GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

# Queere Lesarten des Hohelieds

**Hügel, Karin**

**2013**

**https://doi.org/10.25595/540**

**Veröffentlichungsversion / published version**
**Zeitschriftenartikel / journal article**

**Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:**

Hügel, Karin: *Queere Lesarten des Hohelieds*, in: Journal of the European Society of Women in Theological Research, Jg. 21 (2013), 169-185. DOI: https://doi.org/10.25595/540.

**Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.2143/ESWTR.21.0.3017282**

**Nutzungsbedingungen:**

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

**Terms of use:**

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

*Journal of the European Society of Women in Theological Research* 21 (2013) 169-185.
doi: 10.2143/ESWTR.21.0.3017282
©2013 by Journal of the European Society of Women in Theological Research. All rights reserved.

*Karin Hügel*

# Queere Lesarten des Hohelieds

Nachdem ich bereits im *Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen 2010* unterschiedliche queere Interpretationen des Buchs Ruth und der Schöpfungsberichte vorgestellt habe,[1] liefere ich in diesem Beitrag queere Lesarten eines weiteren Texts der Hebräischen Bibel, nämlich des Hohelieds. Meine queere Diskussion des Hohelieds, die über eine Interpretation des Hohelieds als einen queeren Gegentext zum zweiten Schöpfungsbericht und dessen konservative Auslegungen noch hinausgeht, ist thematisch in folgende sechs Punkte gegliedert: (1) "Sexuelle Liebe außerhalb der Ehe: Das Hohelied als queerer Gegentext zu konservativen Interpretationen der Schöpfungsberichte", (2) "Begeisterung für den menschlichen Eros und gegenseitiges Begehren: Das Hohelied als queerer Gegentext zu Gen 3,16-19", (3) "Die Perspektive weiblichen Begehrens", (4) "Die Perspektive queerer Selbstbehauptung", (5) "Eine andere Sprache der Erotik" und (6) "Das Hohelied als nicht religiöse Liedersammlung".

**Sexuelle Liebe außerhalb der Ehe**

Das Hohelied ist "das" Buch der Hebräischen Bibel, in dem gegenseitige Anziehung und sexuelle Handlungen zwischen Frau und Mann am ausführlichsten – als sexuelle Anspielungen, metaphorisch und oft mehrdeutig –[2] besungen werden. In dieser Sammlung von Liebesliedern wird allerdings nicht von einem ehelichen Verhältnis zwischen Frau und Mann gesprochen. Wird der Begriff "queer" im allgemeinen Sinn als "gegen die vorherrschende Norm" verstanden, so kann das Hohelied aus heutiger Sicht von Leser_Innen[3]

[1] Vgl. Karin Hügel, "*Queere* Lesarten der Hebräischen Bibel: Das Buch Ruth und die Schöpfungsberichte," in: *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 18 (2010), 173-192.

[2] Vgl. Jo Cheryl Exum, *Song of Songs: A Commentary* (Westminster John Knox Press: Louisville, Kentucky 2005) The Old Testament Library, 10.

[3] Meine Schreibweise ist eine Kombination des Gender Gaps mit dem Binnen-I. Diese Praxis stellt einen Kompromiss zwischen Ansichten der Queer-Theorie und des Feminismus dar. So

als queerer biblischer Gegentext zu konservativen Ehevorstellungen betrachtet werden. Zum Beispiel begründet Papst Benedikt XVI. weiterhin die heterosexuelle monogame Ehe unter anderem mit einem Teil des zweiten Schöpfungsberichts, welcher folgendermaßen lautet:

> Da ließ G*tt [יהוה אֱלֹהִים][4] einen Tiefschlaf auf den Menschen fallen und er schlief ein. Er nahm eine seiner Rippen und verschloss ihre Stelle [das heißt die der Rippe] mit Fleisch. Dann formte G*tt [יהוה אֱלֹהִים] die Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, zu einer Frau und brachte sie zu dem Menschen. Da sprach der Mensch: "Diese ist letztendlich ein Knochen von meinem Knochen und Fleisch von meinem Fleisch. Sie wird Frau [אִשָּׁה] genannt, weil diese vom Mann [מֵאִישׁ][5] genommen wurde." Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau fest anhangen und sie werden ein Fleisch sein.[6] (Gen 2,21-24)

Dem ersten Menschen (אָדָם), der sogenannten "Erdkreatur",[7] der bzw. die nach dem zweiten Schöpfungsbericht bislang sexuell undifferenziert geblieben ist, wird hier eine "weibliche" Person als passende Hilfe aus einem Teil seines_ihres eigenen Körpers geschaffen. Nicht nur im *Katechismus der Katholischen Kirche* 1605,[8] wo von einer unauflöslichen Einheit des Lebens von

---

sollen mit dem Gender Gap (Geschlechterzwischenraum) auch Menschen angesprochen werden, die sich nicht in einem rein binären Männlich / Weiblich-Schema wiederfinden können / wollen. Mit dem Binnen-I wird weiterhin einer nicht sexistischen Schreibweise Rechnung getragen.

4 Die Schreibweise der Gottesnamen mit Stern, G*tt (יהוה), G*tt (יהוה אֱלֹהִים) und G*tt (יה) etc stammt von mir und ist wie die Schreibweise mit dem Gender Gap von der Queer-Theorie inspiriert. יהוה hat nämlich kein grammatikalisch eindeutig zu bestimmendes Geschlecht; das Körperkonzept dieses Gottesnamens spart die Dimension des sexuellen Geschlechts aus. Außerdem kann diese Schreibweise als zusätzlicher Hinweis auf die traditionelle jüdische Gepflogenheit verstanden werden, das Tetragramm nicht auszusprechen, sondern als Name zu verstehen.

5 מֵאִישׁ … אִשָּׁה ist im Hebräischen ein Wortspiel, das schwer ins Deutsche übersetzt werden kann, weil die deutschen Begriffe Frau und Mann nicht denselben Wortstamm wie die hebräischen Begriffe אִשָּׁה ("Frau") und אִישׁ ("Mann") haben. Martin Luther übersetzt "Männin", um dieses Wortspiel aus dem Hebräischen wiederzugeben.

6 Die Übersetzungen von Textpassagen der Hebräischen Bibel nach Karl Ellinger / Wilhelm Rudolph (Hg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* [BHS] (Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart $^{4}$1990) stammen von mir.

7 אָדָם ("Erdkreatur") steht ausgehend von Gen 2,7 im Zusammenhang eines Wortspiels mit אֲדָמָה ("Erde"). Hügel, "*Queere* Lesarten der Hebräischen Bibel: Das Buch Ruth und die Schöpfungsberichte", 188-189.

8 Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche: Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina* (Oldenbourg Wissenschaftsverlag: München 2003), 432.

