GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Studien zu queeren Lesarten der Hebräischen Bibel

Hügel, Karin

2026

https://doi.org/10.25595/4381

Buch / book

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hügel, Karin: *Studien zu queeren Lesarten der Hebräischen Bibel*. Leiden: Brill, 2026. DOI: https://doi.org/10.25595/4381.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://DOI 10.1163/9789004746039

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:

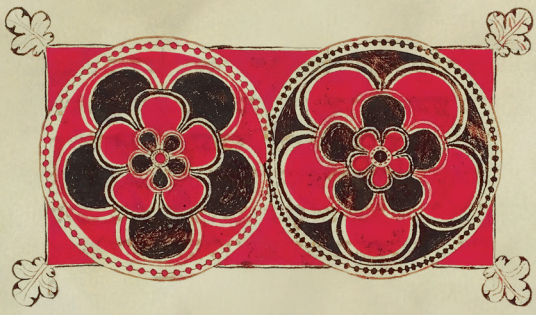
This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

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

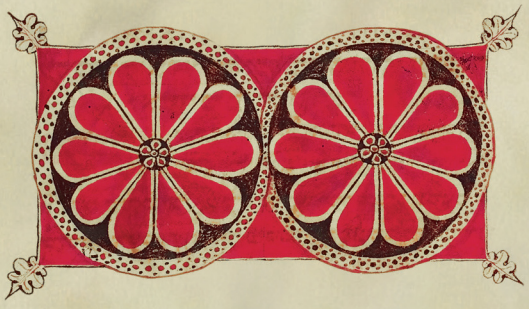
GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN



Studien zu queeren Lesarten der Hebräischen Bibel



KARIN HÜGEL

BRILL

Studien zu queeren Lesarten der Hebräischen Bibel

Biblical Interpretation Series

Editors-in-Chief

Paul Anderson (*George Fox University*)
Katherine E. Southwood (*University of Oxford*)

Outgoing Editor-in-Chief

Jennifer L. Koosed (*Albright College*)

Editorial Board

Old Testament

Aubrey Buster (*Wheaton College*)
Alexiana Fry (*University of Copenhagen*)
Marianne Grohmann (*University of Vienna*)
Amy Kalmanofsky (*Jewish Theological Seminary*)
Sara Kipfer (*TU Dortmund University*)
Melody Knowles (*Virginia Theological Seminary*)
Christine Roy Yoder (*Columbia Theological Seminary*)
John Screnock (*University of Oxford*)

New Testament

Sean Adams (*University of Glasgow*)
Dorothy Ann Lee (*Trinity College, Melbourne*)
Janette Ok (*Fuller Theological Seminary*)
Robyn Walsh (*University of Miami*)
Duane Watson (*Malone University*)
Ruben Zimmermann (*Johannes Gutenberg-University Mainz*)

VOLUME 235

The titles published in this series are listed at *brill.com/bins*

Studien zu queeren Lesarten der Hebräischen Bibel

von

Karin Hügel



BRILL

LEIDEN | BOSTON

This is an open access title distributed under the terms of the CC BY 4.0 license, which permits any use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited. Further information and the complete license text can be found at https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

The terms of the CC license apply only to the original material. The use of material from other sources (indicated by a reference) such as diagrams, illustrations, photos and text samples may require further permission from the respective copyright holder.

Published with the support of the Austrian Science Fund (FWF): 10.55776/PUB1080.

FWF Austrian Science Fund

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at https://catalog.loc.gov
LC record available at https://lccn.loc.gov/2025039586

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0928-0731
ISBN 978-90-04-74402-8 (hardback)
ISBN 978-90-04-74603-9 (e-book)
DOI 10.1163/9789004746039

Copyright 2026 by Karin Hügel. Published by Koninklijke Brill BV, Plantijnstraat 2, 2321 JC Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill BV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.
Koninklijke Brill BV reserves the right to protect this publication against unauthorized use.
For more information: info@brill.com.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort IX
Danksagung XIV
Abbildungen XVI
Abkürzungen XVII

Einleitung 1

1 Queere Lesarten von Adams Androgynie 40
1.1 Der erste Mensch als androgynes Geschöpf 43
1.2 Die Teilung des zweigesichtigen ersten Menschen 54
1.3 Fazit 67

2 Eine queere Lesart von Kohelet 4,9–12 69
2.1 Die Überwindung des Alleinseins 69
2.2 Wärme als sexuelle Erregung 71
2.3 Der dreifache Faden 74
2.4 Ledige Männer unter einem Mantel 78
2.5 Fazit 81

3 Queere Lesarten des Hohelieds 83
3.1 Sexuelle Liebe außerhalb der Ehe 83
3.2 Begeisterung für den menschlichen Eros und gegenseitiges Begehren 85
3.3 Die Perspektive weiblichen Begehrens im Hohelied 86
3.4 Die Perspektive queerer Selbstbehauptung im Hohelied 88
3.5 Eine andere Sprache der Erotik im Hohelied 89
3.6 Das Hohelied als nicht religiöse Liedersammlung 95
3.7 Fazit 96

4 Jüdische gesetzliche Auslegungen zu weiblicher Homoerotik 98
4.1 Kein Verbot weiblicher Homoerotik in der Hebräischen Bibel 99
4.2 Spätere jüdisch-rechtliche Positionen zu weiblicher Homoerotik 103
4.2.1 *Sifra zu Lev 18,3* 104
4.2.2 *Talmudische Aussagen zu weiblicher Homoerotik* 108

4.2.2.1 Palästinischer Talmud Gittin 8,10,49c 109
4.2.2.2 Babylonische Talmudtraktate Yevamot 76a und Schabbat 65a–b 118
4.2.3 *Maimonides zu weiblicher Homoerotik* 130
4.3 Fazit 137

5 Queere Auslegungen der Liebesgebote aus Levitikus 140
5.1 Du sollst deinen Nächsten lieben, wie *du* dich selbst *liebst* (bzw. *lieben sollst*) 149
5.2 Du sollst deinen Nächsten lieben, denn er ist *ein Mensch* wie du 153
5.3 Du sollst deinen Nächsten lieben, *sodass, was dir verhasst ist, du ihm nicht tun sollst* (negative Goldene Regel) 159
5.4 Fazit 167

6 Eine queere Lektüre von Josef. Jüdische Interpretationen des schönen jungen Manns aus der Hebräischen Bibel 169
6.1 Josef als effeminierter Jüngling 181
6.1.1 *Jüdische Interpretationen zu Gen 37,2* 181
6.1.2 *Jüdische Interpretationen zu Gen 39,6* 186
6.2 Potifar kauft Josef, um mit ihm Sex zu haben. Jüdische Interpretationen zu Gen 39,1 192
6.3 Der schöne Josef ignoriert Frauen. Jüdische Interpretationen zu Gen 49,22 204
6.4 Fazit 212

7 Queere Aneignungen von David und Goliat. Künstlerische Selbstporträts als besiegte Knabenliebhaber 216
7.1 Jüdische Interpretationen zu 1 Sam 16,12 und 1 Sam 17,42 216
7.2 Donatellos *Bronzedavid* 219
7.3 Caravaggios *David mit dem Haupt des Goliat* 223
7.4 Fazit 228

8 Lesungen für Segnungsfeiern und Trauungen gleichgeschlechtlicher Paare, queer ausgelegt. Jonatans Zusage der Lebensgemeinschaft an David (1 Sam 18,1–4) und Ruts Treueschwur gegenüber Noomi (Rut 1,14–17) 230
8.1 Mehrfachbeziehungen in der Hebräischen Bibel statt reiner Paarbeziehungen 232

8.2 Die erste Begegnung zwischen David und Jonatan: Jonatans Zusage der Lebensgemeinschaft an David 235
8.3 Ruts Treueschwur gegenüber Noomi: „Wo du hingehst, will ich hingehen“ 240
8.4 Fazit 245

9 Eine queere Lesart von 2 Samuel 6. König Davids Entblößung beim Tanz 248
9.1 König David als Tänzer – umgürtet mit einem leinenen Schurz 248
9.2 König David als Musiker – bekleidet mit einem außergewöhnlichen Gewand 252
9.3 König David als lobpreisender Mann – umgürtet mit einer langärmeligen Tunika aus Byssus 254
9.4 König Davids Entblößung 255
9.5 König David will fröhlich sein 257
9.6 Fazit 260

Schluss 261

English Summary 272

Nederlandse samenvatting 282

Nachweis der Erstveröffentlichungen 293

Literaturverzeichnis 295
Stellenregister 323
Namen- und Sachregister 332

Vorwort

Die Entstehung dieses Sammelbands ist der Pragmatik geschuldet, im Zusammenhang mit meiner Dissertation aus dem Jahre 2022 mit dem gleichlautenden Titel „Studien zu queeren Lesarten der Hebräischen Bibel" den Kriterien hinsichtlich der Wortobergrenze für die Qualifikation an der Universität Amsterdam (Dr. phil. bzw. PhD) zu entsprechen. *Studien der queeren Lesarten der Hebräischen Bibel* sind vom umfangreicheren Projekt der *Queeren Lesarten der Hebräischen Bibel,* welche parallel dazu entstehen, zu unterscheiden. *Studien der queeren Lesarten der Hebräischen Bibel* stellen eine Sammlung bereits erschienener Artikel von mir aus den Jahren 2013 bis 2024 dar. Die Themenwahl dieser publizierten Texte war unter anderem auch von äußeren Umständen in dieser Zeit abhängig, zum Beispiel durch die Titel der stattgefundenen Konferenzveranstaltungen in den Bereichen der Bibelwissenschaften und der Frauen- und Geschlechterforschung oder von gesellschaftspolitischen Entwicklungen, sowohl allgemeiner, queerer als auch innerkirchlicher bzw. innerreligiöser Art – wie die Abhaltung einer ersten europäischen Lesben*Konferenz[1] oder beginnende Segnungen und Trauungen gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in einigen Kirchen und Synagogen Europas. Diesen schriftlichen Beiträgen sind diverse Vorträge vorangegangen oder nachgefolgt, die teilweise durch die Amsterdam School of Historical Studies, die Amsterdam School for Cultural Analysis, die European Association of Biblical Studies, die European Association for Jewish Studies, die Europäische Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen und die Österreichische Gesellschaft für Geschlechterforschung finanziell ermöglicht wurden.

So stellte ich – im Bereich der Bibelwissenschaften – durch Konferenzteilnahme am Colloquium Biblicum Lovaniense LXIII am 31.7.2014 in der Katholischen Universität Löwen in Belgien einen Beitrag zu den Samuelbüchern vor, nämlich „Queere Aneignungen von David und Goliat. Künstlerische Selbstporträts als besiegte Knabenliebhaber", und veröffentlichte diesen im anschließend erschienenen Sammelband *The Books of Samuel: Stories – History – Reception History, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 284 von 2016.[2]

---

1 Der Asterisk oder der Stern ist eine Möglichkeit, im Zuge eines queeren Ansatzes Menschen anzusprechen, die sich nicht in einem rein binären Männlich/Weiblich-Schema wiederfinden können/wollen.

2 Vgl. Kap. 7. „David und Goliat".

Aufgrund meiner Begeisterung für (Folklore-)Tänze aus unterschiedlichen Kulturen – neben der Beschäftigung mit Theologie in den Bereichen Bibelwissenschaften, Jüdische Studien, Kunstgeschichte und Queerstudien – wählte ich ein Thema zum Tanz für die jährliche Konferenz der European Association of Biblical Studies am 8.7.2014 an der Universität Wien in Österreich, nämlich „Eine queere Lesart von 2 Samuel 6. König Davids Entblößung beim Tanz". Vortragssprache war damals Englisch und publiziert wurde dies später ebenfalls auf Englisch mit dem Titel „King David's Exposure while Dancing: A Queer Reading of 2 Samuel 6" in der Zeitschrift *Journal of the Old Testament* 30/2 (2016).[3] In diesem Sammelband der *Studien der queeren Lesarten der Hebräischen Bibel* ist jedoch eine deutsche, geringfügig überarbeitete Version davon zu lesen.

„Eine queere Lektüre von Josef. Jüdische Interpretationen des schönen jungen Manns aus der Hebräischen Bibel" wurde auf Einladung meines Hauptbetreuers der Dissertation, Jan Willem van Henten, beim Wintertreffen der Alttestamentlichen Arbeitsgemeinschaft in den Niederlanden und in Belgien am 2.2.2012 an der Vrije Universiteit Amsterdam in den Niederlanden vorgestellt und anschließend in *Biblische Notizen* 157 (2013) publiziert.[4] Die überarbeitete Version davon wurde am 6.7.2022 auf Englisch auf der jährlichen Konferenz der European Association of Biblical Studies an der Universität Toulouse in Frankreich und am 29.3.2023 beim Society of Biblical Literature Global Virtual Meeting 2023 online präsentiert bzw. am 18.7.2023 auf der 12. Tagung der European Association for Jewish Studies mit dem Titel „Branching Out: Diversity of Jewish Studies" an der Goethe Universität Frankfurt am Main in Deutschland vor Ort vorgetragen. Meine queere Interpretation von Michelangelos Renaissance-Malerei „Jakob und Josef" in der Sixtinischen Kapelle, welche ich im Zuge meiner Überarbeitung des Manuskripts zwecks Förderung durch den Österreichischen Wissenschaftsfonds erst später hinzugefügt habe, wurde auf Englisch am 17.7.2024 auf der jährlichen Konferenz der European Association of Biblical Studies an der Universität Sofia, am 29.7.2024 und 31.7.2024 auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature an der Vrije Universiteit Amsterdam und am 1.4.2025 beim Society of Biblical Literature Global Virtual Meeting 2025 online vorgestellt.

Neben diesen rein bibelwissenschaftlichen Zusammenhängen ergab sich, wie gesagt, die Themenwahl meiner Vorträge und Artikel, die nun in *Studien der queeren Lesarten der Hebräischen Bibel* zusätzlich veröffentlicht werden, auch aus der Mitarbeit in frauen*spezifischen Kontexten theologischer Forschung

3 Vgl. Kap. 9. „2 Samuel 6".
4 Vgl. Kap. 6. „Josef".

und Geschlechterstudien. Hier waren und sind nicht nur, aber insbesondere Frauen und diverse queere Personen als Publikum die Adressat_Innen.[5] Im Zeitraum meiner Studienzeit an der Universität Amsterdam entstanden im Zuge meiner Zusammenarbeit mit der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen (ESWTR) zwei Beiträge in deren Jahrbüchern, nämlich „Queere Lesarten des Hohelieds" (2013)[6] und „Queere Auslegungen der Liebesgebote aus Levitikus" (2020).[7] Titel der ESWTR-Jahrbücher dazu sind: „Zwischenräume: Kreative Möglichkeiten für Gender-Theologien" im ESWTR-Band 21 von 2013 und „Geschlecht, Rasse, Religion. De/Konstruieren von Regimen der Un/Sichtbarkeit" im ESWTR-Band 28 von 2020. „Queere Lesarten des Hohelieds" wurden im Zuge der Veranstaltung „CoVen Don't Preach: Lezzing my Religion" am 11.6.2016 im Autonomen Zentrum in Köln, Deutschland und auf der jährlichen Konferenz der European Association of Biblical Studies an der Universität Wuppertal in Deutschland 2021 präsentiert. „Queere Auslegungen der Liebesgebote aus Levitikus" wurde zusätzlich zur ESWTR-Konferenz am 13.9.2019 an der Katholischen Universität Löwen in Belgien und am 8.11.2019 auf der 7. Jahrestagung der Österreichischen Gesellschaft für Geschlechterforschung mit dem Titel „Geschlecht und Geschlechterverhältnisse in Transformation: Räume – Relationen – Repräsentationen" an der Universität Innsbruck in Österreich vorgetragen. Später, zur Zeit der COVID-19-Pandemie, lieferte ich weitere Beiträge zu diesem Thema via Videokonferenzen, nämlich eine Rede am Studientag der Fachschaft der Evangelischen Theologie „Feministische* Theologie(n)" am 29.6.2021 an der Universität Tübingen in Deutschland und einen interaktiven Vortrag mit dem Titel „Paraschen queer gelesen", organisiert von Keshet („Regenbogen"), der jüdischen queeren Community, am 6.3.2022 in Berlin in Deutschland.

Auch der Artikel „Queere Lesarten von Adams Androgynie" ist im Zusammenhang mit einer internationalen ESWTR-Konferenz entstanden,

5 Meine Schreibweise ist eine Kombination des Gendergaps (Geschlechterzwischenraums) mit dem Binnen-I. Diese Praxis stellt einen Kompromiss zwischen Ansichten der Queer-Theorie und des Feminismus dar. So sollen mit dem Gendergap auch Menschen angesprochen werden, die sich nicht in einem rein binären Männlich/Weiblich-Schema wiederfinden können/wollen. Mit dem Binnen-I wird weiterhin einer nichtsexistischen Schreibweise Rechnung getragen. Worte mit „_I" inkludieren Menschen aller Geschlechter, wohingegen jene mit „_i" Frauen* bezeichnen. Diese Unterscheidung ist u. a. für meine deutschen Übersetzungen von Textpassagen alter religiöser Schriften aus dem Althebräischen und Aramäischen relevant. Diese Sprachen kennen nur zwei grammatikalische Geschlechter (maskulin und feminin). Bezüglich des Gendergaps vgl. Herrmann, „Performing the Gap", 195–203.

6 Vgl. Kap. 3. „Lesarten des Hohelieds".

7 Vgl. Kap. 5. „Liebesgebote aus Levitikus".

nämlich durch Präsentation auf der Konferenz „Translation. Transgression. Transformation" am 26.8.2017 im Kardinal König Haus in Wien, Österreich. Dieses Thema wurde auf der 9. Jahrestagung der Österreichischen Gesellschaft für Geschlechterforschung „Gender Embodied – Verkörpertes Geschlecht" am 1.10.2022 an der Paris Lodron Universität Salzburg und beim TransX-Villa-Abend am 7.10.2024 in der Türkis Rosa Lila Villa in Wien in Österreich nochmals vorgetragen und in *Scandinavian Journal of the Old Testament* 38/2 (2024) publiziert. Meine Abhandlung über die Androgynie des ersten Menschen in rabbinischer Literatur bildet den Anfang im Sammelband meiner *Studien der queeren Lesarten der Hebräischen Bibel*.[8]

„Jüdische gesetzliche Auslegungen zu weiblicher Homoerotik", ein Artikel zum lesbischen Eros im Zusammenhang mit der Halacha, ist hingegen in einer Zeitschrift zum antiken Judentum erschienen, nämlich in *Journal of Ancient Judaism* 10/3 (2019 [2020]).[9] Verkürzte Versionen auf Englisch mit dem Titel „Jewish Legal Interpretations of Female Homoeroticism" wurden zuvor in recht unterschiedlichen Kontexten vorgetragen, nämlich sowohl im lesbisch aktivistischen Zusammenhang auf der 1. Europäischen Lesben*konferenz „Lesben* in Europa. Verbinden, Reflektieren, Handeln, Transformieren" am 7.10.2017 in der Brotfabrik in Wien, Österreich, als auch in bibelwissenschaftlichen Zusammenhängen fachspezifischer amerikanischer und europäischer Gesellschaften, nämlich am Internationalen Treffen der Society of Biblical Literature am 4.7.2019 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, Italien, und danach im gleichen Sommer auf der jährlichen Konferenz der European Association of Biblical Studies am 14.8.2019 an der Universität Warschau in Polen. Für letztere Konferenzteilnahme hatte ich ein Reisestipendium der European Association of Biblical Studies erhalten.

Mein Artikel „Lesungen für Segnungsfeiern und Trauungen gleichgeschlechtlicher Paare, queer ausgelegt. Jonatans Zusage der Lebensgemeinschaft an David (1 Sam 18,1–4) und Ruts Treueschwur gegenüber Noomi (Rut 1,14–17)" entstand auf Nachfrage von Andreas Krebs für das erste Jahresheft von *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie* 1 (2016).[10] Darin liefere ich den bewusst einfach gehaltenen exegetischen Beitrag zum Themenschwerpunkt der Segnung bzw. Trauung gleichgeschlechtlicher Paare, welche inzwischen nicht nur innerhalb der Alt-Katholischen, sondern auch innerhalb Evangelischer Kirchen diverser Bekenntnisse in Europa angedacht oder bereits abgehalten werden. Auf der ersten gemeinsamen Tagung der Gesellschaften für

8 Vgl. Kap. 1. „Adams Androgynie".

9 Vgl. Kap. 4. „Auslegungen zu weiblicher Homoerotik".

10 Vgl. Kap. 8. „Lesungen für Segnungsfeiern".

Geschlechterstudien aus Deutschland, der Schweiz und Österreich „Aktuelle Herausforderungen der Geschlechterforschung“ wurde dieser Artikel ein Jahr später am 29.9.2017 an der Universität zu Köln in Deutschland zusätzlich in der Öffentlichkeit präsentiert.

Auch „Eine queere Lesart von Kohelet 4,9–12“ wurde im Kontext der Geschlechterforschung vorgestellt, nämlich auf der 6. Jahrestagung der Österreichischen Gesellschaft für Geschlechterforschung „Wissenskulturen und Diversität. Positionen, Diffraktionen, Partizipationen“ am 28.9.2018 an der Universität für Musik und darstellende Kunst Wien in Österreich. Dieser Artikel wurde zuvor bereits in *Scandinavian Journal of the Old Testament* 28/1 (2014) publiziert.[11]

Zuletzt sei hinzugefügt, dass ich nicht hoffe, wie eine Redaktor_in in der Antike, meine Texte in einer Zeit der Krise gesammelt zu haben, um sie für die Zukunft zu bewahren, sondern dass die Chancen – auch nach der COVID-19-Pandemie samt sozialer, politischer und wirtschaftlicher Auswirkungen – bestehen bleiben, am Thema der queeren Lesarten der Hebräischen Bibel zu arbeiten, solange mir weitere Aspekte dazu beleuchtenswert erscheinen.

Karin Hügel
http://www.karinhuegel.art
Wien, 8. August 2025



11 Vgl. Kap. 2. „Kohelet 4,9–12“.

Danksagung

Da dieses vorliegende Buch aus meiner kumulativen Dissertation an der Universität Amsterdam hervorgegangen ist, gilt mein herzlicher Dank als Erstes der Betreuung während meines PhD-Studiums durch Prof. Dr. Irene E. Zwiep (Hebräische und Jüdische Studien) und Prof. Dr. Jan W. van Henten (Religionswissenschaften). Letzterer hat mir kontinuierlich ein wertvolles Feedback auf meine neu entstehenden Texte zu queeren Lesarten der Hebräischen Bibel geliefert. Ein Teil davon ist hier nun veröffentlicht.

Außerdem bedanke ich mich vor allem bei den fünf Mitgliedern der Promotionskommission, welche meine Dissertation positiv benotet haben, nämlich Prof. Dr. Bart T. Wallet (Jüdische Studien), Prof. Dr. Karel van der Toorn (Religion und Gesellschaft) und Dr. Jaap W. Kooijman (Medienwissenschaften) – Lehrende an der Faculteit der Geesteswetenschappen der Universiteit van Amsterdam –, sowie Prof. Dr. Godelieve M.G. Teugels (Semitische und Jüdische Studien, Protestantse Theologische Universiteit, Amsterdam) und Prof. Dr. Barbara Schmitz (Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Würzburg). Am Tag meiner mündlichen Verteidigung von *Studien zu queeren Lesarten der Hebräischen Bibel*, dem 20. Dezember 2022, durfte ich in der Kapelle des ehemaligen Nonnenklosters der Heiligen Agnes in Amsterdam vier von ihnen kennenlernen – mit Ausnahme von Prof. Dr. Karel van der Toorn, er wurde von Prof. Dr. Eveline van Staalduine-Sulman (Religion und Theologie, Texte und Traditionen, Vrije Universiteit Amsterdam) vertreten.

Meiner Mutter wollte ich es nicht unbedingt gleichmachen, ebenfalls Germanistik zu studieren. Ich hielt es aber auch für sinnvoll, mich der Literatur zu widmen, insbesondere der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit sehr alten Büchern wie der Hebräischen Bibel. Ich tauschte mich mit meiner Mutter zu Fragen der deutschen Grammatik aus.

Finanziell unterstützt hat mich neben meinen Eltern Mag. Isabella Hügel und Dkfm. Walter Hügel vor allem das Amsterdam Institute for Humanities Research, welches mir ein Abschlussstipendium für mein PhD-Studium an der Universität Amsterdam gewährte. Auch bei der Österreichischen Gesellschaft für Geschlechterforschung ist meine Arbeit auf Interesse gestoßen. Sie förderte mein Dissertationsprojekt.

Im Zusammenhang mit der Veröffentlichung bei Brill gilt mein Dank dem Österreichischen Wissenschaftsfonds (Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung), insbesondere der von dieser Institution beauftragten begutachtenden Person, welche dieses Buch nach einer einmaligen Überarbeitung

des Manuskripts meiner Dissertation für exzellent und deshalb einer relativ hohen Förderung inklusive Open-Access-Veröffentlichung für würdig befunden hat. Schließlich bedanke ich mich für die erfolgreiche Zusammenarbeit bei den Herausgeber_Innen von Biblical Interpretation Series, namentlich bei Prof. Dr. Paul Anderson und Prof. Dr. Katherine Southwood, bei den Mitarbeiter_innen vom Verlag Brill, Fem Eggers, Alessandra Giliberto, Akiko Hakuno, Suzanne Mekking, Laura Morris und Nitzan Shalev und bei Gabriele Fassbeck für das Lektorat.

Ich hoffe, dass meine Forschungsarbeit bei den Lesenden auf großes Interesse stößt. Queere Lesarten sind das gegenwärtige Thema. Werden sich die Sichtweisen auf solche antiken Texte wie die Bibel erneut ändern? Auch zukünftiger Resonanz auf mein Werk sei vorweg gedankt.

Abbildungen

1 Michelangelo, *Jakob und Josef*, 1508–1512, Sixtinische Kapelle im Papstpalast, Vatikanstadt in Rom 176
2 Giovanni Francesco Barbieri (Guercino), *Josef und Potifars Frau*, 1649, National Gallery, Washington, DC 210
3 Donatello, *Bronzedavid*, ca. 1440, Museo Nazionale del Bargello, Florenz 220
4 Caravaggio, *David mit dem Haupt des Goliat*, 1609/10, Galleria Borghese, Rom 224
5 + 6 Simeon Solomon, *David und Jonatan*, 1854–1855, The Jewish Museum, London 239
7 Philip Hermogenes Calderon, *Rut und Noomi*, 1886, Walker Art Gallery, Liverpool 244

Abkürzungen

Bezüglich abgekürzter Textausgaben und Wörterbücher siehe Literaturverzeichnis.

Bibelübersetzungen

LXX	Septuaginta
TJon	Targum Jonathan
TN	Targum Neophyti
TO	Targum Onkelos
TPsJ	Targum Pseudo-Jonathan
Vg	Vulgata

Griechische Texte

Platon, *Symp.*	*Symposion* (*Das Gastmahl*)
Xenophon, *Anab.*	*Anabasis* (*Ein Feldzug herauf*)

Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit

Arist	Aristeasbrief
Josephus, *Ant.*	*Antiquitates Judaicae* (*Jüdische Altertümer*)
Josephus, *Ap.*	*Contra Apionem* (*Gegen Apion*)
Josephus, *BJ*	*Bellum Judaicum* (*Jüdischer Krieg*)
Philon, *Mos.*	*De vita Mosis* (*Über das Leben des Moses*)
TestXII.Naph	Testamentum Naphtali

Texte aus Qumran

1QS	Gemeinderegel aus Qumranhöhle 1
4Q	Handschrift aus Qumranhöhle 4

Christliche Schriften

Augustinus, *Gen. litt.*	*De Genesi ad litteram* (*Über den Wortlaut der Genesis*)
Did	Didache
Euseb, *Hist. eccl.*	*Historia ecclesiastica* (*Kirchengeschichte*)
Euseb, *Onom.*	*Onomastikon*
Euseb, *Praep. ev.*	*Praeparatio evangelica* (*Die Vorbereitung auf das Evangelium*)
Hieronymus, *Qu. hebr. Gen.*	*Quaestionum hebraicarum liber in Genesim* (*Untersuchungen zur hebräischen Sprache im Buch Genesis*)

Rabbinische Texte

(Abkürzungen setzen sich aus b, m, p, t + Namen des jeweiligen Traktats zusammen)

b	babylonischer Talmud
m	Mischna
p	palästinischer Talmud
t	Tosefta

Traktate

Av	Avot ([Aussprüche der] „Väter“)
AZ	ʻAvoda Zara („Götzendienst“)
Ber	Berachot („Segenssprüche“)
BM	Bava Meẓiʻa („letzte Pforte“)
BQ	Bava Qamma („erste Pforte“)
Er	ʻEruvin („Vermischungen“)
Git	Gittin („Scheidebriefe“)
Hag	Ḥagiga („Festfeier“)
Hul	Ḥullin („Profanes“)
Ker	Keritot („Ausrottungen“)
Ket	Ketubbot („Hochzeitsverschreibungen“)
Meg	Megilla („Buchrolle“)
Men	Menaḥot („Speiseopfer“)
MQ	Moʻed Qaṭan („Halbfeiertage“)
Ned	Nedarim („Gelübde“ und ihre Aufhebung)
Qid	Qidduschin („Antrauung“, „Verlobung“)
San	Sanhedrin („Gerichtshof“)
Schab	Schabbat („Sabbat“)
Sot	Sota („die des Ehebruchs verdächtige Frau“)
Yev	Yevamot („Schwäger_innen“)

Andere rabbinische Texte

ARN	Avot de Rabbi Nathan
BerR	Bereschit Rabba (Midrasch zu Genesis)
KohR	Kohelet Rabba (Midrasch zu Kohelet)
LevR	Levitikus Rabba (Midrasch zu Levitikus)
MidTeh	Midrasch Tehillim (Midrasch Psalmen)
NumR	Numeri Rabbi (Midrasch zu Numeri)
PRE	Pirqe de Rabbi Eliezer
SifDev	Sifre Devarim (Sifre Deuteronomium)
Tan	Tanchuma
TanB	Tanchuma, Ausgabe von Salomon Buber

Akronyme jüdischer Gelehrter aus dem Mittelalter

Rama	Moses Isserles
Ramah	Meir ha-Levi Abulafia
RaMBaM	Rabbi Moses Ben Maimon (Moses Maimonides)
Raschi	Rabbi Schlomo ben Jizchak
Rif	Isaak ben Jakob Alfasi
Rosch	Rabbi Ascher ben Jechiel

Sprachen

äg.	ägyptisch
akk.	akkadisch
ar.	arabisch
aram.	aramäisch
chald.	chaldäisch
engl.	englisch
frz.	französisch
griech.	griechisch
hebr.	hebräisch
ja.	jüdisch-aramäisch
lat.	lateinisch
mhe.	mittelhebräisch
ndl.	niederländisch
sum.	sumerisch
sy.	syrisch

Einleitung

Queere Lesarten der Hebräischen Bibel – was ist damit gemeint?[1] Mit dem aus dem Englischen stammenden, inzwischen eingedeutschten Wort „queer" wird heute auf nicht normative Sexualitäten hingewiesen.[2] Die Quellentexte, die hier in besonderer Weise ausgelegt werden, stammen aus der Hebräischen Bibel bzw. dem Tanach.

Die biblischen Schriften

Die Bezeichnung „Bibel" war ursprünglich ein pluralistisches Substantiv. Der jüdische Historiker Flavius Josephus erklärt im 1. Jahrhundert n. d. Z. in einem seiner Werke[3] der griechischen Leserschaft, welche Schriften im Judentum normative Bedeutung haben, und bezeichnet diese Schriften dabei als τὰ βιβλία, „die Bücher". Erst im Mittelalter, auf dem Umweg über das Lateinische, wird das Wort biblia zu einem singularischen Begriff. Im Neuen Testament wird normalerweise von αἱ γραφαί, den „Schriften",[4] zuweilen auch von ἡ γραφή, „der Schrift",[5] gesprochen. Im Judentum ist die bis heute übliche Bezeichnung für die Hebräische Bibel der Tanach, ein Akronym, gebildet aus den Anfangsbuchstaben der drei Bibelteile – Tora (Gesetz), Nevi'im (Propheten) und Ketuvim (Schriften). Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts n. d. Z. wird die Hebräische Bibel aus christlicher Sicht auch „Altes Testament" (παλαιὰ

1 In der Einleitung und im Schlusskapitel dieses Sammelbands kommt es teilweise zu Überschneidungen mit Inhalten meiner bereits publizierten Artikel (vgl. Nachweis der Erstveröffentlichungen). Außerdem wird in Fußnoten auf die Kapitel innerhalb dieses Buchs zum Weiterlesen verwiesen, dabei aber auf eine zusätzliche genaue Zitierung meiner bereits veröffentlichten Beiträge verzichtet.

2 Die Assoziation des englischen Begriffs „queer" mit dem deutschen Wort „quer" ist zwar nicht von der Hand zu weisen, da das deutsche Adjektiv bzw. Adverb „quer" früher gedehnt u. a. auch „queer" geheißen hat (*Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, s. v. QUER), jedoch sind mir vor dem 20. Jh. keine Belege dafür im Zusammenhang mit andersartigen Sexualitäten bekannt. Laut *Duden* bedeutet „queer" (von einer Person) „einer anderen als der heterosexuellen Geschlechtsidentität zugehörig". *Duden*, s. v. queer. „Heterosexuell", eine hybride Bildung aus griech. ἕτερος („anders") und lat. sexus („Geschlecht"), meint „in seinem sexuellen Empfinden und Verhalten zum anderen Geschlecht hinneigend". Ibid., s. v. heterosexuell.

3 Vgl. Josephus, *Ap.* 1,38–40.

4 Z. B. Mt 21,42; Lk 24,27; Joh 5,39.

5 Z. B. Mk 15,28; Joh 2,22.

© KARIN HÜGEL, 2026 | DOI:10.1163/9789004746039_002
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

διαθήκη) genannt,[6] um sie von den Schriften des Neuen Testaments zu unterscheiden. Die Bibel ist also weniger ein Buch als vielmehr eine Bibliothek. In der Antike war eine Bibliothek nichts anderes als ein Depot von Schriftrollen, wie sie etwa in den Höhlen am Toten Meer entdeckt worden sind.[7]

Ausgangspunkt meiner Untersuchungen ist nur die Hebräische Bibel, also jener ältere und größere Teil der biblischen Schriften, abgefasst in Althebräisch, welcher religiöse Schriften beinhaltet, die bis heute für das Judentum maßgeblich sind. Bei der Hebräischen Bibel handelt es sich um eine Bibliothek offiziell anerkannter Bücher. Die gesammelten Schriften der wichtigsten jüdischen Übersetzung der Hebräischen Bibel ins Griechische, Septuaginta genannt, wurden später konkret in der Absicht zusammengestellt, um der aus dem Judentum neu entstandenen, sich jedoch davon abgrenzenden christlichen Religionsgemeinschaft als „Kanon",[8] das heißt als normative Schriftensammlung, zu dienen.[9] Im Kontext heutiger Bibelwissenschaften ist aber auch im Christentum die Hebräische Bibel in der Originalsprache[10] – und nicht etwa die Septuaginta – die vorrangige Quelle für wissenschaftliche Untersuchungen.

Queer – ein radikales Plädoyer für Freiheit

In Abgrenzung zu den lesbischen und schwulen Befreiungsbewegungen entwickelte sich seit Beginn der Neunzigerjahre des 20. Jahrhunderts zuerst in

6 Vgl. Brieffragment des Melito von Sardes, wiedergegeben in Eusebs *Historia ecclesiastica* („*Kirchengeschichte*") 4,26,12–14.

7 De Pury, „Kanon des Alten Testaments", 3.

8 Das Wort „Kanon" geht auf das griechische Wort κανών („Schilfrohr", „Stab", „Latte") zurück, das auch den metaphorischen Sinn von „Messlatte", „Regel", „Norm" – vgl. Gal 6,16; 2 Kor 10,13.15 – annehmen kann. Es ist ursprünglich aus dem Semitischen abzuleiten (hebr. קָנֶה, „Rohr", „Stiel", „Halm"). Erst im 4. Jh. n. d. Z. wird der Terminus „Kanon" jedoch vom Kirchenvater Athanasius von Alexandrien erstmals als Bezeichnung für die von der Kirche als inspiriert anerkannten Bücher im Osterbrief des Jahres 367 n. d. Z. verwendet. Seitdem bezieht sich der Begriff auf die Liste dieser anerkannten Bücher, später dann auf diese Bücher selbst. Ibid.

9 Bezüglich eines Überblicks über die einzelnen Bestandteile des jüdischen Tanachs im Vergleich zum Kanon der christianisierten Septuaginta vgl. ibid., 5.

10 Vgl. *BHS*. Die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* ist die 4. Auflage der Biblia Hebraica-Reihe. Sie wurde in den Jahren 1967–1977 erarbeitet und von den Alttestamentlern Karl Elliger und Wilhelm Rudolph herausgegeben. Sie ist bis heute die einzige vollständige wissenschaftliche Textausgabe des Codex Leningradensis. Ihr textkritischer Apparat bietet alle wichtigen Textvarianten und Korrekturvorschläge zur Hebräischen Bibel. Deutsche Bibelgesellschaft, „Biblia Hebraica Stuttgartensia".

den USA der Begriff „queer“ als Bezeichnung sowohl für eine theoretische Richtung (Queer-Theorie, Queere Studien) als auch für eine neue Art von politischem Aktivismus. Queer fungiert nicht nur als Überbegriff, sondern auch als grundsätzliche Infragestellung von Identitätskonzepten oder als politisch-strategisches Konzept.[11]

Die Ereignisse des Wochenendes vom 27.–29. Juni 1969 im Stonewall Inn in New York City gelten nach wie vor als Wendepunkt in der Geschichte der queeren Community im Kampf um ihre Gleichberechtigung.[12] Ohne „Black Power“ und die Zweite Frauenbewegung hätte der 27. Juni 1969, als sich im New Yorker Stonewall Inn in der Christopher Street Schwule, Cross-Dresser, Drag Queens und Lesben gegen unzählige willkürliche Polizeirazzien zur Wehr setzten, nicht dieselbe politische Schlagkraft gehabt. Da sei „eine Haarnadel zu Boden gefallen, welche die ganze Welt gehört hat“.[13] Symbolisch fungiert Stonewall als Stichtag für den Bruch der queeren Community mit Anpassung und Stillhalten.[14] Jedes Jahr wird im Juni international an diese Geschehnisse im Zuge der sogenannten Christopher Street Days bzw. diverser queerer Prides wie Worldpride, Europride, nationaler und lokaler Prides angeknüpft, wo Menschen stolz ihre unterschiedlichen queeren Sexualitäten in der Öffentlichkeit feiern.

Die Geschichte des Sichtbarwerdens von Lesben und Schwulen in der US-amerikanischen Gesellschaft wird in einem Film wie *Before Stonewall*[15] nachgezeichnet. Im Universum History-Dokumentarfilm *Die Regenbogen-Revolution – der lange Weg in die Freiheit*[16] wird mit historischen Filmaufnahmen, TV-Ausschnitten und Interviews der spektakuläre Kampf der US-amerikanischen lesbischen und schwulen Befreiungsbewegung um das Grundrecht auf freie Sexualität nachgezeichnet, wo auch Mitglieder der ersten US-amerikanischen Schwulen- und Lesbenorganisationen („Mattachine Society“ bzw. „Daugthers of Bilitis“) wie Franklin Kameny und die gebürtige Wiener_in Barbara Gittings zu sehen sind. In den 1970er Jahren wollten lesbische und schwule Menschen in den USA nicht länger als psychisch krank bezeichnet werden und starteten eine pionierhafte Kampagne: Sie errangen 1973 einen legendären Sieg über das medizinische Establishment, indem die

11 Bezüglich einer Einführung zur Queer-Theorie, die aus dem australischen Englisch ins Deutsche übersetzt wurde, vgl. Jagose, *Queer Theory* bzw. Jagose, *Queer Theory. Eine Einführung*.

12 Matzner, „Stonewall Riots“, 1.

13 Ibid., 3.

14 Jagose, *Queer Theory*, 30, bzw. Jagose, *Queer Theory. Eine Einführung*, 46.

15 Schiller/Rosenberg, *Before Stonewall*.

16 Singer/Sammon, *Universum History. Regenbogen-Revolution*.

US-amerikanische Gesellschaft für Psychiatrie in jenem Jahr Homosexualität[17] aus ihrem Index der psychischen Krankheiten strich. Aus einem Kampf gegen Pathologisierung, zwangsweise psychiatrische Behandlungen und sonstige Verfolgungen von Lesben und Schwulen wurde inzwischen ein Kampf für gänzliche Gleichstellungen diverser queerer Personen innerhalb verschiedenster Bereiche der Gesellschaft, auch innerhalb von religiösen Gemeinschaften.[18]

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". Auch das deutsche Wort „seltsam" wurde bereits in den Dreißigerjahren des 20. Jahrhunderts positiv umgedeutet: So schrieb Peter Munk für den Travestiestar Bertie Wolf im Jahre 1937 das Chanson „Die Seltsame", welches später von Röbi Rapp in der Zürcher Schwulenorganisation mit dem Namen „Der Kreis" und in dessen Kabarett weiter vorgetragen wurde. Zu hören ist das Lied „Die Seltsame" im Film *Der Kreis*[19] aus dem Jahr 2014, welcher die Liebesgeschichte zwischen Röbi Rapp und seinem Partner im Zusammenhang mit dieser frühen Schweizer Schwulenorganisation der Jahre 1943–1967 und der gleichnamigen Zeitschrift *Der Kreis*[20] zeigt. Eine positive Umdeutung von Beschimpfungen wie bei den Begriffen „queer" bzw. „seltsam" ist nicht neu, z. B. engl. „Quaker" („Quäker"), frz. „huguenots" („Hugenotten") oder ndl. „geuzen" (als Selbstbezeichnung niederländischer Freiheitskämpfer im Achtzigjährigen Krieg, die als frz. „gueux", „Bettler" geschmäht wurden). In der Linguistik heißen solche Wörter im Anschluss an letztgenanntes Beispiel „Geusenwörter". Als Verb

17 Homosexualität, ein hybrides Kompositum aus griech. ὅμοιος („gleich") und lat. sexus („Geschlecht"), bezeichnet das auf das eigene Geschlecht gerichtete sexuelle Empfinden und Verhalten. *Duden*, s. v. Homosexualität. In der zweiten Hälfte des 19. Jh., nämlich 1868, ist die erste Erwähnung des Worts „Homosexual" (und nebenbei u. a. auch „Heterosexual") in einem Briefentwurf des Schriftstellers Karl Maria Kertbeny an den deutschen Vorkämpfer für schwule und lesbische Menschenrechte Karl Heinrich Ulrichs belegt. Diese Handschrift aus der ungarischen Nationalbibliothek war auch in der Ausstellung *Geheimsache: Leben. Schwule und Lesben im Wien des 20. Jahrhunderts* in den Jahren 2005–2006 zu sehen. Brunner et al., *geheimsache: leben*, 13.

18 *Stonewall in Wien* (*1969–2009*) liefert z. B. eine Nacherzählung queerer Geschichte in Österreich.

19 Haupt, *Der Kreis*.

20 Koll / von Hammerstein / Steinle, *Der Kreis*.

wird engl. „to queer" gebraucht für „jemanden irreführen, etwas verderben oder verpfuschen". Substantivisch steht es z. B. 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.[21]

Umgekehrt könnte behauptet werden, dass queere Menschen all jenen Leuten quer – das heißt störend dazwischen – kommen, die eine Weltsicht, beruhend auf fixen Geschlechternormen, aufrechterhalten wollen. Hinter der queerfeministischen Forderung einer radikalen Relativierung von festen Geschlechterkonfigurationen verbirgt sich ein Ideal der Autonomie: die Wahl der eigenen Identität durch Unterwandern vorgegebener Normkonstellationen. Geschlechtsidentitäten werden fließend und Geschlechterstereotype verblassen, wenn Individuen sich frei definieren können und ihre eigenen Positionierungen sozial und auch sexuell grenzüberschreitend neu festzulegen vermögen.[22] Hinter den Diskursen um queer und drag (drag kings und queens sind Transvestit_Innen, welche ihr Geschlecht inszenieren) verbirgt sich letztendlich ein radikales Plädoyer für Freiheit.[23] Aus queerer Sicht wird gesellschaftspolitisch eingefordert, dass sich einzelne Menschen nicht bestimmten soziokulturellen Geschlechternormen fügen müssen, zu denen sie etwa nicht passen, sondern dass die Gesellschaft sie zu respektieren hat, so wie sie sein wollen und in der Öffentlichkeit wahrgenommen werden möchten.

Sogenannte „Homosexualität", ein in mehrerer Hinsicht problematischer Begriff, welcher nicht anachronistisch auf biblische und halachische (d. h. jüdisch rechtliche) Texte der Antike angewendet werden sollte – wie ich später näher erläutern werde –,[24] ist nicht mehr länger nur reines Objekt wie in herkömmlichen wissenschaftlichen Abhandlungen, zum Beispiel zu den Gesetzen bezüglich Sex zwischen Männern in Lev 18,22 und Lev 20,13. Auf diese Verbote aus dem biblischen Buch Levitikus werde ich ebenfalls in dieser Einleitung noch zu sprechen kommen.[25] Durch die Entstehung queerer Lesarten der Bibel und weiterer jüdischer und christlicher Schriften im Anschluss an sie fand eine Umkehrung diskursiver Machtverhältnisse statt: Unterschiedliche queere Personen haben begonnen, alte religiöse Quellen wie die Bibel selbst aus ihren jeweiligen Sichtweisen wissenschaftlich zu

21 Hark, „Queer Interventionen", 103.
22 Pauer-Studer, *Einführung in die Ethik*, 170.
23 Butler, *Bodies That Matter*, 121–40, bzw. Butler, *Körper von Gewicht*, 171–97.
24 Vgl. Einleitung, Abschn. „Zeit- und Ortsgebundenheit".
25 Vgl. Einleitung, Abschn. „Verbote von Sex zwischen Männern".

untersuchen.[26] Im Zuge queerer bibelwissenschaftlicher und judaistischer Forschung hat sich das Feld der zu analysierenden religiösen Schriften geweitet. Je nach eigener Fragestellung können viel mehr biblische Texte und deren spätere Auslegungen (also unter anderem auch die Liebesgebote aus Levitikus und jüdische und christliche Interpretationen im Anschluss daran)[27] queer gelesen werden, letztendlich auch von Personen, die sich selbst nicht einer der unter dem Sammelbegriff „queer" subsumierten Gruppen zuordnen, aber – zum Beispiel aus politischen Gründen – einen queeren Ansatz verfolgen. Das heißt jedoch nicht, dass biblische und rabbinische rechtliche Passagen zu weiblicher und männlicher Homoerotik aus dem Blickfeld eines queeren Forschungsinteresses verschwinden und sich Wissenschaftler_Innen wie ich nicht weiter daran abarbeiten, wovon mein Beitrag zu jüdischen gesetzlichen Auslegungen zu weiblicher Homoerotik zeugt.[28]

Queere Lesarten der Hebräischen Bibel und späterer jüdischer Texte im Anschluss an sie nehmen nicht normative Sexualitäten ins Blickfeld. Heteronormativität wird dabei unterlaufen. Ziel queerer Auslegungen ist es, unterschiedliche queere Lebensweisen zu fördern und somit Lesben, Schwule und bisexuelle Leute etc. zu stärken. Sich allein auf das Thema Sexualität (im Zusammenhang mit queer) in Bezug auf antike Schriften wie die Hebräische Bibel und rabbinische Texte im Anschluss daran zu konzentrieren, entspringt einer Fragestellung der Gegenwart. Seit der Jahrtausendwende zum 21. Jahrhundert wurde im angloamerikanischen Raum angefangen, die Bibel[29] bzw. die Tora[30] sowohl im christlichen als auch im jüdischen Kontext queer zu lesen.

Queere Lesarten der Hebräischen Bibel – eine Hinführung zum Thema

Beispielhaft gebe ich hier paraphrasierend Auszüge aus der Einleitung bzw. dem Vorwort der Publikationen *Queer Commentary and the Hebrew Bible* (*„Queerer Kommentar und die Hebräische Bibel"*) *und Torah Queeries*

26 Dieser diskursive Wechsel wird in Stone, „Homosexuality and the Bible", 107–18 thematisiert.

27 Vgl. Kap. 5. „Liebesgebote aus Levitikus".

28 Vgl. Kap. 4. „Auslegungen zu weiblicher Homoerotik".

29 Goss/West, *Take Back the Word*; Stone, *Queer Commentary*; Stone, „Homosexuality and the Bible", 107–18; Stone, *Practicing Safer Texts*; Bohache et al., *Queer Bible Commentary*; Lavoie /Létourneau, „Herméneutique *Queer*", 503–28 und Hornsby/Stone, *Bible Trouble.*

30 Drinkwater/Lesser/Shneer, *Torah Queeries.*

(*„Queere Hinterfragungen der Tora“*)[31] wieder, um deren Verständnis queerer Bibellektüren zu zeigen. Zugänge zu queeren Lesarten der Bibel sind vielfältig. Das hängt mit der Verschiedenheit queerer Personen zusammen, mit deren unterschiedlichen Erfahrungen und gesellschaftlichen Verortungen, die einen Einfluss darauf haben, welche Fragen diese Menschen an biblische Texte stellen und welche Antworten sie geben.[32] Daher ist es adäquat, im Hinblick auf queere Lesarten von einer *Reihe* von Methoden biblischer Interpretation zu sprechen, die kritisch hinterfragen, auf welche Arten und Weisen vergangene und gegenwärtige herkömmliche Bibelauslegungen heteronormative und normalisierende Konfigurationen sexueller Praktiken und sexueller Identitäten unterstützen. Der Wert einer queeren intellektuellen Arbeit liegt vor allem in ihrer Wirkung – in der Öffnung der Räume für bisher nicht gehörte Stimmen und in der Schaffung von Möglichkeiten für eine Transformation der Praktiken, Vergnügen, Begehren und Identitäten, verknüpft mit Sexualität.[33] Ob meine Arbeit dem annähernd entspricht, mögen Leser_Innen am Ende der Lektüre meines Werks beurteilen.

Aus queerfeministischer Sicht wird ein Konnex zwischen Feminismus und queerer Lektüre der Tora betont. *Torah Queeries* (*„Queere Hinterfragungen der Tora“*) knüpfen folgendermaßen an die Geschichte feministischer Kommentare an: Der Kreis der einstigen Außenseiter_Innen wird erweitert – nach den Frauen melden sich nun auch unterschiedlichste queere Interpret_Innen zu Wort –, welche die Autorität beanspruchen, sich am Auslegungsprozess der Tora zu beteiligen. Die Ergiebigkeit der Lektüre durch queere Linsen soll all jenen aufgezeigt werden, die an einer Hinterfragung traditioneller Lesarten der Tora interessiert sind. Es wird ein Beitrag zur Demokratisierung jüdischer Gemeinschaften geleistet, indem Perspektiven beleuchtet werden, die zuvor nicht beachtet bzw. ein Anathema waren, seien es Betrachtungsweisen von Personen, die sich selbst als queer bezeichnen, oder von Verbündeten, welche Machtungleichheiten in Frage stellen, die bislang durch Texte der Tora gerechtfertigt worden sind. Queere Lesarten stellen klar, dass die jüdische Gemeinschaft nicht erst jetzt queere Personen miteinschließt, sondern dass es niemals anders war. Mit frischem Blick und neuen Fragen gelesen, stellt sich die Tora als queerer Text heraus, voll von produktiven Widersprüchen. Sie ist voller wendiger und sich wandelnder Charaktere, die Normen in Frage stellen,

31 So lautet meine Übersetzung des Buchtitels *„Torah Queeries“* ins Deutsche.

32 Stone, „Queer Commentary: Introduction“, 19.

33 Ibid., 33.

welche der Text anderswo für absolut zu erklären scheint, manchmal Grenzen überwachend, die sich zu anderen Zeitpunkten auflösen.[34]

Biblische Figuren erscheinen hinsichtlich ihrer Geschlechtlichkeit nicht immer eindeutig bzw. im Hinblick auf ihr soziokulturelles Rollenverhalten oder ihre Beziehungsformen queer. Das ist einerseits der Tatsache geschuldet, dass es innerhalb der biblischen Schriften selbst nicht selten mehrere unterschiedliche Traditionen gibt – wie zum Beispiel gleich am Anfang der Genesis („Entstehungsgeschichte")[35] zur Erschaffung des ersten Menschen, Adam: So wird in Gen 1,27 im ersten Schöpfungsbericht im Anschluss an die Schöpfung des ersten Menschen – aus herkömmlicher Sicht – ein Hinweis auf die binäre[36] sexuelle Teilung in Mann (זָכָר)[37] und Frau (נְקֵבָה)[38] geliefert, welche in Gen 2,7 im zweiten Schöpfungsbericht jedoch nicht zu finden ist, wenn der erste Mensch darin – aus feministischer Sicht – als sexuell undifferenziertes Erdgeschöpf verstanden wird.[39] Andererseits gibt es spätere jüdische Auslegungen, welche neue Sichtweisen auf biblische Charaktere eröffnen – wie zum Beispiel im Hinblick auf den ersten Menschen einen Hinweis auf Adams Androgynie.[40] Aus queerer Sicht wird heute die gesamte Menschheit – in ihrer Bandbreite von verschiedenen Geschlechtern und Geschlechtlichkeiten – im Zusammenhang mit der Erschaffung von Mann und Frau in Gen 1,27 angesprochen.[41] Es kommt also auf die Perspektiven an, aus welchen alte religiöse Schriften wie die Hebräische Bibel gelesen werden, und es kommen immer neue Sichtweisen

34 Plaskow, „Foreword", xi–xii.

35 Das griechische Wort γένεσις bedeutet im Zusammenhang mit Gen 2,4 und Gen 5,1 „Entstehungsgeschichte". Bauer, 310.

36 Vgl. spätlateinisch „binarius" („zwei enthaltend"). *Duden*, s. v. binarisch.

37 זָכָר, im Unterschied zu נְקֵבָה, bedeutet im Zusammenhang mit Gen 1,27 und Gen 5,2 „Mann". *HALAT*, 259.

38 Bei נְקֵבָה („Frau") handelt es sich um ein substantiviertes Verbaladjektiv der Form Qatīl mit femininer Endung, und zwar um eine Ableitung von der Verbalwurzel נקב („durchbohren"). Von der Form her ist nicht eindeutig zu entscheiden, ob נְקֵבָה im Sinne von „Durchbohrtes" bzw. „Durchbruch" passiv oder im Sinne von „Durchbrechung" bzw. „Bohrung" aktiv zu verstehen ist. Zumeist wird die passive Bedeutung für wahrscheinlicher gehalten. So kann die Frau (נְקֵבָה) einerseits als „Penetrierte" im Sexualakt verstanden werden. Andererseits wird bei der Geburt eines Kindes der Mutterschoß einer Frau durchstoßen, weshalb auch deshalb der Begriff „Durchstoßene" auf eine Frau (נְקֵבָה) zutreffen könnte. Erbele-Küster, „‚Kann denn ein Männliches gebären?'", 40. Bezüglich weiterer Beispiele der Form Qatīl mit femininer Endung vgl. Joüon/Muraoka, *Grammar of Biblical Hebrew*, 229.

39 Vgl. Einleitung, Abschn. „Unterschiedliche Darstellungen der Erschaffung der Menschheit".

40 Vgl. Kap. 1. „Adams Androgynie".

41 Vgl. Einleitung, Abschn. „Erschaffung der Menschheit in ihrer Gesamtheit".

hinzu – so in der Antike jene der Rabbinen wie heute eben auch jene queer Lesender.

Im Vorwort von *Torah Queeries*[42] wird ganz am Anfang Mischna Avot 5,22 zitiert: „Wende und wende sie immer wieder [הפך בה והפך בה], denn alles ist in ihr [דכלה בה]".[43] Als Objekt wird dabei stets die Tora verstanden, auch wenn sie im Kontext nicht genannt wird.[44] Eventuell könnte mit diesem populären rabbinischen Spruch, der eine späte Quintessenz rabbinischen Denkens darstellt, auch nur der Mischna-Traktat Avot gemeint gewesen sein;[45] im Zusammenhang mit meinen queeren Lesarten der Hebräischen Bibel müsste eigentlich eine Ausweitung neben der Tora (dem Gesetz) auf Nevi'im (Propheten) und Ketuvim (Schriften) mitgedacht werden, denn ich behandle hier nicht nur die fünf Bücher Mose. Die Hebräische Bibel war in der Antike, wie ich bereits erwähnt habe,[46] noch kein Buch, in dem geblättert wurde, sondern es gab Schriftrollen wie die Torarolle, wobei mit dem „Wenden" in Mischna Avot 5,22 nicht etwa das Aufdecken ihrer Rückseite gemeint ist. Das „Wenden" in Mischna Avot 5,22 ist nur im übertragenen Sinn zu verstehen, im Sinne des Betrachtens des biblischen Inhalts aus verschiedensten Perspektiven.[47] Es gibt keinen Aspekt menschlicher Erfahrung, der nicht durch die Bibel beleuchtet werden kann: „[…] denn alles ist in ihr". Vor allem über Emotionen biblischer Charaktere oder geschilderte Situationen mögen sich unterschiedliche Personen heute mit biblischen Figuren identifizieren bzw. hinsichtlich ihrer Lebenswirklichkeiten an biblische Texte anknüpfen.[48] Aber auch der Einwand etwa von Lesben, Schwulen und Transgenderpersonen etc., sich nicht wirklich in biblischen Schriften wiederzufinden, hat seine Berechtigung aufgrund der

42 Plaskow, „Foreword", xi.

43 Ich schließe mich der deutschen Übersetzung von mAv 5,22 (ed. Chanoch Albeck) von Günter Stemberger an, welcher zusätzlich die wichtigsten Textzeugen dieser rabbinischen Stelle anführt, die deutlich machen, wie wenig stabil dieser Text am Ende des Mischna-Traktats Avot ist. Dieser Spruch wird in mAv 5,22 Ben Bag Bag zugeschrieben. Dieser wird in der rabbinischen Literatur öfter als Tradent halachischer Aussagen zitiert (so etwa in tKet 5,1 als Jochanan ben Bag Bag, der sich an Rabbi Jehuda ben Batyra in Nisibis wendet, womit er nach jüdischer Tradition im frühen 2. Jh. gelebt hätte; auch die Parallelen nennen ihn Jochanan – siehe auch tBQ 10,16). Stemberger, „‚Wende und wende sie …'", 427–30.

44 Ibid., 428.

45 Ibid., 433.

46 Vgl. Einleitung, Abschn. „Die biblischen Schriften".

47 Stemberger, „‚Wende und wende sie …'", 431.

48 Vgl. z. B. Abschn. 3.3. „Perspektive weiblichen Begehrens im Hohelied" bezüglich patriarchaler Kontrolle weiblicher Sexualität. Weitere biblische Figuren neben Adam stelle ich erst anschließend im Laufe meiner Einleitung vor.

Zeit- und Ortsgebundenheit unterschiedlicher Verständnisse von Sexualität.[49] Die alternative Lesart der alten, gewichtigen Handschrift MS Kaufmann von Mischna Avot 5,22 „Wende und wende sie immer wieder [הפך בה והפך בה], denn sie als Ganze ist in dir und du bist ganz in ihr [דכולה בך וכולך בה]" zeugt von einer Tora-Mystik, von einem Einswerden des Menschen mit der Tora.[50] Weshalb sollte diese Art von Mystik nur bestimmten jüdischen Männern zur Zeit der Antike vorbehalten gewesen sein? Auch Frauen und diverse queere Personen, die sich in der Gegenwart mit dieser alten religiösen Quelle beschäftigen, haben bereits begonnen zu erforschen, ob und wie sie sich mit ihren Bedürfnissen, Wünschen und Sehnsüchten in der Tora (bzw. in weiteren biblischen Texten) wiederfinden oder nicht.

Queere Studien auf Bibelwissenschaften, Jüdische Studien und Kunstgeschichte anzuwenden, ist ein innovatives Unterfangen, welches aufgrund der langen, teilweise bis in die Gegenwart anhaltenden homo- und transphoben Traditionen im Anschluss an biblische Texte leider notwendig ist. Diesem Projekt habe ich mich bereits mit meiner Diplomarbeit *Homoerotik und Hebräische Bibel*[51] gewidmet. Frei nach dem Motto in einem Wiener Dialektlied „Die Freiheit, die ma wü, muaß ma si nehmen" („Die Freiheit, die man will, muss man sich nehmen")[52] habe ich nach der Jahrtausendwende zum 21. Jahrhundert begonnen, den oft sehr erdrückenden religiösen Anschauungen samt ihren traditionellen wissenschaftlichen Auslegungstraditionen – deren homo- bzw. transphobe Sichtweisen auf antike Texte bis hin zum Ausschluss sogenannter „Homosexueller" aus religiösen Gemeinschaften und anderen Teilen der Gesellschaft führte –, andere Perspektiven entgegenzusetzen, die ein befreiendes Potenzial für diverse queere Personen aufweisen. Da die unterschiedlichen kirchlichen Establishments, „die für eine_n denken", bisher kaum diejenigen waren, die emanzipatorisch in Sachen queerfeministischer Anliegen vorgeprescht sind, war und ist es noch immer naheliegend, erstmals auch „für sich selbst zu denken", und zwar im Hinblick auf die je eigenen Sexualitäten. Mein Ansatz in diesem Projekt ist es aber, nicht nur von mir

49 Vgl. Einleitung, Abschn. „Zeit- und Ortsgebundenheit".

50 Stemberger, „Wende und wende sie …", 428–30.432.

51 Hügel, *Homoerotik und Hebräische Bibel*.

52 Der Text des Lieds „Die Freiheit" stammt von Hansi Dujmic. Es ist besser bekannt durch Wolfgang Ambros' gleichnamigen Song in dessen Album *Mann und Frau* von 1989. Die Achtzigerjahre des 20. Jh. waren für mich als Teenager die Zeit der beginnenden intellektuellen Rebellion gegen eine Gesellschaft in Österreich, die ich damals als vorwiegend von heterosexuellem Gedankengut geprägt wahrgenommen habe. Letztendlich habe ich aber schon von Kindesbeinen an mit Hosen und kurzen Haaren in den Siebzigerjahren angeeckt.

selbst auszugehen – das wäre der feministische Gedanke –, sondern queere Lesarten der Hebräischen Bibel und Auslegungen im Anschluss daran sowohl im jüdischen als auch im christlichen Kontext für unterschiedliche queere Personen zu liefern.

Da es unvermeidbar ist, aus defensiver Sicht gegenüber heterosexistischen[53] Bibelinterpretationen immer wieder bei Adam und Eva anzufangen, gibt es auch in diesem Sammelband einen queeren Beitrag zu den Schöpfungsberichten der Genesis, dem ersten Buch der fünf Bücher Mose bzw. des Pentateuchs („Fünfrollenbuch"),[54] nämlich zur Androgynie Adams, des ersten Menschen.[55] Ich nehme mir die intellektuelle Freiheit, besondere Fragestellungen, ausgehend von meiner Person, zu entwickeln und dabei Themen zu behandeln wie lesbischer Eros im Zusammenhang mit der Halacha (d. h. dem Jüdischen Recht)[56] und im Zusammenhang mit einem Erzähltext wie dem biblischen Buch Rut, in dem sich die Moabiter_in Rut an die Judäer_in Noomi, eine bereits ältere Frau, bindet.[57] Ich lese also biblische und spätere jüdische Texte queer, die für ein weibliches* Publikum relevant sind. Meine queeren Lesarten des Hohelieds[58] und meine queeren Auslegungen der Liebesgebote aus Levitikus[59] sind zwar zuerst in Frauen*zusammenhängen publiziert worden, richten sich aber an alle queer Lesenden. Für schwule Männer mögen vor allem meine queere Lesart von Kohelet 4,9–12[60] interessant sein, sowie die Beiträge in Zusammenhang mit den biblischen Figuren Josef, welcher aus rabbinischer Sicht als schöner, effeminierter Jüngling auftritt und mit dem der Ägypter Potifar Sex haben will,[61] und David, ob als ebenfalls attraktiver Jüngling, welcher das Begehren von älteren Männern wie Goliat[62] oder König Saul und dessen Sohn Jonatan hervorruft,[63] oder als König von Juda und Israel, der sich

53 Heterosexismus ist die Vorstellung, nach der Heterosexualität allen anderen Sexualitäten überlegen sei, und die (daher für gerechtfertigt gehaltene) Diskriminierung, Unterdrückung, Zurücksetzung, Benachteiligung von unterschiedlichen queeren Menschen aufgrund ihrer geschlechtlichen Identitäten bzw. ihrer sexuellen Orientierungen, Begehren und Verhaltensweisen.

54 Diese Bezeichnung stammt aus dem Kirchenlateinischen.

55 Vgl. Kap. 1. „Adams Androgynie".

56 Vgl. Kap. 4. „Auslegungen zu weiblicher Homoerotik".

57 Vgl. Abschn. 8.3. „Ruts Treueschwur gegenüber Noomi".

58 Vgl. Kap. 3. „Lesarten des Hohelieds".

59 Vgl. Kap. 5. „Liebesgebote aus Levitikus".

60 Vgl. Kap. 2. „Kohelet 4,9–12".

61 Vgl. Kap. 6. „Josef".

62 Vgl. Kap. 7. „David und Goliat".

63 Vgl. Abschn. 8.2. „David und Jonatan".

beim Tanz vor G*tt (יהוה)[64] öffentlich entblößt.[65] Letztendlich ist offen, wer alles sich mit diesen biblischen Figuren identifizieren möchte oder nicht – es könnten ja auch Frauen* an bestimmte männliche Charaktere anknüpfen wollen oder umgekehrt. Außerdem mögen sich Leser_Innen auf unterschiedliche Weise meinen neuen queeren Argumentationen anschließen.

Diese jüdischen Texte mit sehr bekannten biblischen Namen (Rut, König Davids Urgroßmutter, nach welcher das biblische Buch Rut benannt ist; Josef, Sohn Jakobs und einer der Stammväter der zwölf Stämme Israels; und David, König von Juda und Israel) handeln nicht etwa von romantischen Beziehungen zwischen gleichaltrigen und gleichrangigen Frauen- und Männerpaaren, sondern es gibt Unterschiede hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Stellung, ihres Alters und ihrer Herkunft etc., die heute unter dem Stichwort „Intersektionalität" diskutiert werden, womit Überschneidung und Wechselwirkung mehrerer Formen von Diskriminierung bei einer Person gemeint sind.[66] So haben diese miteinander in Beziehung gebrachten Personen kein gleiches Alter, keinen gleichen gesellschaftlichen Rang und auch nie die gleiche Herkunft. Sie kommen aus verschiedenen Völkern (Rut aus Moab und Noomi aus Betlehem in Juda; Josef, der Sohn Jakobs, ist ein Stammvater der zwölf Stämme Israels, und Potifar kommt aus aus Ägypten; David aus Betlehem in Juda und Goliat aus Gat, einer philistäischen Stadt) oder auch aus verschiedenen Stämmen (David aus Betlehem in Juda und Saul aus Gibea in Benjamin). Keine dieser Figuren (Rut, Josef und David) wird nur in einer reinen Paarbeziehung (Frauen- oder Männerpaar) beschrieben, sondern alle in Mehrfachbeziehungen. Diese gibt es zwischen den beiden ungleichen Frauen Rut und Noomi und dem mächtigen Mann Boas. David soll neben seiner erotischen Anziehungskraft für den riesengroßen Goliat, für König Saul und für dessen Sohn Jonatan gleich acht Frauen gehabt haben.[67] Das Verhältnis zwischen dem nach Ägypten verkauften Josef, dem Hofbeamten des Pharaos und Obersten der Leibwache, Potifar, und dessen verführerischer Frau wird als komplexes geschildert.[68]

---

64 Die Schreibweise der Bezeichnungen für Gottesnamen mit dem Stern, G*tt (יהוה) bzw. G*tt (יהוה אֱלֹהִים) etc. und – in den späteren jüdischen Interpretationen – G*tt (הקב״ה) etc., stammt von mir und ist ebenfalls wie die Schreibweise mit dem Gendergap von Anschauungen der Queer-Theorie inspiriert. יהוה hat nämlich kein grammatikalisch eindeutig zu bestimmendes Geschlecht; das Körperkonzept dieses Gottesnamens spart die Dimension des sexuellen Geschlechts aus.

65 Vgl. Kap. 9. „2 Samuel 6".

66 *Duden*, s. v. Intersektionalität.

67 Vgl. Abschn. 8.1. „Mehrfachbeziehungen".

68 Vgl. Kap. 6. „Josef".

Queere Lesarten der Hebräischen Bibel im Rahmen von Intertextualität

Meine queeren Lesarten unternehme ich im Zusammenhang mit unterschiedlichen Konzepten von Intertextualität. Als Intertextualität bezeichnet man die Interferenz (d. h. Beeinflussung) und Interdependenz (d. h. gegenseitige Abhängigkeit) literarischer Texte und Kunstwerke und das daraus entstehende kommunikative Potenzial. Der ursprünglich von Julia Kristeva stammende Begriff[69] geht auf die Erkenntnis zurück, dass Texte nicht in einem Vakuum entstehen und existieren, sondern immer sie beeinflussende Vorläufer haben, wie sie auch selbst spätere Texte beeinflussen. Ein literarischer Text wird als von seiner Umgebung und einem historischen oder zeitgenössischen Kontext abhängig verstanden, welcher der Erschaffung jedes Textes vorausgeht.[70] Dabei ist das Erkennen und Entwickeln von Intertextualitäten nicht allein auf die Verfasser_Innen beschränkt, sondern gehört auch zu den konstruktivistischen Tätigkeiten eines (queeren) Lesepublikums. Bereits zur Zeit der Antike haben die Rabbinen im Umgang mit der Tora anhand ihrer hermeneutischen Auslegungsregeln vielfältige neue intertextuelle Zusammenhänge geschaffen.[71] Heute liegt die Deutungsmacht nicht nur bei einer herkömmlichen Leserschaft, sondern auch bei queer Lesenden, die aus ihren je eigenen Erfahrungswelten und Sichtweisen eine Herausforderung und Bereicherung mit ihren Auslegungen darstellen. Auch Werke der Bildenden Kunst entstehen nicht aus dem Nichts heraus, sondern spiegeln die Diskurse wider, welche Einfluss auf die Künstler_Innen hatten – unter anderem auch biblische und rabbinische Texte oder die Frage nach der Sexualität (im Zusammenhang mit Knabenliebe,[72] effeminierten Männern[73] oder sexuell ambivalenten Figuren[74] etc.).

Im Kontext von Michelangelos Gewölbefresko *Jakob und Josef* in der Sixtinischen Kapelle kann der schöne feminine Josef, Jakobs Sohn, quasi als

69 Kristeva, „Bakhtine", 440–41, bzw. Kristeva, „Bachtin", 348.

70 Kristeva, „Seitenweise Text abschreiben".

71 Bezüglich einer Einführung zur rabbinischen Hermeneutik vgl. Stemberger, *Einleitung*, 26–42.

72 Vgl. künstlerische Selbstporträts als besiegte Knabenliebhaber in Werken wie Donatellos *Bronzedavid* (Abb. 3) und Caravaggios *David mit dem Haupt des Goliat* (Abb. 4) bzw. Kap. 7. „David und Goliat".

73 Vgl. Michelangelos Darstellung des schönen, femininen Josef in seiner Malerei *Jakob und Josef* zu Mt 1,16 (Abb. 1) bzw. Kap. 6. „Josef" und Simeon Solomons David als effeminierter Liebhaber Jonatans beim Liebesschwur in *David und Jonatan* zu 1 Sam 20,17 (Abb. 5 und 6) bzw. Abschn. 8.2. „David und Jonatan".

74 Vgl. Philip Hermogenes Calderons Noomi als sexuell mehrdeutige Gestalt in *Rut und Noomi* zu Rut 1,14–17 (Abb. 7) bzw. Abschn. 8.3. „Ruts Treueschwur gegenüber Noomi".

queerer Vorfahre Jesu Christi verstanden werden. Mit einer solch ungewöhnlichen neuen Auslegung eines Teils der weltbekannten Renaissance-Malerei in der Sixtinischen Kapelle im Papstpalast in Vatikanstadt wird ein queerer Blick auf die Abstammung Jesu im Matthäusevangelium 1,16 ermöglicht.[75] Auch die Tatsache, dass biblische Figuren wie David und Jonatan als Männerpaar oder Rut und Noomi als Frauenpaar in Werken der Bildenden Kunst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in England homoerotisch dargestellt werden, eröffnet neue – heute würden wir sagen – „queere" Lesarten von bestimmten Textpassagen der Bibel: So zeichnet Simeon Solomon den jungen David als effeminierten Liebhaber Jonatans beim Liebesschwur und ermöglicht somit, diesen biblischen Schwur zwischen Männern in 1 Sam 20,17 mit Erotik in Zusammenhang zu bringen.[76] Außerdem malt Philip Hermogenes Calderon die Frau Noomi als sexuell mehrdeutige Gestalt in inniger Umarmung mit Rut, sodass dieses Gemälde eine erotische Lesart von Rut 1,14–17 unterstützt.[77] Damit komme ich auf ein weiteres Verständnis von Intertextualität zu sprechen, die auch im Sinne eines wi(e)dersinnigen Verhältnisses[78] zwischen biblischer Literatur und Kunst aufgefasst werden kann: Während herkömmliche Leser_Innen daran zweifeln mögen, dass erotische Aussagen zu den gleichgeschlechtlichen Paaren David und Jonatan bzw. Rut und Noomi in biblischen Textpassagen zu finden sind, weil ihnen das *widersinnig* erscheint, finden queere Interpret_Innen die hier in den Werken der Bildenden Kunst abgebildete Homoerotik in den dazugehörigen Texten der Hebräischen Bibel sehr wohl *wieder*. Nicht nur rabbinische Auslegungen, welche biblische Figuren wie den ersten Menschen seltsam androgyn[79] oder Josef effeminiert[80]

75 Vgl. Abb. 1 bzw. Kap. 6. „Josef".

76 Vgl. Abb. 5 und 6 bzw. Abschn. 8.2. „David und Jonatan".

77 Vgl. Abb. 7 bzw. Abschn. 8.3. „Ruts Treueschwur gegenüber Noomi".

78 Mein Gebrauch des sperrigen Begriffs „wi(e)dersinnig" ist von Mieke Bals Konzept der „wi(e)dersinnigen Geschichte" („preposterous history") inspiriert. „Preposterous" heißt grundsätzlich „absurd" bzw. „widersinnig". Bal meint in *Quoting Caravaggio: Contemporary Art, Preposterous History* damit jedoch eine Denkbewegung der Umkehrung, welche das chronologisch Frühere („pre-") als eine Nachwirkung des zeitlich Späteren („post") betrachtet. Bal, *Quoting Caravaggio*, 7. Die deutsche Übersetzung von „preposterous" mit „wi(e)dersinnig" stammt von Sylvia Mieszkowskis Rezension „Barocker Wi(e)der-Sinn der zeitgenössischen Kunst" von Bals Buch *Quoting Caravaggio*: „Denn es geht hier um eine Wiederholung, die auch eine Form der Sinnproduktion ist, der eine temporale und gleichzeitig eine semantische Gegenläufigkeit innewohnt".

