaft artikulierten Kulturkritik Kinseys lassen sich vor allem im Zusammenhang seiner Verwendung des Philosophie-Begriffes festhalten. Wie Jonathan Gathorne-Hardy treffend anmerkt, "[...] 'philosophically' was a term of abuse in Kinsey's vocabulary."¹ So rekurriert Kinsey im *Female-Report* auf den Ausdruck "man-made philosophy", um die gänzlich unbegründete Annahme zu apostrophieren, dass "infra-human mammals more or less confine themselves to heterosexual activities."² Entsprechend seiner religionskritischen Prämisse, dass "we operate under a system of sex law which is basically the Talmudic Code of the seventh century B.C."³, verwendet Kinsey den Philosophie-Begriff auch zur Charakterisierung der biblischen oder biblisch geprägten Weltansicht in Formulierungen wie "the religious philosophy of the authors of the Old Testament"⁴, "the sexual philosophy of the Jews"⁵, "the pervading asceticism of Hebrew philosophy"⁶ oder "Jewish and [...] Christian philosophies."⁷ In einer bezeichnenden Passage, in der das heutige Verständnis von Sexualität geschildert wird, setzt Kinsey den Terminus in einem erweiterten Sinne ein, wenn er geltend macht, dass "in social and religious philosophies, there have been two antagonistic interpretations of sex."⁸ Nachdem er die hedonistische Auffassung sexueller Lust mit der jüdisch-christlichen Legitimierung der Sexualität durch reproduktive Zweckmäßigkeit kontrastiert hat, verweist Kinsey – ohne den Begriff "philosophy" zu erwähnen – auf eine drittmögliche Interpretation von Sexualität als eine an sich naturgemäße, biologische Aktivität. Unter anderen wurde diese Deutung von Sigmund Freud vertreten, dem Kinsey hoch anrechnet, dass er

¹ Gathorne-Hardy, Jonathan: *Alfred C. Kinsey. Sex the Measure of All Things. A Biography*, op. cit., S. 115.

² Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 448.

³ Kinsey, Alfred, C.: "Last Statement" [1956]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*. Bloomington (IN) & London (GB) 1971, S. 215 [220-226].

⁴ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 415.

⁵ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 473.

⁶ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 486.

⁷ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 563. Siehe auch den Ausdruck "Catholic philosophy" (Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 477).

⁸ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 263.

"contributed more than the biologists toward an adoption of this biologic viewpoint."¹ Auch wenn Kinsey Glaubenssysteme und die von ihnen hervorgebrachten Sozialideologien der Intoleranz durchaus ablehnte, zog er zumeist vor, seine äußerst kritische Sicht von Religion nur für sich zu behalten.² Diese Zurückhaltung hinderte ihn aber nicht daran, auf Wardell Pomeroy's Frage, ob er an Gott glaube, eine ganz entschiedene Antwort zu geben: "Don't be ridiculous. Of course not."³ Mit Bezug auf die verwandte Frage nach einer postmortalen Existenz nahm Kinsey einen ähnlich dezidierten Standpunkt ein: "I believe that when you're dead, you're dead, and that's all there is."⁴ Ungeachtet des atheistischen Naturalismus, dem er persönlich anhing, schrieb Kinsey der Religion eine wesentliche Rolle bei der gesellschaftlichen Gestaltung des Sexuallebens zu. In Übereinstimmung mit seiner Annahme "[...] that there is nothing in the English-American social structure which has had more influence upon present-day patterns of sexual behavior than the religious backgrounds of that culture"⁵, setzte Kinsey durchgehend in beiden Sex-Reports die unterschiedlichen Typen sexueller Aktivität zu den drei Religionsbekenntnissen in Beziehung, welche "embrace most of those Americans who recognize any church affiliation"⁶: Protestantismus, Katholizismus und Judentum. Vor diesem Hintergrund und in Anbetracht der kritischen Schärfe, die sein sexologisches Programm als Ganzes kennzeichnet, ist es nicht verwunderlich, dass Kinsey "the whole army of religion" als "our central enemy" betrachtete.⁷

16. VON DER NATUR UND DEM LEBEN

Im Unterschied zu Charles Fourier (1772-1837), dem radikalen Sexualutopisten aus dem 19. Jahrhundert, als auch zu Wilhelm Reich (1897-1957), dem post-freudianischen Leugner des *Thanatos*, war Kinsey zu sehr an Charles Darwins evolutionstheoretischen Überlegungen orien-

¹ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 263.

² Siehe Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 114.

³ Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 29.

⁴ Zitiert in: Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 29.

⁵ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 465.

⁶ Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 468.

⁷ Zitiert in: Wolfe, Linda: "A Brief History of Alfred Kinsey." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*. Introduction by Jonathan Gathorne-Hardy. A Brief History of Alfred Kinsey by Linda Wolfe. Final Shooting Script by Bill Condon. New York (NY) 2004, S. 35 [15-79].

tiert, um das Gepräge unüberwindbarer Endlichkeit im erotischen Trieb außer Acht zu lassen. Weit von der Ansicht entfernt, dass Sexualität und Erotik zu einer Form von universeller, die menschliche Sterblichkeit besiegender Harmonie führen würden, war Kinsey eindeutig in seinen Überzeugungen bezüglich der Endgültigkeit des Todes. Ungeachtet seines a-theologischen Denkansatzes verraten einige bezeichnende Passagen seiner Schriften jedoch einen charakteristischen Sinn von Ehrfurcht der Natur und dem Leben gegenüber. Seine knappen Aperçus in dieser Hinsicht lassen aber ein souveränes Desinteresse an metaphysischen Spekulationen oder an der Suche nach persönlicher Integration in den kosmischen Prozess erkennen, das stark mit der Weltanschauung des Transzendentalismus Neu-Englands kontrastiert. Kinseys Haltung der Natur-Allheit gegenüber mahnt eher an eine quasi-quietistische Erfassung des ontologischen Ambitus, den Karl Jaspers als *das Umgreifende* bezeichnete.¹ Angesichts dessen, dass die meisten Kinsey-Biografien, sich mit der Kommentierung seines Bekenntnisses zum Atheismus befassen, ohne jedoch seinen Natur-Bezug gebührend zu analysieren, ist es umso relevanter, dass in Bill Condons Film-Script Kinsey seine Entdeckung der natürlichen Welt in jungen Jahren evoziert und anschließend bemerkt: "Yes, biology. The science of life. / The fields and the woods became my new / place of worship. My cathedral."² Das Skript wird dann die eigentümliche post-religiöse Sensibilität des Sexologen dadurch unterstreichen, dass die Schluss-Szene in den kalifornischen *Muir Woods* folgende Angabe enthält: "Kinsey glances around, his powers of observation as keen as ever. Some deer. An owl. He takes a deep breath and shuts his eyes, as close to reverence as we have seen him."³ Diese und vergleichbare Elemente aus der Biografie, auf die das Film-Skript sich unmittelbar bezieht, stehen in sachlicher Übereinstimmung mit den aphoristischen Äußerungen über die Natur, die gelegentlich in Kinseys Schriften eingewoben sind. So enthält schon *An Introduction to Biology* – Kinseys erste Buch-Publikation – folgende charakteristische Passage, die gegenüber einem Bild der *California Redwoods* abgedruckt ist: "It seems an **immortal** thing, this life which we are about to study."⁴ Wenig später tut Kinsey kund: "Common as **life** is about us, it is apparently **an**

¹ Siehe Jaspers, Karl: *Von der Wahrheit*. München (DE) R. Pieper & Co. Verlag, 1958, S. 47-222; Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München (DE) 1963, S. 111-151.

² Condon, Bill: "Kinsey. Final Shooting Script." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 5-6 [1-108].

³ Condon, Bill: "Kinsey. Final Shooting Script." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. "107" ["1"-108"].

⁴ Kinsey, Alfred C.: *An Introduction to Biology*. Fifth impression. Philadelphia (PA), London (GB) & Chicago (IL) 1926, S. 6. Fettdruck im Original.

an uncommon thing in the universe as a whole. What fortune that we own a share of it!"¹ An einer anderen Stelle im Buch wiederholt Kinsey sein Lob der Natur und empfiehlt seinen jungen Lesern: "Look about you, and see what an interesting world you are in. **Be glad that you are alive in it!**"² Auch wenn in den Sex-Reports Äußerungen dieser Art fehlen, indiziert Kinseys "Last Statement" – ein bedeutsames, auf dem Totenbett geschriebenes Dokument über sein Leben als Sexual-Forscher –, dass sein ursprünglicher Natur- und Lebensbezug im Wesentlichen unverändert blieb. So wird darin über eine Begebenheit berichtet, die sich während Kinseys Reise nach Südamerika im Jahr 1954 ereignete und einiges Licht auf die weltanschauliche Einstellung des Sexualforschers wirft, wenn es heißt:

"The Franciscan friar whom I meet on the mountain trail in Peru looks at me with puzzlement for a time and then says, 'Ah, es el señor Doctor Kinsey, no?' Then he wants to know why we are doing this research, and when I reply, 'Porque padre, es una parte de la vida' – 'because, father, it is a part of life' – he instantly responds, 'Sí, es una parte de la vida.' And for the rest of the mountain journey we are good friends."³

17. DIE CHRISTLICH-THEOLOGISCHE KRITIK AN KINSEYS PROJEKT

Die Begegnung mit dem franziskanischen Mönch muss für den Sexologen umso unvergesslicher gewesen sein, als protestantische Kreise in den Vereinigten Staaten beide Sex-Reports besonders harsch abgelehnt hatten. So hielt der baptistische Erweckungspastor Billy Graham (geboren 1918) kurz nach der Publikation des *Female*-Bandes eine in ganz Amerika übertragene Radio-Predigt, in der er Kinseys Werk verunglimpfte. In einem Zeitungsartikel, der unter dem Titel "Graham Sermon Blasts Dr. Kinsey" erschien, berichtet ein anonymes Journalist, dass die Predigt "proved so popular the public already has requested 50,000 reprints and additional thousands of requests are pouring in daily to the Billy Graham Evangelic association headquarters."⁴ In der veröffentlichten Transkription der Predigt formuliert Graham seine Inkriminierung unzweideutig: "It is impossible to estimate the damage this book will do to the

¹ Kinsey, Alfred C.: *An Introduction to Biology*, op. cit., S. 6. Fettdruck im Original.

² Kinsey, Alfred C.: *An Introduction to Biology*, op. cit., S. 161. Fettdruck im Original.

³ Kinsey, Alfred, C.: "Last Statement" [1956]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 225-226 [220-226].

⁴ Anonymus: "Graham Sermon Blasts Dr. Kinsey" [1953]. In: *St. Paul Pioneer Press*, September 27, 1953. Reprint: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*. Introduction by Jonathan Gathorne-Hardy. A Brief History of Alfred Kinsey by Linda Wolfe. Final Shooting Script by Bill Condon. New York (NY) 2004, S. 125 [125-127].

already deteriorating morals in America."¹ Davon ausgehend, dass "immorality is rampant throughout the [American] nation"², bedauert Graham, dass Kinseys "report for wholesale public consumption, appealing to the lower instincts of human nature, is aggravating the situation."³ Aus der Sicht des Kirchenmannes war der *Female*-Report Ausdruck von Amerikas moralischem Verfall, den er letztlich auf die Verbreitung von "behavioristic philosophies"⁴ zurückführte. Der eher schlichte Bildungshintergrund des Predigers wird besonders deutlich, wenn er suggeriert, dass solche Philosophien von Gestalten wie Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud und – ausgerechnet – Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834) und den deutschen Theologen mit ihrer "subjective theology"⁵ verkörpert wurden. Entsprechend seinem evangelikalischen Fundamentalismus betont Graham außerdem, dass "humanism and behaviourism" die Menschen in Amerika zu glauben verleitet haben, dass "[...] salvation is to come through man and not through Christ and morality is relative and not absolute."⁶ Unter diesen Voraussetzungen bezeichnet Graham Kinseys zweiten Report als "[...] an indictment against American womanhood"⁷ und fürchtet, dass "it will teach our young people terrifying perversions they had never heard before."⁸ Während Grahams gallige Angriffe eine tief empfundene Gleichgültigkeit gegenüber den epistemischen und philosophischen Fragestellungen verrieten, die Kinseys Projekt zugrunde lagen, bot Reinhold Niebuhr (1892-1971), einer der angesehensten amerikanischen Theologen des 20. Jahrhunderts, eine um Nuancen bemühte Reaktion in seinem Essay "Kinsey and the Moral Problem of Man's Sexual Life." Auch wenn er Kinseys wissenschaftliche Redlichkeit beim Zusammentragen des Informationsmaterials unterstreicht und würdigt,⁹ geißelt Niebuhr sowohl "the crude physiological naturalism which governs [Kinsey's] inquiry"¹⁰, als auch "the absurd hedonism which informs [his] thought."¹

¹ Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*. Minneapolis (MN) The Billy Graham Evangelistic Association, 1953, S. 1.

² Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*, op. cit., S. 4.

³ Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*, op. cit., S. 4.

⁴ Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*, op. cit., S. 3.

⁵ Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*, op. cit., S. 3.

⁶ Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*, op. cit., S. 3.

⁷ Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*, op. cit., S. 2.

⁸ Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*, op. cit., S. 2.

⁹ Niebuhr, Reinhold: "Kinsey and the Moral Problem of Man's Sexual Life." In: Geddes, Donald Porter (Hrsg.) *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female*. New York (NY) 1954, S. 69 [62-70].

¹⁰ Niebuhr, Reinhold: "Kinsey and the Moral Problem of Man's Sexual Life." In: Geddes, Donald Porter (Hrsg.) *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female*, op. cit., S. 69 [62-70].

Zudem hebt Niebuhr hervor, dass "[Kinsey's] basic presupposition is that men and women face a rather purely physiological problem in their sex life"² und dass "the infinite complexities of the human spirit are in fact unknown to Kinsey, if they are above the level of refinements in erotic pleasure."³ In Anbetracht von Niebuhrs entschiedenem Eintreten für eine Form von Freiheit, welche "makes for the uniqueness of the individual"⁴, ist es besonders auffällig, dass er offensichtlich nicht bereit war, anzuerkennen, dass Kinseys methodologischer Behaviorismus im Dienste der Auflösung derjenigen Sexualauffassung stand, welche die Freiheit des Individuums in all denjenigen Kulturräumen erstickte, in denen der Geist des Christentums vorherrschend war. In Übereinstimmung mit der bedenklichen Argumentationslinie der Anthropologin Margaret Mead ignorierte Niebuhr Kinseys Versuch, die sexuelle Einzigartigkeit des Individuums in den Blick zu bekommen, um dann umso nachdrücklicher auf die Liberalität der christlichen Liebesbotschaft zu verweisen.⁵

18. ZUR WIEDEREINSETZUNG DER MANN/FRAU-DISJUNKTION

In Anbetracht der theo-politischen Konstellationen in den Vereinigten Staaten wäre es illusorisch zu erwarten, dass die Angriffe auf Kinsey und sein Vermächtnis in den Jahrzehnten nach seinem Tod nachlassen würden. Dass Kinseys Persönlichkeit und Werk weiterhin

¹ Niebuhr, Reinhold: "Kinsey and the Moral Problem of Man's Sexual Life." In: Geddes, Donald Porter (Hrsg.) *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female*, op. cit., S. 66 [62-70].

² Niebuhr, Reinhold: "Kinsey and the Moral Problem of Man's Sexual Life." In: Geddes, Donald Porter (Hrsg.) *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female*, op. cit., S. 63 [62-70].

³ Niebuhr, Reinhold: "Kinsey and the Moral Problem of Man's Sexual Life." In: Geddes, Donald Porter (Hrsg.) *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female*, op. cit., S. 66 [62-70].

⁴ Niebuhr, Reinhold: "Kinsey and the Moral Problem of Man's Sexual Life." In: Geddes, Donald Porter (Hrsg.) *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female*, op. cit., S. 69 [62-70].