Mann und Frau im Zusammenhang mit dem zweiten biblischen Schöpfungsbericht die Rede ist, sondern auch in der Enzyklika Papst Benedikts XVI. *Gott ist Liebe. Deus caritas est*, Artikel 11,[9] wird Gen 2,23-24 als biblische Begründung der monogamen heterosexuellen Ehe angeführt, auch wenn Papst Benedikt XVI. in dieser Enzyklika aus dem Jahr 2006 wegen Gen 2,24 auf die biblischen Verknüpfung von "Eros" und Ehe hinweist:

> 11. [...] Der *Eros* ist gleichsam wesensmäßig im Menschen selbst verankert; Adam ist auf der Suche und "verläßt Vater und Mutter", um die Frau zu finden; erst gemeinsam stellen beide die Ganzheit des Menschseins dar, werden "ein Fleisch" miteinander [vgl. Gen 2,24]. Nicht minder wichtig ist das zweite: Der *Eros* verweist von der Schöpfung her den Menschen auf die Ehe, auf eine Bindung, zu der Einzigkeit und Endgültigkeit gehören. So, nur so erfüllt sich seine innere Weisung. Dem monotheistischen Gottesbild entspricht die monogame Ehe. Die auf einer ausschließlichen und endgültigen Liebe beruhende Ehe wird zur Darstellung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk und umgekehrt: die Art, wie Gott liebt, wird zum Maßstab menschlicher Liebe. Diese feste Verknüpfung von *Eros* und Ehe in der Bibel findet kaum Parallelen in der außerbiblischen Literatur.[10]

Queere Personen[11] müssen die Hebräische Bibel nicht verwerfen, wenn sie mit der Tatsache konfrontiert werden, dass einzelne Bibelstellen von Konservativen herangezogen werden, um rechtmäßige sexuelle Vergnügen auf

---

[9] Vgl. Benedikt XVI., *Gott ist Liebe. Deus caritas est: Enzyklika von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und alle Christgläubigen über die christliche Liebe* (Sankt Ulrich: Augsburg 2006), 43-44.

[10] Benedikt XVI., *Gott ist Liebe*, 44 (Hervorhebung im Original).

[11] Queere Leute sind Lesben, Schwule, bisexuelle Leute, Transgenderpersonen, Intersexuelle, Asexuelle, Personen, die ihre sexuelle Orientierung oder ihre Identifizierung mit dem soziokulturellen Geschlecht hinterfragen, BDSM-Leute (das Akronym BDSM verweist auf die englischen Bezeichnungen Bondage & Discipline, Dominance & Submission, Sadism & Masochism) etc. Diese Personen haben das ursprüngliche Schimpfwort gegen sie – engl. *queer* bedeutet "seltsam", "sonderbar" – als affirmative Selbstbezeichnung vereinnahmt und verwenden es im Sinne von "positiv pervers". Eine positive Umdeutung von Beschimpfungen wie bei dem Begriff "queer" ist nicht neu, zum Beispiel fr. *Hugenot*, ndl. *Geus* und *Boer* und engl. *Quaker* usw. In der Linguistik werden solche Wörter als Geusenwörter (aus dem Holländischen: *Geuzennaam*) bezeichnet. Als Verb wird engl. *to queer* gebraucht für "jemanden irreführen, etwas verderben oder verpfuschen". Substantivisch steht es zum Beispiel für "Falschgeld". Es spielt also mit der Assoziation, dass solche Leute so etwas wie Falschgeld sind, mit dem die *straight world*, die Welt der "richtigen" Frauen und Männer, getäuscht werden soll.

den Kontext monogamer heterosexueller Ehen zu beschränken.[12] Queer Lesende können stattdessen die Aufmerksamkeit auf die – damals wie heute immer noch – umstrittene Bejahung weiblicher wie männlicher, nicht ehelicher sexueller Begehren und Vergnügen im Hohelied lenken.[13] Sie mögen sich einerseits aufgrund der im Hohelied beschriebenen sexuellen Handlungen, die ausschließlichen ein Verhältnis zwischen Frau und Mann betreffen, kaum oder gar nicht angesprochen fühlen. Andererseits kann diese erotische biblische Liedersammlung aber als bewegendes Zeugnis sexueller Vergnügen gelesen werden, welche patriarchale Normvorstellungen im Zusammenhang mit vorherrschenden Ehemodellen hinterfragen. Eine Liebeslyrik wie die des Hohelieds, in dem sexuelles Begehren und erotische Anziehung im Vordergrund stehen, kann sämtliche Ehe- und Lebenspartner_Innenschaftsmodelle herausfordern, auch jene von lesbischen und schwulen Paaren.

**Begeisterung für den menschlichen Eros und gegenseitiges Begehren**

Im Hohelied ist von der Attraktivität und der Schönheit der Liebenden die Rede, und nicht etwa von den Strapazen des Gebärens und der landwirtschaftlichen Arbeit, wie sie im zweiten Schöpfungsbericht in Gen 3,16-19 ätiologisch beschrieben werden: Weil Adam und seine Frau im Garten die klug machende Frucht des Baums verspeist haben, wird er von nun an am Feld ackern müssen, um sich von ihm ernähren zu können, und für sie wird das Kindergebären anstrengend sein. In Gen 3,16 ist außerdem zu lesen, dass das Begehren (תְּשׁוּקָה[14]) "der Frau nach dem Mann sei" – so als ob die Art ihres Verlangens gar nicht klar beziehungsweise gar nicht vorhanden

[12] In der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, Artikel 50, des zweiten Vatikanischen Konzils aus dem Jahre 1965 wird zum Beispiel auf Gen 1,28 und Gen 2,28 verwiesen, um zu behaupten, dass die Ehe und eheliche Liebe ihrem Wesen nach auf die Zeugung (sic) und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet ist. Vgl. auch *Katechismus der Katholischen Kirche*, 443, 1652. In *Gaudium et Spes*, Artikel 50, wird außerdem die Unauflöslichkeit einer solchen Ehe festgehalten. Vgl. *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute: Verabschiedet und promulgiert am 7. Dezember 1965* (Rex-Verlag: Luzern / München 1966), Zweites Vatikanisches Oekumenisches Konzil, Konzilsdokumente, 44.

[13] Vgl. Ken Stone, "Pleasure and Danger in Biblical Interpretation: Food, Sex and Women in 2 Samuel 13 and the Song of Songs," in: Ken Stone, *Practicing Safer Texts: Food, Sex and Bible in Queer Perspective* (T & T Clark: London / New York 2005), 90-110, hier 109.

[14] תְּשׁוּקָה bedeutet "Begehren", "Verlangen". Vgl. Ludwig Koehler / Walter Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* [HAL] (Brill: Leiden / Boston 2004, 3. neu bearb. Aufl.), 2, 1658.

gewesen wäre – und dass er über sie herrsche. In Hld 7,11 spricht jedoch die Frau umgekehrt vom Verlangen (תְּשׁוּקָה) "des Manns nach der Frau": "Meinem Geliebten gehöre ich, und sein Begehren (תְּשׁוּקָתוֹ) ist nach mir".[15] Im zweiten Schöpfungsbericht in Gen 3,16 wird das geschlechtliche Verhältnis zwischen Mann und Frau ursächlich als ein hierarchisches geschildert, wobei die Frau untergeordnet ist. Die im Hohelied poetisch geschilderte Liebe zwischen Frau und Mann zeugt hingegen von gegenseitigem Begehren und von einer grundsätzlichen Begeisterung für den menschlichen Eros.[16] Die im Hohelied beschriebene Leidenschaft der Liebenden füreinander fordert das patriarchale System heraus, da sie gar nicht auf Fortpflanzung ausgerichtet, sondern lediglich mit Anziehungskraft und Schönheit assoziiert ist.[17]