79 Bezüglich rabbinischer Aussagen zur Androgynie des ersten Menschen vgl. BerR 8,1 zu Gen 1,26 und LevR 14,1 zu Lev 12,2 bzw. Abschn. 1.1. „Androgynes Geschöpf".

80 Bezüglich rabbinischer Behauptungen von Josefs effeminiertem Auftreten vgl. verschiedene jüdische Interpretationen zu Gen 37,2 und Gen 39,6 bzw. Abschn. 6.1. „Josef als effeminierter Jüngling".

darstellen und bestimmte Bibelstellen homoerotisch deuten,[81] sondern auch Kunstwerke wie Michelangelos Malerei *Jakob und Josef* in der Sixtinischen Kapelle legen also queere Interpretationen des biblischen Materials nahe.[82] Im Zuge eines solchen Ansatzes von Intertextualität im Zusammenhang mit Rezeptionsästhetik liegt es im Ermessen der jeweiligen Lesenden, wie die Verbindungen zwischen ursprünglichem Bibeltext und späteren jüdischen und christlichen Schriften und Werken der Bildenden Kunst interpretiert werden. Ich zeige in diesem Sammelband bewusst eine Auswahl an rabbinischen Behauptungen und Kunstwerken, die für eine queere Lektüre biblischer Texte relevant sind.

Intertextualität kann nach Gérard Genette schließlich auch restriktiv „die effektive Präsenz eines Textes in einem anderen"[83] meinen, wobei in diesem Konzept zwischen Zitaten (d. h. ausdrücklich deklarierten Übernahmen, mit oder ohne genaue Quellenangaben), Plagiaten (d. h. nicht deklarierten Übernahmen von Zitaten) und Anspielungen (d. h. Aussagen, zu deren vollständigem Verständnis die Kenntnis des vorhergehenden Textes notwendig ist) unterschieden wird. In antiken religiösen Texten wie dem Neuen Testament und in rabbinischer Literatur gibt es sogenannte Schriftzitate, wobei mit „der Schrift" die unterschiedlichen biblischen Texte gemeint sind, auf die Bezug genommen wird. Schriftzitate wurden ursprünglich nicht wie heute in Textausgaben bereits mit expliziten Bibelstellenangaben ausgewiesen, sondern die Kenntnis der zugrunde liegenden religiösen Schriften wurde dabei quasi vorausgesetzt. In meinen folgenden Beiträgen gehe ich zur Verdeutlichung so vor: Bei meinen eigenen Übersetzungen von rabbinischen Texten kennzeichne ich die Schriftzitate durch Kursivierung. Außerdem füge ich nach den einzelnen Schriftzitaten die Stellenangaben der „zitierten" religiösen Bücher in eckiger Klammer hinzu.[84] Wenn weiters innerhalb eines Targums (d. h. einer aramäischen Bibelübersetzung) eine ähnliche Aussage

81 So unterstellt z. B. Rabbi Judan dem Philister Goliat, dass er David wegen seiner schönen Augen und seines attraktiven Aussehens begehrt habe. Vgl. LevR 21,2 zu Lev 16,3 bzw. Abschn. 7.1. „Jüdische Interpretationen zu 1 Sam 16,12 und 1 Sam 17,42".

82 Jan Willem van Henten fragt ähnlich, wenn auch nicht im Zusammenhang mit einer queeren Interpretation, sondern mit einer Filmbesprechung, was ein Film (*Bruce Almighty*) zum gegenwärtigen Verständnis eines Bibeltexts (Gen 1,26–27) beitragen kann. Van Henten, „Playing God", 127.

83 Genette, *Palimpsestes*, 8, bzw. Genette, *Palimpseste*, 10.

84 Dies findet sich zum ersten Mal in meiner Übersetzung von BerR 8,1, worin das Schriftzitat Gen 5,2 vorkommt. Vgl. Abschn. 1.1. „Androgynes Geschöpf".

wie in einem rabbinischen Text (z. B. einem Midrasch) vorkommt,[85] verfahre ich ähnlich. Es ist aber diesbezüglich nicht immer klar, ob es sich dabei um konkrete Anspielungen (z. B. eines aramäischen Texts auf einen hebräischen) gehandelt hat oder bloß um ähnliche Behauptungen in verschiedenen jüdischen Überlieferungen, bei denen die Abhängigkeiten voneinander heute zwar aufgrund von zeitlicher Verortung vermutet, aber nicht immer mehr eindeutig belegt werden können.

Als Beispiel für eine wörtliche Anspielung innerhalb der Hebräischen Bibel kann ein Schwur im Hohelied herangezogen werden, nach welchem in Hld 2,7 und Hld 3,5 bei den Gazellen (צְבָאוֹת) oder den Damhirschkühen des Feldes (אַיְלוֹת הַשָּׂדֶה) geschworen wird, wobei erstere mit dem Beinamen Gottes (צְבָאוֹת) identisch sind und letztere dem Gottesnamen (אֵל שַׁדַּי) relativ ähnlich sind. Trotz dieser möglichen Anspielung auf den Namen und den Beinamen Gottes wurde offensichtlich die Gewohnheit, bei verschiedenen Gottesnamen zu schwören, im Hohelied bewusst durchbrochen. Das Hohelied kann aufgrund seiner 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.[86] Im ersten Samuelbuch schwören David und Jonatan hingegen in 1 Sam 20,17 bei der „Liebe" (אַהֲבָה). Die Formulierung, dass jemand seinen Geliebten „bei seiner Liebe" (בְּאַהֲבָתוֹ) schwören lässt, würde für viele Leser_Innen wahrscheinlich eher zu einem Liebeslied wie dem Hohelied passen und ist im Zuge einer queeren bzw. schwulen Lektüre äußerst bemerkenswert, da sie zwischen zwei Männern vorkommt.[87]

Auch Namensgebungen in der Hebräischen Bibel sind Anspielungen. Nomen est omen – der Name ist Programm: David (דָּוִד) bedeutet vermutlich nichts anderes als „Liebling" (דּוֹד).[88] Das kann auf seine Verhältnisse sowohl zu Männern als auch zu Frauen in den Samuelbüchern bezogen werden.[89] Auch im Buch Rut finden sich erotische Anspielungen durch sprechende Namen, die etwas über die Charaktere der biblischen Figuren aussagen: Wenn bewusst gemacht wird, dass Rut (רוּת) „Freund_in" und Noomi (נָעֳמִי) „Lustvolle" bedeutet, so unterstützt dies eine queere Lesart der Frauenbeziehung zwischen Rut und Noomi, die mithilfe eines Manns namens Boas (בֹּעַז) „in ihm ist Macht"

85 Vgl. z. B. das Vorkommen einer ähnlichen Aussage, nämlich des Hinweises auf „ein Mann und seine Frau" in TKoh 4,11, welche sich bereits in KohR zu Koh 4,9–12 findet. Vgl. Abschn. 2.3. „Der dreifache Faden".

86 Vgl. Abschn. 3.6. „Hohelied als nicht religiöse Liedersammlung".

87 Vgl. Abschn. 8.2. „David und Jonatan".

88 Ibid.

89 Vgl. Abschn. 8.1. „Mehrfachbeziehungen".

gelingt. Aus damaliger wie heutiger Sicht kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Beziehung zwischen diesen zwei Frauen als erotisch motiviert verstanden wird.[90]

Von der Bibel über rabbinische Schriften bis hin zu Werken der Bildenden Kunst

Intertextuelle Bezüge finden sich innerhalb der Hebräischen Bibel. Es gibt sie zwischen ihr und den Übersetzungen ins Griechische (Septuaginta), Lateinische (Vulgata) und Aramäische (Targume) etc. Aus christlicher Sicht wird im Neuen Testament in der Regel an die Septuaginta[91] und aus jüdischer Sicht in den rabbinischen Schriften an die hebräischen Bibeltexte angeknüpft. Die ersten Christ_Innen lasen die religiösen „Schriften" von Anfang an in ihrer sprachlich und zum Teil auch sachlich hellenisierten Gestalt. Auch das rabbinische Judentum ist vom Hellenismus, das heißt von der nachklassischen Kulturepoche von Alexander dem Großen bis zur römischen Kaiserzeit, welche durch die wechselseitige Durchdringung griechischer und orientalischer Kulturelemente gekennzeichnet ist, nicht unbeeinflusst. So ist zum Beispiel platonisches Gedankengut in bestimmten rabbinischen Behauptungen zu erkennen.[92]

Ich behandle nicht nur neutestamentliche Aussagen im Zusammenhang mit Jesus von Nazaret, sondern auch rabbinische Aussprüche, welche Gelehrten – wie Hillel und Schammai – aus der ältesten Zeit, das heißt im 1. Jahrhundert n. d. Z. und in der Periode von Jabne (70–135 n. d. Z.), zugeschrieben worden sind. Des Weiteren erwähne ich Behauptungen von Tannaiten, das heißt von rabbinischen Lehrern – wie zum Beispiel Rabbi Akiba – aus der Zeit der Mischna, also bis zum frühen 3. Jahrhundert n. d. Z, und von Amoräern, welche die tannaitischen Lehren bis etwa 500 n. d. Z. kommentierten. Zu den rabbinischen Schriften zählen talmudische Literatur (Mischna und Tosefta, palästinischer und babylonischer Talmud und außerkanonische Traktate wie Avot de Rabbi Nathan) sowie Midraschim, nämlich halachische Midraschim (wie etwa Sifra), älteste Auslegungsmidraschim (wie der Midrasch zu Genesis),

90 Vgl. Abschn. 8.3. „Ruts Treueschwur gegenüber Noomi".

91 Niederwimmer, *Theologie des Neuen Testaments*, 407.

92 Aus traditioneller jüdischer Sicht wird Adam, der erste geschaffene Mensch in der Hebräischen Bibel, angefangen mit den Rabbinen, in Anlehnung an Platons Mythos von den Kugelmenschen aus *Das Gastmahl*, androgyn bzw. zweigesichtig vorgestellt. Vgl. Kap. 1. „Adams Androgynie".

Predigtmidraschim (wie unter anderem die Midraschim zu Levitikus und zu Numeri sowie der gewöhnliche Tanchuma und Tanchuma in der Fassung von Salomon Buber), Midraschim zu den fünf Megillot („Festrollen“) wie der Midrasch zu Kohelet und Haggadawerke wie *Pirqe de Rabbi Eliezer*.[93] Werke von Rabbinen wie zum Beispiel von Raschi und Werke des Jüdischen Rechts wie etwa von Maimonides oder der *Schulchan Aruch*, die hier in diesem Sammelband zitiert werden, zählen zur jüdischen Literatur aus dem Mittelalter.[94] Aus der jüdischen Aufklärung, der Haskala, zitiere ich Literatur des jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn (1729–1786) und des jüdischen Dichters, Sprachwissenschaftlers und Exegeten Naftali Herz Wessely (1725–1805).

In der Bildenden Kunst kann Michelangelos Gewölbefresko *Jakob und Josef* in der Sixtinischen Kapelle aus der Zeit der Renaissance quasi als queere Aneignung der biblischen Josefserzählung in Genesis 37–50 – höchstwahrscheinlich im Anschluss an homoerotische rabbinische Literatur – mitten im Papstpalast in Vatikanstadt in Rom angesehen werden. Von der Zeit der Frührenaissance bis zur Gegenwart identifizieren sich verschiedene Bildhauer und Maler mit dem Knabenliebhaber Goliat: etwa Donatello und Caravaggio.[95] Die Erschaffung sexuell ambivalenter Figuren in Werken der Bildenden Kunst der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in England liefert zusätzliche queere Interpretationen der an sich schon bemerkenswert homoerotischen Bibelstellen: Simeon Solomon zeichnet David als effeminierten Liebhaber Jonatans beim Liebesschwur (1 Sam 20,17), und Philip Hermogenes Calderon malt Noomi als sexuell mehrdeutige Gestalt in inniger Umarmung mit Rut (Rut 1,14–17).[96]

---

93 Ich folge der Einteilung jüdischer Literatur in Stemberger, *Einleitung*, 6–8, wobei ich nur diejenigen rabbinischen Schriften erwähne, die auch im Anschluss in diesem Sammelband vorkommen. Sie werden in den folgenden Kapiteln jeweils bei ihrer ersten Erwähnung in Fußnoten erläutert. Um die einzelnen Traktate der Mischna bzw. der Talmude – wie z. B. Gittin („Scheidebriefe“), Yevamot („Schwäger_innen“) und Schabbat („Sabbat“) etc. – schneller zu finden, werden die Zugehörigkeiten zu den jeweiligen Ordnungen (סְדָרִים) – wie Naschim („Frauen“) und Mo'ed („Festzeiten“) etc. – in Fußnoten erwähnt. Hinsichtlich der Sifra-Traktate – wie Achare Mot („Nach dem Tod“) oder Qedoschim („Heilig“) – werden die Bibelstellenangaben – Lev 16,1 und Lev 19,2 – in Fußnoten geliefert, welche für deren Namensgebungen ausschlaggebend sind. Das gilt auch für die Herkunft der Namen von Paraschen des Midrasch Tanchuma Buber – wie Wajescheb („Jakob aber blieb“) von Gen 37,1.

94 Bezüglich einer Einleitung in die jüdische Literatur des Mittelalters vgl. Stemberger, *Einführung*, 107–53.

95 Vgl. Kap. 7. „David und Goliat“.

96 Vgl. Kap. 8. „Lesungen für Segnungsfeiern“.

Die Abwehr der eigenen gleichgeschlechtlichen Sexualität

Wer und weshalb jemand für queer bzw. seltsam gehalten wird, ist auch subjektiv. Für einen Menschen, der sich – in welcher Form auch immer – der queeren Community zugehörig fühlt, wird es heute seltsam und suspekt erscheinen, wenn jemand anderer behauptet, er_sie hätte noch nie lesbisch, schwule, bisexuelle Leute etc. getroffen bzw. sie existieren nicht. Umgekehrt kann gefragt werden: Gibt es überhaupt viele Menschen, die tatsächlich geschlechtlichen und sexuellen gesellschaftlichen Normen gänzlich entsprechen?

Die Abwehr der eigenen gleichgeschlechtlichen Sexualität ist nicht neu. Als Beispiel kann folgende antike Tradition in rabbinischer Literatur herangezogen werden: Auf die bemerkenswerte, homoerotisch anmutende, mischnaische Anschauung, dass es unverheirateten Männern nicht verboten war, unter demselben Mantel zu schlafen,[97] wurde beginnend mit der Tosefta – das heißt in der „Ergänzung" der Mischna, deren Redaktion im späten 3. oder frühen 4. Jahrhundert n. d. Z. in Palästina angenommen wird – im Traktat Qidduschin („Antrauung") 5,10 erwidert, dass jüdische Männer nicht verdächtigt werden, sich so zueinander zu legen: „Israel steht deswegen nicht im Verdacht [לא נחשדו ישראל על כך]".[98] Auch in den beiden Talmuden wird später behauptet, dass Juden nicht verdächtigt werden, mit Männern Sex zu haben.[99] Im babylonischen Talmud, welcher im Kern im 6. Jahrhundert n. d. Z. redigiert worden ist, doch bis ins 8. und 9. Jahrhundert n. d. Z. fortgeschrieben und erweitert wurde, ist dies im Traktat Qidduschin 82a eindeutig zu lesen:

> Sie [d. h. die Gelehrten] sagten zu Rabbi Jehuda (bar Ilai)[100] [dem es als suspekt erschien, wenn zwei ledige Männer miteinander unter demselben Mantel schlafen]:

97 Vgl. mQid 4,14 bzw. Abschn. 2.4. „Männer unter einem Mantel".

98 Eigene Übersetzung aus dem Mischna-Hebräischen nach Lieberman, *Tosefta*, 3,2:297. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Neusner, *Tosefta*, 3:260.

99 Hinsichtlich des palästinischen Talmuds vgl. pQid 4,11,66c bzw. Guggenheimer, *Jerusalem Talmud: Tractate Qiddušin*, 408.

100 Die jüdische Tradition betrachtet Rabbi Jehuda (bar Ilai) als Tannait der dritten Generation und späteren Schüler Rabbi Akibas. Stemberger, *Einleitung*, 92. Der Begriff „Tannaiten" leitet sich von aram. תנא, hebr. שׁנה („wiederholen") ab. Sie sind die Meister der später als autoritativ betrachteten, mündlich durch ständige Wiederholung weitergegebenen Lehre. Ibid., 17.

> Israel wird weder des Geschlechtsverkehrs mit einem Mann noch des Geschlechtsverkehrs mit einem Tier verdächtigt [לא נחשדו ישראל על משכב זכור[101] ולא על הבהמה].[102]
>
> bQid 82a

Sind aber tatsächlich alle Juden vor sexuellen Handlungen mit Männern gefeit, wie in der Tosefta Qidduschin 5,10 in Anklängen, im palästinischen Talmud Qidduschin 4,11,66c ansatzweise und zuletzt im babylonischen Talmud Qidduschin 82a explizit behauptet wird? Dass es keine lesbischen, schwulen oder andere queeren Personen – wie bisexuelle oder Transgenderpersonen etc. – in der eigenen Religionsgemeinschaft gibt, ist auch heute eine gängige homo- und transphobe Anschauung, die gleichgeschlechtliches Begehren und sonstige nicht normative Sexualitäten und Geschlechterrollen in den je eigenen Reihen abwehrt und nach außen projiziert: Bei uns gibt es so etwas nicht, sondern nur bei anderen Ethnien oder religiösen Gruppierungen, nur in anderen Ländern oder Kontinenten.

Die Verbote von Sex zwischen Männern in Lev 18,22 und Lev 20,13

Wenn in Israel keine Männer im Verdacht stehen, mit anderen Männern Sex zu haben, stellt sich hinsichtlich der jüdischen Tradition aber die Frage, weshalb es trotzdem rabbinische Diskussionen zu den biblischen Verboten im Buch Levitikus[103] bezüglich Sex unter Männern gibt: Bereits zu biblischen Zeiten mussten Männer existiert haben, die andere Männer und Knaben zu sexuellen Handlungen bewegt oder gezwungen haben, sonst hätte es keinen Anlass

---

101 Die rabbinische Formulierung מִשְׁכַּב זכ(ו)ר („Sex mit einem Mann“) beinhaltet das Verb שכב („sich legen“, „liegen“, welches auch den „Beischlaf“ bezeichnet; *HALAT*, 1378). Die Übersetzung מִשְׁכַּב זכ(ו)ר mit „pederasty“ („Knabenliebe“; Jastrow, 854) ist mir in diesem Zusammenhang zu spezifisch.

102 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Talmud Bavli* (*Vilna ed.*). Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Epstein, *Babylonian Talmud: Ḳiddushin*, 422.

103 Das Buch Levitikus besteht fast nur aus Gesetzessammlungen, die am Sinai von Gott an Mose ergehen. Das Buch Levitikus hat aber nichts mit den Leviten zu tun, also nichts mit den Angehörigen des jüdischen Stammes Levi, die mit den Aufgaben des Priesteramts betraut waren. Die Septuaginta und, ihr folgend, die Vulgata haben die unter den Rabbinen übliche Bezeichnung תּוֹרַת כֹּהֲנִים („Priesterweisung“ bzw. „Priestergesetz“) mit den Ausdrücken Λευιτικόν βιβλίον („Leviten-Buch“) und leviticus („levitisch“) wiedergegeben.

dazu gegeben, Verbote wie Lev 18,22 und Lev 20,13 im Heiligkeitsgesetz[104] zu überliefern. Da ich diese Gesetzestexte in den folgenden Beiträgen in diesem Sammelband nicht weiter abhandeln werde, sie hie und da aber erwähnt werden, seien hier wesentliche Aspekte meiner queeren Diskussion darüber kurz wiedergegeben:[105] Die Verbote sexueller Handlungen zwischen Männern haben einen relativ geringen Stellenwert in der Hebräischen Bibel, weil sie nur im Heiligkeitsgesetz in Lev 18,22 und Lev 20,13 und nicht auch im Dekalog und in den anderen beiden großen Rechtssammlungen, im Bundesbuch Exodus 20–22 und im Deuteronomium im 5. Buch Mose 12–26, genannt werden.

Das Verbot von Sex zwischen Männern in Lev 18,22 richtet sich an einen erwachsenen israelitischen Mann:

> Mit einem Mann sollst du [maskulin] nicht Sex haben, wie [verschiedentlich] mit einer Frau; ein Gräuel ist es [וְאֶת־זָכָר לֹא תִשְׁכַּב מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה[106] הִוא].[107]
>
> Lev 18,22

Im Unterschied zum Verbot Lev 18,22 werden in Lev 20,13 beide am Sex beteiligten männlichen Personen geahndet:

> Wenn ein Mann mit einem Mann Sex hat, wie [verschiedentlich] mit einer Frau, haben beide eine abscheuliche Tat begangen [וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־זָכָר מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם]; sie sollen unbedingt den Tod erleiden [מוֹת יוּמָתוּ[108]]; ihre Schuld lastet auf ihnen [בָּם דְּמֵיהֶם[109]].
>
> Lev 20,13

---

104 Das sogenannte Heiligkeitsgesetz umfasst aus moderner wissenschaftlicher Sicht die Kapitel Levitikus 17–26, in welchen Heiligkeit (קֹדֶשׁ) in der Beziehung zwischen G*tt (יהוה) und seinem Volk Israel ein zentraler Begriff ist.

105 Bezüglich einer ausführlichen Diskussion dieser biblischen Verbote und rabbinischer Traditionen im Anschluss daran vgl. Hügel, „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel" (unveröffentlichtes Manuskript).

106 תּוֹעֵבָה leitet sich vom Verb תעב („verabscheuen", „für abscheulich erklären"; *HALAT*, 1625) ab und bedeutet „Gräuel", „Abscheu". Ibid., 1569.

107 Alle Übersetzungen von Textpassagen der Hebräischen Bibel (nach Elliger/Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*) in diesem Band stammen von mir.

108 מוֹת־יוּמַת bedeutet „den Tod erleiden", „mit dem Tod büßen". *HALAT*, 533. Ich übersetze die Figura etymologica מוֹת־יוּמַת mit der modalen Umschreibung „unbedingt".

109 דָּמִים, der Plural von דָּם („Blut"), bedeutet „Blutschuld". *HALAT*, 216, bzw. GB, 164. Ich betrachte דָּמִים im Zusammenhang mit Lev 20,13 als Metonymie (d. h. Ersetzung des eigentlichen Ausdrucks durch einen anderen, der in naher sachlicher Beziehung zum ersten steht) für das Wort „Schuld".

Lev 20,13 ist – anders als das direkte Verbot Lev 18,22 – ein kasuistisches Gesetz. In einem solchen biblischen Gesetz wird ein Rechtsfall konstruiert und für dessen Eintreten eine Rechtsfolgebestimmung benannt. Mit der Thematik des Status lassen sich die Gesetzestexte Lev 18,22 und Lev 20,13 am ehesten erklären: Für einen Mann bedeutet es einen Machtverlust, die gesellschaftliche Stellung einer Frau einzunehmen. Bezüglich des Heiligkeitsgesetzes (Levitikus 17–26) kann ein deutliches Machtgefälle zwischen den Geschlechtern zu Ungunsten der Frauen angenommen werden. Erniedrigt wird derjenige Mann beim Sex zwischen Männern, an welchem – wie an einer Frau – Sex auf verschiedene Arten und Weisen vollzogen wird. Je nach Übersetzung der Constructus-Verbindung מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה wird in Lev 18,22 entweder derjenige Mann beim Sex unter Männern geahndet, welcher den anderen Mann erniedrigt oder derjenige Mann, welcher dabei erniedrigt wird. Geläufig ist jedoch die Anschauung, dass sich das Verbot an diejenige männliche Person richtet, welche einen anderen Mann sexuell erniedrigt, indem sie mit ihm – wie mit einer Frau auf verschiedene Arten und Weisen – Sex hat.

Die sogenannte מוֹת־יוּמַת-Formel besagt im Kontext des 20. Kapitels des Buchs Levitikus kein gerichtliches Todesurteil, sondern diente höchstwahrscheinlich der Abschreckung in einem rein paränetischen Rahmen. „Ihre Schuld lastet auf ihnen" könnte in Lev 20,13 analog der Schuldformel in Ez 18,13 bedeuten, dass Männer, welche auf bestimmte Weise mit anderen Männern Sex haben, selbst schuldig sind, deren nahe und ferne Verwandte – oder etwa sogar alle Israeliten – aber nicht mitschuldig sind. Ein patriarchaler und – aus feministischer und queerer Sicht – viel kritisierter Text wie Kapitel 20 des Buchs Levitikus hat die Sippenhaft hinsichtlich der meisten Gesetze – wie z. B. in Bezug auf das Verbot von Sex zwischen Männern – aufgehoben.

Die Gesetze Lev 18,22 und Lev 20,13 aus dem Heiligkeitsgesetz mochten der Prävention gedient haben. Sie wurden aus utopischer Sicht verfasst. Die Adressaten mochten durch diese Rhetorik „einen Kopf kürzer" gemacht worden sein. Es ist aber nicht nachweisbar, dass sie deshalb umgebracht worden sind. Es gab keine direkte Anwendung von Lev 20,13 in biblischen Zeiten. Das Vorhandensein einer nachexilischen jüdischen Rechtsprechung ist anhand von Levitikus 18 und 20 nicht belegbar. Die Verbote sexueller Handlungen zwischen Männern Lev 18,22 und Lev 20,13 könnten – ähnlich wie das Nächsten- und Fremdenliebegebote Lev 19,18 und Lev 19,34 –[110] der

110 Vgl. Kap. 5. „Liebesgebote aus Levitikus".

Wunschvorstellung einer antiken Redaktor_In des Heiligkeitsgesetzes entsprungen sein und einen rein utopischen Hintergrund haben.[111]

Eine rabbinische Erzählung über Sex zwischen Männern im Schulhaus

Ich weise außerdem darauf hin, dass in der gesamten rabbinischen Literatur von keiner tatsächlichen gerichtlichen Verhandlung oder gar Vollstreckung der Todesstrafe durch Steinigung im Zusammenhang mit sexuellen Handlungen zwischen Männern berichtet wird. Auch in den Schriften des jüdischen Historikers Josephus und im Neuen Testament werden keine Fälle geschildert, wo Männer wegen ihrer sexuellen Aktivitäten mit anderen Männern – weder von jüdischen noch von römischen Behörden – in der Tat gerichtlich belangt werden. Im palästinischen Talmud Sanhedrin[112] findet sich hingegen eine Stelle, in der ein Männerpaar beim Sex von einem Rabbi im Obergeschoß des Schulhauses aufgeschreckt wird:

> Rabbi Jehuda ben Pazzi[113] ging ins Obergeschoß des Schulhauses [רבי יוהדה בן פזי סלק לעיליתא דבי מדרשא] und sah zwei Männer beim Geschlechtsverkehr [וראה שני בני אדם נזקקין זה לזה[114]]. Sie sagten zu ihm [אמרו ליה]: „Rabbi [רבי]! Erkenne, dass du einer bist, wir aber zwei sind [הב דעתך דאת חד ואנן תרי]!“[115]
>
> pSan 6,3,23b

111 Bezüglich einer ausführlichen Diskussion dieser biblischen Verbote und rabbinischer Traditionen im Anschluss daran vgl. Hügel, „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel“ (unveröffentlichtes Manuskript).

112 Der Traktat Sanhedrin zählt zu Neziqin („Beschädigungen“), einer Ordnung, welche im palästinischen Talmud eigens redigiert wurde. Es lassen sich aber weder Ort noch Zeit der Redaktion von Neziqin sicher bestimmen. Stemberger, *Einleitung*, 194.

113 Die jüdische Tradition siedelt Rabbi Jehuda bar Simon, auch: der Sohn des Simon ben Pazzi bzw. im palästinischen Talmud auch kurz: Jehuda ben Pazzi und oft einfach nur Rabbi Jehuda, in Lydda in Palästina in der vierten Generation der Amoräer an. Ibid., 109. Die Bezeichnung „Amoräer“ leitet sich von אמר („sagen“, „kommentieren“) ab. Diese Leute kommentieren die tannaitischen Lehren bis etwa 500 n. d. Z. Ibid., 17.

114 זקק bedeutet im Nif'al „to live with“ („leben mit“), „to be coupled“ („ehelich verbunden“). Jastrow, 410. Heinrich W. Guggenheimer übersetzt explizit sexuell mit „homosexual activity“ („homosexuelle Aktivität“), obwohl es das Wort „homosexuell“ im damaligen rabbinischen Kontext noch nicht gegeben hat. Guggenheimer, *Jerusalem Talmud: Tractates Sanhedrin, Makkot*, 201.

115 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach ibid.

Meist wird diese Stelle in einem rechtlichen Kontext gelesen. Da aber hier nicht explizit von einem Gericht die Rede ist, wäre auch folgende queere Lesart möglich: Die beim Sex überraschten Männer wehren sich und erwidern Rabbi Jehuda ben Pazzi, dass es zwei zu eins an anwesenden Personen steht. Rabbi Jehuda ben Pazzi könnte in dieser Szene aus heutiger Sicht als Schwulenhasser vorgestellt werden, der gerade dabei ist, die zwei Männer körperlich anzugreifen. Doch die beiden „Woamen" bzw. schwulen Männer – die sich laut Koh 4,11 „gewärmt", das heißt sexuell erregt haben –[116] kontern in Anlehnung an die biblische Stelle Koh 4,12: „Wir zwei halten dir gegenüber stand".[117] Sie machen dem homophoben Angreifer klar, dass sie zu zweit sind, während er allein ist. Wäre einer von den beiden – höchstwahrscheinlich jungen – Männern alleine von dem Rabbi angetroffen worden, im Schulhaus oder im Freien, hätte er leichter überwältigt werden können.

Das Thema „Sexualitäten zwischen Männern" wurde also in der Bibel und in rabbinischer Literatur selbst nicht verschwiegen, wie es heute in einigen homophoben jüdischen und christlichen Kreisen gerne gesehen wäre. Auf die Sexualität von Frauen, die weibliches Begehren auch anderen Frauen gegenüber beinhalten kann, wird hingegen in rechtlichen Kontexten der Hebräischen Bibel nicht Bezug genommen. Erst in späteren jüdischen Schriften gibt es unterschiedliche Positionen dazu, auf die ich hier in meinen queeren Lesarten von gesetzlichen Auslegungen zu weiblicher Homoerotik zu sprechen komme.[118]

Zur Zeit- und Ortsgebundenheit unterschiedlicher Verständnisse von Sexualität

An dieser Stelle meiner Einleitung möchte ich auf die Zeit- und Ortsgebundenheit unterschiedlicher Verständnisse von Sexualität hinweisen. Eine queere Kritik an einer *natürlichen* Ordnung der Geschlechter ist im Zusammenhang mit der Hebräischen Bibel insofern unangebracht, als nicht nur den beiden biblischen Schöpfungsberichten hinsichtlich der Erschaffung der Menschheit, sondern der ganzen Hebräischen Bibel die Vorstellung einer natürlichen Ordnung fremd ist, auch in Hinblick auf Sexualität: Es gibt nicht einmal einen

116 Vgl. Koh 4,11 bzw. Abschn. 2.2. „Wärme als sexuelle Erregung".
117 Bezüglich meiner Diskussion von Koh 4,12 vgl. Abschn. 2.3. „Der dreifache Faden".
118 Vgl. Kap. 4. „Auslegungen zu weiblicher Homoerotik".

hebräischen Begriff dafür; der Gedanke einer Ordnung der Natur (φύσις)[119] stammt aus dem Griechischen.[120]

In der Hebräischen Bibel und in rabbinischer Literatur gibt es auch keine Ausdrücke und Auffassungen von Sexualität, die einem modernen Konzept von Hetero- und Homosexualität entsprechen. Nur in Sifra Achare Mot 9,8 (85c–d) zu Lev 18,3 kommt ausnahmsweise in jüdischer Literatur eine parallel konzipierte Vorstellung von gleichgeschlechtlichen Ehen zwischen Männern oder Frauen vor. Nicht Sex zwischen Frauen, sondern die Heirat unter Frauen – sowie unter Männern und bestimmte Formen der Polygamie – werden darin abgelehnt.[121] Das moderne westliche Konzept von Sexualität basiert auf der Unterteilung sexueller Kategorien entlang der Achse von *gleich* (*homo*)[122] versus *anders* (*hetero*).[123] Die grundsätzliche Einteilung beruht auf den soziokulturellen Geschlechtern der involvierten Personen. Zur Zeit der Hebräischen Bibel waren aber andere Geschlechtsklassifikationen vorherrschend. Ich behaupte, dass sexuelle Kategorien dort mit gesellschaftlichem Status und Machtverhältnissen im Zusammenhang stehen. Wie bereits erwähnt, bedeutete es nach den Gesetzen bezüglich Sex zwischen Männern Lev 18,22 und Lev 20,13 für einen Mann vermutlich einen Machtverlust, die gesellschaftliche Stellung einer Frau einzunehmen, da es ein deutliches Machtgefälle zwischen den Geschlechtern zu Ungunsten der Frauen gab.

Auch das biblische Crossdressingverbot Dtn 22,5,[124] ein Gesetz, welches heute neben Lev 18,22 und Lev 20,13 am häufigsten als Waffe von homo- und transphoben Ausleger_Innen gegen Personen der queeren Community eingesetzt wird, kann dahingehend interpretiert werden:[125] Die eigentliche Zielperson des Crossdressingverbots Dtn 22,5 ist der junge, kräftige Mann, welcher keine Frauenkleider anziehen soll. Dass ein solcher Mann nicht seine

---

119 „The regular order of nature" („die reguläre Ordnung der Natur"). LSJ, s. v. φύσις A.III.

120 Vgl. z. B. die Erwähnung der „Natur" (φύσις) in Platon, *Symp.* 189d. Dort wird in Platons Mythos von den Kugelmenschen auf die Andersartigkeit der Natur hingewiesen, wenn von drei Geschlechtern von Menschen die Rede ist. Vgl. Abschn. 1.1. „Androgynes Geschöpf".

121 Vgl. Abschn. 4.2.1. „Sifra zu Lev 18,3".

122 Homo- wie z. B. im Wort „Homosexualität" leitet sich von ὅμοιος ab und bedeutet „gleich".

123 Hetero- wie z. B. im Wort „Heterosexualität" leitet sich von ἕτερος ab und bedeutet „anders".

124 Crossdressing ist eine eingedeutschte Bezeichnung des englischen Begriffs „crossdressing", welcher sich aus „cross-" („Misch-") und „dressing" („Anziehen") zusammensetzt. *Duden*, s. v. Crossdressing.

125 Bezüglich einer ausführlichen Diskussion des biblischen Crossdressingverbots Dtn 22,5 und rabbinischer Traditionen im Anschluss daran vgl. Hügel, „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel" (unveröffentlichtes Manuskript).

männliche Vorrangstellung in einer patriarchalen Gesellschaftsordnung verlieren soll, indem er sich nicht wie eine gewöhnliche Frau anzieht, ist eine mögliche, nicht unplausible Interpretation des Crossdressingverbots unter dem Postulat eines hierarchischen Geschlechterverhältnisses zu Ungunsten der Frau. Vom Wunsch eines Manns, Frauenkleider zum eigenen Lustgewinn oder zwecks Erweckung von Begierden anderer Männer tragen zu wollen, ist in Dtn 22,5 jedoch nicht die Rede. Dieses biblische Gesetz könnte außerdem bedeutet haben, dass eine Frau nicht die Waffen eines Manns tragen soll, sodass Frauen nicht den Rang von männlichen Kriegern einnehmen. Das Wort „Crossdressing" ist eigentlich für biblische und rabbinische Texte anachronistisch,[126] da es erst im 20. Jahrhundert entstanden ist. Es wurde von der kleidertauschenden Szene in den USA selbst geprägt.[127] Um das biblische Verbot Dtn 22,5 im Zuge einer queeren Diskussion benennen zu können, verwende ich trotzdem diesen wertfreien Begriff.

Zum Begriff „homosexuell"

In heutigen Diskursen – vor allem auch noch in diversen kirchlichen Dokumenten wie in dem *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 2357[128] – werden häufig die Bezeichnungen „Homosexualität" und „homosexuell" etc. in mehrerer Hinsicht problematisch und anachronistisch verwendet, so auch folgendermaßen im Zusammenhang mit den Gesetzen Lev 18,22 und Lev 20,13 im *Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen* vom 30. Oktober 1986:

> In *Lev* 18,22 und 20,13 schließt der Verfasser bei Beschreibung der notwendigen Voraussetzungen, um zum auserwählten Volk Israel zu gehören, diejenigen aus dem Volk Gottes aus, die sich homosexuell verhalten.[129]

126 Die Worte „anachronistisch" oder „Anachronismus" (ἀναχρονισμός) leiten sich aus dem Griechischen ab und bedeuten wörtlich „gegen die Zeit", also eine Verwechslung der Zeiten. Damit sind unzeitgemäße Ansichten oder Begriffe gemeint, die fälschlicherweise einer Epoche zugehörig dargestellt werden, in der sie nicht mehr oder noch nicht existieren, oder die ihre Existenzberechtigung verloren haben. Verwendet werden diese Begriffe auch im Sinne von „nicht mehr zeitgemäß".

127 Benedek/Binder, *Von tanzenden Kleidern*, 14.

128 *Katechismus der Katholischen Kirche*, 596.

129 *Schreiben der Kongregation*, 5–6. In einem späteren kirchlichen Dokument unter Papst Benedikt XVI. vom 4. November 2005 zum Thema „Homosexualität und Priesterweihe"

Ein solcher Sprachgebrauch („die sich homosexuell verhalten") ist neben der anachronistischen Anwendung zusätzlich missverständlich: Die antiken Verbote Lev 18,22 und Lev 20,13 betreffen zwar Sex zwischen Männern, aber nicht auch Geschlechtsverkehr zwischen Frauen. Es wäre unrichtig, diese biblischen Gesetze auf Sex zwischen Frauen auszudehnen.[130]

Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, nämlich 1868, findet sich die erste Erwähnung des Wortes „Homosexual" (und nebenbei auch „Monosexual", „Heterosexual" und „Heterogenit") in einem Briefentwurf von Károly Mária Kertbeny, einem deutschstämmigen Ungarn in Wien. Da der Begriff „Homosexualität" fest mit den pathologisierenden Diskursen der Medizin verbunden ist, wird er nur noch selten als Selbstbezeichnung benutzt, noch seltener von Frauen, weil er die Konnotation allein von Männern weiter fortsetzt. Der frühere Begriff „sodomitisch" – er wurde von der biblischen Stadt Sodom aufgrund der Erzählung in Genesis 19 abgeleitet und meinte auf ganz unterschiedliche Weisen eine Reihe bestimmter sexueller Praktiken, die nicht der Fortpflanzung dienten – fungierte als Kategorie des Brandmarkens und des Ausschließens, während „homosexuell" eine Kategorie des Managens und Regulierens ist. Die rhetorische Annahme der Kategorie „sodomitisch" war, dass die Sünde, wenn sie nicht bereut werden konnte, zumindest ausgelöscht werden konnte; die rhetorische Annahme der Kategorie „homosexuell" hingegen, dass die Perversion, wenn sie nicht geheilt werden konnte, wenigstens gemanagt werden konnte.[131] Der im Zusammenhang mit den biblischen Verboten Lev 18,22 und Lev 20,13 heute oft fälschlich assoziierte Terminus „Homosexualität" ist an moderne Konzepte der Sexualität gebunden, und auch das Wort „Homoerotik" ist nicht gänzlich frei davon.[132]

Wie hätten wohl biblische und rabbinische Autor_Innen aus der Zeit der Antike auf die Perspektiven der modernen Wissenschaft reagiert, wenn sie diese erfahren hätten? Wir wissen es nicht! Möglicherweise würden ihnen aber solche Behauptungen wie jene in kirchlichen Dokumenten im Zusammenhang mit sogenannter „Homosexualität" entweder als sonderbarer Akzent oder sogar als unverständliches Kauderwelsch erschienen sein.

---

wird auf dieses Dokument – ohne Änderungen oder Zusätze – verwiesen: Kardinal Grocholewski, *„Instruktion über Kriterien"*, 2. Homosexualität und Weiheamt.

130 Vgl. Abschn. 4.1. „Kein Verbot weiblicher Homoerotik".

131 Jordan, „Sodomites and Churchmen", 238.

132 Um nicht ohne Begriff auskommen zu müssen und mangels eines besseren Terminus schließe ich mich einem namhaften Bibelwissenschaftler an und verwende trotzdem den Begriff „Homoerotik". Nissinen, *Homoeroticism*.

Zum Begriff „gay“ bzw. „schwul“

In den Sechzigerjahren des 20. Jahrhunderts brachen Aktivist_Innen aus strategischen Erwägungen mit dem Begriff „Homosexualität“, indem sie sich das Wort „gay“ („fröhlich“, „heiter“, von nun an auch „schwul“) aneigneten, welches ursprünglich sowohl Männer als auch Frauen umfasste. Sie griffen dabei auf diesen Ausdruck aus dem 19. Jahrhundert zurück, der im Jargon der damaligen Zeit Frauen zweifelhafter Moral bezeichnete. Auch im Deutschen wurde der Begriff „schwul“ im 19. Jahrhundert, zuerst nur in der Berliner Mundart und in der deutschen Gaunersprache Rotwelsch, mit einer bestimmten sexuellen Orientierung von Männern in Verbindung gebracht. Dieser heute gängige Begriff hatte ursprünglich mit Wärme, Hitze zu tun.[133]

Im Althebräischen gibt es eine Vielzahl an Euphemismen, wozu unter anderem eine verhüllende Umschreibung für ein anstößiges Verhalten des israelitischen Königs David im sechsten Kapitel des zweiten Samuelbuchs zählt, die auch ausgelassene Fröhlichkeit (Stichwort: „gay“) mit sexuellen Handlungen in Verbindung bringt: Auf die Kritik seiner Frau Michal hin, er hätte sich quasi wie eine Hure bei seiner schamlosen Entblößung beim Tanz benommen, behauptet König David nämlich, dass er vor G*tt (יהוה) „fröhlich sein“ bzw. „spielen“ will (שׂחק im Pi'el, ein Wort, welches sexuelle Konnotationen beinhaltet).[134] Euphemistische Umschreibungen von sexuellen Verhältnissen unter Männern im Zusammenhang mit dem Wortfeld von Wärme und Glut (Stichwort: „schwul“ bzw. unterschiedliche Ausdrücke wie zum Beispiel die abwertende Bezeichnung „Woamer“ [„Warmer“] im Wiener Dialekt) können im Zuge von queeren Lesarten der Hebräischen Bibel im Buch Kohelet[135] und im Buch Habakuk[136] gefunden werden: Im bekannten Trauspruch Koh 4,9–12 heterosexueller und inzwischen auch gleichgeschlechtlicher Paare und im fünften Weheruf des Buchs Habakuk mögen „warm werden“ (חמם) bzw. „Glut“ (חֵמָה) von sexueller Erregung zwischen männlichen Personen zeugen.

Schönheit von Knaben weckt männliches Begehren

In der Antike ist jugendliche Schönheit von Knaben, welche sexuelles Begehren von älteren Männern weckt, ein mehrfach vorkommendes homoerotisches

133 Vgl. Abschn. 2.2. „Wärme als sexuelle Erregung“.
134 Vgl. 2 Sam 6,21 bzw. Abschn. 9.5. „David will fröhlich sein“.
135 Vgl. Koh 4,11 bzw. Abschn. 2.2. „Wärme als sexuelle Erregung“.
136 Vgl. Hab 2,15 bzw. Abschn. 2.2. „Wärme als sexuelle Erregung“.

Motiv in rabbinischer Literatur. Dabei wird die Schönheit von Knaben (נְעָרִים) wie des jungen Josef,[137] der sie von seiner Mutter Rahel geerbt hat,[138] oder des jungen David[139] bereits in der Hebräischen Bibel erwähnt. Dem Ägypter Potifar werden aus rabbinischer Sicht im Zusammenhang mit Gen 39,1 anhand von Wortspielen bestimmte sexuelle Beweggründe für den Kauf dieses versklavten Sohns Jakobs unterstellt:[140] Erstens wird Josef als ein junger Mann beschrieben, der vor den sexuellen Übergriffen seines ägyptischen Herrn durch G*tt (הקב״ה) bzw. einen Engel verschont wird, indem Potifar als Strafe für seine sexuellen Absichten von diesem impotent gemacht wird.[141] In dieser rabbinischen Interpretation gibt es ein Wortspiel zwischen פרע im Piʿel („entmannen“) und Potifera (פּוֹטִי פֶרַע), der mit Potifar (פּוֹטִיפַר) identisch ist. Zweitens wird Potifar (פּוֹטִיפַר) so genannt, weil er Farren (junge Stiere) – das heißt Josef – mästete (מפטם פרים).[142] In der Hebräischen Bibel finden sich solche Aussagen nicht. In der aramäischen Übersetzung des Targums Pseudo-Jonathan zu Gen 39,1 ist jedoch eindeutig zu lesen, dass Potifar aufgrund von Josefs Schönheit die Absicht hatte, mit ihm, einem Mann, geschlechtliche Handlungen zu vollziehen (מִשְׁכְּבֵי דְּכוּרָא).[143] Diese inhaltliche Ergänzung in der relativ jungen aramäischen Übersetzung des TPsJ zu Gen 39,1 kann als Anspielung auf damalige rabbinische Überlieferungen aufgefasst werden.[144] Goliats Begehren nach dem jungen David wird in rabbinischer Literatur explizit mit Verweis auf das Schriftzitat 1 Sam 16,12 behauptet, wo Davids Schönheit beschrieben ist.[145] Weibliche Schönheit als Grund für weibliche Homoerotik wird hingegen weder in der Hebräischen Bibel noch in rabbinischer Literatur thematisiert.

---

137 Vgl. Gen 39,6 bzw. Kap. 6. „Josef“.

138 Vgl. Gen 29,17 und BerR 86,6 bzw. Kap. 6. „Josef“.

139 Vgl. 1 Sam 16,12 und 1 Sam 17,42 bzw. Abschn. 7.1. „Jüdische Interpretationen zu 1 Sam 16,12 und 1 Sam 17,42“.

140 Vgl. Abschn. 6.2. „Potifar kauft Josef“.

141 Vgl. bSot 13b; BerR 86,3 zu Gen 39,1; TanB Wajescheb („Jakob aber blieb“) 14 zu Gen 39,1; TPsJ zu Gen 39,1; Raschi zu Gen 41,45 und *Jalkut Schimoni zu Genesis* §145.

142 Vgl. BerR 86,3 zu Gen 39,1; TanB Wajescheb („Jakob aber blieb“) 16 zu Gen 39,1 und *Jalkut Schimoni zu Genesis* §145.

143 Die aramäische Formulierung מִשְׁכְּבֵי דְּכוּרָא entspricht den hebräischen Worten מִשְׁכְּבֵי זכ(ו)ר. Vgl. dazu die analoge Formulierung מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה („Sex mit einer Frau“) in Lev 18,22 bzw. Lev 20,13 weiter oben in Einleitung, Abschn. „Verbote von Sex zwischen Männern“.

144 Bezüglich Anspielungen im Kontext von Intertextualität vgl. weiter oben in Einleitung, Abschn. „Intertextualität“.

145 Vgl. LevR 21,2 zu Lev 16,3 bzw. Abschn. 7.1. „Jüdische Interpretationen zu 1 Sam 16,12 und 1 Sam 17,42“.

Zum Begriff „lesbisch“

Das Wort „Lesbe“ wird ab den Siebzigerjahren des 20. Jahrhunderts als affirmative Selbstbezeichnung von Frauen verwendet, welche im Zuge der zweiten Welle des Feminismus ein neues politisches Selbstverständnis entwickelt haben und/oder sich emotional und sexuell zu Frauen hingezogen fühlen und/oder sexuelle Beziehungen mit anderen Frauen haben. Der Dokumentarfilm *Zärtlichkeit und Rebellion* speist sich aus dem neuen politischen Bewusstsein der frühen deutschen Lesbenbewegung der Siebzigerjahre und gibt lesbischen Frauen in der Öffentlichkeit erstmals Stimme und Gesicht.[146] So haben sich auch jüdische lesbische Frauen als Jüd_innen geoutet und in den Neunzigerjahren begonnen, ihr religiöses Erbe zu hinterfragen.[147] Hinsichtlich lesbischer Sexualität weise ich auf Anachronismen hin, wenn nach ihr in antiken biblischen oder rabbinischen Texten gesucht wird. Dazu erläutere ich antike Begriffe wie das altgriechische Verb λεσβιάζειν („nach der Weise der Frauen von Lesbos tun“).[148] Heute mögen sich diverse queere Personen auf unterschiedliche Weise selbst definieren, zum Beispiel auch als genderfluid[149] oder genderqueer[150] etc., mit dem Begriff „Homosexuelle“ werden sie aber nicht mehr zeitgemäß angesprochen.

In der Hebräischen Bibel könnte die hebräische Formulierung דבק בְּ („jemandem fest anhangen“, „an jemandem kleben“) eventuell nicht nur im zweiten Schöpfungsbericht in Gen 2,24, sondern auch im Buch Rut in Rut 1,14 aus queerer Sicht sexuell konnotiert zu verstehen sein und auf eine möglicherweise erotische Frauenbeziehung zwischen Rut und Noomi hinweisen.[151] In rabbinischer Literatur gibt es in den babylonischen Talmudtraktaten Yevamot 76a und Schabbat 65a und mit dem Verb סלל im Pi'el die Rede von Frauen in priesterlichen Gemeinschaften, welche „von sexueller Lust aneinander erfüllt sind“.[152] Gänzlich klar ist die Bedeutung dieses Verbs in dieser Rav Huna zugeschriebenen Behauptung jedoch nicht, und ich liefere diesbezüglich eine weitere Interpretationsvariante im Zusammenhang mit dem Verb סלל II., welches im Qal „treten“, „trampeln“ bedeutet, sodass damit

146 Müthel, *Zärtlichkeit und Rebellion*.
147 Vgl. Kap. 4. „Auslegungen zu weiblicher Homoerotik“.
148 Vgl. Abschn. 4.1. „Kein Verbot weiblicher Homoerotik“.
149 „Eine sich zwischen den Geschlechtern bewegende Geschlechtsidentität besitzend“. *Duden*, s. v. genderfluid.
150 „Sich hinsichtlich der Geschlechtsidentität nicht nach dem binären Schema von männlich oder weiblich definierend, einordnen lassend“. *Duden*, s. v. genderqueer.
151 Vgl. Abschn. 8.3. „Ruts Treueschwur gegenüber Noomi“.
152 Vgl. Abschn. 4.2.2.2. „Babylonische Talmudtraktate Yevamot 76a und Schabbat 65a–b“.

ursprünglich Herabsetzungen unter Frauen in priesterlichen Gemeinschaften kritisiert worden sein könnten.[153]

Jüngste kirchenpolitische Entwicklungen hinsichtlich queerer Personen

Innerhalb der schwedischen, dänischen und norwegischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und neuestens innerhalb der meisten deutschen evangelischen Landeskirchen werden gleichgeschlechtliche Paare verheiratet.[154] Selbst vor der Katholischen Kirche machen neue gesellschaftspolitische Entwicklungen im Zusammenhang mit queeren Personen nicht mehr halt. Der Präfekt des Dikasteriums für die Glaubenslehre Kardinal Víctor Manuel Fernández, einer der engsten Vertrauten von Papst Franziskus, veröffentlichte jüngst mit *„Fiducia supplicans"* (*„Das flehende Vertrauen"*) *über die pastorale Sinngebung von Segnungen* vom 18. Dezember 2023 eine Grundsatzerklärung, wonach katholische Geistliche unverheiratete und gleichgeschlechtliche Paare segnen dürfen. Darin wird aber auch festgehalten, dass „die Möglichkeit der Segnung von Paaren in irregulären Situationen und von gleichgeschlechtlichen Paaren" in ihrer Form „von den kirchlichen Autoritäten nicht rituell festgelegt werden darf, um keine Verwechslung mit dem dem Ehesakrament eigenen Segen hervorzurufen".[155] Von einer gänzlichen Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Paare mit heterosexuellen Paaren in Bezug auf Eheschließung und Trauung ist die Katholische Kirche damit noch meilenweit entfernt. Sie liefert nach wie vor ein aktuelles Beispiel für eine diverse queere Personen diskriminierende Haltung im Christentum.

Unterschiedliche offizielle Stellungnahmen der Katholischen Kirche in kurzer Zeit zeugen von einer regen innerkirchlichen Auseinandersetzung zum Thema queerer Lebenswirklichkeiten. Noch am 22. Feber 2021 hatte der ehemalige Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre Kardinal Luis F. Ladaria in *Responsum ad dubium der Kongregation für die Glaubenslehre über die Segnung von Verbindungen von Personen des gleichen Geschlechts* das Ehesakrament allein für heterosexuelle Paare einzementiert.[156] Damit waren nicht einmal Segnungen innerhalb der Katholischen Kirche für gleichgeschlechtliche Paare möglich. Stattdessen wurde deren gelebte Sexualität in den Kontext

153 Vgl. Abschn. 4.2.3. „Maimonides zu weiblicher Homoerotik".
154 Vgl. Kap. 8. „Lesungen für Segnungsfeiern".
155 Kardinal Fernández, *Fiducia supplicans*, III. „Segnungen von Paaren", Art. 31.
156 Kardinal Ladaria, *Responsum ad dubium*.

von Sünde gerückt, was nicht nur bei betroffenen Lesben und Schwulen etc. Empörung hervorruft, sondern als Reaktion auf die gegenwärtigen fortschrittlichen Entwicklungen in Staaten und religiösen Gemeinschaften von vielen Menschen als unnachgiebig gewertet und als unzeitgemäß angeprangert wird.[157] Dieses Dokument des Vatikans von 2021, bei dem das Spenden des göttlichen Segens allein auf heterosexuelle Paare beschränkt bleibt, bezieht sich auf biblische Aussagen in den beiden Schöpfungsberichten der Genesis, indem auf die Vereinigung von Mann und Frau, die zu Nachkommen führt, in Gen 1,28 im ersten Schöpfungsbericht[158] und auf deren Komplementarität laut Gen 2,18–24 im zweiten Schöpfungsbericht[159] verwiesen wird.

Unterschiedliche Darstellungen der Erschaffung der Menschheit innerhalb der biblischen Schöpfungsberichte in Gen 1,27 und Gen 2,7

Auch der ehemalige Papst Benedikt XVI. berief sich in seinen *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen* vom 3. Juni 2003, als er noch Kardinal Joseph Ratzinger war, auf eine Bibelstelle aus dem ersten Schöpfungsbericht, nämlich auf Gen 1,27, im Zuge seiner Behauptung, dass Mann und Frau einander gleich seien (damit betonte sogar er den egalitären Aspekt) und sich einander in ihrem Mann- und Frausein ergänzen,[160] wobei er aber im selben Kapitel sogenannte homosexuelle Beziehungen moralisch verurteilte.[161] Durch eine Dokumentation wie den Film *Improvvisamente l'inverno scorso* (*Plötzlich letzten Winter*) von Gustav Hofer und Luca Ragazzi, der im Juni 2009 beim Queer Film Festival „identities" in Wien Österreich-Premiere hatte, wird bewusst, wie sehr eine solche Argumentation bei konservativen Strömungen zum Beispiel in Italien im Umlauf ist. Bei einer Lektüre der Schöpfungsberichte des biblischen Buchs Genesis könnten Leser_Innen tatsächlich zu dem Schluss kommen, dass in ihnen etwas Ähnliches wie der „heterosexuelle Vertrag" erkennbar ist – ein

157 Ein Beispiel für gegenwärtige progressive Entwicklungen innerhalb von Kirchen ist die queere katholische Initiative in Deutschland „Out in Church" ab Anfang 2022. Vgl. die TV-Dokumentation von Seppelt et al., *Wie Gott uns schuf* in zwei Teilen bzw. Brinkschröder et al., *Out in Church*.

158 Der erste Schöpfungsbericht umfasst die Verse Gen 1,1–2,4a.

159 Der zweite Schöpfungsbericht umfasst die Verse Gen 2,4b–3,24.

160 Kardinal Ratzinger, *Erwägungen zu den Entwürfen*, 6.

161 Ibid., 7.

von Monique Wittig[162] geschaffener Begriff, welcher das System von Annahmen und Institutionen bedeutet, welches auf der binären sexuellen Teilung beruht. In biblischen Zeiten gab es zwar noch keine Rede von einer heterosexuellen Identität eines Menschen (im Unterschied zu einer homosexuellen Identität, wie sie erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden ist). Vor allem der Vers Gen 1,27 des ersten Schöpfungsberichts unterstreicht aber eine binäre Teilung der Menschheit, und der darauffolgende Vers Gen 1,28 fährt mit der Betonung der Reproduktion fort:

> Gott schuf den Menschen als sein Abbild [וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ], als Abbild Gottes schuf er ihn [בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ]; und schuf sie als Mann und Frau [זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם]. Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen [וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים]: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde [פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ] und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alles Lebendige, das sich auf der Erde regt [וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל־חַיָּה הָרֹמֶשֶׁת עַל־הָאָרֶץ]".
>
> Gen 1,27–28

Mit Gen 1,27 wird sogar argumentiert, dass intersexuelle Körper operativ mit einer männlich/weiblichen Dichotomie in Konformität gebracht werden müssen.[163] Seitens der Katholischen Kirche wird zum Beispiel durch den Präfekten der Kongregation für das Katholische Bildungswesen Kardinal Giuseppe Versaldi[164] in *„Als Mann und Frau schuf er sie". Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen* vom 2. Feber 2019 die höchst umstrittene Sicht vertreten, dass medizinisches Fachpersonal „therapeutische Eingriffe" bei Fällen vornehmen kann, bei denen das körperliche Geschlecht nicht eindeutig ist, um „die konstitutive Identität der Person" herzustellen. Intersexuelle Menschen kämpfen weltweit gegen die Zuweisung eines körperlichen Geschlechts durch Ärzt_Innen und brandmarken sie als Körperverletzung und Genitalverstümmelung. Menschenrechtsorganisationen kritisieren solche medizinisch überflüssige Genitaloperationen als Verstoß gegen das Recht auf körperliche Unversehrtheit. Die Grund- und Menschenrechte sind für die Länder der Europäischen Union unter anderem in der Charta der Grundrechte der Europäischen Union (GRC) kodifiziert, die im Jahr 2009 in Kraft getreten ist. So heißt es in Artikel 3 („Recht auf Unversehrtheit") der Charta

162 Wittig, „Straight Mind", 32 und Wittig, „Social Contract", 33–45.

163 Gross, „Intersexuality and Scripture", 69.

164 Kardinal Versaldi, *„Als Mann und Frau"*, Nr. 24.

der Grundrechte der Europäischen Union: (1) „Jeder Mensch hat das Recht auf körperliche und geistige Unversehrtheit“ und (2) „Im Rahmen der Medizin und der Biologie muss insbesondere Folgendes beachtet werden: (a) die freie Einwilligung des Betroffenen nach vorheriger Aufklärung entsprechend den gesetzlich festgelegten Einzelheiten“.[165] Kleinkinder können noch nicht selbst hinsichtlich Operationen an ihren Geschlechtsorganen entscheiden. Auch intersexuelle Menschen haben ein Recht auf Selbstbestimmung.

Aus queerer bibelwissenschaftlicher Sicht kann gegenüber solchen äußerst problematischen offiziellen kirchlichen Äußerungen wie folgt argumentiert werden: Neben dem ersten Schöpfungsbericht ist auf den zweiten Schöpfungsbericht zu verweisen, in dem laut Gen 2,7 am Anfang der göttlichen Erschaffung des Menschen *nicht* von einer sexuellen Teilung berichtet wird:

> Da schuf G*tt den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies ihm den Lebensatem in seine Nase [וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים]. So wurde der Mensch ein lebendiges Wesen [וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה][166].
>
> Gen 2,7

Kein Paar, sondern ein einzelnes Geschöpf wird hier hervorgebracht, von dem im Hebräischen als אָדָם berichtet wird. Diese Stelle wurde zwar oft und wird noch immer als Hinweis auf die Hervorbringung eines ausdrücklich männlichen Geschöpfs namens Adam (אָדָם) herangezogen. Aus frauenfeindlicher Sicht wird dann argumentiert, dass G*tt (יהוה אֱלֹהִים) den Mann vor der Frau geschaffen hat. Im Neuen Testament wird dies in 1 Tim 2,13 als Rechtfertigung für die Unterordnung von Frauen unter Männer verwendet, wo es heißt: „Denn Adam wurde zuerst gebildet, danach Eva“. Einer solchen Interpretation wurde aber inzwischen aus feministischer Sicht mit dem Argument widersprochen, dass אָדָם kein Eigenname („Adam“), sondern eine Gattungsbezeichnung ist und „Mensch“ bedeutet, der in Genesis 2 zweifellos im Zusammenhang eines Wortspiels mit אֲדָמָה („Boden“, „Erde“) steht und daher als „Erdgeschöpf“ übersetzt werden kann, das sexuell undifferenziert ist.[167] Eine solche Lesart schafft einen textlichen Raum, aus dem heraus sich der gegenwärtige heterosexuelle

---

165 Meyer, *Charta der Grundrechte*, GRC Art. 3 Abs. 1.2a.

166 Vergleiche die ähnliche Form חַוָּה, „Eva“, die sich nur durch einen Buchstaben in der Mitte, nämlich Waw statt Jod unterscheidet. Die lateinische Übersetzung der Vulgata von Eva lautet Hava. In Gen 3,20 wird dann später erklärt: „Adam nannte seine Frau Eva [חַוָּה, „Leben“]; denn sie wurde die Mutter aller Lebendigen [אֵם כָּל־חָי]“.

167 Vgl. Abschn. 1.1. „Androgynes Geschöpf“.

Vertrag aufzulösen beginnt. Eine queere Strategie für die Dekonstruktion der heterosexuellen Privilegierung biblischer Texte beinhaltet, Spannungen und Widersprüche innerhalb von Texten zu betonen. Wenn es gelingt, in Frage zu stellen, was Judith Butler die „regulierende Fiktion der heterosexuellen Kohärenz“[168] nennt, indem gezeigt wird, dass die rhetorischen Grundlagen dieser Fiktionen – inklusive der angenommenen biblischen Grundlagen – niemals ganz so kohärent sind, wie es glauben gemacht worden ist, können Räume für die Produktion von alternativen, queeren Themen in religiösen und theologischen Diskursen geöffnet werden.[169]

Im Zusammenhang mit den Schöpfungsberichten liefere ich also anhand von Ansätzen der Queer-Theoretiker_innen Wittig und Butler ein erstes Beispiel ausnahmsweise schon in der Einleitung, wie queere Lesarten aussehen: Auf Spannungen und Widersprüche innerhalb der biblischen Darstellungen der Erschaffung der Menschheit aufgrund zweier unterschiedlicher Schöpfungsberichte wird hingewiesen. Im Gegensatz zu Gen 1,27 im ersten Schöpfungsbericht findet sich in Gen 2,7 im zweiten Schöpfungsbericht am Anfang der Erschaffung der Menschheit *kein* Hinweis auf eine binäre sexuelle Teilung in *Mann* und *Frau*, sondern es wird die Schöpfung des *Menschen* beschrieben.

Die göttliche Erschaffung der Menschheit in ihrer Gesamtheit

Heute wird in queerer Bibelexegese im Zusammenhang mit dem ersten Schöpfungsbericht der Fokus auf die Gesamtheit des von Gott Geschaffenen gelegt: Bei der Erschaffung von Himmel und Erde im ersten Vers der Hebräischen Bibel in Gen 1,1 ist die Schöpfung des ganzen Universums gemeint, und auch hinsichtlich der Erschaffung von Mann und Frau in Gen 1,27 wird die gesamte Menschheit – in ihrer Bandbreite von verschiedenen Geschlechtern und Geschlechtlichkeiten – angesprochen.[170] Der erste Schöpfungsbericht ist zweifellos an Dualitäten interessiert: Licht und Finsternis, Wasser und Land, die Sonne als Licht des Tages, der Mond als Licht der Nacht. Aber Dualität (Zweiheit) erzwingt keinen Dualismus (Gegensätzlichkeit). Es gibt auch die Dämmerung und den Strand, wo sich Land und Meer verbinden; und der Mond zeigt sich manchmal auch am Tag.[171] Deshalb legt es sich aus queerer

168 Butler, *Gender Trouble*, 136, bzw. Butler, *Unbehagen der Geschlechter*, 202.
169 Stone, „Garden of Eden“, 67–68.
170 So wird auch „Mann und Frau“ in Gen 1,27 als Merismus (d. h. als biblisches Stilmittel, in dem eine Gesamtheit durch zwei gegensätzliche Begriffe ausgedrückt wird) verstanden.
171 Krebs, *Gott queer gedacht*, 19.

Sicht, nach welcher Geschlechtsidentitäten fließend sind, nahe, dass Gott mit „Mann und Frau" nicht fixe geschlechtliche Identitäten, sondern ein ganzes Spektrum an geschlechtlichen Möglichkeiten geschaffen hat.

Meine queere Relektüre des Bibelverses Gen 1,27 aus dem ersten Schöpfungsbericht bezüglich der Erschaffung der Menschheit lautet deshalb im Anschluss an die Rabbiner_in Margaret Moers Wenig folgendermaßen: „Gott schuf den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau *und jede Kombination dazwischen*."[172]

Vielstimmigkeit in der Hebräischen Bibel

Nicht nur innerhalb des biblischen Buchs Genesis gibt es zwei Schöpfungsberichte mit unterschiedlichen Darstellungen der Erschaffung der Menschheit, sondern innerhalb der gesamten Hebräischen Bibel finden sich Texte verschiedener Gattungen mit mannigfaltigen Aussagen zum Thema „Sexualität". Ich mache auf die Vielstimmigkeit in der Hebräischen Bibel aufmerksam.

Es ist aufschlussreich, zusätzlich weitere Bibeltexte, wie Kohelet 4,9–12, das erste Kapitel des Buchs Rut oder das Hohelied mit Teilen der Schöpfungsberichte zu vergleichen. Aus heutiger Sicht erscheinen sie wie queere Gegentexte zu konservativen Auslegungen der Schöpfungsberichte. Auf die Fragestellung im zweiten Schöpfungsbericht in Gen 2,18, welche Partner_Innen wir brauchen, um nicht allein zu sein oder überleben zu können, legen die Verse Koh 4,9–12 aus queerer Sicht andere Modelle als eine ausschließliche Mann-Frau Beziehung nahe.[173] Auch das Buch Rut kann aus heutiger Sicht als queerer Gegentext zu Gen 2,18–24 aus dem zweiten Schöpfungsbericht interpretiert werden, welche Konservative immer noch zur biblischen Begründung der monogamen heterosexuellen Ehe anführen: Im Zuge meiner queeren Lektüre der biblischen Geschichte des Frauenpaars Rut und Noomi vergleiche ich Gen 2,24 mit Rut 1,14, sodass mit Ruts festem Anhangen an Noomi auch eine sexuelle Beziehung zwischen zwei lesbischen Frauen oder gar eine Partnerschaft oder eine Ehe zweier Frauen assoziiert werden können. Im Buch Rut verschwimmen nicht nur hier soziokulturelle Geschlechterrollen, ja sogar sexuell definierte Rollen.[174]

Das Hohelied kann durch die Darstellung sexueller Liebe außerhalb der Ehe als queerer Gegentext zu konservativen Interpretationen des zweiten

172 Vgl. Abschn. 1.2. „Teilung".
173 Vgl. Kap. 2. „Kohelet 4,9–12".
174 Vgl. Abschn. 8.3. „Ruts Treueschwur gegenüber Noomi".

Schöpfungsberichts betrachtet werden, also konkret „gegen" eine bestimmte „kirchliche Ehenorm".[175] Das Hohelied kann außerdem wegen der Begeisterung für den menschlichen Eros und wegen des gegenseitigen Begehrens der darin besungenen Liebenden als queerer Gegentext zu Gen 3,16–19 aus dem zweiten Schöpfungsbericht aufgefasst werden.[176] Meine queere Diskussion des Hohelieds geht noch weiter, indem ich sowohl die Perspektiven weiblichen Begehrens und queerer Selbstbehauptung (im Zuge einer antirassistischen Auslegung) anspreche als auch eine andere Sprache der Erotik und das Hohelied als nicht religiöse Liedersammlung thematisiere.[177] Das Hohelied kann also auch queer betrachtet werden, weil es eine nicht religiöse Liedersammlung – im Unterschied zu den ansonsten religiösen Texten der Hebräischen Bibel – darstellt.[178]

Biblische Sexualität und Erotik als literarische Fiktionen

Was kann über gelebte Sexualität zu biblischen Zeiten in Erfahrung gebracht werden? Menschen aus der damaligen Zeit können zu diesem Thema nicht interviewt werden. Wir haben keine körperlichen Zeugnisse von biblischen Figuren, sofern sie überhaupt real existiert haben und nicht nur erzählte Fiktionen sind. Alles, was wir haben, sind die literarischen Überlieferungen von Texten der Hebräischen Bibel, also kulturell übermittelte sprachliche Quellen. Ich bin der Meinung, dass wir trotz dieser spannenden Überlieferungen im Dunkeln tappen und eigentlich nicht wissen, wie die Leute damals tatsächlich Sex gehabt haben. Was in den biblischen Texten unterschiedlicher Gattungen, angefangen mit den Schöpfungsberichten, unterschiedlichen Gesetzes- und Erzähltexten bis hin zu Liedern geschrieben steht, zeigt nur Ausschnitte von verschiedenen Verständnissen von Sexualität, vorwiegend aus androzentrischen Sichtweisen (d. h. aus solchen, welche den Mann ins Zentrum des Denkens stellen) verfasst. Dabei mögen das eben erwähnte Buch Rut und das Hohelied Ausnahmen sein, weil ersteres als Frauenbuch gilt und letzteres die Perspektive des weiblichen Begehrens bemerkenswert stark schildert.[179]

175 Vgl. Abschn. 3.1. „Liebe außerhalb der Ehe".
176 Vgl. Abschn. 3.2. „Eros und gegenseitiges Begehren".
177 Vgl. Kap. 3. „Lesarten des Hohelieds".
178 Vgl. Abschn. 3.6. „Hohelied als nicht religiöse Liedersammlung".
179 Vgl. Abschn. 3.3. „Perspektive weiblichen Begehrens im Hohelied".

Rückschlüsse zu bestimmten Formen von Sexualität ziehe ich aber, wie bereits erwähnt,[180] insofern, als ich die Existenz von nicht normativen Varianten in der damaligen jüdischen Gesellschaft für wahrscheinlich halte, wenn ich die Verbote Lev 18,22 und Lev 20,13 hinsichtlich Sex unter Männern im biblischen Heiligkeitsgesetz lese. Ich setze persönliche Betroffenheit und Wünsche von Personen in der jüdischen Gesellschaft als Anlass für deren Abfassung voraus. Hinsichtlich der rabbinischen Ablehnung der Heirat unter Männern und unter Frauen und bestimmter Formen von Polygamie, bei der ein Mann oder auch eine Frau mehrere Partner_Innen hat, im Zusammenhang mit Sifra zu Lev 18,3 bin ich jedoch skeptisch, was die reale rechtliche Existenz solcher nicht gutgeheißener Beziehungsformen in der Antike aufgrund dieser späteren jüdischen Quelle betrifft.[181] Werden Androgynie, außergewöhnliche Sexualität, Erotik, ungewöhnliches soziokulturelles Rollenverhalten oder queere Beziehungsformen von bestimmten biblischen Figuren wie Adam, dem ersten Menschen, Josef, dem Sohn Jakobs, Rut oder König David etc. in religiösen Schriften überliefert, so betrachte ich dies im Wesentlichen als Bestandteile literarischer Fiktionen.