⁵ Obwohl die bei Quäkern aufgewachsene Margaret Mead einst geltend machte, dass "it is absolutely urgent that Christians should take as a first responsibility to know what is known" (Mead, Margaret: *Twentieth Century Faith. Hope and Survival*. New York (NY), Evanston (IL), San Francisco (CA), London (GB) 1972, S. 53), und die Auffassung vertrat, dass "the time has come [...] when we must recognize bisexuality as a normal form of human behavior" (Mead, Margaret: "Bisexuality: A New Awareness" [1975]. In: Margaret Mead & Rhoda Metraux: *Aspects of the Present*. Preface by Sey Chassler. New York (NY) 1980, S. 269 [269-275]), scheint sie in bedenkliche Nähe zu Billy Grahams obskurantistischen Ansichten zu geraten, wenn sie – im Appendix II von *Male and Female* – "the way in which the Kinsey [*Male*] report was permitted to become a best-seller" anprangert und erklärt: "The sudden removal of a previously guaranteed reticence has left many young people singularly defenseless in just those areas where their desire to conform was protected by a lack of knowledge of the extent of non-conformity" (Mead, Margaret: *Male and Female* [1949]. New York (NY) 1996, S. 450).

ideologischen Anfeindungen ausgesetzt sind, wird wohl am deutlichsten durch Judith A. Reisman (geboren 1935) belegt, deren rabiater klingende Verunglimpfungen in unmittelbarem Zusammenhang mit ihrer Einschätzung stehen, dass "no man in modern times has shaped public attitudes to, and perceptions of, human sexuality more than the late Alfred C. Kinsey."¹ In Büchern mit Titeln wie *Kinsey, Sex and Fraud* oder *Kinsey: Crimes and Consequences* hat Reisman keine Mühe gescheut, um den Sexologen privat und akademisch zu diskreditieren. Auch das kompilatorische Pamphlet, das auf Reismans Veröffentlichungen basiert und das von Susan Brinkmann – eine Journalistin und Mitglied der Säkularen Ordensgemeinschaft Barfüßiger Karmeliter – verfasst wurde, verfolgt eindeutig denunziatorische Zwecke, wie schon sein Titel signalisiert: *The Kinsey Corruption*.² Die Voreingenommenheit und Undifferenziertheit von Reismans Ausführungen werden besonders ersichtlich, wenn sie gegen Sexualkritiker des 20. Jahrhunderts ins Feld zieht, die – ihrer Meinung nach – eine verheerende Wirkung auf die Vermittlung traditioneller Sexualwerte gehabt haben. Dem entsprechend mutmaßt Reisman u.a., dass "Were Kinsey [and Magnus] Hirschfeld [...] alive today [...] they would no doubt be delighted to find their model of sex education dominating the media, the arts, and permeating most of our schools."³

Ihre Vorwürfe versuchte Reisman biografisch mit dem Hinweis darauf zu untermauern, dass Kinseys Sexualkritik auf seine zunehmende Entfremdung von Religion während seines Aufenthalts im College zurückgeführt werden kann, wo seine Lektüren über Religion und Kultur ihn dazu verleiteten, "to be 'indignant' about the effect of Judeo-Christian tradition on society."⁴ Als besonders beunruhigend empfand Reisman die Tatsache, dass Kinsey nicht bloß herausfinden wollte, was Menschen sexuell tun, sondern danach strebte, "to provide a statistical base for a new morality."⁵ Sich dessen bewusst, dass das sogenannte "Grand Scheme"¹, welches Kinseys

¹ Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*. J. Gordon Muir & John H. Court, eds. Lafayette (LA) 1990, S. 1.

² Brinkmann, Susan: *The Kinsey Corruption. An Exposé of the Most Influential 'Scientist' of Our Time. Based on the Book, 'Kinsey: Crimes and Consequences' by Dr. Judith Reisman*. West Chester (PA) 2004.

³ Reisman, Judith A.: *Kinsey: Crimes & Consequences. The Red Queen & The Grand Scheme*. Third Edition, Revised & Expanded. Crestwood (KY) 2003, S. 289.

⁴ Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 6.

⁵ Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 197.

kritischer Programmatik zugrunde lag, die Infragestellung der normativen Heterosexualität und somit die Destabilisierung der herkömmlichen Sexualordnung mit sich brachte, war Reisman darauf erpicht nachzuweisen, dass Kinseys Forschungsprogramm ideologisch befangen und methodologisch fehlerhaft war. Aus der Sicht Reismans kommt das epistemische *πρῶτον ψεῦδος* von Kinseys Werk schon in seiner Kernprämisse zum Ausdruck, dass "[...] sexual differences – in orientation – [are] simply points on a continuum, [that] the differences [are] a matter of degree, as opposed to being differences that could be defined as abnormalities or pathologies."²

Als resolute Verfechterin weltanschaulicher Binarismen missbilligte Reisman mit sarkastischer Untertreibung, dass Kinsey "[...] did not believe in distinct categories of sexuality or in trying to force facts about behavior into 'separate pigeon-holes.'"³ Zudem betrachtete sie als sonderlich verwerflich, dass "Kinsey's view of human sexuality involved a continuum from heterosexual to homosexual."⁴ Vor diesem Hintergrund plädiert Reisman für die vollständige und sofortige Wiederherstellung der Sozialgültigkeit, welche sowohl die Mann/Frau-Disjunktion als auch die heterosexuelle Kombinatorik weitestgehend verloren haben. Obwohl ihre Schmähschriften gegen die Versuche, "to undermine the Judeo-Christian concept of sin and eliminate the distinction between right and wrong"⁵, stark an die Platitüden erinnern, mit denen Billy Graham seine Missachtung kritischer Wissensbestrebungen verkleidete, erkannte Reisman in der Idee des Sexualkontinuums die theoretische Krux von Kinseys Sexologie und legte somit an den Tag, dass sie Kinseys grundlegende Intentionen scharfsichtiger erfasste, als Graham und Niebuhr es vermochten. Keiner der beiden christlichen Theologen artikuliert so unumwunden die dringende Notwendigkeit, der Trennungslinie zwischen Mann und Frau zu ihrer alten Gül-

¹ Siehe Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 197-214.

² Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 203.

³ Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 212.

⁴ Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 212.

⁵ Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 214.

tigkeit zu verhelfen, so wie es Reisman in ihren zahlreichen Iterationen tut. So ist es kaum überraschend, dass ihr Werk vielfach als Eckstein einer "new evangelization"¹ angesehen wurde. Wie der Verfasser des Vorwortes zum schon erwähnten Pamphlet Brinkmanns suggeriert, ist ein solches Vorhaben von einer unabdingbaren Voraussetzung abhängig: Die Wiederentdeckung der "glory of sex in the divine plan: God created us male and female."²

19. INDIVIDUELLE SEXUALDIFFERENZIERTHEIT ALS THEORETISCHE HERAUSFORDERUNG

Reismans antagonistische Haltung gegenüber Kinsey war eng mit ihrer generellen Herabwürdigung der anthropologischen Forschung verbunden, der sie vorwarf, die Relativierung der westlichen Axiologie voranzutreiben und somit letztlich mit den programmatischen Absichten Kinseys übereinzustimmen. So vertrat Reisman 1990 die eigentümliche Ansicht, dass "[...] the Kinsey 'grand scheme' is just now finding its way to the cutting edge of the U.S. government's initiative against AIDS, with a little help from selective anthropological data from primitive tribes."³

Reisman zufolge lässt sich die diesbezügliche Positionierung der heutigen Anthropologie auf Margaret Meads *Coming of Age in Samoa*⁴ zurückverfolgen, ein Werk, das Reisman wegen seiner "attack on conventional sexual mores" und seiner Bemühungen, "role models"⁵ für eine Ideologie der sexuellen Dissidenz zu finden, scharf kritisiert. In diesem Zusammenhang gibt Reisman eine weitere Kostprobe ihrer Diffamierungsstrategien, wenn sie vermerkt, dass John H. Gagnon, ein früherer Projektdirektor am Kinsey Institut, in einem Beitrag, der als Teil eines vom *U.S. National Research Council* veröffentlichten AIDS-Berichtes erschienen ist, angibt,

¹ West, Christopher: "Foreword." In: Susan Brinkmann: *The Kinsey Corruption. An Exposé of the Most Influential 'Scientist' of Our Time. Based on the Book, 'Kinsey: Crimes and Consequences' by Dr. Judith Reisman*, op. cit., S. 5 [1-5].

² West, Christopher: "Foreword." In: Susan Brinkmann: *The Kinsey Corruption. An Exposé of the Most Influential 'Scientist' of Our Time. Based on the Book, 'Kinsey: Crimes and Consequences' by Dr. Judith Reisman*, op. cit., S. 4 [1-5].

³ Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 208.

⁴ Siehe Mead, Margaret: *Coming of Age in Samoa. A Study of Adolescence and Sex in Primitive Societies*. Harmondsworth (GB) 1928.

⁵ Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 212.

dass eine der Quellen seiner Studie der von Gilbert Herdts herausgegebene Band *Ritualized Homosexuality in Melanesia* war.¹ Als ob Sachargumente an dieser Stelle sich eigentlich erübrigen würden, beschränkt sich Reisman auf die vorsichtige Anmerkung: "Herdt, it should be noted, is editor of the book *Gay and Lesbian Youth*, which suggests a specialized point of view."² Um ihre Denunzierung der gegenseitigen Beeinflussung von Kinsey-inspirierter Sexualdissidenz und zeitgenössischer Anthropologie zu stützen, verweist Reisman darauf, dass

"Psychologist and sex researcher C. A. Tripp, a friend and colleague of the late Alfred Kinsey, wrote in his 1975 book *The Homosexual Matrix* (McGraw-Hill) that anthropology was one branch of science where homosexuals may be able to 'extend the parameters of [the] field.'"³

Wie viele Kommentatoren und Kritiker von Kinseys Œuvre war Reisman letztlich mehr an seiner Behandlung der Homosexualitätsproblematik und deren gesellschaftlichen Folgen, als an einer genauen Analyse der epistemischen Grundlagen seiner sexologischen Programmatik interessiert. So vermied sie, das spannungsreiche Verhältnis zwischen Kinseys Einsichten in die Formierung und Beschaffenheit sexueller Gruppen und Segmente, einerseits,⁴ und seinem Eintreten für sexuelle Individualität, andererseits, zu erörtern. Eine vergleichbare Ausklammerung grundlegender Fragen der Kinseyschen Sexologie lässt sich sogar beim bedeutenden Sexualhistoriker Paul Robinson beobachten, der zwar die Relevanz von Kinseys Befunden für die Emanzipation von Homosexuellen durchaus würdigt, aber kaum die kritischen Implikationen seines Werkes für die Befreiung des Sexualindividuums vom Joch geschlechtlicher Kategorisierungen beleuchtet.⁵ Da Robinson die gängige Ansicht, dass "we're all bisexual", als "fuzzy thinking"⁶ abtut, lässt er Kinseys Neubestimmung von sexueller Differenz als einer Frage von

¹ Siehe Herdt, Gilbert (Hrsg.) *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley (CA) 1984.

² Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 208. Reisman bezieht sich auf: Herdt, Gilbert (Hrsg.) *Gay and Lesbian Youth*. New York (NY) & London (GB) 1989.

³ Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 211. Zum Zitat siehe Tripp, C. A.: *The Homosexual Matrix*. New York (NY) 1975, S. 276.

⁴ Bezeichnenderweise betont Lionel Trilling in seinem oft zitierten Artikel: "[...] the long way [Kinsey's *Male* volume] goes toward establishing the *community* of sexuality." (Trilling, Lionel: "The Kinsey Report" [1948]. In: Geddes, Donald Porter (Hrsg.) *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female*. New York (NY) 1963, S. 213 [213-229]. Kursivdruck im Original.

⁵ Siehe Robinson, Paul: *The Modernization of Sex. Havelock Ellis, Alfred Kinsey, William Masters and Virginia Johnson*, op. cit., S. 67-71, 116-117.

⁶ Robinson, Paul: *The Modernization of Sex. Havelock Ellis, Alfred Kinsey, William Masters and Virginia Johnson*, op. cit., S. 117.

Individualmodulationen innerhalb des Sexualkontinuums weitestgehend außer Acht. Vor dem Hintergrund der vorherrschenden Unwilligkeit, die eigentliche Tragweite von Kinseys sexologischer Kritik zur Kenntnis zu nehmen, ist es umso bedeutsamer, dass der Psychologe und Kinsey-Mitarbeiter Clarence Arthur Tripp auf die von Bill Condon in einem Gespräch gestellte Frage, wie Kinsey wohl zu der heutigen Gay-Bewegung¹ stehen würde, die unmissverständliche Antwort gab: "Oh, he would have been horrified."² In einem Versuch, Tripps überraschende Vermutung verständlich zu machen, führt Condon aus:

"He [d.i., Kinsey] was shouting to people: Be yourself! Break away from the group! So for him there's no freedom in defining yourself by your sexual acts. We live under the delusion that we've come so far, but I think Kinsey would say that – while the group imposes different expectations and demands today – the impulse to belong still overwhelms our individual desires."³

Auch wenn die "Gruppe" – bzw. der "mob"⁴ – unter Umständen sich als sexuellemanzipatorisch gerieren kann, unterliegt sie tatsächlich – aus Kinseyscher Sicht – einer Logik der Entfremdung, sobald sie die Subsumption des einzigartigen Sexualindividuums unter bloß gesellschaftliche Konstrukte duldet.

20. QUEER-BESTREBUNGEN UND KLITORALE SUBVERSIONEN

Kinseys Thesen über Naturkontinuität und Sexualindividualität führen zuletzt zur kritischen Überwindung nicht nur der Mann/Frau-Binarität, sondern eines jeden distributiven Schemas, das auf einer geschlossenen Reihe sexueller Kategorien gründet. Da hinsichtlich der biologischen Überlegungen Kinseys die Anzahl der Sexualitäten co-extensiv mit der Anzahl sexuierter Individuen ist und somit als potenziell unendlich zu gelten hat, indiziert seine Argumentationslinie die prinzipielle Entgrenzung der Sexualformen, deren kontinuierliche Variabilität die Entstehung von sexuell einzigartigen Individuen garantiert. Unter diesen Voraussetzungen konvergieren Kinseys Grundprämissen mit der von Magnus Hirschfeld aufgestellten, *sexuellen*

¹ Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 224 [211-226].

² Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 224 [211-226].

³ Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 224 [211-226].

⁴ Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 225 [211-226].

Zwischenstufenlehre.¹ Zudem antizipieren sie die Bestrebungen post-moderner Queer-Kritik, die Fixierung der bei sexualdistributiven Vorgängen verwendeten Kategorien aufzulösen. In sachlicher Übereinstimmung mit diesem kritischen Vorstoß hat der US-amerikanische Schriftsteller und öffentliche Intellektuelle Gore Vidal (1925-2012), der als junger Mann Kinsey traf und lebenslang von dessen Sexualdenken beeinflusst blieb, in seinen *Collected Sex Writings* angemerkt:

"The American passion for categorizing has now managed to create two nonexistent categories – gay and straight. Either you are one or you are the other. But since everyone is a mixture of inclinations, the categories keep breaking down; and when they break down, the irrational takes over. You *have* to be one or the other."²

Da die von Vidal beanstandete Straight/Gay-Binarität weitgehend mit der von Kinsey abgelehnten hetero/homosexuellen Disjunktion zusammenfällt,³ tragen Vidals Ausführungen

¹ Siehe Bauer, J. Edgar: "On the Nameless Love and Infinite Sexualities: John Henry Mackay, Magnus Hirschfeld and the Origins of the Sexual Emancipation Movement." In: *Journal of Homosexuality* 50/1 (2005), S. 1-26.

² Vidal, Gore: "Pink Triangle and Yellow Star" [1985]. In: Vidal, Gore: *Sexually Speaking. Collected Sex Writings*. Donald Wise (Hrsg.). San Francisco (CA) 1999, S. 116 [115-132]. Kursivdruck im Original.