**Die Perspektive weiblichen Begehrens im Hohelied**

Auffallend ist, dass im Hohelied, wo sich die Liebenden gegenseitig besingen, öfter aus der Perspektive der Frau erzählt wird als aus der des Manns. In drei Passagen des Hohelieds zeigt die Frau aktiv ihr sexuelles Begehren, nämlich in Hld 3,1-5, in Hld 7,11-14 und in Hld 8,1-2. Formulierungen, die erkennen lassen, dass die Frau den Mann verführen möchte, stehen im Gegensatz zur meist androzentrischen Sichtweise anderer Texte der Hebräischen Bibel, egal welche Autor_Innenschaft hinsichtlich des Hohelieds angenommen wird. Ich diskutiere hier beispielsweise die Verse Hld 8,1-2, in denen die Frau ihr sexuelles Begehren ausdrückt. Sie spricht zu ihrem Geliebten Folgendes:

> Wärest Du doch mein Bruder, der an den Brüsten meiner Mutter gesogen hat! Fände ich dich [das heißt den Geliebten] draußen, so wollte ich dich küssen [אֲשָׁקֵךְ][18]; auch dürfte mich niemand verachten. Ich wollte dich leiten, ich wollte dich ins Haus meiner Mutter bringen, die mich unterwies. Ich wollte dir vom

[15] Vgl. Hld 2,16 und Hld 6,3 im Abschnitt "Eine andere Sprache der Erotik im Hohelied".

[16] Vgl. Jean-Jacques Lavoie / Anne Létourneau, "Herméneutique *Queer* et Cantique des Cantiques," in: *Laval théologique et philosophique* 66,3 (2010), 503-528, hier 512.515.

[17] Vgl. Lisa Isherwood, "'Eat, Friends, Drink. Be Drunk With Love' [Song of Songs 5:2]: A Reflection," in: Lisa Isherwood (ed.), *Patriarchs, Prophets and Other Villains* (Equinox: London / Oakville 2007), Gender, Theology and Spirituality, 149-156, hier 152.

[18] נשׁק bedeutet "küssen". HAL, 690.

> Würzwein [מִיֵּין הָרֶקַח],[19] von meinem Granatmost [מֵעֲסִיס רִמֹּנִי][20] zu trinken geben [אַשְׁקֵךְ].[21] (Hld 8,1-2)

Die Frau stellt sich vor, draußen nach ihrem Geliebten zu suchen und ihn ins Haus ihrer Mutter zu bringen, um ihm dort sexuell begegnen zu können. Auffallenderweise kommt hier die Mutter zentral vor. Der Bruder der Frau wird als einer beschrieben, der "an den Brüsten der Mutter gesogen hat". Wer würde seinen Bruder heute so vorstellen? Der Ort für ihre Liebe, den sich die Frau im Hohelied wünscht, ist das Haus der Mutter, was zu Spekulationen darüber führt, wie viel Macht Frauen im Kontext des Hohelieds hatten. Gehört die Mutter als Hausbesitzer_in in den Bereich der Wunschvorstellungen der Frau? Warum wird ein Vater gar nicht erwähnt? Heute wäre der Wohnbereich der Mutter nicht für alle queeren Personen der erträumte Ort, um ihre Geliebten heimzubringen, nämlich dann nicht, wenn es Konflikte mit einem Elternteil oder beiden wegen deren homophoben Anschauungen gibt. Vielleicht ermöglichen aber Mütter – eher als Väter? – ihren heranwachsenden Kindern, auch queeren, einen Ort für sich und ihre Geliebten zu haben beziehungsweise sich zu schaffen. Die Frau im Hohelied behauptet, dass ihre Mutter sie quasi "aufgeklärt" hätte. Sie möchte nun ihren Geliebten verführen: Jemanden vom köstlichen Würzwein und Granatmost zu trinken geben, bedeutet im übertragenen Sinn mit ihm geschlechtlich verkehren. Dies wird mit einem Wortspiel ausgedrückt: Im Hebräischen klingt אֶשָּׁקֵךְ ("ich wollte ich dich 'küssen'") in Hld 8,1 ganz ähnlich wie אַשְׁקֵךְ ("ich wollte dir 'zu trinken geben'") in Hld 8,2. Der Wein, den die Frau dem Geliebten geben will, steht schon ganz am Anfang des Hohelieds, in Hld 1,2, im Zusammenhang mit Küssen und Liebeshandlungen: "Er küsse mich mit Küssen seines Mundes [יִשָּׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ].[22]

---

[19] יֵין הָרֶקַח bedeutet "Würzwein", wobei an einen Wein samt schmackhaftem Zusatz aus zerriebenen Kräutern zu denken ist. HAL, 1203.

[20] עֲסִיס רִמֹּנִים bedeutet "Granatmost" (HAL, 814) beziehungsweise "Granatapfelsaft" (HAL, 1158), wobei רִמּוֹן "Granatapfel" bedeutet (HAL, 1158) und עָסִיס "Most" ("erster, junger Wein") (vgl. Wilhelm Gesenius [GB], *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Springer-Verlag: Berlin / Göttingen / Heidelberg [17]1962), 607, ein Nomen, das sich vom Verb עסס "zertreten" (GB, 607) ableitet.

[21] שׁקה bedeutet im Hif'il "zu trinken geben". HAL, 1513.

[22] Das Verb נשׁק ("küssen") samt den Nomina נְשִׁיקָה ("Kuss") (HAL, 688) und פֶּה ("Mund") (HAL, 864) bildet einen Pleonasmus.

Denn deine Liebe [דֹּדֶיךְ][23] ist süßer als Wein [מִיָּיִן]."[24] Die Frau begehrt ihren Liebhaber und will in Hld 1,2, dass "er" die Initiative ergreift und sie küsst. Im Unterschied dazu wünscht "sie" sich in Hld 8,1, ihn – öffentlich – zu küssen. Während in Hld 1,2 "seine" Liebe süßer als Wein beschrieben wird, wird in Hld 8,2 "ihre" Liebe metaphorisch als Würzwein und Granatmost bezeichnet, welche sie dem Geliebten zu trinken gibt. Würzwein und Granatmost wurden damals wahrscheinlich nicht nur als besonders wohlschmeckende Getränke, sondern auch als Aphrodisiaka verstanden. In anderen Kulturen der Antike, wie zum Beispiel Ägypten, war dies der Fall: Die Wirkung des ägyptischen Weins wurde durch Zusätze von Alraune, Bilsenkraut, Qat, Blauem Lotus[25] und anderen Zauberpflanzen gesteigert.[26] Der aus Granatäpfeln gewonnene Wein galt besonders im rauschhaften Kult der ägyptischen Liebesgött_in Hathor als Aphrodisiakum.[27] Wein entfaltet aber nur in geringen Mengen eine angenehm stimulierende und aphrodisische Wirkung.[28]

Paradoxerweise wird weibliche Erotik im Hohelied gefeiert, aber auch kontrolliert, wobei Letzteres nie gänzlich gelingt.[29] In zwei der drei Stellen, wo das weibliche Begehren eine Stimme erhält, nämlich in Hld 8,1-4 und in Hld 3,1-5, kommt auch die Kontrolle ihrer Lust vor, was die Aussagen des Lieds in einem literarischen Zusammenhang hauptsächlich patriarchaler biblischer Vorstellungen realistisch erscheinen lässt und wodurch nötige Kontraste geliefert werden, die für Spannung innerhalb dieser Liebeslyrik sorgen. In Hld 8,1-2 wird deutlich, dass die Frau gesellschaftliche Zwänge verinnerlicht hat. Sie kann sich ihren Liebhaber nur als Bruder vorstellen, wenn sie ihn öffentlich

---

[23] דֹּדִים bedeutet "Liebe (im erotischen Sinn)". GB, 157. In Hld 1,2 ist nicht die erotische Liebe im abstrakten Sinn gemeint, sondern Liebeshandlungen wie Küssen, Liebkosungen oder Geschlechtsverkehr. Der Wechsel der Personen bewirkt, dass der Geliebte nun leibhaftig erschienen ist.