Neupublikation

Im Prinzip sind alle Artikel in diesem Sammelband gleichzeitig auch Teile meines in Entstehung begriffenen Buchs mit dem Titel „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel". Meine in verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften oder Sammelbänden publizierten Artikel, welche hier in mehr oder minder überarbeiteten deutschen Versionen in einem Sammelband vorliegen, stellen relativ kurze Abschnitte aus diesem umfassenden Werk dar. Einzig der Artikel „Lesungen für Segnungsfeiern gleichgeschlechtlicher Paare, queer ausgelegt"[182] stellt einen thematisch eigens für den Themenschwerpunkt der Feier der Partnerschaftssegnung konzipierten Beitrag für eine bestimmte Zeitschrift dar, welche sich bewusst an ein breiteres Publikum richtet.

Die Artikel sind unterschiedlich formatiert worden, weshalb eine gewisse Vereinheitlichung notwendig ist. So habe ich nun überall die Abkürzungen „v. d. Z." bzw. „n. d. Z." verwendet, die „vor" bzw. „nach der Zeitenwende" bedeuten. Im religiös pluralen Kontext werden damit andere Formulierungen als „v. Chr." und „n. Chr." verwendet, welche die Zeitenwende zwar ebenfalls mit

180 Vgl. weiter oben in Einleitung, Abschn. „Verbote von Sex zwischen Männern".
181 Vgl. Abschn. 4.2.1. „Sifra zu Lev 18,3".
182 Vgl. Kap. 8. „Lesungen für Segnungsfeiern".

dem vermeintlichen Geburtsjahr Jesu von Nazaret ansetzen, aber den christlichen Bezug bewusst weglassen. Die englischen Abkürzungen „BCE" und „CE" können dementsprechend im Sinne von „before the Common Era" („vor der gewöhnlichen Zeitrechnung") und „Common Era" („der gewöhnlichen Zeitrechnung") verstanden werden – und nicht nur im Sinne von „before Christian Era" („vor christlicher Zeitrechnung") und „Christian Era" („nach christlicher Zeitrechnung"). In diesem Sammelband werden die ökumenischen Schreibweisen der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien[183] angewendet. Auch die Abkürzungen für biblische Bücher etc. wurden vereinheitlicht. Transkriptionen wurden im Vergleich zu meinem Artikel in *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 1 (2016)* herausgenommen.[184] Gibt es eine neue Auflage eines Buchs wie zum Beispiel eine 9. Auflage von Günter Stembergers *Einleitung in Talmud und Midrasch*, so wurde dies in den Fußnoten berücksichtigt und geändert. Schlug hie und da beim Setzen meiner Texte der Fehlerteufel zu, so habe ich dies nun im Sammelband korrigiert. Einleitende Passagen der jeweiligen Artikel wurden in die allgemeine Einleitung des Sammelbands integriert.[185] Erklärungen zu queeren Personen oder zu meinen queeren Schreibweisen (wie der Kombination des Gendergaps mit dem Binnen-I zum Beispiel beim Wort „Leser_Innen" oder die Bezeichnungen für Gottesnamen mit dem Stern etc.) wurden bereits im Vorwort bzw. der Einleitung angesprochen und kommen daher nicht nochmals in den einzelnen Kapiteln vor. Auch inhaltliche Korrekturen wurden vorgenommen,[186] sodass es sich bei den nun folgenden Texten um eine Neupublikation handelt. Der Nachweis der Erstveröffentlichungen befindet sich unmittelbar vor dem Literaturverzeichnis in diesem Sammelband.

183 *Ökumenisches Verzeichnis*.

184 Vgl. Kap. 8. „Lesungen für Segnungsfeiern" im Vergleich zu Hügel, „Lesungen für Segnungsfeiern", 31–48.

185 Vgl. z. B. Kap. 5. „Liebesgebote aus Levitikus", wo Teile der Einleitung in Hügel, „Queere Auslegungen der Liebesgebote", 204–6 weggelassen wurden.

186 Vgl. z. B. Kap. 2. „Kohelet 4,9–12" und Kap. 6. „Josef".

KAPITEL 1

Queere Lesarten von Adams Androgynie

Die feministische deutsche Schriftsteller_in Johanna Elberskirchen äußert sich Anfang des 20. Jahrhunderts in ihrem Buch *Was hat der Mann aus Weib, Kind und sich gemacht? Revolution und Erlösung des Weibes: Eine Abrechnung mit dem Mann – Ein Wegweiser in die Zukunft!* selbstbewusst zu ihrem sexuellen Selbstverständnis und bezieht sich dabei auf die Gottesebenbildlichkeit des ersten Schöpfungsberichts im biblischen Buch Genesis in Gen 1,27:[1]

> Dann [wenn wir homosexual sind] sind wir es doch mit gutem Recht. Wen geht's an? Doch nur die, die es sind. Die sich mit ihrer Anormalität [*sic*] abzufinden haben, wie die anderen [*sic*] mit ihrer Normalität. Wen geht's an? Doch höchstens nur noch die Natur – Gott! Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn. Auch den Homosexualen. Sind wir homosexual – gut, dann lasse man uns.[2]

Hier bekräftigt Elberskirchen, die in der Frauen-, Arbeiter_Innen- und Sexualreformbewegung aktiv war, ihre positive Identifikation als homosexuale Person. Gleichzeitig führt sie die Kategorien von „normal" und „anormal" ad absurdum. Besonders als „Frau", die sich selbst um ca. 1903 im positiven Sinn als homosexual bezeichnet, sticht sie in der damaligen Zeit heraus.

Meine queere Lektüre der beiden Schöpfungsberichte in den Kapiteln 1 und 2 des Buchs Genesis geschieht im Rahmen queerer Jüdischer Studien. Meine queere Lesart schließt zwar an Ergebnisse früherer feministischer Auslegungen an, die sich gegen frauenfeindliche Interpretationen der Schöpfungsberichte wenden, konzentriert sich aber hauptsächlich auf queere Fragestellungen, welche nicht normative Sexualitäten ins Blickfeld nehmen.

1 Dieses Kapitel basiert auf Karin Hügel, „Queere Lesarten von Adams Androgynie", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 38, no. 2 (2024): 328–57, https://doi.org/10.1080/09018328.2024.2339284. Kurze Versionen dieses Kapitels wurden auf der 17. Internationalen Konferenz der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen „Translation. Transgression. Transformation" im Kardinal König Haus in Wien 2017, auf der 9. Jahrestagung der Österreichischen Gesellschaft für Geschlechterforschung „Gender Embodied – Verkörpertes Geschlecht" an der Paris Lodron Universität Salzburg 2022 und beim TransX-Villa-Abend in der Türkis Rosa Lila Villa in Wien 2024 in Österreich vorgetragen.

2 Bezüglich dieses Zitats vgl. Leidinger, *Tochter*, 158.

© KARIN HÜGEL, 2026 | DOI:10.1163/9789004746039_003
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

Unterschiedliche Ansätze – queer anders als feministisch – führen zu verschiedenen Ergebnissen im Zusammenhang mit dem ersten Schöpfungsbericht. Während feministische Auslegungen diesen – aufgrund von Gen 1,27 – als egalitären Schöpfungsbericht betrachten, können sich diverse queere Personen nicht durch diesen religiösen Text bestärkt fühlen, wenn er seitens konservativer Interpretationen heute immer noch zu deren Diskriminierung herangezogen wird. Im Sinne eines Engagements für volle Menschenrechte sind also queere Lesarten dieser biblischen Stelle unbedingt notwendig.[3]

Außerdem stellt sich die Frage, ob sich in der Hebräischen Bibel tatsächlich Figuren befinden, die heutigen queeren Personen ähnlich sein könnten. Wo wird die Dichotomie männlich/weiblich in der Hebräischen Bibel eventuell hinterfragt? Adam, der erste biblische Mensch, kann auch als androgyne Figur verstanden werden. Im Rahmen meiner queeren Abhandlung von Adams Androgynie komme ich in diesem Kapitel im Anschluss an feministische Interpretationen – erstens – auf den ersten Menschen als androgynes Geschöpf und – zweitens – auf die Teilung des zweigesichtigen ersten Menschen im Zusammenhang mit alten jüdischen Traditionen vorwiegend aus rabbinischer Zeit zu sprechen.

Können sich queer Lesende, sofern sie sich selbst auf die eine oder andere Art und Weise mit Androgynie in Verbindung bringen, im Anschluss an rabbinische Aussagen zum ersten Schöpfungsbericht als Teile der Schöpfung wiederfinden? Warum muss das nicht widersinnig sein? Ziel meiner queeren Lektüre von Adams Androgynie ist es, nicht nur diese Fragen zu beantworten, sondern auch heterosexistische Anschauungen der Entstehung der Geschlechterdifferenz in rabbinischen Interpretationen biblischer Schöpfungsvorstellungen im Zusammenhang mit dem zweiten Schöpfungsbericht zu hinterfragen. Meine queeren Lesarten thematisieren nicht nur mögliche Identifikationen heutiger queerer Personen mit einer biblischen Figur wie Adam, sondern liefern auch eine detaillierte Analyse rabbinischer geschlechtlicher Vorstellungswelten, welche die biblische Schöpfung mit Platons Mythos von den Kugelmenschen aus der klassischen Antike in Zusammenhang bringen.

Anlass zu jüdischen Auslegungen von Adam als androgynem Geschöpf und der Teilung des zweigesichtigen ersten Menschen gab eine unklare,

3 Bezüglich der beiden unterschiedlichen Darstellungen der Erschaffung der Menschheit in Gen 1,27 und Gen 2,7 vgl. Einleitung, Abschn. „Unterschiedliche Darstellungen der Erschaffung der Menschheit“. Bezüglich der göttlichen Erschaffung der Menschheit in ihrer Gesamtheit in Gen 1,27 vgl. Einleitung, Abschn. „Erschaffung der Menschheit in ihrer Gesamtheit“.

widersprüchliche Formulierung in einer Bibelstelle, welche dem Vers Gen 1,27 aus dem ersten Schöpfungsbericht sehr ähnlich ist, nämlich Gen 5,1–2. So lauten die beiden Texte:

> Gott schuf den Menschen als sein Abbild [וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ], als Abbild Gottes schuf er ihn [בְּצֶלֶם[4] אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ], und schuf sie als Mann und Frau / männlich und weiblich[5] [זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם].
>
> Gen 1,27

> An dem Tag, als Gott den Menschen schuf [בְּיוֹם בְּרֹא אֱלֹהִים אָדָם], machte er ihn als Abbild Gottes [בִּדְמוּת[6] אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ]. Als Mann und Frau / männlich und weiblich schuf er sie [זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם] und gab ihnen den Namen „Mensch", an dem Tag, als sie geschaffen wurden [וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמָם אָדָם בְּיוֹם הִבָּרְאָם].
>
> Gen 5,1–2

Warum steht in Gen 5,1–2 – und leicht variiert auch in Gen 1,27 –, dass Gott (אֱלֹהִים) *sie* – Plural – als Mann und Frau schuf, während es direkt zuvor in beiden Stellen heißt, dass er *ihn*, das heißt den Menschen (אָדָם), – Singular – schuf? Jüdische Interpretationen, die ich in den nächsten beiden Abschnitten diskutieren werde, erklären den abrupten Wechsel vom Singular zum Plural in Gen 5,1–2 erstens mit der Androgynie Adams. Der erste Mensch vereint beide Geschlechter in sich. Und zweitens verbinden jüdische Auslegungen Ein- und Mehrzahl mit der Vorstellung, dass zwei Menschen in einem angelegt waren. Dies wird durch das sprachliche Bild des zweigesichtigen ersten Menschen veranschaulicht.[7]

Warum sind überhaupt unterschiedliche jüdische Auslegungstraditionen zur Erschaffung des ersten Menschen überliefert? Im Judentum gibt es andere Sprach- und Auslegungskonzepte als in der christlich-westlichen Kultur. Nach der jüdischen Vorstellung einer göttlichen Sprache kann es keine „wahre", „ursprüngliche" Bedeutung geben, weil sich uns die göttliche Weisheit nicht erschließt. Ein Midrasch[8] – wie jene Schriftauslegung zur Erschaffung

4 צֶלֶם bedeutet im Zusammenhang mit Gen 1,26–27 „Abbild". *HALAT*, 964.

5 Die Übersetzungsvariante von זָכָר וּנְקֵבָה mit den Adjektiven „männlich und weiblich" erzeugt eher die Assoziation der Androgynie im Zusammenhang mit dem ersten Menschen.

6 בִּדְמוּת, eine Form von דְּמוּת, bedeutet im Zusammenhang mit Gen 5,1 „als Abbild von". GB, 165.

7 Stemberger, *Midrasch*, 97.

8 Der Begriff „Midrasch" (מִדְרָשׁ) ist vom Verb דרשׁ abgeleitet, welches „suchen", „fragen" bedeutet. Im rabbinischen Sprachgebrauch meint Midrasch vor allem „Forschung", „Studium"

des ersten Menschen – setzt voraus, dass eine göttlich inspirierte sprachliche Äußerung eine unendliche Anzahl von wahren Bedeutungen enthält. Diese Bedeutungen mögen voneinander unterschieden sein oder sich sogar widersprechen, dennoch ist jede von ihnen gleichermaßen wahr.[9] Das gilt auch für die Vorstellung vom ersten Menschen als androgynem Geschöpf bzw. als geteilte, ursprünglich zweigesichtige Person.

1.1 Der erste Mensch als androgynes Geschöpf

Während die feministische Rhetorikkritiker_in Phyllis Trible[10] bezüglich Gen 1,27 aus dem ersten Schöpfungsbericht und der Parallele Gen 5,1–2 behauptet, dass der Mensch (אָדָם) von Anfang an als zwei Geschöpfe – nämlich als Mann und Frau (זָכָר וּנְקֵבָה) – existiert hätte[11] und nicht etwa als ein Geschöpf mit doppeltem Geschlecht, versteht die feministische Literaturwissenschaftler_in Mieke Bal[12] – ähnlich wie bereits rabbinische Interpretationen vor ihr – den Menschen (אָדָם) im Zusammenhang mit Gen 5,1–2 als androgyn. In Gen 5,2 kann der „Mensch" (אָדָם) Genannte mit „männlich und weiblich" (זָכָר וּנְקֵבָה) in Verbindung gebracht werden, was die Assoziation der Androgynie auslöst. Sowohl Trible[13] als auch Bal[14] argumentieren im Zusammenhang mit Gen 2,7 aus dem zweiten Schöpfungsbericht („Da schuf G*tt [יהוה אֱלֹהִים] den Menschen [אָדָם] aus Erde vom Ackerboden [אֲדָמָה] und blies ihm den Lebensatem in seine Nase"), dass אָדָם kein Eigenname (Adam), sondern eine Gattungsbezeichnung ist und „Mensch" bedeutet. אָדָם steht in Genesis 2 zweifellos im Zusammenhang eines Wortspiels mit אֲדָמָה („Boden", „Erde") und wird von Trible und Bal daher als „Erdgeschöpf" („earth creature") oder von

und im engeren Sinn „Auslegung". Speziell wird Midrasch dann auf die Beschäftigung mit der Bibel bezogen und bedeutet „Schriftauslegung". Konkret bezeichnet Midrasch auch das Ergebnis der Auslegung bzw. Schriftwerke, die Bibelauslegungen enthalten. Stemberger, *Einleitung*, 258–59.

9 Dan, „Sprache/Sprachwissenschaft/Sprachphilosophie v. Judentum", 761.

10 Trible, *God and the Rhetoric*, 18, bzw. Trible, *Gott und Sexualität*, 39.

11 Mit dieser feministischen Argumentation im Zusammenhang mit Gen 1,27 wird die Egalität der Geschlechter im ersten Schöpfungsbericht betont. Trible, „Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", 35.

12 Bal, *Lethal Love*, 113.

13 Trible, *God and the Rhetoric*, 80, bzw. Trible, *Gott und Sexualität*, 99.

14 Bal, *Lethal Love*, 113.

Mary Phil Korsak[15] als „Erdling" („groundling") übersetzt, das bzw. der sexuell undifferenziert ist.

In jüdischer Tradition wird die Behauptung der Androgynie des ersten Menschen unterschiedlichen Rabbinen aus Palästina aus der dritten Generation der Amoräer in den Mund gelegt, nämlich im Midrasch zu Genesis, dem ältesten Auslegungsmidrasch,[16] in BerR 8,1 zu Gen 1,26 Rabbi Jirmeja ben Leazar[17] und im Midrasch zu Levitikus, einem Predigtmidrasch,[18] in LevR 14,1 zu Lev 12,2 Rabbi Jischmael bar Nachman bzw. Rabbi Samuel bar Nachman.[19] Im Midrasch Tehillim (Midrasch Psalmen),[20] einer viel jüngeren Schriftensammlung, wird sie in MidTeh 139,5[21] Rabbi Eliezer, der möglicherweise mit Rabbi Jirmeja ben Leazar zusammenhängt,[22] in den Mund gelegt.

Nicht nur in diesem Zusammenhang mögen Zuordnungen (annähernd) gleicher Aussagen zu verschiedenen Rabbinen verwirrend erscheinen. Grundsätzlich wurden anonyme jüdische Aussprüche nachträglich aus mehreren Gründen jüdischen Gelehrten zugeschrieben: So wurde durch die Zuweisung an einen bestimmten jüdischen Gelehrten eine von den vorherrschenden Meinungen abweichende Anschauung eingeführt. Außerdem wurde die

15 Korsak, „Translating the Bible", 138–39. Darin zitiert sie Teile ihrer Genesisübersetzung: Korsak, *At the Start.*

16 Der Midrasch zu Genesis beinhaltet nicht nur rabbinische Auslegungen zum Buch Genesis, sondern wurde im Laufe der Textüberlieferung mit Midraschim zum übrigen Pentateuch und zu den fünf Megillot zu einer uneinheitlichen Sammlung des Midrasch Rabba zusammengestellt. Aus den im Text zitierten Rabbinen und geschichtlichen Ereignissen sowie nach sprachlichen Kriterien kann auf eine Entstehung des Midrasch zu Genesis knapp nach 400 n. d. Z. in enger Verbindung mit dem palästinischen Talmud geschlossen werden. Stemberger, *Midrasch*, 39.

17 Die jüdische Tradition siedelt Rabbi Jirmeja ben Leazar in Palästina in der dritten Generation der Amoräer an. Bacher, *Agada der palästinensischen Amoräer*, 3:583–87.

18 Der Midrasch zu Levitikus ist ein Beleg für eine Predigtsammlung als eigene Literaturgattung. Sprachliche Gründe sowie vor allem enge literarische Verbindungen mit dem Midrasch zu Genesis und dem palästinischen Talmud legen nahe, dass die Schrift im frühen 5. Jh. n. d. Z. entstanden ist. Stemberger, *Midrasch*, 44.

19 Die jüdische Tradition siedelt Rabbi Samuel bar Nachman (im babylonischen und zuweilen auch im palästinischen Talmud: bar Nachmani), einen Schüler Jonathans ben Eleazar und hochangesehenen Haggadisten, in Palästina in der dritten Generation der Amoräer an. Er war in Palästina geboren und wirkte in Tiberias in Galiläa, verweilte aber auch in Babylonien. Stemberger, *Einleitung*, 104.

20 Der Midrasch Tehillim (Midrasch Psalmen) besteht aus zwei Teilen (Psalmen 1–118 und Psalmen 119–50). Der zweite Teil stellt quasi eine Vervollständigung des ersten Teils dar und wurde allein erstmals in Saloniki 1515 gedruckt. Er steht aber in keinen Handschriften. Ibid., 358–59.

21 Buber, *Midrasch Tehillim*, 529, bzw. Braude, *Midrash on Psalms*, 2:345.

22 Bacher, *Agada der palästinensischen Amoräer*, 1:547, Fn. 3.

Traditionalität eines jüdischen Ausspruches aufgezeigt. Die jüdischen Aussprüche in rabbinischen Schriften geben Ansichten wieder, lassen aber keine Rückschlüsse auf die Biographien jener Personen zu, denen sie später zugeordnet wurden.[23]

Dies gilt auch für folgende rabbinische Aussagen zur Androgynie des ersten Menschen im Midrasch zu Genesis 8,1 zu Gen 1,26 („Gott sprach [וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים]: ‚Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich [נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ[24]]'") und im Midrasch zu Levitikus 14,1 zu Lev 12,2 („Wenn eine Frau schwanger wird […] [(…) כִּי תַזְרִיעַ]"):

> Rabbi Jirmeja ben Leazar sagte [אמר ר׳ ירמיה בן לעזר]:
>
> Als G*tt den ersten Menschen schuf [בשעה שברא הקב״ה[25] את אדם הראשון], schuf er ihn als androgynen [אנדרוגינס[26] בראו], denn es heißt [שנ׳]: *Männlich und weiblich*[27] *schuf er sie*[28] [זכר ונקבה בראם] [Gen 5,2].[29]
>
> BerR 8,1 zu Gen 1,26

> Rabbi Jischmael[30] bar Nachman sagte [אמ׳ ר׳ ישמעאל בר נחמן]:
>
> Als G*tt den ersten Menschen schuf [בשעה שברא הקב״ה את אדם הראשון], schuf er ihn als androgynen [אנדרוגינס בראו] und zersägte ihn und machte

23 Neusner, „Evaluating the Attributions", 105–6.

24 כִּדְמוּתֵנוּ, eine Form von דְּמוּת, wird von דמה („gleichen") abgeleitet. *HALAT* 217.

25 Die Gottesbezeichnung הקב״ה ist die Abkürzung für הקדוש ברוך הוא und bedeutet „the Holy One, blessed be He" („der Heilige, gepriesen sei er"). Jastrow, 1314.

26 אַנְדְּרוֹגִינוֹס – in BerR 8,1 zu Gen 1,26 kommt die Form ohne mater lectionis vor (scriptio defectiva) – ist eine Transliteration des altgriechischen Worts ἀνδρόγυνος und bedeutet „hermaphrodite" („Hermaphrodit"). Ibid., 81.

27 Im Zusammenhang mit BerR 8,1 zu Gen 1,26 ist es sinnvoll, die biblischen Worte זָכָר וּנְקֵבָה nicht nominal („Mann und Frau"), sondern adjektivisch („männlich und weiblich") zu verstehen.

28 Die hebräischen Bibelzitate werden von nun an in jüdischen Texten durch Kursivierung hervorgehoben.

29 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 1:55. Von nun an stammen alle hebräischen bzw. aramäischen Zitate des Midrasch zu Genesis, wenn nicht anders angegeben, aus Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 3 vols. Bezüglich einer anderen deutschen Übersetzung vgl. Stemberger, *Midrasch*, 92. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 1:54.

30 In der Wilnaer Ausgabe von LevR 14,1 zu Lev 12,2 (vgl. *Vayyikra Rabba* [*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*]) wird diese Aussage Rabbi Samuel bar Nachman (ר׳ שמואל בר נחמן) zugeschrieben, wobei die rabbinische Behauptung von G*ttes Teilung des ersten Menschen in zwei Rücken hier fehlt.

> ihm zwei Rücken [ונסרו ועשה לו שני גבים], Rücken hiervon und Rücken davon [גביים מיכן וגביים מיכן].[31]
>
> LevR 14,1 zu Lev 12,2[32]

Nur im Midrasch zu Genesis 8,1 zu Gen 1,26 (und auch in Midrasch Tehillim zu Ps 139,5) kommt auch das Schriftzitat Gen 5,2 vor. Die Auslegungen von Rabbi Jirmeja ben Leazar in BerR 8,1 zu Gen 1,26 und von Rabbi Jischmael bar Nachman (laut der Ausgabe von Mordechai Margulies) bzw. Rabbi Samuel bar Nachman (laut der Wilnaer Ausgabe) in LevR 14,1 zu Lev 12,2 bergen ein subversives Potenzial: Eine androgyne Person wird nicht nur als intendiertes Geschöpf G*ttes (הקב״ה) betrachtet, sondern sie wird sogar als ein exemplarischeres Geschöpf als sexuell differenzierte Personen wie Mann oder Frau angesehen.[33] Im Kontext von Gen 5,2 – aufgrund der dort erwähnten Ebenbildlichkeit des ersten Menschen – ist G*tt (הקב״ה) selbst deshalb als androgyn vorzustellen. Dasselbe gilt auch im Zusammenhang mit dem fast gleichen Bibelvers Gen 1,27. Queer Lesende, sofern sie sich selbst auf die eine oder andere Art und Weise mit Androgynie in Verbindung bringen, können sich also in Gen 1,27 im ersten Schöpfungsbericht und in der Parallele in Gen 5,1–2 als Teile der Schöpfung wiederfinden, erschaffen von G*tt, der ebenfalls als androgyn vorgestellt werden kann.[34] Diese beiden Bibelstellen können aus queerer Sicht herangezogen werden, um sowohl *ein rein männliches* als auch ein *entweder männliches oder weibliches* Verständnis der Rede von Gott (אֱלֹהִים) hier und in weiteren Texten der Hebräischen Bibel zu hinterfragen.

Nach Ansicht des antiken griechischen Philosophen Platon aus Athen bestand das ursprüngliche Menschengeschlecht aus *drei* verschiedenen Geschlechtern, wobei eines davon das sogenannte androgyne war. Es stellt sich die Frage, ob Platons Mythos von den Kugelmenschen in *Das Gastmahl* (*Symposion*) aus den Jahren ca. 385–380 v. d. Z. den Rabbinen bekannt war, sodass sie darauf Bezug nahmen, als sie Adam als androgyn bezeichneten. Während eines Trinkgelages lässt Platon den Komödiendichter Aristophanes Folgendes vortragen:

---

31 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Margulies, *Midrash Wayyikra Rabbah*, 2:296. Von nun an stammen alle hebräischen bzw. aramäischen Zitate des Midrasch zu Levitikus, wenn nicht anders angegeben, aus Margulies, *Midrash Wayyikra Rabbah*, 5 vols. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Leviticus*, 177.

32 Bezüglich meiner Diskussion rabbinischer Behauptungen von G*ttes Teilung des ersten Menschen in zwei Rücken vgl. Abschn. 1.2. „Teilung“.

33 Vgl. annähernd ähnlich Schleicher, „Constructions“, 428.

34 Auch in Bal, *Lethal Love*, 113 wird Gen 1,27 als Beleg für ein zugrunde liegendes androgynes Bild der Gottheit angeführt.

> Unsere ehemalige Natur [φύσις] war nämlich nicht dieselbe wie jetzt, sondern ganz eine andere. Denn erstens gab es drei Geschlechter von Menschen, nicht wie jetzt nur zwei, männliches und weibliches, sondern es gab noch ein drittes dazu, welches das gemeinschaftliche war von diesen beiden, dessen Name auch noch übrig ist, es selbst aber ist verschwunden. Mannweiblich [ἀνδρόγυνον][35] nämlich war damals das eine, Gestalt und Benennung zusammengesetzt aus jenen beiden, dem männlichen und dem weiblichen, jetzt aber ist es nur noch ein Name, der zum Schimpf gebraucht wird. Ferner war die ganze Gestalt eines jeden Menschen rund, sodass Rücken und Brust [νῶτον καὶ πλευράς][36] im Kreise herumgingen. Vier Hände hatte jeder und Schenkel ebenso viel wie Hände und zwei Angesichter [πρόσωπα δύο][37] auf einem kreisrunden Halse einander genau ähnlich und einen gemeinschaftlichen Kopf für beide einander gegenüberstehenden Angesichter und vier Ohren, auch zweifache Schamteile und alles Übrige, wie es sich hieraus ein jeder weiter ausbilden kann. Er ging aber nicht nur aufrecht wie jetzt, nach welcher Seite er wollte, sondern auch wenn er schnell wohin strebte, so konnte er, wie die Radschlagenden jetzt noch, indem sie die Beine gerade im Kreise herumdrehen, das Rad schlagen, ebenso, auf seine acht Gliedmaßen gestützt, sich sehr schnell im Kreise fortbewegen. Diese drei Geschlechter gab es aber deshalb, weil das männliche ursprünglich der Sonne Ausgeburt war und das weibliche der Erde, das an beidem teilhabende aber des Mondes, der ja auch selbst an beiden teilhat.[38] Kreisförmig waren sie selbst und ihr Gang, um ihren Erzeugern ähnlich zu sein.[39]
>
> Platon, *Symp.* 189de–190ab

Zur Zeit Platons sei ἀνδρόγυνος („Mann-Frau“) nur noch ein Name gewesen, der eine Beleidigung dargestellt hätte. Wird heute von androgynen Leuten

35 Die wörtliche Übersetzung von ἀνδρόγυνος ist „man-woman“ („Mann-Frau“). LSJ, s. v. ἀνδρόγυνος A.

36 Πλευρόν bedeutet „rip“ („Rippe“), „side“ („Seite“). Ibid., s. v. πλευρά A.2.

37 Zwei Angesichter (πρόσωπα δύο) zu haben, wie in Platon, *Symp.* 190a beschrieben wird, entspricht inhaltlich der Formulierung, zweigesichtig (διπρόσωπος) zu sein. Vgl. Abschn. 1.2. „Teilung“.

38 „An beiden“ könnte heißen: an Erde und Sonne oder an beiden Geschlechtern (was ein orphischer Hymnus belegt). Platon, *Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos*, 269, Fn. 36.

39 Hier in neuer deutscher Rechtschreibung, zitiert nach ibid., 267–69. So lautet die Übersetzung des evangelischen Theologen und Altphilologen Friedrich Schleiermacher. Bezüglich einer englischen Übersetzung samt griechischem Text vgl. Nooter, *How to Be Queer*, 132–35.

gesprochen, so sind damit Personen gemeint, die männliche und weibliche Merkmale in sich vereinigen.[40] Solche Menschen können auch in der Gegenwart wegen ihrer geschlechtlichen Uneindeutigkeit Angriffen ausgesetzt sein. Der Begriff des Androgynen an sich ist aber nicht abwertend. Zeitweise gibt es sogar einen Hype um verschiedene Künstler_Innen der Popkultur wie Prince oder Annie Lennox, die mit Androgynie spielen. In Platons *Das Gastmahl* wird die Gestalt eines mannweiblichen Menschen hingegen ganz seltsam als Kugelmensch vorgestellt und unter anderem durch zwei Angesichter charakterisiert, worauf ich im nächsten Abschnitt im Zusammenhang mit rabbinischen Auslegungen der Teilung des zweigesichtigen ersten Menschen zu sprechen komme.

Harry Freedman und Maurice Simon,[41] die Herausgeber der aktuellen englischen Übersetzung des Midrasch zu Genesis, behaupten, dass ἀνδρόγυνος normalerweise eine Person bezeichnet, deren Genitalien männlich und weiblich sind, dass aber in der rabbinischen Vorstellung in BerR 8,1 zu Gen 1,26 zwei zusammengefügte – männliche und weibliche – Körper gemeint sind. Somit könnte diese jüdische Sicht der Androgynie des ersten Menschen, viele Jahrhunderte später, sehr wohl an Platons Gedanken in *Das Gastmahl* anschließen. Die oben in diesem Abschnitt genannten Stellen zur Androgynie in den Midraschim zu Genesis und zu Levitikus besagen, dass der erste Mensch ursprünglich männlich und weiblich war.[42]

Die von Platon in seinem Mythos von den Kugelmenschen verwendeten Begriffe ἀνδρόγυνος („androgyn“) oder πρόσωπα δύο (zwei Angesichter)[43] kommen weder in der Septuaginta, das heißt in einer der alten jüdischen Übersetzungen der Hebräischen Bibel ins Griechische,[44] noch im Neuen

40 *Duden*, s. v. androgyn.

41 Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 1:54, Fn. 2.

42 Bezüglich rabbinischer Texte zum androgynen Menschen im Zusammenhang mit verbotenem Sex vgl. mYev 8,6, tYev 10,2, pYev 8,6,9d, bYev 82b und bYev83b bzw. Hügel, „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel“ (unveröffentlichtes Manuskript).

43 Bezüglich διπρόσωπος („zweigesichtig“) vgl. Abschn. 1.2. „Teilung“.

44 Diese griechische Übersetzung der Tora wurde nach der Erzählung des Aristeasbriefes unter Ptolemaios II. Philadelphos (285–247 v. d. Z.) ursprünglich von 70 bzw. 72 jüdischen Gelehrten in Alexandrien angefertigt, woher der Name „Septuaginta“ (LXX) kommt. Rahlfs, *Septuaginta*, xix. In Wirklichkeit ist die Septuaginta in einem Zeitraum von über dreihundert Jahren im ägyptischen Alexandrien sukzessive, von fast ausschließlich unbekannten Übersetzer_Innen angefertigt, entstanden: Zuerst um die Mitte des 3. Jh. v. d. Z. der Pentateuch, dann die Geschichts- und die Prophetenbücher (denen das Buch Daniel sekundär zugestellt wurde) sowie die Psalmen, schließlich die übrigen Schriften (zuletzt, schon im 1. Jh. n. d. Z., das Hohelied und Kohelet). Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel*, 30–31.41–42.

Testament vor.[45] Es ist fraglich, ob die Aussage „keine Männer und Frauen [mehr]“ (οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ) des Apostels Paulus in der Taufformel[46] in Gal 3,28c in seinem Brief an die christliche Gemeinde in Galatien, gelegen in der Zentralhochebene von Kleinasien,[47] tatsächlich mit der ursprünglichen Androgynie Adams im Zusammenhang steht, wie vom Bibelwissenschaftler Wayne A. Meeks[48] behauptet wird:

> Es gibt weder Jüd_Innen noch Heid_Innen, weder Sklav_Innen noch Freie, keine Männer und Frauen [mehr] [οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ], denn ihr bildet alle eine Einheit in Christus Jesus [πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ].[49]
>
> Gal 3,28

Ich übersetze die Mischung aus griechischen Substantiven (οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος) und Adjektiven (οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ) im Singular in Gal 3,28a–c alle mit deutschen Substantiven in inklusiver Schreibweise im Plural: „Es gibt weder Jüd_Innen noch Heid_Innen,[50] weder Sklav_Innen noch Freie, keine Männer und Frauen mehr.“[51] Wenn der Text des Neuen Testaments hier eine Diskriminierung der Frauen aufhebt, dann werden wohl auch Frauen hinsichtlich der im Vers zuvor genannten Personengruppen mitgemeint sein, was meine Schreibweise mit dem Binnen-I rechtfertigt. Theoretisch könnte mit Gal 3,28c sogar die Auflösung der Zweigeschlechtlichkeit angesprochen worden sein, was meine Schreibweise mit dem Gendergap ausdrückt. Die anschließende Vorstellung der Einheit

45 Meine hier nun folgende queere Lesart vom Galaterbrief 3,28 wurde auf Englisch auf der jährlichen Konferenz der European Association of Biblical Studies an der Universität Uppsala 2025 vorgetragen.

46 Vgl. die Erwähnung der Taufe in Gal 3,27, wo vom Teilhaftigwerden an Christus durch das „Anziehen“ von Christus die Rede ist: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen.“ Das impliziert die Vorstellung, dass der „alte Mensch“ „ausgezogen“ und der „neue Mensch“ „angezogen“ wird, so wie in Gal 6,15 von der „Neuschöpfung“ (καινὴ κτίσις) in Christus Jesus die Rede ist. Betz, *Galatians*, 189, bzw. Betz, *Galaterbrief*, 333.

47 Betz, *Galatians*, 1, bzw. Betz, *Galaterbrief*, 34.

48 Meeks, „Image of the Androgyne“, 185.

49 Eigene Übersetzung aus dem Altgriechischen nach Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 584. Auch alle weiteren Übersetzungen aus dem Altgriechischen von Passagen des Neuen Testaments aus dieser Ausgabe stammen von mir.

50 Der Begriff Ἕλλην („Grieche“ bzw. „Heide“) meint im Zusammenhang mit Gal 3,28 alle unter der Einwirkung der griechischen, d. h. heidnischen Kultur stehenden Menschen. Bauer, 507.

51 Meine wörtliche Übersetzung davon lautet: „Es gibt weder Jude noch Heide, weder Sklave noch einen freien Mann, nicht [mehr] männlich und weiblich.“

in Christus Jesus in Gal 3,28d verweist jedoch vielmehr auf die gleichwertige Miteinbeziehung von Frauen aus der Sicht des Paulus. Heute mögen sich queer Lesende zusätzlich als gleichberechtigte Gemeindemitglieder hineinreklamieren. Die Vorstellung der Einheit in Christus Jesus ist eine der Inklusion und nicht eine, welche aus der Eliminierung von Differenzen – sexuellen oder anderen – besteht.[52]

Nur bei den Worten οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ („keine Männer und Frauen") werden in Gal 3,28c die beiden Elemente durch καί („und") verbunden und stehen im Neutrum, während die vorigen in Gal 3,28a–b im Maskulinum stehen und durch οὐδὲ („noch") verbunden sind. Diese Formulierung in Gal 3,28c wird deshalb oft als sekundärer Zusatz betrachtet, welcher sich auch nicht in den Parallelstellen in 1 Kor 12,13 und Kol 3,11 findet.[53] Aber könnten wir die Quelle dieser Worte nicht sogar kennen und hat sie Paulus selbst nicht bewusst hier im Galaterbrief eingeflochten? Aufgrund des identischen griechischen Vokabulars ἄρσεν[54] καὶ θῆλυ („männlich und weiblich")[55] ist ein Bezug zwischen Gal 3,28c und den ersten geschaffenen Menschen in der Septuaginta in LXX Gen 1,27 bzw. LXX Gen 5,1–2 naheliegend:

> Gott schuf den Menschen [καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον], nach dem Bild Gottes schuf er ihn [κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν]; und sie als Mann und Frau [ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς].[56]
>
> LXX Gen 1,27

52 Lategan, „Galatians 3:28", 18.

53 So z. B. Betz, *Galatians*, 182, bzw. Betz, *Galaterbrief*, 321.

54 Im Unterschied zur attischen Form ἄρρεν- ist ἄρσεν Sprachgebrauch sowohl des Neuen Testaments als auch der Septuaginta. Bauer, 219. Gal 3,28 schwebt wegen ἄρσεν LXX Gen 1,27 vor. Blass/Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 34,2.

55 Die beiden griechischen Adjektive im Neutrum Singular ἄρσεν καὶ θῆλυ („männlich und weiblich") in LXX Gen 1,27 und LXX Gen 5,2 sind die gleichbedeutenden Übersetzungen der hebräischen Substantive זָכָר וּנְקֵבָה in Gen 1,27 und Gen 5,2. Ich übersetze dieses Wortpaar etwas geschliffener mit „als Mann und Frau". Die Septuaginta übersetzt זָכָר וּנְקֵבָה aber nicht nur im Kontext der Schöpfung in Gen 1,27 und Gen 5,2, sondern auch im Zusammenhang mit der Sintfluterzählung in Gen 6,19 und Gen 7,3.9.16 mit ἄρσεν καὶ θῆλυ. Auch אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ wird in Gen 7,2 mit ἄρσεν καὶ θῆλυ wiedergegeben. Der Kontext der Taufe in Gal 3,28 lässt aber einen Zusammenhang von ἄρσεν καὶ θῆλυ mit der Schöpfung plausibler erscheinen.

56 Eigene Übersetzung aus dem Altgriechischen nach Rahlfs, *Septuaginta*, 1:2. Von nun an wird diese Ausgabe der Septuaginta mit LXX abgekürzt. Auch alle weiteren Übersetzungen aus dem Altgriechischen von Passagen der Septuaginta stammen von mir.

> An dem Tag, als Gott Adam schuf [ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν Αδαμ], machte er ihn nach dem Bild Gottes [κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν]. Als Mann und Frau schuf er sie und segnete sie [ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς καὶ εὐλόγησεν αὐτούς] und gab ihnen den Namen „Adam" [καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτῶν Αδαμ], an dem Tag, als er sie schuf [ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν αὐτούς].
>
> LXX Gen 5,1–2

Theoretisch könnte Paulus in diesem Spruch im Galaterbrief, der seinen Platz in der frühchristlichen Taufliturgie hatte,[57] auf eine androgyne Interpretation Adams, des ersten geschaffenen Menschen, in diesen Stellen der Septuaginta anspielen. Hypothetisch kann zwar behauptet werden, dass hinter Gal 3,28c die Lehre von einer androgynen Christusfigur steht. Es gibt aber keine weiteren vergleichbaren Parallelen dazu im Neuen Testament und damit überhaupt keine ausdrücklichen Belegstellen für eine solche Christologie.[58] Die Aussage in der Taufformel in Gal 3,28c hat also höchstwahrscheinlich nichts mit einer androgynen Figur wie Adam zu tun, sondern stellt vielmehr eine neue religiöse Anschauung, auf Jesus Christus fokussiert, ohne Hinweis auf Androgynie dar.

Wird grundsätzlich ein Zusammenhang zwischen Gal 3,28c und den ersten geschaffenen Menschen in der Septuaginta in LXX Gen 1,27 bzw. LXX Gen 5,1–2 angenommen, dann entspricht die neue Identität der getauften Gläubigen im Galaterbrief der „neuen Schöpfung" in Christus Jesus.[59] Besteht tatsächlich ein solcher Konnex zwischen Gal 3,28c und diesen Texten der griechischen Übersetzung des ersten Schöpfungsberichts und dessen Parallele im Buch Genesis, dann ist doch sehr bemerkenswert, dass Paulus im Galaterbrief die biblische Behauptung der göttlichen Schöpfung von Mann und Frau dahingehend radikal verändert, dass das Mann- und Frausein im Zuge der Einheit der Gläubigen in Christus Jesus nicht mehr von Belang ist. Ich habe bereits anfangs in diesem Beitrag erwähnt, dass feministische Auslegungen den ersten Schöpfungsbericht aufgrund von Gen 1,27 als egalitären betrachten. Auch in Gal 3,28 wird schließlich aus feministischer Sicht eine Vision radikaler Egalität gefunden.[60] Diese neutestamentliche Bibelstelle verkündet nicht nur die Abschaffung religiös-kultureller Trennungen und der durch die Institution der

57 Betz, *Galatians*, 181, bzw. Betz, *Galaterbrief*, 320.
58 Betz, *Galatians*, 197–200, bzw. Betz, *Galaterbrief*, 347–52.
59 De Boer, *Galatians*, 246.
60 Schüssler Fiorenza, „Gal 3,28", 184.

Sklaverei aufrechterhaltenen Herrschaft und Ausbeutung, sondern auch die Abschaffung der auf Geschlechtertrennung basierenden Herrschaft.[61]

Hinsichtlich von LXX Gen 1,27 bzw. LXX Gen 5,1–2 wird die Egalität aus feministischer Sicht von der gleichzeitigen göttlichen Erschaffung von Mann und Frau abgeleitet. Paulus könnte den egalitären Aspekt in dieser Stelle der Septuaginta aus dem ersten Schöpfungsbericht samt Parallele auch schon wahrgenommen haben und deshalb paradoxerweise durch die vorangestellten Worte οὐκ ἔνι („es gibt nicht [mehr]") – dem sprachlichen Duktus in Gal 3,28 entsprechend – samt dem anschließenden Schriftzitat ἄρσεν καὶ θῆλυ („männlich und weiblich") im Galaterbrief nun für die christlichen Gläubigen die ursprüngliche Gleichheit aller geschaffenen Menschen in Christus Jesus behauptet haben.

Kann der Gedanke der Einheit in Christus Jesus in Gal 3,28d tatsächlich ausschlaggebend für eine Interpretation dieses ganzen Bibelverses sein? Die Erwähnung der Einheit in Christus Jesus in Gal 3,28d (πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) ist nämlich umstritten. Die dazu alternative Lesart ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστοῦ Ἰησοῦ („ihr gehört zu Christus Jesus"), welche durch den Papyrus Chester Beatty II ($\mathfrak{P}^{46}$), datiert um 200 n. d. Z., und durch die Codices Sinaiticus (א*) und Alexandrinus (A) bezeugt wird,[62] wird durch die Harmonisierung mit dem anschließenden Vers Gal 3,29 erklärt: „Wenn ihr aber Christus angehört, seid ihr ja Abrahams Nachkommenschaft, Erben gemäß der Verheißung [εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ᾽ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι]".[63] Auch ich übersetze daher den Mehrheitstext von Gal 3,28d, und zwar folgendermaßen: „[…] denn ihr bildet alle *eine Einheit* in Christus Jesus". Bei beiden Lesarten von Gal 3,28 geht es letztendlich um die *Gleichheit* des Status der Gemeindemitglieder angesichts ihrer Christusbeziehung, welche durch die Taufe begründet wird. Bei der Lesart des Mehrheitstexts wird zusätzlich die *Einheit* der Gläubigen in Christus Jesus ausgesagt. In anderen Paulusbriefen wie in Röm 12,5 wird dies ähnlich durch die Existenz der Gläubigen als „ein Leib in Christus" (ἓν σῶμά […] ἐν Χριστῷ) beschrieben.[64]

Im Galaterbrief 3,28 werden also verschiedene Arten von Diskriminierungen, die religiöse Diskriminierung von Nicht-Jüd_Innen,[65] die soziale

61 Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 213, bzw. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, 265.

62 Tatsächlich kann auch der Codex Sinaiticus als Quelle für diese Lesart herangezogen werden, weil in dieser Handschrift selbst nachträgliche Korrekturen zu erkennen sind. Herzer, „‚Alle Einer in Christus'", 125–42.

63 Betz, *Galatians*, 200, Fn. 157, bzw. Betz, *Galaterbrief*, 352, Fn. 151.

64 Betz, *Galatians*, 200–201, bzw. Betz, *Galaterbrief*, 352–53.

65 In Gal 3,28 wird an eine Inklusion von Nicht-Jüd_Innen im Zuge der Einheit in Christus Jesus gedacht. So ist in Gal 6,15 von der Beschneidung die Rede: „Denn weder Beschneidung

Diskriminierung von Sklav_Innen und die sexuelle Diskriminierung von Frauen, abgeschafft, indem im Zusammenhang mit der Taufe eindrücklich auf die Einheit in Christus Jesus verwiesen wird.[66] Eine Diskriminierung im Hinblick auf queere Personen wird in einem solchen antiken christlichen Text aber nicht explizit angesprochen. In der damaligen Zeit werden auch keine Menschen mit vergleichbaren Selbstverständnissen heutiger lesbischer, schwuler, bisexueller und weiterer queerer Personen[67] von Paulus beschrieben. Aus heutiger queerer Sicht, wo die Diskriminierung von sogenannten „Homosexuellen" oft noch Realität in christlichen Gemeinschaften ist und wo die Unterscheidung nicht nur zwischen homo- und heterosexuellen Personen, sondern auch zwischen queeren und straighten Personen gegeben ist, wird zusätzlich die Aufhebung unterschiedlicher Formen von Diskriminierungen in diese paulinische Aussage in Gal 3,28 im Zusammenhang mit der Taufe hineingelesen.[68] Laut gegenwärtiger queerer Lesart von Gen 1,27 hat Gott im ersten Schöpfungsbericht die gesamte Menschheit in ihrer Bandbreite von verschiedenen Geschlechtern und Geschlechtlichkeiten geschaffen.[69] Es ist daher aus queerer Sicht naheliegend, die in der Taufformel in Gal 3,28 angesprochene Einheit in Christus Jesus heute tatsächlich als Einheit zu betrachten, welche alle christlichen Menschen miteinschließt, also auch sämtliche christliche queere Personen. Über die realen Konsequenzen hinsichtlich der sozialen Geschlechterverhältnisse wird im Galaterbrief leider nichts weiter berichtet. So gibt es eigentlich – wie im Falle der Vorstellung der Androgynie im Anschluss an Adam – keine vergleichbaren Parallelen hinsichtlich der Frauenemanzipation oder gar queerer Emanzipationen bei Paulus in diesem Brief.[70]

Laut dem Galaterbrief 3,28 haben aus Paulus' Sicht all die Bestimmungen eines Menschen, die religiösen, sozialen und sexuellen, im Zuge der christlichen Taufe ihre Bedeutung verloren.[71] Diese Behauptung von Paulus mag angesichts weiterer Äußerungen dieses Apostels – im 1. Korintherbrief wird zum Beispiel in 1 Kor 11,2–16 eine klare Hierarchie zwischen Mann und Frau in Ableitung

---

noch Unbeschnittensein gilt etwas, sondern nur eine Neuschöpfung." Vgl. außerdem die Parallele zu Gal 3,28 in Kol 3,11: „[…] wo keine Heid_Innen und Jüd_Innen, Beschnittene und Unbeschnittene, Barbar_Innen, Skyth_Innen, Sklav_Innen, Freie mehr sind, sondern alles und in allen Christus".

66 Betz, *Galatians*, 200, bzw. Betz, *Galaterbrief*, 352.

67 Vgl. Einleitung, Abschn. „Queer – ein radikales Plädoyer".

68 Cheng, „Galatians", 626–27.

69 Vgl. Einleitung, Abschn. „Erschaffung der Menschheit in ihrer Gesamtheit".

70 Prominent sind jedoch im Galaterbrief Paulus' Argumente gegen Christ_Innen, welche am jüdischen Ritual der Beschneidung als Zeichen des Gehorsams gegenüber der Tora festhalten wollen. Bezüglich einer Einleitung dazu vgl. Betz, *Galatians*, 31, bzw. Betz, *Galaterbrief*, 81–82.

71 Niederwimmer, *Theologie des Neuen Testaments*, 217.

vom zweiten Schöpfungsbericht beschrieben und deshalb womöglich in der Taufformel in 1 Kor 12,13 das Ende der Frauendiskriminierung im Unterschied zu in Gal 3,28 nicht erwähnt – mehr als seltsam erscheinen. Selbst bei Paulus könnten daher die beiden unterschiedlichen Schöpfungsberichte der Genesis einen Anteil an solch fatalen, divergierenden Anschauungen bezüglich der Frauenfrage im frühen Christentum gehabt haben.

In frühchristlichen Kreisen ist also nicht unbedingt im Neuen Testament, aber zum Beispiel bei Aurelius Augustinus, dem größten lateinischen Kirchenlehrer des christlichen Altertums, die Rede von androgynen Personen bezeugt. Dieser polemisierte in seinem 415 n. d. Z. fertiggestellten Kommentar *Über den Wortlaut der Genesis* (*De Genesi ad litteram*)[72] gegen die Erschaffung des androgynen Menschen. Seiner Ansicht nach sollten Leute nicht etwa daran glauben, dass laut Gen 1,27 in einem einzelnen Menschen beide Geschlechter ausgeprägt seien, „so wie hie und da Menschen zur Welt kommen, die Mannweiber [androgynos] genannt werden".[73]

1.2 Die Teilung des zweigesichtigen ersten Menschen

Nach feministischer Neuinterpretation wäre es im Zusammenhang mit dem zweiten Schöpfungsbericht besser zu denken, dass G*tt nicht Eva aus Adam erschaffen hat, sondern dass G*tt eher Adam und Eva geschaffen hat, indem er ein einziges androgynes Wesen, אָדָם, in zwei Geschöpfe, Mann (אִישׁ) und Frau (אִשָּׁה),[74] geteilt hat. Lynn Gottlieb liefert dafür ein Beispiel. Sie erzählt die Schöpfung der Frau aus heutiger feministisch-jüdischer Sicht neu, indem sie traditionelle Midraschim entlehnt:

> Erwachen:
>
> Schechina blickte auf die schlafende Gestalt von Er_Sie
> „Ich beabsichtige dieses Wesen zu teilen,
> sodass Er_Sie eine liebevolle Gemeinschaft finden kann
> wie die anderen Geschöpfe im Garten."

72 Vgl. Augustinus, *Wortlaut der Genesis*, 1, xx.

73 *Gen. litt., lib.* 3, 22. Eigene Übersetzung aus dem Lateinischen nach Augustinus, *Genèse au sens littéral* (*I–VII*), 268.

74 Vgl. Gen 2,23.

Er_Sie lag schlafend im Gras,
geringelt wie eine Schlange in der warmen Sonne,
von Engeln träumend.
Schechina überlegte:
„Welchen Teil des Körpers
werde ich nehmen, um die Frau zu schaffen? […]“[75]

In früheren traditionellen jüdischen Interpretationen, wie den Midraschim zu Genesis und Levitikus,[76] findet sich im Anschluss an die rabbinische Behauptung der Androgynie des ersten Menschen[77] die Vorstellung der Teilung des zweigesichtigen ersten Menschen – in Mann und Frau – in Anlehnung an Platons Mythos von den Kugelmenschen. Eine queere Lektüre hinterfragt heterosexistische Auslegungen, welche die Entstehung der Geschlechterdifferenz anhand von solchen rabbinischen Interpretationen biblischer Schöpfungsvorstellungen im Zusammenhang mit dem Schriftzitat Gen 2,21 aus dem zweiten Schöpfungsbericht begründen. Einzelne rabbinische Behauptungen in weiteren rabbinischen Quellen wie dem Predigtmidrasch Tanchuma Tazria („Wenn eine Frau schwanger wird“) – sowohl in der gewöhnlichen Tanchuma-Ausgabe als auch in jener von Salomon Buber –[78] und den babylonischen Talmudtraktaten Berachot und ʿEruvin,[79] welche Ps 139,5 als Schriftzitat anführen, liefern keine konkreten Hinweise auf eine solche Geschlechterdifferenz im Zusammenhang mit der Teilung des zweigesichtigen ersten Menschen.

Vor meiner Diskussion all dieser rabbinischen Quellen zur Teilung des zweigesichtigen ersten Menschen zitiere ich jedoch jene Passage des zweiten Schöpfungsberichts, in welcher der Körperteil erwähnt wird, aus welchem die Frau gemäß der Bibel geschaffen wurde, nämlich die Rippe (צֵלָע;[80] bzw. πλευρά[81] in der Septuagintaübersetzung). Dieser Text im zweiten Kapitel des Buchs Genesis beginnt mit dem Gedanken der Überwindung des Alleinseins und lautet folgendermaßen:

75 Eigene Übersetzung aus dem Englischen nach Gottlieb, *She Who Dwells Within*, 80–81. Im Unterschied zu Gottlieb schreibe ich das Wort „Er_Sie“ mit dem Gendergap (Geschlechterzwischenraum), damit gerade auch an dieser Stelle Menschen angesprochen werden, die sich nicht in einem rein binären Männlich/Weiblich-Schema wiederfinden können/wollen.

76 Vgl. BerR 8,1 zu Gen 1,26 und LevR 14,1 zu Lev 12,2.

77 Vgl. Abschn. 1.1. „Androgynes Geschöpf“.

78 Vgl. Tan Tazria 1 zu Lev 12,2 und TanB Tazria 2 zu Lev 12,2.

79 Vgl. bBer 61a und bEr 18a.

80 צֵלָע kommt vom Verb צלע „krumm“, „gekrümmt sein“ und bedeutet im Zusammenhang mit Gen 2,21–22 „Rippe“, im Zusammenhang mit Ex 26,20 aber auch „Seite“. *HALAT*, 965.

81 Πλευρά bedeutet im Zusammenhang mit LXX Gen 2,21–22 „rib“ („Rippe“). Muraoka, 562.

> G*tt sprach [וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים]: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist; ich will ihm eine zu ihm passende Hilfe machen [לֹא־טוֹב הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה־לּוֹ עֵזֶר[82] כְּנֶגְדּוֹ[83]]."
>
> Gen 2,18

> Da ließ G*tt einen Tiefschlaf auf den Menschen fallen und er schlief ein [וַיַּפֶּל יְהוָה אֱלֹהִים תַּרְדֵּמָה עַל־הָאָדָם וַיִּישָׁן]. Er nahm eine seiner Rippen und verschloss ihre Stelle [d. h. die der Rippe] mit Fleisch [וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה]. Dann formte G*tt die Rippe die er vom Menschen genommen hatte, zu einer Frau und brachte sie zu dem Menschen [וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הַצֵּלָע אֲשֶׁר־לָקַח מִן־הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל־הָאָדָם]. Da sprach der Mensch [וַיֹּאמֶר הָאָדָם]: „Diese ist letztendlich ein Knochen von meinem Knochen und Fleisch von meinem Fleisch [זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי]. Sie wird Frau genannt, weil diese vom Mann genommen wurde [לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ[84] לֻקְחָה־זֹּאת]." Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau fest anhangen [עַל־כֵּן יַעֲזָב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ], und sie werden ein Fleisch sein [וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד].
>
> Gen 2,21–24

Dem ersten Menschen, dem sogenannten „Erdgeschöpf" oder dem „Erdling" (אָדָם), der nach dem zweiten Schöpfungsbericht bislang sexuell undifferenziert blieb,[85] wird hier eine *weibliche* Person als passende Hilfe aus einem Teil des eigenen Körpers geschaffen. Dieser Körperteil wird zumeist als „Rippe" verstanden; innerhalb späterer jüdischer Interpretationen wird צֵלָע jedoch als „Seite" im Zusammenhang mit dem Bibelzitat Ex 26,20 ausgelegt – so zum

---

82 עֵזֶר bedeutet „Hilfe", „Beistand", wobei es kein entsprechendes weibliches Substantiv im Hebräischen gibt. *HALAT*, 767. Aus Gen 2,22–23 wird klar, dass damit eine weibliche Person, nämlich אִשָּׁה, die Frau, gemeint ist.

83 נֶגֶד bedeutet ursprünglich als Substantiv „Gegenüber", „Entsprechung"; כְּנֶגְדּוֹ wäre wörtlich mit „wie sein Gegenstück" zu übersetzen, was letztendlich mit „zu ihm passend" wiedergegeben wird. Ibid., 629.

84 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 אִשָּׁה mit „Männin", um dieses Wortspiel aus dem Hebräischen wiederzugeben. *Bibel nach Martin Luthers Übersetzung*, 5.

85 Bezüglich der beiden unterschiedlichen Darstellungen der Erschaffung der Menschheit in Gen 1,27 und Gen 2,7 vgl. Einleitung, Abschn. „Unterschiedliche Darstellungen der Erschaffung der Menschheit".

Beispiel von einem der bedeutendsten jüdischen Gelehrten des Mittelalters, Raschi,[86] in dessen *Kommentar zum Pentateuch*, nämlich zu Gen 2,21:

> *Von seinen Rippen* [מצלעותיו] [Gen 2,21] [bedeutet] von seinen Seiten [מסטריו].[87] Es ist [die Seite] wie [כמו] [in folgender Bibelstelle gemeint]: *Für die Seite der Stiftshütte* [ולצלע המשכן] [Ex 26,20]. Dies ist, [was sie meinten,] als sie sagten [זהו שאמרו]: *Mit zwei Gesichtern wurden sie geschaffen* [שני פרצופים נבראו].[88]
>
> Raschi zu Gen 2,21

Raschi argumentiert mithilfe eines Analogieschlusses, einer sogenannten Gezera schawa (wörtlich: „gleiche Verordnung" oder „Satzung"),[89] nach der zwei Bibelverse – in diesem Fall Gen 2,21 und Ex 26,20 – zusammengelesen werden, weil in ihnen der gleiche hebräische Begriff צֵלָע („Rippe" bzw. „Seite") vorkommt. Ich habe bereits in meiner allgemeinen Einleitung[90] auf die beiden unterschiedlichen Schöpfungsberichte im Buch Genesis, nämlich auf den ersten in Gen 1,1–2,4a und auf den zweiten in Gen 2,4b–3,24, hingewiesen. Auch Raschi macht in seinem Kommentar zu Gen 1,27, wo er ähnlich wie hier zu Gen 2,21 argumentiert,[91] auf die widersprüchlichen Aussagen zur Erschaffung des ersten Menschen (אָדָם) in Gen 1,27 im ersten Schöpfungsbericht und Gen 2,21 im zweiten Schöpfungsbericht aufmerksam. Raschis Auffassung des ersten Menschen mit zwei Gesichtern (שְׁנֵי פַּרְצוּפִים[92]) in seinem Kommentar zu Gen 1,27 und zu Gen 2,21 basiert auf rabbinischen Behauptungen des zweigesichtigen ersten Menschen in den Midraschim zu Genesis und zu Levitikus.

---

86 Raschi ist das Akronym für Rabbi Schlomo ben Jizchak, der 1040 n. d. Z. in Troyes geboren wurde und 1105 n. d. Z. auch dort starb. Er war ein Rabbiner, maßgeblicher Herausgeber und Kommentator des Talmuds im Hochmittelalter.

87 סְטַר bedeutet „side" („Seite"), „border" („Grenze"). Jastrow, 973.

88 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Rashi* (*Vienna, 1859; repr., Jerusalem, 1959*). Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Rashi, *Torah with Rashi's Commentary*, 1:28.

89 גְּזֵירָה שָׁוָה bedeutet „an equal or identic category" („eine gleiche bzw. identische Kategorie"), „i.e. an analogy between two laws established on the basis of verbal congruities in the texts" („d. h. eine Analogie zwischen zwei Gesetzen, bestehend aufgrund der verbalen Übereinstimmung in den Texten"). Jastrow, 232.

90 Vgl. Einleitung, Abschn. „Unterschiedliche Darstellungen der Erschaffung der Menschheit".

91 Vgl. *Rashi* (*Vienna, 1859; repr., Jerusalem, 1959*) bzw. Rashi, *Torah with Rashi's Commentary*, 1:17.

92 פַּרְצוּף, eine Adaption von πρόσωπον, bedeutet „face" („Gesicht"), „visage" („Antlitz") und „front" („Vorderseite"). Jastrow, 1238.

Die Annahme des zweigesichtigen (דִּיפַּרְצוֹף bzw. דִּיפְּרוֹסוֹף = διπρόσωπος)[93] ersten Menschen findet sich sowohl im Midrasch zu Genesis, in BerR 8,1 zu Gen 1,26, als auch im Midrasch zu Levitikus in LevR 14,1 zu Lev 12,2, als Aussagen von Rabbi Samuel bar Nachman, Rabbi Jischmael bar Nachman,[94] Rabbi Simeon ben Laqisch[95] oder von Rabbi Levi.[96] Diese sind wohl alle amoräische Rabbinen, welche die jüdische Tradition in Palästina ansiedelt. Im Midrasch Tehillim zu Ps 139,5[97] gibt es mehr Textpassagen zum Thema der Zweigesichtigkeit des ersten Menschen, eine davon wird Rabbi Samuel in den Mund gelegt, ein gekürzter Name für Rabbi Samuel bar Nachman, welcher bereits in BerR 8,1 zu Gen 1,26 vorkommt,[98] und es finden sich darin zusätzlich auch hier nicht diskutierte Parallelen zu den babylonischen Talmudtraktaten Berachot 61a und ʿEruvin 18a–b, was von einer relativ jungen Sammlung von rabbinischen Aussprüchen zu Ps 139,5 zeugt. Deshalb zitiere ich den Midrasch Tehillim zu Ps 139,5 in meinen Ausführungen auch nicht. Ich komme zuerst auf die Aussage von Rabbi Samuel bar Nachman aus der dritten Generation der Amoräer im Midrasch zu Genesis 8,1 zu Gen 1,26 zu sprechen (welchem in der Wilnaer Ausgabe von LevR 14,1 zu Lev 12,2 bereits die Behauptung der Androgynie des ersten Menschen zugeschrieben worden ist):[99]

> Rabbi Samuel bar Nachman sagte [אמר ר׳ שמואל בר נחמן]:
>
> Als G*tt den ersten Menschen schuf [בשעה שברא הקב״ה אדם הראשון], schuf er ihn zweigesichtig [דיפרוסופון[100] בראו], zersägte ihn und machte ihm Rücken hier und Rücken dort [וניסרו ועשאו גביים לכאן וגביים לכאן].

93 דִּיפְּרוֹסוֹף, דִּיפַּרְצוֹף, Plural: דִּיפְּרוֹסוֹפִין, דִּיפַּרְצוֹפִין, (διπρόσωπος) bedeutet „double-faced" („doppelgesichtig"). Ibid., 304.

94 Bezüglich Rabbi Jischmael bar Nachmans Behauptung von G*ttes Teilung des ersten Menschen in zwei Rücken in LevR 14,1 zu Lev 12,2 vgl. Abschn. 1.1. „Androgynes Geschöpf".

95 Die jüdische Tradition siedelt Rabbi Simeon ben Laqisch, gewöhnlich Resch Laqisch genannt, in Palästina in der zweiten Generation der Amoräer an. Er war in Tiberias in Galiläa wohnhaft. Stemberger, *Einleitung*, 102.

96 Die jüdische Tradition siedelt Rabbi Levi, einen Schüler Jochanans und bedeutenden Haggadisten, in Palästina in der dritten Generation der Amoräer an. Ibid., 104.

97 Buber, *Midrasch Tehillim*, 528–29, bzw. Braude, *Midrash on Psalms*, 2:344–45.

98 Bacher, *Agada der palästinensischen Amoräer*, 1:547, Fn. 3.

99 Vgl. Abschn. 1.1. „Androgynes Geschöpf".

100 In der Wilnaer Ausgabe von BerR 8,1 zu Gen 1,26 (vgl. *Bereishit Rabba* [*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*]) steht דיו פרצופים („mit zwei Gesichtern") geschrieben.

> Demgegenüber wurde eingewendet [מתיבין ליה]:
>
> Aber es steht doch geschrieben [והא כת׳]: *Er* [d. h. *G*tt*] *nahm eine seiner Rippen* [ויקח אחת מצלעותיו] [Gen 2,21]?
>
> Er [d. h. Rabbi Samuel bar Nachman] antwortete [אמר להם]:
>
> [Das Wort מצלעותיו, welches du „eine seiner Rippen" übersetzt, bedeutet „eine] seiner Seiten" [מן סטרוי], wie du in der Schrift liest [היך מה דאת אמר]: *Für die* [*zweite*] *Seite der Stiftshütte* etc. [ולצלע המשכן וגו׳] [Ex 26,20].[101]
>
> BerR 8,1 zu Gen 1,26

Rabbi Samuel bar Nachman behauptet hier im Midrasch zu Genesis 8,1 im Rahmen von rabbinischen Auslegungen ausgehend von Gen 1,26 aus dem ersten Schöpfungsbericht die göttliche Erschaffung und anschließende gewaltsame Teilung des zweigesichtigen ersten Menschen. Den Einwand aufgrund vom Gen 2,21–22 aus dem zweiten Schöpfungsbericht, wonach G*tt eine Rippe (צֵלָע) des Menschen genommen und daraus die Frau geformt hat – was impliziert, dass die Frau eine separate Schöpfung war –,[102] entkräftet Rabbi Samuel bar Nachman, indem er unter Verweis auf Ex 26,20 feststellt, dass צֵלָע nicht nur „Rippe", sondern auch „Seite" bedeuten kann. Die Frau ist somit eine der beiden Seiten des zweigesichtigen ersten Menschen.[103]

Während im Midrasch zu Genesis 8,1 zu Gen 1,26 „nur" ein Zersägen des zweigesichtigen ersten Menschen in mehrere Rücken behauptet wird, beinhaltet der Midrasch zu Levitikus 14,1 zu Lev 12,2 als erster rabbinischer Midrasch dabei eine explizite Teilung dieses ersten Menschen *in Mann und Frau*. Diese Behauptung wird – je nach Ausgabe des Midrasch zu Levitikus 14,1 zu Lev 12,2 – unterschiedliche Rabbinen wie Rabbi Simeon ben Laqisch oder Rabbi Levi zugeschrieben. Diese Nennung weitere Rabbinen neben Rabbi Samuel bar Nachman im Midrasch zu Genesis 8,1 zu Gen 1,26 zeugt von einer großen Bekanntheit und einer weiten Verbreitung solcher recht ähnlichen

101 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 1:55. Bezüglich einer anderen deutschen Übersetzung vgl. Stemberger, *Midrasch*, 92. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 1:54.

102 Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 1:54, Fn. 4.

103 Stemberger, *Midrasch*, 91.

Anschauungen zur gewaltsamen göttlichen Teilung des zweigesichtigen ersten Menschen:[104]

> Rabbi Simeon ben Laqisch[105] sagte [אמ׳ ר׳ שמעון בן לקיש]:
>
> Als G*tt den ersten Menschen schuf [בשעה שברא הקב״ה אדם הראשון], schuf er ihn mit zwei Gesichtern [דו פרצופין בראו], zersägte ihn und machte ihm zwei Rücken [ונסרו ועשא לו שני גבים], Rücken für den Mann und Rücken für die Frau [גביים לזכר וגביים לנקבה].
>
> Ein Einwand wurde [gegenüber dieser Behauptung] erhoben [אתיבון] [ausgehend von dem Vers]: *Er* [d. h. *G*tt*] *nahm eine seiner Rippen* [ויקח אחת מצלעותיו] [Gen 2,21].
>
> Er [d. h. Rabbi Simeon ben Laqisch] antwortete [אמ׳ להן]:
>
> [Das Wort מצלעותיו, welches du „eine seiner Rippen" übersetzt, bedeutet „eine] seiner Seiten" [מתרין סטרוהי]. Vergleiche [המד״א]: *Für die zweite Seite der Stiftshütte, die Nordseite* [ולצלע המשכן השנית לפאת צפון] [Ex 26,20].[106]
>
> LevR 14,1 zu Lev 12,2

Nach dieser rabbinischen Interpretation im Midrasch zu Levitikus 14,1 zu Lev 12,2 wurde also *die Frau* nicht durch Entnahme eines inneren Körperteils – nämlich der Rippe – aus dem Erdgeschöpf hervorgebracht, wie im zweiten Schöpfungsbericht in Gen 2,21–22 beschrieben wird, sondern ist das Produkt der Teilung des zweigesichtigen ersten Menschen.

Sowohl im Midrasch zu Genesis 8,1 zu Gen 1,26 als auch im Midrasch zu Levitikus 14,1 zu Lev 12,2 wird den rabbinischen Diskussionen von Adams Androgynie[107] und von der Teilung des zweigesichtigen ersten Menschen der „Schöpfungspsalm" 139,5 vorangestellt: „Hinten und vorn bildest du [d. h. G*tt] mich [אָחוֹר וָקֶדֶם צַרְתָּנִי]".

---

104 Neusner, „Evaluating the Attributions", 94–95.

105 In der Wilnaer Ausgabe des Midrasch zu Levitikus 14,1 zu Lev 12,2 (vgl. *Vayyikra Rabba* [*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*]) wird eine recht ähnliche Behauptung Rabbi Levi (ר״ל) in den Mund gelegt. Die Quellentexte der Wilnaer Ausgabe und jener von Mordechai Margulies unterscheiden sich auch sonst teilweise hinsichtlich dieser Textpassage.

106 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Margulies, *Midrash Wayyikra Rabbah*, 2:296. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Leviticus*, 177.

107 Vgl. Abschn. 1.1. „Androgynes Geschöpf".

In den Predigtmidraschim Tanchuma[108] Tazria („Wenn eine Frau schwanger wird"),[109] nämlich in der gewöhnlichen Tanchuma-Ausgabe Tazria 1 und in der Tanchuma-Ausgabe von Salomon Buber Tazria 2 – beide sind spätere jüdische Textpassagen zu Lev 12,2 – werden die Worte „hinten und vorn" (אָחוֹר וָקֶדֶם) in Ps 139,5 auf ähnliche Weise wie in den babylonischen Talmudtraktaten Berachot 61a und ʿEruvin 18a, auf die ich anschließend in diesem Abschnitt zu sprechen komme, folgendermaßen von Rabbi Samuel bar Nachman erklärt:

> Rabbi Samuel bar Nachman(i) sagte [רשב״נ אומר]:
>
> Was heißt „*Hinten und vorn bildest du mich*" [מה הוא אומר אחור וקדם צרתני] [Ps 139,5]? Diese [Worte verweisen auf] zwei Gesichter [אלו דו פרצופין].[110]
>
> Tan Tazria 1 zu Lev 12,2

> Rabbi Samuel bar Nachmani sagte [ר׳ שמואל בר נחמני אמר]:
>
> Was heißt „*Hinten und vorn*" [מהו אחור וקדם] [Ps 139,5]? Zwei Gesichter [דו פרצופין].[111]
>
> TanB Tazria 2 zu Lev 12,2

Was im Midrasch zu Genesis 8,1 zu Gen 1,26 und im Midrasch zu Levitikus 14,1 zu Lev 12,2 nicht geschrieben steht, aber vorausgesetzt wird, wird hier in den Predigtmidraschim Tanchuma Tazria erklärt: Die Erschaffung des zweigesichtigen ersten Menschen steht in direktem Zusammenhang mit einer Schriftauslegung von Ps 139,5, einer Bibelstelle, welche die Rabbinen im Kontext der Schöpfung verstehen. In diesen rabbinischen Auslegungen ist Ps 139,5 anders als in heutigen Übersetzungen der Hebräischen Bibel zu übersetzen: Im rabbinischen Kontext „umschließt" (צור I)[112] nicht etwa G*tt (יהוה)

---

108 Tanchuma oder Yelamdenu bezeichnet einen in mehreren Sammlungen bekannten Homilien-Midrasch zum ganzen Pentateuch. Materiell könnte Tanchuma bereits um 400 n. d. Z. vorgelegen haben, wird aber auch erst gegen Ende der byzantinischen Zeit ins 5.–7. Jh. n. d. Z. datiert. Als Entstehungsort der Gattung ist Palästina anzunehmen, auch wenn später andere Länder zur Weiterentwicklung der Textrezensionen beigetragen haben. Stemberger, *Einleitung*, 336, 338–39.

109 Bezüglich des Namens Tazria („Wenn eine Frau schwanger wird") dieser Parasche vgl. Lev 12,2.

110 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Sefer midrash tanḥuma*, Folio 153.

111 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Buber, *Midrasch Tanchuma*, 2:33.