³ Diesbezüglich präzisiert Vidal: "I have often thought that the reason no one has yet been able to come up with a good word to describe the homosexualist (sometimes known as gay, fag, queer, etc.) is because he does not exist" (Vidal, Gore: "Sex Is Politics" [1979]. In: Vidal, Gore: *Sexually Speaking. Collected Sex Writings*, op. cit., S. 110 [97-114]). In eindeutiger Anlehnung an Kinseys Argumente macht Vidal geltend, dass "there is no such thing as a homosexual or a heterosexual person. There are only homo- or heterosexual acts" (Vidal, Gore: "Tennessee Williams: Someone to Laugh at the Squares With" [1985]. In: Vidal, Gore: *Sexually Speaking. Collected Sex Writings*, op. cit., S. 138 [133-146]). Abgesehen davon, dass Vidal seine grundsätzliche Zustimmung zu Kinseys Positionen in dieser Hinsicht unterstreicht, scheint er eine geringfügige zeitliche Präzedenz seiner eigenen Kritik an der Hypostasierung des Homosexuellen gegenüber Kinseys vergleichbaren Ausführungen im *Male-Report* zu suggerieren. Nachdem er im "Afterword" der revidierten Ausgabe von *The City and the Pillar* (1965) angemerkt hatte, dass er in der ursprünglichen Version von 1948 darauf verwies, "that there is of course no such thing as the homosexual" (Vidal, Gore: "An Afterword." In: Vidal, Gore: *The City and the Pillar Revised. Including an Essay, "Sex and the Law," and an Afterword*. New York (NY) 1965, S. 155 [155-158]), berührte Vidal kurz das Thema der Chronologie: "Later that year in a statistical report, Dr. Kinsey revealed what American men are actually up to, and I was somewhat exonerated for my candor" (Vidal, Gore: "An Afterword." In: Vidal, Gore: *The City and the Pillar Revised. Including an Essay, "Sex and the Law," and an Afterword*, op. cit., S. 156-157 [155-158]). Ungeachtet seiner Zurückweisung der binären Trennung von Homo- und Heterosexualität, kritisiert Vidal die dichotomische Sexualdistribution von Mann und Frau an sich nicht. Nachdem er in der oben zitierten Passage die Existenz homosexueller Individuen negiert hat, behauptet Vidal in aller wünschbaren Klarheit: "The human race is divided into male and female" (Vidal, Gore: "Sex Is Politics" [1979]. In: Vidal, Gore: *Sexually Speaking. Collected Sex Writings*, op. cit., S. 110 [97-114]). Obwohl Vidal zur Kenntnis nahm, dass Kinsey "revealed for the first time the way things are. Everyone is potentially bisexual" (Vidal, Gore: "Doc Reuben" [1970]. In: Vidal, Gore: *Sexually Speaking. Collected Sex Writings*, op. cit., S. 53 [42-56]), befürwortet er die konsequente Auflösung der Mann/Frau-Dichotomie nicht, auf der die binäre Konzeptualisierung der sexuellen "orientations" und ihre möglichen Kombinationen gründen. Unter diesen Voraussetzungen konnte Vidal weder der in Kinseys Œuvre vertretenen Prämisse radikaler Sexualdiversität noch Magnus Hirschfelds

zur Bekräftigung der Annahme C. A. Tripps und Bill Condons bei, dass Kinsey der von der Gay- und Lesben-Bewegung vielfach befürworteten Identitätspolitik eine eindeutige Absage erteilt hätte. Vor diesem Hintergrund scheint die Vermutung berechtigt, dass Kinsey William B. Turner durchaus zugestimmt hätte, wenn er in *A Genealogy of Queer Theory* feststellt:

"Queerness indicates [...] the failure to fit precisely within a category, and surely all persons at some time or other find themselves discomfited by the bounds of the categories that ostensibly contain their identities."¹

Eine Queertheorie, die sich von "gay"- oder "lesbian"-identifikatorischen Prämissen distanziert, könnte sich mit Fug und Recht auf die "unlimited nonidentity" der biologischen Individuen berufen, auf welche Kinsey in seiner *Phi Beta Kappa*-Rede von 1939 zu sprechen kam. Insofern als der *Queerness*-Begriff eher "[...] a resistant relation rather than [...] an oppositional substance"² konnotiert, fördert er einen konzeptuellen Rahmen, in dem Kinseys Verweis auf den *female phallus* seine oxymoronische Aura verliert und zum Vorzeichen einer neuen symbolischen Ordnung jenseits der Opposition von weiblichem (vaginalem) Mangel und männlicher (peniler) Fülle wird. Es ist nicht von ungefähr, dass post-Kinseysche *Second-Wave*-Feministinnen – wohl wissend um die phallische Kontinuität, die dem scheinbaren Klitoris/Penis-Gegensatz zugrunde liegt – die (nicht nur) im westlichen Kulturraum vorherrschende Vorstellung von der Frau als von einem Wesen aufdeckten und verwarfen, dessen im Zeichen des Mangels stehendes Genital zur Konzeption der Vagina als eines "negative phallus"³ geführt

Zwischenstufenlehre und der daraus resultierenden Postulierung potenziell unendlicher Geschlechter beipflichten.

¹ Turner, William B.: *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia (PA) 2000, S. 8.

² Halperin, David M.: *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*. New York (NY) & Oxford (GB) 1995, S. 113.

³ Laqueur, Thomas: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge (MA) & London (GB) 1992, S. 152. Laqueur spezifiziert: "In the one sex model, dominant in anatomical thinking for two thousand years, woman was understood as man inverted: the uterus was the female scrotum, the ovaries were testicles, the vulva was a foreskin, and *the vagina was a penis*" (Laqueur, Thomas: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, op. cit., S. 236. Kursivdruck im Original). Dieses Modell isomorpher Äquivalenzen der männlich/weiblichen Sexualorgane geht auf Galen zurück, der behauptete, dass "women were essentially men in whom a lack of vital heat – of perfection – had resulted in the retention, inside, of structures that in the male are visible without" (Laqueur, Thomas: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, op. cit., S. 4). In diesem Zusammenhang siehe Sándor Ferenczis kurze Notiz mit dem Titel "Ein analer 'Hohlpenis' bei der Frau", die in seinem Beitrag "Erfahrungen und Beispiele aus der analytischen Praxis" [1913-1923] (in Ferenczi, S[ándor]: *Bausteine zur Psychoanalyse*. Band III: *Arbeiten aus den Jahren 1908-1933*. Zweite, unveränderte Auflage. Bern (CH) & Stuttgart (DE) 1964, S. 56 [47-57]) enthalten ist. Ferenczis Theorie der Sexualdifferenz wird erläutert in: Bauer, J. Edgar: "Metapsychological Mythopoesis: On Sándor Ferenczi's Theory of Sexual Difference and the Agonic Conception of Life." In: Schwartz, Agatha (Hrsg.) *Gender and Modernity in Central Europe*. Ottawa 2010, S. 169-183.

hat. So unterstrich Anne Koedt (geboren 1941) die Realität – im Unterschied zur bloßen Phantasie oder Metaphorisierung – einer privilegierten phallischen Präsenz im weiblichen Körper und verwies darauf, dass "[...] the clitoris has no other function than that of sexual pleasure."¹ Eine ähnlich lautende Formulierung verwendete die französische Schriftstellerin und Gender-Theoretikerin Monique Wittig (1935-2003), als sie die Klitoris als "the only organ in the body to have pleasure as its function"² beschrieb. Die von Koedt und Wittig vorgenommene Präzisierung der einzigartigen Signifikanz der Klitoris hat in der Konsequenz gattungsgeschichtliche Möglichkeiten eröffnet, die an den evolutionären Prozess mahnen, der ansetzte, als Teile der bukkal-assimilatorischen Organe sich allmählich zur physiologischen Basis für das Aufkommen des λόγος – die spezifisch menschliche Artikulation der Stimme – entwickelten. Wenn dieser ursprüngliche Umbruch als Prolepse künftiger Geschichtsmuster in der fortschreitenden Humanisierung der Spezies gelten kann, so wäre die spätmoderne Neubestimmung der weiblichen Genitalität durch den Feminismus der Reflex eines Phänomens *sui generis*: Das Aufkommen eines autarken Ambitus phallischer αἰσθησις, welche die altehrwürdigen Kriterien männlich-weiblicher Differenz weit hinter sich lässt. Die menschheitliche Dimension, die eine solche Überwindung offenbart, markiert das Ende der anfänglichen (und somit primitiven) Trennungslinie zwischen Mann und Frau, welche – immer aufs Neue, aber letztlich vergebens –

¹ Koedt, Anne: "The Myth of the Vaginal Orgasm" [1970]. In: Koedt, Anne, Ellen Levine & Anita Rapone (Hrsg.) *Radical Feminism*. New York (NY) 1973, S. 202 [198-207].

² Wittig, Monique & Sande Zeig: *Lesbian Peoples. Materials for a Dictionary*. London (GB) 1980, S. 33. Es gibt keinen korrespondierenden Eintrag für "Clitoris" in der französischen Version des Buches: Wittig, Monique & Sande Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*. Paris (FR) Bernard Grasset, 1976. Für eine Analyse von Wittigs emanzipatorischem Ansatz siehe Bauer, J. Edgar: "Mêmeté' and the Critique of Sexual Difference: On Monique Wittig's Deconstruction of the Symbolic Order and the Site of the Neuter." In: Arthur & Marilouise Kroker (Hrsg.) *Ctheory*: <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=498>, 2005. Bezeichnenderweise finden sich Koedts und Wittigs Thesen zur Klitoris in Eve Enslers *The Vagina Monologues* wieder, einem weltweit erfolgreichen Bühnenstück, das in über 45 Sprachen übersetzt wurde. In dem Akt, der den Titel "Vagina fact" trägt, zitiert Ensler eine Passage aus Natalie Angiers Buch von 1999 *Woman: An Intimate Geography*, in der es heißt: "The clitoris is pure in purpose. It is the only organ in the body designed purely for pleasure. [...] Who needs a handgun when you've got a semiautomatic" (Ensler, Eve: *The Vagina Monologues. The V-Day Edition*. Foreword by Gloria Steinem. New York (NY) 2001, S. 51). In ihrem "Foreword" zur "V-Day Edition" von Enslers Bühnenstück präsentiert die berühmte amerikanische Feministin Gloria Steinem eine weitere Version des gleichen Themas: "[...] I didn't hear words [for referring to the female genitalia] that were accurate, much less prideful. For example, I never once heard the word *clitoris*. It would be years before I learned that females possessed the only organ in the human body with no function other than to feel pleasure. (If such an organ were unique to the male body, can you imagine how much we would hear about it – and what it would be used to justify?)" (Steinem, Gloria: "Foreword." In: Ensler, Eve: *The Vagina Monologues. The V-Day Edition*. Foreword by Gloria Steinem. New York (NY) 2001, S. x-xi).

die ontische Zäsur zwischen Sein und Nichts zu replizieren versucht hat.¹ Alfred Kinsey kommt in diesem Zusammenhang eine eminente Bedeutung zu, insofern als seine Kritik an finiten Schemata sexueller Distribution im Namen der Lebenskontinuitäten schlussendlich eine Reinterpretation von *Sex* als einer *Ur-Secessio* ermöglicht, welche auf der Abwendung des Individuums von den entfremdenden Abstraktionen allzu menschlicher Identitäten beharrt.

*

Dieser Essay geht auf einen Vortrag zurück, der unter dem Titel "*The Female Phallus: On Alfred Kinsey's Sexual Vitalism, the Theo-political Reinstatement of the Male/Female Divide, and the Postmodern De-finitization of Sexualities*" auf der *International Conference of the Slovene Anthropological Society: Life in Times of Conflict*. Ljubljana, Slovenia, 27-30 September 2007 gehalten wurde. Eine frühere englische Fassung ist unter dem selben Titel erschienen in: *Anthropological Notebooks (Slovene Anthropological Society) XIII/1 (2007)*, S. 5-32.

¹ Siehe Aristotle: *The Metaphysics. Books I-IX*. In: *Aristotle in Twenty-three Volumes*. Volume XVII. With an English Translation by Hugh Tredennick. Cambridge (MA) & London (GB) 1968, S. 34 [= *Metaph. I.v.6. (986a22-27)*]; Wittig, Monique: *The Straight Mind and Other Essays*. Foreword by Louise Turcotte. Boston (MA) 1992, S. 49-51.

David Thorstad

Schwulbefreiung und das Tabu der männlichen Homosexualität

Die folgenden Bemerkungen wurden in einem Diskussionsforum zum Thema "Sexuelle Tabus in der heutigen Gesetzgebung" am 19. Mai auf einer Konferenz mit dem Titel "Which Way Forward for Psychoanalysis?" vorgetragen. Es wurde unterstützt von der Gesellschaft für Psychoanalytische Nachforschung der Universität von Chicago. Während Freud und die Psychoanalyse Hauptthema der Veranstaltung waren, wurden auch andere Themen wie Marxismus, Schwulbefreiung, Drogen und die Linken behandelt. Neben einer Reihe von Therapeuten, Psychoanalytikern und Akademikern gab es auch andere Teilnehmer, unter anderem Chris Cutrone, Gründer von Platypus; Yasmin Nair, lesbische Schriftstellerin und Mitbegründer von "Against Equality"; Marilyn Nissim-Sabat von der International Marxist-Humanist Organization und Jay Stevens, Autor von "*Storming Heaven: LSD and the American Dream*".

Frank Browning's Artikel in der "Gay & Lesbian Review" vor fünfzehn Jahren (1998) beginnt mit der folgenden Beobachtung, die für dieses Forum interessant ist auch wenn die Kritik gegen das Establishment der Schwulbewegung gerichtet ist:

Bedürfnisse von Dissidenten erringen Toleranz und Respekt in Amerika nur nachdem sie bearbeitet und übertragen werden in die Sprache der Politik, des Rechts und des Kommerz.

Die subtile, veränderliche Kraft der Begierde wird nur selten verteidigt, es sei denn in spirituellen Begriffen. Homosexueller Sex – ja Sex überhaupt – bleibt ein unberührbares Gebiet für die öffentliche Diskussion. Wir können sein Äußeres, seine Symbole nutzen um Bluejeans, Bohrmaschinen und Autos zu verkaufen, aber die Sache selbst bleibt irgendwie peinlich selbst in der boomenden Schwulpresse. Nirgendwo in den führenden Schwulmagazinen lesen wir etwas, was so psychologisch reich und sexuell aufrüttelnd ist wie Genet oder Proust oder sogar Lawrence. (Faktisch sind auf die Allgemeinheit ausgerichtete Magazine wie The New Yorker, Harpers und Granta die einzigen kommerziellen Magazine, die hochrangige Poesie und Belletristik zu homosexuellen Themen veröffentlichen.) Statt dessen veröffentlichen Schwulmedien heroische oder bestürzende Stories über Ehe, Karriere, Adoption, Freizeit, Gesundheit und Beruf – die öffentlichen Kennzeichen eines sich ausbreitenden sozialen Kundenkreises.

Begierde erschreckt uns jedoch ... Wir haben eine Kultur - und das seit ihrer Geburtsstunde - die nicht nur einfach eine Sublimierung der Begierde verlangt ... sondern eine aktive, konzentrierte Unterdrückung der öffentlichen Diskussion von Sex.

(Eine Ausnahme von der Kritik an der Oberflächlichkeit und Lifestyle-Orientiertheit der Schwulenmedien ist die aktuelle exzellente Serie zur Untersuchung von Gesetz und Homosexualität in der Chicagoer *Windy City Times*.)

Die beiden Haupteinflüsse auf die Amerikanische Einstellung zur Homosexualität sind die jüdisch-christliche religiöse Tradition und das Angelsächsische Recht. Das Tabu für (männliche) Homosexualität geht auf die jüdisch-christliche Tradition zurück. Die rechtliche Reform der Sexualgesetzgebung durch den Code Napoleon wurde von den meisten Angelsächsischen Ländern nicht übernommen. Andere Reformen der westlichen kapitalistischen Realität durch Liberalismus, Marxismus und Kommunismus bleiben wahllos und inkonsistent.

Die folgenden Bemerkungen können nur die Oberfläche dieser Frage ankratzen.

Das Tabu der männlichen Homosexualität

Das Tabu der männlichen Homosexualität hat im Westen zwei Hauptformen angenommen: Gesetze gegen Sodomie (abartiger Geschlechtsverkehr oder Verkehr gegen die Natur) und Schutzaltergesetze. Beide können miteinander verbunden sein, oder sich überschneiden, aber Schutzaltergesetze wurden sehr viel später eingeführt und haben ihren Ursprung in der Regulierung der Ehe, für die die Altersbeschränkung auf gerade mal bei 7, und in einigen Staaten im frühen Amerika, nachdem die Weißen angekommen waren, bei 10 Jahren lag. Beide Formen des Tabus sind komplex, wurden inkonsistent angewendet, und haben sich mit der Zeit verändert. Diese Frage ist zu komplex für eine kurze Betrachtung, weshalb ich nur einige hervorstechende Aspekte ansprechen will, weil sie die moderne Schwulenzbefreiungsbewegung betreffen.

In der unmittelbaren Nach-Stonewall Periode war eine Schlüsselforderung der amerikanischen Schwulenzbewegung die Abschaffung der Sodomie-Paragrafen. Diese kriminalisierten verschiedene Handlungen, normalerweise zwischen unverheirateten Personen, einschließlich oralen und analen Geschlechtsverkehr, Sex mit toten Menschen, mit Vögeln oder Tieren, und (in Colorado im späten 19. Jahrhundert) sogar Masturbation allein. Der verbotene Akt konnte sowohl gleichgeschlechtlich als auch mit dem anderen Geschlecht stattfinden, obwohl es häufiger gegen homosexuelle Akte angewandt wurde. Homosexualität selbst war niemals illegal, nur bestimmte Akte. Als 2003 das Oberste Gericht in *Lawrence v. Texas*, den noch bestehenden Sodomieparagrafen für verfassungswidrig erklärte, tat es dies aus Gründen des Schutzes der Privatsphäre, und beschränkte das Urteil nur auf einvernehmliche Akte zwischen Erwachsenen, ohne die dem Gesetz zugrundeliegenden religiösen und wissenschaftsfeindlichen

Gründe anzugreifen. Einige Staaten haben noch Sodomiegesetze, welche nicht nur Sex mit Tieren, sondern auch analen und oralen Sex verbieten, wenn es um Prostitution geht. Schon seit Mitte der 70er Jahre hat sich die Schwulenbewegung immer stärker auf Bürgerrechte konzentriert und weniger auf Abschaffung von Sodomiegesetzen. Die New Yorker Gay Activists Alliance war so beunruhigt über diese Entwicklung, dass sie 1975 ein Pamphlet mit dem Titel "Schafft das New Yorker Gesetz gegen einvernehmliche Sodomie ab!" veröffentlichte. Eines der Hauptargumente der Aktivisten war, dass es das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat verletzt. Es war, in der Tat, die GAA und eine Koalition New Yorker Gruppen die zuerst "Trennt Staat und Kirche!" in den 70ern als eine schwule Losung verwendeten.