[24] יַיִן bedeutet "Wein". HAL, 391.

[25] Vgl. meine Besprechung dieser Blume im Zusammenhang mit ihrer metaphorischen Bedeutung im Abschnitt "Eine andere Sprache der Erotik im Hohelied".

[26] Vgl. Christian Rätsch, *Pflanzen der Liebe: Aphrodisiaka in Mythos, Geschichte und Gegenwart* (AT Verlag: Aarau [4]1998), 110.

[27] Granatapfelsaft ist reich an Vitamin C, sehr gesund und schmackhaft. Als Aphrodisiakum ist er hingegen nicht besonders wirksam, er eignet sich aber als Trägersubstanz für andere Wirkstoffe, zum Beispiel in Cocktails. Vgl. Christian Rätsch / Claudia Müller-Ebeling, *Lexikon der Liebesmittel: Pflanzliche, mineralische, tierische und synthetische Aphrodisiaka* (AT Verlag: Aarau 2003), 318-319.

[28] Rätsch / Müller-Ebeling, *Lexikon der Liebesmittel*, 705.

[29] Exum, *Song of Songs*, 26.

küssen möchte, und fürchtet gesellschaftliche Verachtung wegen ihrer Liebe. Obwohl in Hld 3,1-5 die in den Straßen der Stadt umherirrende Frau ihren Geliebten zuerst nicht findet, sondern stattdessen von den Wächtern gefunden wird, begegnet sie danach doch ihrem Liebhaber und bringt ihn laut Hld 3,4 glücklich ins Haus ihrer Mutter. Während sie sich ihre Verführung des Liebhabers in Hld 8,2 in ihrer Fantasie nur ausmalt, gelingt sie ihr laut Hld 3,4. In einer anderen Episode, in der die gesellschaftliche Kontrolle des weiblichen Begehrens thematisiert wird, nämlich in Hld 5,7, wird sie jedoch von Wächtern geschlagen, verwundet und ihres Tuchs beraubt. Möglicherweise bieten solche negativen Szenen Anknüpfungspunkte für queer Lesende, falls die damalige patriarchale Kontrolle als der heutigen ähnlich empfunden wird.

**Die Perspektive queerer Selbstbehauptung im Hohelied**

Die Brüder der Frau verkörpern – neben den Wächtern der Stadt – ihre Kontrolle. Zum ersten Mal kommen sie im Lied in Hld 1,5-6 vor, das eine Travestie (ein Fantasiespiel) nach unten – ins Arbeiter_Innenmilieu – darstellt. Die erotische Wunschfigur ist dort die Frau als Arbeiter_in im Weinberg. Dieses Gedicht beginnt mit einer prägnanten Selbstbehauptung der Frau:

> Schwarz bin ich, aber schön, ihr Töchter Jerusalems, wie die Zelte von Kedar [קֵדָר],[30] wie die Zeltdecken von Schalmah [שַׁלְמָה].[31] Schaut mich nicht an, weil ich so schwärzlich bin, da die Sonne mich verbrannt hat. Die Söhne meiner Mutter[32] zürnten mit mir. Als Hüter_in der Weinberge stellten sie mich auf; meinen eigenen Weinberg [כַּרְמִי][33] habe ich nicht behütet. (Hld 1,5-6).

Ihre schwarze, das heißt ihre – aufgrund ihrer Arbeit im Weinberg, zu der sie ihre Brüder angehalten haben – sonnenverbrannte Haut entspricht nicht etwa einem damaligen Schönheitsideal. Die Frau stellt aber selbstbewusst fest, dass sie trotz ihrer dunklen Haut schön ist. Das Vergleichsmoment der schwarzen

[30] קֵדָר (“Kedar”) ist ein Nomadenstamm der syrisch-arabischen Wüste im Gebiet zwischen Ägypten und Dedan-Edom. HAL, 1002.

[31] Es ist inhaltlich sinnvoller, שלמה hier nicht mit שְׁלֹמֹה (“Salomo”), sondern mit שַׁלְמָה (“Schalmah”), das heißt mit dem Namen eines südarabischen Stammes, wiederzugeben, wie im textkritischen Apparat der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS, 1326) angemerkt.

[32] In Hld 1,6 werden die Brüder als “Söhne der Mutter” bezeichnet und so auffallenderweise nicht auf eine männliche, sondern auf eine weibliche Person bezogen – vgl. die Formulierung “Haus der Mutter” in Hld 3,4; 8,2 beziehungsweise Ruth 1,8.

[33] Der im Chiasmus in Hld 1,6 neben נטר (“bewachen”) vorkommende Begriff כֶּרֶם (“Weinberg”) meint an dieser Stelle euphemistisch den Schoß der Frau.

Farbe ihrer Haut ist das schwarze Ziegenfell der Zelte der arabischen Stämme Kedar und Schalmah. Diese Textstelle ist ein *locus classicus* der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung, die den Slogan *Black is beautiful* geprägt hat. Der Liedtext in Hld 1,5-6 ermöglicht eine queere, antirassistische Auslegung. Deshalb unterscheidet er sich auch von heutiger herkömmlicher Pornographie. Die Lieder des Hohelieds legen Lesenden nicht nur den erotischen oder voyeuristischen Blick nahe, sondern laden sie auch dazu ein, die unterschiedlichen Perspektiven der besungenen Subjekte, der Frau oder des Manns, einzunehmen.

**Eine andere Sprache der Erotik im Hohelied**

Nicht nur queere Personen mögen die Perspektiven weiblicher wie männlicher Erotik im Hohelied heute unterschiedlich hinterfragen: Wie werden die Körper dargestellt? Welche Art des Begehrens und welche sexuellen Handlungen werden geschildert? Diese Sammlung von Liebesliedern mag auch heute noch vor allem wegen der Andersartigkeit ihrer besonderen bildhaften Sprache als reizvoll erscheinen. Der weibliche Schoß und die Brüste der Frau vom Stamm Schalmah[34] werden zum Beispiel in der Bewunderung der Schönheit ihres