112 צור I, eine Nebenform von צרר („umhüllen"), bedeutet im Zusammenhang mit Ps 139,5 metaphorisch „umschließen". *HALAT*, 952.

metaphorisch „hinten und vorne“ (אָחוֹר וָקֶדֶם) als angesprochenes Du von Ps 139,5 – wie in vielen Bibelübersetzungen bzw. gemäß gegenwärtiger bibelwissenschaftlicher Interpretation –,[113] sondern G*tt (הקב״ה) „bildet“ bzw. „erschafft“ (צור III)[114] das Geschöpf „hinten und vorne“ (אָחוֹר וָקֶדֶם). Das Verb צַרְתָּנִי ist in diesen rabbinischen Schriften also vom Verb צור III („formen“) abzuleiten, einer Nebenform vom Verb יצר („schaffen“), welches unter anderem im zweiten Schöpfungsbericht in Gen 2,7 vorkommt: „Da schuf G*tt den Menschen aus Erde vom Ackerboden [וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה].“[115]

Auch in den Übersetzungen der Septuaginta und der Vulgata gibt es – im Unterschied zum ursprünglichen Text von Ps 139,5 in der Hebräischen Bibel – ein ähnliches Verständnis des Verbs „bilden“, „erschaffen“ (צור III entspricht πλάσσω in LXX Ps 138,5 bzw. formo in Vg Ps 138,5). In diesen Übersetzungen wird ein Teil des vorangehenden hebräischen Verses Ps 139,4 (הֵן יְהוָה יָדַעְתָּ [...] כֻּלָּהּ:) in einen neuen Zusammenhang mit Ps 139,5 gebracht:

> Siehe, Herr, du kennst alles, das Letzte und das Erste [ἰδού, κύριε, σὺ ἔγνως πάντα, τὰ ἔσχατα καὶ τὰ ἀρχαῖα]. Du hast mich gebildet [σὺ ἔπλασάς με].[116]
>
> LXX Ps 138,5[117]

> Siehe, Herr, du kennst alles, das Neue und das Alte [ecce Domine tu cognovisti omnia novissima et antiqua]. Du hast mich gebildet [tu formasti me].[118]
>
> Vg Ps 138,5[119]

In den rabbinischen Auslegungen zur Erschaffung des zweigesichtigen ersten Menschen wird אָחוֹר וָקֶדֶם im Schriftzitat Ps 139,5 aber nicht – wie in der

113 Selbst die Konnotation von „umschließen“ (צור I) ist im Zusammenhang mit Ps 139,5 Gegenstand unterschiedlicher Anschauungen: Der erschreckende Aspekt göttlicher Nähe wie in der Wiedergabe des hebräischen Psalms 139,5 mit „Von hinten und vorn hast du mich eingeschlossen und deine Hand auf mich gelegt“ ist der bergenden göttlichen Zuwendung wie in Martin Luthers Übersetzung („Von allen Seiten umgibst du mich und hältst deine Hand über mir“) vorzuziehen. Köckert, „Ausgespäht und überwacht“, 419.427–28.

114 צור III, eine Nebenform von יצר (von Gott „schaffen“, „formen“), bedeutet „formen“. *HALAT*, 952.

115 Bezüglich Gen 2,7 vgl. Einleitung, Abschn. „Unterschiedliche Darstellungen der Erschaffung der Menschheit“.

116 In der Septuaginta gibt es mit LXX Ps 118,73 (einer griechischen Übersetzung des hebräischen Psalms 119,73) einen annähernd ähnlichen Psalm zum Thema der göttlichen Schöpfung von Menschen: „Deine Hände [d. h. jene des Herrn (κύριος)] haben mich gemacht und mich gebildet [Αἱ χεῖρές σου ἐποίησάν με καὶ ἔπλασάν με]“.

117 LXX Ps 138,5 ist die griechische Übersetzung des hebräischen Psalms 139,4–5.

118 Eigene Übersetzung aus dem Lateinischen nach Weber/Gryson, *Biblia Sacra*, 942.

119 Vg Ps 138,5 ist die lateinische Übersetzung des hebräischen Psalms 139,4–5.

Septuaginta und der Vulgata – zeitlich aufgefasst, sondern – höchstwahrscheinlich in Anlehnung an Platons Mythos von den Kugelmenschen – auf die Vorder- und Rückseite des ersten Menschen bezogen, wo er je ein Gesicht, also insgesamt zwei Gesichter hat.[120] Die Mehrdeutigkeit von אָחוֹר וָקֶדֶם ermöglicht solche unterschiedlichen Auslegungen in jüdischen und christlichen Rezeptionen: אָחוֹר bedeutet sowohl „hinten" bzw. „Rückseite" als auch „nachher", womit auch die Endzeit miteingeschlossen ist; קֶדֶם bedeutet sowohl „vorn" als auch „vorher" bzw. weist auf die Urzeit hin.[121]

Im babylonischen Talmud[122] findet sich die Erschaffung des zweigesichtigen ersten Menschen schließlich im Traktat Berachot,[123] in bBer 61a, und im Traktat ʿEruvin,[124] in bEr 18a, als Aussagen von Rabbi Jirmeja ben Eleazar, der wiederum ein Amoräer aus Palästina ist (Rabbi Jirmeja ben Leazar ist in BerR 8,1 zu Gen 1,26 bereits die Behauptung der Androgynie des ersten Menschen zugeschrieben worden):[125]

> Denn Rabbi Jirmeja ben Eleazar sagte [דאמר רבי ירמיה בן אלעזר]:
>
> G*tt [„der Heilige, gepriesen sei er"] schuf zwei Gesichter im ersten Menschen [דו פרצופין ברא הקדוש ברוך הוא באדם הראשון], denn es heißt [שנאמר]: *Hinten und vorn bildest du mich* [אחור וקדם צרתני] [Ps 139,5].[126]
>
> bBer 61a

120 Daher wird im Zusammenhang mit bEr 18a auch behauptet, dass צר hinsichtlich צַרְתָּנִי mit צוּרָה „Gestalt" (des Gesichts) zu vergleichen ist. Epstein, *Babylonian Talmud: ʿErubin*, 123, Fn. 10.

121 Vgl. dazu auch Stemberger, *Midrasch*, 92 im Zusammenhang mit BerR 8,1 zu Gen 1,26.

122 Der Talmud (תַּלְמוּד) (von לָמַד „lernen" bzw. למד im Piʿel „lehren") bedeutet „Studium", aber auch „Belehrung", „Lehre", nämlich die aus der Bibel kommende Belehrung und somit auch den Schriftbeweis. Der Talmud kann aber auch die gesamte traditionelle „Lehre" bedeuten, vor allem auch die durch Auslegung der Mischna gewonnene Lehre der Amoräer, welche der Bibel und der Mischna gegenübergestellt wird. Stemberger, *Einleitung*, 184. Die beiden wichtigsten Zentren des jüdischen Lebens in der damaligen Welt waren Palästina und Babylonien, aus welchen der palästinische und der babylonische Talmud hervorgegangen sind. Der babylonische Talmud (hier mit „b" abgekürzt) ist weniger ein geschlossenes Buch als vielmehr eine im Aufbau an der Mischna orientierte Nationalbibliothek des babylonischen Judentums. Ibid., 213. Er erreichte seine (fast) endgültige Gestalt im 8. Jh. n. d. Z., zu einer Zeit, als die babylonischen Akademien in Blüte standen und die gerade an die Macht gekommenen Abbassiden ihre Hauptstadt Bagdad gründeten. Ibid., 236.

123 Berachot („Segenssprüche") ist ein Traktat in Zeraʿim („Samen"). Ibid., 126.

124 ʿEruvin („Vermischungen", mit denen bestimmte Sabbatgesetze umgangen werden können) ist ein Traktat in Moʿed („Festzeiten"). Ibid., 128.

125 Vgl. Abschn. 1.1. „Androgynes Geschöpf".

126 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Talmud Bavli* (*Steinsaltz ed.*). Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Epstein, *Babylonian Talmud: Berakoth*, 381.

> Rabbi Jirmeja ben Eleazar sagte [אמר רבי ירמיה בן אלעזר]:
>
> Der erste Mensch hatte zwei ganze Gesichter [דיו פרצוף פנים היה לו לאדם הראשון], denn es heißt [שנאמר]: *Hinten und vorn bildest du mich* [אחור וקדם צרתני] [Ps 139,5].[127]
>
> bEr 18a

Somit hatte der erste geschaffene Mensch nach den rabbinischen Interpretationen der Homilien-Midraschim Tanchuma Tazria und den babylonischen Talmudtraktaten Berachot 61a und ʿEruvin 18a zwei Gesichter. In diesen rabbinischen Behauptungen finden sich keine geschlechtlichen Zuordnungen dieser beiden Gesichter, auch wenn diese hineingelesen werden: „Aus einem davon wurde Eva geschaffen".[128] Der erste Mensch ist hier im Kontext mit dem „Schöpfungspsalm" 139,5 sexuell undifferenziert, und seine beiden Gesichter sind es daher in diesen rabbinischen Aussagen auch. Im Anschluss an Platons Mythos von den Kugelmenschen könnten aus heutiger queerer Sicht womöglich unterschiedliche Varianten von Geschlechtern nachträglich im Zusammenhang mit diesen jüdischen Schriften hineingelesen werden, also nicht nur ein weibliches und männliches Gesicht, sondern auch zwei weibliche oder zwei männliche Gesichter etc. Die Androgynie des ersten Menschen wird nämlich im Zusammenhang mit der Schöpfung im biblischen Buch Genesis, außer in den Midraschim zu Genesis, Levitikus und Psalmen,[129] nirgendwo sonst in rabbinischer Literatur erwähnt, also auch nicht etwa im Homilienmidrasch Tanchuma oder im babylonischen Talmud.

Diese jüdischen Interpretationen der Teilung des sexuell undifferenzierten, zweigesichtigen ersten Menschen dürften tatsächlich auf einer Kenntnis von Platons Mythos von den Kugelmenschen aus seinem Werk *Das Gastmahl* beruhen, weil die Begriffe דיפרוסופון („zweigesichtig")[130] bzw. דו פרצופין

127 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Talmud Bavli* (*Steinsaltz ed.*). Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Epstein, *Babylonian Talmud: ʿErubin*, 123.

128 Das schreibt der englische Übersetzer zur göttlichen Erschaffung von zwei Gesichtern im ersten Menschen im Zusammenhang mit bBer 61a in Epstein, *Babylonian Talmud: Berakoth*, 381, Fn. 7.

129 Vgl. BerR 8,1 zu Gen 1,26, LevR 14,1 zu Lev 12,2 und MidTeh 139,5 bzw. Abschn. 1.1. „Androgynes Geschöpf".

130 Vgl. BerR 8,1 zu Gen 1,26. Vgl. außerdem דיו פרצופים („zwei Gesichter") in der Wilnaer Ausgabe von BerR 8,1 zu Gen 1,26.

(„zwei Gesichter“)[131] sehr seltene, altgriechische Wörter, nämlich διπρόσωπος („zweigesichtig“) bzw. πρόσωπα δύο („zwei Angesichter“) wiedergeben, welche der Formulierung πρόσωπα δύο („zwei Angesichter“) in Platon, *Symp.* 190a[132] sehr ähnlich bzw. mit ihr identisch sind.[133] Bei einem Vergleich jüdischer Auslegungen, welche das Schriftzitat Gen 2,21 aus dem zweiten Schöpfungsbericht beinhalten, mit Platons Mythos von den Kugelmenschen fällt auf, dass im Midrasch zu Genesis 8,1 zu Gen 1,26 implizit und im Midrasch zu Levitikus 14,1 zu Lev 12,2 explizit nur auf *eines* der ursprünglich *drei* verschiedenen Geschlechter Platons Bezug genommen wurde, nämlich auf das androgyne Geschlecht. Der Hinweis auf den gemeinsamen Ursprung im androgynen ersten Menschen kann als rabbinische Erklärung für das gegenseitige Begehren zwischen Mann und Frau verstanden werden.[134] Im weiteren Verlauf des zweiten Schöpfungsberichts ist in Gen 2,24 dann vom „festen Anhangen“ (דבק) und von „Ein-Fleisch-Werden“ (היה לְבָשָׂר אֶחָד) die Rede.

Heute werden aber aus queerer Sicht unterschiedliche Arten und Weisen sexueller Anziehung zwischen Personen wahrgenommen und reflektiert. Die sexuelle und geschlechtliche Wirklichkeit wird als komplex begriffen. Trotzdem mag es in der Gegenwart einige Leser_Innen geben, denen selbst Platons Mythos von den Kugelmenschen seltsam erscheint. Schon damals wurde nämlich homoerotischer Eros sowohl unter Männern als auch unter Frauen thematisiert, und zwar gleichwertig neben der sexuellen Anziehung zwischen Mann und Frau. Die heutige schwule Sicht ist jedoch eine andere als Platons Anschauung der Knabenliebe.

Aus heutiger feministischer Sicht ist es bedenklich, dass die rabbinische Vorstellung einer spaltenden Gottheit im Anschluss an Platons Mythos von den Kugelmenschen patriarchalem Gedankengut entspringt. In Platons Mythos von den Kugelmenschen in *Das Gastmahl* schildert Aristophanes die Entstehung des geschlechtlich ausdifferenzierten Menschen als eine gewaltsame Halbierung ganzheitlicher Kugelwesen und erklärt den Eros als

131 Vgl. LevR 14,1 zu Lev 12,2, Tan Tazria 1 zu Lev 12,2, TanB Tazria 2 zu Lev 12,2 und bBer 61a. Vgl. außerdem דיו פרצוף פנים („zwei ganze Gesichter“) in bEr 18a und שְׁנֵי פַּרְצוּפִים („zwei Gesichter“) bei Raschi zu Gen 1,27 und Gen 2,21.

132 Vgl. Abschn. 1.1. „Androgynes Geschöpf“.

133 Meeks, „Image of the Androgyne“, 186, Fn. 90, bzw. Teugels, „Creation of the Human“, 109. Die Rabbinen haben womöglich nicht nur den Mythos von den Kugelmenschen aus *Das Gastmahl* gekannt, sondern auch die berühmte Darstellung des Liebesverhältnisses zwischen Alkibiades und Sokrates aus demselben Werk Platons. Vgl. meine Ausführungen zu mQid 4,14, pQid 4,11,65a, pQid 4,11,66c und bQid 82a in Abschn. 2.4. „Männer unter einem Mantel“.

134 Schleicher, „Constructions“, 428–29.

das Streben nach Wiedererlangung von ursprünglicher Ganzheit. In diesem griechischen Mythos ist es Zeus, welcher die Kugelmenschen spaltet.[135] Innerhalb der späteren jüdischen Traditionen zersägt (נסר)[136] G*tt (הקב״ה) den ersten Menschen. Aber beinhalten solch spaltende patriarchale Vorstellungen für eine heutige queere Lektüre überhaupt etwas Relevantes?

Der englische Song „The Origin of Love" („Der Ursprung der Liebe") aus dem Musical *Hedwig and the Angry Inch* (*Hedwig und der zornige Zoll*) von 1994, welches später unter dem gleichnamigen Titel 2001 auch verfilmt wurde,[137] ist von Platons Mythos von den Kugelmenschen in *Das Gastmahl* inspiriert. Er ist ein Beispiel für eine heutige, queere Rezeption dieses alten griechischen Mythos. Darin wird die androgyne Drag Queen Hedwig, vormals Hansel (nach einer missglückten Geschlechtsumwandlung ist ein Zoll übrig geblieben), von einem Jungen in ihrer Liebe enttäuscht und emotional auseinandergerissen.

Der rabbinische Mythos der Teilung des androgynen ersten Menschen ist weit weniger populär als der platonische Mythos. Aber auch der biblische androgyne erste Mensch liefert eine Identifizierungsmöglichkeit für unterschiedliche queere Personen, nicht etwa wegen seiner_ihrer Erdbeschaffenheit, sondern wegen der weiblichen und männlichen Anteile. Von Emotionen dieses ersten Menschen – die etwa queere musikalische oder literarische Aneignungen zum Ausdruck bringen würden, wenn es sie bereits gegeben hätte – ist jedoch weder in der Bibel noch bei den Rabbinen die Rede. Wer wollte wie der erste geschaffene Mensch in Mann und Frau oder auch sonst wie entzwei gesägt werden? Auf diese Weise mag die eigene Unvollkommenheit und emotionales und körperliches Angewiesensein auf andere Personen ätiologisch erklärt werden. Aus queerer Sicht gilt dies nicht nur für heterosexuelle Personen, die wegen der Teilung des androgynen Kugelwesens auf der Suche nach gegengeschlechtlichen Partner_Innen sind, sondern auch für verschiedene queere Menschen, welche mit ihren unterschiedlichen Körpern und Begehren Ausschau nach Partner_Innen halten.

Zuletzt komme ich nochmals auf die anfangs erwähnte Bibelstelle Gen 1,27 aus dem ersten Schöpfungsbericht zu sprechen. Im Targum Pseudo-Jonathan, dessen Endform nicht vor dem 7. oder 8. Jahrhundert n. d. Z. datiert werden kann,[138] wird in dessen aramäischer Übersetzung von Gen 1,27 auf die rabbinische Tradition, nach der Gott den ersten Menschen mit zwei Gesichtern

135 Vgl. Platon, *Symp.* 190–91.
136 נסר bedeutet „to saw apart" („zersägen"). Jastrow, 919.
137 Mitchell, *Hedwig*.
138 Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 1.12.

geschaffen hat, sogar in einer Ergänzung zum Bibeltext hingewiesen:[139] „[…] und [Gott] schuf sie als Mann und Frau *in ihren äußeren Erscheinungen*[140] [דכר ונוקבא בגוונהון[141] ברא יתהון (…)].“[142]

Meine queere Relektüre von Gen 1,27 bezüglich der Erschaffung der Menschheit im ersten Schöpfungsbericht lautet jedoch im Anschluss an die Gedanken der Rabbiner_in Margaret Moers Wenig[143] folgendermaßen: „Gott [אֱלֹהִים] schuf den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes [אֱלֹהִים] schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau *und jede Kombination dazwischen*.“

1.3 Fazit

Aus traditioneller jüdischer Sicht wird Adam, der erste geschaffene Mensch in der Hebräischen Bibel, angefangen mit den Rabbinen, in Anlehnung an Platons Mythos von den Kugelmenschen aus *Das Gastmahl*, androgyn bzw. zweigesichtig vorgestellt.

Erstens wurde angenommen, dass der erste Mensch beide Geschlechter in sich vereinte. Rabbinische Auslegungen wie der Midrasch zu Genesis 8,1 zu Gen 1,26 und der Midrasch zu Levitikus 14,1 zu Lev 12,2, welche den ersten geschaffenen Menschen seltsam androgyn verstehen, legen eine queere Interpretation bestimmter Bibelstellen zur Schöpfung im Buch Genesis nahe: Queer Lesende, sofern sie sich selbst auf die eine oder andere Art und Weise mit Androgynie in Verbindung bringen, können sich in Gen 1,27 im ersten Schöpfungsbericht und in der Parallele in Gen 5,1–2 als Teile der Schöpfung wiederfinden, erschaffen von G*tt, der ebenfalls als androgyn begriffen werden kann.

Zweitens wurde von Rabbinen behauptet, dass zwei Menschen in einem angelegt waren. Das wurde durch das sprachliche Bild des zweigesichtigen

139 Ibid., 20, Fn. 49.

140 Die Kursivierungen innerhalb meiner Übersetzungen des Targums Pseudo-Jonathan verweisen von nun an – wie in englischen Übersetzungen in der Reihe „The Aramaic Bible“ – auf die aramäischen Ergänzungen zum Bibeltext.

141 Bei der Wiedergabe von בגוונהון („in ihren äußeren Erscheinungen“) schließe ich mich anderen Übersetzungen an – vgl. „in their appearance“ (Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 20) bzw. „en su aspecto“ (Diez Macho, *Biblia Polyglotta Matritensia* 4,1:9).

142 Eigene Übersetzung aus dem Aramäischen nach Diez Macho, *Biblia Polyglotta Matritensia* 4,1:9. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 20.

143 „God created human kind […] male and female *and every combination in between*“. Moers Wenig, „Male and Female“, 16.

ersten Menschen veranschaulicht, der schließlich geteilt worden sein soll. Eine queere Lektüre hinterfragt eine heterosexistische Anschauung der Entstehung der Geschlechterdifferenz anhand von rabbinischen Interpretationen biblischer Schöpfungsvorstellungen im Midrasch zu Genesis 8,1 zu Gen 1,26 und im Midrasch zu Levitikus 14,1 zu Lev 12,2 im Zusammenhang mit dem Schriftzitat Gen 2,21 aus dem zweiten Schöpfungsbericht. In weiteren rabbinischen Quellen wie Tanchuma Tazria („Wenn eine Frau schwanger wird") (in der gewöhnlichen Tanchuma-Ausgabe Tazria 1 und in jener von Salomon Buber Tazria 2 – beide zu Lev 12,2 –) und in den babylonischen Talmudtraktaten Berachot 61a und ʿEruvin 18a wird die Zweigesichtigkeit des ersten Menschen explizit von Ps 139,5 abgeleitet, welcher im Kontext der Schöpfung verstanden wird.

Die deutsche feministische Schriftsteller_in Johanna Elberskirchen hat bereits am Beginn des 20. Jahrhunderts die Gottesebenbildlichkeit des – damals von ihr so genannten – Homosexualen im Zusammenhang mit Gen 1,27 aus dem ersten Schöpfungsbericht behauptet. Meine queere Relektüre dieses Bibelverses bezüglich der Erschaffung der Menschheit lautet im Anschluss an die Rabbiner_in Margaret Moers Wenig folgendermaßen: „Gott [אֱלֹהִים] schuf den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes [אֱלֹהִים] schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau *und jede Kombination dazwischen*."

Nach meinen Abhandlungen zu Adams Androgynie im Rahmen queerer Lesarten, welche sich auf Passagen aus den biblischen Schöpfungsberichten im Buch Genesis in der Tora beziehen, wende ich mich in den nächsten beiden Kapiteln queeren Lesarten verschiedener biblischer Bücher der Ketuvim zu, nämlich dem Buch Kohelet und dem Hohelied. Beide Bücher sind vermutlich erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. d. Z. mit der Autorität Salomos versehen worden.[144] Sie zählen nach jüdischer Tradition zu den Megillot und nach christlicher Tradition zur biblischen Weisheitsliteratur. Folgende queere Auslegungen zu Koh 4,9–12 und dem Hohelied sollen auf die Vielstimmigkeit von Aussagen über menschliche Sexualität in der Hebräischen Bibel aufmerksam machen. Sowohl Koh 4,9–12 als auch das Hohelied werden aus queerer Sicht als Gegentexte zu konservativen Auslegungen des zweiten Schöpfungsberichts der Genesis in Bezug auf die Ehe verstanden. In Koh 4,9–12 werden andere Modelle als eine ausschließliche Mann-Frau Beziehung nahegelegt. Im Hohelied wird Liebe außerhalb der Ehe besungen und dabei der menschliche Eros gefeiert.

144 De Pury, „Kanon des Alten Testaments", 16.

KAPITEL 2

Eine queere Lesart von Kohelet 4,9–12

Innerhalb der Hebräischen Bibel finden sich Texte verschiedener Gattungen mit mannigfaltigen Aussagen zum Thema „Sexualität". Im Zuge einer queeren Lektüre, das heißt einer, die Ehe- und Geschlechternormen hinterfragt, gilt es, diese Vielstimmigkeit zu betonen. Beispielsweise legt sich aus heutiger queerer Sicht ein Vergleich von Koh 4,9–12 mit dem zweiten Schöpfungsbericht nahe, da diese Verse als queerer Gegentext zu konservativen Auslegungen der Schöpfungsberichte betrachtet werden können.[1]

Im Buch Kohelet[2] wird, ähnlich wie im Hohen Lied,[3] *sexuelle* Sinnlichkeit nicht verworfen, sondern es wird dazu aufgefordert, sich ihr zu öffnen.[4] Das Buch Kohelet gehört in jene biblische und antike Tradition, die als Entdeckung des inneren Menschen bezeichnet werden kann.[5]

2.1 Die Überwindung des Alleinseins

Sowohl in Koh 4,9–12 als auch in Gen 2,18–24[6] ist vom Alleinsein die Rede, welches überwunden werden soll. In Gen 2,18 wird ausgesagt, dass es nicht gut sei, dass der Mensch allein ist. Laut Gen 2,21–24 schuf G*tt (יְהוָה אֱלֹהִים) deshalb dem ersten Menschen eine weibliche Person als passende Hilfe aus einem Teil des eigenen Körpers. Aus queerer Sicht wird hinsichtlich der biblischen Passage aus dem zweiten Schöpfungsbericht Gen 2,18–24 nicht nur – wie aus feministischer Perspektive – die androzentrische Sichtweise (d. h. eine,

1 Dieses Kapitel ist eine Überarbeitung von Karin Hügel, „Eine queere Lesart von Kohelet 4,9–12", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 28, no. 1 (2014): 104–15, https://doi.org/10.1080/09018328.2014.926697. Dieser Artikel wurde auf der 6. Jahrestagung der Österreichischen Gesellschaft für Geschlechterforschung „Wissenskulturen und Diversität. Positionen, Diffraktionen, Partizipationen" an der Universität für Musik und darstellende Kunst Wien 2018 vorgetragen.

2 Das Buch Kohelet ist auch unter den Bezeichnungen „Prediger" bzw. „Ekklesiastes" bekannt. In Koh 1,1 wird die Verfasser_In als קֹהֶלֶת („Versammlungsleiter", „Versammlungsredner") bezeichnet, was Martin Luther mit „Prediger" übersetzte und die Septuaginta mit Ἐκκλησιαστής wiedergab.

3 Vgl. Kap. 3. „Lesarten des Hohelieds" bzw. Abschn. 3.2. „Eros und gegenseitiges Begehren".

4 Vgl. Koh 9,7–10.

5 Schwienhorst-Schönberger, „Zwischen Agonie und Glück", 184.

6 Bezüglich meiner Übersetzung von Gen 2,18.21–24 vgl. Abschn. 1.2. „Teilung".

© KARIN HÜGEL, 2026 | DOI:10.1163/9789004746039_004
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

welche den Mann ins Zentrum des Denkens stellt) kritisiert, sondern vor allem die geschlechtliche Mann-Frau Beziehung als vorherrschendes Modell im Zusammenhang mit gegenwärtigem Heterosexismus hinterfragt. Nicht nur im *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1605,[7] wo von einer unauflöslichen Einheit des Lebens von 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,[8] wird nämlich Gen 2,23–24 als biblische Begründung der monogamen heterosexuellen Ehe angeführt. Welche unterschiedlichen Partner_Innen brauchen wir aber heute, um nicht allein zu sein? Wen wünschen sich diverse queere Personen für ihr Zusammenleben?

Im Buch Kohelet, in Koh 4,11, wird gefragt, wie ein Mann allein Sex haben kann. Hier ist im Unterschied zum zweiten Schöpfungsbericht in Gen 2,18–24 auffallenderweise von zwei *Männern* die Rede, die miteinander Sex haben. Diese Passage wird im Kontext der biblischen Verse Koh 4,9–12 von mir angeführt, um deutlich zu machen, dass es sich an dieser Stelle tatsächlich um zwei *Männer* handelt:

> Besser ist's zu zweit als einer allein [טוֹבִים הַשְּׁנַיִם מִן־הָאֶחָד], denn sie haben guten Lohn für ihre Mühe [אֲשֶׁר יֵשׁ־לָהֶם שָׂכָר טוֹב בַּעֲמָלָם]. Fällt einer von ihnen, hilft ihm sein Gefährte auf [כִּי אִם־יִפֹּלוּ[9] הָאֶחָד יָקִים[10] אֶת־חֲבֵרוֹ[11]]. Doch wehe dem, der allein ist, wenn er fällt [וְאִילוֹ הָאֶחָד שֶׁיִּפּוֹל]. Dann ist kein anderer da, der ihm aufhilft [וְאֵין שֵׁנִי לַהֲקִימוֹ]. Auch wenn zwei liegen,

7 *Katechismus der Katholischen Kirche*, 432.

8 Benedikt XVI., *Gott ist Liebe*, 43–44.

9 נפל bedeutet „fallen". *HALAT*, 670. Es steht aber nicht da, wohin der eine Mann fällt. Anzunehmenderweise fällt er dorthin – z. B. in eine Grube –, wo er allein nicht aufkommen würde, sodass er auf jemanden Zweiten angewiesen ist.

10 קום bedeutet „aufhelfen". Ibid., 1017. Darum ist davon auszugehen, dass der Gefährte zuvor hingefallen ist.

11 חָבֵר („Gefährte") leitet sich vom hebräischen Verb חבר ab, das „sich verbünden", „verbündet sein" bedeutet. Ibid., 276–77. Beispielsweise hat sich der Königssohn Jonatan in 1 Sam 20,30 aus der Sicht seines eifersüchtigen Vaters Saul mit David verbündet bzw. verbunden (בחר). Hügel, „Homoerotik und Hebräische Bibel", 132. Die Septuaginta übersetzt sowohl חָבֵר („Gefährte") in LXX Koh 4,10 als auch das Partizip vom Verb בחר („sich verbünden" bzw. „sich verbinden") in LXX 1 Kön 20,30 mit μέτοχος („Partner" bzw. „Komplize"). Es gäbe auch eine weibliche Form von חָבֵר im Hebräischen, nämlich חֶבֶרֶת. Bezüglich Mal 2,14 übersetzen Ludwig Koehler und Walter Baumgartner חֶבֶרֶת mit „(Ehe-) Gefährt_in". *HALAT*, 277.

erregen/wärmen sie sich [גַּם אִם־יִשְׁכְּבוּ[12] שְׁנַיִם וְחַם[13] לָהֶם]. Wie kann aber ein Einzelner sich erregen / sich wärmen [וּלְאֶחָד אֵיךְ יֵחָם]? Wenn jemand auch den, der allein ist, überwältigt, zwei halten ihm gegenüber stand [וְאִם־יִתְקְפוֹ הָאֶחָד הַשְּׁנַיִם יַעַמְדוּ נֶגְדּוֹ], und der dreifache Faden wird nicht so schnell zerrissen [וְהַחוּט הַמְשֻׁלָּשׁ[14] לֹא בִמְהֵרָה יִנָּתֵק].

Koh 4,9–12

2.2 Wärme als sexuelle Erregung

Es ist aus queerer Sicht naheliegend, im Vers Koh 4,11 zwei *Männer* zu lesen, die sich beim Liegen *sexuell erregen* und nicht etwa nur gegenseitig „wärmen". Aufgrund der Wortwahl im hebräischen Text ist eine solche sexuelle Lesart nicht auszuschließen: חמם bedeutet im Qal (d. h. im Grundstamm) „warm haben" bzw. „warm werden", wird aber zum Beispiel in Jer 51,39 im Zusammenhang mit Babylon als jungem Löwen auch mit „heiß werden" bzw. „erregt werden" übersetzt.[15] יחם, eine Nebenform von חמם, bedeutet im Qal „brünstig sein"[16] oder „trächtig werden"[17] und im Pi'el (d. h. im Faktitiv-Resultativstamm) „in Brunst sein"[18] bzw. – faktitiv – „brünstig machen".[19] In der Erzählung Gen 30,37–43 trickst Jakob seinen Schwiegervater Laban aus und verschafft sich eine große Herde lauter kräftiger Schafe und Ziegen, indem er frische Stäbe aus Pappeln, Mandelbäumen und Platanen in die Tränkrinnen legt, wo sich die Tiere paaren (יחם im Qal). Denn das sprenklige, gefleckte und bunte Kleinvieh wird ihm gehören. Damals gab es die Vorstellung, dass der Anblick mehrfarbiger Holzstäbe während der Paarung der Schafe und Ziegen einen Einfluss auf das Aussehen des tierischen Nachwuchses hat.[20] Mit „Jakobs

12 שכב bedeutet „sich legen", „liegen", kann aber auch explizit den Beischlaf meinen, wenn ein Objekt (eine Vorwort- oder Fallergänzung) angegeben ist, was bei diesem kurzen Satz hier nicht der Fall ist. Ibid., 1378.

13 חמם bedeutet im Qal sowohl „warm haben/werden" als auch „heiß werden" bzw. „erregt werden". Ibid., 315.

14 חוט bedeutet „Faden". Ibid., 284. מְשֻׁלָּשׁ ist ein Partizip im Pu'al von שׁלשׁ und bedeutet „verdreifacht". Ibid., 1428. Ein dreifacher Faden reißt schwerer als ein einfacher oder zweifacher Faden. Wie dies bisher metaphorisch verstanden wurde und noch anders interpretiert werden kann, erläutere ich weiter unten.

15 Ibid., 315.

16 Ibid., 389.

17 „To conceive". Vgl. Gen 30,38–39. *DCH*, 4:202.

18 Vgl. Gen 30,41a. *HALAT*, 389.

19 Vgl. Gen 30,41b. Ibid.

20 Willi-Plein, *Buch Genesis. Kapitel 12–50*, 201.

Stäben“ wird deshalb auch heute noch assoziiert, dass psychische Eindrücke werdender Elterntiere physische Spuren an ihren Jungen hinterlassen.[21] Außerdem kann יחם im Pi'el in Ps 51,7 im Zusammenhang mit einer Frau resultative Bedeutung haben und deren Schwangerwerden bezeichnen: „Siehe, ich bin in Sünde geboren worden, und meine Mutter hat mich in Sünde empfangen [וּבְחֵטְא יֶחֱמַתְנִי אִמִּי]“. Das Nomen חֵמָה übersetze ich in Hab 2,15 aus dem fünften Weheruf des Buchs Habakuk nicht wie üblich mit „Gift“, sondern mit „Glut“ im Sinne von „sexueller Erregung“. Dort wird derjenigen Person gedroht, die durch gezielte Alkoholisierung eine andere Person zuerst sexuell anregt, schlussendlich aber so betrunken macht, sodass sie eine leichte Beute wird, geschlechtliche Handlungen an sich ausführen zu lassen:

> Wehe dem, der seinen Freunden zu trinken gibt und ihre Glut anfacht [הוֹי מַשְׁקֵה רֵעֵהוּ[22] מְסַפֵּחַ חֲמָתְךָ], ja, der sie betrunken macht, um ihre Geschlechtsteile anzuschauen [d. h. sexuelle Handlungen an ihnen zu vollziehen] [וְאַף שַׁכֵּר לְמַעַן הַבִּיט עַל־מְעוֹרֵיהֶם].
>
> Hab 2,15

Im Kontext des Buchs Habakuk weist dieser Vers im fünften Weheruf auf ein sexuelles Geschehen unter Männern hin.

Theoretisch wäre im Zusammenhang mit Koh 4,11 auch eine Übersetzung von חמם mit „wärmen“ möglich. Aber würde eine Interpretation, wie etwa das Beisammenliegen beider Männer, um nicht zu frieren, tatsächlich plausibler erscheinen? Die beiden Gefährten hätten sich stattdessen zum Beispiel warm anziehen, Decken nehmen oder heizen können! Würde in Extremsituationen, wo das alles nicht möglich ist, eine solche Maßnahme – sich zusammenzulegen, um nicht vor Kälte starr zu werden – überhaupt ausreichen? Der berühmte Antarktisforscher Robert Falcon Scott wurde mit seinen übriggebliebenen Mitstreitern im gemeinsamen Zelt nebeneinander liegend erfroren aufgefunden … Würde im Zusammenhang mit Koh 4,11 auf eine Welt der Schafshirten verwiesen werden,[23] könnte nicht nur queer Lesenden eine Szene aus dem mit drei Oscars ausgezeichneten Filmdrama *Brokeback*

---

21 Bezüglich einer ähnlichen Aussage (Stichwort: „maternal impression“ [„mütterlicher Eindruck“]) vgl. Doniger/Spinner, „Misconceptions“, 99–100.

22 Da der anschließende Satz in Hab 2,15 aufgrund von מְעוֹרֵיהֶם („ihre Geschlechtsteile“) auf Personen im Plural hinweist, übersetze ich auch im ersten Satz in Hab 2,15 mit „seine Freunde“, obwohl eigentlich רֵעֵהוּ „sein Freund“ mit Suffix 3. Person maskulin Singular geschrieben steht.

23 Lyons, „‚Outing' Qoheleth“, 197.

Mountain[24] von Ang Lee aus dem Jahr 2005 einfallen: Die erste sexuelle Begegnung zweier Cowboys findet auf dem Brokeback Mountain in Wyoming statt, als der eine Hirte – Jack Twist – nach Erlöschen des Lagerfeuers seinen in der Nacht frierenden Kameraden – Ennis del Mar – auffordert, sich zu ihm in sein Zelt zu legen. Dieser weithin bekannte, umstrittene schwule Film wurde nach einer gleichnamigen, erstmals 1997 veröffentlichten Kurzgeschichte[25] gedreht, die eine *Frau*, nämlich Annie Proulx, verfasst hat. Das macht wiederum deutlich, wie problematisch es wäre, aufgrund des Textinhalts eines biblischen Buchs, wie zum Beispiel Kohelets, auf das Geschlecht einer biblischen Autor_In zu schließen.

Im Wienerischen gibt es auffallend viele Begriffe, welche im Zusammenhang mit *Wärme* stehen, für Leute, die heute als schwule Personen bezeichnet werden: Die salopp abwertende Bezeichnung „Woamer" („Warmer") bzw. das Adjektiv „woam" („warm")[26] ist heute noch am geläufigsten. Hingegen sind die gleichbedeutenden Worte im Wienerischen „ghazt" („geheizt")[27] und „bochn" („gebacken")[28] eher weniger bekannt. Wem dieser Dialekt nicht fremd ist, der assoziiert also selbst bei einer Übersetzung von חמם mit „sich wärmen" in Koh 4,11 möglicherweise etwas Sexuelles zwischen Männern. Sogar der heute gängige Begriff „schwul" hat ursprünglich mit *Wärme, Hitze* zu tun. Etymologisch betrachtet wurde unter „schwul" im 17. Jahrhundert „drückend heiß" verstanden, wobei diese Bezeichnung schon im 18. Jahrhundert in „schwül" umgewandelt wurde. Erst im 19. Jahrhundert wurde „schwul", zuerst nur in der Berliner Mundart und in der deutschen Gaunersprache Rotwelsch, mit einer bestimmten sexuellen Orientierung von Männern in Verbindung gebracht.[29] Ohne gleichgeschlechtlichen Hintergrund, aber auch mit *Wärme* zu tun hat die Bezeichnung aus dem Wienerischen „Thermophor mit Ohrwascheln", womit eine angenehme Bettpartner_In[30] gemeint ist. Auch dieser Begriff schließt Sexuelles nicht aus. Ohne eine solche „Wärmeflasche", nämlich einen Partner, bleibt einem allein kalt. Das Liebeslied von Prinz Chaos II. „… dass man sich wärmt in der Nacht" endet mit dem Satz „Weil wir uns lieben und warme Sachen machen". Mit den warmen Sachen umschreibt der deutsche, offen schwul lebende Liedermacher sexuelle Handlungen.

---

24 Lee, *Brokeback Mountain*.

25 Proulx, *Brokeback Mountain*. Bezüglich der ersten sexuellen Szene zwischen den zwei Cowboys im Zelt vgl. ibid., 14.

26 Fabris/Horak/Soltész, *Wien lesbisch*, 208.

27 Ibid., 198.

28 Ibid., 196.

29 Skinner, *Warme Brüder – Kesse Väter*, 145–46.

30 Fabris/Horak/Soltész, *Wien lesbisch*, 207.

Auch bezüglich Koh 4,9–12 gilt es, die androzentrische Sichtweise zu kritisieren, weshalb inzwischen auch eine inklusive Übersetzung dieser Passage zum Beispiel in der *Bibel in gerechter Sprache* formuliert wurde.[31] Ich selbst gebe diese Bibelstelle in inklusiver Schreibweise mit Gendergap (Geschlechterzwischenraum) folgendermaßen wieder:

> Besser ist's zu zweit als eine_r allein, denn sie haben guten Lohn für ihre Mühe. Fällt eine_r von ihnen, helfen sie einander auf. Doch wehe, wenn jemand fällt, und es niemanden zum Aufrichten gibt. Auch wenn zwei liegen, erregen/wärmen sie sich. Wie können aber Einzelne sich erregen / sich wärmen? Wenn jemand auch eine_n allein überwältigt, zwei halten ihr_ihm gegenüber stand, und der dreifache Faden wird nicht so schnell zerrissen.
>
> Koh 4,9–12

Im Rahmen einer queeren Interpretation könnten in Koh 4,11 eventuell auch andere, unterschiedliche, queere Gefährt_Innen assoziiert werden, die einander beim Liegen sexuell erregen.

Max Raabes Lied aus dem Jahr 2011 mit dem Titel „Küssen kann man nicht alleine", dessen Text er gemeinsam mit Annette Humpe geschrieben hat, thematisiert ähnlich wie Koh 4,11, dass es jemanden Zweiten für Sex braucht – zum Küssen eben einen anderen Mund.

2.3 Der dreifache Faden

Im Zuge meiner queeren sexuellen Lesart der biblischen Passage Koh 4,9–12 verweise ich außerdem auf eine Stelle aus dem Midrasch zu Kohelet,[32] nämlich zu Koh 4,9–12. Dort wird diese biblische Stelle ebenfalls in einem sexuellen Sinn verstanden, wenn auch als geschlechtliche Beziehung zwischen Mann und Frau, der Kinder entspringen:

> Rabbi Jochanan [ר׳ יוחנן אמ׳][33] sagte:
>
> *Besser ist's zu zweit* [Koh 4,9], [d. h. wenn] ein Mann und seine Frau [miteinander leben] [טובים שנים איש ואשתו], *als* [wenn] *einer allein* [Koh 4,9],

31 Bail/Crüsemann/Crüsemann, *Bibel in gerechter Sprache*, 1335.

32 Der Midrasch zu Kohelet legt den Bibeltext von Vers zu Vers aus und ist im 6. oder 7. Jh. in Palästina entstanden. Stemberger, *Einleitung*, 352.

33 Die jüdische Tradition siedelt Rabbi Jochanan, auch Rabbi Jochanan bar Nappacha („der Schmied") genannt, in Palästina in der zweiten Generation der Amoräer an. Er lehrte

> er für sich und sie für sich [lebt] [מן האחד זה לעצמו וזו לעצמה], *und der dreifache Faden* [wird nicht so schnell zerrissen] [Koh 4,12], wenn G*tt durch Kinder [die Beziehung] festigt [והחוט המשלש שהקב״ה פוקדן בבנים].[34]
>
> KohR zu Koh 4,9–12

Die Formulierung „ein Mann und seine Frau" kommt auch im Targum[35] zu Kohelet[36] 4,11 vor, wobei darin auf die kalte Jahreszeit, auf den Winter, verwiesen wird:

> Auch wenn zwei, *ein Mann und seine Frau*, miteinander schlafen [ואף דאין דמכין תרין גבר ואתתיה], dann haben sie Wärme *im Winter* [ושחין להום בסתוא]. Aber wie kann einer *allein* warm sein [ולחד איכדין ישחן]?[37]
>
> Targum zu Koh 4,11

Aus heutiger Sicht könnte interpretiert werden, dass eine Lebensgemeinschaft oder Paarbeziehung nicht eventuell durch *Kinder* gefestigt wird – quasi als dritter Faden –, sondern durch *die Zuneigung* bzw. *das Begehren* zweier – auch queerer – Personen.

Die Formulierung des „dreifachen Fadens" in Koh 4,12 kommt in unterschiedlichen Kontexten vor, zum Beispiel in der Schifffahrt im Gilgamesch-Epos: In der Version A des sumerischen Gedichts „Bilgames[38] und Ḫumbaba"[39]

---

anfangs in Sepphoris, wo er auch geboren war, später in Tiberias. Er soll achtzig Jahre lang Schulhaupt gewesen sein, bevor er 279 n. d. Z. starb. Ibid., 101.

34 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Hirshman/Baruchi, *Midrash Kohelet Rabbah*, 256. Bezüglich einer anderen deutschen Übersetzung vgl. Wünsche, *Midrasch Kohelet*, 62–63. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Ruth*, 120.

35 Targum (תַּרְגּוּם) bedeutet im Hebräischen „Übersetzung", nämlich der Bibel ins Aramäische. Dabei ergänzen und kommentieren die einzelnen Fassungen die Bibel unterschiedlich stark. Stemberger, *Mekhilta*, 592.

36 Der Targum zu Kohelet wurde vor der arabischen Eroberung Palästinas, aber nach der Fertigstellung des palästinischen und des babylonischen Talmuds vollendet. Die große Ähnlichkeit zwischen den Auslegungen des Midrasch zu Kohelet und des Targums und die dennoch klare Eigenständigkeit dieser jüdischen Schriften legen nahe, dass sie beide vermutlich zur selben Zeit redigiert worden sind und auf ähnliche Quellen zurückgreifen. Der Targum zu Kohelet ist daher – wie der Midrasch zu Kohelet – im 6. oder 7. Jh. entstanden. Knobel, *Targum of Qohelet*, 14–15.

37 Eigene Übersetzung aus dem Aramäischen nach Sperber, *Hagiographa*, 155. Bezüglich einer englischen Übersetzung, von der die Kursivierung übernommen wird, vgl. Knobel, *Targum of Qohelet*, 32.

38 Gilgamesch heißt sum. Bilgamesch.

39 Ḫumbaba, auch Huwawa, ist in der sumerischen Mythologie der Hüter des Zedernwaldes. George, *Babylonian Gilgamesh Epic*, 1:144.

antwortet Bilgames Enkidu, dass zwei Männer nicht miteinander sterben werden, weil der nicht untergehen kann, der an seinem Schiff festgebunden ist:

> „Pah, Enkidu! Zwei Männer zusammen werden nicht sterben; wer an seinem Schiff festgebunden ist, kann nicht ertrinken.
> Niemand kann ein dreisträngiges Seil abschneiden“ […]
> „Du, steh mir bei, und ich werde dir beistehen, was kann uns jemand dann tun?“[40]
>
> Bilgames und Ḫumbaba, Version A, Zeilen 106–7.110 (George, *Epic of Gilgamesh*)

Ein solches dreisträngiges Seil ist also ein sehr starkes Seil, und ein dreifacher Faden ist ein Ausdruck für eine besonders starke Verbindung angesichts der Gefährdung durch eine andere Person.

Im Standardbabylonischen Gilgamesch-Epos spricht Gilgamesch seinem Freund Enkidu Mut zu, wobei die akkadische Formulierung des „dreisträngigen Seils“ (*ašlu šušlušu*) in Tafel V, Zeile 79 – ähnlich jener des „dreifachen Fadens“ (הַחוּט הַמְשֻׁלָּשׁ) in Koh 4,12 – in einem äußerst fragmentarischen Textabschnitt vorkommt, der auch sonst teilweise an Aussagen in Koh 4,9–12 erinnert und sprichwörtliche Weisheiten beinhaltet:[41]

> Enkidu [öffnete] seinen Mund [um zu sprechen und sagte zu Gilgamesch] [*enkīdu pâšu īpuš-*(*ma iqabbi izakkara ana gilgāmeš*)]:
> „Mein Freund, Ḫumbaba … […] [*ibrī ḫumbāba* … (…)]
> Ein Freund ist einer allein, aber [zwei sind zwei] [*ibru ištēn ištēn-ma š*(*ina šinā-ma*)] [!]
> „Auch wenn sie schwach sind, zwei […] [*lū makû-ma šit*(*tā* …)][42]
> [obwohl einer allein] einen schrägen Wall [nicht erklimmen kann], zwei [werden es schaffen] [*lū mušḫalṣītum-ma u*(*l* …) *šittā* … (…)] [!]
> Zwei Drillinge … […] [*šittā takšāti* … (…)]
> ein dreisträngiges Seil [reißt nicht so leicht] [*ašlu šušlušu* (…)]

40 Eigene Übersetzung aus dem Englischen nach George, *Epic of Gilgamesh*, 154–55 und aus dem Französischen nach Shaffer/Tournay, *Épopée de Gilgamesh*, 298. Bezüglich der sumerischen Textausgabe und einer anderen deutschen Übersetzung vgl. Edzard, „Gilgameš und Huwawa A. I. Teil“, 187 und Edzard, „Gilgameš und Huwawa A. II. Teil“, 202.

41 George, *Babylonian Gilgamesh Epic*, 1:467, Fn. 84.

42 Variante: „[zwei] Kleidungsstücke, in der Tat, […] [(*šinā*) | *lubārātū-ma* | (…)]“.

> „Die zwei Welpen eines starken Hundes [werden es überwinden] [*ištēn kalbu*[43] *dannu šittā mīrā(nūšu …)*][44]
>
> Standardbabylonisches Gilgamesch-Epos, Tafel V, Zeilen 73–80 (George, *Poem of Gilgameš Chapter Standard Babylonian* V)

Mithilfe dieser Sprichwörter betont Enkidu, dass sie gemeinsam viel erreichen können.[45] Der Kern dieser Worte ist, dass in Situationen, in denen einer scheitern könnte, eine gemeinsame Anstrengung sicher zum Erfolg führen wird.[46] Auch hier im Standardbabylonischen Gilgamesch-Epos findet sich die grundsätzliche Aussage, dass zwei stärker sind als einer allein, wenn sie zusammenhalten. Und dieser Selbstverteidigungsrat gilt auch heute nicht nur für unterschiedliche queere Personen, die aufgrund von homophober Gewalt oft besonders auf sich aufpassen müssen. Bereits in rabbinischer Literatur wird von einem Zwischenfall berichtet, wo sich zwei Männer, die beim gemeinsamen Sex von einem Rabbi ertappt wurden, wehren, indem sie ihm entgegnen: „Erkenne, dass du einer bist, wir aber zwei sind".[47]

Die Bibelstelle Koh 4,9–12 ist wie Rut 1,16–17 ein beliebter Trauspruch, der auf – vornehmlich heterosexuellen – Hochzeitsbillets zu finden ist, obwohl sich Koh 4,9–12 eigentlich auf ein Männerpaar und Rut 1,16–17 auf ein Frauenpaar, nämlich auf Rut und Noomi, beziehen. Inzwischen werden sowohl Koh 4,9–12 als auch Rut 1,16–17 als Lesung oder Predigttext in Segnungen von gleichgeschlechtlichen Paaren verwendet. Das Buch Rut kann aus heutiger Sicht ebenfalls als queerer Gegentext zu Gen 2,18–24 aus dem zweiten Schöpfungsbericht interpretiert werden. Argumente für queere Lesarten des

---

43 Im Unterschied zur früheren Lesung *„la-bi"* („Löwe") z. B. im Standardbabylonischen Gilgamesch-Epos, Tafel V, Zeile 77, in George, *Babylonian Gilgamesh Epic*, 1:606, wird hier die Tontafel T.1447, auf welcher die Keilschriftzeichen „UR.GI7" = akk. *„kalbu"* („Hund") eingemeißelt sind, berücksichtigt, sodass die korrekte Lesung nun *„ištēn kalbu"* („ein Hund") lautet.

44 Eigene Übersetzung aus dem Englischen nach George, *Poem of Gilgameš Chapter Standard Babylonian* V. Bezüglich einer anderen deutschen Übersetzung vgl. *Gilgamesch-Epos, übersetzt von Franke*, 77–78. Vgl. auch Standardbabylonisches Gilgamesch-Epos, Tafel V, Zeilen 70–77, in George, *Babylonian Gilgamesh Epic*, 1:604–7, bzw. Standardbabylonisches Gilgamesch-Epos, Tafel IV, Spalte VI, Zeilen 1–6, in Shaffer/Tournay, *Épopée de Gilgamesh*, 118.

45 *Gilgamesch-Epos, übersetzt von Franke*, 185.

46 George, *Babylonian Gilgamesh Epic*, 1:467.

47 Bezüglich meiner queeren Lesart von pSan 6,3,23b im Zusammenhang mit Koh 4,12 vgl. Einleitung, Abschn. „Sex zwischen Männern im Schulhaus".

Buchs Rut liefere ich meinen Artikeln,[48] wo ich im Zusammenhang mit der Geschichte des Frauenpaars Rut und Noomi auf einen Vergleich zwischen Gen 2,24 und Rut 1,14 bzw. Rut 2,11 zu sprechen komme.

Koh 4,11 kann außerdem mit der Geschichte des alten, impotenten Königs David in 1 Kön 1,1–4 verglichen werden. Der hochbetagte König erwärmte sich nicht mehr in seinem Kleid (בֶּגֶד),[49] mit dem er zugedeckt wurde, weshalb ihm ein äußerst attraktives Mädchen, nämlich Abischag von Schunem, ausgesucht wurde:

> Da sprachen seine Knechte zu ihm [d. h. David] [וַיֹּאמְרוּ לוֹ עֲבָדָיו]: „Lasst sie ein unverheiratetes, reifes Mädchen für meinen Herrn, den König, ausfindig machen und es ehrerbietig vor dem König stehen [יְבַקְשׁוּ לַאדֹנִי הַמֶּלֶךְ נַעֲרָה בְתוּלָה וְעָמְדָה לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ]; lasst es ihm nützlich sein, es auf seinem Schoß[50] liegen und meinen Herrn, den König, wärmen/erregen [וּתְהִי־לוֹ סֹכֶנֶת וְשָׁכְבָה בְחֵיקֶךָ וְחַם לַאדֹנִי הַמֶּלֶךְ]."
>
> 1 Kön 1,2

In diesem Vers kommen wie in Koh 4,11 die Verben חמם („erregen" bzw. „wärmen") und שׁכב („liegen") vor, wobei sich das ledige, (geschlechts-)reife Mädchen (בְתוּלָה[52] נַעֲרָה[51]) auf den Schoß (חֵיק)[53] des Königs legen sollte, was nahelegt, dass es Davids Körper nicht nur wärmen, sondern auch im sexuellen Sinn erregen sollte. Dass König David dann aber laut 1 Kön 1,4 keinen Sex mit ihr hatte (ידע),[54] könnte auf zweierlei hinweisen: Entweder heilte die schöne Abischag David nicht von seiner Impotenz, oder er wollte – aus welchen Gründen auch immer – nicht mit ihr sexuell verkehren.

2.4 Ledige Männer unter einem Mantel

Obwohl in Koh 4,11 nicht explizit von einem *Mantel* die Rede ist, könnte dieser leicht mitassoziiert werden, worunter sich die beiden Gefährten wärmen bzw. miteinander Sex haben. Erst innerhalb späterer jüdischer Interpretationen,

48 Hügel, „*Queere* Lesarten der Hebräischen Bibel", 174–84, bzw. Hügel, „*Queere* Lesarten des Buchs Ruth", 90–97. Vgl. außerdem Abschn. 8.3. „Ruts Treueschwur gegenüber Noomi".

49 בֶּגֶד bedeutet im Zusammenhang mit 1 Kön 1,1 „Kleid als Decke". *HALAT*, 104.

50 Eigentlich bedeutet בְּחֵיקֶךָ „auf deinem Schoß".

51 נַעֲרָה bedeutet „lediges Mädchen". *HALAT*, 668.

52 בְתוּלָה bedeutet „erwachsenes Mädchen". Ibid., 160.

53 חֵיק bedeutet im Zusammenhang mit 1 Kön 1,2 „untere äußere Vorderseite des Leibes, wo der Geliebte etc. gehegt wird", „Schoß". Ibid., 300.

54 ידע bedeutet im Zusammenhang mit 1 Kön 1,4 „sexuell verkehren". Ibid., 374.

in der Mischna[55] Qidduschin[56] 4,14 und im palästinischen Talmud[57] Qidduschin, in pQid 4,11,65a und pQid 4,11,66c, und im babylonischen Talmud Qidduschin, in bQid 82a, wird überliefert, dass es *auch* als suspekt erscheint, wenn zwei *Männer* miteinander unter demselben *Mantel* (טַלִּית) schlafen:

> Rabbi Jehuda[58] sagte [ר׳בי יהודה אומ׳ר]:
>
> Ein lediger Mann darf nicht Vieh hüten [לא ירעה רווק בהמה], auch sollen zwei unverheiratete Männer nicht miteinander unter demselben Mantel schlafen [ולא יישנו שני רווקים[59] בטלת[60] אחת], aber die Gelehrten erlauben es [וחכמ׳ים[61] מתירין].[62]
>
> mQid 4,14[63]

55 Mischna (מִשְׁנָה) bedeutet im Hebräischen „Lehre", genauer durch Wiederholung auswendig gelernte und weitergegebene Lehre. Im engeren Sinn bezeichnet Mischna (hier mit „m" abgekürzt) das Hauptwerk der Rabbinen in der Zeit der Tannaiten, einen umfassenden Kodex religiösen Rechts, der um 200 n. d. Z. redigiert wurde. Stemberger, *Mekhilta*, 590.

56 Qidduschin („Antrauung", „Verlobung", im Unterschied zu der später erfolgenden Heimführung, der eigentlichen Eheschließung) ist ein Traktat in Naschim („Frauen"). Stemberger, *Einleitung*, 130.

57 Der palästinische Talmud (hier mit „p" abgekürzt) wurde im frühen 5. Jh. redigiert, während der babylonische Talmud im Kern im 6. Jh. redigiert, doch bis in das 8. oder 9. Jh. fortgeschrieben und erweitert wurde. Stemberger, *Mekhilta*, 592.

58 Rabbi Jehuda, auch Rabbi Jehuda bar Ilai genannt, stammt nach jüdischer Tradition aus Uscha in Galiläa, Palästina. Kaplan/Wald, „Judah Bar Ilai", 481. Die jüdische Tradition betrachtet ihn als Tannait der dritten Generation und späteren Schüler Rabbi Akibas. Stemberger, *Einleitung*, 92.

59 רָוָק bedeutet „single" („Single"), „bachelor" („unverheirateter Mann"), wobei die Pluralbildung unterschiedlich ist: In mQid 4,14, pQid 4,11,65a und pQid 4,11,66c steht רווקים; in bQid 82a steht רווקין. Jastrow, 1457.

60 In mQid 4,14 ist בטלת zu lesen, während in pQid 4,11,65a, pQid 4,11,66c und bQid 82a בטלית geschrieben steht. טַלִּית bedeutet „cover" („Decke"), „sheet" (Laken), „cloak" („loser Mantel", „Umhang") – ähnlich dem römischen pallium oder dem griechischen φᾶρος. Jastrow, 537. Φᾶρος bedeutet „commonly, a wide cloak or mantle without sleeves" („gewöhnlich ein weiter Mantel oder Umhang ohne Ärmel"). LSJ, s. v. φᾶρος II.

61 חָכָם bedeutet „wise man" („weiser Mann"), „scholar" („Gelehrter"); חֲכָמִים im Plural bedeutet „frequently in the sense of *a number of scholars*, as opposed to a single authority" („häufig im Sinne einer *Anzahl von Gelehrten*, im Gegensatz zu einer einzigen Autorität"). Jastrow, 463.

62 Eigene Übersetzung aus dem Mischna-Hebräischen von mQid 4,14 nach Krupp, *Mischna*, 3.7. *Kidduschin*, 33. Bezüglich einer anderen deutschen Übersetzung von mQid 4,14 vgl. Correns, *Mischna*, 436. Bezüglich englischer Übersetzungen von pQid 4,11,65a und pQid 4,11,66c vgl. Guggenheimer, *Jerusalem Talmud: Tractate Qiddušin*, 403.408 und von bQid 82a vgl. Epstein, *Babylonian Talmud: Ḳiddushin*, 422.

63 Vgl. pQid 4,11,65a, pQid 4,11,66c, bQid 82a.

Aus dieser Aussage, die namentlich Rabbi Jehuda zugeschrieben wird, um eine abweichende Meinung aufzuzeigen, geht hervor, dass es die Gelehrten bisher *nicht* verboten haben, wenn zwei unverheiratete Männer miteinander unter demselben *Mantel* (טַלִּית) schlafen.[64] Diese rabbinische Behauptung kommt verkürzt auch in der Tosefta[65] Qidduschin, in tQid 5,10,[66] vor, ohne dass darin die Gelehrten mit ihrer positiven Haltung gegenüber diesen – möglicherweise sexuellen – Aktivitäten lediger Männer erwähnt werden. Mit Tosefta Qidduschin 5,10 beginnt zugleich jene – aus heutiger Sicht „homophobe" – jüdische Tradition, welche jegliche Homoerotik in den eigenen Reihen von sich weist.[67]

In Platons Werk *Das Gastmahl* wird eine päderastische Bettsituation geschildert, wo wir erfahren, wie Alkibiades nachts unter den *Mantel* (τρίβων) des von ihm so verehrten Sokrates schlüpft, in der Absicht, diesen sexuell in Versuchung zu führen, was ihm allerdings misslingt, wie er später Freunden erzählt:

> […] und legte mich unter seinen Mantel [ὑπὸ τὸν τρίβωνα],[68] indem ich mit beiden Armen diesen göttlichen und in Wahrheit ganz wunderbaren Mann umfasste, und so lag ich die ganze Nacht.[69]
>
> Platon, *Symp.* 219b–c

Dies wird auch bei Flavius Philostratos in einem seiner Liebesbriefe mit dem Titel „An einen Knaben" erwähnt: „Sokrates war ein Bettler, aber der reiche Alkibiades kroch unter seinen Mantel [τρίβων]".[70] Möglicherweise war die berühmte Darstellung des Liebesverhältnisses zwischen Alkibiades und

64 Ähnlich Israeli, *Massekhet Qiddushin: Chapter 4*, 78, Fn. 109.

65 Tosefta (תּוֹסֶפְתָּא) bedeutet im Aramäischen „Zusatz", „Ergänzung". Tosefta (hier mit „t" abgekürzt) ist ein wie die Mischna aufgebautes, doch mehr als doppelt so umfangreiches Werk der Halacha, in vielen Traditionen und Texteinheiten älter als die Mischna, insgesamt aber jünger (etwa 3. Jh.); sie ergänzt und kommentiert die Mischna an vielen Stellen und ist ohne diese oft nicht verständlich. Stemberger, *Mekhilta*, 592.

66 Neusner, *Tosefta*, 3:260.

67 Vgl. pQid 4,11,66c und bQid 82a bzw. Einleitung, Abschn. „Abwehr".

68 Τρίβων bedeutet „worn garment" („getragenes Gewand"), „threadbare cloak" („abgetragener Mantel", „Umhang"). LSJ, s. v. τρίβων A.

69 Hier in neuer deutscher Rechtschreibung, zitiert nach Platon, *Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos*, 377. Bezüglich einer englischen Übersetzung samt griechischem Text vgl. Nooter, *How to Be Queer*, 222–23.

70 Flavius Philostratos, Brief 7 [44], „An einen Knaben". Eigene Übersetzung aus dem Griechischen nach Alciphron/Aelian/Philostratus, *Letters*, 424–25.

Sokrates in Platons *Das Gastmahl* auch zur Zeit der Rabbinen bekannt[71] – ähnlich wie Motive desselben griechischsprachigen Werks, nämlich der Androgynie und der Zweigesichtigkeit im Zusammenhang mit den Anfängen der Menschheit.[72]

2.5 Fazit

Die Vielstimmigkeit in der Hebräischen Bibel widerspricht heterosexistischen Interpretationen der Schöpfungsberichte im Zusammenhang mit heutigen Definitionen von Ehe. Es gibt unterschiedliche Anschauungen zu den Themen „Liebe", „sexuelles Begehren" und „Paarbeziehungen", wie beispielsweise der Vergleich von Gen 2,18–24 aus dem zweiten Schöpfungsbericht mit Koh 4,9–12 aus dem Buch Kohelet zeigt. Aus heutiger Sicht kann Koh 4,9–12 als queerer Gegentext vor allem zu konservativen Auslegungen des zweiten Schöpfungsberichts interpretiert werden. Auf die Fragestellung, welche Partner_Innen wir brauchen, um nicht allein zu sein oder überleben zu können, legt ein Text der Hebräischen Bibel wie Koh 4,9–12 auch andere Modelle als eine ausschließliche Mann-Frau Beziehung nahe. Aus queerer Sicht kann behauptet werden, dass ein sexuelles Verhältnis zwischen Männern in Koh 4,11 erwähnt wird: Dass sich zwei Männer beim Liegen *wärmen*, kann bedeuten, dass sie sich *sexuell erregen*. Im Rahmen einer queeren Lesart könnten in Koh 4,11 womöglich auch andere, unterschiedliche, queere Gefährt_Innen assoziiert werden, die einander beim Liegen sexuell erregen. Mit dem in Koh 4,12 erwähnten dreifachen Faden, der nicht so schnell zerrissen wird, kann Verschiedenes gedanklich verbunden werden. Nicht nur zukünftige Kinder, wie im Midrasch zu Kohelet behauptet wird, festigen – eventuell auch queere – Paarbeziehungen, sondern Zuneigung und sexuelles Begehren spielen eine wesentliche Rolle. Das Vorhandensein eines positiv beschriebenen sexuellen Verhältnisses zwischen zwei Männern mag aufgrund der Verbote im Heiligkeitsgesetz Geschlechtsverkehr zwischen Männern betreffend, nämlich Lev 18,22 und Lev 20,13,[73] verwundern, zeugt aber von unterschiedlichen Aussagen innerhalb der Hebräischen Bibel. Aus späteren jüdischen Interpretationen, nämlich aus der Mischna Qidduschin 4,14 und aus Parallelstellen wie dem babylonischen Talmud Qidduschin 82a etc. geht

71 Vgl. bQid 82a, pQid 4,11,65a, pQid 4,11,66c.

72 Vgl. Abschn. 1.1. „Androgynes Geschöpf" und 1.2. „Teilung".

73 Bezüglich Lev 18,22 und Lev 20,13 vgl. Einleitung, Abschn. „Verbote von Sex zwischen Männern".

hervor, dass es jüdische Gelehrte bisher *nicht* verboten haben, wenn zwei unverheiratete Männer miteinander unter demselben Mantel schlafen. Zur Zeit der Rabbinen könnte das berühmte Liebesverhältnis zwischen Alkibiades und Sokrates in Platons *Das Gastmahl* bekannt gewesen sein: Alkibiades schlüpft nachts unter den Mantel des von ihm so verehrten Sokrates, in der Absicht, diesen sexuell in Versuchung zu führen.

Während meine queere Lesart von Koh 4,9–12 im Zuge der Betonung der Vielstimmigkeit von Aussagen zu menschlicher Sexualität in der Hebräischen Bibel vor allem für schwule queer Lesende von Interesse sein mag, sind meine nun folgenden queeren Lesarten des Hohelieds vornehmlich an ein weibliches* Publikum gerichtet. Auch das Hohelied wird von mir als queerer Gegentext zu konservativen Auslegungen der Schöpfungsberichte begriffen.

KAPITEL 3

Queere Lesarten des Hohelieds

Meine queere Diskussion des Hohelieds,[1] die über eine Interpretation des Hohelieds als queeren Gegentext zum zweiten Schöpfungsbericht und dessen konservative Auslegungen noch hinausgeht, ist thematisch in folgende sechs Abschnitte 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".

3.1 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 als queerer biblischer Gegentext zu konservativen Ehevorstellungen betrachtet werden. Zum Beispiel begründet Papst Benedikt XVI. weiterhin die heterosexuelle

1 Dieses Kapitel ist eine geringfügige Überarbeitung von Karin Hügel, „Queere Lesarten des Hohelieds", in *In-between Spaces: Creative Possibilities for Theologies of Gender / Entre espacios: propuestas creativas para las teologías de género / Zwischenräume: Kreative Möglichkeiten für Gender-Theologien*, ed. Uta Blohm / Marta Bodo / Sigríður Guðmarsdóttir / Stefanie Knauss / Ruth Papacek. *Journal of the European Society of Women in Theological Research / Anuario de la asociación europea de mujeres para la investigación teológica / Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen* 21 (Leuven: Peeters, 2013), 169–85, https://doi.org/10.2143/ESWTR.21.0.3017282. Dieser Artikel wurde im Zuge der Veranstaltung „CoVen Don't Preach: Lezzing my Religion" im Autonomen Zentrum in Köln 2016 und auf der jährlichen Konferenz der European Association of Biblical Studies an der Universität Wuppertal 2021 vorgetragen.

2 Exum, *Song of Songs*, 10.

© KARIN HÜGEL, 2026 | DOI:10.1163/9789004746039_005
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

monogame Ehe unter anderem mit einem Teil des zweiten Schöpfungsberichts. Laut Gen 2,18.21–24[3] formte G*tt (יְהוָה אֱלֹהִים) dem ersten Menschen eine weibliche Person als passende Hilfe aus dessen eigenem Körper. Gemäß Gen 2,24 wird deshalb ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau fest anhangen, und sie werden ein Fleisch sein. Nicht nur im *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1605,[4] wo von einer unauflöslichen Einheit des Lebens von 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,[5] 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 biblische 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.[6]

Auch Papst Franziskus würdigt im nachsynodalen apostolischen Schreiben *Amoris Laetitia* (*„Die Freude der Liebe"*) aus dem Jahr 2016 im Zusammenhang mit Gen 2,24 allein die Liebe eines Manns zu seiner Frau,[7] welche Zeugung von Kindern und Familiengründung bedeutet,[8] und lehnt weiterhin die Gleichstellung von Partnerschaften zwischen Personen des gleichen Geschlechts mit der Ehe heterosexueller Personen ab.[9]

---

3 Bezüglich meiner Übersetzung von Gen 2,18.21–24 vgl. Abschn. 1.2. „Teilung".
4 *Katechismus der Katholischen Kirche*, 432.
5 Benedikt XVI., *Gott ist Liebe*, 43–44.
6 Hier in neuer deutscher Rechtschreibung, zitiert nach ibid., 44 (Hervorhebung im Original).
7 Franziskus, *Amoris Laetitia*, Art. 9.
8 Ibid., Art. 13.
9 Ibid., Art. 52.251.

Queere Personen 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 den Kontext monogamer heterosexueller Ehen zu beschränken.[10] 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.[11] Sie mögen sich einerseits aufgrund der im Hohelied beschriebenen sexuellen Handlungen, die ausschließlich 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.

3.2 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)[12] *der Frau nach dem Mann* sei – so als ob die Art ihres Verlangens gar nicht klar bzw. gar nicht vorhanden 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 ist

10 In der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (*„Freude und Hoffnung“*), Artikel 50, des zweiten Vatikanischen Konzils aus dem Jahre 1965 wird z. B. auf Gen 1,28 und Gen 2,18 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*, Nr. 1652 (*Katechismus der Katholischen Kirche*, 443). In *Gaudium et Spes*, Artikel 50, wird außerdem die Unauflöslichkeit einer solchen Ehe festgehalten. *Pastoralkonstitution über die Kirche*, 44.

11 Stone, „Pleasure and Danger“, 109.

12 תְּשׁוּקָה bedeutet „Begehren“, „Verlangen“. *HALAT*, 1658.

nach mir [אֲנִי לְדוֹדִי וְעָלַי תְּשׁוּקָתוֹ]“.[13] 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.[14] 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.[15]

3.3 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 [d. h. den Geliebten] draußen, so wollte ich dich küssen; auch dürfte mich niemand verachten [מִי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי יוֹנֵק שְׁדֵי אִמִּי אֶמְצָאֲךָ בַחוּץ אֶשָּׁקְךָ[16] גַּם לֹא־יָבוּזוּ לִי]. Ich wollte dich leiten, ich wollte dich ins Haus meiner Mutter bringen, die mich unterwies [אֶנְהָגֶךָּ אֲבִיאֲךָ אֶל־בֵּית אִמִּי תְּלַמְּדֵנִי]. Ich wollte dir vom Würzwein, von meinem Granatmost zu trinken geben [אַשְׁקְךָ[17] מִיַּיִן הָרֶקַח[18] מֵעֲסִיס רִמֹּנִי[19]].
>
> Hld 8,1–2

13 Vgl. Hld 2,16 und Hld 6,3 in Abschn. 3.5. „Sprache der Erotik im Hohelied“.

14 Lavoie/Létourneau, „Herméneutique *Queer*“, 512.515.

15 Isherwood, „„Eat, Friends, Drink““, 152.

16 נשׁק bedeutet „küssen“. *HALAT*, 690.

17 שׁהק bedeutet im Hifʿil „zu trinken geben“. Ibid., 1513.

18 יַיִן הָרֶקַח bedeutet „Würzwein“, wobei an einen Wein samt schmackhaftem Zusatz aus zerriebenen Kräutern zu denken ist. Ibid., 1203.

19 עֲסִיס רִמֹּנִים bedeutet „Granatmost“ (ibid., 814) bzw. „Granatapfelsaft“ (ibid., 1158), wobei רִמּוֹן „Granatapfel“ bedeutet (ibid., 1158) und עָסִיס „Most“ („erster, junger Wein“) (GB, 607), ein Nomen, das sich vom Verb עסס „zertreten“ (ibid.) ableitet.

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 bzw. 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 אֶשָּׁקְךָ („ich wollte ich dich *küssen*") in Hld 8,1 ganz ähnlich wie אַשְׁקְךָ („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 [[20]יִשָּׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ]. Denn deine Liebe ist süßer als Wein [[22]מִיָּיִן [[21]דֹּדֶיךָ כִּי־טוֹבִים]]." 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

20 Das Verb נשׁק („küssen") samt den Nomina נְשִׁיקָה („Kuss") (*HALAT*, 688) und פֶּה („Mund") (ibid., 864) bildet einen Pleonasmus.

21 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.

22 „Wein" (יַיִן) ist vom speziellen Würzwein (יֵין הָרֶקַח) zu unterscheiden.

Alraune, Bilsenkraut, Qat, Blauem Lotus[23] und anderen Zauberpflanzen gesteigert.[24] Der aus Granatäpfeln gewonnene Wein galt besonders im rauschhaften Kult der ägyptischen Liebesgött_in Hathor als Aphrodisiakum.[25] Wein entfaltet aber nur in geringen Mengen eine angenehm stimulierende und aphrodisische Wirkung.[26]

Paradoxerweise wird weibliche Erotik im Hohelied gefeiert, aber auch kontrolliert, wobei Letzteres nie gänzlich gelingt.[27] 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 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.

3.4 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.

23 Vgl. meine Besprechung dieser Blume im Zusammenhang mit ihrer metaphorischen Bedeutung in Abschn. 3.5. „Sprache der Erotik im Hohelied".