Um diese Zeit herum wurde ich vom "Lambda Legal Defense and Education Fond" gefragt, ob ich Kläger in einem Verfahren sein könnte, welches die Verfassungsmäßigkeit des New Yorker Gesetzes in Frage stellt. Die Klage wurde abgewiesen mit der Begründung, dass ich kein Klagerecht hätte, weil ich nach dem Gesetz nicht angeklagt worden war. Ich schlug dann vor, Sodomie in meiner Wohnung mit einem Freund vor eingeladenen Pressevertretern durchzuführen, aber die Idee wurde verworfen, weil damit das zusätzliche Element von öffentlichem Sex hineingekommen wäre.

Es gab verschiedene Gründe für die Verschiebung in Richtung liberaler Bürgerrechte weg von der Abschaffung von Sodomiegesetzen: Sodomiegesetze waren verbunden mit der unangenehmen Frage der Religion, speziell Judaismus und Christentum, weil diese den Ursprung dieser Gesetze in der biblischen Verfluchung im dritten Buch Mose (Levitikus) fanden. Diese Gesetze wurden nicht konsequent verfolgt, so dass es nicht einfach war, Kläger zu finden, die verurteilt waren und daher Klagerecht hatten. Die Frage der Nichtdiskriminierung und gleicher Rechte war einfacher und in der Öffentlichkeit leichter zu begründen. Nur wenige Leute waren bereit, ihre Bigotterie und diskriminierende Gesinnung offen zuzugeben. Und für Maßnahmen gegen Diskriminierung wegen sexueller Orientierung in Kommunen, Staaten, und auf nationaler Ebene zu kämpfen schuf eine Möglichkeit für Schwule, ihre Interessen öffentlich zu vertreten, und einige Formen offener Diskriminierung zu reduzieren.

Die Abschaffung der Sodomiegesetze war, meiner Überzeugung nach, der wichtigste Erfolg der Schwulenbewegung, zumindest auf dem Gebiet des Rechts. Dies wäre natürlich nicht gelungen, wenn es nicht die radikale und konfrontative Herausforderung der heterosexuellen Vorherrschaft durch eine Schwulenbewegung, die aus der Jungen- und Gegenkulturrevolte der 60er hervorging, gegeben hätte. Das hat jedoch nicht das Tabu im legalen und sozialen Bereich beseitigt. Es wurde lediglich verschoben hin zu einer Altersfrage und zu anderen Aspekten des homo-

sexuellen Lebens. Das Ergebnis war eine sogar noch härtere Unterdrückung einiger Formen homosexuellen Verhaltens, insbesondere von Päderastie.

Assimilierung und Säuberung

Heute scheint sich das Tabu gegen (hauptsächlich männliches) homosexuelles Verhalten auf dem Rückzug zu befinden, oder gar überwunden zu sein. Homosexualität wird zunehmend akzeptiert oder toleriert – eine Veränderung der öffentlichen Meinung, die es niemals gegeben hätte ohne den Kampf und die Sichtbarkeit, die die Millionen geschaffen haben, die sich geoutet haben. (Es ist kein Zufall, dass die erste Druckschrift der Gay Liberation Front nach Stonewell den Titel “Come Out!” hatte.) Auch reiche und früher versteckt lebende Homosexuelle fühlen sich heute sicher genug um sich zu outen, und ihre konservativere Ideologie hat die Bewegung verändert, durch die Stärkung des Elitarismus und das Mainstreaming der Homosexualität durch Organisationen, die mehr mit der herrschenden Klasse verbunden sind als mit der Unterschicht oder der Arbeiterklasse. Die Schwulenbewegung wurde eine Bewegung mit dem Fokus of Identitäts-Politik und Assimilation in die heterosexuell dominierte Gesellschaft in ihrer aktuellen LGBTQQ2SIAA usw. Variante. Die frühere Herausforderung der Hetero-Herrschaft, mit dem Ziel der Befreiung unterdrückter Sexualität für alle, wurde ersetzt durch einen konservativen, konventionellen Fokus auf Akzeptanzgewinn bei dieser heterosexuellen, kapitalistischen Gesellschaft. Das zeigt sich am offensichtlichsten an der Forderung nach Ehe und offener Teilnahme an anderen Unterdrückungsinstituten wie dem Militär, sowie in Forderungen, die Repressionsmacht des Staates durch Gesetze gegen sogenannte Hass-Verbrechen zu stärken.

Aber dieses assimilstische *arrivisme* wurde ermöglicht durch einen Reinigungsprozess, der Formen gleichgeschlechtlicher Liebe und Verhaltens ausschloss, die das Hetero-Establishment widerwärtig fand. Dies war vor allem die Päderastie (und, zu einem geringeren Grad, SM). Päderastie ist die Hauptform, die männliche Homosexualität über die gesamte westliche – und nicht nur westliche – Geschichte über hatte. Sie repräsentiert einen Höhepunkt der westlichen Zivilisation: Das alte Griechenland und die Renaissance. Päderastie (heute auch Boylove oder Jungenliebe genannt) war integraler Teil der frühen homosexuellen Bewegung in Deutschland und England im späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert. Aber im Bestreben, den Hetero-Machthabern einen Gefallen zu tun, wurde es von seinem historischen Podest gestürzt, und, wenn möglich, ins Gefängnis geschickt.

Ein frühes Anzeichen dafür war die Resolution, die im Oktober 1980 von der "National Organization for Women" angenommen wurde, die Päderastie, öffentlichen Sex, Sadomaso-

chismus, Prostitution und Pornografie verurteilte. (Die Resolution war vom Komitee für Rechte von Lesben des NOW eingebracht worden und enthielt eine neue Definition von Päderastie als unerwünschten Sex zwischen einem Mann und einem jungen Mädchen!). Päderastie ist eine einvernehmliche sexuelle Beziehung zwischen einem jüngeren Mann (meist ein Teenager) und einem älteren Mann; mit Sex mit Frauen hat es überhaupt nichts zu tun. Diese Verfluchung gegen Jungenliebe war das Ergebnis eines Kreuzzugs von Anita Bryant zur "Rettung unserer Kinder" vor Homosexualität, und der Kampagne einiger Feministen gegen Pornographie - beide wurden in den späten 70ern prominent. Die Hexenjagd gegen Jungenliebe begann 1977 in Kanada gegen die Schwulenzeitschrift "Body Politic" für die Veröffentlichung eines eigentlich zahmen Artikels mit dem Titel "Männer die Jungen lieben, die Männer lieben" und der Verhaftung von Männern in Massachusetts wegen Sex mit Teenager-Jungen - eine Hexenjagd, die die offen lesbische Abgeordnete Elaine Noble angestiftet hatte. NAMBLA (North American Man/Boy Love Association) wurde 1978 als Reaktion auf diese anwachsende Hexenjagd gegründet.

Der Rummel und die Hysterie gegen Jungsliebe hatten das Ziel, dieses Thema zu marginalisieren und zu dämonisieren, und dadurch die Schwulenbewegung zu säubern. Dies ging Hand in Hand mit der Kindesmissbrauchsindustrie, welche zu drakonischen Gesetzen gegen Sexualstraftäter führte, die unzählige Leben zerstört haben, einschließlich derer von Kindern. Das Tabu der männlichen Homosexualität hat sich aufgespalten, um eine Vielzahl sexueller Verhaltensweisen, einschließlich völlig einvernehmlicher, zu erfassen, und zur Entstehung einer Antisex-Industrie geführt, die einen erigierten Penis als Folterinstrument, und nicht mehr als Quelle von Lust, betrachtete. Die schwule und lesbische, wie auch die feministische Bewegung hat sich mitschuldig gemacht an dieser Dämonisierung. Nur wenige erinnern sich daran, dass in der Zeit kurz nach Stonewall die Abschaffung der Schutzaltergesetze eine Forderung einiger Schwulengruppen (einschließlich der GAA und einiger europäischer Gruppen) war. Aber Schutzaltergesetze verbieten nur einige, gute Formen von Sex – die einvernehmlichen. Sie machen nichts, was Kinder und Jugendliche vor ungewolltem Sex schützt, sondern bestrafen beide, besonders die älteren Partner, für Sex und Freundschaft die beide wollen. In diesem Sinne sind die Gesetze eine Fehlbenennung, und Betrug. Junge Menschen können jederzeit sexuellem Genuss zustimmen, und tun das auch, und sie müssen auch das Recht haben, dies zu tun, ohne vor Gerichte gezerrt und als Sexualstraftäter gebrandmarkt zu werden. Gesetze gegen Vergewaltigung und Nötigung regeln schon die Fälle wirklicher Verletzung der Rechte Anderer. Wenn das Recht herangezogen wird, muss die Frage behandelt werden je nach den konkreten Umständen des Falls.

Was als sexueller Befreiungskampf begann, hat sich in sein Gegenteil verkehrt: Heute zeigen Familienwerte, Ehe, Monogamie, Kindererziehung, Patriotismus und Konventionalität, dass sich die frühere Schwulenbefreiungsbewegung an das Hetero-Establishment und seine Vorurteile angepasst hat.

Die Linke und die sexuelle Befreiung

Die LGBT Bewegung ist nicht die einzige, die sich mit der Heteromacht arrangieren muss. Das hat der Großteil dessen, was von der Linken noch übrig ist, auch getan. So wie sich die amerikanische Gesellschaft nach rechts bewegt hat nach den rebellischen 60ern, so haben es auch viele Linke getan. Marxismus ist eine Methode, die Gesellschaft zu kritisieren, aber er bietet keine Rezepte für die Sexualität in der zukünftigen sozialistischen Utopie. Damit sei nicht gesagt, dass die Sozialisten das nicht versucht hätten, oder dass sich im marxistischen Herangehen an soziale Probleme keine Hinweise finden würden. Die Ergebnisse sind allerdings verschieden, und sogar widersprüchlich. Der weitsichtigste, fortgeschrittenste Denker über Sexualität in der sozialistischen Tradition ist der französische utopische Sozialist Charles Fourier, der sein Buch *Le nouveau monde amoureux* um 1817 bis 1819 schrieb. In der Tat waren seine Ansichten über die neue Gesellschaft, die er Harmony nannte, so radikal dass seine Epigonen sie über 150 Jahre lang unterdrückten, bis 1967. Seine Utopie sah Homosexualität, einschließlich Lesbianismus, und sogar Jungenliebe vor. Er betrachtete die Gesetze gegen Sexualität als "Spinnennetze, die nur kleine Mücken aufhalten und alles Größere durchgehen lässt." Im späten neunzehnten Jahrhundert war der große deutsche sozialdemokratische Führer August Bebel ein früher Vertreter der Abschaffung des Paragraph 175, des Gesetzes gegen bestimmte sexuelle Handlungen zwischen Männern (jedoch nicht gegenseitiges Masturbieren). Einige Kommunisten und Anarchisten waren auch lautstarke Unterstützer von sexueller Freiheit, unter ihnen Alexandra Kollontai (berühmt für die Propagierung von "freier Liebe" während der russischen Revolution) und die Anarchistin Emma Goldman. Zwei der größten Schritte auf dem Weg zur Abschaffung von Strafen gegen Homosexualität waren die französische und die russische Revolution. Und man kann sagen, dass es linke Radikale waren, die die Schwulenbewegung auf die Welt brachten. Ein großer Teil der Führungsfiguren der frühen Bewegung für Homosexuellenrechte in Europa waren entweder Sozialisten der einen oder anderen Art (wie Magnus Hirschfeld, der Gründer des wissenschaftlich-humanitären Komitees; Edward Carpenter; Oscar Wilde), oder Anarchisten (wie Adolf Brand, Gründer der "Gemeinschaft der Eigenen", der ersten Schwulengruppe der Geschichte), oder Kommunisten (Harry Hay, Gründer der Mattachine Society).

Heute gibt es bei der marxistischen Linken, wenn auch keine Feindschaft, so doch die Tendenz, die sexuelle Befreiung nicht so sehr als aktuelles Ziel zu sehen, sondern eher als etwas, was man bis zur Erschaffung der zukünftigen sozialistischen Utopie aufschieben kann – was die Wobblies “die Torte gibt es im Himmel wenn du tot bist” nannten.

Nachdem die Toleranz auf der Linken für Homosexualität in den 30er Jahren unter Stalin, und daraufhin auch bei den Maoisten und den meisten anderen Kommunisten, aufhörte, brauchte es eine neue Welle des Kampfes für sexuelle Freiheit nach Stonewall um die Feindlichkeit gegen gleichgeschlechtliche Liebe zu unterminieren. Heute ist Unterstützung für Schwulenrechte ziemlich universell bei den aussterbenden Linken wie auch bei kapitalistischen Parteien, ist jedoch im Allgemeinen beschränkt auf gleiche Rechte auf Gebieten wie Ehe, Teilnahme am imperialistischen Militär, usw. Kaum noch jemand vertritt, weder auf der Linken noch unter den Gleichgeschlechtlichen, eine radikale Vision von sexueller Freiheit, nicht einmal die Befreiung von Homosexuellen, die für ihre einvernehmlichen Akte eingesperrt sind, ganz zu schweigen von der Notwendigkeit der Emanzipation von Minderjährigen und von Gesetzen zur Stärkung der Jugend.

Während die Schwulenzbefreiung also einen enormen und heilsamen Einfluss auf die Gesellschaft als Ganzes hatte, und die Macht hatte, individuelle Lebensgeschichten völlig zu verändern, haben ihre Vorteile nicht allen genutzt, und haben einige in eine schlimmere Situation gebracht als vor Stonewall.

Einer der wichtigen Siege der Schwulenzbefreiung war das Stoppen des jahrzehntelangen Kreuzzugs durch die Psychiatrie, die, auf Aberglauben statt Wissenschaft basierend, gleichgeschlechtliche Liebe als Perversion verurteilte, als krank, und der “normalen” Sexualität (also der Heterosexualität) fremd, und eine pseudointellektuelle Basis für soziale Unterdrückung und Kriminalisierung homosexuellen Verhaltens lieferte. Über Jahrzehnte hinweg haben Homosexuelle den psychiatrischen Berufsstand nicht nur als Quacksalberei abgelehnt, sondern als einen Hauptbestandteil ihrer Unterdrückung. Wir kämpften in den siebziger Jahren gegen ihre drei Hauptsprecher: Irving Bieber, Charles Socarides und Lionel Ovesay. Dank dieser Kämpfe sind ihre unwissenschaftlichen, heterosuprematistischen Anschauungen heute im wesentlichen diskreditiert.

Dieser Aufsatz erschien zuerst in der New Yorker sozialistischen Zeitschrift “Monthly Review”, Vol. 65, 2013. Im Internet unter <http://mrzine.monthlyreview.org/2013/thorstad270513.html> ist er frei zugänglich (zuletzt gesehen am 12.4.2016). Ilja Schmelzer hat ihn für “Capri” aus dem amerikanischen Englisch übersetzt.

Fritz Bauer, der Staatsanwalt

Während des Hinaufsteigens dachte er,
wie öfters in der letzten Zeit, daran,
daß dieses vollständig einsame Leben recht lästig sei,
daß er jetzt diese sechs Stockwerke förmlich
im Geheimen hinaufsteigen müsse...
Franz Kafka: Blumfeld, ein älterer Junggeselle.

Der Münchener Jurist und Journalist Ronen Steinke veröffentlichte 2013 eine Biografie zu Fritz Bauer, dem sozialdemokratischen Justizbeamten, Widerstandskämpfer gegen die Nazis und Initiator des Auschwitz-Prozesses in Frankfurt 1963.¹ Nachdem ihn die Nazis im März 1933 aus dem württembergischen Justizdienst entfernt und mehrere Monate ins KZ gesperrt hatten, gelang Bauer drei Jahre später die Flucht nach Dänemark, wo es im Oktober 1936 zu einem Konflikt mit der Kopenhagener Fremdenpolizei kam, den Steinke in seinem Buch erstmals für eine größere Öffentlichkeit darstellt:

„Homosexueller Verkehr ist in Dänemark, anders als in Deutschland, zwar grundsätzlich legal. Aber als Fritz Bauer schon im ersten Monat nach seiner Ankunft eine Nacht mit einem Dänen verbringt, konfrontieren die dänischen Uniformierten ihn barsch: Ob er etwa in verbotene schwule Prostitution verwickelt sei? Ein richtiges Strafverfahren wird nicht daraus. Fritz Bauer bestreitet nicht den (legalen) Verkehr, wohl aber, dass er dafür (verbotenerweise) bezahlt habe. ‚Von der Straße aus konnte man beobachten, dass der Deutsche sich ausgezogen hat, ohne sich einen Pyjama anzuziehen‘. Der dänische Polizist, der diesen Satz in seinen Bericht schreibt, beobachtet Fritz Bauers Fenster noch nachts um 2.30 Uhr. Die Fremdenpolizei stellt Bauer mit großem Aufwand nach, obwohl sie am Ende nichts gegen ihn in der Hand hat.“²

Diese von Steinke korrekt nach den Akten erzählte Geschichte eines nicht ganz freiwilligen Comingouts in Kopenhagen ergänzen Erklärungen des politischen Flüchtlings zur Sache. Sie

¹ Ronen Steinke: Fritz Bauer oder Auschwitz vor Gericht. Mit einem Vorwort von Andreas Voßkuhle. München, Berlin, Zürich 2013. – Die seitenidentische Taschenbuchausgabe erschien 2015 ebenfalls im Piper-Verlag.