[34] In der Bibel wird die Frau nur in Hld 7,1 als הַשּׁוּלַמִּית näher bezeichnet, wobei dieses Wort wegen des bestimmten Artikels kein Eigenname ist. Dieses Epitheton kann unterschiedlich erklärt werden: erstens als Bezeichnung für eine Frau aus der Stadt Schunem. GB, 814. In der griechischen Übersetzung der Septuaginta steht nämlich ἡ Σουναμῖτις. Der Austausch der hebräischen Buchstaben Lamed und Nun ist im Semitischen nicht selten. Eusebius von Caesarea schreibt außerdem in *Onomastikon*, dass der Ortsname Schunem auch Sulem laute. Schunem ist ein kleines Dorf (heute ar. *sulam*) am Fuße des Gibeat-Hamore (ar. *nebi dahi*) am Ostrand der Jesreelebene. Die legendäre besondere Schönheit der Abischag von Schunem (אֲבִישַׁג הַשּׁוּנַמִּית), die als junges Mädchen für den impotenten König David ausgesucht wurde (vgl. 1 Kön 1,1-4), veranlasste zu Spekulationen, sie mit der Frau im Hohelied zu identifizieren. Nach dem Tod des alten Königs David bat dessen eigener Sohn Adonia den neuen König, Salomo, die überaus attraktive Abischag von Schunem, welche zuvor "die letzte Frau" seines Vaters Davids, aber "nicht seine Mutter" war, heiraten zu dürfen, was seine Machtansprüche verdeutlicht. Vgl. 1 Kön 2,13-25. הַשּׁוּלַמִּית könnte jedoch zweitens auch als Bezeichnung für eine Frau aus dem in Hld 1,5 erwähnten südarabischen Stamm שַׁלְמָה ("Schalmah") in Frage kommen. Vgl. Abschnitt "Die Perspektive queerer Selbstbehauptung im Hohelied". Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass הַשּׁוּלַמִּית drittens eine Frau aus Salem (שָׁלֵם) – Kurzform für Jerusalem (יְרוּשָׁלַם) – bedeutet. Im Hohelied ist zwar von den Töchtern Jerusalems mehrmals die Rede (unter anderem in Hld 1,5, vgl. Abschnitt "Die Perspektive queerer Selbstbehauptung im Hohelied" oder im Refrain Hld 2,7;3,5;8,4, vgl. Abschnitt "Das Hohelied als nicht religiöse Liedersammlung"); Salem käme aber sonst nur in zwei anderen Texten der Hebräischen Bibel vor, nämlich in Gen 14,18 und Psalm 76,3. Möglicherweise gab es viertens einen unbe-

gesamten Körpers aus der Sicht des Geliebten in Hld 7,2-6 folgendermaßen euphemistisch umschrieben:

> Deine Scham [שָׁרְרֵךְ][35] ist eine runde Schale – möge es nicht an Mischwein [הַמָּזֶג, das heißt an gemischten Körperflüssigkeiten der Liebenden][36] mangeln. Dein Schoß [בִּטְנֵךְ][37] ist ein Getreidehaufen [עֲרֵמַת חִטִּים],[38] umzäunt mit Lotusblüten [בַּשּׁוֹשַׁנִּים].[39] (Hld 7,3)

Wird durch diese metaphorische Beschreibung der reale Körper einer Frau versteckt oder zur Schau gestellt? Er ist mit Bildern bekleidet, die ebenso sehr verbergen, wie sie zu enthüllen versprechen.[40] Im Beschreibungslied der altorientalischen waṣf-Gattung Hld 7,1-6 steht die Scham der Frau im Zentrum: Im Parallelismus membrorum in Hld 7,3 werden שֹׁר und בֶּטֶן als synonyme Bezeichnungen für den weiblichen Schoß verwendet. Es wird aber

---

kannten Ort namens שׁוּלַם. HAL, 1339. Häufig wurde הַשּׁוּלַמִּית fünftens als ehrender Titel und weibliches Pendant zum Namen Salomo (שְׁלֹמֹה) verstanden. Exum, *Song of Songs*, 227. Der Eigenname Salomo und die Bezeichnungen des Geliebten als König im Hohelied sind aber grundsätzlich voneinander zu unterscheiden. Da die Überschrift in Hld 1,1 genauso wie die Königstravestie in Hld 3,6-11 redaktionell ist – wo das Vorkommen des aus φορεῖον ("Sänfte") entstandenen Lehnworts אַפִּרְיוֹן für eine späte Redaktionsstufe spricht –, kommt Salomo in früheren Liedern des Hohelieds gar nicht vor. הַשּׁוּלַמִּית könnte eine ältere Bezeichnung als Salomo (שְׁלֹמֹה) im Hohelied gewesen sein, der möglicherweise aufgrund des Beschreibungslieds Hld 7,1-6 erst nachträglich an anderen Stellen – als Autorisierung des Hohelieds – eingefügt wurde: Aufgrund von הַשּׁוּלַמִּית in Hld 7,1 könnte der in Hld 7,6 erwähnte "König", welcher in den purpurfarbenen Locken – der geliebten Frau vom Stamm Schalmah (הַשּׁוּלַמִּית) – gefangen ist, später mit dem Namen Salomo (שְׁלֹמֹה) assoziiert worden sein. Vielleicht aber kennen wir die Herkunft von הַשּׁוּלַמִּית einfach nicht. Bezüglich weiterer Erklärungsvarianten von הַשּׁוּלַמִּית vgl. Exum, *Song of Songs*, 226-228.

[35] שֹׁר bedeutet "Nabel". HAL, 1522. Das hebräische Wort könnte auch von ar. *sirr* abgeleitet werden, was "Geheimnis", "weibliche Scham" bedeutet. Vgl. Marvin H. Pope, *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary* (Doubleday: Garden City, New York 1977), 617.

[36] מָזֶג ist ein Hapaxlegomenon in der Hebräischen Bibel und bedeutet "Mischwein", "Würzwein" und im übertragenen Sinn "Sperma". HAL, 535. Das Verb מזג bedeutet "Wein mischen". HAL, 535. In der oben erwähnten Stelle Hld 8,2 ist – ebenfalls im bildlichen Sinn – von יֵין הָרֶקַח ("Würzwein") die Rede. Vgl. Abschnitt "Die Perspektive weiblichen Begehrens im Hohelied".

[37] בֶּטֶן bedeutet "Bauch", aber auch "Mutterleib" (HAL, 116), sodass sich im Zusammenhang mit Hld 7,3 der weibliche "Schoß" nahelegt.

[38] עֲרֵמַת חִטִּים bedeutet "Getreidehaufen". HAL, 839.

[39] שׁוֹשַׁן bedeutet "Seerose", "Lotus". HAL, 1349.

[40] Exum, *Song of Songs*, 232.

nicht nur das Aussehen der Frau, sondern auch der körperliche Vorgang des Geschlechtsverkehrs geschildert. Körperteile werden nämlich im biblischen Hebräisch nie unter dem Aspekt der Form wahrgenommen, sondern immer unter dem Aspekt ihrer Funktion und Dynamik.[41] Der doppeldeutige Ausdruck "Mischwein" spielt auf die Körperflüssigkeiten der Liebenden an, welche sich im Geschlechtsakt im weiblichen Schoß vermischen.[42] Aufgrund dieser metaphorischen Umschreibung für den Geschlechtsverkehr liegt nahe, שֹׁר euphemistisch als "weibliche Scham" zu verstehen.[43] Der exegetische Genetiv – "Getreidehaufen" – von בֶּטֶן ("Schoß") in Hld 7,3 und das Tertium Comparationis "umzäunt mit Lotusblüten" lassen sich folgendermaßen erklären: Neben der Trinkmetaphorik im selben Vers, die auf Geschlechtsverkehr hinweist, legt nun die Formulierung "Getreidehaufen" die Assoziation mit etwas Nahrhaftem nahe. Essen und Trinken sind Metaphern für den Liebesgenuss. Das Bild des nährenden Getreidehaufens spielt also möglicherweise auf befriedigenden Sex an. Weizenkeime zu essen oder Weizenkeimöl einzunehmen, soll außerdem die Sexualorgane kräftigen, wobei jedoch ein traditioneller Gebrauch von Weizen als Aphrodisiakum bisher nicht nachgewesen wurde.[44] Warum mehrere Lotusblüten – Plural! – den Getreidehaufen umzäunen, erscheint auf den ersten Blick unklar, vor allem, weil bestimmte Blumen wie eben die Lotusblüten oft als Metaphern für weibliche Genitalien[45] – oder für Frauen als Ganzes –[46] stehen. שׁוֹשַׁן ist aus den ägyptischen Wörtern *sšn* beziehungsweise *sššn* herzuleiten, welche die Lotusblüte, die Lotusblume im Allgemeinen – eine Seerosenart – und Gegenstände in Form einer Lotusblume wie Becher, Lampen und Ähnliches bezeichnen.[47] In Palästina sind bis heute zwei Arten von Seerosen zu finden, die auch in Europa verbreitete Weiße Seerose (Nymphaea alba) und die wohlriechende, afrikanische Blaue Seerose (Nymphaea caerulea Savigny),