24 Rätsch, *Pflanzen der Liebe*, 110.

25 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, z. B. in Cocktails. Rätsch / Müller-Ebeling, *Lexikon der Liebesmittel*, 318–19.

26 Ibid., 705.

27 Exum, *Song of Songs*, 26.

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, wie die Zeltdecken von Schalma [שְׁחוֹרָה אֲנִי וְנָאוָה בְּנוֹת יְרוּשָׁלִָם כְּאָהֳלֵי קֵדָר[28] כִּירִיעוֹת שַׁלְמָה[29]]. Schaut mich nicht an, weil ich so schwärzlich bin, da die Sonne mich verbrannt hat [אַל־תִּרְאוּנִי שֶׁאֲנִי שְׁחַרְחֹרֶת שֶׁשְּׁזָפַתְנִי הַשָּׁמֶשׁ]. Die Söhne meiner Mutter[30] zürnten mit mir [בְּנֵי אִמִּי נִחֲרוּ־בִי]. Als Hüter_in der Weinberge stellten sie mich auf [שָׂמֻנִי נֹטֵרָה אֶת־הַכְּרָמִים]; meinen eigenen Weinberg habe ich nicht behütet [כַּרְמִי[31] שֶׁלִּי לֹא נָטָרְתִּי].
>
> 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 Farbe ihrer Haut ist das schwarze Ziegenfell der Zelte der arabischen Stämme Kedar und Schalma. 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.

3.5 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

28 קֵדָר („Kedar") ist ein Nomadenstamm der syrisch-arabischen Wüste im Gebiet zwischen Ägypten und Dedan-Edom. *HALAT*, 1002.

29 Es ist inhaltlich sinnvoller, שַׁלְמָה hier nicht mit שְׁלֹמֹה („Salomo"), sondern mit שַׁלְמָה („Schalma"), d. h. mit dem Namen eines südarabischen Stammes, wiederzugeben, wie im textkritischen Apparat der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (*BHS*, 1326) angemerkt.

30 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 bzw. Rut 1,8.

31 Der im Chiasmus in Hld 1,6 neben נטר („bewachen") vorkommende Begriff כֶּרֶם („Weinberg") meint an dieser Stelle euphemistisch den Schoß der Frau.

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 Schalma[32] werden zum Beispiel in der Bewunderung der Schönheit ihres gesamten Körpers aus der Sicht des Geliebten in Hld 7,2–6 folgendermaßen euphemistisch umschrieben:

---

32 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 Cäsarea 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 bzw. Abschn. 2.3. „Der dreifache Faden"), veranlasste zu Spekulationen, sie mit der Frau im Hohelied zu identifizieren. Nach dem Tod des alten Königs David bat dessen eigener Sohn Adonija 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 („Schalma") in Frage kommen. Vgl. Abschn. 3.4. „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 (u. a. in Hld 1,5 vgl. Abschn. 3.4. „Perspektive queerer Selbstbehauptung im Hohelied" oder im Refrain Hld 2,7; 3,5; 8,4 vgl. Abschn. 3.6. „Hohelied als nicht religiöse Liedersammlung"); Salem käme aber sonst nur in zwei anderen Texten der Hebräischen Bibel vor, nämlich in Gen 14,18 und Ps 76,3. Möglicherweise gab es viertens einen unbekannten Ort namens שׁוּלם. *HALAT*, 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 Schalma (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*, 226–28.

> Deine Scham ist eine runde Schale – möge es nicht an Mischwein [d. h. an gemischten Körperflüssigkeiten der Liebenden] mangeln [אַגַּן שָׁרְרֵךְ[33] הַמָּזֶג[34] אַל־יֶחְסַר]. Dein Schoß ist ein Getreidehaufen, umzäunt mit Lotusblüten [בִּטְנֵךְ[35] עֲרֵמַת חִטִּים[36] סוּגָה בַּשּׁוֹשַׁנִּים[37]].
>
> 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.[38] 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 nicht nur das Aussehen der Frau, sondern auch der körperliche Vorgang des Geschlechtsverkehrs geschildert. Laut Othmar Keel[39] werden Körperteile nämlich im biblischen Hebräisch nie unter dem Aspekt der Form wahrgenommen, sondern immer unter dem Aspekt ihrer Funktion und Dynamik. Ich stimme ihm zu, dass die besondere Funktion von Metaphern im Hohelied vor allem auf ihren Effekt abzielt, kann mir aber schwerlich vorstellen, dass der Aspekt der Form von bestimmten gängigen Metaphern wie etwa bei der Lotosblüte, die ich anschließend in diesem Abschnitt im Zusammenhang mit unterschiedlichen Stellen aus dem Hohelied diskutiere, in diesen biblischen Liebesliedern gänzlich ohne Bedeutung ist. Der doppeldeutige Ausdruck „Mischwein" spielt in Hld 7,3 auf die Körperflüssigkeiten der Liebenden an, welche sich im Geschlechtsakt im weiblichen Schoß vermischen.[40] Aufgrund dieser metaphorischen Umschreibung für den Geschlechtsverkehr liegt nahe, שֹׁר euphemistisch als „weibliche Scham" zu verstehen.[41] Der exegetische

---

33 שֹׁר bedeutet „Nabel". *HALAT*, 1522. Das hebräische Wort könnte auch von ar. *sirr* abgeleitet werden, was „Geheimnis", „weibliche Scham" bedeutet. Pope, *Song of Songs*, 617.

34 מֶזֶג ist ein Hapaxlegomenon in der Hebräischen Bibel und bedeutet „Mischwein", „Würzwein" und im übertragenen Sinn „Sperma". *HALAT*, 535. Das Verb מזג bedeutet „Wein mischen". Ibid., 535. In der oben erwähnten Stelle Hld 8,2 ist – ebenfalls im bildlichen Sinn – von יַיִן הָרֶקַח („Würzwein") die Rede. Vgl. Abschn. 3.3. „Perspektive weiblichen Begehrens im Hohelied".

35 בֶּטֶן bedeutet „Bauch", aber auch „Mutterleib" (*HALAT*, 116), sodass sich im Zusammenhang mit Hld 7,3 der weibliche „Schoß" nahelegt.

36 עֲרֵמַת חִטִּים bedeutet „Getreidehaufen". Ibid., 839.

37 שׁוֹשַׁן bedeutet „Seerose", „Lotus". Ibid., 1349.

38 Exum, *Song of Songs*, 232.

39 Keel, *Deine Blicke sind Tauben*, 27.

40 Snaith, *Song of Songs*, 102.

41 Keel, *Hohelied*, 216.

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.[42] 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[43] – oder für Frauen als Ganzes –[44] stehen.

Der Begriff שׁוֹשַׁן ist aus den ägyptischen Wörtern *sšn* bzw. *sššn* herzuleiten, welche die Lotusblüte, die Lotusblume im Allgemeinen – eine Seerosenart – und Gegenstände in Form einer Lotusblume wie Becher, Lampen und Ähnliches bezeichnen.[45] 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), 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.[46] 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.[47] In Hld 7,3 wird der nährende Weizen mit den Lotusblumen kombiniert, die frisches Leben und

42 Rätsch, *Pflanzen der Liebe*, 39.75.

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

44 Vgl. meine Argumentation im Zusammenhang mit dem Hohelied weiter unten in diesem Abschnitt.

45 Keel, *Deine Blicke sind Tauben*, 63.

46 Ibid., 66–67.

47 Rätsch, *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen*, 398–99.

neue Lebenslust signalisieren.[48] 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 sind wie zwei Gazellenjungen, wie Zwillinge eines Gazellenweibchens [שְׁנֵי שָׁדַיִךְ[49] כִּשְׁנֵי עֳפָרִים[50] תְּאֲמֵי צְבִיָּה[51]]." Möglicherweise liegt hier ein Pleonasmus vor, und die beiden Jungen (עֳפָרִים) 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 männliche Form von צְבִיָּה („Gazellenweibchen") – bedeutet nicht nur „Gazelle", sondern auch „Zierde", „Herrlichkeit",[52] und das jüdisch-aramäische Verb צְבִי bzw. צְבָא bedeutet „Gefallen finden an" oder „begehren".[53] Die zwei jungen Gazellen können deshalb auch auf die Brüste der Frau als auf etwas Herrliches verweisen, das beim Liebhaber Begehren erweckt. Ähnlich wie in Spr 5,19 beschreiben sie metaphorisch dessen Erquickung:

> [Die Frau deiner Jugendzeit][54] ist eine Damhirschkuh der Liebesfreuden und ein Steinbockweibchen der Anmut [אַיֶּלֶת אֲהָבִים[55] וְיַעֲלַת־חֵן[56]]. Ihre Brüste erquicken dich zu jeder Zeit, wegen ihrer Liebe kannst du stets nicht mehr geradeaus gehen [דַּדֶּיהָ[57] יְרַוֻּךְ בְּכָל־עֵת בְּאַהֲבָתָהּ תִּשְׁגֶּה תָמִיד].
>
> 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

48 Keel, *Deine Blicke sind Tauben*, 75.

49 שְׁנֵי שָׁדַיִךְ ist eine Form im Dual, Status constructus von שַׁד und bedeutet „Brüste der Frau". *HALAT*, 1316.

50 עֹפֶר bedeutet „Junges", „Kalb eines Hirschs, Rehs oder einer Gazelle". GB, 608.

51 צְבִיָּה ist die weibliche Form von צְבִי und bedeutet „Gazellenweibchen". *HALAT*, 937.

52 Ibid., 936–37.

53 „To find pleasure in" oder „to desire". Jastrow, 1258.

54 Der Halbvers ist verloren gegangen.

55 אַיָּלָה bedeutet „Damhirschkuh", „Hinde" (*HALAT*, 39) und אַהֲבָה im Zusammenhang mit Spr 5,19 „Liebkosung" (ibid., 18).

56 יַעֲלָה bedeutet „Steinbockweibchen" (ibid., 402) und חֵן „Anmut", „Liebreiz" (ibid., 319).

57 דַּדַּי ist eine Form im Dual, Status constructus von דַּד und bedeutet „Brüste". Ibid., 205.

eines Gazellenweibchens, die sich unter Lotusblüten erquicken [שְׁנֵי שָׁדַיִךְ כִּשְׁנֵי עֳפָרִים תְּאוֹמֵי צְבִיָּה הָרוֹעִים[58] בַּשּׁוֹשַׁנִּים]." Der Begriff „Lotusblüten" (שׁוֹשַׁנִּים) ist nicht nur hier mehrdeutig und kann auch auf „Frauen" hinweisen.[59] In Hld 2,1 bezeichnet sich die Frau selbst metaphorisch als „Lotusblüte" (שׁוּשַׁן): „Ich bin eine Herbstzeitlose in Scharon, eine Lotusblüte der tiefen Ebene [אֲנִי חֲבַצֶּלֶת הַשָּׁרוֹן שׁוֹשַׁנַּת הָעֲמָקִים]. Wie eine Lotusblüte unter den Dornsträuchern, so ist meine Freund_in unter den jungen Frauen [כְּשׁוֹשַׁנָּה בֵּין הַחוֹחִים כֵּן רַעְיָתִי בֵּין הַבָּנוֹת]."[60] 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 [דּוֹדִי לִי וַאֲנִי לוֹ הָרֹעֶה בַּשּׁוֹשַׁנִּים]."[61] „Meinem Geliebten gehöre ich, und mir gehört der Geliebte, der sich unter Lotusblüten erquickt [אֲנִי לְדוֹדִי וְדוֹדִי לִי הָרֹעֶה בַּשּׁוֹשַׁנִּים]."[62] Auch in Hld 2,16 und Hld 6,3 symbolisieren die Lotusblüten „Frauen", und die mehrdeutige Formulierung „sich unter Lotusblüten erquicken" (רעה בַּשּׁוֹשַׁנִּים) verweist auf erotisches Spiel. Damit wird die Freude an den Wonnen körperlicher Liebe ausgedrückt.[63]

In Hld 2,9 wird der Liebhaber unter anderem auch als Gazelle (צְבִי) besungen: „Mein Geliebter gleicht einer Gazelle oder einem Damhirschkitz [דּוֹמֶה דוֹדִי לִצְבִי אוֹ לְעֹפֶר הָאַיָּלִים[64]]."[65] 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, die von flüssiger Myrrhe triefen [שִׂפְתוֹתָיו שׁוֹשַׁנִּים נֹטְפוֹת

58 רעה bedeutet „weiden", „erquicken", „nähren". Ibid., 1175.

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

60 Hld 2,1–2.

61 Hld 2,16.

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

63 Exum, *Song of Songs*, 130.210.

64 אַיָּל bedeutet „Damhirsch". *HALAT*, 39.

65 Im Anschluss an das biblische Hohelied – vgl. neben Hld 2,9 auch noch Hld 2,17 und Hld 8,14 – ist die „Gazelle" sowohl in hebräischer als auch in arabischer Dichtung eine Metapher für einen jungen Mann, so auch in dem homoerotischen Gedicht „In Spanien begehrte Gazelle …" von Yiṣḥaq ben Mar-Saul aus Lucena in Andalusien aus dem 11. Jh. Bezüglich dieses Gedichts vgl. Roth, „'Deal Gently'", 31, Lowin, „'Slain Me Like Uriah'", 49–83, und Hügel, „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel" (unveröffentlichtes Manuskript). In diesem Gedicht von Yiṣḥaq ben Mar-Saul wird der junge männliche Geliebte u. a. mit dem biblischen Josef wegen dessen (schöner) Gestalt verglichen. Vgl. Kap. 6. „Josef".

מוֹר עֹבֵר]“. Bestimmte Metaphern wie Lotusblüten (שׁוֹשַׁנִּים) oder Gazelle (צְבִי bzw. צְבִיָּה) werden seltsamerweise sowohl für die Frau als auch für den Mann bzw. deren Körperteile angewendet, was einem heutigen streng dichotomen Geschlechterverständnis widerspricht. Wie ich aber bereits in diesem Abschnitt erwähnt habe, zielt die besondere Funktion dieser Metaphern im Hohelied vor allem auf den Effekt der Erfrischung bzw. der Erquickung ab. Gleichzeitig tauchen mit einer metaphorischen Rede wie „sich unter Lotusblüten erquicken“ verschiedene Körper in diesen biblischen Liebesliedern auf und mögen miteinander verschwimmen. Aus queerer Sicht ermöglicht die bildhafte Sprache des Hohelieds vielfältigste Assoziationen.

3.6 Das Hohelied als nicht religiöse Liedersammlung

Normalerweise wird in der Hebräischen Bibel bei unterschiedlichen Bezeichnungen für G*tt bzw. Gott (אֱלֹהִים, יהוה צְבָאוֹת, יהוה) oder bei dessen Namen (שֵׁם) geschworen, und ein Schwur bei einer anderen Gottheit wird als Götzendienst verworfen.[66] 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 [הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַ͏ִם בִּצְבָאוֹת אוֹ בְּאַיְלוֹת הַשָּׂדֶה], weckt die Liebe nicht und stört sie nicht, bis sie Lust hat [אִם־תָּעִירוּ וְאִם־תְּעוֹרְרוּ אֶת־הָאַהֲבָה[67] עַד שֶׁתֶּחְפָּץ[68].“ 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) identisch ist, und weshalb die Formulierung אַיְלוֹת הַשָּׂדֶה („Damhirschkühe des Feldes“) dem Gottesnamen (אֵל שַׁדַּי) relativ ähnlich ist.[69] Trotz einer möglichen Anspielung auf den Namen und den Beinamen Gottes wurde offensichtlich die Gewohnheit, bei verschiedenen Gottesnamen zu 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

66 Vgl. die dazu aufgelisteten Bibelstellen bei Keel, *Deine Blicke sind Tauben*, 90.

67 אַהֲבָה bedeutet im Zusammenhang mit Hld 2,7; 3,5 etc. „Liebe“. *HALAT*, 18.

68 חפץ bedeutet im Zusammenhang mit Hld 2,7; 3,5 (und Hld 8,4) „Lust haben“. Ibid., 326.

69 Gordis, *Song of Songs*, 28.

Jonatan seinen Freund David „bei seiner Liebe" (אַהֲבָה) schwören.[70] 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.

3.7 Fazit

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

70 Vgl. Abschn. 8.2. „David und Jonatan".

71 Keel, *Hohelied*, 92–94, und Keel, *Deine Blicke sind Tauben*, 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. *HALAT*, 1393–94.

73 Exum, *Song of Songs*, 70–73.

gegenüber heutigen konservativen Ehevorstellungen angesehen werden, die mithilfe bestimmter Interpretationen der Schöpfungsberichte der Genesis 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.

Während das Hohelied eine Ausnahme innerhalb der Hebräischen Bibel bildet, indem darin weibliches Begehren aus der Sicht der Frau besungen wird, sind all die jüdischen gesetzlichen Auslegungen zu weiblicher Homoerotik, welche ich im nächsten Kapitel behandle, von rein androzentrischen Sichtweisen geprägt. Meine queeren Ausführungen, welche die biblischen Schöpfungsberichte der Genesis, des ersten der fünf Bücher des Moses, als Ausgangspunkt haben, sind hiermit abgeschlossen. Nun komme ich in den nächsten beiden Kapiteln dieses Sammelbands auf Themen im Zusammenhang mit dem biblischen Buch Levitikus, dem dritten Buch des Moses aus der Tora bzw. dem Pentateuch zu sprechen. Grundlage für meine nun folgenden jüdisch rechtlichen Auslegungen zu weiblicher Homoerotik sind ein Bibelvers aus der einleitenden Ermahnung aus dem 18. Kapitel des Buchs Levitikus. Anschließend werden im übernächsten Kapitel queere Auslegungen der Liebesgebote aus dem 19. Kapitel des Buchs Levitikus diskutiert.

KAPITEL 4

Jüdische gesetzliche Auslegungen zu weiblicher Homoerotik

Meine Diskussion über gesetzliche Auslegungen zu weiblicher Homoerotik[1] fokussiert erstens auf das Fehlen eines diesbezüglichen Verbots innerhalb der Hebräischen Bibel und zweitens auf spätere jüdisch-rechtliche Anschauungen, die sexuelle Lust und Heirat zwischen Frauen im Anschluss an die „Lebensart des Landes Ägypten" im Bibelvers Lev 18,3 aus der einleitenden Ermahnung im 18. Kapitel des Buchs Levitikus gedanklich verbinden.

Gegenwärtig ist Heterosexualität in allen Staaten der Welt die vorherrschende Norm. Auch die Gesetzesmaterien der Hebräischen Bibel und das Jüdische Recht zeugen davon, dass die Sexualität zwischen Mann und Frau im Zentrum steht und hauptsächlich deren Regelung Sache ist. In der ganzen Hebräischen Bibel findet sich hingegen nicht eine einzige Vorschrift zum Thema „Sex unter Frauen". Mit den Versen Lev 18,22 und Lev 20,13 gibt es zwar zwei Gesetze bezüglich Sex zwischen Männern im biblischen Buch Levitikus,[2] aber es existiert nicht etwa ein eigenes Gesetz bezüglich Sex unter Frauen analog dazu. Heute werden weibliche und männliche Gleichgeschlechtlichkeit als parallele Konzepte begriffen. Aus der Hebräischen Bibel sind solche parallelen Grundideen von weiblicher und männlicher Homoerotik jedoch nicht ersichtlich.

Obwohl es sowohl in der Tora als auch in der Mischna und der Tosefta keine Verbotstexte und keine gesetzlichen Ausführungen zu weiblicher Homoerotik gibt, ist weibliche Lust unter Frauen vor allem aus jüdisch-orthodoxer Sicht, welche auf rechtlichen Vorstellungen wie jenen des jüdischen Rechtsgelehrten Maimonides fußt, heute nach wie vor problematisch. Eine Auseinandersetzung

1 Dieses Kapitel basiert auf Karin Hügel, „Jüdische gesetzliche Auslegungen zu weiblicher Homoerotik", *Journal of Ancient Judaism* 10, no. 3 (2019 [2020]): 416–54, https://doi.org/10.13109/jaju.2019.10.3.416 bzw. https://doi.org/10.30965/21967954-01003006. Dieser Artikel wurde gekürzt auf Englisch auf der Europäischen Lesben*konferenz „Lesben* in Europa. Verbinden, Reflektieren, Handeln, Transformieren" in der Brotfabrik in Wien 2017, auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom 2019 und auf der jährlichen Konferenz der European Association of Biblical Studies an der Universität Warschau 2019 vorgetragen.

2 Bezüglich Lev 18,22 und Lev 20,13 vgl. Einleitung, Abschn. „Verbote von Sex zwischen Männern".

© KARIN HÜGEL, 2026 | DOI:10.1163/9789004746039_006
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

mit halachischen Auslegungen zu weiblicher Homoerotik in Sifra zu Lev 18,3 und in den babylonischen Talmudtraktaten, welche Maimonides zitiert, ist deshalb im Zuge einer queeren Lektüre biblischer Überlieferungen und deren jüdischer Rezeptionen unerlässlich.

Queere Lesarten der Hebräischen Bibel und der Halacha nehmen nicht normative Sexualitäten ins Blickfeld. Heteronormativität wird dabei unterlaufen. Ziel queerer Auslegungen ist es, unterschiedliche queere Lebensweisen zu fördern und somit Lesben, Schwule, bisexuelle Leute, Transgenderpersonen, intersexuelle und andere Personen, die ihre sexuelle Orientierung oder ihre Identifizierung mit dem soziokulturellen Geschlecht hinterfragen, zu stärken. In diesem Kapitel ist lesbischer Eros das Thema.

Nach der Entstehung der Lesbenbewegung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben sich jüdische lesbische Frauen als Jüd_innen geoutet und in den Neunzigerjahren begonnen, ihr religiöses Erbe zu hinterfragen.[3] Heute mögen sich diverse queere Personen auf unterschiedliche Weise selbst definieren, wenn sie rabbinische Texte zu weiblicher Homoerotik lesen. Ich liefere nun eine queere Abhandlung der für das Thema „weibliche Homoerotik" relevanten halachischen Schriften. Spätere jüdisch-rechtliche Positionen zu weiblicher Homoerotik lassen sich in drei Punkten zusammenfassen, nämlich (1) „Sifra zu Lev 18,3"; (2) „Talmudische Aussagen zu weiblicher Homoerotik"; und (3) „Maimonides zu weiblicher Homoerotik". In Sifra zu Lev 18,3 wird gegen die Heirat weiblicher und männlicher homoerotischer Paare und gegen bestimmte Formen von Polygamie polemisiert. Talmudische Aussagen zu weiblicher Homoerotik finden sich im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c und in den babylonischen Talmudtraktaten Yevamot 76a und Schabbat 65a–b. Maimonides' Werke *Mischne Tora, Sefer Keduscha, Hilchot Issure Bia* 21,8 und *Kommentar zur Mischna Sanhedrin* 7,4 zeugen von seinen unterschiedlichen Anschauungen zu weiblicher Homoerotik. Ich beginne mit dem Hinweis auf das Fehlen eines Verbots weiblicher Homoerotik in der Hebräischen Bibel.

4.1 Kein Verbot weiblicher Homoerotik in der Hebräischen Bibel

Lesbische Sexualität, wie wir sie heute seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstehen, kann in antiken biblischen oder rabbinischen Texten nicht gefunden werden. Dies wäre anachronistisch. Die deutschen Begriffe „Lesbe" bzw. „lesbisch" rühren vom altgriechischen Verb λεσβιάζειν („nach der Weise

3 Sarah, „Judaism and Lesbianism", 95. Außerdem Alpert, *Seder Plate*. Speziell zum jüdisch-orthodoxen queeren Kontext vgl. Kabakov, *Keep Your Wives Away*.

der Frauen von Lesbos tun")[4] her. Lesbos ist eine Insel im Ägäischen Meer, auf welcher die griechische Dichter_in Sappho im 7. Jahrhundert v. d. Z. lebte. Weder in der Septuaginta noch im Neuen Testament ist λεσβιάζειν zu finden. In der Antike wurde dieses Verb mit fellare (im obszönen Sinn „saugen"), also mit Fellatio, in Verbindung gebracht,[5] und es wurden damit nicht wie heute unterschiedliche sexuelle Handlungen zwischen Frauen assoziiert. In rabbinischer Literatur gibt es zwar mit גְּלוּסְקָא bzw. קְלוּסְקָא („Lesbos betreffend")[6] aramäische Wörter, welche im Zusammenhang mit der Insel Lesbos stehen, sie verweisen aber nicht etwa auf eine Form von weiblicher Sexualität. Die Rabbinen assoziieren überhaupt nichts Sexuelles mit diesen Begriffen, sondern Nahrung, nämlich spezielles Brot oder bestimmte Oliven.

Gibt es überhaupt Begriffe, die auf Sex zwischen Frauen in der Hebräischen Bibel hinweisen? Im Zusammenhang mit erotischen Anspielungen durch sprechende Namen (das heißt durch Namen, welche etwas über die Charaktere der Figuren aussagen) legt es sich im biblischen Buch Rut nahe, die hebräische Formulierung דבק בְּ („jemandem fest anhangen", „an jemandem kleben") sexuell konnotiert zu verstehen und eine sexuelle Beziehung zwischen den beiden Frauen Rut und Noomi nicht auszuschließen: Queer gelesen hängt sich Rut, „die Freund_in" (רות), fest an Noomi, die „Lustvolle" (נָעֳמִי), das heißt verbindet sich sexuell mit ihr (דבק בְּ).[7] So weise ich kurz auf das einmalige Vorkommen dieses eventuell sexuell konnotierten Verbs im Zusammenhang dieser möglicherweise erotischen Frauenbeziehung hin. Es ist jedoch ein Faktum, dass nirgendwo in der Hebräischen Bibel sexuelle Handlungen zwischen Frauen verboten werden. Weder genitale Handlungen noch Küsse

4 „To do like the Lesbian women". LSJ, s. v. λεσβιάζω A.

5 Georges, s. v. fello.

6 „Relating to Lesbos". Diese aramäischen Worte sind eine Kontraktion aus גלוסביקא oder גלופסיקא. Jastrow, 246.

7 Vgl. Rut 1,14. Im Buch Rut verschwimmen nicht nur an dieser Stelle des ersten Kapitels soziokulturelle Geschlechterrollen, ja sogar sexuell definierte Rollen. Auf einer symbolischen Ebene wird Rut als Noomis Mann dargestellt, weil Rut ihren Vater und ihre Mutter verlässt (עזב) und sich in Rut 1,14 fest an Noomi hängt (דבק בְּ), wie ein Mann in Gen 2,24 aus dem zweiten Schöpfungsbericht seinen Vater und seine Mutter verlässt (עזב) und seiner Frau fest anhängt (דבק בְּ). „Fest anhängen an" (דבק בְּ) bedeutet in Gen 2,24, eine ursprüngliche Einheit wiederzuerlangen und in eine Zeit zurückzukehren, als Mann (אִישׁ) und Frau (אִשָּׁה) wörtlich „ein Fleisch" waren. Gen 2,24 ist jene Stelle des zweiten Schöpfungsberichts, welche Konservative immer noch zur biblischen Begründung der monogamen heterosexuellen Ehe anführen. Analog dazu könnten queer Lesende heute mit Ruts festem Anhangen an Noomi in Rut 1,14 auch eine sexuelle Beziehung zwischen zwei lesbischen Frauen oder gar eine Partnerschaft oder eine Ehe zweier Frauen assoziieren. Vgl. Abschn. 8.3. „Ruts Treueschwur gegenüber Noomi".

zwischen Frauen werden sanktioniert.[8] Es kann also nicht davon ausgegangen werden, dass es damaligen biblischen Autor_Innen ein Anliegen gewesen ist, sexuelle Aktivitäten unter Frauen zu unterbinden, weil sie diese ansonsten mit Verboten belegt hätten.

Im späteren Judentum werden Aussagen gegen weibliche Homoerotik nachträglich aus der Hebräischen Bibel abgeleitet, wie ich in den nächsten Abschnitten darstellen werde. Zuerst wurde in der Antike in Sifra[9] (einem halachischen Midrasch zum Buch Levitikus) und später erneut im Mittelalter durch den jüdischen Rechtsgelehrten Maimonides[10] versucht, – heute würde es heißen: lesbophobe – Stellungnahmen durch Hineinlesen in die Tora zu autorisieren. Dabei wurden in Sifra erstmals die Heirat zwischen Frauen und bei Maimonides zusätzlich auch sexuelle Lust zwischen Frauen mit der in Lev 18,3 erwähnten „Lebensart des Landes Ägypten" assoziiert. Deshalb zitiere ich hier nun den ganzen Vers Lev 18,3 im Zusammenhang mit der Redeeinleitung Lev 18,1, dem Redeauftrag Lev 18,2a und der einleitenden Paränese (das heißt der Ermahnung) Lev 18,2b–4:

> G*tt sprach zu Mose Folgendes [וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר]:
>
> Sprich zu den Israelit_Innen und sage ihnen [דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם]: „Ich bin G*tt, euer Gott [אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם]. Weder die Lebensart des Landes Ägypten, in welchem ihr gewohnt habt [כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ־מִצְרַיִם אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם־בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ], noch die Lebensart des Landes Kanaan, in welches ich euch hineinführe, sollt ihr nachahmen [וּכְמַעֲשֵׂה אֶרֶץ־כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ]. Nach ihren Satzungen sollt ihr nicht wandeln [וּבְחֻקֹּתֵיהֶם לֹא תֵלֵכוּ]. Meine Rechtsbestimmungen sollt ihr erfüllen [אֶת־מִשְׁפָּטַי תַּעֲשׂוּ] und meine Satzungen sollt ihr halten, um nach ihnen zu wandeln [וְאֶת־חֻקֹּתַי תִּשְׁמְרוּ לָלֶכֶת בָּהֶם]. Ich bin G*tt, euer Gott [אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם]."
>
> Lev 18,1–4

Es ist offenkundig, dass in dieser biblischen Paränese weder von Sex zwischen Frauen noch von Heirat unter Frauen explizit die Rede ist. Teile des Satzes Lev 18,3 wurden in späteren jüdischen Auslegungen zitiert, weil anschließend nicht nur sexuelle Verbote, wie Inzestverbote in Lev 18,6–17 oder

8 Vgl. die Abschiedsküsse der Frauen Noomi und Orpa in Rut 1,9.14.

9 Vgl. Abschn. 4.2.1. „Sifra zu Lev 18,3".

10 Vgl. Abschn. 4.2.3. „Maimonides zu weiblicher Homoerotik".

Ehebruchsverbot in Lev 18,20, zu finden sind, sondern weil auch das Verbot von Sex zwischen Männern Lev 18,22 vorkommt.[11] Laut Lev 18,3 sollen die Israelit_Innen weder die Lebensart des Landes Ägypten (מַעֲשֵׂה אֶרֶץ־מִצְרַיִם) noch die Lebensart des Landes Kanaan (מַעֲשֵׂה אֶרֶץ־כְּנַעַן) nachahmen. Diese Wendungen finden sich in keinen anderen Stellen der Hebräischen Bibel.[12] Es geht um eine Abgrenzung zu angeblichen Lebensarten und Rechtsmaterien anderer Völker. Die einleitende Paränese Lev 18,2b–4 wird in Lev 18,3 zeitlich vor der Landnahme Kanaans verortet. Es ist irritierend, dass G*tt (יהוה) die Israelit_Innen vor der Lebensart eines Volks warnt, auf welches sie erst später stoßen werden. Die Israelit_Innen konnten die Lebensart Kanaans – was auch immer damit gemeint war – zum Zeitpunkt ihrer Ermahnung also noch nicht kennen. Somit ist klar, dass diese einleitende Paränese nicht etwa auf die korrekte Wiedergabe historischer Ereignisse abzielt. Es ist daher auch fraglich, ob es die in Lev 18,3 angesprochenen Lebensarten bei den Ägypter_Innen und Kanaaniter_Innen tatsächlich gegeben hat. Sie können vielmehr reine Projektionen aus israelitischer Sicht gewesen sein und nie in Ägypten und Kanaan existiert haben. Auch im Falle etwaiger nachweisbarer ägyptischer oder kanaanitischer Parallelen zu einzelnen Verboten in Levitikus 18,7–23 könnte es sich bei der Behauptung der ägyptischen und kanaanitischen Lebensarten in Lev 18,3 trotzdem nur um reine Projektionen seitens der israelitischen Autor_Innen aus einer späteren Zeit handeln. Von all den sexuellen Belangen, welche im Anschluss an die einleitenden Paränesen Lev 18,2b–4 und Lev 18,5[13] in den Verboten Lev 18,6–23 genannt werden, waren die Israelit_Innen höchstwahrscheinlich selbst mehr oder weniger betroffen. Sonst hätte es keinen Grund für die Abfassung solcher Gesetze, die menschliche Sexualität betreffend, im Buch Levitikus gegeben.

Aus heutiger Sicht mag es verwundern, weshalb nur Sex zwischen Männern, nicht aber Sex zwischen Frauen in der Hebräischen Bibel bestraft wird. Erstens ist klar ersichtlich, dass diese Gesetze, welche sich fast ausschließlich an freie, israelitische Männer richten,[14] in einem patriarchalen Zusammenhang stehen. Die einzelnen Gesetze sind aus androzentrischer Sicht geschrieben, das heißt aus einer, welche den Mann ins Zentrum des Denkens stellt. Zweitens ist davon auszugehen, dass aufgrund der damaligen patriarchalen Perspektive

11 Bezüglich Lev 18,22 vgl. Einleitung, Abschn. „Verbote von Sex zwischen Männern".

12 Grünwaldt, *Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26*, 210.

13 Ich betrachte die Paränese in Lev 18,5 als nachträgliche redaktionelle Ergänzung. Das Vorkommen der göttlichen Selbstvorstellungsformel „Ich bin G*tt, euer Gott [אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם]" in Lev 18,4 weist auf das Ende des Abschnitts Lev 18,2b–4 hin. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 36.

14 Der Vers Lev 18,23, in welchem einer Frau der Sex mit einem Tier verboten wird, ist die Ausnahme.

Frauen als Besitz von Männern betrachtet wurden. Es wurde an dieser Stelle der Hebräischen Bibel ausgeschlossen, dass Frauen über andere Frauen sexuell verfügen könnten. Frauen waren im damaligen Kontext von Levitikus 18 ihrem Status nach geringer als Männer. Sie durften nur Tiere besitzen. Nur aus einer solchen Sichtweise ist das Verbot Lev 18,23 plausibel: „Eine Frau soll nicht vor ein Tier hintreten, um mit ihm Sex zu haben [וְאִשָּׁה לֹא־תַעֲמֹד לִפְנֵי בְהֵמָה לְרִבְעָהּ]; ein Durcheinander ist es [תֶּבֶל הוּא]".[15] Ein solcher Statusunterschied zwischen Frauen und Männern wird aus feministischer und queerer Perspektive heute kritisiert und hinterfragt. Gegenwärtig verbürgt das EU-Recht im europäischen Raum die Gleichheit aller Menschen, egal welchen Geschlechts und welcher sexuellen Orientierung sie sind.[16] Aber auch heute noch kann Besitzdenken in persönlichen Beziehungen eine Rolle spielen und von den jeweiligen Partner_Innen als unerträglich empfunden werden. Im Zuge einer queeren Lesart des „Frauenbuchs" Rut, in dem weibliche Lebenszusammenhänge und Beziehungen von Frauen thematisiert werden, kann sogar für die biblische Zeit ein eheähnliches Verhältnis zwischen den beiden Frauen Rut und Noomi behauptet werden, welches eine erotisch-sexuelle Beziehung miteingeschlossen haben mag.[17]

4.2 Spätere jüdisch-rechtliche Positionen zu weiblicher Homoerotik

Wie wird nun heute im herkömmlichen Judentum über lesbischen Sex gedacht? An die ältesten rabbinischen Quellen, Mischna und Tosefta, kann nicht angeknüpft werden, weil sich in ihnen bemerkenswerterweise keine

15 תֶּבֶל bedeutet „Vermischung", „Schändlichkeit". *HALAT*, 1551. Dieses Nomen wird von בלל („vermengen", „verwirren") abgeleitet. Ibid., 128. Der Name der Stadt Babel (בָּבֶל) wird in Gen 11,9 durch ein Wortspiel mit בלל erklärt: „Ihr Name heißt deswegen Babel [בָּבֶל], weil G*tt [יהוה] dort die Sprache der ganzen Erde verwirrt hat [בָּלַל] […]". Eine andere Übersetzungsvariante von בלל ist „durcheinanderbringen" und תֶּבֶל wird dementsprechend auch mit „Durcheinander" wiedergegeben.

16 In der EU-Grundrechtecharta, welche mit dem Inkrafttreten des Vertrags von Lissabon am 1.12.2009 Rechtskraft erlangt hat, gibt es nach dem allgemeinen Gleichheitsgebot des Artikels 20, der die Gleichheit aller Personen vor dem Gesetz garantiert, spezifische Diskriminierungsverbote in Artikel 21 – u. a. wegen des Geschlechts (wobei nicht nur Männer und Frauen, sondern auch Transsexuelle und Menschen mit uneindeutigen Geschlechtsmerkmalen erfasst sind) und wegen der sexuellen Ausrichtung (Sexualpartner_Innen sollen frei wählbar sein). Meyer, *Charta der Grundrechte*, GRC Art. 21 Abs. 1.

17 Vgl. den Vergleich von Rut 1,14 mit Gen 2,24 in Abschn. 8.3. „Ruts Treueschwur gegenüber Noomi".

gesetzlichen Aussagen zum Thema „weibliche Homoerotik" finden. Ich beginne meine Diskussion der unterschiedlichen späteren jüdisch-rechtlichen Positionen zu weiblicher Homoerotik mit einer queeren Interpretation jener alten jüdischen Quellen, die später zum Teil auch Maimonides im Mittelalter zitiert und die heute vor allem noch für jüdisch-orthodoxe Frauen relevant sind. In Sifra zu Lev 18,3 ist nicht Sex zwischen Frauen, sondern Heirat unter Frauen das Thema. In den Talmuden gibt es jedoch drei für das Thema „Sex zwischen Frauen" relevante Stellen, nämlich den palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c und die babylonischen Talmudtraktate Yevamot 76a und Schabbat 65a–b. Ich behandle diese drei Textpassagen in zwei Unterabschnitten, gegliedert je nach talmudischem Herkunftsland Palästina bzw. Babylonien. Zuletzt werde ich mich Maimonides zuwenden, der sich in zwei seiner Schriften unterschiedlich zu weiblicher Homoerotik äußert. Einige seiner Standpunkte haben zwar für jüdisch-orthodoxe Kreise bis in die Gegenwart noch Gültigkeit, sollten aber aufgrund der Unvereinbarkeit mit Menschenrechten nicht nur aus queer-feministischer Sicht heute nicht mehr heraufbeschworen und geltend gemacht werden.

4.2.1 *Sifra zu Lev 18,3*

Der vermutlich älteste jüdische Quellentext, welcher üblicherweise zum Thema „weibliche Homoerotik" herangezogen wird, stammt aus Sifra. Sifra ist ein halachischer Midrasch zu Levitikus, der dieses biblische Buch Vers für Vers, oft sogar Wort für Wort kommentiert.[18] In Sifra Achare Mot („Nach dem Tod")[19] 9,8 (85c–d) wird kein Sex zwischen Frauen geschildert.[20] Es ist jedoch eine Stelle, in der seltsamerweise von einer Heirat unter Männern und unter Frauen die Rede ist:

18 Sifra vereint die Lehren verschiedener Rabbinen aus unterschiedlichsten Quellen und hat eine lange Entstehungsgeschichte: Der Grundstock von Sifra gehört mit seiner Terminologie, der exegetischen Methode und den wichtigsten Rabbinen zur „Schule Akibas", wobei es aber eine Reihe von Ergänzungen gegeben hat. Als Grundschicht könnte ein einfacher Kommentar zu Levitikus angenommen werden, der vor der Mischna anzusetzen ist. Die nächste Schicht setzt jedoch mit ihren Fragen an den Bibeltext oft aus der Mischna und aus der Tosefta bekannte Positionen voraus und ist erst ab dem 3. Jh. n. d. Z. zu datieren. Später wurden dann zahlreiche wörtliche Zitate aus der Mischna und aus der Tosefta eingearbeitet. Die umfangreichen Parallelen betonen die Übereinstimmung von Sifra mit der Mischna. Der palästinische Talmud setzt vielfach klar einen schriftlichen Text von Sifra voraus, sodass dieser daher (zumindest in großem Ausmaß) schon im 4. Jh. n. d. Z. in fester Form vorgelegen haben muss. Allerdings hat Sifra auch später noch eine umfangreiche Nachgeschichte gehabt. Stemberger, *Einleitung*, 288–91.

19 Bezüglich des Namens Achare Mot („Nach dem Tod") dieses Traktats vgl. Lev 16,1.

20 Satlow, *Tasting the Dish*, 189.

A. Weder die Lebensart des Landes Ägypten noch die Lebensart des Landes Kanaan sollt ihr nachahmen [או כמעשה ארץ מצרים וכמעשה ארץ כנען לא תעשו] [Lev 18,3].
B. Du könntest denken, dass sie [d. h. die Israelit_Innen] keine Gebäude errichten oder keine Pflanzen setzen sollen, wie sie [d. h. die Ägypter_Innen und die Kanaaniter_Innen] es tun [יכול לא יבנו בנינות ולא יטעו נטיעות כמותם].
C. Die Schrift sagt [תלמוד לומר]: „*Nach ihren Satzungen sollt ihr nicht wandeln* [ובחקותיהם לא תלכו]“ [Lev 18,3].
D. Ich habe mich nur auf die Satzungen bezogen, welche für sie und für ihre Väter und die Väter ihrer Väter aufgestellt worden sind [לא אמרתי אלא בחוקים החקוקים להם ולאבותהם ולאבות אבותיהם].
E. Was würden sie tun [ומה היו עושים]?
F. Ein Mann würde einen Mann heiraten [האיש נושא לאיש], und eine Frau [würde] eine Frau [heiraten] [והאשה לאשה].[21] Ein Mann würde eine Frau samt ihrer Tochter heiraten [האיש נושא אשה ובתה], und eine Frau würde an zwei [Personen] verheiratet werden [והאשה ניסת[22] לשנים].
G. Deshalb heißt es [לכך נאמר]: „*Nach ihren Satzungen sollt ihr nicht wandeln* [ובחקותיהם לא תלכו]“ [Lev 18,3].[23]

Sifra Achare Mot 9,8 [85c–d][24] zu Lev 18,3

In Sifra Achare Mot 9,8 (85c–d) wird der biblische Vers 18,3 aus der einleitenden Paränese in Levitikus Kapitel 18[25] zitiert und erklärt, welche ägyptische und

21 נשׂא (vgl. נסה) bedeutet „to carry“ („tragen“) und נשׂא אשה bedeutet „to take a wife into one's house“ („eine Frau in sein Haus nehmen“), „to marry“ („heiraten“). Jastrow, 937.

22 Im Unterschied zur Sifra-Ausgabe von Weiss, welche ניסת anführt, bezeugen unterschiedliche Handschriften von Sifra – siehe nächste Fußnote – נישאת oder נשאת.

23 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Weiss, *Sifra*. Der Text über die Heirat unter Männern und unter Frauen und über bestimmte Formen von Polygamie ist in folgenden Handschriften von Sifra bezeugt: Ms. Vatikan – Bibliotheca Apostolica 66 (Codex Assemani), 85,4 (der Codex Assemani ist, abgesehen von manchen Geniza-Fragmenten, die älteste erhaltene rabbinische Handschrift und stammt wahrscheinlich aus dem Ende des 9. oder Anfang des 10. Jh. n. d. Z. Stemberger, *Einleitung*, 292); JTS Rab. 2171 (Ms. 9026), 113a; Ms. Vatikan – Bibliotheca Apostolica Ebr. 31, 158; Ms. Parma – Bibliotheca Palatina 3259, 98 und Ms. London – British Library Add. 16406 = LON BL 341 (Cat. Margoliouth), 226a. Friedman/Moscovitz, *Tannaitic Literature*, s. v. מאגר הספרא. Bezüglich einer englischen Übersetzung (von welcher die Buchstabennummerierung des Abschnitts von Sifra Achare Mot 9,8 [85c–d] = Sifra 193,2,7,A–G übernommen wird) vgl. Neusner, *Sifra*, 3:74.

24 Die Folioangaben in den runden Klammern beziehen sich auf die Ausgabe von Weiss, *Sifra*.

25 Bezüglich Lev 18,2b–4 vgl. Abschn. 4.1. „Kein Verbot weiblicher Homoerotik“.

kanaanitische Lebensart die Israelit_Innen nicht nachahmen sollen. Würden die Israelit_Innen nach den ägyptischen und kanaanitischen Satzungen wandeln, dann gäbe es in Israel Hochzeiten unter Männern und unter Frauen und bestimmte Formen von Polygamie, bei der ein Mann oder auch eine Frau mehrere Partner_Innen hat.

Von den vier Sätzen bezüglich Sifra Achare Mot 9,8 (85d) in Abschnitt F wird jener zur Heirat unter Männern auf Lev 18,22 und jener zur Heirat eines Manns mit einer Frau samt dessen Tochter auf Lev 18,17 bezogen.[26] Wird der Satz „eine Frau würde an zwei [Personen] verheiratet werden" als Polyandrie, bei der eine Frau mehrere Männer hat, verstanden – wie es später zum Beispiel Maimonides getan hat –,[27] dann wird er vor allem mit Lev 18,20, dem Ehebruchsverbot im Heiligkeitsgesetz (nach dem ein Mann nicht mit der Frau seines Mitbürgers Sex haben soll), in Verbindung gebracht.[28] Ich weise jedoch darauf hin, dass in diesen Bibelversen aus Levitikus 18 nicht von Heirat, sondern von sexuellen Aktivitäten die Rede ist. Während Lev 18,7 eine spezielle Inzestvariante untersagt, zählen das Verbot des Ehebruchs Lev 18,20 und das Verbot von Sex zwischen Männern Lev 18,22 nicht zu den Inzestgesetzen.[29]

Der paränetische Bibeltext Lev 18,3 selbst gibt keinerlei Anhaltspunkte und liefert keinen Grund, weshalb ablehnende Gedanken gegenüber bestimmten Arten von Heirat in einer rabbinischen Auslegung hineininterpretiert werden. In Sifra Achare Mot 9,8 (85d) wird einer Infragestellung patriarchaler Heiratsvorstellungen widersprochen.

Die Aussagen in Sifra Achare Mot 9,8 (85d) sind reine Umkehrungen rabbinischer, ausschließlich gegengeschlechtlich gedachter Ehevorstellungen. Diese werden auf die Ägypter_Innen und Kanaaniter_Innen der biblischen Zeit projiziert. Nach gegenwärtigem Forschungsstand gibt es keine alten ägyptischen oder kanaanitischen Rechtstexte, welche eine Heirat zwischen Personen des gleichen Geschlechts bezeugen.[30] Der rabbinischen Norm entsprechen laut Sifra Achare Mot 9,8 (85d) die Ehe zwischen Mann und Frau und prinzipiell auch die Polygynie, bei der ein Mann mehrere Frauen hat.

---

26 Clenman, „Woman", 81.

27 Vgl. Maimonides, *Mischne Tora, Sefer Keduscha, Hilchot Issure Bia* 21,8 und Maimonides, *Kommentar zur Mischna Sanhedrin* 7,4 bzw. Abschn. 4.2.3. „Maimonides zu weiblicher Homoerotik".

28 Satlow, *Tasting the Dish*, 189, Fn. 16.

29 Der Terminus technicus für „Inzest begehen" (גלה עֶרְוָה) kommt im Unterschied zu anderen Gesetzen von Levitikus 18 in den Verboten Lev 18,20 und Lev 18,22 nicht vor, weshalb diese, etymologisch betrachtet, nicht zu den Inzestgesetzen (עֲרָיוֹת) zu zählen sind Hügel, „Surviving instead of Dying", 182.

30 Bezüglich männlicher und weiblicher Homoerotik im alten Ägypten vgl. Manniche, *Sexual Life*, 22.

Bereits in der Hebräischen Bibel wird neben Verbindungen zwischen einem Mann und nur einer Frau auch von Vielweiberei berichtet.[31] Es gibt in der Hebräischen Bibel keine grundsätzliche Bevorzugung einer monogamen oder einer polygynen Form der Ehe.[32] Berühmte biblische Figuren wie die Erzväter Abraham und Jakob oder die Könige David und Salomo werden darin polygyn dargestellt.[33] In Sifra Achare Mot 9,8 (85d) wird gegen die Heirat unter Männern bzw. unter Frauen und gegen die Heirat *einer* männlichen oder weiblichen Person mit *zwei* Personen des jeweils anderen Geschlechts polemisiert – ohne dabei die Polygynie grundsätzlich in Frage zu stellen. Vielweiberei ist auch sonst in halachischer Literatur aus mischnaischer und talmudischer Zeit in der Regel erlaubt. Die jüdische Gesellschaft Palästinas kann in der Periode des Zweiten Tempels und in mischnaischer und talmudischer Zeit als polygyn bezeichnet werden.[34] Außerrabbinische Quellen liefern zusätzliche Beweise für die Existenz von Polygamie innerhalb des antiken Judentums.[35] Obwohl es nicht möglich ist, das Ausmaß der Vielweiberei im rabbinischen Judentum abzuschätzen, ist es korrekt, die jüdischen Gesellschaften der Antike, zumindest in Palästina und Babylonien, als polygyne Gesellschaften einzustufen.[36]

Ob es zur Zeit der Abfassung von Sifra einen konkreten Anlass für die Polemik gegen gleichgeschlechtliche Heiratsvorstellungen gegeben hat, kann aus einem Text wie Sifra Achare Mot 9,8 (85c–d) zu Lev 18,3 nicht mehr entnommen werden. Es lässt sich aber rückschließen, dass Hochzeiten zwischen Männern und zwischen Frauen auch damals schon ein Thema waren. Hier kommt ausnahmsweise in jüdischer Literatur eine parallel konzipierte Vorstellung von gleichgeschlechtlichen Ehen zwischen Männern und Frauen

31 Das Gegenteil, Polyandrie, bei der eine Frau mehrere Männer hat, würde als Ehebruch gewertet werden. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, 189.

32 Friedl, *Polygynie*, 157.

33 Es gibt kein Verbot in der Hebräischen Bibel, welches Polygynie untersagt. Der Gesetzestext Dtn 12,15–17 geht von der Existenz einer Ehe eines Manns mit zwei Frauen aus. Schremer, „Jewish Polygyny", 187.

34 Ibid., 219.

35 Bezüglich einer jüdischen Frau namens Babatha aus dem 2. Jh. n. d. Z. aus Maḥoza in der römischen Provinz Arabia, die ihre zweite Ehe als Zweitfrau einging und ein kleines Archiv hinterlassen hat, vgl. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, 97–99. Im Jahr 393 n. d. Z. verbot Kaiser Theodosius I. laut dem *Codex Justinianus* 1,9,7 jüdische Sitten und Gesetze bezüglich Heirat, insbesondere Polygamie. Später veröffentlichte Kaiser Justinian 537 n. d. Z., zwei Jahre nach seiner Anordnung von *Novelle* 12 zu verbotenen Ehen, mit *Novelle* 139 jedoch wiederum eine Novelle, welche den Juden von Tyrus eine Erlassung der Strafe wegen Polygynie gewährte. Ibid., 189–90.

36 Ibid., 190.

vor. Wird heute über die Zulassung einer Homo-Ehe debattiert, so geschieht dies meist im Sinne einer gleichwertigen Anerkennung von Lebensgemeinschaften gleichgeschlechtlicher Paare im Vergleich zu Ehen heterosexueller Paare. Gleichzeitig wird aber in westlichen Ländern nicht etwa die Monogamie zur Diskussion gestellt.

Durch die quasi biblische Ablehnung gleichgeschlechtlichen Heiratens rechtfertigt und autorisiert die Verfasser_In von Sifra ihre eigenen Vorstellungen des Zusammenlebens zwischen den Geschlechtern. Es bleibt aufgrund von Sifra Achare Mot 9,8 (85c–d) unklar, ob es tatsächlich gleichgeschlechtliche Ehen zu der Zeit von Sifra gegeben hat oder nicht. Möglicherweise reichte allein schon der Gedanke an Hochzeiten zwischen Männern und zwischen Frauen, um eine Polemik gegen sie in rabbinischer Ära auszulösen. Es legt sich nahe, dass nur deshalb über ein Thema wie gleichgeschlechtliche Beziehungen in Sifra zu Lev 18,3 diskutiert worden ist, weil es damals auch Menschen gegeben hat, die persönlich betroffen waren. Die Verfasser_In von Sifra ist davon nicht auszuschließen.

4.2.2 *Talmudische Aussagen zu weiblicher Homoerotik*

Drei talmudische Textpassagen werden herkömmlicherweise zum Thema „weibliche Homoerotik" zitiert: Es sind dies eine Stelle im palästinischen Talmud Gittin[37] und zwei Stellen im babylonischen Talmud, nämlich in den Traktaten Yevamot[38] und Schabbat.[39] Während im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c die Frage weiblicher Homoerotik als Streit zweier Schulrichtungen aus der ersten Generation der Tannaiten, nämlich zwischen Schammai und Hillel, dargestellt wird, wird in den babylonischen Talmudtraktaten Yevamot 76a und Schabbat 65a eine andere, aber nicht ganz unähnliche rabbinische Aussage in unterschiedlichen Kontexten zitiert, welche jeweils Rav Huna aus dem 3. Jahrhundert n. d. Z. aus Sura am Eufrat zugeschrieben wird. Dieser babylonische Gelehrte erwähnt Frauen, die von sexueller Lust aneinander erfüllt sind, im Zusammenhang einer priesterlichen Gemeinschaft. Das homoerotische Verhalten von Frauen wird im babylonischen Talmud Yevamot 76a nur als Obszönität und nicht etwa als schweres sexuelles Vergehen betrachtet, welches mit großen Strafen geahndet worden wäre. Ich beginne meine Diskussion der talmudischen Stellen zu weiblicher Homoerotik mit jener aus dem palästinischen Talmud Gittin.

---

37 Gittin („Scheidebriefe" [Dtn 24,1]) ist ein Traktat in Naschim („Frauen"). Stemberger, *Einleitung*, 130.

38 Yevamot („Schwäger_innen"), auch Yavmut („Schwägerschaft") vokalisiert, manchmal auch Naschim („Frauen") genannt, ist ein Traktat in Naschim („Frauen"). Ibid., 129.

39 Schabbat ist ein Traktat in Mo'ed („Festzeiten"). Ibid., 128.

4.2.2.1 Palästinischer Talmud Gittin 8,10,49c

Der Satz zum Thema „Lesbischer Sex" im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c steht nach der Erwähnung einer Frau, die mit ihrem Sohn „herumtollt":

> Eine [Frau], die mit ihrem Sohn herumtollt [d. h. Sex hat] [המסלדת בבנה], schließt die Schule Schammais aus, die Schule Hillels aber ein [בית שמי פוסלין ובית הלל מכשירין]. Zwei Frauen, welche gemeinsam herumtollen [d. h. miteinander Sex haben] [שתי נשים שהיו מסלדות זו את זו], schließt die Schule Schammais aus, die Schule Hillels aber ein [בית שמי פוסלין ובית הלל מכשירין].[40]
>
> pGit 8,10,49c

„Herumtollen" – meine deutsche Übersetzung des hebräischen Verbs סלד im Pi'el – weist euphemistisch auf sexuelle Handlungen hin. Damals war es strittig, ob damit tatsächlich sexuelle Aktivitäten gemeint waren, sodass sie Ausschlüsse rechtfertigten oder nicht. Daher ist das Wort „Sex" in meinen Benennungen dieser beiden Sätze in pGit 8,10,49c mit „Sex zwischen Mutter und Sohn" und „Sex zwischen Frauen" von nun an immer mit gedachtem Fragezeichen zu verstehen.

Der erste Satz dieser Textpassage aus dem palästinischen Talmud Gittin, in welcher Sex einer Mutter mit ihrem Sohn genannt wird, setzt höchstwahrscheinlich eine Stelle aus der Tosefta Sota[41] voraus, nämlich tSot 5,7. Der zweite Satz, in welchem Sex zwischen Frauen thematisiert wird, kann hingegen auf keinerlei ältere rabbinische Quelle zurückgeführt werden. Bemerkenswerterweise gibt es weder in der Mischna noch in der Tosefta gesetzliche Auslegungen zu weiblicher Homoerotik. Bevor ich auf die Textpassage im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c näher eingehe,[42] zitiere ich daher jene ältere Quelle aus der Tosefta Sota, welche expliziter ist, und erläutere sie beide gemeinsam:[43]

---

40 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Guggenheimer, *Jerusalem Talmud: Tractates Giṭṭin and Nazir*, 351. Bezüglich des hebräischen bzw. aramäischen Texts von pGit 8,10,49c vgl. außerdem Hengel/Schäfer, *Synopse zum Talmud Yerushalmi*, 3: *Nashim*, 324.

41 Sota („die des Ehebruchs verdächtige Frau") ist ein Traktat in Naschim („Frauen"). Stemberger, *Einleitung*, 130.

42 Die Redaktion des palästinischen Talmuds wird in der 1. Hälfte des 5. Jh. n. d. Z. in Tiberias in Galiläa angenommen. Ibid., 190.

43 Die Redaktion der Tosefta wird hingegen bereits im späten 3. oder frühen 4. Jh. n. d. Z. in Palästina angenommen. Ibid., 176.

> Eine [Frau], die von sexueller Lust an ihrem minderjährigen Sohn erfüllt ist [המסללת בבנה קטן],[44] welcher die erste Phase einer sexuellen Verbindung mit ihr einging [d. h. welcher sie sexuell berührte, aber keinen Samenerguss hatte] [והערה בה], schließt die Schule Schammais [aus der priesterlichen Gemeinschaft][45] aus [46[בית שמאי פוסלין מן הכהונה], die Schule Hillels aber ein [ובית הלל מכשירין].[47]
>
> tSot 5,7

In dieser Stelle der Tosefta Sota kommen mit Formen von סלל und ערה zwei hebräische Verben vor, die aufgrund des spezifischen rabbinischen Kontexts sexuell interpretiert werden.[48] Die exakten Bedeutungen des ersten Verbs, סלל in den Intensivstämmen Pi'el oder Pilpel – je nach Toseftahandschriften –,[49] sind gänzlich unklar.[50] Das zweite Verb, ערה im Hif'il, wird im Zusammenhang mit der Tosefta Sota 5,7 explizit sexuell ausgelegt, wie ich weiter unten in diesem Abschnitt genauer erläutern werde. Genau dieser beigefügte Satz:

---

44 In Ms. Erfurt ist המסלסלת und im Erstdruck im Talmudkompendium des Alfasi ist המסולסלת anstelle von המסללת in Ms. Wien zu lesen. Im Geniza-Fragment G26 T-S AS 78.205 ist das Wort unvollständig: המ<..>ת.

45 Diese Formulierung ist nur in Ms. Wien und im Erstdruck im Talmudkompendium des Alfasi bezeugt, weshalb ich sie in eckiger Klammer schreibe. Siehe nächste Fußnote.

46 Bemerkenswerterweise fehlt מן הכהונה in Ms. Erfurt im Unterschied zu Ms. Wien und dem Erstdruck im Talmudkompendium des Alfasi.

47 Eigene Übersetzung aus dem Mischna-Hebräischen von Ms. Wien nach Lieberman, *Tosefta*, 3,2:178. Bezüglich weiterer hebräischer Ausgaben vgl. Lieberman, *Tosefta ki-Fshuṭah*, 8:658, bzw. Bietenhard, *Tosefta-Traktat Soṭa*, 86.290. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Neusner, *Tosefta*, 3:167.

48 Im Zusammenhang mit Texten der Hebräischen Bibel werden diese bzw. ähnliche Verben nur in Ausnahmefällen im sexuellen Sinn übersetzt. Arnold Bogumil Ehrlich stellt z. B. einen Zusammenhang zwischen tSot 5,7 und Spr 4,8 her. Er übersetzt סלל im biblischen Text analog zum Text der Tosefta mit „sich anschmiegen". Ehrlich, *Randglossen*, 6:23–24. So lautet die alternative Übersetzungsvariante von Spr 4,8, bei der aufgrund der chiastischen Struktur des biblischen Satzes das Verb סלל im Pilpel in Anlehnung an das Verb חבק im Pi'el („umarmen") übersetzt wird: „Liebkose sie [die Weisheit] und sie wird dich erhöhen. Sie wird dich in Ehren halten, wenn du sie umarmst [סַלְסְלֶהָּ וּתְרוֹמְמֶךָּ תְּכַבֵּדְךָ כִּי תְחַבְּקֶנָּה]". Außerdem kann das Verb ערה mit עור verglichen werden. Jastrow, 1116. Das Verb עור kommt z. B. in Hld 2,7; 3,5 im Hif'il und im Polel im Sinne von „wecken" und „stören" vor: „[…] weckt die Liebe nicht und stört sie nicht [אִם־תָּעִירוּ וְאִם־תְּעוֹרְרוּ אֶת־הָאַהֲבָה], bis sie Lust hat [עַד שֶׁתֶּחְפָּץ]". In Hld 8,5 ist ebenfalls עור im Polel („wecken") zu lesen, wo es heißt es: „Unter dem Apfelbaum weckte ich dich [d. h. den Geliebten] [תַּחַת הַתַּפּוּחַ עוֹרַרְתִּיךָ]". Nach Shalom M. Paul bedeutet עור im Zusammenhang mit diesen Stellen des Hohelieds „sexuell erregen". Paul, „Sexual Metaphors and Euphemisms", 489–90.

49 Siehe meine Erläuterungen zu unterschiedlichen Handschriftenversionen von tSot 5,7 weiter unten in diesem Abschnitt.

50 Kosman/Sharbat, „‚Two Women'", 53.

„[…] welcher die erste Phase einer sexuellen Verbindung mit ihr einging [והערה בה]“, fehlt im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c. Von diesem beigefügten Satz hängen aber die sexuellen Übersetzungen der Formen von סלל im Pi'el bzw. Pilpel im vorigen Satz in tSot 5,7 und damit auch die sexuelle Übersetzung von סלד im Pi'el im Satz in pGit 8,10,49c ab. Obwohl eine Abhängigkeit des palästinischen Talmuds Gittin von der Tosefta Sota nicht unwahrscheinlich ist, kommen mit סלד („herumtollen“) und סלל („von sexueller Lust erfüllt sein“) unterschiedliche Verben in Intensivstämmen in diesen beiden Schriften vor.

Mit obiger Übersetzung der Tosefta Sota 5,7 liefere ich eine deutsche Übersetzung der Handschrift aus Wien,[51] welche mit הַמְסַלֶּלֶת das Partizip von סלל im Pi'el anführt. Das hebräische Verb סלל bedeutet im Qal „schwingen“, „hüpfen“[52] und im Pi'el „wollüstig“ bzw. „liebestoll werden“.[53] Im Lateinischen gibt es mit salio ein ähnlich lautendes Wort für „hüpfen“, „springen“, welches mit „bespringen“ auch noch eine sexuelle Bedeutung hat.[54] Es ist aber ein gravierender Unterschied bei Übersetzungen, ob solche Worte in Beziehungen zwischen Menschen vorkommen oder die Begattung bei Tieren bezeichnen. So schreibe ich von einer Frau, die „von sexueller Lust“ an ihrem minderjährigen Sohn „erfüllt ist“.

In anderen Handschriften der Tosefta Sota 5,7 kommen weitere Versionen des für „Sex zwischen Mutter und Sohn“ ausschlaggebenden Verbs vor. In der Handschrift aus Erfurt,[55] welche älter als jene aus der Wiener Nationalbibliothek ist, steht mit הַמְסַלְסֶלֶת das Partizip von סלל im Pilpel geschrieben. Im Erstdruck der Tosefta Sota im Talmudkompendium des nordafrikanischen jüdischen Gelehrten Isaak ben Jakob Alfasi aus Venedig, welcher auf einer inzwischen verlorenen Handschrift beruht,[56] ist mit הַמְסוֹלְסֶלֶת ebenfalls eine Variante des Partizips von סלל im Pilpel zu lesen. Pilpel ist eine andere Intensivform als Pi'el. Beim Pilpel wird der ganze zweiradikalige Stamm סל

51 Ms. Wien aus dem 13.–14. Jh. befindet sich in der Wiener Nationalbibliothek und ist die einzige fast vollständige Toseftahandschrift. Stemberger, *Einleitung*, 177.

52 „To swing“, „to bound“ (Jastrow, 995) bzw. „springen“, „schwingen“ (*HALAT*, 715).

53 סלל bedeutet im Pi'el „to sport“ („herumtollen“) und euphemistisch „to commit lewdness“ („wollüstig werden“). Jastrow, 995. Koehler und Baumgartner übersetzen dieses Verb im Pi'el mit „Unzucht treiben“. *HALAT*, 715.

54 Salio bedeutet erstens intransitiv „springen“, „hüpfen“ und zweitens transitiv „bespringen“ (von der Begattung der Tiere). Georges s. v. 2. salio I bzw. II.

55 Ms. Erfurt aus dem 12. Jh., in aschkenasischer Schrift, befindet sich heute in der Orientabteilung der Staatsbibliothek Berlin. Stemberger, *Einleitung*, 177.

56 Der Erstdruck der Tosefta im Talmudkompendium des Alfasi stammt aus den Jahren 1521–1522. Ibid., 179.

wiederholt.[57] Die Formen des Partizips von סלל im Pilpel in tSot 5,7 werden ähnlich wie jene im Pi'el übersetzt.[58]

Im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c wird das Partizip הַמְסַלֶּדֶת von סלד im Pi'el in Anlehnung an die Übersetzungen der Partizipien von סלל im Pi'el bzw. Pilpel in der Tosefta Sota 5,7 ähnlich übersetzt.[59] Das Verb סלד bedeutet sowohl im Qal als auch im Pi'el „hüpfen".[60] Im Zusammenhang mit pGit 8,10,49c wird סלד im Pi'el im Sinne von „herumtollen" euphemistisch als Vollzug sexueller Handlungen interpretiert.[61] Gegenwärtige sexuelle Auslegungen dieser Stelle aus dem palästinischen Talmud Gittin („Sex zwischen Mutter und Sohn" und „Sex zwischen Frauen") beruhen also auf reinen Mutmaßungen durch Analogieschlüsse der Bedeutungen von סלל auf סלד.[62]

Ich fahre mit der Besprechung der Tosefta Sota 5,7, der ältesten Quelle im Zusammenhang meiner Auslegung des palästinischen Talmuds Gittin 8,10,49c, fort. Wie oben in diesem Abschnitt bereits angekündigt, wird das Verb ערה im Hif'il im Zusammenhang mit tSot 5,7 explizit sexuell ausgelegt. Die Verben ערה/ערי bedeuten im Qal „erregen"[63] und im Hif'il „stimulieren", insbesondere „das Geschlechtsorgan durch Kontakt (als erste Phase einer sexuellen Verbindung) erregen".[64] Ich übersetze die Textpassage bezüglich Sex zwischen Sohn und Mutter, והערה בה, daher mit „welcher die erste Phase einer sexuellen Verbindung mit ihr einging".[65] In Mischna Keritot[66] 2,4 wird zwischen der ersten Phase einer sexuellen Verbindung (ערה im Hif'il) und dessen Vollendung (גמר) unterschieden. Die sogenannte „erste Phase einer sexuellen Verbindung" verweist im Zusammenhang mit mKer 2,4 auf das bloße Einführen der Eichel und nicht des ganzen Glieds.[67] Im Unterschied

57 Meyer, *Hebräische Grammatik*, 126.

58 סלסל bedeutet im Qal „to swing" („schwingen") und im Pi'el „to commit lewdness" („wollüstig werden"). Jastrow, 995–96.

59 Ähnlich ibid., 933, ohne konkrete Stellenangabe von tSot 5,7.

60 „To bound" (Qal); „to spring" („springen") (Pi'el) (ibid., 993) bzw. „hüpfen" (Pi'el) (*HALAT*, 714).

61 סלד bedeutet im Pi'el „to sport" („herumtollen") (euphemistically for unnatural sexual gratification). Jastrow, 993.

62 Guggenheimer, *Jerusalem Talmud: Tractates Giṭṭin and Nazir*, 351–52, Fn. 89.

63 „To stir up". Jastrow, 1116.

64 „To stimulate", especially „to excite the sexual organ by contact (as the first stage of sexual connection)". Ibid.

65 Jacob Neusner übersetzt ähnlich: „[…] who entered into the first stage of cohabitation with her" („der in die erste Phase des Geschlechtsverkehrs mit ihr eintrat"). Neusner, *Tosefta*, 3:167.

66 Keritot („Ausrottungen") ist ein Traktat in Qodaschim („Heiliges"). Stemberger, *Einleitung*, 133.

67 Krupp, *Mischna*, 5.7. *Keritot*, 14, Fn. 32.

zum vollendeten Beischlaf ist kein Samenerguss vorhanden. Im rabbinischen Kontext ist bei sexuellen Handlungen mit dem Verb ערה im Hifʿil also eine unvollständige geschlechtliche Berührung gemeint.[68] In der Tosefta Sota 5,7 selbst wird allerdings keine klare Beschreibung, wie und wo der Sohn seine Mutter sexuell berührt, geliefert. Da der beigefügte Satz והערה בה in der Tosefta Sota 5,7 eine sexuelle Handlung zwischen Sohn und Mutter bezeichnet, wenn auch keine gänzlich vollzogene, wird der vorangehende Satz המסללת בבנה קטן ebenfalls als sexuelles Tun zwischen Mutter und Sohn interpretiert.

In der Tosefta Sota 5,7 wird der Sohn, an dem die Mutter sexuelle Lust empfindet, als Minderjähriger (קָטָן) näher spezifiziert. Später wird diese Tradition aus der Tosefta – im Unterschied zum palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c – im babylonischen Talmud Sanhedrin[69] 69b aufgegriffen, in dem es heißt:

> Unsere Rabbinen lehrten [תנו רבנן]:
>
> Wenn eine [Frau] von sexueller Lust an ihrem minderjährigen Sohn erfüllt war [המסוללת בבנה קטן],[70] welcher die erste Phase einer sexuellen Verbindung mit ihr einging [d. h. welcher sie sexuell berührte, aber keinen Samenerguss hatte] [והערה בה], behauptet die Schule Schammais [בית שמאי אומרים], dass er sie damit für die priesterliche Gemeinschaft untragbar macht [פסלה מן הכהונה]; die Schule Hillels hält sie aber für tragbar [ובית הלל מכשירין].[71]
>
> bSan 69b

Unmittelbar nach dieser Stelle folgt im babylonischen Talmud Sanhedrin 69b eine Abhandlung, ab welchem Alter die Handlungen eines Knaben als sexuelle einzustufen seien. Seltsamerweise nehmen die Rabbinen ein sehr frühes Lebensalter für die sexuelle Reife eines Jungen an. Sie streiten sich, ob er ab acht oder ab neun Jahren zeugungsfähig ist. Heute wird die Geschlechtsreife für einen Knaben nicht so früh angenommen.

---

68 Bietenhard, *Tosefta-Traktat Soṭa*, 23, Fn. 17.

69 Sanhedrin (von συνέδριον, „Gerichtshof") ist ein Traktat in Neziqin („Beschädigungen"). Stemberger, *Einleitung*, 131.

70 Im Unterschied zu tSot 5,7 ist הַמְסוֹלֶלֶת in bSan 69b mit Waw als Vokalbuchstaben (scriptio plena) geschrieben.

71 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Talmud Bavli* (*Steinsaltz ed.*). Bezüglich englischer Übersetzungen vgl. Epstein, *Babylonian Talmud: Sanhedrin*, 470, bzw. Steinsaltz, *Talmud*, 19, *Tractate Sanhedrin*, 5:13.

Sowohl in der Tosefta Sota 5,7 also auch in den Parallelen im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c und im babylonischen Talmud Sanhedrin 69b werden Aus- bzw. Einschlüsse betroffener Personen als unterschiedliche Meinungen der Schulen Schammais und Hillels dargestellt. Die sogenannten „Häuser" (בָּתִּים) Schammais und Hillels sind nicht etwa im Sinn von organisierten Schulen zu verstehen.[72] Sie verweisen vielmehr auf zwei Schulrichtungen im Pharisäismus des 1. Jahrhunderts n. d. Z. und in der Periode von Jabne (70–135 n. d. Z.). In dieser Zeit wurden halachische Kontroversen der Schulen Schammais und Hillels zum Großteil schon in festen literarischen Formen festgehalten.[73] Manchmal wurden jedoch Diskussionen aus späteren Jahrhunderten diesen beiden Schulrichtungen zugeschrieben.[74] Dies dürfte bezüglich der Textpassage „Sex zwischen Frauen" im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c der Fall gewesen sein, weil mit den babylonischen Talmudtraktaten Yevamot 76a und Schabbat 65a eine parallele Überlieferung existiert, welche dem babylonischen Gelehrten Rav Huna aus dem 3. Jahrhundert n. d. Z. aus Sura in den Mund gelegt wird.[75] Die Aussage zu weiblicher Homoerotik in pGit 8,10,49c stellt also höchstwahrscheinlich keine Baraita (das heißt keine Lehrmeinung aus der Zeit der Mischna, die außerhalb von ihr überliefert wurde) dar, sondern entstand erst in amoräischer Zeit, also im 3. Jahrhundert n. d. Z. oder sogar noch später.[76]

Im Zuge meiner Lektüre talmudischer Texte zum Thema „weibliche Homoerotik" bin ich zuerst auf den palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c zu sprechen gekommen. Anhand der dortigen Behauptung ist nicht eruierbar, wovon die Frauen, die gemeinsam „herumtollen", aus den unterschiedlichen Sichtweisen der Schulen Schammais und Hillels eigentlich ausgeschlossen werden oder nicht. In der Tosefta Sota 5,7 wird jedoch in zwei Quellen, nämlich in Ms. Wien und im Erstdruck der Tosefta Sota im Talmudkompendium des Alfasi, bezeugt, dass die Schule Schammais die im Zusammenhang mit „Sex zwischen Mutter und Sohn" angesprochene Frau aus der priesterlichen Gemeinschaft (מִן הַכְּהוּנָּה) ausschließt. Außerdem wird im babylonischen Talmud Sanhedrin 69b aus der Sicht der Schule Schammais behauptet, dass ein Sohn seine Mutter für die priesterliche Gemeinschaft untragbar macht, wenn er sexuelle Handlungen an ihr vornimmt.