² Ebd., S. 101.

sind faksimiliert und aus dem Dänischen übersetzt im Katalog der Fritz-Bauer-Ausstellung enthalten, die das Jüdische Museum Frankfurt 2014 zeigte: „Hinsichtlich seiner sexuellen Neigungen bekennt er, seit seinem letzten Verhör mit [Name im Faksimile geschwärzt] ein Mal und mit einer ihm unbekanntem Person auch einmal geschlechtlich verkehrt zu haben. Darüber hinaus bestreitet er, sich mit Homosexualität befasst zu haben [...] Er meint, dass er, wenn er nur eine Arbeit bekommen könnte, sich seiner homosexuellen Neigungen enthalten könne.“¹

Als weiteres hierhergehörendes Dokument bringt der Ausstellungskatalog ein von dem dänischen Sozialdemokraten Oluf Carlsson im Oktober 1936 verfasstes Schreiben an die Polizeibehörde, die für die Erteilung der Aufenthaltserlaubnis für Bauer zuständig war. Darin wird beantragt, Bauer weiterhin den Aufenthalt in Dänemark zu erlauben, was dann auch geschah. In Carlssons Brief heißt es zu seiner Homosexualität:

„Er hat uns gegenüber erläutert, dass es sich bei seiner abnormalen Anfälligkeit um eine Krankheit handelt. Er hat erklärt, dass er sich selbstverständlich in jeder Hinsicht an die nationale Gesetzgebung halten werde.“²

So geschah es auch. In der dänischen Akte finden sich keine weiteren Hinweise auf seinen schwulen Sex. Bauer war jüdischer Herkunft, was für ihn nach dem deutschen Überfall auf Dänemark im April 1940 eine zusätzliche Gefährdung bedeutete. Als die Deutschen im Herbst 1943 die Deportation aller dänischen Juden ins KZ vorbereiteten, gelang Bauer wie vielen anderen die Flucht nach Schweden. Seither war von seiner Homosexualität, soweit wir heute wissen, nicht mehr die Rede.

Steinke war nicht der erste, der auf Bauers Homosexualität öffentlich hinwies. Dieses Verdienst gebührt der Münchener Historikerin Irmtrud Wojak, die 2009 in ihrer 638 Seiten umfassenden Bauer-Biografie, einer Habilitationsschrift an der Universität Hannover, die beiden folgenden Sätze schrieb:

„Am 9. Oktober 1936 schrieb erneut Oluf Carlsson an die Staatspolizei und bat um Aufenthaltsgenehmigung für den politischen Flüchtling, ‚trotz der über ihn vorliegenden Auskünfte‘, *denn die Gestapo hatte auf angebliche homosexuelle Freundschaften hingewiesen*. Er habe gesagt,

¹ Fritz Bauer. Der Staatsanwalt. NS-Verbrechen vor Gericht. Eine Ausstellung des Fritz Bauer Instituts und des Jüdischen Museums Frankfurt in Kooperation mit dem Thüringer Justizministerium. Hrsg. von Fritz Backhaus, Monika Boll und Raphael Gross. Frankfurt am Main / New York 2014, S. 61.

² Ebd., S. 63.

heißt es dort weiter, dass seine unnormalen Neigungen eine Krankheit seien, und erklärt, dass er natürlich in jeder Hinsicht die Gesetze des Landes einhalten werde.“¹

Problematisch ist hierbei Wojaks Behauptung, die Gestapo sei es gewesen, die auf Bauers „homosexuelle Freundschaften“ hingewiesen hätte. Eine Quelle für diese Gestapo-These wird nicht genannt.

Monika Boll, die Mitherausgeberin und Mitautorin des Frankfurter Ausstellungskatalogs wies mich freundlicherweise darauf hin, dass es tatsächlich eine Gestapo-Akte über Bauer gibt, die im Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes in Berlin einsehbar ist.

Die nicht sehr umfangreiche Akte war von der Berliner Gestapo-Zentrale angelegt worden, um die geplante Ausbürgerung Bauers aus Nazi-Deutschland vorzubereiten. Alles den Nazis Bekannte, was den Entzug der Staatsbürgerschaft begründen könnte, wurde darin registriert und es ist anzunehmen, dass Bauers Homosexualität erwähnt worden wäre, wenn die Gestapo davon gewusst hätte. Das war offensichtlich nicht der Fall, stattdessen nur Vorwürfe im NS-Jargon:

„Mit echt jüdischer Frechheit hetzte er bei jeder Gelegenheit gegen die nationalsozialistische Bewegung. Seine Waffen waren: Hass, Lüge und Verleumdung [...] am 23.3.1933 in Schutzhaft genommen. Seine Entlassung aus dem Schutzhaftlager Heuberg, wo er wiederholt wegen schlechter Führung aufgefallen war, erfolgte am 27.11.1933. Seit 15.3.1936 hält er sich in Kopenhagen auf. Als Vertreter der deutschen Textilfirmen C. Seifert in Maila (Bayern), Johannes Benker in Dörflas und Baumwollspinnerei A.G. Erlangen und Bamberg in Erlangen reist er in Schweden, Norwegen, Finnland und England.“²

Im „Deutschen Staatsanzeiger“ vom 23. September 1938 erschien Bauers Name auf einer Liste der neuerdings Ausgebürgerten.

Bauers Exil endete 1949, als er sich erfolgreich um die Stelle eines Landgerichtsdirektors in Braunschweig bewarb. Bald darauf erhielt er die Stelle des Generalstaatsanwalts, ebenfalls in Braunschweig.³

In Steinkes Bauer-Biografie gibt es einen kurzen Abschnitt mit der Überschrift: „Freund der Schwulen: Bauer in der Debatte um den Paragraphen 175“. Die Freundschaft mit den Schwulen soll demnach 1957 begonnen haben, als Bauers Buch „Das Verbrechen und die Gesellschaft“ mit einem Kapitel „Homosexualität“ erschien. Darin plädiert er nur indirekt für die Abschaffung

¹ Irmtrud Wojak: Fritz Bauer 1903-1968. Eine Biographie. München 2009, S. 129. (Herv. von mir, MH)

² Pol.Arch. im AA Mikrofiche R 99722.

³ Ausstellungskatalog (vgl. FN 3), S. 136.

des Schwulenstrafrechts in der BRD, und zwar mit einer altmodischen, an Hirschfeld erinnernden Argumentation, jedoch ohne dessen Namen zu nennen:

„Die Aufhebung der gegen homosexuelle Handlungen erwachsener Männer gerichteten Strafbestimmungen in fast allen westeuropäischen Ländern hat keinen in die Augen fallenden Einfluß auf die sexuellen Verhaltensweisen gehabt. Dies dürfte beweisen, daß der Anlagefaktor eine entscheidende Rolle spielt und biologische Bedingungen der Ausbreitung der Homosexualität Grenzen setzen.“¹

Bauer kritisiert die Auffassungen des Soziologen Schelsky und des Psychiaters Bürger-Prinz, wonach Homosexualität „entscheidend durch soziale Faktoren bestimmt“ sei: „Die reine Milieutheorie Schelskys wird durch die Erfahrung widerlegt. Das angebliche Ansteigen homosexueller Verhaltensweisen nach dem ersten Weltkrieg infolge einer revolutionären Enthemmung der Gesellschaft ist kriminalstatistisch nicht nachzuweisen [...] In den Jahren nach 1945 ist ‚eine rapide Abnahme der Verurteilungsziffer‘ für homosexuelle Handlungen festzustellen.“² Ferner beruft er sich auf die Forschungen des Biologen Richard Goldschmidt von 1916 sowie auf Untersuchungen des Erbbiologen Theo Lang und des Psychiaters Nikolaus Jensch aus der Nazizeit. Dass die Zahlen von Kinsey über die Häufigkeit homosexueller Handlungen in den USA durch die Befragungen, die Ludwig von Friedeburg in der BRD veranstaltete, bestätigt wurden³, wertet er ebenfalls als Hinweis auf eine „anlagemäßige“ Bestimmtheit. Die Kinsey-Reports hält er für „grundlegende Untersuchungen“, bemängelt aber, dass Kinsey sich nicht zu der Frage äußert, ob „biologische Erscheinungen für die Homosexualität verantwortlich sind“, was ihm typisch amerikanisch vorkommt:

„Dies entspricht der für die allermeisten amerikanischen Soziologen typischen Zurückhaltung gegenüber allen biologischen Arbeitshypothesen, insbesondere allen Vererbungstheorien, die dort praktisch tabu sind.“⁴

Bauers Bevorzugung biologischer Arbeitshypothesen bei der Verteidigung der Homosexuellen ähnelt überraschenderweise der Argumentation des Dresdener Arztes und Kämpfers für Schwulenemanzipation Rudolf Klimmer in dessen Hauptwerk „Die Homosexualität als biologisch-soziologische Zeitfrage“, das 1958 nicht in der DDR, sondern in Westdeutschland erschien.

¹ Fritz Bauer: Das Verbrechen und die Gesellschaft. München & Basel 1957, S. 61.

² Ebd., S. 60 f. – Die rapide Abnahme der Verurteilungen nach 1945 entnimmt er dem Buch „Kriminologie“ von Franz Exner, der 3. verbesserten und erweiterten Auflage seiner 1939 in Hamburg erschienenen „Kriminalbiologie in ihren Grundzügen“.

³ 1953 in seinem Buch „Die Umfrage in der Intimsphäre“ veröffentlicht.

⁴ Fritz Bauer: Das Verbrechen und die Gesellschaft. München & Basel 1957, S. 59.

Klimmer behauptet darin ebenfalls, „Homosexualität sei eine konstitutionell bedingte Anlage, fest in der Natur des Trägers verankert“.¹

Bauers Engagement für die Schwulen hatte aber schon einige Jahre früher begonnen, als er noch Generalstaatsanwalt in Braunschweig war – streng juristisch und völlig unbiologisch. Das wissen wir aus einem Brief, den Kurt Hiller aus dem Londoner Exil am 5. April 1952 an Bauer schrieb:

„Sehr verehrter Herr Generalstaatsanwalt, [...] Gestern nun las ich in einer berliner Zeitung vom 29/III von Ihrem Antrage in Sachen § 175 StGB (Fassung von 1935); und da kann ich nun wirklich nicht mehr anders als Ihnen mein leidenschaftliches Bravo zurufen. Ich tue es als der Verfasser des Buches ‚Das Recht über sich selbst‘ von 1908, als enger Mitarbeiter Magnus Hirschfeld’s und als Hauptverantwortlicher jenes ‚Gegen-Entwurfs‘ (zum amtlichen Bumke-Entwurf von 1925), den 1927 in Berlin das ‚Kartell für Reform des Sexualstrafrechts‘ herausgab [...]“²

Bauer schreibt in seinem Antwortbrief, dass er Hiller als Schriftsteller kennt. Ob er aber nur die allgemeinpolitischen Artikel aus der „Weltbühne“ oder auch die schwulenpolitischen Sachen gelesen hat, sagt er nicht.³

Was hatte Hiller in einer „berliner Zeitung vom 29/III“ gelesen?

Die Vermutung, es könnte sich dabei um die Westberliner Zeitung „Der Tagesspiegel“ gehandelt haben, weil dessen Herausgeber Walther Karsch seit den Zwanzigerjahren mit Hiller befreundet war, erwies sich als zutreffend. Der Tagesspiegel brachte am 29. März 1952 auf der Seite 2 folgende Meldung der Deutschen Presseagentur:

„Verfassung und Paragraph 175. Braunschweig (dpa). Das Schöffengericht lehnte einen Antrag des Generalstaatsanwaltes Bauer ab, nach dem Verfahren gegen einen fünfzigjährigen Kaufmann nach Paragraph 175 ausgesetzt und eine Entscheidung des Bundesverfassungsgerichtes über die Rechtsgültigkeit dieses Paragraphen herbeigeführt werden sollte. Der Generalstaats-

¹ Günter Grau: Rudolf Klimmer (1905-1977), in: Volkmar Sigusch & Günter Grau (Hrsg.): Personenlexikon der Sexualforschung. Frankfurt & New York 2009, S. 364. – Anders als Bauer, der wegen seinem schwulem Sex im Exil ins Visier der Polizei geriet, war der fast gleichaltrige Klimmer in Nazi-Deutschland geblieben und wurde dort zweimal nach Paragraf 175 zu Haftstrafen verurteilt. Wie Bauer ging auch Klimmer daraufhin eine heterosexuelle Scheinehe ein. (Ebd., S. 361)

² Hillers Brief sowie drei kurze Briefe Bauers an Hiller befinden sich im Archiv der Kurt-Hiller-Gesellschaft. Ich danke Herrn Dr. Lützenkirchen für Kopien des Briefwechsels.

³ „Selbstverständlich sind Sie mir nicht unbekannt. Ihre alten Freunde in Deutschland haben Sie nicht vergessen.“ (Bauer an Hiller am 18.4.1952; vgl. FN 13.)

anwalt begründete seinen Antrag damit, daß der Paragraph 175 in der Fassung vom 28. Juli 1935 nicht mit der Bundesverfassung zu vereinbaren sei, die gleiches Recht für Männer und Frauen von dem Gesetz fordere. Der Gerichtsvorsitzende erklärte, sämtliche Oberlandesgerichte hätten diesen Paragraphen in letzter Zeit als geltendes Recht anerkannt. Der angeklagte Kaufmann wurde aus Mangel an Beweisen freigesprochen.“

Bauer war damals nicht der einzige, dem der Widerspruch aufgefallen war zwischen dem Grundgesetz, das die Gleichberechtigung von Mann und Frau vorschrieb, und dem Strafrechtsparagrafen 175, der nur schwulen, nicht lesbischen Sex bestrafte. 1957 erkämpften zwei Männer, die als „175er“ verurteilt worden waren, eine Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zu dieser Frage; das Gericht entschied aber gegen die schwulen Kläger und begründete dies mit einer angeblich biologischen Verschiedenheit der Geschlechter, die die Sonderbestrafung rechtfertige.¹

1963 griff Bauer noch einmal in die Debatte um die Strafrechtsreform ein, indem er gemeinsam mit dem Juristen Herbert Jäger und den damals maßgeblichen westdeutschen Sexologen Bürger-Prinz und Giese den Sammelband „Sexualität und Verbrechen“ herausgab. Dieses in hoher Auflage als Fischer Taschenbuch erschienene Werk soll nicht ohne Einfluss auf die 1969er Strafrechtsreform gewesen sein.

Bauer starb am 30. Juni 1968 und konnte es somit nicht mehr erleben, dass die Strafrechtsreform von 1969 seine Forderung nach Abschaffung des Paragraphen 175 insofern erfüllte, als von nun an Sex zwischen volljährigen Männern straffrei blieb. In der DDR war diese Reform bereits im Jahr vorher durchgeführt worden.

*

Angesichts seiner schwulen Sexaffären, die in den Kopenhagener Polizeiakten ebenso dokumentiert sind wie sein Bekenntnis zu seiner Krankheit Homosexualität, ist es naheliegend nach Bauers Sexualität vor und nach 1936 zu fragen. Die Frage ist heute jedoch so gut wie unbeantwortbar. Seit 1921 hat er in Heidelberg, München und Tübingen Rechtswissenschaften studiert und trat anschließend in den württembergischen Justizdienst ein. Von 1930 bis zur Verhaftung im März 1933 war er Richter am Stuttgarter Amtsgericht.²

Folgt man der Darstellung Steinke zu Bauers Jugendzeit, die offenbar der Quellenlage entspricht, dann entsteht der Eindruck, Bauer sei ein Mann ohne Geschlechtsleben gewesen, dessen

¹ Vgl. Steinke 2015, S. 237 f.

² Ebd., S. 52 ff.

größtes Problem damals der in den Universitäten und im Justizdienst herrschende Antisemitismus war. Ein Datum für Bauers Eintritt in die SPD scheint nicht bekannt, vermutet wird „wohl schon seit 1920“¹. Seine Teilnahme am antifaschistischen Kampf seiner Partei ist seit etwa 1930 belegt.

Wohl werden Freundschaften zu Gleichaltrigen erwähnt, sowie die Liebe zur Mutter.² Was aber die Sexualität betrifft schweigen die Quellen. Für die damalige Zeit ist diese vollkommene Discretion in der Frage der Homosexualität allerdings nicht ungewöhnlich. Viele der Prominenten, von denen heute mit einiger Berechtigung angenommen wird, sie seien schwul gewesen, konnten das Geheimnis ihrer Gleichgeschlechtlichkeit bewahren. So gibt es etwa keinerlei Beweise oder gar Selbstbekenntnisse des Großindustriellen und Schriftstellers Walther Rathenau zu seinem Sex, allenfalls Indizien. Das gleiche gilt für den sozialdemokratischen Antifaschisten Theodor Haubach³, den Schauspieler Gustaf Gründgens, den preußischen Kultusminister Carl Heinrich Becker und für viele andere. – Für die Betroffenen ist es katastrophal, für die Schwulenforschung hingegen ein Segen, wenn, wie im Fall Bauers, polizeiliche Untersuchungen und protokollierte Selbstbekenntnisse vorliegen. Ähnlich günstig für die historische Forschung liegt der Fall des schwulen Nazi-Funktionärs Ernst Röhm, dessen enthüllende Privatbriefe vom politischen Gegner gestohlen und veröffentlicht worden waren.