---

[41] Vgl. Othmar Keel, *Deine Blicke sind Tauben: Zur Metaphorik des Hohen Liedes* (Verlag Katholisches Bibelwerk: Stuttgart 1984), Stuttgarter Bibelstudien 114 / 115, 27.

[42] Vgl. John G. Snaith, *The Song of Songs* (Eerdmans: Grand Rapids, Michigan 1993), New Century Bible Commentary, 102.

[43] Vgl. Othmar Keel, *Das Hohelied* (Theologischer Verlag: Zürich 1986), Zürcher Bibelkommentare AT 18, 216.

[44] Rätsch, *Pflanzen der Liebe*, 39.75.

[45] Die köstlich duftende Blüte der Blauen Lotusblume war im alten Ägypten ein Symbol der Vulva. Rätsch / Müller-Ebeling, *Lexikon der Liebesmittel*, 624.

[46] Vgl. meine Argumentation im Zusammenhang mit dem Hohelied weiter unten.

[47] Keel, *Deine Blicke sind Tauben*, 63.

beide allerdings fast ausgerottet. Aber als es in der Küstenebene, in der Jesreelebene und im Hulebecken im Norden des Jordantales noch große Sümpfe gab, müssen sie häufig gewesen sein.[48] Im alten Ägypten war der Lotus ein Symbol der (Wieder-)Geburt, Regeneration und Lebenskraft, weil von ihm angenommen wurde, dass er mit der aufgehenden Sonne aus dem Wasser auftaucht, sich öffnet und sich mit der untergehenden Sonne wieder schließt. Die Autor_Innen des Hohelieds mochten diese ägyptische Symbolik des Lotusmotivs gekannt und davon Gebrauch gemacht haben. Unklar ist, ob sie auch gewusst haben, dass die bezaubernden, hyazinthähnlich duftenden Blüten des Blauen Lotus ein kostbares ätherisches Öl produzieren, dem aphrodisierende Eigenschaften zugesprochen werden.[49] In Hld 7,3 wird der nährende Weizen mit den Lotusblumen kombiniert, die frisches Leben und neue Lebenslust signalisieren.[50] Der Liebende genießt die Intimität mit der Frau und erhält dabei neue Lebenskraft.

Nicht nur der weibliche Schoß, sondern auch die Brüste der Frau, welche in Hld 7,4 mit zwei jungen Gazellen verglichen werden, erquicken den Liebhaber: "Deine beiden Brüste [שָׁדַיִךְ][51] sind wie zwei Gazellenjungen [פָּרִים][52], wie Zwillinge eines Gazellenweibchens [צְבִיָּה]."[53] Möglicherweise liegt hier eine Pleonasmus vor, und die beiden Jungen (פָּרִים) sind tatsächlich Gazellenjungen und nicht etwa Kälber eines anderen Hornträgers wie Hirsch oder Reh. Sie beschreiben metaphorisch einen wogenden Busen. צְבִיָּה kann eventuell mehrdeutig verstanden werden: צְבִי – die männlich Form von צְבִיָּה ("Gazellenweibchen") – bedeutet nicht nur "Gazelle", sondern auch "Zierde", "Herrlichkeit",[54] und das jüdisch-aramäische Verb צְבִי beziehungsweise צְבָא bedeutet "Gefallen finden an" oder "begehren".[55] Die zwei jungen Gazellen können deshalb auch auf die Brüste der Frau als auf etwas Herrliches

[48] Keel, *Deine Blicke sind Tauben*, 66-67.

[49] Vgl. Christian Rätsch, *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen: Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung* (AT Verlag: Aarau [4]1999), 398-399.

[50] Keel, *Deine Blicke sind Tauben*, 75.

[51] שָׁדַי ist eine Form im Dual, Status constructus von שַׁד und bedeutet "Brüste der Frau". HAL, 1316.

[52] עֹפֶר bedeutet "Junges", "Kalb eines Hirschs, Rehs oder einer Gazelle". GB, 608.

[53] צְבִיָּה ist die weibliche Form von צְבִי und bedeutet "Gazellenweibchen". HAL, 937.

[54] HAL, 936-937.

[55] "*To find pleasure in*" oder "*to desire*". Vgl. Marcus Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Hendrickson Publishers: Peabody, Massachusetts 2006), 1258.

verweisen, das beim Liebhaber Begehren erweckt. Ähnlich wie in Spr 5,19 beschreiben sie metaphorisch dessen Erquickung:

> [Die Frau deiner Jugendzeit][56] ist eine Damhirschkuh der Liebesfreuden [אַיֶּלֶת אֲהָבִים][57] und ein Steinbockweibchen der Anmut [וְיַעֲלַת־חֵן].[58] Ihre Brüste [דַּדֶּיהָ][59] erquicken dich zu jeder Zeit, wegen ihrer Liebe [בְּאַהֲבָתָהּ] kannst du stets nicht mehr geradeaus gehen. (Spr 5,19)

In den folgenden Beispielen lassen sich aufgrund der mehrdeutigen bildhaften Sprache im Hohelied Anklänge an queere Sexualität finden. Ein Hld 7,4 ähnlicher Vers, nämlich Hld 4,5, mag wegen seiner zusätzlichen Formulierung manchen heutigen Lesenden als sonderbar, wenn nicht gar als lesbisch erscheinen: "Deine beiden Brüste sind wie zwei Gazellenjungen, wie Zwillinge eines Gazellenweibchens [צְבִיָּה], die sich unter Lotusblüten erquicken [הָרוֹעִים בַּשּׁוֹשַׁנִּים]."[60] Der Begriff "Lotusblüten" (שׁוֹשַׁנִּים) ist nicht nur hier mehrdeutig und kann auch auf "Frauen" hinweisen.[61] In Hld 2,1 bezeichnet sich die Frau selbst metaphorisch als "Lotusblüte" (שׁוּשַׁן): "Ich bin eine Herbstzeitlose in Saron, eine Lotusblüte [שׁוֹשַׁנַּת] der tiefen Ebene. Wie eine Lotusblüte [כְּשׁוֹשַׁנָּה] unter den Dornsträuchern, so ist meine Freund_in unter den jungen Frauen."[62] Der Vers Hld 4,5 kann nun bedeuten, dass sich einzelne Körperteile einer Frau, nämlich ihre mit jungen Gazellen verglichenen Brüste, an anderen Frauen erquicken. Sie tun dies wörtlich genauso, wie anderswo im Hohelied ein männlicher Liebhaber: "Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein, der sich unter Lotusblüten erquickt [הָרֹעֶה בַּשּׁוֹשַׁנִּים]."[63] "Meinem Geliebten gehöre ich, und mir gehört der Geliebte, der sich unter Lotusblüten erquickt [הָרֹעֶה בַּשּׁוֹשַׁנִּים]."[64] Auch in Hld 2,16 und Hld 6,3 symbolisieren die Lotusblüten "Frauen", und die mehrdeutige Formulierung "sich unter

---

[56] Der Halbvers ist verloren gegangen.