---

72 Stemberger, *Einleitung*, 20.

73 Ibid., 81.

74 Ibid., 74.

75 Michael L. Satlow hält den Passus „Sex zwischen Frauen" in pGit 8,10,49c deshalb für eine nachtannaitische Quelle. Satlow, *Tasting the Dish*, 190, Fn. 20 und Fn. 22.

76 Brooten, *Love Between Women*, 68.

Damit kann die Beeinträchtigung der ehelichen Beziehung zwischen einem Priester (כֹּהֵן) und seiner Frau gemeint sein. Wird rechtlich angenommen, dass die Frau eines Priesters aufgrund der geschlechtlichen Berührung durch ihren Sohn zur Hure (זוֹנָה) wird, kann dies mit dem Bibelvers Lev 21,7 in Verbindung gebracht werden, in welchem geschrieben steht, dass ein Priester keine Hure (זוֹנָה) zur Frau nehmen soll.[77] Eigentlich ist davon auszugehen, dass der Priester bereits verheiratet ist und zumindest einen Sohn hat. So kann es also genau genommen nur um die Frage gehen, ob die Frau zur Fortsetzung der Ehe mit dem Priester noch tauglich ist.[78] In Lev 21,9 findet sich außerdem ein biblischer Hinweis, dass die Tochter eines Priesters (בַּת אִישׁ כֹּהֵן) ihren Vater nicht durch Hurerei (זנה) entweihen soll, weil sie sonst verbrannt würde.[79] Im halachischen Midrasch zu Levitikus, in Sifra Emor 1,7 (94b) zu Lev 21,7,[80] wird die Hure (זוֹנָה) jedoch nicht etwa mit einer Frau in Verbindung gebracht, die ein inzestuöses Verhältnis mit ihrem Sohn hat. In Sifra Emor 1,14–17 (94c) zu Lev 21,9[81] wird auch nicht die Tochter eines Priesters mit inzestuösem Verkehr mit ihrem Sohn assoziiert.

In der Mischna Sota 4,4 wird auf eine Meinung verwiesen, welche der Haltung, die in der Tosefta Sota 5,7 der Schule Hillels zugeschrieben wird, ähnlich ist:[82]

> Bei allen inzestuösen Verbindungen werden [die Frauen] verwarnt [על ידי כל העריות ומקנים], außer bei [Verbindungen] mit einem Minderjährigen und mit jemandem, der kein Mann ist [חוץ מן הקטן וממי שאינו איש].[83]
>
> mSot 4,4

Blutsverwandte sind zwar für die Ehe verboten, eine Frau kann aber mit ihnen ein Verhältnis haben. So kommen Blutsverwandte grundsätzlich als potentielle Ehebruchsverdächtige in Betracht.[84] Nach der Mischna Sota 4,4 gilt inzestuöser Geschlechtsverkehr einer Frau mit einem Minderjährigen

77 Epstein, *Babylonian Talmud: Sanhedrin*, 470, Fn. 1.
78 Bietenhard, *Tosefta-Traktat Soṭa*, 95, Fn. 63.
79 Brooten, *Love Between Women*, 67.
80 Sifra Emor 1,7 (94b) = Sifra 212,3,2 nach der englischen Ausgabe von Neusner, *Sifra*, 3:169–70.
81 Sifra Emor 1,14–17 (94c) = Sifra 212,4,6–8 nach der englischen Ausgabe von Neusner, *Sifra*, 3:171–72.
82 Neusner, *Tosefta*, 3:167.
83 Eigene Übersetzung aus dem Mischna-Hebräischen nach Krupp, *Mischna*, 3.5. *Sota*, 25. Bezüglich einer anderen deutschen Übersetzung vgl. Correns, *Mischna*, 395.
84 Krupp, *Mischna*, 3.5. *Sota*, 24, Fn. 19.

(קָטָן) nicht als Grund für eine Verwarnung. Wenn eine Frau nicht beim Ehebruch ertappt wurde, sondern ein Mann seine Frau nur des Ehebruchs verdächtigte, musste er sie zuerst vor zwei Zeugen verwarnen. Erst danach konnte im Falle des erneuten und diesmal bezeugten Ehebruchs die sogenannte Sota-Prüfung[85] im Tempel vollzogen werden. Das Institut der Sota-Prüfung wurde durch Rabban Jochanan ben Zakkai kurz vor oder nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. d. Z. abgeschafft.[86] Inzestuöser Geschlechtsverkehr einer Frau mit einem Minderjährigen (קָטָן) wird gemäß der Mischna Sota 4,4 nicht als Ehebruch gewertet. Ähnlich wird nach jener Anschauung in Tosefta Sota 5,7, welche der Schule Hillels zugeschrieben wird, eine Frau, die von sexueller Lust an ihrem minderjährigen Sohn (בֵּן קָטָן) erfüllt ist und dieser die erste Phase einer sexuellen Verbindung mit ihr eingeht, nicht (aus der priesterlichen Gemeinschaft) ausgeschlossen, weil sie dadurch nicht zur Ehebrecher_in wird.

Aus gegenwärtiger Perspektive erinnert die Tradition, angefangen mit der Tosefta Sota 5,7 und ihren Parallelen in den beiden Talmuden, an einen sexuellen Missbrauch einer Mutter an ihrem Sohn. Denn jede Aktivität eines Elternteils, die ihr Kind dazu bringt, sexuelle Handlungen am Erwachsenen vorzunehmen, ist bereits ein Kindesmissbrauch. Hält eine Mutter ihren Sohn dazu an, wenn auch nur ansatzweise, einen Vaginalverkehr durchzuführen, so ist dies aus heutiger Sicht eine Kindesmisshandlung. Wenn Kinder erwachsene Sexualität praktizieren, wenn sie also vaginalen, analen oder oralen Geschlechtsverkehr ausüben, handelt es sich immer um einen sexuellen Übergriff. Solche sexuellen Praktiken schaden den Kindern. Im Zuge solcher Assoziationen ist es in der heutigen Zeit unverständlich, weshalb es überhaupt unterschiedliche rechtliche rabbinische Meinungen zu Verhaltensweisen gibt, die einen Kindesmissbrauch (im Kontext einer priesterlichen Gemeinschaft) beschreiben. Aus heutiger Sicht ist nämlich sexueller Missbrauch von Kindern bzw. Unmündigen eindeutig strafbar. Es gibt nur unterschiedliche Altersgrenzen, ab wann eine Person als sexualmündig gilt. Außerdem stellt sich die Frage, weshalb neben dem Inzest zwischen Mutter und Sohn nicht auch andere Varianten des Inzests zwischen Elternteil und Kind hier in der Halacha thematisiert werden. Inzest zwischen Mutter und Kind ist aus der Sicht der heutigen Zeit das größere Tabu im Vergleich zum Inzest zwischen Vater und Kind.[87] Zu beiden Themen gibt es keine rechtlichen Vorschriften in

85 Vgl. Num 5,11–31.

86 Krupp, *Mischna*, 3.5. *Sota*, vii.

87 Aktuell wird z. B. in der Panorama-TV-Reportage von Sebastian Bellwinkel *Tabuthema: Auch Frauen missbrauchen Kinder* vom 2.2.2023 das Thema des sexuellen Kindesmissbrauchs durch Frauen angesprochen. Bei sexualisierter Gewalt an Kindern und Jugendlichen wird

der Hebräischen Bibel, auch nicht im Zusammenhang mit den Inzestgesetzen in Levitikus 18 im Heiligkeitsgesetz.

Aus damaliger wie heutiger Sicht zeugen sexuelle Handlungen zwischen Frauen im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c nicht von Gewalt. Aus gegenwärtiger Perspektive würde die Assoziation gewaltloser sexueller Aktivitäten zwischen Frauen mit einem inzestuösen, missbräuchlichen sexuellen Akt einer Frau an ihrem Sohn Widerstand hervorrufen. Der antike Text legt auch nicht nahe, dass ein und dieselbe Frau gemeint sein könnte, die sowohl ihren Sohn als auch eine andere Frau zu sexuellen Handlungen anstiftet, sondern es handelt sich dabei um zwei verschiedene Tatbestände. Laut pGit 8,10,49c soll eine Frau nicht mit ihrem Sohn herumtollen, und zwei Frauen sollen nicht gemeinsam herumtollen. Auf beide Verhaltensweisen wird in den Schulen Schammais und Hillels durch nicht näher definierte Aus- bzw. Einschlüsse reagiert, über die nur spekuliert werden kann. Die beiden Textpassagen können inhaltlich aufeinander bezogen werden, müssen aber keinesfalls zwingend. Es ist eher davon auszugehen, dass sie nebeneinander gereiht wurden, weil sie sich beide ausnahmsweise an Frauen als rechtliche Subjekte richten. Offenkundig werden in beiden Fällen Partizipien im Piʿel (הַמְסַלֶּדֶת bzw. מְסַלְּדוֹת) vom gleichen hebräischen Verb סלד verwendet, um verschiedene sexuelle Handlungen zu bezeichnen, nämlich von einer Frau, die ihr Kind zum unvollständig vollzogenen Koitus verleitet, und von anderen Frauen, welche aneinander nicht näher definierte geschlechtliche Handlungen vollziehen. Ein Machtgefälle oder ein Altersunterschied zwischen diesen beiden Frauen wird in pGit 8,10,49c nicht angesprochen. Dies ist aus heutiger Sicht ein gravierender Unterschied zum Missbrauch am eigenen Kind.

In der Antike gab es unter den Amoräern höchstwahrscheinlich unterschiedliche Anschauungen zu sexuellen Aktivitäten einer Frau, welche nicht durch einen Penis penetriert wird. Dies wurde als Streit von bedeutenden Schulrichtungen aus der ersten Generation der Tannaiten dargestellt. Eine solche Erklärung könnte auf beide Textpassagen im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c, nämlich „Sex zwischen Mutter und Sohn“ und „Sex zwischen Frauen“, gleichermaßen zutreffen. Wird der Satz bezüglich „Sex zwischen Mutter und Sohn“ im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c nämlich im Anschluss an Tosefta Sota 5,7 verstanden, wo der Sohn als Minderjähriger näher spezifiziert wird, der seine Mutter nur unvollständig geschlechtlich berührt, so findet beim Geschlechtsverkehr der Mutter keine gänzliche Penetration durch

in der Regel an Männer als Täter gedacht. Frauen als Täter_innen werden hingegen immer noch tabuisiert. Um wissenschaftliche Lücken zu diesem Thema zu schließen, gibt es ein Forschungsprojekt am Institut für Sexualforschung, Sexualmedizin und Forensische Psychiatrie am Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf.

einen Penis statt. Beim „Sex zwischen Frauen“ wird aufgrund der weiblichen Körper ebenfalls eine vollzogene geschlechtliche Durchdringung durch ein männliches Glied ausgeschlossen. Im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c ist die Schule Hillels – im Unterschied zur Schule Schammais – der Ansicht, dass Frauen, die nicht gänzlich oder gar nicht durch einen männlichen Penis penetriert worden sind, kein sexuelles Vergehen begangen haben.[88] Im babylonischen Talmud wird im Traktat Yevamot 76a, welchen ich im nächsten Abschnitt erläutere, eine ähnliche Position Rabbi Eleazar zugeschrieben. Dieser behauptet nämlich implizit, dass eine Frau beim Sex mit einer anderen Frau diese nicht zu einer Hure (זוֹנָה) macht.[89]

Zuletzt stellt sich die Frage, ob die Stellen im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c „Sex zwischen Mutter und Sohn“ und „Sex zwischen Frauen“ aus unterschiedlichen Quellen stammen.[90] In der Tosefta Sota 5,7 ist zuvor nur die Quelle zum Thema „Sex zwischen Mutter und Sohn“ überliefert. Auffallend ist außerdem, dass die babylonischen Parallelen zu den beiden Textpassagen im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c in verschiedenen Talmudtraktaten zu finden sind, nämlich bezüglich „Sex zwischen Mutter und Sohn“ in Sanhedrin 69b und bezüglich „Sex zwischen Frauen“ in Yevamot 76a und Schabbat 65a. Die Textpassagen zu Sex zwischen Frauen finden sich also nicht wie die meisten talmudischen Aussagen zu Sex zwischen Männern im Traktat Sanhedrin.[91] Dort gibt es überhaupt keine gesetzlichen Auslegungen zu sexuellen Handlungen zwischen Frauen, weil diese im Unterschied zu sexuellen Handlungen zwischen Männern nicht etwa als Kapitalverbrechen betrachtet wurden.[92]

4.2.2.2 Babylonische Talmudtraktate Yevamot 76a und Schabbat 65a–b

Wesentlicher als der palästinische Talmud Gittin 8,10,49c sind die babylonischen Talmudtraktate Yevamot 76a und Schabbat 65a–b für die Frage nach weiblicher Homoerotik im Jüdischen Recht. Auch Maimonides wird später im Mittelalter

88 Weiblicher homoerotischer Kontakt muss aus der Sicht, welche der Schule Hillels zugeschrieben wird, nicht ernsthaft als sexueller Verstoß betrachtet werden, weil er keine Penetration beinhaltet. Brooten, *Love Between Women*, 69. Nach Admiel Kosman und Anat Sharbat macht aus der Sicht der Schule Hillels nur eine halachisch verbotene sexuelle Penetration durch einen Mann eine Frau zu einer Hure. Kosman/Sharbat, „‚Two Women‘“, 55.

89 Bezüglich bYev 76a vgl. Abschn. 4.2.2.2. „Babylonische Talmudtraktate Yevamot 76a und Schabbat 65a–b“.

90 Satlow, *Tasting the Dish*, 190, Fn. 20.

91 Bezüglich sexueller Handlungen zwischen Männern im Traktat Sanhedrin vgl. mSan 7,4; pSan 6,3,23b; pSan 7,9,25a; bSan 54a–b.

92 Bezüglich Steinigung als Art der Bestrafung für Sex zwischen Männern vgl. mSan 7,4; Sifra Qedoschim 9,14 (92b) zu Lev 20,13; pSan 7,9,25a; bSan 54a.

nur diese babylonischen Talmudtraktate zitieren,[93] weil der babylonische Talmud seit dem 11. Jahrhundert n. d. Z. der Talmud schlechthin geworden ist, nach dem sich die gesamte Halacha richtet.[94] Beim palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c lässt sich die Frage nicht beantworten, wovon die beiden Frauen, die „gemeinsam herumtollen", eigentlich ausgeschlossen werden. In den babylonischen Talmudtraktaten Yevamot 76a und Schabbat 65a–b wird hingegen in einer Rav Huna zugeschriebenen Behauptung erwähnt, dass Frauen aus der priesterlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden, wenn sie „aneinander Lust empfinden". Diesen beiden babylonischen Talmudtraktaten, welche die identische Aussage Rav Hunas, eingebettet in unterschiedliche Kontexte, beinhalten, wende ich mich nun zu.

Im babylonischen Talmud Yevamot 76a wird eine dem palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c[95] nicht ganz unähnliche Aussage zu weiblicher Homoerotik Rav Huna in den Mund gelegt. Dieser war – gemäß der traditionellen jüdischen Chronologie – im 3. Jahrhundert n. d. Z. nach Rav der bedeutendste Lehrer in Sura,[96] einer antiken Stadt im südlichen Babylonien am westlichen Ufer des Eufrat.

> Rav Huna sagte [דא״ר הונא]:
>
> Frauen, welche von sexueller Lust aneinander erfüllt sind [d. h. miteinander Sex haben] [נשים המסוללות זו בזו], werden aus der priesterlichen Gemeinschaft ausgeschlossen [פסולות לכהונה].
>
> bYev 76a

Danach wird im babylonischen Talmud Yevamot 76a Rabbi Eleazar zitiert, der in seiner Heimat Babylonien ein Schüler Ravs und Mar Samuels war:[97]

---

93 Vgl. Abschn. 4.2.3. „Maimonides zu weiblicher Homoerotik".

94 Stemberger, *Einleitung*, 237.

95 Bezüglich pGit 8,10,49c vgl. Abschn. 4.2.2.1. „Palästinischer Talmud Gittin 8,10,49c".

96 Die jüdische Tradition siedelt Rav Huna in Babylonien in der zweiten Generation der Amoräer an. Er ist laut dem Brief des Scherira Gaon 297 n. d. Z. gestorben. Stemberger, *Einleitung*, 103. Dieser Brief wurde im Jahr 987 n. d. Z. vom Gaon von Pumbedita Scherira (ca. 906–1006 n. d. Z.) an Jakob ben Nissim ibn Shahin und die Gemeinde von Kairouan als Antwort auf Fragen zur Redaktion von Mischna, Tosefta und Talmud verfasst. Scherira verbindet eine Darstellung der rabbinischen Schriften mit einer Aufzählung der wichtigen Rabbinen sowie der Geonim bis zu seiner Zeit. Ibid., 16.

97 Die jüdische Tradition siedelt Rabbi Eleazar ben Pedat (gewöhnlich ohne Nennung des Vaters) in Palästina in der dritten Generation der Amoräer an. In Palästina war er bei Rabbi Jochanan und übernahm von diesem die Schule in Tiberias in Galiläa, starb aber noch im selben Jahr 279 n. d. Z. Ibid., 105.

> Selbst nach Rabbi Eleazar [ואפילו לרבי אלעזר], welcher behauptete [דאמר], dass ein unverheirateter Mann, der eine unverheiratete Frau ohne Heiratsabsicht penetriert, sie zu einer Hure macht, erfolgt dieser Ausschluss nur im Falle des Manns [פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה ה״מ איש]. Aber wenn es eine Frau ist [die mit einer anderen Frau Sex hat] [אבל אשה], wird ihr Verhalten als bloße Obszönität betrachtet [פריצותא בעלמא].[98]
>
> bYev 76a

Nach Rabbi Eleazar findet kein Ehebruch statt, wenn eine Frau mit einer anderen Frau Sex hat. Sexuelle Aktivitäten zwischen Frauen sind seiner Ansicht nach im rechtlichen Sinn nicht als vollzogene Geschlechtsverkehre wie zwischen einem Mann und einer Frau zu betrachten,[99] weshalb sie nur eine bloße Obszönität bzw. eine schlichte Unanständigkeit (פְּרִיצוּתָא בְּעַלְמָא)[100] darstellen und keinerlei Ausschluss nach sich ziehen. Die Worte פְּרִיצוּתָא בְּעַלְמָא könnten auch als Hinweis auf eine kleine Übertretung verstanden werden.[101] Sie bezeichnen ein Vergehen von geringerer Bedeutung als Hurerei (זְנוּת), das keine Bestrafung oder rechtliche Konsequenzen nach sich zieht.[102] Damit ist die Aussage Rabbi Eleazars im babylonischen Talmud Yevamot 76a jener der Schule Hillels im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c relativ ähnlich, welche meint, dass Sex zwischen Frauen kein sexuelles Vergehen darstellt.[103] Auch wenn die rabbinische Aussage über weibliche Homoerotik im babylonischen Talmud Yevamot 76a im Vergleich zur Bestrafung sexueller Handlungen zwischen Männern mit Steinigung – beginnend mit Mischna Sanhedrin –[104] vergleichsweise harmlos erscheint, ist aus heutiger queerer Sicht festzuhalten, dass lesbischer Sex nicht unanständig ist, wenn er im Einverständnis der Sexualpartner_innen gewaltfrei praktiziert wird.

Im babylonischen Talmud Schabbat 65a kommt eine Stelle vor, welche an Mischna Qidduschin 4,14 und Parallelen[105] erinnert, in denen es Rabbi Jehuda als Erstem – im Unterschied zu den anderen Gelehrten – als suspekt

98 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Talmud Bavli* (*Vilna ed.*). Bezüglich einer weiteren hebräischen bzw. aramäischen Textausgabe von bYev 76a samt kritischem Apparat vgl. Liss, *Tractate Yebamoth*, 3:136–37. Bezüglich der englischen Übersetzung von bYev 76a vgl. Epstein, *Babylonian Talmud: Yebamoth*, 513.

99 Biale, *Women and Jewish Law*, 194.197.

100 „Merely an act of obscenity". Jastrow, 1227.

101 „Minor infraction". Alpert, *Seder Plate*, 30.

102 Biale, *Women and Jewish Law*, 194.

103 Bezüglich pGit 8,10,49c vgl. Abschn. 4.2.2.1. „Palästinischer Talmud Gittin 8,10,49c".

104 Vgl. mSan 7,4; Sifra Qedoschim 9,14 (92b) zu Lev 20,13; bSan 54a.

105 Vgl. pQid 4,11,65a; pQid 4,11,66c; bQid 82a.

erscheint, wenn zwei unverheiratete Männer miteinander unter demselben Mantel schlafen.[106] Sowohl bezüglich dieser Stelle als auch hinsichtlich bSchab 65a könnten homoerotische Aktivitäten vermutet werden. Im babylonischen Talmud Schabbat 65a wird nämlich behauptet, dass Abba bar Abba, der gewöhnlich nach seinem berühmten Sohn – wie auch hier –[107] „der Vater Samuels" genannt wird,[108] seinen Töchtern nicht erlaubt, miteinander zu schlafen:

> [Abba bar Abba], der Vater [Mar] Samuels, erlaubte ihnen [seinen Töchtern] nicht, miteinander zu schlafen [לא שביק להו גניאן גבי הדדי].[109] Könnte dies [die Behauptung] Rav Hunas bestätigen [לימא מסייע ליה לרב הונא]?
>
> bSchab 65a

> Rav Huna [ein Schüler von Mar Samuels Hauptkollegen und Kontrahenten Rav][110] sagte [דאמר רב הונא]:
>
> Frauen, welche von sexueller Lust aneinander erfüllt sind [d. h. miteinander Sex haben] [נשים המסוללות זו בזו], werden aus der priesterlichen Gemeinschaft ausgeschlossen [פסולות לכהונה].
>
> bSchab 65a

> Nein [לא]. Er [Abba bar Abba] meinte [סבר], dass sie [seine Töchter] sich nicht an den Körper einer anderen Person gewöhnen sollten [כי היכי דלא לילפן גופא נוכראה].[111][112]
>
> bSchab 65b

---

106 Vgl. Abschn. 2.4. „Männer unter einem Mantel".

107 Sarah, „Judaism and Lesbianism", 96.

108 Die jüdische Tradition siedelt sowohl Abba bar Abba als auch seinen Sohn Mar Samuel in Babylonien in der ersten Generation der Amoräer an. Abba bar Abbas bekannter Sohn Mar Samuel, auch Samuel Yarḥina'a, „der Astronom" und „Ariokh der Große," genannt, war Leiter einer rabbinischen Schule in Nehardea. Stemberger, *Einleitung*, 100–1.

109 גניאן bedeutet „to lie down" („sich niederlegen"), „to sleep" („schlafen") und גניאן גבי הדדי bedeutet im Zusammenhang mit bSchab 65a „to sleep together" („miteinander zu schlafen"). Jastrow, 259.

110 Sarah, „Judaism and Lesbianism", 96.

111 גּוּפָא נוֹכְרָאָה bedeutet wörtlich „fremder Körper" und meint im Zusammenhang mit bSchab 65b den Körper einer anderen Person. Jastrow, 887.

112 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Talmud Bavli* (*Steinsaltz ed.*). Bezüglich der englischen Übersetzung vgl. Epstein, *Babylonian Talmud: Shabbath*, 311.

Die Behauptung Rav Hunas wird im babylonischen Talmud Schabbat 65b nicht bestätigt. Somit wird darin nicht als Problem angesehen, dass Abba bar Abbas Töchter etwa sexuelle Lust aneinander empfinden könnten. Die Gefahr besteht hingegen angeblich darin, dass sich seine Töchter an den Körper einer anderen Person gewöhnen könnten, also nicht an einen spezifisch weiblichen Körper.

Ich komme nun nochmals auf die Rav Huna zugeschriebene Aussage, welche sowohl im babylonischen Talmud Yevamot 76a als auch im babylonischen Talmud Schabbat 65a identisch zitiert wird, zurück. Später wird diese rabbinische Behauptung auch in Maimonides' *Mischne Tora, Sefer Keduscha, Hilchot Issure Bia* 21,8 und in seinem *Kommentar zur Mischna Sanhedrin* 7,4 angeführt.[113] In Rav Hunas Ausspruch kommt mit dem Wort הַמְסוֹלְלוֹת das Verb סלל im Pi'el vor, welches ich im Sinne von „wollüstig werden" übersetze.[114] Eine andere Form des Partizips vom Verb סלל im Pi'el ist uns bereits in der Tosefta Sota 5,7 (Ms. Wien) begegnet, wo die Rede von einer Frau ist, die „von sexueller Lust" an ihrem minderjährigen Sohn „erfüllt ist".[115] Es ist außergewöhnlich, dass die Wollust von Frauen aneinander in einer rabbinischen Behauptung – wie in jener Rav Huna in den Mund gelegten – überhaupt an- und ausgesprochen wird. Neben Rav Hunas Aussage in den babylonischen Talmudtraktaten Yevamot 76a und Schabbat 65a über Frauen, „welche von sexueller Lust aneinander erfüllt sind", gibt es sonst nur mit dem palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c eine talmudische Stelle, wo ein ähnliches Verb, nämlich סלד im Pi'el, im Sinne von „herumtollen" euphemistisch als Vollzug sexueller Handlungen zwischen Frauen interpretiert wird.[116] Die Bedeutung von סלד im Pi'el im Zusammenhang mit pGit 8,10,49c wird jedoch in Abhängigkeit von סלל im Pi'el eruiert.[117]

Was kann mit Rav Hunas Behauptung in den babylonischen Talmudtraktaten Yevamot 76a und Schabbat 65a, dass bestimmte Frauen aus der priesterlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden bzw. nicht für das Priesteramt geeignet sind (לַכְּהוּנָּה פְּסוּלוֹת[118]), tatsächlich gemeint sein? Das Nomen כְּהוּנָּה bedeutet wörtlich „Priesteramt", „priesterliche Privilegien" oder „priesterliche Gemeinschaft".[119] Es zeugt im Zusammenhang mit Rav Hunas Aussage von

113 Vgl. Abschn. 4.2.3. „Maimonides zu weiblicher Homoerotik".

114 Die Formulierung נשים המסוללות זו בזו in bYev 76a bedeutet „women that commit lewdness with one another" („Frauen, die miteinander Unzucht treiben"). Jastrow, 995.

115 Bezüglich tSot 5,7 vgl. Abschn. 4.2.2.1. „Palästinischer Talmud Gittin 8,10,49c".

116 Bezüglich pGit 8,10,49c vgl. ibid.

117 Jastrow, 933.

118 Das Partizip Passiv von פסל, פְּסוּלוֹת, bedeutet „unfit", „disqualified" („ungeeignet"). Ibid., 1197.

119 „Priesthood", „priestly privileges", „priestly community". Ibid., 614.

einem priesterlichen Stand[120] der Frauen. Aber gab es in der Antike tatsächlich weibliche jüdische Priester_innen? Vereinzelte alte jüdische Inschriften mögen das nahelegen,[121] die hauptsächlich patriarchale Tradition des jüdischen Schrifttums schließt dies jedoch fast gänzlich aus.[122]

In vier jüdischen Inschriften der Antike kommen griechische Begriffe für „Priester_in", nämlich ἱέρισα oder ἱέρεια,[123] vor. Vor gar nicht allzu langer Zeit, nämlich im Jahr 1989, wurde erstens eine Inschrift auf einem Ossuarium in der Grabstätte von Hakeldamach[124] im Kidrontal bei Jerusalem gefunden, auf welcher „Μεγίστης ἱερίσης [(Grabstätte) der Megiste, der Priester_in]" (zwei Genitive) zu lesen ist.[125] Offenkundig wurden dabei die griechischen Buchstaben ΜΕΓΙΣΤ ΗΣΙΕΡΙΣΗΣ nachträglich flüchtig oberhalb von zwei Medaillons mit seltenen Schmetterlingsmotiven[126] auf das antike Ossuarium geritzt. Dieser Miniatursarg aus Kalkstein wird in die Zeit des Zweiten Tempels[127] ins 1. Jahrhundert v. d. Z.–1. Jahrhundert n. d. Z.[128] datiert. Die griechische Inschrift mit der Priester_in namens Megiste – ein im Griechischen gut bezeugter, aber im jüdischen Onomastikon kaum vorkommender Frauenname –[129] wurde aber später hinzugefügt und weist womöglich nicht einmal auf eine jüdische Verstorbene hin.

In der jüdischen Nekropole von Tell el-Jahudija, der antiken Stadt Leontopolis im östlichen Nildelta, wurde zweitens eine Grabstele einer Priester_in (ἱέρισα) namens Marin (Μαριν) entdeckt, welche ca. 50-jährig im Jahr 28 v. d. Z.

120 כְּהֻנָּה bedeutet „Priesterschaft", „Priesterstand" bzw. „Priesteramt". *HALAT*, 441.

121 Bezüglich der Beweislage jüdischer Inschriften, die weibliche Priester_innen kennen, vgl. Brooten, *Women Leaders*, 73–77.

122 Bezüglich eines kurzen Überblicks über Belege in jüdischen Schriften, welche Frauen im alten Israel zum Thema haben, die priesterliche religiöse Funktionen innehatten, vgl. ibid., 84–88.

123 Ἱέρισσα (mit doppeltem Sigma) bedeutet das gleiche wie ἱέρεια, nämlich „priestess" („Priester_in"). LSJ, s. v. ἱέρισσα A bzw. ἱέρεια A.

124 Hakeldamach ist die deutsche Wiedergabe von Ἀκελδαμάχ, aram. חֲקַל דְּמָא. Frühchristliche Traditionen identifizieren dieses Gebiet mit dem Töpfer- bzw. Blutacker, welcher nach Mt 27,3–10 als Friedhof für Fremde durch den Hohepriester mit den dreißig Silberschekeln des Judas gekauft wurde. Eine alternative Version dieser Tradition (Apg 1,18–19) berichtet, dass dieses Feld nach seinem Verrat an Jesu durch Judas selbst gekauft wurde. Avni/Greenhut, „Architecture, Burial Customs", 1–2.

125 Vgl. Grabhöhle 2, Kammer B, Ossuarium 18, bzw. Ilan, „Ossuary and Sarcophagus Inscriptions", 61–62, bzw. Cotton / Di Segni / Eck, *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae* 1.1:320, Nr. 297.

126 Shadmi, „Ossuaries and the Sarcophagus", 46.

127 Ilan, „New Ossuary Inscriptions", 159.

128 Cotton / Di Segni / Eck, *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae* 1.1: 320.

129 Ibid., 321.

gestorben sein soll.[130] Es kann nicht mehr herausgefunden werden, ob sie tatsächlich eine kultische Funktion im jüdischen Tempel in Leontopolis innehatte. Onias IV., der rechtmäßige Erbe der Jerusalemer Hohepriesterschaft, hatte in dieser Stadt um ca. 160 v. d. Z. einen ägyptischen Tempel in einen jüdischen umbauen lassen, bis ihn die Römer_Innen um 73 n. d. Z. schlossen.[131] Selbst die Rabbinen kannten das Heiligtum des Onias IV.[132] Die Identifikation der Priester_in Marin als jüdische Frau hängt jedoch von der Annahme ab, dass die ganze Nekropole in Tell el-Jahudija (ar. „Hügel der Juden") rein jüdisch ist.

Drittens gibt es auf einer marmornen Gedenktafel in der jüdische Katakombe in der Via Portuensis am Monteverde[133] zu Rom eine griechische Inschrift, die möglicherweise aus dem 3. oder 4. Jahrhundert n. d. Z. stammt und eine Priester_in (ἱέρισα) namens Gaudentia (Γαυδεντια, „die Fröhliche")[134] nennt, die nur 24 Jahre alt geworden ist.[135] Neben dieser Inschrift befinden sich eine Menora (der siebenarmige kultische Leuchter der jüdischen Liturgie) und ein Toraschrein (der Aufbewahrungsort der Torarolle in der Synagoge), welche eindeutig auf eine jüdische Herkunft dieser Priester_in hinweisen.

In der jüdischen Nekropole in Bet Schearim, einem der Zentren der rabbinischen Bewegung im Norden Israels,[136] wird viertens Sara (Σαρα) als Mutter einer Priester_in (ἱέρεια) und Herr_in (κυρα)[137] namens Miriam (Μαριάμη)[138] in einer jüdischen Inschrift über einem Arkosol (das heißt einem

130 Bezüglich *CIJ* 1514 (*SEG* 1 [1923] Nr. 574) vgl. Edgar, „Tomb-stones", 13, Nr. 25, bzw. Horbury/Noy, *Jewish Inscriptions*, 157–58, und Brooten, *Women Leaders*, 73–74.

131 Dies ist in den *Jüdischen Altertümern* (*Antiquitates Judaicae*) und im *Jüdischen Krieg* (*Bellum Judaicum*) durch Josephus bezeugt. Vgl. Josephus, *Ant.* 13,62–73, und die Parallele in *BJ* 7,423–32. Bezüglich weiterer Stellen bei Josephus vgl. Brooten, *Women Leaders*, 74.

132 Dies wird beginnend mit mMen 13,10 und tMen 13,12–14 bezeugt. Menaḥot („Speiseopfer") ist ein Traktat in Qodaschim („Heiliges"). Stemberger, *Einleitung*, 132. Bezüglich weiterer rabbinischer Stellen vgl. Brooten, *Women Leaders*, 74.

133 Unter der jüdischen Katakombe am Monteverde befindet sich ein Tuffsteinbergwerk mit riesigen Hallen und einem See.

134 Gaudere bedeutet „froh sein", „sich innerlich freuen", „Freude, Wohlgefallen, Vergnügen finden". Georges s. v. gaudeo.

135 Bezüglich *CIJ* 315 vgl. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, 2:18, bzw. Brooten, *Women Leaders*, 75. Bezüglich einer Abbildung vgl. ibid., Tafel VIII.

136 Stemberger, *Einleitung*, 12.

137 Das Wort κυρα wird als κυρία gelesen. Beide Begriffe sind weibliche Formen von κύριος („Herr"). Κυρα wird in dieser Inschrift als nähere Bezeichnung der Miriam als einer hochstehenden Person verstanden. Die Priester_in Miriam war eine Frau mit hohem Ansehen.

138 So ergänze ich den unvollständigen weiblichen Vornamen im Genetiv in *CIJ* 1007: Μαρ[ιάμ]ης. Vgl. die Schreibweise von Miriam (Μαριάμη) in diversen Fällen in Josephus, *Ant.* 2,221.226; 3,54.105; *BJ* 1,241. Wenn hebräische Namen nicht mit einer griechischen Deklination zusammenpassen, wird z. B. ein Eta – wie beim Vornamen Miriam (Μαριάμη) – hinzugefügt. Mussies, „Jewish Personal Names", 250–51.

Wandgrab unter einer Bogennische) genannt, welche möglicherweise ins 4. Jahrhundert n. d. Z. datiert wird.[139] Eine andere kurze Inschrift oberhalb eines anderen Arkosols in der Katakombe in Bet Schearim mit folgenden Worten: „ʿΙερέων [(Grabstätte) der Priester]. [140]כהנים [(Grabstätte) (der) Priester].“[141] kann als Beispiel dafür herangezogen werden, dass der griechische Begriff ἱερεύς dem hebräischen כֹּהֵן entspricht, sodass ἱέρισα bzw. ἱέρεια auf den oben genannten jüdischen Inschriften – analog dazu – in der Tat auf eine weibliche Person innerhalb der priesterlichen Gemeinschaft (כְּהוּנָּה) hinweist.

Ich plädiere dafür, jüdische Grabinschriften als eigenständige Belege wahrzunehmen und nicht voreilig den überlieferten Aussagen in jüdischen Schriften zum Thema „Jüdisches Priestertum“ anzugleichen.[142] Eine jüdische Frau (ἱέρισα bzw. ἱέρεια), die auf jüdischen Grabinschriften zu finden ist, wird nämlich meist nur für eine Nachfahr_in Aarons gehalten, ohne ihr eine kultische Funktion in einem jüdischen Tempel oder später in einer Synagoge zuzugestehen.[143] Stammten solche Inschriften aus einer anderen, nicht jüdischen Religion der Antike, würde niemand daran zweifeln, dass Worte wie „Priester“ oder „Priester_in“ auch genau das bedeuten.[144]

Die jüdischen Priester hatten mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. d. Z. ihre wesentliche Funktion schon lange verloren.[145] Der jüdische Tempel in der ägyptischen Stadt Leontopolis, dessen bloße Existenz die Frage nach der Pluralität in der antiken jüdischen Religionsausübung aufwirft, ist ebenfalls kurz danach von den Römer_Innen aufgelassen worden.[146] In rabbinischer Zeit wurde der Tempelgottesdienst durch den Wortgottesdienst der Synagoge abgelöst, wobei die Rabbinen die Priester zu integrieren versuchten, indem Letztere zum Beispiel bei der Verlesung der Tora zuerst

139 Bezüglich *CIJ* 1007 vgl. Schwabe/Lifshitz, *Beth She'arim*, 2:Nr. 66, bzw. Brooten, *Women Leaders*, 76–77.

140 כהנים ist höchstwahrscheinlich die hebräische Übersetzung des Worts im Genetiv Plural ʿΙερέων.

141 Bezüglich *CIJ* 1001 vgl. Schwabe/Lifshitz, *Beth She'arim*, 2:Nr. 49, bzw. Brooten, *Women Leaders*, 97. Theoretisch könnte diese Inschrift auch inklusiv verstanden werden und so eine separate Grabstätte nicht nur für priesterliche Männer, sondern für priesterliche Männer und Frauen im 3. bzw. 4. Jh. n. d. Z. bezeichnet haben.

142 Nicht alle Forscher_Innen stimmen zu, dass wir es bei solchen Grabinschriften mit realen Priestern und Priester_innen zu tun haben. Priester (כֹּהֲנִים) werden dann z. B. als „Aarons Nachfahren“ oder „Personen levitischer Abstammung“ betrachtet. Van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 96.

143 Ibid., 108, Fn. 24.

144 Brooten, *Women Leaders*, 99.

145 Stemberger, „Das allgemeine Priestertum“, 302.

146 Brooten, *Women Leaders*, 74.

aufgerufen wurden[147] und weiterhin zu gewissen Anlässen den Priestersegen[148] erteilen durften.[149] In synagogalen Gottesdiensten des orthodoxen Judentums haben die männlichen Nachfahren der Priester (כֹּהֲנִים) auch heute noch solche speziellen zeremoniellen Rollen.[150] Traditionellerweise wurde der Status eines jüdischen Priesters (כֹּהֵן) patrilinear vom Vater zum Sohn weitergegeben. Weibliche Priester_innen – im Sinne von Gemeindeleiter_innen oder kultischem Personal – waren in rabbinischer Zeit für patriarchal denkende Rabbinen quasi unvorstellbar. So wird die weibliche hebräische Bezeichnung כֹּהֶנֶת in Übersetzungen rabbinischer Literatur mit den Worten „Priestertochter" oder „Priesterfrau" wiedergegeben.[151] Im Unterschied zu כֹּהֵן („Priester") ist כֹּהֶנֶת kein biblischer, sondern ein rein rabbinischer Begriff. Eine Frau kann auf zwei Arten כֹּהֶנֶת werden, nämlich durch Geburt oder durch Heirat.[152] Ein Privileg jüdischer Frauen des priesterlichen Standes war es, am Mahl der Abgaben (תְּרוּמָה)[153] an die männlichen Priester teilzuhaben.[154]

Was könnte mit dem Ausschluss von Frauen „aus der priesterlichen Gemeinschaft" in Rav Hunas Aussage in den babylonischen Talmudtraktaten Yevamot 76a und Schabbat 65a konkret gemeint sein? Die Formulierung פְּסוּלוֹת לַכְּהוּנָּה wird folgendermaßen verstanden: Falls die Frauen, welche nach Rav Hunas Aussage „von sexueller Lust aneinander erfüllt sind", schon als Mitglieder der priesterlichen Familie – durch Geburt oder Heirat – betrachtet werden, werden sie vom privilegierten Genuss der Abgaben (תְּרוּמָה) an ihren priesterlichen Vater oder Mann ausgeschlossen.[155] Ansonsten wird meist angenommen, dass laut Rav Hunas Behauptung solche Frauen „nicht tauglich sind, einen Priester zu heiraten".[156] Sowohl im babylonischen Talmud Yevamot 76a als auch im babylonischen Talmud Schabbat 65a wird jedoch

147 Vgl. mGit 5,8.

148 Vgl. den aaronitischen Segen in Num 6,24–26.

149 Stemberger, „Das allgemeine Priestertum", 313–14.

150 Bezüglich einer Zusammenfassung aller Privilegien heutiger Priester (כֹּהֲנִים) im orthodoxen Judentum vgl. Haran/Stern/Blidstein, „Priests and Priesthood", 525.

151 Jastrow, 615.

152 Bezüglich der rabbinischen Diskussion über die Rechte und Verpflichtungen von Frauen der priesterlichen Klasse vgl. Brooten, *Women Leaders*, 78–83.245–46, bzw. den Exkurs zu כֹּהֶנֶת in Ilan, *Massekhet Hullin*, 565–74.

153 תְּרוּמָה bedeutet „the priest's share of the crop, of dough etc." („der priesterliche Anteil der Ernte, des Teigs etc."). Jastrow, 1696.

154 Vgl. Lev 22,12–13.

155 Biale, *Women and Jewish Law*, 194, bzw. Brooten, *Love Between Women*, 67.

156 „[…] are disqualified from marrying a priest" (bYev 76a). Epstein, *Babylonian Talmud: Yebamoth*, 512–13. Diese Variante vertreten außerdem Biale, *Women and Jewish Law*, 193, Brooten, *Love Between Women*, 67, und Kosman/Sharbat, „‚Two Women'", 58–60.

nicht erklärt, weshalb sie es nicht sind. Wird in der Hebräischen Bibel nach einer Antwort gesucht, so könnte – ähnlich wie im Zusammenhang mit der Tosefta Sota 5,7 –[157] auf priesterliche Regelungen hinsichtlich Hurerei in Levitikus 21 hingewiesen werden:[158] Nach Lev 21,7 soll ein Priester (כֹּהֵן) keine Hure (זוֹנָה) zur Frau nehmen und nach Lev 21,9 soll die Tochter eines Priesters (בַּת אִישׁ כֹּהֵן) ihren Vater nicht durch Hurerei (זנה) entweihen, weil sie sonst verbrannt werden sollte. In Sifra Emor 1 (94b–c) zu diesen Bibelstellen aus Levitikus 21 wird jedoch Hurerei nicht etwa mit Frauen, welche von sexueller Lust aneinander erfüllt sind, in Verbindung gebracht. Ob Rav Hunas Aussage in den babylonischen Talmudtraktaten Yevamot 76a und Schabbat 65a tatsächlich auch auf Hohepriester bezogen werden kann, die es in amoräischer Zeit nicht mehr gab, ist fraglich. Laut Lev 21,13 durfte ein Hohepriester (כֹּהֵן גָּדוֹל) nur eine Jungfrau (אִשָּׁה בִּבְתוּלֶיהָ) heiraten. So könnten theoretisch sexuelle Aktivitäten unter Frauen in Anlehnung an diese biblische Sicht der Heirat einer Frau mit einem Hohepriester im Wege gestanden sein.[159] In Sifra Emor 2,7 (94d) zu Lev 21,13[160] werden aber nicht etwa sexuelle Handlungen zwischen Frauen als Grund für eine Entjungferung erwähnt. In Rav Hunas Behauptung ist außerdem vom Priesteramt und nicht wie in Lev 21,13 vom Hohepriesteramt die Rede.

Aus Rabbi Eleazars Sicht werden sexuelle Handlungen zwischen Frauen im babylonischen Talmud Yevamot 76a im rechtlichen Sinn jedoch nicht als vollzogene Geschlechtsverkehre – wie zwischen einem Mann und einer Frau – erachtet. Wie bereits oben in diesem Abschnitt erwähnt, wird Rav Hunas Aussage Rabbi Eleazars Behauptung entgegengestellt, dass solch ein Verhalten von Frauen nichts weiter als bloße Obszönität und keine Hurerei sei. Später hält Maimonides[161] intime Handlungen zwischen Frauen nicht für geschlechtliche Vollzüge, sodass Frauen „wegen Liebeslust die priesterliche Gemeinschaft nicht verwehrt" wird[162] bzw. sie „einem Priester nicht verboten" sind.[163]

Während im angeblichen Schulstreit zwischen Schammai und Hillel im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c[164] nicht näher definierte Ein- bzw. Ausschlüsse für diejenigen Frauen gefordert werden, die „gemeinsam

157 Bezüglich tSot 5,7 vgl. Abschn. 4.2.2.1. „Palästinischer Talmud Gittin 8,10,49c".
158 Brooten, *Love Between Women*, 67.
159 Epstein, *Babylonian Talmud: Shabbath*, 311, Fn. 2 zu bSchab 65a.
160 Sifra Emor 2,7 (94d) = Sifra 213,1,11–12. nach der englischen Ausgabe von Neusner, *Sifra*, 3:175.
161 Vgl. Abschn. 4.2.3. „Maimonides zu weiblicher Homoerotik".
162 Vgl. Maimonides, *Mischne Tora, Sefer Keduscha, Hilchot Issure Bia* 21,8.
163 Vgl. Maimonides, *Kommentar zur Mischna Sanhedrin* 7,4.
164 Bezüglich pGit 8,10,49c vgl. Abschn. 4.2.2.1. „Palästinischer Talmud Gittin 8,10,49c".

herumtollen", wird nach der Rav Huna zugeschriebenen Aussage in den babylonischen Talmudtraktaten Yevamot 76a und Schabbat 65a behauptet, dass Frauen, die von sexueller Lust aneinander erfüllt sind, aus der priesterlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Die Rav Huna in den Mund gelegte Behauptung zu weiblicher Homoerotik ist in einem anderen historischen Kontext entstanden. Hier werden Frauen einer priesterlichen Gemeinschaft angesprochen. Es ist aufgrund der Rav Huna zugeschriebenen Aussage jedoch kein konkreter Anlass eruierbar, weshalb in rabbinischen Kreisen in Babylonien die Frage nach weiblicher Homoerotik gerade im Zusammenhang mit der priesterlichen Gemeinschaft behandelt worden ist. Einen solchen Ausspruch aus amoräischer Zeit heute etwa im Zuge einer generellen Polemik gegen lesbische Praxis von Frauen ins Treffen zu führen, wäre nicht richtig. Aus gegenwärtiger lesbischer Sicht ist es für Frauen unerheblich, ob sie einen Nachkommen jüdischer Priester heiraten dürfen oder nicht. Gleichgeschlechtliche Handlungen zwischen Frauen werden heute – im Unterschied zu damals – als sexuelle Aktivitäten eingestuft. So ist seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von sogenannten „homosexuellen" Frauen die Rede.[165]

Obwohl lesbische Leser_Innen der Gegenwart höchstwahrscheinlich aufatmen, dass für Sex zwischen Frauen aus talmudischer Sicht keine analoge Bestrafung wie für Sex zwischen Männern überliefert ist, mögen einige von ihnen der rabbinischen Einschätzung widersprechen, dass ihre sexuellen Aktivitäten quasi unbedeutend sind.[166] Der in den antiken talmudischen Texten dahinter liegende Androzentrismus wird kaum bestritten werden. Zum Beispiel wird zumeist von Wissenschaftler_Innen behauptet, dass es in Rav Hunas Aussage eigentlich um die Frage einer korrekten Eheschließung eines Priesters mit einer Frau geht, für die bestimmte biblische Gesetze in Levitikus 21 als Kriterien vermutet werden. Außerdem kann in den Aussprüchen aus amoräischer Zeit von einem impliziten Fokus auf männliche penile Penetration ausgegangen werden.[167] In beiden Talmuden gibt es keinerlei rechtliche Selbstaussagen von Frauen zu weiblicher Homoerotik. Aus queerer feministischer Sicht gilt es aber die Lebens- und Liebesweisen von lesbischen und bisexuellen Personen etc. ins Blickfeld zu rücken, wodurch neue Forderungen wie zum Beispiel die jüdisch

165 Da der Begriff „Homosexualität" fest mit den pathologisierenden Diskursen der Medizin verbunden ist, wird er nur noch selten als Selbstbezeichnung benutzt, noch seltener von Frauen, weil er die Konnotation allein von Männern weiter fortsetzt.

166 Alpert, *Seder Plate*, 33.

167 Vgl. dazu auch meine Schlussfolgerungen zu pGit 8,10,49c am Ende von Abschn. 4.2.2.1. „Palästinischer Talmud Gittin 8,10,49c".

rechtliche Anerkennung ihrer Beziehungsformen entstanden sind. Nachdem innerhalb des Reformjudentums und des rekonstruktionistischen Judentums seit Jahren gleichgeschlechtliche Trauungen praktiziert wurden, verheiraten inzwischen auch progressive Rabbiner_Innen der konservativen Bewegung weltweit gleichgeschlechtliche Paare.

Abschließend komme ich in diesem Abschnitt auf die Frage der jüdischen, priesterlichen Nachkommenschaft zu sprechen. Innerhalb des orthodoxen und teilweise auch des konservativen Judentums werden heute grundsätzlich nur Männer als Priester (כֹּהֲנִים) anerkannt. Seit dem Ende des Mittelalters nahmen Jüd_Innen Familiennamen an, und der Titel כֹּהֵן wurde in solche umgewandelt.[168] Aber nicht alle Leute, deren Nachname Cohen, Korn, Kuhn, Kahn,[169] Hahn, Kaplan, Katz (eine hebräische Abkürzung für כֹּהֵן צֶדֶק, „Priester der Gerechtigkeit"), Rappaport (erklärbar aus der Heirat von Mitgliedern der jüdischen priesterlichen Familien Rabe und Porto[170]) etc. lautet, sind tatsächlich jüdische Priester (כֹּהֲנִים)[171] und etwa gar direkte Nachfahren Aarons, des ersten Hohepriesters.[172] Menschen mit diesen Nachnamen müssen nicht einmal Jüd_Innen sein. Im Reformjudentum (und teilweise im konservativen Judentum) werden spezielle Privilegien der männlichen Priester (כֹּהֲנִים) zugunsten einer prinzipiellen Gleichheit aller Jüd_Innen in der Gemeinde abgelehnt.[173] In diesen Teilen des Judentums hat ein spezieller Status für Frauen, die Töchter von Priestern (כֹּהֲנִים בְּנוֹת) sind, nur eine sehr geringe Bedeutung. Die Frage nach etwaigen Privilegien aufgrund ihrer priesterlichen Herkunft ist für diese Frauen also quasi irrelevant. Aus queerer jüdischer Sicht wird heute die Gleichheit von straighten[174] und unterschiedlichen queeren Personen im jüdischen Kontext und darüber hinaus in allen Lebensbereichen eingefordert.

168 Landman, *Universal Jewish Encyclopedia*, 233.

169 Vgl. auch den synonymen deutschen Nachnamen Schiff.

170 Vgl. die Stadt Porto in Italien.

171 Karesh/Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, 277.

172 Die vorherrschende halachische Anschauung, dass heutige Priester (כֹּהֲנִים) von der biblischen Figur Aaron abstammen, ist vorwiegend eine Vermutung, da es keine durchgängigen Stammbaumverzeichnisse gibt. Haran/Stern/Blidstein, „Priests and Priesthood", 525.

173 Karesh/Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, 277.

174 Ich verwende das englische Wort „straight" („heterosexuell") eingedeutscht. *Duden*, s. v. straight.

4.2.3 *Maimonides zu weiblicher Homoerotik*

Aus jüdisch orthodoxer Sicht wird Moses Maimonides' Abhandlung zum Thema „weibliche Homoerotik" in *Mischne Tora* (*„Wiederholung der Tora"*)[175] zitiert.[176] Dieser Text ist die auffallendste jüdische Stellungnahme gegen sexuelles Begehren unter Frauen. Maimonides[177] (1135–1204) hat diesen wegweisenden Rechtskodex des Hochmittelalters mit 41 Jahren auf Hebräisch zu schreiben begonnen. Er arbeitete daran 10 Jahre lang.[178] Nach der Invasion der Almohaden in Spanien hatte sich die angesehene jüdische Familie aus Córdoba, der er angehörte, für eine Auswanderung entschieden, sodass Maimonides letztendlich in Fustat (heute ein Teil von Kairo) landete. Dort arbeitete er als Arzt und war Vorsteher der jüdischen Gemeinde, als er *Mischne Tora*, sein einziges hebräisches Werk, fertig stellte. Es ist eine systematische Sammlung jüdischer Gesetze in vierzehn Bänden.[179] Maimonides' Zusammenstellung früherer jüdischer Aussagen zu den Themen „weibliche Lust" und „eheliche Verbindungen zwischen Frauen" befindet sich im fünften Buch von *Mischne Tora*, nämlich in *Sefer Keduscha* (dem *„Buch der Heiligkeit"*), und darin wiederum im Abschnitt *Hilchot Issure Bia* (in den *„Gesetzen zu verbotenen sexuellen Beziehungen"*):

> [Das Verhalten von] *Frauen, welche von sexueller Lust aneinander erfüllt sind* [נשים המסוללות זו בזו] [bYev 76a bzw. bSchab 65a],[180] ist verboten [אסור]. Das gehört zur *Lebensart Ägyptens* [וממעשה מצרים הוא] [Lev 18,3], vor welcher wir gewarnt worden sind [שהוזהרנו עליו], denn es heißt [שנ׳]: *Die Lebensart des Landes Ägypten* etc. *sollt ihr nicht nachahmen* [כמעשה ארץ מצרים וכו׳ לא תעשו] [Lev 18,3] und über welche die Gelehrten sagten [ואמרו הכמים]: „*Was würden sie tun* [מה היו עושים]? *Ein*

175 מִשְׁנֵה תּוֹרָה („Wiederholung der Tora") entspricht מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה in Dtn 17,18, wobei der biblische Begriff durch eine Fehlübersetzung der Septuaginta zum „Deuteronomium" (δευτερονόμιον; „zweites Gesetz") wurde. So wie Mose die Tora im Buch Deuteronomium angeblich wiederholt hat, so wiederholt Maimonides die Halacha in seiner Zeit. Elon, *Jewish Law*, 3:1197. Der Titel „Mischne Tora" zeugt von Maimonides' hohem Selbstbewusstsein. Er wollte erreichen, dass in Fragen der Halacha kein anderes Buch mehr nötig ist. Stemberger, *Einführung*, 136.

176 Rapoport, *Judaism and Homosexuality*, 3.

177 Akronym: RaMBaM (Rabbi Moses Ben Maimon).

178 Elon, *Jewish Law*, 3:1188.

179 Da die Zahl Vierzehn im Hebräischen dasselbe Schriftbild wie das Wort יָד („Hand") hat, wird diese Schrift von Maimonides in Anspielung auf Dtn 34,12 (וּלְכֹל הַיָּד הַחֲזָקָה) auch *Jad HaChasaka* (*„die starke Hand"*) genannt. Ibid., 1197.

180 Die Quellenangaben stammen nicht von Maimonides, sondern werden im Zuge der Übersetzung hinzugefügt.

> *Mann würde einen Mann heiraten* [איש נושא איש], *und eine Frau würde eine Frau heiraten* [ואשה נושאה אשה], *und eine Frau würde zwei Männer heiraten* [ואשה נשאת לשני אנשים]"[181] [Sifra Achare Mot 9,8 (85d) zu Lev 18,3]. Obwohl dieses Verhalten untersagt ist [אע״פ שמעשה זה אסור], wird es nicht mit Peitschenhieben bestraft [אין מלקין עליו], weil kein bestimmtes [biblisches] Verbot missachtet worden ist [שאין לו לאו מיוחד] und sowieso überhaupt kein Geschlechtsverkehr stattgefunden hat [והרי אין שם ביאה כלל]. Deshalb ist [Frauen] wegen Liebeslust die priesterliche Gemeinschaft nicht verwehrt [לפיכך אין נאסרות לכהונה[182] משום זנות] [bYev 76a],[183] und eine Frau ist deswegen ihrem Eheherrn nicht verboten [ולא תיאסר אשה על בעלה בזה], weil ihr Verhalten nicht als Hurerei [d. h. außerehelicher Geschlechtsverkehr] betrachtet wird [שאין כאן זנות]. Es ist aber angemessen, ihnen Schläge als Bestrafung für Rebellion zu geben [וראוי להכותן מכת מרדות], weil sie etwas Verbotenes getan haben [הואיל ועשו איסור]. Ein Mann sollte in dieser Angelegenheit auf seine Frau achten [ויש לאיש להקפיד על אשתו בדבר זה] und sollte Frauen, welche dafür bekannt sind, solchen Praktiken nachzugehen, davon abhalten, sie [d. h. seine Frau] aufzusuchen [ולמנוע הנשים הידועות בכך מלהכנס לה] und sie [d. h. seine Frau] davon abhalten, sie [d. h. solche Frauen] aufzusuchen [ומלצאת היא אליהן].[184]
>
> Maimonides, *Mischne Tora, Sefer Keduscha, Hilchot Issure Bia* 21,8

Maimonides bezieht sich hier nicht nur auf bereits bekannte Gesetzesauslegungen zum Thema „weibliche Homoerotik" (nämlich sowohl auf die Stellen

---

181 Maimonides' Zitat von Sifra Achare Mot 9,8,F (85d) in *Mischne Tora, Sefer Keduscha, Hilchot Issure Bia* 21,8 variiert, indem in der hebräischen Übersetzung des ursprünglich arabischen Texts der Satz האיש נושא אשה ובתה („Ein Mann würde eine Frau samt ihrer Tochter heiraten") weggelassen wird. In Sifra Achare Mot 9,8,F (85d) wird gegen die Polygamie einer Frau (bei der eine Frau mehrere Partner_Innen hat) polemisiert, bei der Zitierung dieses Texts in *Hilchot Issure Bia* 21,8 wird explizit gegen Polyandrie (bei der eine Frau mehrere Männer hat) Stellung bezogen. Außerdem ist im letzten Satz ואשה נשאת לשני אנשים statt ניסת (Sifra-Ausgabe von Weiss) נשאת (wie in den Handschriften von Sifra zu Lev 18,3 Ms. Vatikan – Bibliotheca Apostolica 66 [Codex Assemani], 85,4 und Ms. Vatikan – Bibliotheca Apostolica Ebr. 31, 158) zu lesen. Vgl. meine Diskussion von Sifra Achare Mot 9,8 (85c–d) in Abschn. 4.2.1. „Sifra zu Lev 18,3".

182 Bezüglich meiner Diskussion von כְּהוּנָה vgl. Abschn. 4.2.2.2. „Babylonische Talmudtraktate Yevamot 76a und Schabbat 65a–b".

183 Hier handelt es sich um kein wörtliches Zitat von bYev 76a. Vgl. meine Ausführungen zu bYev 76a weiter unten im selben Abschnitt bzw. in Abschn. 4.2.2.2. „Babylonische Talmudtraktate Yevamot 76a und Schabbat 65a–b".

184 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen nach Maimonides, *Sefer mišnê tôrā*, 4:114. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Maimonides, *Code of Maimonides*, 5:135.

aus den babylonischen Talmudtraktaten Yevamot 76a und Schabbat 65a[185] als auch auf Sifra Achare Mot 9,8 [85c–d]), sondern er verbindet sie als Erster miteinander, indem er sie *alle* auf Lev 18,3 bezieht.[186] Zuvor wurde diese Bibelstelle nur in Sifra Achare Mot 9,8 (85c–d) zitiert, wo bemerkenswerterweise auch von ehelichen Verbindungen zwischen Frauen die Rede ist.[187] Weibliche Homoerotik ist nach *Mischne Tora, Sefer Keduscha, Hilchot Issure Bia* 21,8 zwar untersagt (אָסוּר), wird aber nicht mit Peitschenhieben bestraft (מַלְקִין),[188] weil kein *bestimmtes* biblisches Verbot missachtet wird. In einer anderen Stelle von *Mischne Tora*[189] schreibt Maimonides ähnlich, dass ein *generelles* Verbot nicht mit Peitschenhieben geahndet wird. Seiner Meinung nach findet zwischen Frauen kein Geschlechtsverkehr statt – deshalb auch kein außerehelicher Geschlechtsverkehr, der als Hurerei (זְנוּת)[190] zu betrachten wäre. Trotzdem wertet er ihr angeblich „nicht sexuelles" Tun als etwas Rebellisches, das eine Bestrafung wegen Ungehorsam (מַכַּת מַרְדּוּת)[191] nach sich zieht.[192] In *Mischne*

185 Maimonides zitiert den babylonischen und nicht etwa (auch) den palästinischen Talmud, weil sich die gesamte Halacha seit dem 11. Jh. n. d. Z. nach den Überlieferungen im babylonischen Talmud richtet. Stemberger, *Einleitung*, 237.

186 Maimonides ist der Erste, welcher explizit zwischen dem „[Verhalten von] *Frauen, welche von sexueller Lust aneinander erfüllt sind* [נשים המסוללות זו בזו]" (bYev 76a bzw. bSchab 65a) und der „*Lebensart Ägyptens* [מעשה מצרים]" (Lev 18,3) eine Verbindung herstellt. Riccetti, „Break in the Path", 264.

187 Vgl. Abschn. 4.2.1. „Sifra zu Lev 18,3".

188 לקה, לקי bedeutet im Hifʿil „to punish with lashes" („mit Peitschenhieben bestrafen"), „to flog" („auspeitschen"). Jastrow, 718. Vgl. das Nomen מַלְקוּת, welches „punishment of lashes" („Bestrafung mit Peitschenhieben") bedeutet. Ibid., 793.

189 Vgl. Maimonides, *Mischne Tora* (*„Wiederholung der Tora"*), *Sefer Schoftim* (*„Buch der Richter"*), *Hilchot Sanhedrin* (*„Gesetze zum Gerichtshof"*) 18,2–3, bzw. Maimonides, *Sefer mišnê tôrā*, 12:58–61. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Maimonides, *Code of Maimonides*, 14:50–51.

190 Das Nomen זְנוּת, abgeleitet vom Verb זנה („huren"), bedeutet „prostitution" („Prostitution"), „unchastity" („Unzucht"), „voluptuousness" („Liebeslust"). Jastrow, 406.

191 מַכַּת מַרְדּוּת bedeutet „punishment for disobedience" („Bestrafung wegen Ungehorsam"). Ibid., 837. Sie ist dem Ermessen des Gerichts überlassen und steht im Widerspruch zur Bestrafung mit Peitschenhieben (מַלְקוּת) aufgrund der Übertretung bestimmter biblischer Gesetze.

192 Das hebräische Nomen מַרְדּוּת („Rebellion") kommt in der Hebräischen Bibel zwar nicht im Kontext weiblicher Homoerotik vor, findet sich aber im Zusammenhang mit dem Dreiecksverhältnis Davids zu König Saul und dessen Sohn Jonatan: Saul verflucht Jonatan, indem er seinen Sohn in 1 Sam 20,30 einen verkehrten Rebellen nennt: „Verkehrter Rebell [בֶּן־נַעֲוַת הַמַּרְדּוּת]! Weiß ich nicht, dass du dich mit dem Sohn Isais [d. h. mit David], dir selbst und dem Schoß deiner Mutter zur Schande, verbunden hast [הֲלוֹא יָדַעְתִּי כִּי־בֹחֵר לְבֶן־יִשַׁי לְבָשְׁתְּךָ וּלְבֹשֶׁת עֶרְוַת אִמֶּךָ]?" Es muss Saul klar geworden sein, dass sein Sohn Jonatan ein sexuelles Verhältnis mit dem gut aussehenden, aufstrebenden, jungen David hat und ihn selbst, den alternden Mann, der zu Recht gänzlich um seine königliche

Tora, Sefer Keduscha, Hilchot Issure Bia 21,8 hält Maimonides eine gerichtliche Bestrafung von Frauen, die füreinander Lust empfinden, mit Schlägen für legitim. Eine Frau zu schlagen, egal aus welchem Grund, kann nie rechtens sein. Maimonides' Vorstellungen zeugen von Frauen- und Lustfeindlichkeit, die Frauen ihre Sexualität hinsichtlich lesbischen Begehrens einfach abspricht. Es ist ein typisches patriarchales Gedankengut, dass Männer die weibliche Sexualität kontrollieren, was sich Frauen nicht länger gefallen lassen wollen und was aus feministischer und queerer Sicht heute kritisiert wird.

In Maimonides' früheren Aussagen war hingegen nicht von gerichtlicher Bestrafung der Frauen, welche von sexueller Lust aneinander erfüllt sind, wegen Rebellion die Rede. In seinem arabisch geschriebenen *Kommentar zur Mischna Sanhedrin* 7,4 behauptet er zu Recht, dass solche Frauen sowohl nach den biblischen als auch nach den rabbinischen Gesetzen[193] nicht bestraft werden.[194] Er weist außerdem darauf hin, dass sie weder in der Hebräischen Bibel noch in rabbinischen Schriften[195] als Huren (זונות) bezeichnet werden:

> Die Praktiken unter Frauen, die miteinander Sex haben, sind abscheulich [בין הנשים ששוכבות זו את זו, הוא מעשה מתועב]. Aber es gibt dafür keine Strafe, weder aufgrund der Tora noch aufgrund rabbinischer Gesetze [אבל אין בו עונש לא מן התורה ולא מדרבנן]. Keine dieser Schriften bezeichnen sie als Hure [ואין שום אחת מהן נקראת זונה]. Sie ist ihrem Eheherrn und einem Priester nicht verboten [ואינה נאסרת על בעלה, ואינה נאסרת לכהן]. Sie sind es, welche die Gelehrten *Frauen, welche von sexueller Lust aneinander erfüllt sind* [bYev 76a bzw. bSchab 65a] genannt haben [וזה הוא שקוראים אותו חכמים נשים המסוללות זו בזו]. Dies [d. h. das Wort המסוללות] kommt vom [Wort] Straße [והוא נגזר מן מסלול], das Weg bedeutet [שהוא הדרך]. Obwohl es keine Strafe dafür gibt [ואף על פי שאין בזה עונש], zählten dies schon die Gelehrten zu den abscheulichen ägyptischen Taten [כבר מנו מעשה זה מכלל תועבות המצריים], indem sie ausdrücklich behaupteten

---

Macht fürchten muss, blamiert hat, was durch seinen sexuell konnotierten Fluch „dem Schoß deiner Mutter zur Schande" ans Tageslicht kommt. Wegen Sauls Fluch können die früheren Hinweise auf Sauls Hassliebe zu David in 1 Sam 16,21–22; 18,2.22 rückwirkend verstärkt in einem erotischen Sinn verstanden werden.

193 In der Mischna Sanhedrin 7,4 kommt kein Verbot von Sex zwischen Frauen, sondern nur eines von Sex zwischen Männern vor. Auch in der Tosefta finden sich keinerlei Gesetze bezüglich weiblicher Homoerotik.

194 Greenberg, *Wrestling with God*, 89.

195 Rabbi Eleazar behauptet in bYev 76a implizit, dass eine Frau beim Sex mit einer anderen Frau diese nicht zu einer Hure (זוֹנָה) macht. Vgl. Abschn. 4.2.2.2. „Babylonische Talmudtraktate Yevamot 76a und Schabbat 65a–b".

> [ואמרו בפירוש]: „*Die Lebensart des Landes Ägypten*“ [מעשה ארץ מצרים] [Lev 18,3] – „*Was würden sie tun* [מה היו עושין]? *Ein Mann würde einen Mann heiraten* [איש נושא איש], *und eine Frau würde eine Frau heiraten* [ואשה נושאה אשה], *und eine Frau würde zwei Männer heiraten* [ואשה נשאת לשני אנשים][196] [Sifra Achare Mot 9,8 (85d) zu Lev 18,3]“.[197]
>
> Maimonides, *Kommentar zur Mischna Sanhedrin* 7,4

Auch wenn es aus dieser früheren Sicht von Maimonides in der Tora und bei den Rabbinen keinerlei Strafen für Frauen, die miteinander Sex haben, gegeben hat, so assoziiert er in seinem *Kommentar zur Mischna Sanhedrin* 7,4 doch ihre sexuellen Praktiken mit den ägyptischen verabscheuenswürdigen Taten (תּוֹעֵבוֹת הַמִּצְרִיִּים): Seine Formulierungen dürften in Anlehnung an das biblische Verbot von Sex zwischen Männern Lev 18,22[198] entstanden sein, wenn er den Begriff תּוֹעֵבָה („Gräuel“) nun im Zusammenhang mit sexuellen Aktivitäten zwischen Frauen verwendet. Mit dem Begriff תּוֹעֵבָה wird etwas Verabscheuenswürdiges bezeichnet. Außerdem verbindet Maimonides Teile der Ermahnungen aus dem 18. Kapitel des Buchs Levitikus,[199] indem er die verabscheuenswürdigen Taten (תּוֹעֵבֹת), die in Lev 18,26–27 genannt werden, auf die Lebensart des Landes Ägypten (מַעֲשֵׂה אֶרֶץ־מִצְרַיִם) in Lev 18,3 bezieht. Sexuelle Aktivitäten zwischen Frauen werden jedoch nicht nur in Levitikus 18 nicht erwähnt – und deshalb auch nicht etwa als Gräuel bezeichnet –, sondern in der gesamten Hebräischen Bibel nicht verboten.

Die Ableitung des Worts הַמְסוֹלְלוֹת vom Begriff מַסְלוּל („Straße“), der so etwas wie „Weg“ (דֶּרֶךְ) bedeutet, wirkt im Duktus von Maimonides' *Kommentar zur Mischna Sanhedrin* 7,4 unlogisch: Wenn das Partizip im Pi'el הַמְסוֹלְלוֹת tatsächlich mit dem Wort מַסְלוּל („Straße“) in Verbindung gebracht werden soll, dann können schwerlich gleichzeitig Frauen damit gemeint sein, die von sexueller Lust aneinander erfüllt sind. Der Begriff הַמְסוֹלְלוֹת müsste nämlich vom hebräischen Verb סלל II im Pi'el hergeleitet werden, welches im Qal „treten“, „trampeln“[200] bedeutet. Aus vielen Schritten entsteht ein ausgetretener Weg

196 In seinem *Kommentar zur Mischna Sanhedrin* 7,4 variiert Maimonides das Zitat von Sifra Achare Mot 9,8,F (85d) auf dieselbe Weise wie in *Mischne Tora, Sefer Keduscha, Hilchot Issure Bia* 21,8.

197 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen nach Qâfâh, *Mishnah*, 4: *Nezikin*, 180. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Maimonides, *Commentary on the Mischnah „Tractate Sanhedrin“*, 91.

198 Bezüglich Lev 18,22 vgl. Einleitung, Abschn. „Verbote von Sex zwischen Männern“.

199 Bezüglich der einleitenden Paränese Lev 18,2b–4 vgl. Abschn. 4.1. „Kein Verbot weiblicher Homoerotik“.

200 „To tread“. Jastrow, 995.

bzw. ein Trampelpfad.[201] Es wird jedoch nicht näher erklärt, wie die Rav Huna zugeschriebene Aussage dann genau zu verstehen ist. Theoretisch könnte eine Frau eine andere Person physisch niedertreten oder auch nur deren Gefühle mit Füßen treten. Eine metaphorische Auslegung, bei der herabwürdigende, gewalttätige Handlungen zwischen den Frauen assoziiert werden, ist aber für die babylonischen Talmudtraktate Yevamot 76a und Schabbat 65a ungewiss. In Rav Hunas Behauptung werden keine hierarchischen Unterschiede zwischen Frauen genannt. Es bleibt reine Spekulation, ob bestimmte Frauen damals in priesterlichen Gemeinschaften entweder so viel Macht hatten[202] oder ob viele von ihnen so unterdrückt waren, sodass gegenseitiges Herabsetzen und Gewalt unter ihnen eventuell als Problem wahrgenommen wurden.

Maimonides hatte seinen Mischna-Kommentar, dem später die Bezeichnung „Buch der Leuchte" gegeben wurde, da „Leuchte" sein Ehrentitel war,[203] zwischen seinem 23. und 30. Lebensjahr in arabischer Sprache niedergeschrieben, weil er nicht nur die rabbinischen Gelehrten ansprechen wollte, sondern das jüdische Volk schlechthin Zugang zum jüdischen Wissen und zu den Grundlagen der religiösen Praxis erhalten sollte.[204] Die arabische Sprache von Maimonides' *Kommentar zur Mischna Sanhedrin* machten ihn zwar in weiten Kreisen der islamisch beherrschten Welt zugänglich, verhinderte aber zugleich eine Ausbreitung im übrigen Judentum. Maimonides' *Kommentar zur Mischna Sanhedrin* wurde nicht zu seinen Lebzeiten ins Hebräische übersetzt. Sein zeitgenössischer Einfluss war relativ gering. Der hebräische Text von Maimonides' Mischna-Kommentar wurde dann zwar in der Mischna-Ausgabe von Neapel im Jahr 1492 gedruckt, damals wurde aber im europäischen Judentum die Mischna als selbständiger Text nur wenig studiert.[205]

Die von Maimonides selbst in Hebräisch abgefasste *Mischne Tora* entwickelte sich hingegen zu einer grundlegenden Quelle des Jüdischen Rechts,

201 Meir ha-Levi Abulafia (Akronym: Ramah; 1170–1244) liefert eine ähnliche Anmerkung zu מְסוֹלֶלֶת in bSan 69b. Dort ist nach meiner Übersetzung von einer Frau die Rede, welche von sexueller Lust an ihrem minderjährigen Sohn erfüllt war. Bezüglich bSan 69b vgl. Abschn. 4.2.2.1. „Palästinischer Talmud Gittin 8,10,49c". Nach Meir ha-Levi Abulafia wird מְסוֹלֶלֶת jedoch auch von einigen Menschen im Sinne von „treten", „trampeln" verstanden. In diesem Fall steht es mit dem Wort מַסְלָה („Weg" bzw. „Straße") in Verbindung. Beide werden von zu Fuß gehenden Leuten ausgetreten. Steinsaltz, *Talmud*, 19, *Tractate Sanhedrin*, 5:13.