Über Bauers Geschlechtsleben nach der Rückkehr aus dem Exil gibt es ebenfalls keine Informationen. Er unterhielt jedoch viele „Freundschaften zu Männern, die vom Alter her seine Söhne sein könnten“; dies habe – wie Steinke ermittelte – „in Frankfurt bald zu hässlichen Gerüchten“ geführt.⁴ Mehr als das Vorhandensein von Gerüchten, die wohl eher gefährlich als hässlich waren, kann Steinke dazu nicht berichten.

*

Im Oktober 2015 steigerte sich das öffentliche Interesse an der Person Fritz Bauer noch einmal, als Lars Kraumes mehrfach preisgekrönter Spielfilm „Der Staat gegen Fritz Bauer“ in die

¹ Ausstellungskatalog (vgl. FN 3), S. 36.

² „Bauer liebt seine Mutter sehr.“ Ebd., S. 67.

³ Zu Haubach: Manfred Herzer: Schwule Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus. Neue Studien zu Wolfgang Cordan, Wilfrid Israel, Theodor Haubach und Otto John, in: Burkhard Jellonnek & Rüdiger Lautmann (Hrsg.): Nationalsozialistischer Terror gegen Homosexuelle. Paderborn u.a. 2002, S. 127 ff.

⁴ Steinke 2015, S. 222.

deutschen Kinos kam.¹ Der Film erzählt von Bauers Zeit in Frankfurt und von den Aktivitäten, die zur Festnahme des NS-Großverbrechers Adolf Eichmann in Argentinien führten. Bauers Nähe zur Homosexualität wird nur angedeutet, indem seine Freundschaft zu einem schwulen und frisch verheirateten Staatsanwalt gezeigt wird, der vom Alter her sein Sohn sein könnte und dessen Karriere zerstört wurde, als die Polizei ihn bei einer Sexaffäre mit einem Transvestiten erappte. Ebenfalls angedeutet wird, dass die Beziehung zwischen Bauer und dem Fahrer seines Dienstwagens irgendwie intimer gewesen sei als üblicherweise. Darüberhinaus enthält sich der Film jeder Spekulation über Bauers Privatleben. Es könnte ja sein, dass es Bauer gelang, seine vielleicht nicht besonders heftigen Wünsche nach schwulem Sex zu unterdrücken und in „saubere“ Männerfreundschaften zu transformieren – eine schwule Lebensform, die damals in den Zeiten der Illegalität vermutlich sehr viel häufiger war als heutzutage.

*

In ihrem Nachruf auf Herbert Jäger, dem Mitarbeiter Bauers an „Sexualität und Verbrechen“, nennen die beiden Autoren Lautmann und Böllinger die Lebensform des Verstorbenen „Queer, und zwar avant la lettre“. Jäger habe Frauen und Männer geliebt und wollte „in keinerlei Schublade gepackt werden“.² Würde Jäger heute noch leben, hätte er sich wohl auch gegen die Schublade „Queer“ gewehrt und sich nicht von dem Argument beeindrucken lassen, das alle Menschen für mehr oder weniger queer erklärt.

Schwule Männer, die die Zeit der Verfolgung und Illegalität erlebten, haben oft eine eigentümlich zwiespältige Selbstwahrnehmung und Selbstidentifikation in bezug auf ihre Sexualität ausgebildet, eine Art romantischer Zerrissenheit, die die Glückserlebnisse mit schwulem Sex und die kränkenden Diskriminierungserfahrungen reflektieren. Dieses typische Lebensgefühl schwuler Männer der Nachkriegsgenerationen wird in einem Satz ausgedrückt, der in Rosa von Praunheims Film „Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt“ gesprochen wird: „Schwule wollen nicht schwul sein.“ Normale Schwule wollten weder schwul, noch homosexuell sein. Sie fürchteten, wie oben über Jäger berichtet, wegen ihrem No-Name-Sex in eine „Schublade“ gepackt zu werden, was für ihre bürgerliche Existenz und Karriere nur Nachteile bringen konnte. Die wenigen politisch aufgeweckteren und furchtloseren unter ihnen akzeptierten für sich immerhin die Schublade „homophil“, weil in diesem Wort der

¹ Es gibt noch einige andere Spielfilme und Dokumentationen, meist TV-Produktionen, die sich mit Fritz Bauers Leben und Werk befassen. Keine von ihnen geht so differenziert mit dem Thema Bauer & Homosexualität um wie Kraumes Spielfilm.

² Rüdiger Lautmann & Lorenz Böllinger: Zum Tod von Herbert Jäger, in: Zeitschrift für Sexualforschung, Jg. 28.2015, S. 79.

Bezug auf den Sex vermieden wird, der, öffentlich zur Sprache gebracht, immer irgendwie peinlich, schmutzig, krank erschien.

Überhaupt spielte die Privatsphäre, diese große Errungenschaft zum Schutz der Staatsbürger vor staatlicher Willkür, bei der Frage der Geheimhaltung oder Veröffentlichung der Homosexualität eine wichtige Rolle, und der Sex, egal welche Sorte, galt jedenfalls als Privatangelegenheit, sofern nicht über ihn in Ehescheidungs- oder Strafprozessen öffentlich verhandelt und gerichtet wird.

Fritz Bauer fühlte sich anscheinend im Verhör durch die dänische Fremdenpolizei veranlasst, seine bisher geheim gehaltene Selbstdefinition als ein unter der Krankheit Homosexualität Leidender zu Protokoll zu geben.¹ Er befand sich damit in einer vergleichbaren Situation wie alle jene Schwulen, gegen die wegen ihrem Sex strafrechtlich ermittelt wurde und die sich zu den Anschuldigungen äußern mussten. Jedoch wurde nie das Homosexuell-Sein verfolgt, sondern allein die homosexuelle Handlung. Eine Selbstdefinition oder „Identität“ – als was auch immer – wurde normalerweise weder im Polizeiverhör, noch vor Gericht von den Beschuldigten verlangt.

Derartige Identitäten spielten jedoch im schwulen Emanzipationsdiskurs eine Rolle – eine negative der Abgrenzung bei denen, die in der Schublade Homosexualität ganz antifeministisch eine zu große Nähe zu den Frauen und besonders zu denjenigen schwulen Männern fürchteten, deren femininer Habitus sie in der Öffentlichkeit als schwul, als Tunten, identifizierbar machte. Die Gegenposition vertrat der Kreis um Magnus Hirschfeld, für den alle Männer, die Männer liebten und begehrten, Homosexuelle waren, unabhängig von Effeminiertheit oder der Möglichkeit, neben der Männerliebe den heterosexuellen Koitus physisch zu vollziehen.

Wahrscheinlich schon in der Zeit zwischen den Weltkriegen begannen in ganz Europa Varianten der Schwulenideologie sich durchzusetzen, die begründeten, warum die Tunten nicht dazugehören, wenn es um Befreiung von Repression und Verfolgung geht.

In Frankreich war der Traktat „Corydon“ des damals weltberühmten Schriftstellers André Gide in dieser Hinsicht äußerst einflussreich.² Er erschien 1924 im französischen Buchhandel und 1932 in deutscher Übersetzung. Gide verteidigt darin die Homosexualität der Männer auf

¹ Bauer war mit seiner Selbstdiagnose als krank auf der Linie seiner Partei. Auf dem sozialdemokratischen Parteitag 1927 in Kiel wurde die Forderung nach Abschaffung des § 175 RStGB unter anderem mit dem Satz begründet: „Wir halten es nicht für richtig, Krankheiten mit dem Strafgesetz zu bekämpfen.“ (Sozialdemokratischer Parteitag 1927 in Kiel. Protokoll. Berlin 1927, S. 153).

² Vgl. dazu: Manfred Herzer: Marcel, durch Mitleid wissend. Prousts reiner Tor. Hirschfelds Wissenschaftsreligion, in: Capri 44 (Febr. 2011), S. 20 f.

fragwürdige Weise, indem er die Schwulen in Gute und Böse einteilt. Die Guten zeichnen sich durch einen tadellos männlichen Habitus aus, sie lehnen weibische Tunten ebenso ab wie den Analverkehr, den Gide „Sodomie“ nennt. Effeminierte und Arschficker werden nicht nur moralisch verurteilt, sondern zusätzlich in die Schublade „Degeneration, Wahnsinn und Krankheit“ gepackt.¹ Die Pariser Zeitschrift „Arcadie“, die seit 1954 bis 1981 von der „mouvement homophile de France“ herausgegeben wurde, stand bis zuletzt unter dem Einfluss der in „Corydon“ entwickelten Anschauungen.

Aus dem angelsächsischen Sprachbereich seien zwei Beispiele für queere Identitätsverweigerung „avant la lettre“ genannt, der Amerikaner Gore Vidal (1925-2012) und der Brite Noël Coward (1899-1973). Vidal arbeitete hauptsächlich als Drehbuchautor in Hollywood und wandte sich seit den 1970er Jahren gegen die damals aufblühende amerikanische Schwulenbewegung mit dem Argument, niemand sei homosexuell oder heterosexuell, es gebe nur homo- und heterosexuelle Handlungen.² Die Besonderheit seines Standpunkts war, dass Vidal bei aller Ablehnung der Schwulenbewegung verkündete, „that homosexual acts are a very good thing indeed“; allerdings bekannte er mit dem Helden seines explizit schwulen Romans von 1948 „The City and the Pillar“, Tunten zu hassen („Willard hated fairies“).³ In seinem Fall könnte die Polemik gegen die Schublade „gay“ im Tuntenhass ihre Ursache haben. Ähnlich sieht es aus bei dem britischen Schauspieler, Sänger und Komödienautor Noël Coward, über den ich aber nur diese Bemerkung in seinem Wikipedia-Eintrag fand: „Noël Coward war homosexuell und blieb zeit seines Lebens unverheiratet. Obwohl seine sexuelle Orientierung allgemein bekannt war, weigerte er sich, öffentlich dazu Stellung zu beziehen, und distanzierte sich in seinen späteren Lebensjahren auch von der aufkommenden Schwulenbewegung.“ Wie er seine Distanzierung begründete ist nicht bekannt, sie ist aber vermutlich nicht sehr anders als Vidals Erklärung.

In Deutschland waren die beiden Hirschfeld-Kritiker Hans Blüher und Blühers Schüler Karl-Günter Heimsoth mit ihren Schriften vermutlich entscheidend für die Durchsetzung einer Schwulenideologie, die den Sex rigoros zu einer zu verheimlichenden Privatangelegenheit (Heimsoth war der Erfinder des Ausdrucks „Homophilie“) erklärten. Gerechtfertigt wurde diese Politik unter anderem mit der Behauptung, in der Männerliebe sei der Sex eine bloße Nebensa-

¹ In der deutschen Fassung von „Corydon“, S. 155.

² „I have often – perhaps too often – made the point that there are no homosexual people and no heterosexual people, only hetero or homo acts“, schrieb er noch 1995 (Gore Vidal: Foreword, in: Jonathan Ned Katz: The Invention of Heterosexuality. New York u.a. 1995, S. X. – Zu Vidal vgl. auch den Beitrag von J. Edgar Bauer in diesem Heft.

³ Ebd.

che, die von den Normalsexuellen überschätzt werde, um damit Verfolgung und Unterdrückung zu rechtfertigen. Dieser terminologische Wechsel – Philie statt Sexualität – sollte dazu beitragen, die Schwulen öffentlich zu rehabilitieren und die einschlägige Strafrechtsreform zu befördern.

Die Hegemonie des nach 1945 sich durchsetzenden Homophilen-Konzepts war natürlich nicht total. Im Deutschland der Nachkriegszeit waren immer wieder auch Stimmen zu vernehmen, die der alten Hirschfeld-Tradition zugeordnet werden können. Der Leipziger Arzt Rudolf Klimmer wurde bereits erwähnt. Auch Bauers biologische Homosexualitätstheorie von 1957 lässt sich der Sexologie Hirschfelds zuordnen, die ja stets zweigleisig argumentierte: Homosexualität ist angeboren, weshalb der Homosexuelle für seinen Sex, der niemanden schädigt, nichts kann (1); Verfolgung der Homosexuellen verstößt gegen den rechtsstaatlichen Gleichheitsgrundsatz (2). In seinen späteren Äußerungen zur Strafrechtsreform in der BRD betonte Bauer, wie gezeigt, mehr den im Bonner Grundgesetz festgelegten Gleichheitsgrundsatz, der mit dem Paragraphen 175 unvereinbar ist.

Eine eigene westdeutsche Variante schwuler Rechtfertigungsideologie entwickelte der Frankfurter Arzt und Sexologe Hans Giese. Indem er die homophile Apologie mit Elementen der Existenzphilosophie Heideggers anreicherte, die er in der NS-Zeit rezipiert hatte, gelang es ihm, die westdeutsche Sexologie maßgeblich zu prägen und so einen Beitrag zur 1969er Strafrechtsreform zu leisten.¹

*

Vermutlich war es Zufall, als ungefähr zeitgleich mit dem Ausbruch der Aids-Seuche ebenfalls in den USA eine neue „Theory“ kreiert wurde, die „Queer Studies“. Einer ihrer Vertreter im deutschen Sprachgebiet, Andreas Kraß, sieht in seiner „Genealogie der Queer Theory“ sogar einen „Kontext“ zwischen Aids und queerer Skepsis „gegenüber stabilen Identitätskonzepten“, die nach seiner Ansicht zur Erneuerung homophober Vorurteile gegen Schwule resp. Homo-

¹ Raimund Wolfert hat Gieses Schwulenpolitik in der „jungen Bundesrepublik“ und seinen Triumph über den emigrierten Hirschfeld-Mitarbeiter Kurt Hiller in einer neueren Untersuchung nachgezeichnet: „Homosexuellenpolitik in der jungen Bundesrepublik. Kurt Hiller, Hans Giese und das Frankfurter Wissenschaftlich-humanitäre Komitee.“ Göttingen 2015. – Die Darstellung des Giese-Hiller-Streits um Heidegger ist eines der Glanzstücke in Wolferts Arbeit: Giese, der sich Heidegger-Schüler nennt, rügt Hillers Anti-Heidegger-Polemik; bevor man beschließt, das Thema künftig zu tabuieren, regt Hiller an, Giese solle doch Heidegger für den Kampf gegen den Paragraphen 175 zu gewinnen: „Bin gespannt, wie Sie existentielle Heiligkeit reagieren würde.“ Ob und wie sie reagiert hat, erfahren wir leider nicht (Wolfert 2015, S. 31 f.)

sexuelle in reaktionären politischen Diskursen geführt hätten.¹ Mit Judith Butler, einer der Mütter der Queer Theory, sieht er einen Vorteil des queeren Konzepts des Geschlechtslebens vor anderen in der neuen Einsicht, dass Identitäten „nicht natürlich, sondern ein Resultat normalisierender Diskurse“ seien.² Inwiefern dies mehr ist als eine triviale Umformulierung der sozialwissenschaftlichen Lehre von der gesellschaftlichen Produziertheit und Veränderbarkeit aller Normen und allen Wissens der Menschen in der Geschichte, erklären weder Butler noch Kraß. Offensichtlich neu ist eine Art linguistischer Idealismus, mit dem sich Queer Studies, fast in der Manier des Historismus aus dem 19. Jahrhundert, die Geschichtlichkeit der Geschlechterrollen verstehbar machen wollen, ohne in die bedrohliche Nähe des Historischen Materialismus zu geraten. Diese Operation firmiert unter der Marke „Dekonstruktion der Identität“: Schwule und Lesben sind nicht mehr schwul und/oder lesbisch. Alle sind queer und ein jedes ist auf ganz individuelle, einzigartige Weise queer.³ Dieses Konstrukt schmeckt auch ein bisschen nach dem aufgefrischten „Dritten Geschlecht“, mit dessen Hilfe Magnus Hirschfeld am Beginn des 20. Jahrhunderts versuchte, die Lesben zur Mitarbeit in seinem Männerverein Wissenschaftlich-humanitäres Komitee zu verführen, was nur vorübergehend und auch dann nur unzureichend gelang.