[57] אַיָּלָה bedeutet "Damhirschkuh", "Hinde" (HAL, 39) und אַהֲבָה im Zusammenhang mit Spr 5,19 "Liebkosung" (HAL, 18).

[58] יַעֲלָה bedeutet "Steinbockweibchen" (HAL, 402) und חֵן "Anmut", "Liebreiz" (HAL, 319).

[59] דַּדַּי ist eine Form im Dual, Status constructus von דַּד und bedeutet "Brüste". HAL, 205.

[60] רעה bedeutet "weiden", "erquicken", "nähren". HAL, 1175.

[61] Vgl. meine Diskussion der Lotusblüte ausgehend von Hld 7,3 im selben Abschnitt weiter oben.

[62] Hld 2,1-2.

[63] Hld 2,16.

[64] Hld 6,3. Das Partizip הָרֹעֶה ist maskulin Singular und bezieht sich deshalb auf den Geliebten.

Lotusblüten erquicken" (רעה בַּשּׁוֹשַׁנִּים) verweist auf erotisches Spiel. Damit wird die Freude an den Wonnen körperlicher Liebe ausgedrückt.[65]

In Hld 2,9 wird der Liebhaber unter anderem auch als Gazelle (צְבִי) besungen: "Mein Geliebter gleicht einer Gazelle [לִצְבִי] oder einem Damhirschkitz [לְעֹפֶר הָאַיָּלִים]".[66] Daran schließt sich aber die Frage an, weshalb weibliche Brüste in Hld 4,5 und Hld 7,4 mit jungen Gazellen verglichen werden. Zusätzlich verwirrend erscheint, dass auch die Lippen des Liebhabers in Hld 5,13 mit Lotusblüten verglichen werden: "Seine Lippen sind wie Lotusblüten [שׁוֹשַׁנִּים], die von flüssiger Myrrhe triefen". Bestimmte Metaphern wie Lotusblüten (שׁוֹשַׁנִּים) oder Gazelle (צְבִי beziehungsweise צְבִיָּה) werden seltsamerweise sowohl für die Frau als auch für den Mann beziehungsweise deren Körperteile angewendet, was einem heutigen streng dichotomen Geschlechterverständnis widerspricht.

**Das Hohelied als nicht religiöse Liedersammlung**

Normalerweise wird in der Hebräischen Bibel bei unterschiedlichen Bezeichnungen für G*tt beziehungsweise Gott (אֱלֹהִים, יהוה צְבָאוֹת, יהוה) oder bei dessen Namen (שֵׁם) geschworen, und ein Schwur bei einer anderen Gottheit wird als Götzendienst verworfen.[67] Im Gegensatz dazu wird im Hohelied, in Hld 2,7 und Hld 3,5, bei den Gazellen (צְבָאוֹת) oder den Hinden des Feldes (אַיְלוֹת הַשָּׂדֶה) geschworen. Ich gehe davon aus, dass diese hier eine rein erotische, nicht religiöse Metapher darstellen: "Ich beschwöre Euch, Töchter Jerusalems, bei den Gazellen oder den Damhirschkühen des Feldes [בִּצְבָאוֹת אוֹ בְּאֵילוֹת הַשָּׂדֶה], weckt die Liebe [אֶת־הָאַהֲבָה][68] nicht und stört sie nicht, bis sie Lust hat [עַד שֶׁתֶּחְפָּץ]."[69] Es stellt sich die Frage, warum bei den Schwüren in Hld 2,7 und Hld 3,5 der Begriff צְבָאוֹת (Gazellen) verwendet wird, welcher mit dem Beinamen Gottes (צְבָאוֹת) ident ist, und weshalb die Formulierung אַיְלוֹת הַשָּׂדֶה (Damhirschkühe des Feldes) dem Gottesnamen (אֵל שַׁדַּי) relativ ähnlich ist.[70] Trotz einer möglichen Anspielung auf den Namen und den Beinamen Gottes wurde offensichtlich die Gewohnheit, bei verschiedenen Gottesnamen zu

[65] Exum, *Song of Songs*, 130.210.
[66] אַיָּל bedeutet "Damhirsch". HAL, 39.
[67] Vgl. die dazu aufgelisteten Bibelstellen bei Keel, *Deine Blicke sind Tauben*, 90.
[68] אַהֲבָה bedeutet im Zusammenhang mit Hld 2,7;3,5 etc. "Liebe". HAL, 18.
[69] חפץ bedeutet im Zusammenhang mit Hld 2,7;3,5 (und Hld 8,4) "Lust haben". HAL, 326.
[70] Vgl. Robert Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*: *A Study, Modern Translation and Commentary* (KTAV Publishing House: New York, New York 1974), 28.

schwören, im Hohelied bewusst durchbrochen. Auch im ersten Samuelbuch kommt im Zusammenhang mit der Liebesgeschichte zwischen David und Jonatan ausnahmsweise ein besonderer Schwur vor: In 1 Sam 20,17 lässt der Königssohn Jonatan seinen Freund David "bei seiner Liebe" (אַהֲבָה) schwören. Solche biblischen Textpassagen können heute als queer betrachtet werden.

Die Gazellen und Damhirschkühe können in Hld 2,7 und Hld 3,5 auch als Attribute einer – weiblichen – Gottheit verstanden werden.[71] Im Hohelied werden die Gazellen und Damhirschkühe aber als "Tiere des Feldes" (שָׂדֶה) – und nicht etwa als charakteristische Bilder für Gottheiten – näher beschrieben. In Hld 7,12 will die Frau zusammen mit ihrem Geliebten auf ein solches "Feld" (שָׂדֶה) hinausgehen, um sich dort nachts – im Freien – unter Hennasträuchern ungestört dem gemeinsamen Liebesspiel hingeben zu können. Die Gazellen und Damhirschkühe des Feldes sind "Tiere der Wildnis". Aufgrund der mit ihnen assoziierbaren Bewegungsfreiheit sind sie "Bilder der Liebesleidenschaft".

Ich plädiere dafür, die Gazellen und Damhirschkühe des Feldes als eigenständige poetische Motive des Hohelieds zu interpretieren, welche Rückschlüsse auf altorientalische Gottheiten nicht erzwingen. Ich betrachte die Lieder des Hohelieds als selbständige Poesie. Sie sind möglicherweise ihrem Umfeld gegenüber distanziert, aus dem sie schöpfen. Das Hohelied als Ganzes bildet als säkulare Liedersammlung eine Ausnahme in den ansonsten religiösen Texten der Bibel, in denen diverse Bezeichnungen für Gottheiten – im Unterschied zum Hohelied –[72] vorkommen. Das mindert aber keineswegs die Aussagekraft des Hohelieds, das sowohl im Judentum als auch im Christentum als Heilige Schrift betrachtet wird.[73] Möglicherweise spricht das Hohelied wegen seiner Weltlichkeit queer Lesende besonders an. Aus heutiger Sicht kann diese biblische Liedersammlung aufgrund ihrer nicht religiösen Liebeslieder – mit ihren sexuellen Anspielungen und metaphorischen, häufig mehrdeutigen Beschreibungen sexueller Handlungen – in der ansonsten religiösen Textsammlung der Bibel als queer betrachtet werden.