202 Vgl. meine Diskussion von vier jüdischen Inschriften, welche die Existenz weiblicher jüdischer Priester_innen in der Antike nahelegen, in Abschn. 4.2.2.2. „Babylonische Talmudtraktate Yevamot 76a und Schabbat 65a–b".

203 Stemberger, *Einleitung*, 163.

204 Stemberger, „Maimonides", 196–98.

205 Ibid., 207–8.

die wiederum zahlreiche Kommentare initiierte, von denen sich viele mit den von Maimonides benutzten talmudischen Quellen beschäftigten. Die aus *Mischne Tora* hier diskutierte Stelle *Hilchot Issure Bia* 21,8 über „weibliche Homoerotik" wurde im *Schulchan Aruch* (*„Gedeckter Tisch"*)[206] von Joseph Karo (1488–1575) mit ihren Aussagen (das Verhalten von Frauen, welche von sexueller Lust aneinander erfüllt sind, ist verboten (אָסוּר) und gehört zur Lebensart des Landes Ägypten, vor der im Bibeltext Lev 18,3 gewarnt wurde; Schläge als angemessene Strafe für Rebellion (מַכַּת מְרִדוּת) und männliche Kontrolle der Sexualität von Frauen) stark gekürzt übernommen. Grundsätzlich berief sich der polnische Gelehrte Karo im *Schulchan Aruch* in seinen gesetzlichen Entscheidungen neben Maimonides auch auf Isaak ben Jakob Alfasi (1013–1103)[207] und Ascher ben Jechiel (1250–1327).[208] Der *Schulchan Aruch* wurde 1554 in Safed in Palästina vollendet. Im islamischen Raum schon bald der offizielle Kodex, wurde das Werk durch Moses Isserles (1525–1572)[209] in der *Mappat ha-Schulchan* (*„Tischtuch"*) ergänzt und so zunehmend auch von den aschkenasischen Jüd_Innen als geltendes Recht angenommen.[210] Erstmals gedruckt wurde der *Schulchan Aruch* 1565 in Venedig. Karos Werk zusammen mit Isserles' Randglossen, wie es in Kommentaren und umfassender halachischer Literatur im Anschluss an diese beiden Gelehrten erläutert wurde, ist bis heute der endgültige, maßgebliche Kodex des Jüdischen Rechts.[211]

Auch heute noch kontrollieren Männer sehr häufig die Sexualität von Frauen. Eine ähnlich autoritäre Haltung gegenüber homoerotischen Frauen im Anschluss an Maimonides und den *Schulchan Aruch* in der Neuzeit oder sogar noch jetzt einzunehmen, zeugt von Respektlosigkeit und Gewalt ihnen und ihrer Sexualität gegenüber, was aus heutiger feministischer und queerer Sicht kritisiert wird. Eine solche Haltung in der Gegenwart zu verteidigen, bedeutet, die Menschenwürde zu missachten, die als Menschenrecht in europäischen Verfassungen verankert ist. Körperliche Bestrafung betrifft die Intimsphäre eines Menschen und ist eine Verletzung seiner körperlichen Integrität. Dies wurde zuletzt für Europa unter anderem in der Charta der Grundrechte der Europäischen Union (GRC) normiert, welche die

206 Vgl. *Schulchan Aruch* (*„Gedeckter Tisch"*), *Even HaEzer* (*„Stein der Hilfe"*) 20,2, bzw. Karo, *Shulḥan ʿArukh, Even Ha-ʿEzer*, 55b. *Even HaEzer* ist der dritte Teil des *Schulchan Aruch* und ist dem Eherecht gewidmet.

207 Akronym: Rif. Nach Studien in Kairouan lehrte er in Fes, daher sein Beiname „Alfasi". Stemberger, *Einführung*, 135.

208 Akronym: Rosch.

209 Akronym: Rama.

210 Stemberger, *Einführung*, 136.

211 Elon, *Jewish Law*, 3:1365–66.

Grund- und Menschenrechte im Rahmen der Europäischen Union kodifiziert und im Jahr 2009 in Kraft getreten ist. So heißt es in Artikel 1 („Würde des Menschen") der Charta der Grundrechte der Europäischen Union: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen".[212] Um die Menschenwürde zu garantieren und einen spezifischen Schutz vor massiven Integritätsverletzungen zu schaffen, heißt es außerdem in Artikel 4 der Charta der Grundrechte der Europäischen Union:[213] „Niemand darf der Folter oder unmenschlicher oder erniedrigender Strafe oder Behandlung unterworfen werden".[214] Eine Strafe oder Behandlung ist dann als unmenschlich zu qualifizieren, wenn sie lange anhält und eine körperliche Schädigung oder intensive psychische Leiden hervorruft. Deshalb sind unter anderem auch entehrende oder auf den Körper einwirkende Strafen wie Prügelstrafe, Steinigen oder Auspeitschen verboten.[215] Unzulässig sind außerdem demütigende Behandlungen und Bestrafungen, die bei dem Opfer Gefühle der Angst oder der Minderwertigkeit hervorrufen und geeignet sind, das Opfer bloßzustellen oder herabzuwürdigen.[216]

4.3 Fazit

Lesbische Sexualität, wie sie heute seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstanden wird, wurde nicht in antiken biblischen oder rabbinischen Texten beschrieben. Das würde einen Anachronismus darstellen. In der Hebräischen Bibel gibt es kein Verbot weiblicher Homoerotik. Auch in den ältesten rabbinischen Quellen, Mischna und Tosefta, finden sich keine gesetzlichen Aussagen zu weiblicher Homoerotik. In anderen halachischen Texten des späteren Judentums werden Aussagen gegen weibliche Homoerotik nachträglich aus der Hebräischen Bibel abgeleitet, indem sexuelle Lust oder sogar Heirat zwischen Frauen mit der in der Paränese in Lev 18,3 erwähnten, nicht nachzuahmenden „Lebensart des Landes Ägypten" assoziiert werden. Solche und weitere jüdisch-rechtliche Positionen zu weiblicher Homoerotik wurden in drei Punkten untersucht:

---

212 Meyer, *Charta der Grundrechte*, GRC Art. 1.

213 Bei Art. 4 GRC handelt es sich um ein einheitliches Grundrecht, das über die Transferklausel von Art. 52 Abs. 3, 1 mit der Parallelbestimmung in Art. 3 der Europäischen Menschenrechtskonvention aus dem Jahr 1950 inhaltlich identisch ist. Ibid., GRC Art. 4, Rn. 14.

214 Ibid., GRC Art. 4.

215 Ibid., GRC Art. 4, Rn. 16.

216 Von der Groeben / Schwarze / Hatje, *Europäisches Unionsrecht*, 1:GRC Art. 4, Rn. 6.

Erstens kommt in Sifra, einem halachischen Midrasch zu Levitikus, in Sifra Achare Mot 9,8 (85c–d) zu Lev 18,3, ausnahmsweise in jüdischer Literatur eine parallel konzipierte Vorstellung von gleichgeschlechtlichen Ehen zwischen Männern oder Frauen vor. Nicht Sex zwischen Frauen, sondern die Heirat unter Frauen – sowie unter Männern und bestimmte Formen der Polygamie – werden darin abgelehnt. Im Umkehrschluss ergibt sich daraus, dass aus der Sicht von Sifra die Ehe zwischen Mann und Frau und prinzipiell auch Polygynie, bei der ein Mann mehrere Frauen hat, die Regel war.

Zweitens habe ich drei talmudische Texte diskutiert, welche Belege für weibliches Begehren unter Frauen darstellen. Im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c sind Frauen, die „miteinander herumtollen", aus Sichtweisen, welche den Schulen Schammais und Hillels des 1. Jahrhunderts n. d. Z. zugeschrieben werden, aber höchstwahrscheinlich erst aus amoräischer Zeit stammen, ein kontroverses Thema: Die Schule Hillels ist – im Unterschied zur Schule Schammais – der Ansicht, dass „das Herumtollen" der Frauen kein sexuelles Vergehen bedeutet. Der entscheidende Punkt für diese Anschauung dürfte vermutlich sein, dass Frauen dabei nicht durch einen männlichen Penis penetriert werden. Im babylonischen Talmud Yevamot 76a wird eine relativ ähnliche Position Rabbi Eleazar zugeschrieben. Dieser behauptet nämlich implizit, dass eine Frau beim Sex mit einer anderen Frau diese nicht zu einer Hure macht. Im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c wird das Verb סלד im Pi'el im Sinne von „herumtollen" euphemistisch als Vollzug sexueller Handlungen zwischen Frauen verstanden. Diese Übersetzung eines Verbs, dessen exakte Bedeutung grundsätzlich unklar ist, beruht auf einem Analogieschluss der Bedeutung von סלל in der Tosefta Sota 5,7 auf סלד im palästinischen Talmud Gittin 8,10,49c im Zusammenhang mit einer halachischen Behauptung zu Sex zwischen Mutter und Sohn. In den babylonischen Talmudtraktaten Yevamot 76a und Schabbat 65a wird das Verb סלל im Pi'el hingegen auch im Zusammenhang mit Frauen verwendet, die „von sexueller Lust aneinander erfüllt sind". In diesen babylonischen Talmudtraktaten wird Rav Huna, welcher – gemäß der traditionellen jüdischen Chronologie – im 3. Jahrhundert n. d. Z. in Sura am Eufrat lebte, der Ausspruch in den Mund gelegt, dass Frauen, die „von sexueller Lust aneinander erfüllt sind", aus der priesterlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Das könnte den Verlust eines priesterlichen Vorrechts (nämlich der Verweigerung der Teilhabe am Mahl der Abgaben an die Priester) oder das Heiratsverbot mit einem jüdischen Priester bedeutet haben. Beides ist heute nicht mehr aktuell. Aus gegenwärtiger, queerer Sicht sind gleichgeschlechtliche Handlungen zwischen Frauen auch nicht unanständig, wie lesbophobe Leute heute im Anschluss an Rabbi Eleazars Behauptung im babylonischen Talmud Yevamot 76a eventuell noch denken mögen.

Drittens rufen Aussagen des jüdischen Rechtsgelehrten Maimonides aus dem Hochmittelalter heute Entrüstung hervor. In *Mischne Tora, Sefer Keduscha, Hilchot Issure Bia* 21,8 hält er eine gerichtliche Bestrafung für Frauen, „die füreinander Lust empfinden", mit Schlägen wegen ihrer „Rebellion" für legitim. Mit seiner Forderung nach männlicher Kontrolle der weiblichen Sexualität ist er ein Vertreter typisch patriarchalen Gedankenguts. Eine solche respektlose Vorstellung, nämlich Schläge als angemessene Strafe für Frauen, die andere Frauen begehren, steht heute im Widerspruch zu fundamentalen Prinzipien der Menschenrechte und sollte nicht länger in orthodoxen Kreisen des Judentums heraufbeschworen werden. In seinem *Kommentar zur Mischna Sanhedrin* 7,4 stellt Maimonides jedoch auch fest, dass sowohl nach dem biblischen als auch nach dem rabbinischen Gesetz keine Strafe für weibliche Homoerotik vorgesehen ist. Somit erwähnt er die wesentliche Tatsache, dass es weder in der Hebräischen Bibel noch in der Mischna und der Tosefta ein Verbot weiblicher Homoerotik gibt.

Nach jüdischen gesetzlichen Auslegungen zu weiblicher Homoerotik folgen im nächsten Kapitel queere Auslegungen der Liebesgebote aus Levitikus. Auch im Zusammenhang mit diesen queeren Lesarten zum biblischen Buch Levitikus hinterfrage ich rein androzentrische Sichtweisen antiker Texte. Mein queerer Argumentationsstrang, teilweise aus defensiver Sicht gegenüber heterosexistischen Bibelinterpretationen, angefangen mit den biblischen Schöpfungsberichten bis hin zu gesetzlichen Auslegungen in Levitikus, ist mit diesem Kapitel beendet. Nun vollziehe ich aus queerer Sicht auch hinsichtlich des Buchs Levitikus einen Perspektivenwechsel und untersuche, wie sich unterschiedliche queere Personen selbst die Liebesgebote wie das Nächsten- und Fremdenliebegebot aneignen können, sodass solche maßgeblichen religiösen Texte der Hebräischen Bibel auch für sie ethisch relevant werden. Meine queeren Auslegungen der Liebesgebote aus Levitikus, das heißt von Kerngedanken der Hebräischen Bibel, befinden sich in der Mitte dieses Sammelbands.

KAPITEL 5

Queere Auslegungen der Liebesgebote aus Levitikus

Queere Lesarten der Liebesgebote aus dem biblischen Buch Levitikus[1] thematisieren Selbstliebe aus queerer Sicht (Abschnitt 1) und fordern den Einbezug von Frauen und diversen queeren Personen sowohl im schöpfungsethischen Diskurs (in Verbindung mit dem Gedanken der Gleichheit aller geschaffenen Menschen) (Abschnitt 2) als auch hinsichtlich der Maxime der Goldenen Regel (Abschnitt 3). Die hier zu besprechende biblische Überlieferung im Zusammenhang mit den Liebesgeboten aus Levitikus und deren weitere Interpretationen im Judentum und Christentum sind nämlich traditionsgemäß von rein androzentrischen Sichtweisen, das heißt von jenen, welche den Mann ins Zentrum des Denkens stellen, geprägt. Bisher hat auch noch kaum jemand die Liebesgebote aus Levitikus queer gelesen.

In diesem Kapitel möchte ich – im Sinne einer queeren Lektüre – den Blick weg von den für Schwule, aber auch für Lesben etc. problematischen Bibelstellen im 18. und 20. Kapitel des Buchs Levitikus[2] lenken – hin zu den Liebesgeboten, welche sich dazwischen, im 19. Kapitel desselben biblischen

1 Dieses Kapitel ist eine geringfügige Überarbeitung von Karin Hügel, „Queere Auslegungen der Liebesgebote aus Levitikus", in *Gender, Race, Religion: De/constructing Regimes of In/visibility*, ed. Agnethe Siquans / Anne-Claire Mulder / Clara Carbonell Ortiz. *Journal of the European Society of Women in Theological Research / Revista de la asociación europea de mujeres en la investigación teológica / Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen* 28 (Leuven: Peeters, 2020), 201–36, https://doi.org/10.2143/ESWTR.28.0.3288489. Dieser Artikel wurde gekürzt auf der 18. Internationalen Konferenz der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen „Geschlecht, Rasse, Religion, De/Konstruieren von Regimen der Un/Sichtbarkeit" an der Katholischen Universität Löwen 2019, auf der 7. Jahrestagung der Österreichischen Gesellschaft für Geschlechterforschung „Geschlecht und Geschlechterverhältnisse in Transformation: Räume – Relationen – Repräsentationen" an der Universität Innsbruck 2019, am Studientag der Fachschaft der Evangelischen Theologie „Feministische* Theologie(n)" an der Universität Tübingen 2021 und im Rahmen von 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland, organisiert von Keshet („Regenbogen"), der jüdischen queeren Community, in Berlin 2022 vorgetragen.

2 Bezüglich Lev 18,22 und Lev 20,13 vgl. Einleitung, Abschn. „Verbote von Sex zwischen Männern". Es existiert nicht etwa ein eigenes Gesetz bezüglich Sex zwischen Frauen analog zu den Verboten hinsichtlich Sex zwischen Männern Lev 18,22 und Lev 20,13. Spätere jüdisch-rechtliche Anschauungen assoziieren jedoch sexuelle Lust und Heirat zwischen Frauen mit der „Lebensart des Landes Ägypten" in Lev 18,3 aus der einleitenden Ermahnung

© KARIN HÜGEL, 2026 | DOI:10.1163/9789004746039_007
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

Buchs, befinden. Zu den Liebesgeboten des Heiligkeitsgesetzes zählen das Nächstenliebegebot Lev 19,18 und das Fremdenliebegebot Lev 19,34. Queere Auslegungen dieser häufig zitierten Verse stelle ich hier vor.

Weder die Verbote sexueller Handlungen zwischen Männern Lev 18,22 und Lev 20,13 des Buchs Levitikus noch das Crossdressingverbot Dtn 22,5[3] des Buchs Deuteronomium finden sich etwa als Schriftzitate im Neuen Testament. Das Nächstenliebegebot, welches erstmals im Buch Levitikus vorkommt, wird jedoch mehrere Male und an zentralen Stellen des Neuen Testaments zitiert.[4] Möglicherweise ist nicht allen christlichen Leser_Innen bekannt, dass das Nächstenliebegebot bereits in der Hebräischen Bibel vorhanden ist.

In der Hebräischen Bibel gibt es insgesamt drei Gebote, in welchen G*tt (יהוה) zur Liebe aufruft, nämlich – neben dem Nächstenliebegebot Lev 19,18,und dem Fremdenliebegebot Lev 19,34, deren Besprechung aus queerer Sicht in diesem Beitrag das Thema ist – auch das „Höre, Israel" (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל) in Dtn 6,4–5: „Du sollst G*tt, deinen Gott, von ganzem Herzen, mit jedem Atemzug und mit all deiner Kraft lieben [וְאָהַבְתָּ אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ וּבְכָל־מְאֹדֶךָ]." Diese drei Liebesgebote der Hebräischen Bibel sind drei Dimensionen einer einzigen, tiefen Beziehung: G*tt (יהוה) zu lieben, bedeutet andere Menschen zu lieben, diejenigen, welche wie wir sind und auch diejenigen, welche es nicht sind.[5] Eine Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe durch Anführen von Schriftzitaten findet sich jedoch nicht etwa in rabbinischer, sondern nur in christlicher Literatur.[6] Aus christlicher Sicht erhalten das „Höre, Israel" und das Nächstenliebegebot der Hebräischen Bibel einen besonderen Stellenwert, wenn sie in der synoptischen[7] Tradition des Neuen Testaments als sogenanntes „Doppelgebot der Liebe" (Mk 12,28–34 und Parallelen)[8] als Schriftzitate vorkommen und dabei als die größten Gebote bezeichnet werden.

---

im 18. Kapitel des Buchs Levitikus. Vgl. Sifra zu Lev 18,3 und Maimonides' *Mischne Tora, Sefer Keduscha, Hilchot Issure Bia* 21,8 bzw. Kap. 4. „Auslegungen zu weiblicher Homoerotik".

3 Bezüglich Dtn 22,5 vgl. Einleitung, Abschn. „Zeit- und Ortsgebundenheit".

4 Vgl. Abschn. 5.1. „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie *du* dich selbst *liebst*".

5 Eskenazi, „Another View", 716.

6 Flusser, „New Sensitivity", 125. In zwei Stellen von Mischna Avot, nämlich in mAv 6,1.6, werden zwar in rabbinischen Texten die Liebe zu „G*tt" / zur „Stätte" (הַמָּקוֹם = rabbinische Gottesbezeichnung) und die Liebe zu den „Geschöpfen"/„Menschen" (הַבְּרִיּוֹת = Nomen, das sich vom Verb ברא [„schaffen"] ableitet) Seite an Seite erwähnt, aber dies sind keine Schriftzitate der Hebräischen Bibel.

7 Das Wort „Synopse" stammt aus dem Griechischen (σύνοψις) und bedeutet „Zusammenschau". Die Synopse ist eine Zusammenstellung von Paralleltexten der ersten drei Evangelien des Markus, Matthäus und Lukas, welche – im Unterschied zu Johannes – weitgehend textlich übereinstimmen. Hauck/Schwinge, *Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch*, 192.

8 Vgl. Mt 22,34–40; Lk 10,25–28. Vgl. außerdem auch in die frühchristliche Schrift Didache 1,2.

So mögen die Liebesgebote der Hebräischen Bibel heute viel mehr Menschen bekannt und bedeutsam sein, sowohl straighten als auch queeren Personen, als einzelne Gesetze der Tora, wie die Verbote sexueller Handlungen zwischen Männern Lev 18,22 und Lev 20,13 oder das Crossdressingverbot Dtn 22,5.

Nun widme ich mich, wie gesagt, den Liebesgeboten der Hebräischen Bibel, nämlich dem Nächstenliebegebot Lev 19,18 und dem Fremdenliebegebot Lev 19,34, und stelle queere Auslegungen im Anschluss an drei traditionelle Interpretationsvarianten des Nächstenliebegebots aus Levitikus vor.

Die beiden Liebesgebote der Hebräischen Bibel richten sich ursprünglich an männliche, erwachsene israelitische Vollbürger.[9] Im patriarchalen Kontext des Heiligkeitsgesetzes legt sich keine inklusive Übersetzung für diese Liebesgebote nahe. Diese Gesetzestexte wurden aus androzentrischer Sicht verfasst. Frauen werden hier ursprünglich nicht angesprochen.[10] Da das Nächstenliebegebot in direktem Zusammenhang mit dem vorigen Vers steht, wo vom Hassverzicht die Rede ist, führe ich Lev 19,18 zusammen mit Lev 19,17 an:

> Du sollst deinen Bruder [d. h. deinen Volksgenossen] nicht hassen in deinem Herzen [לֹא־תִשְׂנָא אֶת־אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ], sondern deinen Mitbürger ernsthaft zurechtweisen [הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת־עֲמִיתֶךָ], damit du nicht seinetwegen Schuld auf dich lädst [וְלֹא־תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא].
>
> Lev 19,17

> Du sollst nicht Rache üben [לֹא־תִקֹּם] und gegenüber deinen Volksgenossen nicht nachtragend sein [וְלֹא־תִטֹּר אֶת־בְּנֵי עַמֶּךָ], sondern du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst [וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ[11] כָּמוֹךָ]. Ich bin G*tt [אֲנִי יְהוָה].
>
> Lev 19,18

Nicht nur im Deutschen ist „Hass“ das Gegenteil von „Liebe“, auch im Althebräischen ist „hassen“ (שׂנא) die Antithese von „lieben“ (אהב).[12] In dieser

9 Ebersohn, *Nächstenliebegebot*, 39.

10 Es gibt im Heiligkeitsgesetz z. B. auch keine Verbote weiblicher Homoerotik.

11 Die Verwendung der Präposition לְ in der Formulierung לְ אהב („jemanden lieben“) statt dem Akkusativzeichen אֵת/אֶת in Lev 19,18 und Lev 19,34 gehört zu den Besonderheiten des Späthebräischen, wobei dies im Aramäischen ganz gewöhnlich war. Gesenius/Kautzsch/Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, § 117n, 381. Auch Paul Joüon und Takamitsu Muraoka betrachten לְ in diesen Stellen als Hinweis auf den Akkusativ des direkten Objekts. Joüon/Muraoka, *Grammar of Biblical Hebrew*, 418.

12 Ebersohn, *Nächstenliebegebot*, 25.

viel zitierten Stelle des Heiligkeitsgesetzes wird das Unterbrechen der Spirale des Hasses und der Gewalt geboten und stattdessen zur Liebe aufgerufen.

Die gängige Übersetzung von Lev 19,17, nicht „im Herzen" zu hassen, könnte die Vorstellung erzeugen, dass ein Gefühl wie Hass in der Hebräischen Bibel – ähnlich wie im europäisch-abendländischen Bereich – im Inneren des Menschen verortet ist. Heutige Gefühlskonzepte unterscheiden sich aber von jenen der Hebräischen Bibel. Emotionen werden in der Hebräischen Bibel nicht als aus dem Menschen entspringend gesehen.[13] Stattdessen werden biblische Figuren von Gefühlen von außen erfasst – wie König Saul vom bösen Geist Gottes.[14] Nicht „im Herzen" zu hassen mag in Lev 19,17 darauf hinweisen, dass Hass keine tiefen Wurzeln in den Betroffenen schlagen soll, sondern dass sie sich von ihm befreien sollen. Das Gebot aus dem Heiligkeitsgesetz setzt – im Unterschied zu Erzähltexten wie jenen im ersten Samuelbuch über Sauls Hassliebe zum jungen schönen David –[15] voraus, dass ein Mensch sich Emotionen tatsächlich widersetzen kann. Möglicherweise kann er das verstandesmäßig tun. Da das Herz in der Hebräischen Bibel auch als der Sitz des Verstandes angenommen wird, könnte לֵבָב[16] in Lev 19,17 auf die Denkfähigkeit des Menschen abzielen. Hass gilt es sozusagen rational zu vermeiden. Deshalb wird als alternative Übersetzung von בִּלְבָבֶךָ „mit deinem Verstand" vorgeschlagen.[17] Ebenso unverständlich wie die Möglichkeit, sich starken Emotionen wie Hass widersetzen zu können, mag umgekehrt für viele Lesende heute sein, dass Liebe – wie im Nächstenliebegebot Lev 19,18 – verordnet werden kann. Dieselbe Frage kann letztendlich auch hinsichtlich des Gottesliebegebots Dtn 6,5, dem „Höre, Israel" (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל) gestellt werden,

13 Wagner, „Gefühle, in Sprache geronnen", 73.

14 Vgl. 1 Sam 16,14–16.23; 1 Sam 18,10 und 1 Sam 19,9.

15 Im Zusammenhang mit König Sauls Hassliebe zum schönen jungen David sind zwei Textpassagen aus den Kapiteln 16 und 18 des ersten Samuelbuchs relevant, wobei die erotische Auslegung der zweiten Stelle 1 Sam 18,22, nämlich Sauls *Lust* auf David als Grund für dessen Verheiratung mit Michal, die David zum Schwiegersohn des Königs macht, eine erotische Auslegung der ersten Stelle 1 Sam 16,21–22 ermöglicht, wo von Sauls entfachter *Liebe* zu David die Rede ist. Wegen Sauls Verfluchung Jonatans in 1 Sam 20,30 („Verkehrter Rebell! Weiß ich nicht, dass du dich mit dem Sohn Isais [d. h. mit David], dir selbst und dem Schoß deiner Mutter zur Schande, verbunden hast?") können die früheren Hinweise auf Sauls Hassliebe zu David rückwirkend verstärkt in einem erotischen Sinn verstanden werden. Laut 1 Sam 20,30 muss Saul begriffen haben, dass sein eigenes – ehemals intimes – Verhältnis zu David gestört wurde, indem sein Sohn Jonatan ein sexuelles Verhältnis mit demselben gut aussehenden, aufstrebenden jungen Mann hat. Hügel, „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel" (unveröffentlichtes Manuskript).

16 לֵבָב bedeutet „Herz". *HALAT*, 490. Das Wort לֵבָב kann aber auch andere Bedeutungen wie „Verstand" etc. – ähnlich wie לֵב – haben.

17 Wagner, „Gefühle, in Sprache geronnen", 72.

in welchem zur Liebe zu G*tt (יהוה) „von ganzem Herzen“ (בְּכָל־לֵבָב) aufgerufen wird.

Anhand von Lev 19,17 ist das Vorhandensein einer nachexilischen jüdischen Rechtsprechung nicht nachweisbar. In diesem Vers von Levitikus 19 ist nicht etwa von rechtlichen Schritten vor Gericht, sondern nur von einer ernsthaften Zurechtweisung jener israelitischen Mitbürger die Rede, die einen Grund zum Hass geliefert haben. Es bleibt vollkommen unbestimmt, was alles Hass innerhalb der israelitischen bzw. nachexilischen jüdischen Gemeinschaft hervorgerufen haben mochte. Interessant ist die abschließende Bemerkung in Lev 19,17, dass ein Israelit wegen der Hass erzeugenden Handlung eines anderen Israeliten nicht Schuld auf sich laden soll. Das zeugt von einem Schuldverständnis, nach dem nicht nur die Erzeuger von Hass selbst Schuld tragen, sondern sich auch andere Mitbürger mitschuldig machen, wenn sie deren Verhalten nicht zu unterbinden versuchen.[18]

In den beiden Versen Lev 19,17 und Lev 19,18 werden unterschiedliche hebräische Begriffe wie אָח („Bruder“ bzw. „Volksgenosse“), עָמִית („Mitbürger“), בְּנֵי עַם („Volksgenossen“) und רֵעַ („Nächster“)[19] für diejenigen Leute verwendet, unter denen kein Hass, sondern Liebe walten soll. Sie alle meinen Israeliten. Die jüdische Bevölkerung der Diaspora wurde durch diese beiden Gebote zum inneren Zusammenhalt aufgefordert. Rache gilt es zu unterlassen; nachtragendes Verhalten gegenüber den Volksgenossen ebenso. Anlass für zu unterbindende Rachegelüste musste nicht unbedingt eine unmittelbare Schädigung der in Lev 19,18 angesprochenen Person gewesen sein. Es konnten auch Vergehen in der Vergangenheit oder Verbrechen an anderen israelitischen Personen, zu denen ein Naheverhältnis oder eine wie auch immer geartete Verbindung bestand, ausschlaggebend für Rachegefühle gewesen sein.

Während das Nächstenliebegebot Lev 19,18 zur Liebe gegenüber dem israelitischen Volksgenossen aufruft, fordert das Fremdenliebegebot Lev 19,34 darüber hinaus auch die Liebe zum Fremden (גֵּר)[20] ein. Dieser soll wie ein

18 Während bei einem Verbot wie jenem von Sex zwischen Männern in Lev 20,13 extra die Schuldformel דְּמֵיהֶם בָּם geschrieben steht, nach welcher die Schuld allein auf die in besonderer Weise sexuell agierenden Männer und nicht etwa auf das ganze Volk Israel zurückfallen soll, wird am Anfang von Levitikus 20 die Sippenhaftung thematisiert.

19 רֵעַ bedeutet im Zusammenhang mit Lev 19,18 „Nächster“ und ansonsten auch „Freund“, „Liebling“, „Gefährte“, „Genosse“ oder „Anderer“. *HALAT*, 1169–70. Es existieren weibliche Formen von רֵעַ, nämlich רֵעָה („Gefährt_in“, „Freund_in“) oder im Hohelied רַעְיָה („Gefährt_in“, „Freund_in“ = Geliebte), und auch der sprechende Name Rut (רוּת), welcher „Gefährt_in“, „Freund_in“ bedeutet, steht im Zusammenhang mit dem Verb רעה („sich befreunden“). Die griechische substantivierte Form ὁ πλησίον, mit welcher die Septuaginta רֵעַ im Zusammenhang mit LXX Lev 19,18 übersetzt, bedeutet „der Nahestehende“, „der Nächste“, „der Mitmensch“. Bauer, 1352.

20 גֵּר bedeutet „Schutzbürger“, „Fremdling“. *HALAT*, 193.

israelitischer Einheimischer (אֶזְרָח)[21] behandelt werden. Ich zitiere das Fremdenliebegebot im Zusammenhang mit dem vorangehenden Vers Lev 19,33, welcher die Unterdrückung des Schutzbürgers (גֵּר) untersagt:

> Wenn jemand als Schutzbürger bei dir weilt, als Fremder in eurem Land, sollt ihr ihn nicht unterdrücken [וְכִי־יָגוּר אִתְּךָ גֵּר בְּאַרְצְכֶם לֹא תוֹנוּ אֹתוֹ].
>
> Lev 19,33

> Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll wie ein Einheimischer bei euch gelten [כְּאֶזְרָח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם], und du sollst ihn lieben wie dich selbst [וְאָהַבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ]; denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen [כִּי־גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם]. Ich bin G*tt, euer Gott [אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם].
>
> Lev 19,34

In Lev 19,34 fällt ein Numeruswechsel auf: Allein der Satz „[…] du sollst ihn [d. h. den Fremden] lieben wie dich selbst [וְאָהַבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ]“ weist – ähnlich wie „[…] du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst [וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ]“ in Lev 19,18 – eine Anrede im Singular auf. Deshalb wird ein Zusammenhang zwischen dem Fremden- und Nächstenliebegebot und eine Abhängigkeit des Verses Lev 19,34 von Lev 19,18 in bibelwissenschaftlicher Literatur behauptet.[22] Ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Versen wurde schon in einem antiken halachischen Midrasch zum Buch Levitikus, nämlich in Sifra[23] Qedoschim („Heilig“)[24] 8 (91a) zu Lev 19,34, behauptet:

> Wie Bezug nehmend auf Israel gesagt wurde [כשם שנאמר לישראל]: „[…] du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst [ואהבת לרעך כמוך]“ [Lev 19,18], so wurde in Bezug auf Fremde gesagt [כך נאמר לגרים]: „[…] du sollst ihn [d. h. den Fremden] lieben wie dich selbst [ואהבת לו כמוך]“ [Lev 19,34].[25]
>
> Sifra Qedoschim 8 [91a] = Sifra 205,1,6 nach der englischen Ausgabe von Neusner

21 אֶזְרָח bedeutet „Einheimischer“, „Vollbürger“. Ibid., 28.

22 Otto, *Deuteronomium 1–11*, 2:1039, bzw. Nihan, „Resident Aliens“, 121, Fn. 40.

23 Sifra (סִפְרָא; „Buch“) ist die Bezeichnung für „halakhic commentary on Leviticus“ (den „halachischen Kommentar zu Levitikus“). Jastrow, 1018.

24 Bezüglich des Namens Qedoschim („Heilig“) dieses Traktats vgl. Vers Lev 19,2, den ich weiter unten in diesem Abschnitt zitiere.

25 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Weiss, *Sifra*. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Neusner, *Sifra*, 3:128–29.

Aus Sicht dieser alten jüdischen Schrift wurde das biblische Nächstenliebegebot als Aufruf zur Liebe zum Israeliten betrachtet und das Fremdenliebegebot analog dazu als Aufruf zur Liebe zu Fremden (גֵּרִים) verstanden.

Die beiden Verse Lev 19,33 und Lev 19,34 zu richtigem Verhalten Fremden gegenüber mögen ein Gesetz aus dem Bundesbuch Exodus, nämlich Ex 22,20, voraussetzen:[26] „Einen Fremden sollst du nicht unterdrücken und bedrängen [וְגֵר לֹא־תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ], denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen [כִּי־גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם]." Hier ist nämlich ebenfalls davon die Rede, den Fremden (גֵּר) nicht zu unterdrücken (ינה im Hifʿil),[27] und die Begründung ist dabei die gleiche. Auffallend ähnlich ist außerdem folgendes kurzes Gebot Dtn 10,19 aus Deuteronomium 10 (einem Teil der Rahmung der Gesetzessammlung des Deuteronomiums in Deuteronomium 12–26), in welchem dazu aufgefordert wird, den Fremden (גֵּר) zu lieben (אהב):[28] „Ihr sollt den Fremden lieben [וַאֲהַבְתֶּם אֶת־הַגֵּר], denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen [כִּי־גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם]."

Im Fremdenliebegebot Lev 19,34 wird – wie in Ex 22,20 und auch in Dtn 10,19 – an eine Tradition angeknüpft, in welcher an die leidvolle Erfahrung als Fremde in Ägypten erinnert wird. Auf diese Weise wird das Gebot der Zuwendung zu Schutzbürgern (גֵּרִים) in nachexilischer Zeit begründet. Die Erfahrung eines anderen Exils, nämlich jene des babylonischen Exils, dürfte ausschlaggebend gewesen sein, dass Jüd_Innen ein spezifisches Selbstverständnis als Fremde entwickelt hatten.

Aus Levitikus 19 und den anderen Kapiteln des Heiligkeitsgesetzes ist es schwierig, den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Status eines Fremden (גֵּר) schlüssig näher zu bestimmen. Der Fremde (גֵּר) wird in Levitikus 19 neben Lev 19,33–34 nur in Lev 19,9–10 im Zusammenhang mit der Nachlese auf dem Feld und im Weinberg erwähnt. Den Fremden soll es – wie den Armen – ermöglicht werden, Feldfrüchte und abgefallene Trauben nach der Ernte aufzusammeln.[29] Nicht nur in Lev 19,10, sondern auch in Lev 23,22 wird der Fremde (גֵּר) zu denjenigen Personen gezählt, welche sich wirtschaftlich nicht selbst erhalten können und von israelitischen Landbesitzern abhängig sind. Aus anderen Stellen des Heiligkeitsgesetzes erfahren wir aber auch, dass

26 Elliger, *Leviticus*, 250.

27 Otto, *Deuteronomium 1–11*, 2:1039.

28 Im Unterschied zu Nihan, „Resident Aliens", 121, welcher Lev 19,34 als Rezeption von Dtn 10,19 versteht, ist es vorstellbar, dass Dtn 10,19 und Lev 19,33–34 auch ohne Kenntnis voneinander in unterschiedlichen Rechtssammlungen überliefert worden sind.

29 Bezüglich ähnlicher Gesetze im Deuteronomium, nach denen Fremden, Waisen und Witwen die Nachlese auf dem Feld, im Olivenhain und im Weinberg ermöglicht werden soll, vgl. Dtn 24,19–22.

ein Fremder (גֵּר) die Mittel gehabt haben muss, um ein Schlachtopfer (זֶבַח) oder ein Brandopfer (עֹלָה)[30] „mit einwandfreien, männlichen Exemplaren von Rind, Lamm oder Ziege“[31] darzubringen. In Lev 25,47 wird der Fremde (גֵּר) im Zusammenhang mit der Gesetzgebung des Erlassjahres sogar als reich genug beschrieben, um israelitische Männer als Sklaven zu haben.[32] In der Septuaginta wird גֵּר nicht nur im Zusammenhang mit dem Fremdenliebegebot Lev 19,34, sondern im ganzen Heiligkeitsgesetz mit προσήλυτος („Hinzugekommener“) übersetzt. Gemeint ist jemand, der als Fremder an einem Ort angekommen ist,[33] das heißt ein „fremder Ortsansässiger“.

Wird das Fremdenliebegebot Lev 19,34 auf rechtliche Belange bezogen,[34] bleibt letztendlich unklar, welche Gesetze deshalb genau für Fremde – wie für Einheimische – im Heiligkeitsgesetz gelten sollten. Das Gesetz Ex 22,20 des Bundesbuchs Exodus, auf das in Lev 19,33–34 zurückgegriffen worden sein mag, steht im Zusammenhang mit dem sozialen Schutzrecht. In Dtn 10,18, dem Vers vor dem Fremdenliebegebot in der Rahmung der deuteronomischen Gesetzessammlung, ist zu lesen, dass G*tt (יהוה) das Recht von Waisen und Witwen durchsetzt und den Fremden (גֵּר) liebt, indem er ihm Speise und Kleidung gibt. Ein ähnliches Bestreben nach sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit kann also auch für Lev 19,33–34 angenommen werden.[35]

Die Differenzierung zwischen Einheimischem (אֶזְרָח) und Fremdem (גֵּר) findet sich im Heiligkeitsgesetz zuvor in der abschließenden Paränese von Levitikus 18 in Lev 18,26 und später am Anfang von Levitikus 20 in Lev 20,2. Beides sind Textpassagen, die redaktionelle Ergänzungen darstellen. Die Unterscheidung zwischen Vollbürger (אֶזְרָח) und Schutzbürger (גֵּר) kommt in den Kapiteln Levitikus 18, 19 und 20 des Heiligkeitsgesetzes neben Lev 18,26 nur in Lev 19,34 und Lev 20,2 vor.[36] Das Fremdenliebegebot Lev 19,34 könnte

30 Vgl. Lev 17,8–9. Laut Num 15,14 soll ein Fremder (גֵּר) auf gleiche Weise wie ein Israelit G*tt (יהוה) ein Feueropfer (אִשֶּׁה) darbringen.

31 In Lev 22,18–19 werden diese männlichen Tiere im Zusammenhang mit einem Brandopfer (עֹלָה) erwähnt.

32 Im Kontext der Verfluchung bei Nichteinhaltung der deuteronomischen Gesetze wird in Dtn 28,43–44 ausgesagt, dass der Fremde (גֵּר) sozial aufsteigen wird – im Gegensatz zur israelitischen Bevölkerung, welche immer tiefer sinken wird. Hier wird thematisiert, dass der Fremde (גֵּר) derjenige sein wird, der verleiht. Der Fremde wird „der Kopf“, der Israelit aber „der Schwanz“ sein.

33 „One who has arrived at a place as foreigner“. Muraoka, 594.

34 Nihan, „Resident Aliens“, 122.

35 Ibid.

36 Außerhalb des Heiligkeitsgesetzes ist in Ez 47,22 davon die Rede, dass ein Fremder (גֵּר) wie ein Einheimischer (אֶזְרָח) unter den Israeliten gelten soll und dieser auch Erbbesitz erhalten können soll.

daher eine späte rechtliche Ergänzung im Anschluss an Ex 22,20 und Lev 19,18 im Zuge einer redaktionellen Bearbeitung von Levitikus 19 darstellen – vor oder gleichzeitig mit der Einfügung von Lev 20,2–5 in Levitikus 20. Da das Heiligkeitsgesetz in die Perserzeit datiert wird, in welcher nicht das jüdische Volk, sondern das Geschlecht der Achämeniden das Sagen hatte, sind die Nächsten- und Fremdenliebegebote – ähnlich wie die Verbote sexueller Handlungen zwischen Männern in Lev 18,22 und Lev 20,13 –[37] als Teile spezifischer jüdischer Utopien zu betrachten. Sie könnten ebenfalls der Wunschvorstellung einer antiken Redaktor_In des Heiligkeitsgesetzes entsprochen haben, eine religiöse, rechtliche Weltanschauung zu erschaffen, die nie realisiert worden ist.

Bezüglich des zahlenmäßigen Vorkommens der beiden Liebesgebote der Hebräischen Bibel ist Folgendes zu sagen: Während das Nächstenliebegebot keinerlei Parallelen in der Hebräischen Bibel hat,[38] finden sich Fremdenliebegebote sowohl im Heiligkeitsgesetz in Lev 19,33–34 als auch in der Rahmung der deuteronomischen Gesetzessammlung (Deuteronomium 12–26) in Dtn 10,19. Zusätzlich existierte mit Ex 22,20 bereits ein ähnliches Gesetz im sozialen Schutzrecht des Bundesbuchs Exodus. Der Gedanke der Fremdenliebe war also kein unbedeutender in der Hebräischen Bibel. Wie bereits erwähnt, spielte nach dem babylonischen Exil die eigene Erfahrung des Fremdseins im Judentum eine große Rolle.[39]

Die abschließenden kurzen Sätze „Ich bin G*tt [אֲנִי יְהוָה]“ im Nächstenliebegebot Lev 19,18 und „Ich bin G*tt, euer Gott [אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם]“ im Fremdenliebegebot Lev 19,34 des Heiligkeitsgesetzes verweisen auf einen besonderen religiösen Kontext. Am Anfang des 19. Kapitels des Buchs Levitikus wurde in Lev 19,2 die ganze israelitische Gemeinde dazu aufgerufen: „Ihr sollt heilig sein [קְדֹשִׁים תִּהְיוּ], denn ich, G*tt, euer Gott, bin heilig [כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם]“. So stehen, synchron gelesen, die einzelnen, auffallend unterschiedlichen[40] Gesetze von Levitikus 19 im Zusammenhang mit der göttlichen Heiligkeit, an

37 Bezüglich Lev 18,22 und Lev 20,13 vgl. Einleitung, Abschn. „Verbote von Sex zwischen Männern“.

38 Ebersohn, *Nächstenliebegebot*, 17.

39 Später erinnert die Anschauung des jüdischen Philosophen und Theologen Philon von Alexandrien in seinem Werk *Über das Leben des Moses* (*De vita Mosis*) 1,35, dass Fremde (ξένοι) in seiner Heimatstadt Alexandrien wie Freunde (φίλοι) behandelt werden sollten, wenn sie bereits ortsansässig sind, hintergründig an das jüdische Fremdenliebegebot LXX Lev 19,34. *Über das Leben des Moses* 1,35–36 wird von mir im Zusammenhang mit dem Buch der Weisheit 19,13–17 diskutiert, in welchem Sodom rund um die Zeitenwende erstmals in einem griechischsprachigen Text mit Fremdenhass in Verbindung gebracht wird. Hügel, „Sünde Sodoms als Fremdenhass“, 57, Fn. 56.

40 Michael Ebersohn spricht von einer recht bunten Mischung verschiedener Bestimmungen in Levitikus 19. Ebersohn, *Nächstenliebegebot*, 17.

welcher die jüdische Gemeinde der Diaspora durch gesetzeskonformes Verhalten teilhaben soll. Der Kontext des Heiligkeitsgesetzes ist also ein ganz anderer im Vergleich zum heutigen Kontext unterschiedlicher queer Lesender, die womöglich ein anderes religiöses Selbstverständnis haben oder sich nicht mehr als religiös bezeichnen.

Eine umfassende Abhandlung der jüdischen und christlichen Rezeptionen des Nächsten- und Fremdenliebegebots aus Levitikus würde den Rahmen meiner Arbeit sprengen. Deshalb fokussiere ich hier nun allein auf Auslegungen von Lev 19,18 und Lev 19,34, welche für queere Personen relevant sind.

Was können die beiden ähnlichen Sätze im Nächsten- und im Fremdenliebegebot „[…] du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst [וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ]“ und „[…] du sollst ihn [d. h. den Fremden] lieben wie dich selbst [וְאָהַבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ]“ alles bedeuten? Das Wort כָּמוֹךָ in Lev 19,18 und Lev 19,34 wurde im Zuge der jüdisch-christlichen Auslegungsgeschichte unterschiedlich interpretiert. Auch queere Lesarten des Nächsten- und Fremdenliebegebots sind abhängig von folgenden drei unterschiedlichen Übersetzungsvarianten von כָּמוֹךָ, die ich nun in den anschließenden Abschnitten bespreche: „Du sollst deinen Nächsten lieben […] [Lev 19,18]“ (1) „[…] wie *du* dich selbst *liebst* (bzw. *lieben sollst*)“, (2) „[…] denn er ist *ein Mensch* wie du“ und (3) „[…] *sodass, was dir verhasst ist, du ihm nicht tun sollst* (negative Goldene Regel)“.

5.1 Du sollst deinen Nächsten lieben, wie *du* dich selbst *liebst* (bzw. *lieben sollst*)

Meist wird כָּמוֹךָ in Lev 19,18 und Lev 19,34 als adverbiale Bestimmung von אהב („lieben“) betrachtet.[41] Auch wird כָּמוֹךָ als Vergleichspartikel in einem verkürzten Satz verstanden, bei dem das gleichbleibende Agens und das Verb eingespart wurden.[42] So kann das Nächstenliebegebot Lev 19,18 וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ auch folgendermaßen übersetzt werden: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie *du* dich selbst *liebst*“.[43] Ähnlich hat zum Beispiel der jüdische Philosoph Moses Mendelssohn (1729–1786) den Vers Lev 19,18 in *Sefer netivot ha-schalom* (*„Buch der Pfade des Friedens“*) ins Deutsche übersetzt.[44] Seine Übersetzung des Pentateuchs wird *Targum aschkenasi* genannt. Mendelssohn und seine

41 Ibid., 25.46.

42 Jenni, *Die hebräischen Präpositionen*, 2:110.

43 Vgl. die englische Übersetzung „You must love your neighbour as (you love) yourself“ in *DCH*, 4:428.

44 Mendelssohn, *Pentateuchübersetzung. Das dritte, vierte und fünfte Buch*, 47.

Mitarbeiter schufen mit dieser Pentateuchedition, die zwischen 1780 und 1782 in Berlin erschienen ist, eines der wirkungsmächtigsten Werke der Haskala (das heißt der jüdischen Aufklärung).

Auch die Septuaginta versteht כָּמוֹךָ im Nächsten- und Fremdenliebegebot des Heiligkeitsgesetzes als adverbiale Bestimmung, wenn sie וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ in LXX Lev 19,18 mit καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν („Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst") und וְאָהַבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ in LXX Lev 19,34 mit καὶ ἀγαπήσεις αὐτὸν [d. h. προσήλυτον] ὡς σεαυτόν („Du sollst ihn [d. h. den Hinzugekommenen, den fremden Ortsansässigen] lieben wie dich selbst") übersetzt. Das Neue Testament, welches das Nächstenliebegebot aus dem Buch Levitikus mehrmals und an zentralen Stellen aufgreift, folgt bei seinen Schriftzitaten der Septuagintaübersetzung von Lev 19,18.[45] Das Nächstenliebegebot gilt auch deshalb als das wichtigste Gebot im Neuen Testament überhaupt, weil es sowohl bei allen Synoptikern (Markus, Matthäus und Lukas) als auch in den Paulusbriefen und im Jakobusbrief vorkommt.

In dem Maß, wie jemand sich selbst liebt, soll – nach diesem Verständnis des Nächstenliebegebots Lev 19,18 – auch der Nächste geliebt werden. Hier wird die Selbstliebe vorausgesetzt. Wäre es in der Antike aber nicht auch vorstellbar gewesen, dass Selbstliebe fehlen kann? Fehlende Selbstliebe muss nicht allein psychologisch – wie heute oft – als mangelnde Liebesfähigkeit verstanden werden, sondern hätte auch im materiellen Sinn fehlende Mittel bedeuten können. Dies hätte dann sehr wohl ein Thema hinsichtlich der Liebesgebote der Hebräischen Bibel gewesen sein müssen. Ich habe bereits im vorigen Abschnitt erwähnt, dass die Erfahrung des Fremdseins der jüdischen Deportierten im babylonischen Exil, welche ihren Landbesitz und ihre Güter verloren hatten, eine große Rolle im antiken Judentum gespielt hat.

Die Gebote zur Nächsten- oder Fremdenliebe könnten aber gleichzeitig auch als Gebote zur Selbstliebe aufgefasst werden. Nicht nur zur Liebe zum Nächsten- und zum Fremden wird darin aufgerufen, sondern auch zur Liebe zu sich selbst. Dann hieße eine Übersetzung von Lev 19,18 folgendermaßen: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie *du* dich selbst *lieben sollst*". Dabei wird das Augenmerk darauf gelegt, dass die Selbstliebe der Nächstenliebe vorangeht bzw. die Nächstenliebe die Selbstliebe voraussetzt. In eine ähnliche

45 Vgl. Mk 12,31; Mt 19,19; 22,39; Lk 10,27; Röm 13,9; Gal 5,14; Jak 2,8. In Mk 12,33 kommt ausnahmsweise ὡς ἑαυτόν statt ὡς σεαυτόν vor. Das Nächstenliebegebot wird in Mt 5,43, wo es um den Gegensatz zwischen Nächsten- und Feindesliebe geht, nicht gänzlich in der Septuagintafassung von Lev 19,18 zitiert, da die Worte ὡς σεαυτόν fehlen. Die Fremdenliebegebote LXX Lev 19,34 und LXX Dtn 10,19 und das ihnen ähnliche Gesetz LXX Ex 22,20 werden hingegen im Neuen Testament nicht wörtlich zitiert.

Richtung verweisen heute Einsichten der Individual- und Sozialpsychologie: Nächstenliebe setzt voraus, dass sie von Individuen ausgeht, deren Selbstverhältnisse mit genügend Sicherheit, Vertrauen und im Blick auf die eigenen Unzulänglichkeiten mit ausreichender Geduld und Nachsicht ausgestattet sind. Erst dann ist Nächstenliebe möglich, die nicht mit Selbstverlust oder verzehrender Selbstaufopferung zusammenfällt, die also eine genuine und authentische Form der Zuwendung zum Nächsten erlaubt. Das heißt im Umkehrschluss freilich ebenso, dass die Art und Weise der Nächstenliebe so beschaffen sein muss, dass sie eben solche gefestigten und zugleich barmherzigen Selbstverhältnisse erlaubt und befördert.[46]

Für eine queere Auslegung des Nächstenliebegebots ist der implizite Aspekt des Gebots zur Selbstliebe ebenfalls zu beachten. Die Art und Weise, wie eine Person ihr eigenes Leben angeht, wird auch für ihre Fähigkeit entscheidend sein, sich anderen Menschen gegenüber ethisch zu verhalten. Die Liebe zum Nächsten ist erst dann möglich, wenn die Liebe zu sich selbst gelernt wird.[47] Deshalb aber womöglich das Nächstenliebegebot Lev 19,18 als Gebot zur Selbstakzeptanz zu erklären, könnte bei etlichen queeren und auch nicht queeren Personen Missfallen hervorrufen und als zynisch betrachtet werden. Nicht alle Menschen der Gegenwart können ein selbstbestimmtes Sexualleben führen. Niemandem mangelt es ohne Grund an Selbstannahme. Ein Umfeld homo-, lesbo-, bi-, transphober und rassistischer Gewalt etwa ist für die Selbstliebe diverser queerer Personen nicht förderlich. Für queere und nicht queere Personen, denen ein freies Leben unmöglich ist, wird gebotene Selbstliebe kaum nachvollziehbar sein. Selbstliebe sollte gerade unterschiedlichen queeren Leuten durch die Schaffung eines Umfelds leichter gemacht werden, das ihre Lebens- und Liebesweisen fördert. Selbst Menschen, welche in ihrer Gesellschaft die Möglichkeit hätten, ihre Sexualität anders als heterosexistischen und weiteren Normen des geschlechtlichen Zusammenlebens entsprechend auszuleben, mag gebotene Selbstannahme unrealistisch erscheinen. Muss es tatsächlich immer gelingen, bereits ins Unterbewusstsein verdrängte Persönlichkeitsanteile so zu beeinflussen, dass Homo- und Transphobien und weitere Ängste, die aus psychoanalytischer Sicht für Selbsthass und Hass auf andere queere Personen ausschlaggebend sind, nachlassen? Ein liebevoller Umgang diverser queerer Personen mit sich selbst wiederum wirkt sich auf ihren Umgang mit anderen Mitmenschen positiv aus. Zur Zeit der Hebräischen Bibel wurde noch nicht zwischen queeren und straighten Personen unterschieden bzw. wurden sie nicht als solche bezeichnet. Es wird darin auch

46 Schüle, „‚Denn er ist wie Du'", 519.

47 Alpert, „Do Justice", 171.

von keinen Crossdresser_Innen im heutigen Sinn berichtet. Das biblische Nächstenliebegebot auf Personen anzuwenden, von welchen angenommen wird, dass sie sich nicht lieben (können) oder sich nicht kleiden (können), wie sie wollen, stellt eine neue Auslegung aus gegenwärtiger Sicht dar.

Im Zuge einer queeren Debatte wird hingegen heute – dem Wortlaut nach – nicht so sehr die *Liebe* zu sich selbst und zum Mitmenschen eingefordert, sondern es wird dazu aufgerufen, die *Würde* unterschiedlicher queerer Personen zu respektieren. So wird zum Beispiel in Menschenrechtsfragen auf Artikel 1 der Charta der Grundrechte der Europäischen Union verwiesen: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen".[48]

Im populärsten jüdischen Traditionstext,[49] in Mischna Avot,[50] dessen Hauptteil aus überlieferten Weisheitssprüchen besteht, welche frühen Meistern zugeschrieben werden,[51] ist in mAv 2,10[52] auch schon von der Würde (כָּבוֹד) des Menschen die Rede, wenn Rabbi Eliezer (ben Hyrkanos)[53] folgende Behauptung in den Mund gelegt wird: „Die Würde deines Mitmenschen sei dir so wertvoll wie deine eigene [יהי כבוד[54] חביריך[55] חביב עליך כנפשך]."[56] Diese rabbinische Aussage basiert auf dem Prinzip der Nächstenliebe in Lev 19,18.[57] Es gibt keine innerrabbinischen Parallelen zu Mischna Avot 2,10,[58] sodass

48 Meyer, *Charta der Grundrechte*, GRC Art. 1.

49 Stemberger, „Mischna Avot – Frühe Weisheitsschrift", 317.

50 Avot ([Aussprüche der] „Väter"), auch Pirqe Avot („Abschnitte, Kapitel der Väter") ist ein Traktat in Neziqin („Beschädigungen"). Stemberger, *Einleitung*, 131.

51 Stemberger, „Mischna Avot – Frühe Weisheitsschrift", 317.

52 Vgl. bAv 2,10. Es fehlt jedoch eine talmudische Kommentierung des Mischna-Traktats Avot in der Gemara (d. h. in der Erläuterung der Mischna im Talmud). Ibid., 320.

53 Die jüdische Tradition ordnet Rabbi Eliezer ben Hyrkanos (mAv 2,8), in der Mischna schlicht Rabbi Eliezer, der älteren Gruppe der zweiten Generation der Tannaiten zu. Er lehrte in Lydda. Seine halachischen Interessen verbinden ihn mit den Pharisäern. Über ihn verhängten die Rabbinen den Bann (pMQ 3,1,81c–d), was die spätere Tradition stark ausgeschmückt hat (bBM 59a). Aus tHul 2,24 – Ḥullin („Profanes") ist ein Traktat in Qodaschim („Heiliges") (Stemberger, *Einleitung*, 132) – kann nicht abgeleitet werden, dass er dem Christentum zugeneigt gewesen sei, auch wenn seine Verhaftung durch die römischen Behörden vielleicht auf einen solchen Verdacht zurückging. Ibid., 85.

54 כָּבוֹד bedeutet „honor" („Ehre"), „respect" („Respekt"), „dignity" („Würde"). Jastrow, 607.

55 חָבֵר bedeutet u. a. „fellow-being" („Mitmensch"). Ibid., 421.

56 Eigene Übersetzung von mAv 2,10 aus dem Mischna-Hebräischen nach Krupp, *Mischna,* 4.9. *Avot*, 19. Bezüglich einer anderen deutschen Übersetzung von mAv 2,10 vgl. Correns, *Mischna*, 587–88. Marcus Jastrow übersetzt diesen Satz mit „Let thy neighbor's honor be as dear to thee as thine own" („Die Ehre deines Nächsten sei dir so teuer wie deine eigene"), wobei diese Übersetzung mit „Nächster" im Hinblick auf Lev 19,18 entstanden sein könnte. Jastrow, 418. Bezüglich einer englischen Übersetzung von bAv 2,10 vgl. Epstein, *Babylonian Talmud: Aboth*, 20.

57 Ibid.

58 Stemberger, „Die innerrabbinische Überlieferung", 331–46.

es keine weiteren Anhaltspunkte für eine Datierung dieses mischnaischen Ausspruchs gibt.[59] Auch im Zusammenhang mit dieser Weisheit aus Mischna Avot 2,10 gilt es zu bedenken, dass ein Mensch sich erst einmal selbst als würdevoll erleben können muss, indem ihm sein Umfeld ein Leben in Würde zugesteht bzw. ermöglicht. Erst dann wird die Rede, seinem Mitmenschen denselben Respekt zu zollen, den er sich selbst gegenüber hat entwickeln können, für ihn einen Sinn ergeben.

Auf der Suche nach einer Anleitung zur Selbstliebe und zum Glück in der Hebräischen Bibel werde ich im Buch der Sprichwörter, in Sprüche 19,8, fündig: „Wer Verstand erwirbt, liebt sich selbst [קֹנֵה־לֵב אֹהֵב נַפְשׁוֹ[60]], und wer Einsicht bewahrt, findet Glück [שֹׁמֵר תְּבוּנָה לִמְצֹא־טוֹב]“. In dieser Bibelstelle ist von לֵב die Rede – ähnlich wie von לֵבָב in Lev 19,17. In beiden Versen vermag die Bedeutung dieser Worte zwischen „Herz“ und „Verstand“ zu oszillieren. Es ist nämlich schwer denkbar, dass nackter Verstand allein Liebe hervorrufen kann. Zwischen den Begriffen „Verstand“ (לֵב) und „Einsicht“ (תְּבוּנָה)[61] in Sprüche 19,8 ist ein inhaltlicher Zusammenhang naheliegend: Verstand bewirkt Einsicht. Dieser biblische Spruch könnte dahingehend interpretiert werden, dass Vertrauen in die eigenen Einsichten zu Glück führen kann. Das mögen unterschiedliche queere Personen aufgrund ihrer je eigenen Erkenntnisse anders als straighte Personen lesen.

5.2 Du sollst deinen Nächsten lieben, denn er ist *ein Mensch* wie du

Alternativ kann כָּמוֹךָ im Nächstenliebegebot des Buchs Levitikus als attributives Prädikat verstanden werden.[62] Dann lautet eine Übersetzung von Lev 19,18 folgendermaßen: „Du sollst deinen Mitmenschen lieben, der

59 Der Traktat Avot, wie er uns in heutigen Druckausgaben, aber auch in frühen Mischna-Handschriften wie Codex Kaufmann oder Parma vorliegt, ist spät. Teile des Traktats sind einfache Sammlungen von Aussprüchen, andere wurden zu einem unbekannten Zeitpunkt kunstvoll zu literarischen Einheiten komponiert. Wie aus diesen Einheiten und anderem Spruchmaterial im Lauf der Jahrhunderte der Traktat Avot redigiert wurde, liegt noch im Dunkeln. Stemberger, „Mischna Avot – Frühe Weisheitsschrift“, 330.

60 Bezüglich weiterer Stellen, in denen נַפְשׁוֹ reflexiv verstanden wird, vgl. die erste Begegnung zwischen David und Jonatan in 1 Sam 18,1.3 und 1 Sam 20,17, wo Jonatan David ‚bei seiner Liebe zu ihm‘ schwören lässt bzw. Abschn. 8.2. „David und Jonatan“.

61 Das Nomen תְּבוּנָה leitet sich vom Verb בין („verstehen“, „einsehen“) ab. Der Begriff תְּבוּנָה kann also als Parallelwort zu לֵב (im Sinne von „Verstand“) aufgefasst werden. Sæbø, *Sprüche*, 247.

62 Schüle, „‚Denn er ist wie Du‘“, 520.

wie du ist“[63] bzw. – bei כָּמוֹךָ im Sinne eines kausalen Beisatzes – „Du sollst deinen Nächsten lieben, denn er ist wie du“.[64] Das Wort כָּמוֹךָ wird vor allem im Zusammenhang mit dem Nächstenliebegebot Lev 19,18 als Apposition zu לְרֵעֲךָ verstanden.[65] Es ist jedoch schwierig, כָּמוֹךָ – analog zu Lev 19,18 – auch in Lev 19,34 als Beisatz zu verstehen.[66] Der Fremde (גֵּר) unterscheidet sich nämlich grundsätzlich erst einmal von einem Einheimischen (אֶזְרָח), auch wenn nach dem Fremdenliebegebot der Schutzbürger (גֵּר) wie ein Vollbürger (אֶזְרָח) gelten soll.

Bei einer solchen Lesart des Nächstenliebegebots des Heiligkeitsgesetzes stellt sich die Frage, weshalb für den angesprochenen israelitischen Vollbürger womöglich ein Unterschied zwischen *ihm gleichen* und *ihm nicht gleichen* Mitmenschen existiert haben sollte. Wurde er in Lev 19,18 etwa nur zur Liebe zu seinem Nächsten aufgerufen, wenn dieser *ihm gleich* war? Diese Gleichheit wurde von Bibelwissenschaftler_Innen unter anderem im Sinne von gleicher Volkszugehörigkeit interpretiert.[67] Eine solche Interpretation läuft Gefahr, heutigen nationalistischen und fremdenfeindlichen Auslegungen Tür und Tor zu öffnen. Dagegen ist einzuwenden, dass mit dem Fremdenliebegebot Lev 19,34 eine Vorschrift nachträglich in Levitikus 19 eingefügt worden ist, welche zusätzlich zur Liebe zu den *nicht gleichen* Personen, das heißt zu den Fremden (גֵּרִים), aufruft. Gerade wenn das Nächstenliebegebot Lev 19,18 in nachexilischer Zeit (auch) so verstanden wurde, dass die Liebe nur *gleichen* Personen, das heißt allein israelitischen Volksgenossen (bzw. „einheimischen“ Juden in der damaligen Diaspora) galt, ist es nicht unplausibel, dass das Fremdenliebegebot Lev 19,34 redaktionell im Zuge der Entstehung des Heiligkeitsgesetzes ergänzt wurde. In nachexilischer Zeit waren mit גֵּרִים Schutzbürger gemeint. Heute werden mit ihnen sogenannte „Gastarbeiter_Innen“[68] oder Flüchtlinge assoziiert.

In der jüdischen Aufklärung, der Haskala, begründete der jüdische Dichter, Sprachwissenschaftler und Exeget Naftali Herz Wessely (1725–1805)[69] die Gleichheit aller Menschen im Zusammenhang mit dem Nächstenliebegebot

63 Eigene Übersetzung aus dem Englischen nach Joüon/Muraoka, *Grammar of Biblical Hebrew*, 453. Vgl. auch Muraoka, „Syntactic Problem in Lev. xix. 18b“, 295.

64 Schüle, „„Denn er ist wie Du“, 531. Das Fehlen der Relativpartikel אֲשֶׁר ist kein Argument gegen die attributive Auffassung von כָּמוֹךָ im Zusammenhang mit Lev 19,18. Ibid., 526.

65 Bereits Ehrlich behauptet, dass כָּמוֹךָ in Bezug auf לְרֵעֲךָ epexegetisch (d. h. in der Art einer Apposition erklärend) zu verstehen ist. Ehrlich, *Randglossen*, 2:65.

66 Mathys, *Liebe deinen Nächsten*, 9.

67 Ehrlich, *Randglossen*, 2:65.

68 Ebersohn, *Nächstenliebegebot*, 55.

69 Barzilay, „Wessely“, 19–21.

theologisch, indem er auf die Schöpfung rekurrierte. In seinem hebräischen Kommentar (*Biur*) zum Buch Levitikus, welcher im dritten Band von Mendelssohns Pentateuchedition *Sefer netivot ha-schalom* (*„Buch der Pfade des Friedens“*) im Jahr 1781 in Berlin erschienen ist,[70] widerspricht Wessely Mendelssohns deutscher Übersetzung von Lev 19,18 („[…] liebe deinen Nächsten, so wie du dich selbst liebst“),[71] indem er כָּמוֹךָ im Sinne von „[…] welcher *ein Mensch* wie du ist“ versteht:[72]

> Liebe deinen Nächsten, welcher wie du ist, dir gleich und dir ähnlich, ist doch auch er in dem Ebenbilde Gottes erschaffen, also ist er ein Mensch wie du. Und das erstreckt sich auf alle Menschen, sind sie doch alle im Ebenbilde erschaffen.[73]

Der Nächste ist für Wessely ein Mensch (אָדָם), der als Abbild Gottes geschaffen wurde, wie in Gen 5,1 – und in der Parallele in Gen 1,27 im ersten Schöpfungsbericht – zu lesen ist. Er verweist dabei auf einen rabbinischen Disput in Sifra Qedoschim 4,12 (89b) zu Lev 19,18, in dem darüber gestritten wird, welches das umfassende Prinzip (כְּלָל גָּדוֹל)[74] der Tora sei. In dieser Stelle des halachischen Midrasch zu Levitikus werden sowohl das Nächstenliebegebot Lev 19,18 als auch der erste Satz von Genesis 5 (und damit auch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen [אָדָם], die anschließend in Gen 5,1b beschrieben wird)[75] als konkurrierende, umfassende Prinzipien der Tora genannt. Diese unterschiedlichen Anschauungen werden Rabbi Akiba, einem bedeutenden

---

70 Mendelssohn, *Pentateuch. Das dritte Buch*, 273–75, bzw. Krochmalnik, *Moses Mendelssohn. Pentateuchkommentare*, 346–51.

71 In Mendelssohn, *Pentateuchübersetzung. Das dritte, vierte und fünfte Buch*, 47, werden Formen von „lieben“ in der deutschen Übersetzung von Lev 19,18 eigentlich ohne „e“ geschrieben, also „libe“, „libst“ etc. Vgl. auch Abschn. 5.1. „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie *du* dich *selbst liebst*“.

72 Wesselys hebräischer Kommentar (*Biur*) verfolgte jedoch grundsätzlich den Zweck, Mendelssohns Übersetzung des Pentateuchs ins Deutsche zur jüdischen exegetischen Tradition in Beziehung zu setzen und auf diese Weise zu rechtfertigen. Krochmalnik, *Moses Mendelssohn. Pentateuchkommentare*, ix.

73 Ibid., 347.

74 כְּלָל bedeutet „general rule“ („allgemeine Regel“), „principle“ („Prinzip“). Jastrow, 644. גָּדוֹל bedeutet „groß“. *HALAT*, 170.

75 Nach dem Hinweis auf das Buch der Geschlechterfolge Adams in Gen 5,1 folgt Gottes (אֱלֹהִים) Schöpfung des Menschen (אָדָם) als Ebenbild Gottes (אֱלֹהִים). Die in Gen 5,2 folgende Aussage („Als Mann und Frau schuf er sie […]“) gab Anlass zu späteren jüdischen Interpretationen, aufgrund der Ebenbildlichkeit des ersten Menschen G*tt (הקב״ה) selbst als androgyn vorzustellen. Vgl. Abschn. 1.1. „Androgynes Geschöpf“.

Lehrer aus der jüngeren Gruppe der zweiten Generation der Tannaiten in der Zeit von Jabne,[76] und dessen Schüler Ben Azzai[77] in den Mund gelegt:

> A. *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst* [ואהבת לרעך כמוך] [Lev 19,18]:
> B. Rabbi Akiba sagt [רבי עקיבא אומר]: „Dies ist das umfassende Prinzip der Tora [זה כלל גדול בתורה]".
> C. Ben Azzai sagt [בן עזאי אומר]: „*Dies ist das Buch der Geschlechterfolge Adams* [זה ספר תולדות אדם] [Gen 5,1a] ist das umfassendere Prinzip [זה כלל גדול מזה]".[78]
>
> Sifra Qedoschim 4,12 [89b] = Sifra 200,3,7 nach der englischen Ausgabe von Neusner

Dieselben Aussagen von Rabbi Akiba und Ben Azzai finden sich später auch im palästinischen Talmud Nedarim,[79] nämlich in pNed 9,4,41c.[80] Es ist etwas verwirrend, dass im Midrasch zu Genesis hingegen das Nächstenliebegebot als das umfassendere Prinzip der Tora bezeichnet wird. In BerR 24,7 zu Gen 5,1 findet sich das längste Zitat. Es kommen noch Rabbi Akibas Gedanken zum Verachtetwerden im Zusammenhang mit dem Nächstenliebegebot und die anschließende Behauptung eines weiteren Rabbi, nämlich Rabbi Tanchuma, dazu:

> Ben Azzai sagte [בן עזאי אומר]:
>
> *Dies ist das Buch der Geschlechterfolge Adams* [זה ספר תולדות אדם] [Gen 5,1a] ist das umfassende Prinzip der Tora [כלל גדול בתורה].
>
> Rabbi Akiba sagte [ר׳ עקיבה א׳]:
>
> *Aber du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst* [ואהבת לרעך כמוך] [Lev 19,18] ist das noch umfassendere Prinzip [כלל גדול ממנו]. Demzufolge

76 Stemberger, *Einleitung*, 87.

77 Die jüdische Tradition siedelt Simeon ben Azzai, gewöhnlich einfach Ben Azzai (Abkürzung aus Azarja) in der jüngeren Gruppe der zweiten Generation der Tannaiten an, zu deren berühmtesten Lehrern u. a. Rabbi Akiba gehört. In bHag 14b gehören Ben Azzai und Rabbi Akiba zu den vier, die in das „Paradies" gingen, d. h. sich in esoterische Spekulation vertieften, was nur Rabbi Akiba unbeschädigt überstand. Ibid., 90.

78 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Weiss, *Sifra*. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Neusner, *Sifra*, 3:109.

79 Nedarim („Gelübde" und ihre Aufhebung) ist ein Traktat in Naschim („Frauen"). Stemberger, *Einleitung*, 130.

80 Guggenheimer, *Jerusalem Talmud: Tractates Soṭah and Nedarim*, 668.

> darfst du nicht sagen [שלא תאמר]: „Weil ich verachtet worden bin, soll mein Nächster verachtet werden [הואיל וניתבזיתי יתבזה חבירי]".
>
> Rabbi Tanchuma sagte [אמר ר׳ תנחומ׳]:
>
> Wenn du dich so verhältst, wisse, wen du verachtest, [denn] [אם עשית כן דע למי אתה מבזה]: *Als Abbild Gottes machte er ihn* [בדמות אלהים עשה אתו] [Gen 5,1b]".[81]
>
> BerR 24,7 zu Gen 5,1

Auch in Rabbi Akibas Aussage zum Nächstenliebegebot geht es letztendlich um das Unterbrechen der Spirale des Hasses und der Gewalt wie im biblischen Gebot Lev 19,18 selbst, indem Verachtung und Herabsetzung, die einer Person in gewalttätigen und erniedrigenden Situationen widerfahren mag, nicht an andere weitergegeben werden sollen. Das Gebot der Nächstenliebe wurde in rabbinischer Zeit für das wichtigste gehalten, weil Vergeltung für Verachtung und für erlittenes Unrecht – aufgrund der Unterdrückung der jüdischen Bevölkerung im römischen Imperium ganz besonders? – unterbunden werden musste. Heute können wahrscheinlich fast alle Menschen aufgrund von – wie auch immer gearteten – persönlichen Erniedrigungen an die Gedanken Rabbi Akibas anschließen. Es legt sich nahe, dass deshalb nicht nur die Bestrafung der Verursacher der Respektlosigkeit zu unterlassen sei, sondern vor allem die Verschiebung der Gewalt auf andere, schwächere Mitglieder der Gesellschaft und der Familie zu unterbinden sei. Diverse queere Menschen sind oft von besonderen Formen von Verachtung betroffen, gegen die sie sich womöglich nicht immer wehren können. So könnte Rabbi Akibas Aussage heutzutage auch als Ansage verstanden werden, dass Leute, ob als Lesben, Schwule, Bisexuelle oder Transgenderpersonen etc. geoutet oder nicht, wegen ihrer oftmals schwierigen bis ausweglosen Situation in ihrer jeweiligen Gesellschaft nicht in besonders vehemente Fremdenfeindlichkeiten verfallen sollten bzw. anderen Phobien erliegen sollten. Auch sie sollen keine Rassismen und Sexismen verbreiten, sondern zum allgemeinen Wohle aller ihrer Mitmenschen agieren. Ich habe bereits im vorigen Abschnitt thematisiert, dass die Liebe zu sich selbst, zu welcher in den biblischen Nächstenliebegeboten der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments aufgerufen wird, nicht selbstverständlich ist.[82]

---

81 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 1:236–37. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 1:204.