Bei der Dekonstruktion schwuler Identitäten – die bei Kraß stets nur „gay“ sind, nie schwul – soll das zur Anwendung kommen, was er später „kritische Heteronormativitätsforschung“ nannte und als Übersetzung des Ausdrucks Queer Studies vorschlug.⁴ Die Identitäten von Personen, die in USA bisher mit „Gay and Lesbian Studies“ beforscht wurden, hält er deshalb für kritikwürdig, weil sie, wie alles Heteronormative, einer Ordnungsmacht folgen, „die auf den binären Oppositionen des Geschlechts und der Sexualität beruht.“⁵ Dabei geht er nicht so weit wie der Capri-Autor J. Edgar Bauer, der die Mann-Frau-Binarität schon seit Magnus Hirschfelds Lehre von den sexuellen Zwischenstufen, also seit über hundert Jahren, für derart dekonstruiert hält, dass er die „Auflösung“ der Zweigeschlechtlichkeit als Realität ansieht. Kraß, dessen Anspruch sich auf die germanistische Philologie beschränkt, will hingegen bloß die binäre Opposition der zwei Geschlechter „hinterfragen“, was in „kultur- und gesellschafts-

¹ Andreas Kraß: Queer Studies – eine Einführung, in: Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies). Hrsg. von Andreas Kraß, Frankfurt 2003, S. 18. – Es liegt eine sorgfältige Kritik der Kraßschen Version von Queer Studies vor: Rüdiger Schnell: Der queer turn in der Mediävistik, in: Archiv für Kulturgeschichte. Jg. 95, 2013/14, S. 31-68.

² Ebd., S. 21.

³ Ebd.

⁴ Kraß: Kritische Normativitätsforschung, in: Zeitschrift für deutsche Philologie, Jg. 128.2009, S. 95.

⁵ Ebd.

wissenschaftlicher Perspektive“ unternommen werden soll.¹ Hirschfelds Zwischenstufenlehre oder Fritz Bauers bemerkenswerte Äußerung von 1957: „Die lebende Welt ist in allen ihren Aspekten ein Kontinuum“², nimmt Kraß nicht zur Kenntnis. Hingegen präzisiert er seinen Anspruch, indem er sich von seinem Germanisten-Kollegen Heinrich Detering abgrenzt und gegen Detering den Vorwurf erhebt, dieser ziele nur „auf die detektivische Enthüllung homosexueller Autoren, die in ihren Werken angeblich literarische Camouflage betreiben“; Kraß selbst lehnt solche „biographistische Erklärungen“ ab und bestimmt die „diskursanalytische Untersuchung der Konfigurationen des Begehrens, die sich in ihren Texten abzeichnen“ als alleinige Aufgabe des Germanisten. Darüberhinaus fordert er von der gesamten „deutschen Mediävistik“ die „Entideologisierung des hermeneutischen Blicks“, was nur mit einer heteronormativkritischen Sicht möglich sei.³

Einen anderen Retro-Aspekt der Queer Studies kann man in der Ähnlichkeit mit der verheimlichenden Identitätsverleugnung der Closet Queens (avant la lettre) aus Fritz Bauers Generation entdecken. Die schwulen Zeitgenossen Bauers (und wohl auch Bauer selbst) wollten öffentlich nicht schwul sein, die Lesben natürlich nicht lesbisch. Die heutige jüngere schwulesbische Generation will im Normalfall auch nicht „so“ sein, sondern allenfalls queer. Ähnlichkeit bedeutet auch hier nicht: Gleichheit. Die auffälligste Differenz zwischen den öffentlichen Identitätsverweigerern aus der Prä-Stonewall-Ära und der heutigen Post-Stonewall-Jugend ist die gegenwärtig weitgehende Abwesenheit der sozialen Angst vor einem Outing. Ein Öffentlichmachen gleichgeschlechtlicher Bedürfnisse und Praktiken hätte für Fritz Bauer und seine Zeitgenossen –, von randständigen Bohème- und Kunstavantgarden vielleicht abgesehen –, jedenfalls soziale Ausgrenzung und Ächtung, Zerstörung von Berufskarrieren, Freundschaften und Familienbindungen bedeutet. Heutzutage jedoch kann man sich in den fortgeschrittenen kapitalistischen Staaten normalerweise so angstfrei und risikoarm wie nie zuvor öffentlich zu sexuellen Vorlieben bekennen, die nicht dem Mehrheitsgeschmack entsprechen. Die Grenze, die nach wie vor das Strafrecht für solche Bekenntnisse setzt, gilt aber – wie einst – nur für Tathandlungen, nicht für unerfüllte Wünsche.

Auf den ersten Blick muten die politischen und „gesellschaftswissenschaftlichen“ Folgerungen aus den Queer Studies an wie die neue reaktionäre Wende zurück in private Innerlichkeit und zu

¹ Ebd., S. 95 f.

² Fritz Bauer: *Das Verbrechen und die Gesellschaft*. München & Basel 1957, S. 58.

³ Kraß: *Kritische Normativitätsforschung*, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie*, Jg. 128.2009, S. 97 und 105.

harmlosen textimmanenten Literaturdeutungen (Diskursanalyse). Dieser heute unübersehbare kollektive Stimmungsumschwung verliert jedoch an politischer Dramatik, wenn man das zur Zeit noch hohe Niveau von Liberalität und Toleranz gegenüber Schwulen und Lesben bedenkt, das in den entwickelten Ländern des Industriekapitalismus immer noch herrscht. Wer jedoch andererseits in den derzeit erstarkenden rechtsradikalen Parteien und Bewegungen, sowie in den Strafverschärfungen zu Pornografie, Prostitution und sexueller Gewalt, zu denen in immer kürzeren Intervallen immer höhere Strafen beschlossen werden, den Aufstieg eines neuen modernisierten Faschismus erblickt, der wird sich besorgt fragen, ob Fritz Bauers SPD die heutigen demokratischen Errungenschaften erfolgreicher wird verteidigen können, als ihr das am Ende der Weimarer Republik im antifaschistischen Kampf möglich war.

BUCHBESPRECHUNGEN

Jan Stottmeister: Der George-Kreis und die Theosophie. Mit einem Exkurs zum Swastika-Zeichen bei Helena Blavatsky, Alfred Schuler und Stefan George. Göttingen: Wallstein, 2014. 431 Seiten.

Als Band 6 der “Neuen Folge” des *Castrum Peregrini*, die der Wallstein-Verlag seit dem Ende der Amsterdamer *Castrum Peregrini* Presse und ihrer gleichnamigen Zeitschrift vorlegt, ist 2014 ein überaus nützliches und, soweit ich das beurteilen kann, gut und gründlich recherchiertes Buch erschienen, in dem der Autor, Jan Stottmeister (*1971) die theosophischen Hintergründe, Berührungsflächen und vor allem – wichtig! – die Distanzierungsbewegungen des George-Kreises nachzeichnet.

Natürlich kann man fragen: Wie interessant ist das eigentlich? Brennen uns nicht andere Fragen auf den Nägeln, die auch noch nicht wirklich bearbeitet sind? Möchten wir nicht vor allem wissen, wie das denn war mit George und den Jungs? Mit George und dem Nationalsozialismus? Mit George und den Juden?

Erstaunlicherweise gibt das Buch auf mehr als 400 Seiten ausgerechnet auf diese Fragen zwar nicht direkt Antworten, aber es könnte helfen, einige dieser Fragen neu zu stellen und etwas zufriedenstellender zu beantworten, als das bislang möglich war. Nicht nur weil es diese Themen hier und da mitbehandelt, sondern weil es dem George-Kreis einen zeit- und religionsgeschichtlichen Hintergrund gibt, der die ganze Sache (und dann meine ich das Phänomen dieser Kreisbildung samt Dichterschule, Ideologie und Knabengott) etwas weniger unverbunden in der europäischen Geistesgeschichte erscheinen lässt, als wir womöglich bislang dachten. Und vielleicht muss man hinzufügen: Wie Wolfskehl die Rede vom “geheimen Deutschland” (was immer das sei) eingeführt hat, so liesse sich seit Stottmeister gut und gern von einer “geheimen europäischen Geistesgeschichte” reden.

Dass Melchior Lechter, der Freund und Buchgestalter Georges bis zum *Siebenten Ring* (1907), theosophische Sympathien hegte, wussten wir irgendwie. Dass er ein Bild der Madame Blavatsky in seinem Arbeitszimmer hängen hatte, war mir nie aufgefallen oder für George-Zusammenhänge nicht wichtig erschienen. In der *Zeittafel* zu Georges Leben und Werk kommt ihr Name denn auch nicht vor. Und dass die ziemlich missglückte Indienreise von Lechter und

Karl Wolfskehl im Jahr 1912 einen theosophischen Hintergrund hatte, war mir dummerweise nie besonders wesentlich erschienen.

Wer freilich aus der Parallele Krishnamurti/Maximin vorschnelle Schlüsse ziehen möchte (was Stottmeister selbst nicht tut, aber wozu er verleiten könnte), der muss doch auch bedenken, dass als der geliebte, 1904 jung gestorbene Maximilian Kronberger von George einen göttlichen Status zuerkannt bekam, Krishnamurti noch überhaupt nicht ins Blickfeld der Theosophen getreten war. (Wenn ich recht sehe wurde er erst 1909 überhaupt "entdeckt", da war Maximin schon fünf Jahre tot und das ihm gewidmete *Gedenkbuch* längst erschienen.)

Nun ist eine vorschnelle Parallelisierung auch nicht Stottmeisters Absicht. Er möchte nur einerseits allerlei Spuren theosophischen Gedankenguts im George-Kreis aufzeigen und andererseits die Distanzierungsbewegung Georges, mit denen er sich und seinen Kreis von dem gleichzeitig gangbaren theosophischen Gedankengut abzusetzen sucht, festhalten.

Bewunderung erwecken dabei erstaunliche Funde: so kann Stottmeister in Alfred Schulers hermetisch-kuriosen Texten beinahe wörtliche Zitate teils aus theosophischen, teils aus archeologischen Publikationen aufsprühen. Leider legt Stottmeister die von vielen Missverständnissen geprägte Ausgabe von Teilen des Schulerschen Nachlasses durch Baal Müller zugrunde und wiederholt dessen z.T. etwas unsichere Thesen. Andere Quellen sind ihm entgangen (was ihm bei einer solchen Fülle an Material verziehen sei). So folgt er Müllers Vermutungen über Kontakte Schulers zu dem französischen Esoteriker Papus und übersieht dabei, dass der angebliche Vermittler "Sero" ganz eindeutig ein Bindeglied zur frühen Schwulenbewegung und dem Verlag Max Spohr darstellt. Das ist umso bedauerlicher, als man gerade ihm, Stottmeister, eine Lösung der Rätsel um den von einem "Os.Sero" bei Spohr herausgegebenen Bericht über die Wilde-Prozesse¹ zutrauen würde, samt der Identifizierung des in dieser Publikation von "Sero" interviewten "Herrn X.", der Schulers Aufmerksamkeit in so hohem Masse erregt hatte.² Ehrlich gesagt kann ich noch immer nicht glauben, dass die Umschreibung des Herrn X. in der "Vorgeschichte" (S. 76) des Interviews sich auf den französischen Esoteriker Papus (Gérard Encausse) beziehen lässt.

Ein anderer Punkt, an dem meine Kritik ansetzen würde, ist die Weise wie Stottmeister mit der Rassismus-Frage und anderen Berührungspunkten mit dem Nationalsozialismus umgeht. Auch

¹*Der Fall Wilde und das Problem der Homosexualität. Ein Prozeß und ein Interview* von Os. Sero. Leipzig: Spohr, 1896.

²Die Details in meinem Artikel *Alfred Schulers Utopie des "offenen Lebens"*. In: *Forum Homosexualität und Literatur* 30, 1997, S. 37-58, hierzu S. 46ff.

wenn er natürlich Recht hat, mit der Beurteilung, dass Schulers Antisemitismus (wie der Rassismus der Theosophen) mit der Aggression und dem Vernichtungswillen der Nazis nicht gleichzusetzen ist: Ich bin nach wie vor der Meinung, dass dergleichen Ideengut dazu beigetragen hat, die Akzeptanz der Nazi-Verbrechen in weiten Kreisen möglich zu machen.¹ (Wie das genau mit dem Sonderweg war, den man auch als deutsche Sackgasse betrachten kann, ist eine interessante Frage. Stottmeister zeigt nämlich auch, wie international die zugrundeliegenden Ideen waren und wie problematisch es wäre da ein spezifisch deutsches Gedankengut zu rekonstruieren, wie es z.B. George Mosse versucht hat. Aber dass das Unglück nun einmal in Deutschland passiert ist, daran kann ja historisch wenig Zweifel bestehen.)

Nun ist es überhaupt nicht meine Absicht, solche Webfehler dazu zu benützen, den Wert dieses Buches in Frage zu stellen. Der Autor hat viel nützliche Arbeit geleistet und für die geistesgeschichtliche Einordnung Georges wird diese Untersuchung, denke ich, von bleibendem Wert sein.

Es ist ja auch nicht so, dass es *eine* allein seligmachende Sicht auf George gibt. Ebenso wie die Problematisierung Georges ob seiner verdächtigen Nähe zu dem, was dann als “Drittes Reich” so unheilvoll die Geschichte Europas und das Selbstbild Deutschlands geprägt hat, allzu blauäugiger Verehrung Georges vorbeugen kann, so hat die gegen Widerstände seiner Verehrer durchgesetzte Offenlegung seiner Faszination durch schöne Knaben ihn verständlicher und menschlicher erscheinen lassen. Und so zeigen sich auch aus der neuen theosophischen Perspektive neue Seiten Georges.

Dass es dabei auch Stottmeister mehr um Georges Lebenszusammenhänge (den “Kreis”) und um Georges Denken geht als um Georges Dichtung, könnte uns etwas argwöhnisch machen. Stottmeister betont gleich eingangs, dass er für seine These in den Gedichten Georges nur wenige beweiskräftige Anhaltspunkte zu bieten hat. Und im Grunde sind auch die Interpretationsversuche zum Vorkommen der Swastika als Geheimzeichen in Georges Gedichten das beinahe Einzige, was als Rekurs auf das *Werk* Georges gelten kann: vier Gedicht-Fragmente aus einem Gesamtwerk von schätzungsweise tausend Gedichten – wenn ich das reiche Arsenal der von George übersetzten europäischen Dichtung nicht mitrechne – ist nicht sehr repräsentativ. Da hat Thomas Karlauf, dessen biografischem Erfolgsbuch gelegentlich der Mangel an Eingehen auf die Dichtung Georges vorgeworfen wurde, weit mehr Gebrauch vom Werk

¹Vgl. meine Kontroverse mit Karl-Heinz Schuler im *Jahrbuch der Schillergesellschaft*: Marita Keilson-Lauritz, *Alfred Schuler und der Nationalsozialismus. Eine Erwiderung*. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 42, 1998, S. 301-308.

gemacht – zu biografischen Zwecken, das ist wahr, aber was er vorgelegt hat, war ja denn auch eine *Biografie*. (Dass die Dichtung nicht nur ein Steinbruch für biografische Informationen ist, sondern in ihrer besonderen Gestalt auch unverzichtbarer Teil des zu beschreibenden Lebens ist, ist freilich wahr. Aber auch hier gilt, dass man in *einem* Buch nicht *alles* leisten kann.)

Wichtig, bedenkenswert und interessant ist zweifellos die Frage der Erotisierung der Weltansicht, die mir z.B. für die Theosophie doch erst aus Stottmeisters Darstellung so richtig klar geworden war. Und wenn man von hieraus auf allerlei andere zeitgenössische Versuche zu Sexualmagie und Sexualmystik schaut, dann kommen einem Schuler und auch George nicht mehr so exotisch und unzeitgemäß vor, wie man zunächst dachte.

Es liegt mir fern, George meinerseits auf einen homoerotisch-schwulen Subtext einzuengen. Aber gerade ein Blick auf George aus einer so spezifischen Sicht, wie sie Stottmeister bietet, zeigt meines Erachtens die Fruchtbarkeit spezifischer Interpretationsansätze, lässt uns die Texte (denn um die geht es ja doch, wenn wir uns als Literaturwissenschaftler ernst nehmen) neu lesen und ihre Entstehungsgrundlagen und Entstehungszusammenhänge (denn die gehören nun freilich unverzichtbar zu den Texten) neu überdenken.

Ein Problem in Stottmeisters Darstellung und in seinem Ansatz sehe ich dagegen in einem Punkt an dem ich ein solches Problem nicht erwartet hatte: es betrifft seine wahrscheinlich seiner spezifischen Such- und Lesestrategie zuzuschreibenden Blindheit für die Möglichkeit, dass das “Geheimnis” bei George womöglich – anders als in der Theosophie – wirklich ein “Geheimnis” gewesen sein könnte, etwas Unsagbares, Unausprechliches, etwas wovon man (damals) nicht sprechen konnte oder besser nicht sprach. Wenn George nach dem Tode Maximins an Lechter schreibt, er danke ihm für “die rechte auffassung von diesem mir übersinnlichen Ereignis [...] das die menge im günstigsten fall scheel ansehen wird”, dann bezieht er sich dabei zwar zweifellos auf Lechters von der Theosophie begünstigtes Verständnis für Georges Maximin-Erlebnis, aber eben doch zugleich auch auf ein Urteil der “Menge”, dass ebenso zweifellos auf die Liebe zu dem schönen Knaben zielte, einschliesslich seiner – buchstäblichen – Vergötterung. Ich komme darauf noch zurück.