El artículo que pretende una lectura *queer* del Cantar de los Cantares, considera este libro bíblico como un texto extraño en relación a las ideas contemporáneas

[71] Keel, *Das Hohelied*, 92-94 und 93-100.

[72] Ich interpretiere das Hapax legomenon שַׁלְהֶבֶתְיָה in Hld 8,6 als Intensivform von שַׁלְהֶבֶת ("Flamme") und nicht etwa als Begriff, in dem G*tt (יה) vorkommt. HAL, 1393-1394.

[73] Exum, *Song of Songs*, 70-73.

conservadoras del matrimonio, debido a su representación positiva y emocionante del deseo sexual extraconyugal, no sólo de un hombre, sino también y sobretodo de una mujer. Estas ideas conservadoras del matrimonio se consolidaron todavía a través de ciertas interpretaciones de los relatos de la creación del Génesis. Entiende *queer* en el sentido general de ir "contra la norma dominante". Mientras que la mujer está subordinada al hombre de acuerdo al segundo relato de la creación del Génesis, el libro del Cantar de los Cantares habla de deseo mutuo y de un fundamental entusiasmo por el erotismo humano. El Cantar describe el atractivo y la belleza de los amantes y puede ser interpretado como un contratexto *queer* en referencia a Gen 3: 16-19 en el segundo relato de la creación, en el que se describen etiológicamente esfuerzos de parto y de labranza, como consecuencia de que Adán y Eva han comido el fruto del árbol del conocimiento. En contraste a la perspectiva androcéntrica de la mayoría de textos de la Biblia hebrea, el Cantar describe el deseo femenino desde la perspectiva de la mujer, incluso con más frecuencia de cómo el protagonista masculino expresa sus pasiones sexuales hacia su amante femenina. Paradójicamente, al mismo tiempo que el erotismo femenino es celebrado, también es controlado en el Cantar, aunque no de forma exitosa. La incisiva autoafirmación de la mujer en el Cantar 1:5 "Yo soy negra, pero hermosa" se ha convertido en un locus clásico del movimiento de derechos civiles afroamericano, cuyo lema es: lo negro es hermoso. Este pasaje del Cantar está abierto a una lectura *queer*, antirracista. En el Cantar de los Cantares encontramos un lenguaje diferente del erotismo. Los lectores *queer* del Cantar pueden considerarlo ser interesante por su mundanidad. Esta colección de textos no religiosos entre otros libros religiosos de los textos bíblicos pueden ser vistos como *queer* por sus insinuaciones sexuales y sus descripciones metafóricas, frecuentemente ambiguas de los actos sexuales.

Because of its positive, exciting representation of extra-marital sexual desire – not only of a man, but also and in particular of a woman, the Song of Songs can be read today as a queer, biblical counter-text in relation to contemporary conservative ideas of marriage, which are still cemented through certain interpretations of the Genesis creation accounts. Queer is understood in a general sense as "against the dominant norm". While woman is subordinate to man according to the second creation account in Genesis, the Song of Songs talks about mutual desire and a fundamental enthusiasm for human eros. The Song describes the attractiveness and beauty of the lovers and can be interpreted as a queer counter-text to Gen 3:16-19 in the second creation account, in which pains of birth and of agricultural labour are described etiologically as the consequence of Adam's and Eve's eating of the fruit from the tree of knowledge. In contrast to the mostly androcentric perspective of other texts in the Hebrew Bible, the Song describes female desire from a woman's point of view, even more often than the male protagonist sings of his sexual passions for his female lover. Paradoxically, feminine eroticism is celebrated, but also controlled in the Song, although the latter is never quite successful. The

woman's incisive self-assertion in Song 1:5: "I am black but beautiful" has become a *locus classicus* of the Afro-American civil rights movement, whose slogan is: Black is beautiful. This passage from the Song is open to a queer, anti-racist reading. In the Song of Songs, we encounter a different language of eroticism. Queer readers might be particularly interested in the Song because of its mundanity. This collection of non-religious songs among the otherwise religious texts of the Bible can be seen as queer because of its sexual innuendos and metaphorical, often ambiguous descriptions of sexual acts.

Das Hohelied kann aus gegenwärtiger Sicht vor allem aufgrund seiner positiven, reizvollen Darstellung außerehelichen sexuellen Begehrens, nicht nur des Manns, sondern besonders der Frau, als queerer biblischer Gegentext gegenüber heutigen konservativen Ehevorstellungen angesehen werden, die mit Hilfe bestimmter Interpretationen der Schöpfungsberichte immer noch einzementiert werden. Queer wird hier allgemein als "gegen die vorherrschende Norm" verstanden. Während im zweiten Schöpfungsbericht in der Genesis die Frau dem Mann untergeordnet ist, zeugt das Hohelied von gegenseitigem Begehren und von einer grundsätzlichen Begeisterung für den menschlichen Eros. Das Hohelied, in dem von der Attraktivität und der Schönheit der Liebenden die Rede ist, kann als queerer Gegentext zu Gen 3,16-19 aus dem zweiten Schöpfungsbericht interpretiert werden, wo die Strapazen des Gebärens und der landwirtschaftlichen Arbeit ätiologisch als Folge des Verzehrs der klug machenden Frucht des Baums durch Adam und seine Frau beschrieben werden. Im Gegensatz zur meist androzentrischen Sichtweise anderer Texte der Hebräischen Bibel wird im Hohelied weibliches Begehren aus der Sicht der Frau formuliert und zwar öfter, als der Mann seine sexuellen Leidenschaften nach der Frau besingt. Paradoxerweise wird weibliche Erotik im Hohelied gefeiert, aber auch kontrolliert, wobei Letzteres nie gänzlich gelingt. Die prägnante Selbstbehauptung der Frau in Hld 1,5: "Schwarz bin ich, aber schön", wurde ein *locus classicus* der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung. *Black is beautiful* ist ihr Slogan. Dieser Text des Hohelieds ermöglicht eine queere, antirassistische Auslegung. Im Hohelied begegnen wir einer anderen Sprache der Erotik. Queer Lesende mag das Hohelied wegen seiner Weltlichkeit besonders ansprechen. Diese nicht religiöse Liedersammlung kann mit ihren sexuellen Anspielungen und metaphorischen, häufig mehrdeutigen Beschreibungen sexueller Handlungen in der ansonsten religiösen Textsammlung der Bibel als queer betrachtet werden.

***Karin Hügel*** (*1972) ist PhD-Student_in an der Universität Amsterdam und externe Mitarbeiter_in der Amsterdamer Schule für Kulturanalyse. Ihr Beitrag ist im Zuge ihres Dissertationsprojekts "Queere Lesarten der Hebräischen Bibel" entstanden. Ihre Website ist http://www.uva.nl/profile/k.hugel.