Ein anderes Problem(chen) scheint mir, bei all meiner lebenslänglichen Unsicherheit gegenüber der Erscheinung Alfred Schuler und seinen Texten, zu sein, dass Stottmeister für mein Gefühl etwas zu schnell in den Chor deren einzustimmen bereit ist, die Schuler für marginal und unbedeutend halten möchten. Das ist eine Sicht, denke ich, die bei Wolters in der sogenannten “Blätter-Geschichte” einsetzt und jedenfalls aus Robert Boehringers ironisch-abfälligem Urteil spricht, Schuler sei “völlig unschuldig an [dem] Mißbrauch der Swastika und an der

Zertrümmerung des Reiches”.¹ Ich kann Schulers Einfluss in Münchner Salons nicht für so unbedeutend und darum entschuldbar halten, wie das seine Verteidiger tun (und in diesem Punkte scheint Stottmeister ihnen zuzustimmen). Ich denke andererseits aber auch, dass man den Eindruck, den seine merkwürdige Gestalt nicht nur auf George, Klages und Wolfskehl sondern auf viele andere gemacht hat, nicht einfach unter den Teppich kehren darf. Vor allem aber muss man, gerade im Vergleich mit der zurückhaltenden Strategie Georges, Schulers Mut zu einem tollkühn-offenen Umgang mit seiner Homosexualität bewundern. Dass er sich Magnus Hirschfelds Wissenschaftlich-humanitären Komitee angeschlossen hatte, war George und seiner Umgebung mit einiger Sicherheit auch ein Dorn im Auge.

Und dann zum Schluss noch dies: Einmal mehr stellt sich angesichts dieses Buches *auch* die Frage, inwieweit Georges Dichtung (und bei allem Interesse an seiner Person ist das natürlich doch der Kern des Ganzen und gehört wie gesagt im Übrigen m.E. unabdingbar *zu* dieser Person) derart multiinterpretabel angelegt ist, dass man darin alles lesen kann – oder nichts.

Hartnäckigerweise glaube ich selbst das eigentlich nicht. Hartnäckigerweise denke ich, dass Stottmeister eines womöglich übersehen hat: George hat aus der Berührung mit Theosophie und Okkultismus etwas für die Gesamtstruktur seines Werkes Entscheidendes übernommen. Berthold Vallentin gegenüber hat George gegen Ende seines Lebens geäußert, “die Franzosen” hätten ihn auf “die Formel der Religiosität” gebracht und er spricht im gleichen Zusammenhang davon, dass damit “das Unsagbare sagbar zu machen sei”. Dass sich das auf die französischen Symbolisten im Umkreis von Mallarmé beziehen müsse, war nicht so schwer zu raten. Wie es aber genau mit diesen Symbolisten und der Religiosität stand, das kann man jetzt bei Jan Stottmeister plausibel nachlesen (S. 63ff). Aber, wie gesagt: entweder ich habe etwas Entscheidendes bei Stottmeister überlesen oder aber er hat die Tragweite dieser “Formel der Religiosität” für Georges Dichtung nicht erkannt.

Natürlich kann man darüber streiten, was George für “unsagbar” hielt. Und dann komme ich bei aller Offenheit für Multiinterpretabilität eben doch auf meine alte These zurück, dass im Zentrum dessen, was er zugleich sagen und nicht sagen wollte, was er für ein Geheimnis und für seine Sicht auf Menschen und Welt für zentral ansah, die Frage der Ermöglichung der Liebe zu den Knaben und der darauf beruhenden Sozial-Utopie war, in der sich Erotik und Religiosität auf geheimnisvolle (sic) Weise mischen. Dass das nicht der “ganze” George ist – zugegeben.

¹Robert Boehringer, *Mein Bild von Stefan George*. Zweite ergänzte Auflage. Zum Jubiläumjahr 1968. Düsseldorf/München: Helmut Küpper vormals George Bondi, 1967, S. 106.

Dass es unabdingbar zu dem gehört, wovon in seinem Werk die Rede ist, wird inzwischen wohl niemand mehr bestreiten. Dass ihm dafür von der Theosophie die Strategien angereicht wurden von denen er sich gleichzeitig konsequent (?) distanzierte, lässt sich nun in Jan Stottmeisters klugem Buch im Detail nachlesen.

Zwei Nachbemerkenngen noch, als eine Art Postskriptum. Erstens: Mit ein wenig Schadenfreude habe ich gelesen, wie Stottmeister Robert Nortons Kritik an den wichtigen und erfolgreichen Büchern von Thomas Karlauf und Ulrich Raulff aus dem Unmut darüber erklärt, dass Nortons eigene George-Biographie in Deutschland nicht so richtig angekommen ist.¹ Zweitens: Der wichtige und noch kaum erforschte Zusammenhang zwischen Okkultismus und Schwulenbewegung, von dem nicht nur das Verlagsprogramm Max Spohrs zeugt, bleibt bei Stottmeister leider unterbelichtet. Zugegeben: Es wäre ein Wunder gewesen, wenn er auch das in diesem Buch noch mit geleistet hätte. Aber dass Madame Blavatsky in Magnus Hirschfelds *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* 1906 ein vierzigseitiges "Lebensbild" gewidmet war, sei hier doch wenigstens nachgetragen. Und übrigens könnte Jan Stottmeisters Buch womöglich als Starthilfe dienen, um diese Leerstelle in der Geschichte der Schwulenbewegung endlich zu füllen.

Marita Keilson-Lauritz

¹Dass ich die ausführliche Anmerkung zu diesem Punkt jetzt nicht wiederfinde, liegt daran, daß das Register dieses schönen Buches in den Fußnoten erwähnte Namen nicht mitverzeichnet. So ist auch der doch für die George-Rezeption, zumal in den Niederlanden, nicht unwichtige Name des jedenfalls nominellen Castrum-Begründers und Herausgebers, des Anthroposophen Emanuel Zeylmans van Emmichoven im Register nicht findbar, obwohl er auf S. 322 vorkommt, wie der Autor mir freundlicherweise mitteilte. Über Zeylmans von Emmichovens erste Frau, Prof. Dr. C. I. Dessaur (1931-2002), die unter dem Pseudonym Andreas (!) Burnier viel über Anthroposophie und u.a. einen Schlüsselroman über die Welt des Castrum Peregrini geschrieben hat, ist in den Niederlanden gerade eine hochinteressante und inzwischen mehrfach preisgekrönte Biografie erschienen.

Jean-Claude Féray: L'impossible conciliation ou la vie héroïque du Dr Claude-François Michéa. Paris: Quintes-Feuilles [2015]. 283 Seiten.

Auf ein neues Buch des langjährigen Capri-Mitarbeiters Jean-Claude Féray ist hier hinzuweisen, auf die erste Biografie des für die Ideengeschichte der Schwulenemanzipation wichtigen französischen Arztes Claude-François Michéa (1815-1882), an dessen 200. Geburtstag damit erinnert wird.

Die erste Ausgabe von Capri aus dem Sommer 1987 enthält reproduziert und teilweise übersetzt einen Aufsatz von Michéa, „Des déviations malades de l'appétit vénérien / Krankhafte Abweichungen des geschlechtlichen Verlangens“, der 1849 erstmals in der Pariser medizinischen Fachzeitschrift „L'Union médicale“ erschienen war und in dem Michéa die These vertrat, die gleichgeschlechtliche Liebe – die er generell „l'amour grec“, bei Frauen „tribadisme“, bei Männern „philopædie“ nannte – sei stets angeboren, Folge eines „goût inné, d'une passion instinctive“. Sie ist für Michéa nicht nur angeboren, sondern auch krankhaft, eine Art „Monomanie“ oder Geisteskrankheit, keinesfalls aber eine andere Gesundheit. Dies wird erst mehrere Jahre später Karl Heinrich Ulrichs behaupten, den Michéa aber nie zur Kenntnis genommen hat. Deshalb gehöre die griechische Liebe künftig in die Kompetenz der Ärzte und nicht, wie bisher, in den Einflussbereich christlicher Moral und Strafjustiz, wo sie mit grausamen Strafen bis hin zur Todesstrafe belegt wurde. Nun war seit der Revolution (wie Michéa annimmt: unter dem Einfluss der Toleranz-Philosophie Voltaires) gleichgeschlechtlicher Sex in Frankreich straffrei, sofern nicht öffentliches Ärgernis erregt wurde (outrage public à la pudeur).

Um so bemerkenswerter ist im 19. Jahrhundert die Praxis der Pariser Polizei, die nicht nur schwulen Sex in der Öffentlichkeit, in Pissoirs, Parks und Badeanstalten verfolgte, (von lesbischem öffentlichem Ärgernis ist nichts bekannt), sondern auch amtlich so genannte registres infamants anlegte, Namensverzeichnisse aller Männer, die sie für schwul, für „pédérastes“ oder kurz für „pédés“ hielt. Jean-Claude Féray hat diesen Päderastenlisten, die heute im Archiv der Pariser Polizei aufbewahrt werden, im Jahr 2012 eine eigene Untersuchung gewidmet (vgl. die Besprechung seines Buchs in Capri Nr. 47, S. 45 f.) Schon damals konnte er keine plausible Erklärung für Sinn und Funktion dieser infamierenden Register finden.

Eine ziemlich aufregende Entdeckung gelang Féray jedoch, als er unter den polizeilich registrierten Pédés des Jahres 1847 den Namen Michéas las. Ebenfalls in diesem Register fand Féray den Namen Vallerand de la Fosse, eines Arztes, mit dem der zwanzig Jahre jüngere Michéa fast ein Leben lang befreundet war und während einiger Jahre sogar die Wohnung teilte. War die

Registereintragung noch folgenlos, so war ein Ereignis des Jahres 1850 schon bedrohlicher: Aus Férays Aktenfunden geht nicht völlig klar hervor, was in jener Nacht tatsächlich geschehen ist. Michéa soll einem jungen Soldaten, der vor seiner Kaserne Wache stand, einen päderastischen Antrag gemacht haben, was auf heute nicht rekonstruierbare Weise dazu führte, dass beide, der Arzt und der Soldat, auf dem Polizeirevier zur Sache vernommen wurden. Michéa kam kurzzeitig in Haft, wurde aber schnell wieder freigelassen, „arrêté comme inculpé de sodomie. Relaxé“, heißt es in den Polizeiakten. Féray vermutet einen Zusammenhang mit dem Ende der Wohngemeinschaft der Freunde Michéa und Vallerand de la Fosse; Michéa bezog bald nach der Kurzhaft eine eigene Wohnung, wenige Häuserblocks entfernt vom alten Wohnsitz des Freundespaares.

Michéa war inzwischen zu einem angesehenen Psychiater und Autor der medizinischen Fachpresse arriviert. Seine Beiträge wurden viel beachtet und verursachten nicht immer so heftige Kontroversen wie sein *Philopédie*-Aufsatz von 1849. Für seine Verdienste als Mediziner wurde ihm 1858 die unterste Klasse des von Napoleon I. gestifteten Ordens der Ehrenlegion verliehen. Eine gewisse Rolle dürfte bei der Ordensverleihung auch Michéas Ergebenheit gegenüber dem despotischen Regime Louis Bonapartes, des Neffen Napoleons, gespielt haben, der mit Unterstützung der Armee und der Katholischen Kirche eine ähnlich autoritäre Herrschaft errichtet hatte, wie sie damals in Preußen bestand. Seine Treue zu Christentum und Staatsmacht, sowie seine Abscheu gegen die revolutionären Ideen der Philosophen des 18. Jahrhunderts (von denen er kurz zuvor Voltaire und Lamettrie für ihre humane Einstellung zur griechischen Liebe gelobt hatte) brachte er in einem Artikel in „L'Union médicale“ zum Ausdruck, wo er unter anderem schrieb:

„Die Plagen der gegenwärtigen Gesellschaft: Geldgier, Missgunst, Hass, all die schlimmen Eigenschaften, die heute den Geist der Öffentlichkeit heimsuchen und unvermeidlich zu Aufstand und Bürgerkrieg führen – all diese Übel, sage ich, sind die Frucht des Materialismus und des Atheismus, jener verhängnisvollen Erbschaft, die das 18. dem 19. Jahrhundert hinterlassen hat.“ (Nach Féray, S. 107)

Wie er im Alltag ein Doppelleben führte – ein öffentliches als angesehener Mediziner und ein geheimes als *pédé/sodomite* – so hatte auch seine Weltsicht zwei Maskierungen: Die Liebe zu den Ideen der Aufklärung lag im Widerstreit mit seiner Angst vor der sozialen Revolution, der „Frucht“ eben jener bürgerlichen Aufklärungsphilosophie.

Nachdem Louis Bonaparte infolge des verlorenen Krieges gegen Preußen 1871 gestürzt worden war, praktizierte Michéa noch einige Jahre als Psychiater, ohne sich jemals wieder zur Politik

und den politischen Veränderungen zu äußern. 1876 ging er sozusagen in den Ruhestand. Auch seine fachwissenschaftliche Publizistik hörte nach 1871 vollständig auf. Er verließ Paris und zog zu seiner verwitweten Schwester nach Dijon, der Stadt seiner Geburt. Und hier sollte ihn der schwerste Schicksalsschlag seines Lebens ereilen, als er unter nicht mehr zu klärenden Umständen wegen schwulem Sex in der Öffentlichkeit verhaftet und von einem Dijoner Strafgericht zu einer einjährigen Gefängnisstrafe und zur Zahlung von 200 Francs verurteilt wurde. Michéa soll mit einem 28-jährigen Mann Sex auf einem öffentlichen Platz am Stadtrand gehabt haben und an einem anderen Tag für den 28-Jährigen eine Prostituierte gekauft haben, die koitiert wurde, während Michéa zusah und dabei masturbierte. Noch im Gefängnis erhielt er die Nachricht, dass ihm der Orden der Ehrenlegion aberkannt worden war, offensichtlich aus sexuellen Gründen. Immerhin wurde ihm ein Straferlass von vier Monaten gewährt, so dass er im August 1878 das Gefängnis verlassen durfte. Er war zu der Zeit 63 Jahre alt, lebte noch weitere vier Jahre in der Wohnung seiner Schwester und starb dort am 18. Juli 1882. Ob er nach seinem denkwürdigen Beitrag von 1849 die weiteren französischen Diskurse zur Männerliebe der Griechen in Psychiatrie, Philosophie, Rechtswissenschaft und der Schönen Literatur zur Kenntnis genommen hat, ist heute nicht mehr feststellbar.

Ungefähr in der Mitte seines Buchs reflektiert Féray „über die Geschichte der Homosexualität und über Michéas Stellung in dieser Geschichte“. Er verweist auf den Doppelcharakter von Michéas Aufsatz. In seinen psychiatrisch pathologisierenden Teilen sei dieser Text nur ein Glied unter vielen in der Kette der theologischen und theologisch beeinflussten Ideologiebildungen (discours) zur Sodomie. Der Neuigkeitswert des Aufsatzes ist erkennbar, wenn man ihn als Schlüsseltext eines neuen medizinischen Naturalismus lese, der zur „Geburt des Konzepts Homosexualität“ beigetragen habe. Féray versteht darunter den zwanzig Jahre später von Karl Heinrich Ulrichs initiierten „mouvement allemand de libération homosexuelle“. Diese gesellschaftliche Entwicklung wird im Bild eines mechanischen Räderwerks veranschaulicht: Das Bevölkerungswachstum der großen Städte im 19. Jahrhundert hatte ein Wachstum von Sittenpolizeien und Sittenstrafrechtsapparaten zur Folge. Den „discours de libération homosexuelle“ stellt Féray sich als einen radikalen Bruch („rupture radicale“) mit dieser staatlichen Politik vor, als eine Art Gegendentwurf zu dem Bild des Homosexuellen, das die Gerichtsmediziner wie Tardieu, Fraenkel und Casper in ihren Schriften entworfen hatten. Sozusagen als Gegengegendentwurf in dieser Gesellschaftsmechanik und als Antwort auf Ulrichs und seine Mitstreiter – Féray erwähnt ausdrücklich Kertbeny – entwickelten Psychiater im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts im französisch- und deutschsprachigen Raum neue Theorien zur Pathologisierung der Homosexuellen. Die Besonderheit Michéas sieht Féray in dessen

Doppelrolle als öffentlicher Theoretiker und heimlicher Praktiker der griechischen Liebe. In Krafft-Ebings „Psychopathia sexualis“ finden sich übrigens mehrere autobiografische Texte, die „konträrsexuelle“ Ärzte ihrem Kollegen für sein berühmtes Buch zur Verfügung gestellt hatten (7. Aufl. 1892, Beobachtungen 108, 112 und 115). Seit 1896 war auch Magnus Hirschfeld öffentlicher Befreiungstheoretiker und vermutlich schon damals heimlicher Praktiker schwuler Sexualität.

Féray hat seiner Michéa-Lebensbeschreibung mehrere Anhänge beigefügt, so eine Personalbibliografie Michéas, Chronologie seines Lebens, den Text des 1849er Aufsatzes und das Gerichtsurteil gegen Michéa von 1878. So ist Féray ein Michéa-Porträt gelungen, das diesen durchaus zwiespältig zu beurteilenden Pionier der Schwulenemanzipation angemessen würdigt.

Manfred Herzer