82 Vgl. Abschn. 5.1. „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie *du* dich selbst *liebst*".

Im Midrasch zu Genesis 24,7 zu Gen 5,1 sind die in Sifra Qedoschim 4,12 (89b) geschilderten Meinungen von Ben Azzai und Rabbi Akiba (das heißt von Rabbinen, welche in der jüdischen Tradition zur jüngeren Gruppe der zweiten Generation der Tannaiten gezählt werden) erweitert worden, indem die Aussage Rabbi Tanchumas,[83] welcher erst in der fünften Generation der Amoräer in Palästina angesiedelt wird, hinzugefügt wurde. Rabbi Tanchuma weist darauf hin, dass die Verachtung eines Mitmenschen, welcher nach Gen 5,1b ein als Abbild Gottes (אֱלֹהִים) geschaffener Mensch (אָדָם) ist, eine Verachtung Gottes (אֱלֹהִים) darstellt. Respektlosigkeit gegenüber Mitmenschen, egal welchen, gilt es zu unterlassen, weil dies einer Respektlosigkeit gegenüber Gott gleichkommt. Nicht Verachtung, sondern Liebe soll einem anderen Menschen erwiesen werden, denn er ist *Gottes Geschöpf* bzw. *ein* (*geschaffener*) *Mensch* (אָדָם) wie du.

Im 20. Jahrhundert greift der bedeutendste Vertreter des deutschen liberalen Judentums, Leo Baeck (1873–1956), diese Stelle aus dem Midrasch zu Genesis in seinem Werk *Das Wesen des Judentums* in der Auflage von 1926 auf und behauptet, dass im Nächstenliebegebot Lev 19,18 das jüdische Konzept des Mitmenschen angesprochen werde, der „wie du" sei, „im Eigentlichen dir gleich", sodass wir im anderen den, der „wie wir" ist, ehren sollen.[84] Im Judentum wird die „Ehrfurcht vor dem Göttlichen in allem, was Menschenantlitz trägt",[85] vermittelt.

Wird hingegen aus heutiger, oft nicht religiöser Sicht der Schöpfungsbezug – anders als im Zuge einer theologischen Begründung der Gleichheit aller Menschen wie bei Wessely oder Baeck – weggelassen, könnte das Nächstenliebegebot Lev 19,18 – inklusiv formuliert – folgendermaßen neu interpretiert werden: „Du sollst deine_n Nächste_n lieben, denn sie_er ist *ein Mensch* wie du". Das Fremdenliebegebot Lev 19,34 würde dann analog so lauten: „Du sollst die_den Fremde_n lieben, denn sie_er ist *ein Mensch* wie du". Mit solchen inklusiven Übersetzungen der Liebesgebote aus dem Buch Levitikus sind Frauen und Männer und nicht nur Menschen uneindeutigen Geschlechts gemeint, aber auch Letztere miteinbezogen.[86] Statt dem biblischen Wort

83 Die jüdische Tradition siedelt Rabbi Tanchum(a) bar Abba, genauer Berabbi Abba, Schüler Hunas, welcher systematisch die Haggada sammelte, in der fünften Generation der Amoräer in Palästina an. Stemberger, *Einleitung*, 112.

84 Friedlander/Klappert, *Das Wesen des Judentums*, 217.

85 Ibid., 216.

86 Bezüglich meiner etwas anders gearteten Relektüre von Gen 1,27 hinsichtlich der Erschaffung der Menschheit („Gott schuf den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau *und jede Kombination dazwischen*") vgl. Kap. 1. „Adams Androgynie".

„lieben“ (אהב) könnten heutzutage Begriffe wie „respektieren“, „würdevoll behandeln“ oder „solidarisch handeln“ angedacht werden.

Zu Beginn meiner Diskussion der Liebesgebote der Hebräischen Bibel musste ich feststellen, dass der patriarchale Kontext des Heiligkeitsgesetzes keinen Einbezug von Frauen beim Nächsten- und Fremdenliebegebot nahelegt. Diese Inklusion gilt es aber heute im Sinne einer feministischen und queeren Neuinterpretation dieser Liebesgebote einzufordern. So können diese biblischen Liebesgebote aus Levitikus in der Gegenwart als Aufruf zum respektvollen Handeln auch und besonders gegenüber Frauen und diversen Minderheiten – wie unterschiedlichen queeren Personen – ausgelegt werden und damit womöglich sogar eine Brücke zum Gedanken der Gleichheit aller Menschen – wie er zum Beispiel in der EU-Grundrechtecharta verbürgt ist –[87] geschaffen werden. Eine israelische Briefmarke aus dem Jahr 1958 zeigt das Liebesgebot von Lev 19,18 in hebräischer Schrift: „ואהבת לרעך כמוך“ in Erinnerung an zehn Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948.[88] So wird eine Assoziation zwischen heutigen Menschenrechtsvorstellungen und dem biblischen Vers aus dem Buch Levitikus hergestellt. Die gegenwärtigen Menschenrechte fußen jedoch ursprünglich auf den Ideen der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts.

5.3 Du sollst deinen Nächsten lieben, *sodass, was dir verhasst ist, du ihm nicht tun sollst* (negative Goldene Regel)

Viele Jahrhunderte nach der Entstehung der hebräischen Versionen des Nächsten- und Fremdenliebegebots ist das Wort כְּמוֹךָ in der aramäischen Übersetzung des Targums Pseudo-Jonathan, dessen Endform nicht vor dem 7. oder 8. Jahrhundert n. d. Z. datiert werden kann, schon als interpretationsbedürftig betrachtet worden und deshalb in TPsJ zu Lev 19,18 und zu Lev 19,34

87 In der EU-Grundrechtecharta, welche mit dem Inkrafttreten des Vertrags von Lissabon am 1.12.2009 Rechtskraft erlangt hat, gibt es nach dem allgemeinen Gleichheitsgebot des Artikels 20, der die Gleichheit aller Personen vor dem Gesetz garantiert, spezifische Diskriminierungsverbote in Artikel 21 – u. a. wegen des Geschlechts (wobei nicht nur Männer und Frauen, sondern auch Transsexuelle und Menschen mit uneindeutigen Geschlechtsmerkmalen erfasst sind) und wegen der sexuellen Ausrichtung (Sexualpartner_Innen sollen frei wählbar sein). Meyer, *Charta der Grundrechte*, GRC Art. 21 Abs. 1.

88 Israel Philatelic Federation, „Thou shalt love“.

durch die Einfügung der negativen Goldenen Regel[89] folgendermaßen paraphrasiert worden:[90]

> Du sollst dich nicht rächen [לא תהוון נקמין] und gegenüber den Mitgliedern deines Volkes nicht nachtragend sein [ולא נטרין דבבו לבני עמך], sondern du sollst deinen Mitmenschen lieben [ותרחמיה לחברך], *sodass, was dir verhasst ist, du ihm nicht tun sollst* [דמן אנת סני לך לא תעביד ליה]. Ich bin G*tt [אנא יי].[91]
>
> TPsJ zu Lev 19,18

> Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll wie ein Einheimischer bei euch gelten [כיציבא מנכון יהי לכון גיורא דמתגייר עמכון]; und du sollst ihn lieben wie dich selbst [ותרחם ליה כוותך]; *sodass, was dir verhasst ist, du ihm nicht tun sollst* [דמה את שני לך לא תעביד ליה]; denn ihr seid Einwohner[92] in Ägypten gewesen [ארום דיירין הויתון בארעא דמצרים]. Ich bin G*tt, euer G*tt [אנא הוא יי אלקכון].[93]
>
> TPsJ zu Lev 19,34

Sowohl im Nächsten- als auch im Fremdenliebegebot des Targums Pseudo-Jonathan ist die negative Goldene Regel als Auslegung des hebräischen Begriffs כָּמוֹךָ aus Lev 19,18 bzw. Lev 19,34 eingeflochten worden. Die beiden Liebesgebote galten damals im Ganzen als auslegungsbedürftig.[94] Ich schreibe im Zusammenhang mit TPsJ zu Lev 19,18 von der Liebe zum „Mitmenschen" – und nicht zum „Nächsten" –, weil in der aramäischen Übersetzung חָבֵר[95] – und nicht wie in der Hebräischen Bibel רֵעַ – steht. Im rabbinischen Judentum dürfte

89 Der Begriff „Goldene Regel" ist erst seit dem Anfang des 17. Jh. nachweisbar und wird zuerst in England als „Golden Rule" im Zusammenhang mit einer Predigt von Thomas Jackson über Mt 7,12 aus dem Jahr 1615 erwähnt. Du Roy, „Golden Rule", 93–94. Das Epitheton „goldene" drückt den Wert, die Vortrefflichkeit bzw. den Nutzen der Regel aus. Alexander, „Golden Rule", 363, Fn. 1.

90 Die negative Goldene Regel wird in TPsJ zu Lev 19,18 und in TPsJ zu Lev 19,34 durch Kursivierung hervorgehoben.

91 Eigene Übersetzung aus dem Aramäischen nach Diez Macho, *Biblia Polyglotta Matritensia* 4,3:131. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Leviticus*, 177.

92 In Lev 19,34 ist an dieser Stelle von „Fremden" (גֵּרִים) die Rede.

93 Eigene Übersetzung aus dem Aramäischen nach Diez Macho, *Biblia Polyglotta Matritensia* 4,3:137. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Leviticus*, 179–80.

94 Mathys, *Liebe deinen Nächsten*, 47.

95 Das Nomen חָבֵר, abgeleitet vom Verb חבר („sich verbünden" bzw. „sich verbinden"), bedeutet „Gefährte" (*HALAT*, 277) bzw. „Mitmensch" („fellow-being") (Jastrow, 421).

die Goldene Regel in ihrer negativen Form bereits aus dem babylonischen Talmud Schabbat bekannt gewesen sein.

Der vielzitierten rabbinischen Anekdote aus bSchab 31a zufolge behauptete einmal ein Nichtjude, dass er sofort zum Judentum übertreten wolle, wenn ihm jemand die Tora in der Zeit erläutern würde, in der er auf einem Fuß stehend ausharren könne. Diese Begebenheit wird berühmten Rabbinen der ältesten Zeit zugeschrieben, obwohl sie jünger und nicht historisch sein dürfte.[96] Während Schammai[97] den Nichtjuden vertrieb, nahm ihn Hillel[98] als Proselyten an und verwies ihn dabei auf die negative Goldene Regel:

> Ferner eine Begebenheit, welche einen Nichtjuden betrifft, der zu Schammai kam und zu ihm sagte [שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו]: „Mache mich zum Juden unter der Bedingung, dass du mich die ganze Tora lehrst, während ich auf einem Bein stehe [גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת]." Daraufhin stieß ihn dieser mit einem Maßstock eines Bauhandwerkers [in der Länge einer Elle], den er in seiner Hand hatte, weg [דחפו באמת[99] הבנין שבידו]. Als er [d. h. der Nichtjude] zu Hillel kam, akzeptierte dieser ihn als Proselyten [בא לפני הלל, גיריה] und sprach zu ihm [אמר לו]: „Was dir verhasst ist, das tue deinem Mitmenschen nicht [דעלך סני לחברך לא תעביד]. Das ist die ganze Tora, während der Rest der Kommentar davon ist [זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא]. Geh, lerne [sie] [זיל גמור]!"[100]
>
> bSchab 31a

Im Unterschied zu Schammai war Hillel in dieser Geschichte der Konversion eines Fremden (נָכְרִי)[101] zum Judentum bereit, die Tora in wenigen Worten

96 Alexander, „Golden Rule", 368–69.

97 Schammai, manchmal ebenfalls „der Alte" genannt, zählt zu den wichtigsten Rabbinen der ältesten Zeit. Da sich die hillelitische Richtung durchsetzte, werden die Traditionen Schammais fast nur noch als Kontrast dazu überliefert. Stemberger, *Einleitung*, 81.

98 Hillel, „der Alte", soll aus Babylonien stammen und nach gewissen (späten) Traditionen aus dem Hause Davids sein. Er lebte zur Zeit des Herodes. Die oft vertretene Meinung, er sei Lehrer Jesu gewesen, ist bildlich zu verstehen. Die Traditionen über sein Leben sind völlig klischeegeprägt, kontrastieren den sanften Hillel mit dem strengen Schammai und haben viel mit der hellenistischen Gelehrtenbiographie gemeinsam. Ibid., 80.

99 Das Wort אַמָּה, welches sonst („fore-arm") („Unterarm"), „cubit" („Elle") und „membrum virile" („Penis") bedeutet, weist in bSchab 31a auf ein Werkzeug („instrument") hin. Jastrow, 75.

100 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Talmud Bavli* (*Steinsaltz ed.*). Bezüglich der englischen Übersetzung vgl. Epstein, *Babylonian Talmud: Shabbath*, 140.

101 נָכְרִי bedeutet „stranger" („Fremder"), „gentile" („Nichtjude"). Jastrow, 912.

zu vermitteln und wählte dafür die negative Goldene Regel. Diese sei die ganze Tora; alles andere sei deren Erläuterung (פֵּירוּשׁ).[102] Es mögen nicht alle Lesenden mit einer solchen Aussage einverstanden sein. Es ist paradox, dass Hillel mit einer Maxime antwortet, die nicht in der Tora und auch in der ganzen Hebräischen Bibel nicht zu finden ist.[103] Das Ausschlaggebende wird aber meist übereinstimmend im letzten Satz gefunden, der zum Studium der Tora aufruft.[104]

In Avot de Rabbi Nathan, einem „außerkanonischen" Traktat,[105] wird in Fassung B, Kapitel 26,6–7, in einer weiteren Begebenheit, in welcher ein Eseltreiber die ganze Tora auf einmal gelehrt bekommen möchte, eine recht ähnlich formulierte negative Regel einem anderen Rabbi in den Mund gelegt. Rabbi Akiba, der ein bedeutender Lehrer in der Zeit von Jabne war, soll Folgendes gesagt haben:

> Dies ist das Prinzip der Tora [זה הוא כללה של תורה]: Was du hasst, dir [selbst] zu verursachen, das tue nicht deinem Mitmenschen [מה את שנא לגרמך לחברך לא תעביד]! Wenn du willst, dass ein Mensch dich nicht schädige, dann schädige du ihn auch nicht [אם רוצה את שלא יזיקוך אדם ואף את אל תזיקנו]! Wenn du willst, dass ein Mensch nicht das Deinige wegnehme, dann nimm du auch deinem Mitmenschen nichts weg [רוצה את שלא יטול אדם את שלך אף את לא תטול של חברך]![106]
>
> ARN B 26,7

In einem späteren Kapitel heißt es dann in ARN B 29,17 auch noch: „Wenn du nicht willst, dass ein Mensch dir etwas nachsage, dann sage auch du ihm nichts nach [אם רוצה את שלא יאמר אדם אתריך דבר אף את לא תאמר אחריו דבר]".[107] In

102 פֵּירוּשׁ bedeutet „explanation" („Erläuterung"), „commentary" (Kommentar). Ibid., 75.

103 Alexander, „Golden Rule", 374–75.

104 Nissen, *Gott und der Nächste*, 399.

105 Avot de Rabbi Nathan (= ARN) ist ein „außerkanonischer" Traktat, weil er nicht die Autorität des eigentlichen babylonischen Talmuds besitzt. Er ist in zwei Fassungen (A und B) überliefert. ARN steht eindeutig in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Mischna-Traktat Avot, den es zitiert und kommentiert und gleich ihm enthält ARN nur Haggada. Die Endversion von ARN B, der älteren Version, wird ins 3. Jh. n. d. Z. datiert. Stemberger, *Einleitung*, 248–50.

106 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen in Anlehnung an Becker, *Avot de-Rabbi Natan B*, 78–79. Bezüglich der hebräischen Ausgabe (Ms. Parma 2785 [= de Rossi 327], Spanien aus dem Jahr 1289) vgl. Becker, *Avot de-Rabbi Natan*, 357. Hinsichtlich des letzten Satzes in ARN B 26,7 vgl. die Parallelstellen ARN B 26,9; 29,17; 30,13; 32,25.

107 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen in Anlehnung an Becker, *Avot de-Rabbi Natan B*, 88. Bezüglich der hebräischen Ausgabe (Ms. Parma 2785) vgl. Becker, *Avot de-Rabbi Natan*, 361.

Avot de Rabbi Nathan, Fassung B wurde also die negative Goldene Regel mit Schädigungen durch Entwenden materieller Güter bzw. durch üble Nachrede in Zusammenhang gebracht. Heute kann die negative Goldene Regel im Zuge einer queeren Lesart alter jüdischer Texte auf vielfältige Weise auch auf andere Handlungen angewendet werden, die zu Situationen führen, in die kein Mensch hineingeraten möchte.

Nicht nur bedeutsamen Rabbinen wie Hillel oder Akiba, sondern auch Jesus von Nazaret wurde die Goldene Regel zugeschrieben. Sie findet sich im Neuen Testament vornehmlich an zwei Stellen, nämlich in Jesu Bergpredigt im Evangelium nach Matthäus 7,12 und in dessen Feldpredigt im Evangelium nach Lukas 6,31. Im Evangelium nach Matthäus schließt die positiv gefasste Goldene Regel in Mt 7,12 den Hauptteil von Jesu Bergpredigt zusammenfassend ab:

> Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch [Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς]! Das ist das Gesetz und die Propheten [οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται].
>
> Mt 7,12

Hier ist von „Leuten" bzw. „Menschen" (ἄνθρωποι) die Rede, sodass die positive Goldene Regel im Neuen Testament eine universale Reichweite hat.[108] Die Formel „das Gesetz und die Propheten" benennt die Gesamtheit der göttlichen Forderungen[109] und wird von Matthäus auch in Mt 22,40 in Verbindung mit dem doppelten Liebesgebot[110] verwendet.[111] Damit ist die Goldene Regel bei Matthäus dem doppelten Liebesgebot als Summe der Forderungen Gottes (θεοῦ) gleichgesetzt.[112]

Bei Lukas findet sich die Goldene Regel in Lk 6,31 innerhalb von Jesusworten in seiner Feldrede, welche die Feindesliebe als Forderung an das Verhalten der

108 Theißen, „Goldene Regel", 398.

109 Vgl. in diesem Abschnitt oben zitierte Aussagen, die prominenten jüdischen Gelehrten zugeschrieben werden, nämlich Hillel in bSchab 31a, nach welchem die negative Goldene Regel „die ganze Tora [כל התורה]" sei, und Rabbi Akiba in ARN B 26,7, nach welchem diese „das Prinzip der Tora [כללה של תורה]" sei.

110 Bezüglich des Doppelgebots der Liebe in Mt 22,37.39 vgl. die Septuagintaübersetzungen des „Höre, Israel" LXX Dtn 6,5 und des Nächstenliebegebots LXX Lev 19,18.

111 Paulus behauptet hingegen in Röm 13,9 und Gal 5,14, dass das ganze Gesetz in einem einzigen Gebot, nämlich im Nächstenliebegebot LXX Lev 19,18 zusammengefasst bzw. erfüllt ist. Das Nächstenliebegebot wird also bei Paulus noch nicht mit der Goldenen Regel in Verbindung gebracht und es stellt sich die Frage, ob Jesus selbst die Goldene Regel überhaupt gepredigt hat.

112 Heiligenthal, „Goldene Regel, II", 573.

Jünger[113] zum Thema haben:[114] „Wie ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, so tut ihnen auch [Καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως]!“ Innerhalb dieses Abschnitts über Feindesliebe und Gewaltverzicht schließt die Goldene Regel den ersten Teil[115] über das Verhalten der Christen nach außen angesichts der zuvor geschilderten Verfolgungssituation[116] ab. Der Aufruf zu Feindesliebe und Gewaltverzicht wird in einer allgemein anerkannten und evidenten Erfahrungsregel begründet: Das Außerordentliche und Anspruchsvolle (Feindesliebe und Gewaltverzicht trotz Verfolgung) gründet in dem direkt Einsichtigen und Bekannten, nämlich in der Goldenen Regel.[117] In Lk 6,32–35 wird anschließend das Verständnis der Goldenen Regel im Sinne eines reinen Prinzips der Gegenseitigkeit kritisiert. Der Neutestamentler Rudolf Bultmann zeigt ebenfalls die gedankliche Schwäche der Goldenen Regel auf, wenn er behauptet, dass sie, für sich allein genommen, die Moral eines naiven Egoismus enthält.[118] Aus der Sicht von Lukas wird aber nicht nur zur Liebe zu Freunden aufgerufen, von der anzunehmen ist, dass sie auf Gegenliebe stoßen wird, sondern auch zur Liebe zu Feinden, von der nicht zu erwarten ist, dass sie erwidert wird. Handelt ein Jünger Jesu im Sinne der Feindesliebe, so ist ihm eschatologischer (das heißt endzeitlicher) Lohn verheißen. Damals wurde das Eintreten der Endzeit als baldiges Ereignis erwartet.

Mag die positive Goldene Regel des Neuen Testaments aus einer gemeinsamen Quelle stammen[119] oder nicht, sie ist jedenfalls in unterschiedlichen Kontexten im Matthäus- und im Lukasevangelium eingeflochten worden.[120]

---

113 In Lukas, Kapitel 6 wird keine einzige Frau namentlich als Jünger_in erwähnt. Laut Lk 6,13–16 erwählt Jesus lauter männliche Apostel. Eine inklusive Schreibweise mit „Jünger_Innen“ legt sich im Zusammenhang mit diesem Kapitel also ursprünglich nicht nahe, auch wenn es heute – nicht nur aus feministischer Sicht – haarsträubend erscheinen mag, Frauen bei den wesentlichsten christlichen Aussagen nicht miteinzubeziehen.

114 Vgl. Lk 6,27–36.

115 Vgl. Lk 6,27–31.

116 Vgl. Lk 6,20–22.

117 Heiligenthal, „Goldene Regel, II“, 573–74.

118 Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 107.

119 Die sogenannte „Logienquelle“, welche in der Bibelwissenschaft mit dem Siglum „Q“ abgekürzt wird, ist die von den Evangelisten Matthäus und Lukas unabhängig voneinander benutzte zweite Quelle neben dem Markusevangelium. Ihre Existenz, die nicht durch Handschriften gesichert ist, beruht auf der „Zwei-Quellen-Theorie“, welche die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien zu erhellen versucht.

120 Im Unterschied zu Lk 6,31 kommt die Goldene Regel in Mt 7,12 nicht im Zusammenhang mit der Feindesliebe vor, obwohl auch bei Matthäus von der Feindesliebe die Rede ist, nämlich zuvor in Mt 5,43–48.

Außerdem ergänzt der sogenannte „westliche Text“[121] der Apostelgeschichte in Apg 15,20.29 den notwendigen Grundkatalog von Forderungen an bekehrte Heiden, wie er im Aposteldekret niedergelegt ist, um die negative Goldene Regel.[122] So wird für die Heidenchristen[123] die Abkehr von Götzen(dienst) (εἴδωλον), Unzucht (πορνεία) und Blut(vergießen) (αἷμα)[124] und die Befolgung der Goldenen Regel zum verbindlichem Maßstab christlicher Lebensführung.[125]

Somit habe ich mit dem babylonischen Talmud Schabbat 31a und zwei neutestamentlichen Stellen aus Jesu Bergpredigt im Evangelium nach Matthäus (Mt 7,12) und aus seiner Feldpredigt im Evangelium nach Lukas (Lk 6,31) die maßgeblichen Schriften zur Goldenen Regel für das Judentum und für das Christentum dargelegt.[126] In der Antike gab es eine breite Streuung an Belegen für die Goldene Regel aus nicht religiösen Quellen.[127] So zählt der römische Philosoph Seneca die Goldene Regel zu jenen Maximen, deren Wahrheitsgehalt ohne Begründung unmittelbar evident ist.[128] Die Goldene Regel wird außerdem unterschiedlichen Philosophen der Sieben Weisen Griechenlands

121 Die Majuskelhandschrift D (Codex Bezae Cantabrigiensis) aus der Universitätsbibliothek Cambridge, Nn. 11,41, gilt als Hauptzeuge des sogenannten „westlichen Texts“, obwohl sie entweder in Ägypten oder Nordafrika geschrieben wurde. Sie ist eine griechisch-lateinische Bilingue, in welcher insbesondere Texte des Evangeliums nach Lukas und der Apostelgeschichte durch Zufügungen, Streichungen und Neuformulierungen umgestaltet wurden. Aland/Aland, *Text des Neuen Testaments*, 118–19.

122 Die negative Goldene Regel findet sich sonst auch in der frühchristlichen Schrift der Didache 1,2, wo sie ein Interpretament von ὡς σεαυτόν aus dem zuvor zitierten Nächstenliebegebot LXX Lev 19,18 ist, mit welchem die Selbstliebe zum Vorbild und Maßstab der Nächstenliebe gemacht wird. Niederwimmer, *Didache*, 92. Bezüglich der negativen Goldenen Regel in einer weiteren frühchristlichen Schrift vgl. das apokryphe Thomasevangelium, Logion 6.

123 Auch in der Apostelgeschichte, Kapitel 15, welches mit der Diskussion über die Beschneidung von Heidenchristen (also mit einem männerspezifischen Thema) beginnt, kommen im Zuge der lukanischen Darstellung des Apostelkonvents (das war die Zusammenkunft von Paulus und Barnabas mit den Vertretern der Jerusalemer Urgemeinde zur Beratung über die Heidenmission) keine Frauen unter den Aposteln und Ältesten namentlich vor, und es werden keine Frauen explizit adressiert.

124 Mit Götzen(dienst) (εἴδωλον), Unzucht (πορνεία) und Blut(vergießen) (αἷμα) können eventuell die drei jüdischen Kardinalsünden Götzendienst (עֲבוֹדָה זָרָה), Inzest (גִּילּוּי עֲרָיוֹת) und Blutvergießen (שְׁפִיכוּת דָּמִים) assoziiert werden. Bezüglich dieser drei jüdischen Kardinalsünden im Zusammenhang mit meiner queeren Diskussion von bSan 74 und Parallelen vgl. Hügel, „Surviving instead of Dying“, 180–84.

125 Heiligenthal, „Goldene Regel, II“, 574.

126 Ich beschränke meine Darstellung der Goldenen Regel auf die entscheidenden Texte fürs Juden- und Christentum ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Bezüglich weiterer Stellen im Judentum und im frühen Christentum vgl. Dihle, *Die goldene Regel*, 8–9.82–84.103–9.

127 Ibid., 9.

128 Vgl. Seneca, Brief 94,25.43.

zugeschrieben, nämlich Pittakos von Mytilene[129] oder Thales von Milet.[130] Aber auch auf Aristoteles wird sie zurückgeführt.[131] Erfunden wurde die Goldene Regel also nicht im Judentum oder im Christentum. Die Goldene Regel gibt es nirgendwo in der Hebräischen Bibel, weder in ihrer positiven, noch in ihrer negativen Form. Erst seit hellenistischer Zeit häufen sich aufgrund der Auseinandersetzung mit der griechischen Kultur die Belege für eine Wertschätzung der Goldenen Regel im Judentum. So findet sich die negative Goldene Regel auf Griechisch beispielsweise im – aus protestantischer Sicht – „apokryphen" bzw. – aus katholischer Sicht – „deuterokanonischen" Buch Tobit, nämlich in LXX Tob 4,15,[132] wo sie von Martin Luther folgendermaßen sprichwörtlich übersetzt wurde: „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem anderen zu [καὶ ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς]". Auf diese Weise hat Tobit, ein Mann aus dem Stamm Naftali, welcher in Assyrien in der Verbannung lebte, seine Mahnungen an seinen Sohn Tobias zusammengefasst.[133]

Der Wert der Goldenen Regel liegt darin, dass sie an die Erfahrungen der Menschen anknüpft und ihnen die Möglichkeit bietet, einen direkten Zugang zum Wertesystem ihrer eigenen Religion zu gewinnen – sei es die jüdische, die christliche oder eine andere Religion.[134] Sowohl jüdische als auch christliche Leser_Innen der Gegenwart müssten sich also aufgrund ihres Glaubensguts

129 Vgl. Johannes Stobaios, *Anthologiu*m 3.1.172.

130 Vgl. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, Buch 1, Thales, 36.

131 Vgl. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, Buch 5, Aristoteles, 21.

132 Die negative Goldene Regel ist nicht in den vier aramäischen Versionen 4Q196–4Q199 (= 4QpapTob^{a} aram., 4QTob^{b} aram., 4QTob^{c} aram. und 4QTob^{d} aram.) oder der einen hebräischen Version 4Q200 (= 4QTob^{e} hebr.) aus Qumran nachweisbar. Diese Textfunde aus Qumranhöhle 4 belegen semitische Versionen des Buchs Tobit.

133 Die Goldene Regel kommt in der griechischsprachigen Legende über die Entstehung der Septuaginta im Aristeasbrief 207 vor. In der pseudepigraphischen Schrift Testamentum Naphtali 1,6 findet sich die Goldene Regel im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. In der griechischen Version der apokryphen bzw. deuterokanonischen Schrift Jesus Sirach 31(34),15 wird die Paraphrase des biblischen Nächstenliebegebots der hebräischen Version mit der Goldenen Regel umgedeutet. Zuletzt sei hinsichtlich der Goldenen Regel noch auf Philons Schrift *Hypothetika* hingewiesen, welche bei Euseb, *Praeparatio evangelica* (*„Die Vorbereitung auf das Evangelium"*) 8,7,6 überliefert ist. Dihle, *Die goldene Regel*, 82–84.

134 Die Goldene Regel findet sich neben dem Judentum und dem Christentum quasi in allen fünf Weltreligionen, nämlich auch im Islam, im Hinduismus und im Buddhismus. Außerdem war sie schon im alten Ägypten, im alten Griechenland und in der griechisch-römischen Kultur bekannt. Es gibt sie in Religionen wie dem Zoroastrismus, dem Konfuzianismus, dem Jainismus und dem Bahaismus. Die Goldene Regel eignet sich daher auch als Ausgangspunkt für interreligiösen Dialog. Bezüglich der Goldenen Regel in den Weltreligionen vgl. Neusner/Chilton, *Golden Rule*. Bezüglich eines Vergleichs zwischen der Goldenen Regel im Hinduismus und im Christentum vgl. Bakker, „Golden Rule", 38–58.

ihrer jeweils eigenen Religion in Form der negativen bzw. positiven Goldenen Regel Gedanken machen, wie sie anderen Mitmenschen – inklusive Frauen, diversen queeren Personen und anderen Minderheiten – begegnen sollten. Im Unterschied zur Antike sind jetzt nicht nur die Verhaltensweisen von Männern anderen Männern gegenüber im Zusammenhang mit der Goldenen Regel ein Thema. Aus heutiger feministischer und queerer Sicht stellt sich die Frage, wie mit antiken androzentrischen Texten umgehen, die ursprünglich nicht an Frauen adressiert waren und auch noch keine Unterscheidung zwischen queeren und straighten Personen trafen. Die naheliegende Antwort darauf ist, sie alle hinsichtlich entscheidender jüdischer und christlicher Glaubensaussagen miteinzubeziehen. Indem sich Frauen und Männer sowie unterschiedliche queere Personen aus verschiedenen Kontexten Glaubensaussagen wie die Goldene Regel aneignen, entstehen neue, umfassendere Interpretationsmöglichkeiten antiker Texte. Theoretisch müsste die Beachtung der Goldenen Regel (sowohl in ihrer positiven als auch in ihrer negativen Form) dazu beitragen, dass alle Menschen, egal welcher Hautfarbe, welchen Geschlechts oder welcher sexuellen Orientierung etc., gewaltfrei miteinander leben können. Niemand möchte nämlich am eigenen Leib Gewalt erleiden müssen. Die Goldene Regel setzt jedoch Empathie (nämlich die Bereitschaft und Fähigkeit, sich in andere Menschen hineinzufühlen) und ethisches Reflexionsvermögen voraus. Wenn Menschen selbst nicht von rassistischer, sexistischer oder heterosexistischer Gewalt bzw. Diskriminierung betroffen sind und zusätzlich keinerlei Einfühlungsvermögen und Verstand haben, werden sie kaum im Sinne der biblischen Liebesgebote und der Goldenen Regel Initiativen ergreifen, um nahestehenden oder auch fremden Personen, die von solchen Formen von Gewalt und Diskriminierung betroffen sind, ein besseres Leben zu ermöglichen. Insofern zeigen sich auch die Grenzen der Golden Regel für eine Ethik des guten Miteinanders aller Menschen dieser Welt.

5.4 Fazit

Meine queeren Auslegungen der Liebesgebote aus Levitikus – des Nächstenliebegebots in Lev 19,18 und des Fremdenliebegebots in Lev 19,34 – im Anschluss an drei traditionelle Interpretationsvarianten des Nächstenliebegebots aus dem Heiligkeitsgesetz ergeben Folgendes:

Erstens kann das Nächstenliebegebot in Lev 19,18 folgendermaßen übersetzt werden: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie *du* dich selbst *liebst* (bzw. *lieben sollst*)“. Der oder die Nächste soll in dem Maß geliebt werden, wie jemand sich selbst liebt. Ein solches Verständnis dieses Gebots setzt Selbstliebe voraus. Das Nächstenliebegebot könnte aber auch als Gebot zur

Selbstliebe betrachtet werden. Einzelnen queeren Menschen etwa mangelnde Selbstliebe vorzuwerfen, könnte von den Betroffenen als Zynismus aufgefasst werden, wenn ein selbstbestimmtes sexuelles Leben für sie nicht möglich ist. Selbstliebe sollte diesen Leuten durch die Schaffung eines Umfelds leichter gemacht werden, welches ihre Lebens- und Liebesweisen fördert. Ein liebevoller Umgang diverser queerer Leute mit sich selbst wiederum wirkt sich auf ihren Umgang mit anderen Mitmenschen positiv aus.

Zweitens kann das Nächstenliebegebot Folgendes bedeuten: „Du sollst deinen Nächsten lieben, denn er ist *ein Mensch* wie du". In der jüdischen Aufklärung schuf der jüdische Dichter, Sprachwissenschaftler und Exeget Naftali Herz Wessely eine neue jüdische Auslegungstradition des Nächstenliebegebots aus Levitikus, indem er die Gleichheit aller Menschen durch Rekurs auf die Schöpfung theologisch begründete. Aus heutiger feministischer und queerer Sicht gilt es jedoch, eine inklusive Neuinterpretation des biblischen Nächsten- und Fremdenliebegebots einzufordern, sodass die Liebesgebote aus Levitikus als Aufruf zum respektvollen Handeln auch und besonders gegenüber Frauen und diversen Minderheiten wie queeren Personen verstanden werden können.

Drittens und letztens kann das Nächstenliebegebot im Sinne der negativen Goldenen Regel in folgender Weise aufgefasst werden: „Du sollst deinen Nächsten lieben, *sodass, was dir verhasst ist, du ihm nicht tun sollst"*. Viele Jahrhunderte nach der Entstehung der hebräischen Versionen sind die Liebesgebote in der aramäischen Übersetzung des Targums Pseudo-Jonathan schon als interpretationsbedürftig betrachtet worden und deshalb durch die Einfügung der negativen Goldenen Regel paraphrasiert worden. Nicht nur bedeutsamen Rabbinen wie Hillel oder Akiba, sondern auch Jesus von Nazaret wurde die Goldene Regel zugeschrieben. Auch die Goldene Regel sollte heute – im Unterschied zur Antike – inklusiv verstanden werden und unter Einbezug nicht nur von Männern, sondern auch von Frauen und queeren Personen im Sinne einer Ethik des guten Miteinanders aller Menschen dieser Welt angewendet werden.

Nach meinen queeren Auslegungen der Liebesgebote aus Levitikus widme ich mich von nun an in diesem Sammelband queeren Auslegungen von Erzähltexten der Hebräischen Bibel. Ich beginne meine queere Lektüre mit Josef, Jakobs Sohn. Wie mit Adam, dem androgynen bzw. zweigesichtigen ersten Menschen, so finden sich auch mit dem schönen jungen Josef, der effeminiert auftritt und Frauen ignoriert, biblische Figuren im Buch der Genesis, welche Rabbinen in der Antike – aus heutiger Sicht noch immer – sehr seltsam, was ihre Sexualität betrifft, ausgelegt haben.

KAPITEL 6

Eine queere Lektüre von Josef. Jüdische Interpretationen des schönen jungen Manns aus der Hebräischen Bibel

Viele queere Leser_Innen würden Josef,[1] den zweitjüngsten Sohn Jakobs, als den „am ehesten schwulen" Charakter in der Tora bezeichnen.[2] Einige Wissenschaftler_Innen finden sogar in bestimmten Passagen der Hebräischen Bibel selbst queere Subtexte in der Josefserzählung in Genesis 37–50. So wird diesbezüglich unter anderem auf Josefs bunten, hemdartigen Leibrock in Gen 37,3 verwiesen.[3] Ich möchte hier in der Einleitung zwar kurz auf die queere Auslegung von Josefs besonderem Gewand in der Hebräischen Bibel eingehen, mein Beitrag fokussiert dann aber auf homoerotische jüdische Interpretationen der Figur Josef im Anschluss an die Tora, vor allem im Midrasch zu Genesis, aber auch im babylonischen Talmud Sota, im Homilien-Midrasch Tanchuma in der Fassung von Salomon Buber, in der aramäischen Übersetzung der Genesis im Targum Pseudo-Jonathan, in Raschis *Kommentar zu Genesis* und in der mittelalterlichen Midrasch-Kompilation *Jalkut Schimoni zu Genesis*.

Die biblische Begründung in Gen 37,3, weshalb Israel bzw. Jakob[4] seinen Sohn Josef lieber als all seine anderen Kinder hatte, ist zwar keine tatsächlich queere, aber aufgrund der Erwähnung von Josefs buntem, hemdartigem

1 Dieses Kapitel ist eine Überarbeitung von Karin Hügel, „Eine queere Lektüre von Josef. Jüdische Interpretationen des schönen jungen Manns aus der Hebräischen Bibel", *Biblische Notizen* 157 (2013): 69–99. Dieser Artikel wurde beim Wintertreffen der Alttestamentlichen Arbeitsgemeinschaft in den Niederlanden und in Belgien an der Vrije Universiteit Amsterdam 2012 vorgetragen; die überarbeitete Version wurde auf Englisch auf der jährlichen Konferenz der European Association of Biblical Studies an der Universität Toulouse 2022, beim Society of Biblical Literature Global Virtual Meeting 2023 und auf der 12. Tagung der European Association for Jewish Studies „Branching Out: Diversity of Jewish Studies" an der Goethe Universität Frankfurt am Main 2023 präsentiert. Meine queere Interpretation von Michelangelos Renaissance-Malerei „Jakob und Josef" in der Sixtinischen Kapelle wurde auf Englisch auf der jährlichen Konferenz der European Association of Biblical Studies an der Universität Sofia 2024, auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature an der Vrije Universiteit Amsterdam 2024 und beim Society of Biblical Literature Global Virtual Meeting 2025 online vorgestellt.

2 Drinkwater, „Joseph's Fabulous Technicolor Dreamcoat", 53.

3 Neben der Erwähnung von Josefs buntem, hemdartigem Leibrock in Gen 37,3 gilt sonst auch Josef als Träumer in Gen 37,6–8 als queerer Subtext in der Hebräischen Bibel. Ibid., 54–57.

4 Bezüglich der Identifizierung Jakobs mit Israel vgl. Gen 32,38 und Gen 35,10.

© KARIN HÜGEL, 2026 | DOI:10.1163/9789004746039_008
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

Leibrock betrachten viele queer Lesende diesen Vers aus der Josefserzählung als queeren Subtext:

> Israel [= Jakob] hatte Josef lieber als all seine Kinder, weil er ein alter Mann für ihn war [וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת־יוֹסֵף מִכָּל־בָּנָיו כִּי־בֶן־זְקֻנִים[5] הוּא לוֹ], und er machte ihm einen bunten, hemdartigen Leibrock [וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים].
>
> Gen 37,3

Israel bzw. Jakob war bereits ein betagter Mann, als er Josef zeugte. Er war ein alter Vater für Josef, liebte ihn deshalb sehr und bevorzugte ihn. Seinem Lieblingskind machte er ein besonderes Gewand, nämlich einen bunten, hemdartigen Leibrock (כְּתֹנֶת פַּסִּים). Dem hebräischen Wort כְּתֹנֶת („hemdartiger Leibrock" bzw. „Chiton") entspricht das altgriechische Wort χιτών, ein Gewand unmittelbar auf der Haut, welches im Deutschen auch mit dem Begriff „Tunika" wiedergegeben wird.[6] Die Übersetzungsvariante „bunt" von Josefs bunter Tunika (כְּתֹנֶת פַּסִּים) leitet sich von der Septuaginta ab, welche χιτὼν ποικίλος anführt. Laut der Hebräischen Bibel trägt neben Josef in Genesis 37[7] sonst nur Tamar in 2 Sam 13,18–19 einen langärmeligen Leibrock (כְּתֹנֶת הַפַּסִּים). Die Übersetzung „langärmelig" für פַּס bezüglich dieser Bibelstelle im zweiten Samuelbuch rührt von der Septuagintaübersetzung χιτὼν καρπωτός („Chiton, dessen Ärmel bis zu den Handgelenken [καρποί] reichen") her. Aus queerer Sicht bekommt Josef von seinem Vater Jakob besondere Kleider, die auch eine Frau wie Tamar trägt. Laut 2 Sam 13,18 ist der langärmelige Leibrock (כְּתֹנֶת פַּסִּים) das Obergewand (מְעִיל) unverheirateter Königstöchter.[8] Josef, der Sohn Jakobs, ist aber nicht etwa königlicher Abstammung wie Tamar, die Tochter Davids. Es sei dahingestellt, ob Josef wegen eines Vergleichs mit Tamar tatsächlich in weiblicher Kleidung vorzustellen ist.[9] Der Chiton bzw. die Tunika

---

5 Die Worte „Sohn" oder „Tochter" können im Hebräischen die Zugehörigkeit eines Manns oder einer Frau zu allen möglichen Größen zum Ausdruck bringen. So ist in Gen 37,3 der „Sohn des Greisenalters" (בֶּן־זְקֻנִים) ein „alter Mann". Ich wende hiermit Keels Argumentation (Keel, *Hohelied*, 221.224) auch für Gen 37,3 an.

6 Χιτών bedeutet „garment worn next the skin", „tunic". LSJ, s. v. χιτών A.

7 Vgl. Gen 37,3.23.32.

8 Zierler, „Joseph(ine), the Singer", 100, bzw. Lehman, „Searching for Redemptive Readings" bzw. Harris, „Joseph's Character", 88–89.

9 Dies würde z. B. im Widerspruch zu einer bestimmten Sichtweise in der Antike stehen: In der fragmentarischen halachischen Vorschrift aus Qumranhöhle 4, in 4Q159 (4QOrd^{a}) 2–4, 6–7, wird im Unterschied zum biblischen Crossdressingverbot Dtn 22,5 spezifiziert, dass ein Mann nicht den hemdartigen Leibrock einer Frau (כֻּתּוֹנֶת אִשָּׁה), anziehen soll. Tov, *Dead Sea Scrolls Electronic Library Non-Biblical Texts*, s. v. 4Q159 (4QOrd^{a}) 2–4, 6–7. Bezüglich Dtn 22,5 vgl. Einleitung, Abschn. „Zeit- und Ortsgebundenheit".

(כְּתֹנֶת) ist an und für sich ein geschlechtlich unspezifisches Kleidungsstück. In der Hebräischen Bibel wird sowohl von Männern[10] als auch von Frauen[11] berichtet, die einen hemdartigen Leibrock (כְּתֹנֶת) anhaben.

In dem bemerkenswerten Gedicht יוסף היא der bekannten israelischen Schriftsteller_in Nurit Zarchi von 1983 wird Josef als Mädchen erwähnt, welches in einen bestickten, hemdartigen Leibrock (בִּכְתֹּנֶת פַּסִּים מְצֻיֶּרֶת) gehüllt ist. In gegenwärtiger Poesie ist der Freiraum für Fantasie sehr groß. Hier wird sogar Josefs Geschlecht gewechselt. Aus dem biblischen Josef wird eine „Josefa" bzw. eine „Josefine":

> Rachel sitzt im Zelt [יושבת רחל באהל],
> Jede Haarlocke sammelt sie [קוצת שער אחר קוצה תאסף],
> um unter einer Kopfbedeckung aus Seide zu verstecken [להחביא תחת כפת משי]
> das Haar ihrer kleinen Tochter Josef [את שער בתה הקטנה היא יוסף].
>
> Denn wenn du einen Knaben wolltest [כי אם רצית בילד]
> und dir deine Zeit davonlief [וימיך קרבים לנטות],
> was würdest du anderes tun, als zu lügen [מה יעשה מלבד שקר],
> um Gottes Willen zu ändern [את רצון האל להטות]?
>
> Die Kleine sitzt im Zelt [יושבת הקטנה באהל]
> in einem bestickten, hemdartigen Leibrock [בכתנת פסים מצירה][12].
> Wenn sie sich zeigt, ist sie ein Bub [ובנגלה היא נער],
> aber insgeheim ist sie ein Mädchen [ובנסתר נערה] […][13]

Rahel täuscht in diesem Gedicht ihre Umwelt. Sie trickst sie aus, indem sie ein Mädchen als ihren Sohn Josef ausgibt, um dem Druck der patriarchal geprägten gesellschaftlichen Erwartungen zu begegnen, auch endlich einen Sohn zur

---

10 Vgl. Josef in Genesis 37 oder כְּתֹנֶת als Priestertracht u. a. in den Büchern Exodus und Levitikus.

11 Vgl. Tamar in 2 Sam 13,18–19 oder die Frau in Hld 5,3.

12 Bezüglich der Worte בִּכְתֹּנֶת פַּסִּים מְצֻיֶּרֶת übersetze ich בִּכְתֹּנֶת […] מְצֻיֶּרֶת mit „bestickter, hemdartiger Leibrock" und lasse dabei den strittigen Begriff פַּסִּים unübersetzt.

13 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen, wobei ich den hebräischen Text hier unvokalisiert wiedergebe. Bezüglich der Erstveröffentlichung vgl. Zarchi, *Ishah yaldah ishah*. Bezüglich des hebräischen Texts samt englischen Übersetzungen vgl. Kaufman / Hasan-Rokem / Hess, *Defiant Muse*, 166–67, bzw. Zierler, „Joseph(ine), the Singer", 108–11. Bezüglich einer weiteren englischen Übersetzung eines Teils des Gedichts vgl. Harris, „Joseph's Character", 96.

Welt gebracht zu haben. Die Außenwelt auf eine solche Weise hinters Licht zu führen, beinhaltet einen queeren Aspekt, wenn auch keinen gewaltfreien. Die Mutter, die unter dem Druck patriarchaler Vorstellungen steht, bestimmt nämlich über die Geschlechtsidentität ihres Kindes.

Nach diesem anfänglichen Exkurs zu Josefs buntem, hemdartigem Leibrock (כְּתֹנֶת פַּסִּים) als queerem Subtext in der biblischen Josefserzählung komme ich von nun an auf queere Auslegungen von Josef im Zusammenhang mit Homoerotik zu sprechen. Nicht nur in jüdischen, sondern auch in islamischen Traditionen wird ein biblisches Motiv im Zusammenhang mit Josef bzw. Yūsuf (arabische Bezeichnung für Josef) aufgegriffen, nämlich dessen Schönheit.[14] Als weiteres Beispiel einer gegenwärtigen queeren Aneignung der Figur Josef/Yūsuf möchte ich hier deshalb ein arabisches Buch erwähnen. Seit Kurzem gibt es schwule Protagonisten innerhalb der arabischen Literatur: Hudā Barakāts Roman *Ḥajar al-ḍaḥik* (*Der Stein des Lachens*),[15] mit dem sie den Al-Nāqid Preis gewonnen hat, ist angeblich die erste arabische Veröffentlichung, in welcher ein schwuler Charakter vorkommt. Im Zentrum des 1990 erschienenen Romans, der im Beirut der späten Bürgerkriegsjahre situiert ist, steht der junge schwule Khalīl, dessen Liebe zu seinem schönen Cousin Yūsuf unerwidert bleibt. Warum mag eine Autor_in wie Barakāt überhaupt auf die Idee gekommen sein, einen Mann namens Yūsuf in diesen schwulen Roman einzubauen, und warum identifiziert sich der schwule Khalīl mit einer Frau namens Zulaykha, die Yūsuf nach alten Traditionen vergeblich zu verführen versuchte?[16] Diese entspricht im Koran der Frau des „Ägypters", welche in der biblischen Erzählung von Josef und auch innerhalb weiterer jüdischer Interpretationen die Frau des Ägypters Potifar ist.

Aus meiner folgenden Untersuchung wird deutlich, dass es innerhalb des rabbinischen Judentums tatsächlich schon früh Auslegungen von Josef gab, welche heute für queere Lesarten höchst relevant sind. In diesen jüdischen Interpretationen kommt Josef nicht nur als einer vor, welcher die Zuneigung von Frauen ignoriert.[17] Es gibt noch weitere Motive, welche eine queere Lektüre von Josef begründen.

---

14 Vgl. Koran, Sure 12, bzw. Goldman, *Wiles of Women*, 79–83.

15 Barakāt, *Ḥajar al-ḍaḥik* bzw. Barakat, *Stone of Laughter*.

16 Hudā Barakāts Herausforderungen fester Identitäten beginnen mit ihrer Destabilisierung von Khalīls soziokultureller Geschlechteridentität als Mann durch dessen Transformation in die weibliche Zulaykha. Hartman, *Jesus, Joseph, and Job*, 151. Durch die Identifizierung Khalīls mit einer Frau namens Zulaykha, um dessen unerwiderte Liebe zu Yūsuf zu illustrieren, wird intertextuell auf die Josefsgeschichte im Koran Bezug genommen. Winckler, „Androgynie als Metapher", 326.

17 Vgl. Abschn. 6.3. „Josef ignoriert Frauen".

Warum bevorzugte der Patriarch Jakob seinen jungen Sohn Josef, sodass all seine Brüder auf ihn eifersüchtig wurden? Die Erklärung im biblischen Text Gen 37,3 lautet, dass Jakob schon alt war, als er Josef zeugte. Wie sehr leuchtet dies aber Lesenden ein? Da wird ihnen zum Beispiel einfallen, dass Josef der erst- und spätgeborene, lang ersehnte Sohn Rahels, der Lieblingsfrau Jakobs, war, und es verwundert nicht, dass er der Lieblingssohn seines Vaters wurde. Gleich nach dessen Geburt wird Josefs Name in Gen 30,24 erklärt: Rahel hat endlich ihr erstes Kind zur Welt gebracht, und nun wünscht sie sich noch einen weiteren Sohn: Josef (יוֹסֵף) heißt „[G*tt = יהוה] fügt hinzu [יֹסֵף]".[18] Rahel stirbt nach der Geburt ihres zweiten Sohns Benjamin, sodass Jakob möglicherweise in Josefs Anblick die vermisste geliebte schöne Gestalt seiner Mutter wiederfindet.

Es ist auffallend, dass innerhalb der Hebräischen Bibel Josefs Schönheit und die seiner Mutter Rahel mit den gleichen Worten beschrieben wird: Von beiden wird gesagt, dass sie eine schöne Gestalt und ein hübsches Aussehen haben.[19] Innerhalb einer jüdischen Tradition, im Midrasch zu Genesis, in BerR 86,6 zu Gen 39,6, wird Josefs Schönheit deshalb von seiner Mutter abgeleitet:

> *Josef hatte eine schöne Gestalt und ein hübsches Aussehen* [ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה] [Gen 39,6].
>
> Rabbi Isaak[20] erklärte [א״ר יצחק]:
>
> Wirf einen Stock in die Luft und er fällt wieder auf seinen Ausgangspunkt [זרוק חוטרא לארעא ועל עיקרא נפיק]: Weil geschrieben steht [לפי שכתוב]: *Rachel hatte eine schöne Gestalt* etc. [*und ein hübsches Aussehen*] [ורחל היתה יפת תואר וגו׳] [Gen 29,17], lesen wir [לפיכך]: *Josef hatte* etc. [*eine schöne Gestalt und ein hübsches Aussehen*] [ויהי יוסף וגו׳] [Gen 39,6].[21]
>
> BerR 86,6 zu Gen 39,6

18 יסף im Hifʿil bedeutet „hinzufügen". *HALAT*, 399.

19 Josef wird in Gen 39,6 und seine Mutter Rahel in Gen 29,17 so dargestellt.

20 Hier dürfte vermutlich Rabbi Isaak II. gemeint sein, welchen die jüdische Tradition in der dritten Generation der Amoräer in Palästina ansiedelt. Dieser wirkte teils in Tiberias, teils (wahrscheinlich später) in Cäsarea und einige Zeit auch in Babylonien. Stemberger, *Einleitung*, 104.

21 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Bereishit Rabba* (*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*). Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:805.

Im Deutschen gibt es vergleichsweise das Sprichwort: „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm." Auch in der islamischen Tradition ist Yūsuf sprichwörtlich gut aussehend. Worte, die dem Propheten Mohammed zugeschrieben werden, besagen, dass „Yūsuf die Hälfte der Schönheit gegeben wurde".[22] Sie glich der Summe der Schönheit aller anderen Leute oder übertraf sie nach anderen Berichten sogar. Liebesdichter_Innen dieser Zeit verglichen oft die Schönheit ihrer Geliebten mit diesem höchsten Ideal, von dem angenommen wurde, dass es alle Geschlechter anzog.[23] Auch die Attraktivität junger Männer für ältere Männer wurde innerhalb der arabisch-islamischen Welt gepriesen. Eine Interessensgruppe für queere Muslime in den Niederlanden nannte sich bis vor kurzem „Stichting Yoesuf" (Josefstiftung) zu Ehren der Schönheit Josefs.

Im Judentum wird in homoerotisch-spiritueller hebräischer Poesie des Mittelalters der junge männliche Geliebte mit dem biblischen Josef wegen dessen (schöner) Gestalt verglichen. Dies ist in einem Gedicht von Yiṣḥaq ben Mar-Saul aus Lucena in Andalusien aus dem 11. Jahrhundert zu lesen.[24]

Mit einer ungewöhnlichen Auslegung von Michelangelos Gewölbefresko *Jakob und Josef*[25] in der Sixtinischen Kapelle im Papstpalast in Vatikanstadt möchte ich zu meiner queeren Diskussion der homoerotischen rabbinischen Auslegungen von Josef überleiten. Die Sixtinische Kapelle wurde unter Papst Sixtus IV. im späten 15. Jahrhundert erbaut, wobei Teile eines mittelalterlichen Vorgängerbaus beibehalten wurden.[26] Zur Zeit der Renaissance war sie die Hauskapelle der Päpste. Heute ist die Sixtinische Kapelle außerdem der Ort des Konklaves, dient also bei der Papstwahl als streng abgeschlossener Versammlungsraum der Kardinäle. Michelangelos Wandmalerei *Jakob und Josef* befindet sich in einer Lünette,[27] das heißt in einem halbmondförmigen Bogenfeld, oberhalb des rechten Fensters im westlichen Gewölbe der Sixtinischen Kapelle. Betreten Besucher_Innen diese weltberühmte Kulturstätte, so fällt ihr Blick zuerst auf Michelangelos „Jüngstes Gericht" an

22 Munāwī, *al-Fayḍ al-qadīr*, 2,2 (Hadīth 1178). Es gab einen Streit unter den Gelehrten, ob diese Gleichung den Propheten Mohammed miteinschloss.

23 El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 67.

24 Bezüglich des Gedichts „In Spanien begehrte Gazelle …" vgl. Roth, „‚Deal Gently'", 31, Lowin, „‚Slain Me Like Uriah'", 49–83, bzw. Hügel, „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel" (unveröffentlichtes Manuskript).

25 Vgl. Abb. 1, Michelangelo, *Jakob und Josef*, 1508–1512, Sixtinische Kapelle im Papstpalast, Vatikanstadt in Rom bzw. *Michelangelo. La Cappella Sistina*, 1:s. v. 1. Prima campata, 2. Lunetta: Iacob – Ioseph, 1 Veduta generale. Bezüglich zusätzlicher detaillierter Abbildungen vgl. De Vecchi, *Sixtinische Kapelle*, 26–31.

26 Ibid., 7.

27 Vgl. frz. „lunette" („ornement rond") = Diminutiv (d. h. Verkleinerungsform) von frz. „la lune" („Mond"). *NPR*, 1523. Vgl. außerdem lat. luna („Mond").

der Ostwand. Wenn sie danach auf die gegenüberliegende Westwand mit dem Eingangsportal zurückschauen, können sie ganz rechts oben die Lünette mit dem Fresko *Jakob und Josef* erkennen. Auf der Tafel mitten in dieser Malerei sind ihre Namen im Latein der Vulgata zu lesen: „IACOB IOSEPH".

Die Lünette *Jakob und Josef* ist im Zeitraum zwischen 1508 und 1512 entstanden,[28] wobei eine genauere Datierung umstritten ist. In einen Brief Michelangelos in Rom an seinen Bruder Buonarroto in Florenz aus der ersten Hälfte des Augusts 1510 schreibt der Maler von der Beendung des ersten Teils seiner Malerei in der Sixtinischen Kapelle im August 1510.[29] Ob auch das Wandfresko *Jakob und Josef* dazugezählt werden kann, ist nicht ganz klar.[30] Die Enthüllung des zweiten Teils von Michelangelos Malerei in der Sixtinischen Kapelle fand am 31. Oktober 1512 statt.[31] Michelangelos Auftraggeber zur Ausgestaltung der Sixtinischen Kapelle, Papst Julius II., dürfte dieses Meisterwerk noch gesehen haben, starb aber im darauffolgenden Feber 1513.

Die nun folgende Bildauslegung dieser Malerei Michelangelos stammt von mir und ist neu – bisher habe ich noch keine ähnliche Beschreibung gefunden. Nach meiner Interpretation sind die beiden in der Namenstafel genannten Figuren, Jakob und Josef, tatsächlich jene, welche im Vordergrund der Lünette gezeigt werden: Jakob ist links im gelben Umhang zu sehen, und Josef ist rechts in einem bunten Gewand zu erkennen.

Es steht außer Diskussion, dass der alte Mann mit weißem Haar links Jakob darstellt. Jakob wirkt äußerst bedrückt. Er sitzt gebückt und hat nachdenklich die Arme verschränkt. Was bewegt ihn? Sein desolater Gemütszustand könnte mit Josef zusammenhängen.

Wer ist aber tatsächlich die weiblich anmutende, außerordentlich schöne Figur auf der rechten Seite im Vordergrund? Herkömmlicherweise wird damit Maria, die Mutter Jesu, assoziiert und die Figurenkonstellation im rechten

28 De Vecchi, *Sixtinische Kapelle*, 9.

29 Erpel, *Ich, Michelangelo*, 34. Bezüglich des italienischen Texts vgl. Michelangelo, *Carteggio*, 1:106.

30 Während früher in wissenschaftlicher Literatur davon ausgegangen wurde, dass Michelangelo in einer ersten Arbeitsphase bis zum August 1510 das gesamte eigentliche Deckengewölbe der Sixtinischen Kapelle ausgemalt hat und erst in der zweiten Arbeitsphase mithilfe eines anderen Gerüsts die Lünetten dekoriert hat (vgl. z. B. Erpel, *Ich, Michelangelo*, 248–49, Fn. 34), wird nun vielmehr von einem besonderen Hängegerüst ausgegangen, welches eine gleichzeitige Bemalung sowohl der Decke als auch der Seitenwände – und somit auch der Lünette *Jakob und Josef* – ermöglichte. Das Wandfresko *Jakob und Josef* sei demnach als eines der ersten acht Lünetten schon in der ersten Arbeitsphase Michelangelos vor August 1510 entstanden. De Vecchi, *Sixtinische Kapelle*, 16–17.

31 Erpel, *Ich, Michelangelo*, 310, Fn. 34.



ABBILDUNG 1 Michelangelo, *Jakob und Josef*, 1508–1512, Sixtinische Kapelle im Papstpalast, Vatikanstadt in Rom

Bildbereich als „Heilige Familie" (Maria, Josef und das Jesuskind) betrachtet.[32] Diese christliche Interpretation lehnt sich stark an Vers 16 im ersten Kapitel des Matthäusevangeliums an, welcher ein Teil des Stammbaums Jesu in Mt 1,1–17 ist:[33] „Jakob zeugte Josef,[34] den Mann Marias, von der Jesus geboren wurde, welcher Christus genannt wird [Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός]."[35] Theologische Aussage des Stammbaums Jesu nach dem Evangelisten Matthäus ist folgende: Jesus

32 *Michelangelo. La Cappella Sistina*, 2:28, bzw. De Vecchi, *Sixtinische Kapelle*, 31, sowie *Sixtinische Kapelle. Einführung von Carlo Pietrangeli*, 202.

33 Wie in vielen anderen Punkten ihrer Erzählung über die Geburt Jesu folgen Matthäus und Lukas verschiedenen Wegen bei ihrer Darstellung der Abstammung Jesu. Die Ahnentafel Jesu steht bei Matthäus am Anfang (Mt 1,1–17), während der entsprechende Teil bei Lukas außerhalb der Geburtsgeschichte im Zusammenhang mit dem Bericht über die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer erscheint (Lk 3,23–38). Beide Ahnentafeln verlaufen außerdem in unterschiedlicher Richtung. Vermes, *Geburt Jesu*, 24. Werden die Namen bei Matthäus nicht für komplett erfunden gehalten, müssen sie aus Überlieferungen entlehnt sein, die sich auf die Ahnentafel des Hauses David beziehen. Der Bibel, Josephus und den rabbinischen Schriften sind sie jedenfalls unbekannt. Ibid., 28.

34 Laut Lk 3,23 war Josef nicht der Sohn Jakobs, sondern der Sohn Elis.

35 Dieser Mehrheitstext von Mt 1,16 wird in Hieronymus' lateinischer Bibelübersetzung der Vulgata folgendermaßen wiedergegeben: „Iacob autem genuit Ioseph virum Mariae de qua natus est Iesus qui vocatur Christus".

ist nicht irgendein Mensch, sondern ein Glied des Volkes Israel, sein Messias, in dem die Geschichte Israels zu ihrem Ziel gekommen ist.[36] Grundsätzlich handelt es sich bei den in den Lünetten der Sixtinischen Kapelle dargestellten Figuren um die Vorfahren Christi am Anfang des Matthäusevangeliums.[37] Wo wird aber Maria, die Mutter Jesu, als besonders schöne Frau im Neuen Testament vorgestellt? Weshalb sollte Josef, der Mann Marias, hier als vergleichsweise alter Mann gezeigt sein? Vor allem stellt sich die Frage, ob eines der beiden Kinder hier wirklich Jesus darstellen kann. Ein Kind mit männlichen Genitalien ist nämlich nicht zu erkennen, und die Männlichkeit Jesu steht aus traditioneller Sicht außer Zweifel. Außerdem ist bemerkenswert, dass in der Ahnentafel Jesu in Mt 1,16 bewusst die Formulierung vermieden wird, welche signalisieren würde, dass Jesus der leibliche Sohn Josefs ist.[38] Stattdessen wird Jesus im Zusammenhang mit Maria erwähnt, von welcher er „geboren wurde [ἐγεννήθη]". Diese passive Formulierung ist dem Glauben an die Jungfrauengeburt zu verdanken.[39] Wäre aber aufgrund dieser neutestamentlichen Bibelstelle über die Abstammung Jesu nicht eher eine eindeutige Darstellung von „Maria mit dem Jesuskind" in Michelangelos Malerei zu erwarten gewesen – etwa, indem Maria das Jesuskind in ihren Armen hält? Die herkömmliche Bildinterpretation von Michelangelos *Jakob und Josef* im Sinne der „Heiligen Familie" halte ich deshalb für wenig nachvollziehbar.

Wird nicht vom christlichen Matthäusevangelium, sondern von der jüdischen Josefsgeschichte im Buch Genesis der Hebräischen Bibel ausgegangen[40] und wird Michelangelo als Maler mit einem queeren Blick assoziiert, dann fällt es wie Schuppen von den Augen: Die schöne, junge Figur rechts im Vordergrund ist Josef, der Sohn Jakobs. Auch die neutestamentliche Bibelstelle Mt 1,16 kann bereits als Reminiszenz an Josef, den Sohn Jakobs, in Genesis 37–50 betrachtet

36 Luz, *Evangelium nach Matthäus*, 1:140.

37 *Sixtinische Kapelle. Einführung von Carlo Pietrangeli*, 202.

38 Vermes, *Geburt Jesu*, 29.

39 Der von mir in diesem Abschnitt zitierte Mehrheitstext von Mt 1,16 dürfte der älteste griechische Text sein. Bezüglich einer Diskussion weiterer Textzeugen zu dieser Stelle vgl. Luz, *Evangelium nach Matthäus*, 1:131, Fn. 33.

40 Auch Heinrich W. Pfeiffer liefert eine Interpretation von Michelangelos Lünette *Jakob und Josef* ausgehend vom Kontext der Genesis, jedoch mit einem anderen Ergebnis: Die Frau hinter Jakob wird mit dessen erster Frau Lea identifiziert. Die Frau rechts im Vordergrund wird nicht nur mit Jakobs zweiter Frau Rahel, sondern auch mit Josefs ägyptischer Frau Asenat und Maria, der Mutter Jesu, in Verbindung gebracht, womit ein und derselben weiblichen Person verschiedene Bedeutungsschichten zugeordnet werden. Pfeiffer, „Gemalte Theologie: Teil II.", 77–83. Die fehlende Schönheit des relativ alten Manns mit Bart rechts im Hintergrund spricht jedoch gegen dessen Identifizierung mit Josef, Rahels und Jakobs Sohn, der nach rabbinischer Tradition seine Schönheit von seiner Mutter geerbt hat.

werden.[41] Im Kontext von Michelangelos Malerei in der Lünette *Jakob und Josef* in der Sixtinischen Kapelle erhält Jesus Christus mit dem schönen Josef, dem Sohn Jakobs, quasi einen queeren Vorfahren.

Jakobs Augen blicken auf die Seite und Josef schaut spiegelgleich auf die andere Seite. Dadurch ist eine Verbundenheit zwischen Vater und Sohn in Michelangelos Malerei zu erkennen. Außerdem können Betrachter_Innen dieses Bilds eine Zusammengehörigkeit der beiden „weiblichen" Figuren in der Mitte beobachten, welche sich jeweils von der Mitte weg seitwärts wenden. Beide Figuren haben nämlich schöne Gesichter mit ähnlichen Gesichtszügen. Die Frau im grünen Gewand, die hinter Jakobs Schulter zu sehen ist, ist Rahel, Jakobs zweite Frau, die Mutter von Josef. Das kleine Kind im linken Bildbereich könnte Benjamin sein, Josefs jüngerer Bruder, bei dessen Geburt Rahel starb.[42]

Wie kann aber die Darstellung Josefs samt den anderen Figuren im rechten Bildbereich erklärt werden? Josefs außerordentlich hübsches Gesicht entspricht Michelangelos Schönheitsideal. Josefs auffallende Kopfbedeckung trägt als Schmuck zu seiner besonderen Ausstrahlung bei.[43] Es könnte sich dabei um eine Art Haube, mit Perlen bestückt, ähnlich wie bei Judit handeln, welche Michelangelo in einem Penditif,[44] das heißt Hängezwickel, in der Sixtinischen Kapelle abgebildet hat.[45] Josefs Augenbrauen wirken rasiert und kosmetisch nachgezeichnet. Die Vielfärbigkeit von Josefs Gewand könnte auf Josefs bunte Tunika hinweisen, von welcher im biblischen Buch der Genesis[46] berichtet wird. Michelangelo malt Josefs Umhang in Rot, Gelb und Blau, sein Untergewand in Gelb und Grün. Die gekonnten Farbschattierungen der gemalten Gewänder tragen zur Plastizität der Figuren bei. Josefs Gesicht und Kopfbedeckung wirken feminin; sein Körper, durch das bunte Gewand verhüllt, ist aber geschlechtlich unbestimmt.

Die beiden nackten Kinder ordne ich dem alten Mann im rechten Bildbereich zu. Diesen relativ alten Mann mit Bart identifiziere ich mit dem Ägypter Potifar, der laut der biblischen Geschichte im Buch Genesis 39,1 den jungen Josef kauft. Eines der beiden Kinder überreicht nämlich dem anderen Kind einen kleinen Geldbeutel. Bei genauem Hinsehen ist zu erkennen, dass

41 Waetjen, „Genealogy", 225.

42 Vgl. Gen 35,16–20.

43 Bezüglich einer detaillierten Abbildung von Josefs Gesicht samt Kopfbedeckung vgl. De Vecchi, *Sixtinische Kapelle*, 26.

44 Vgl. frz. „pendentif" („triangle sphérique entre les grands arcs qui supportent une coupole") von lat. „pendens" („hängend"). *NPR*, 1889.

45 Bezüglich einer detaillierten Abbildung von Judits blauer Kopfbedeckung samt mit Perlen bestücktem gelben Band vgl. *Michelangelo. La Cappella Sistina*, 1:s. v. 1. Prima campata, 5. Pennacchio: Giuditta e Oloferne, 4 Particolare: Giuditta.

46 Vgl. Gen 37,3.23.32.

zwei Münzen rechts seitlich des vorderen Kindes, welches den Geldbeutel in Händen hält, herabfallen. Das hintere Kind hat seinen rechten Arm um Potifars Hals gelegt. In Michelangelos Malerei hat also nicht Potifar sein Geld in der Hand, sondern die kleinen Kinder haben das Geld des alten Manns in ihren Händen. Das kann als Umdeutung des antiken Motivs der Knabenliebe gedeutet werden, wo die Jungen mit dem Alten spielen und nicht umgekehrt.[47]

Dass Michelangelo solch eine Malerei in einem Auftragswerk des Papsts in der Sixtinischen Kapelle des Vatikans überhaupt erschaffen konnte, zeugt von der außerordentlichen Freiheit, welche er als Künstler damals genossen haben musste. Aus einem Brief Michelangelos in Florenz an Giovan Francesco Fattucci in Rom von Ende Dezember 1523 ist bekannt, dass Papst Julius II. Michelangelo für die Ausarbeitung eines eigenen Entwurfs für die Deckengemälde der Sixtinischen Kapelle im Sommer 1508 freie Hand ließ:

> Der erste Entwurf zu dem genannten Werk [d. h. zur Decke der Sixtinischen Kapelle] waren die zwölf Apostel in den Lünetten und im Übrigen eine bestimmte Aufteilung in Felder, die, wie üblich, mit Ornamenten ausgefüllt waren. Nachdem ich das Werk angefangen hatte, schien es mir ein ärmliches Ding zu werden, und ich sagte zum Papst, dass, wenn ich die Apostel allein machen würde, die Sache recht ärmlich ausfiele. Er fragte mich: „Warum?" Ich sagte ihm: „Weil auch sie arm waren". Daraufhin gab er mir einen neuen Auftrag. Ich könnte so arbeiten, wie ich wollte, er würde mich schon zufriedenstellen, und ich sollte bis zu den unteren Historien malen.[48]

Anstelle von „armen" Aposteln schuf Michelangelo mit seinen Deckengemälden in der Sixtinischen Kapelle ein kulturelles Meisterwerk mit einer Vielfalt an Szenen aus der Hebräischen Bibel und einer außerkanonischen

47 Im Unterschied zur antiken Vasenmalerei ist der Geldbeutel bei Michelangelos Malerei *Jakob und Josef* aufgrund der herabfallenden Münzen eindeutig als solcher identifizierbar. Ähnliche Beutel finden sich in antiker Vasenmalerei im Zusammenhang mit Päderastie. Bezüglich Diskussion und Abbildungen solcher antiken Vasen vgl. Lear/Cantarella, *Images of Greek Pederasty*, 78–86. Das malerische Motiv, wonach ein Liebhaber (ἐραστής) seinem Geliebten (ἐρόμενος) einen Geldbeutel überreicht, wird jedoch hinterfragt, weil aus literarischen Quellen hervorgeht, dass ein Geliebter (ἐρόμενος) vom Liebhaber (ἐραστής) laut Regeln der anständigen Knabenliebe kein Geld annehmen darf. Ibid., 80. Eine Lösung dieses Widerspruchs ist es, anzunehmen, dass der Geldbeutel auf der antiken Vasenmalerei auf einen sich prostituierenden Knaben hinweist. Ibid. 191. Beim biblischen Josef handelt es sich um einen gekauften Sklaven, und das Geld weist auf Potifar als seinen Käufer hin.

48 Ähnlich Erpel, *Ich, Michelangelo*, 63–64. Bezüglich des italienischen Texts vgl. Michelangelo, *Carteggio*, 3:8.

Schrift wie dem Buch Judit. Josef wird in einer der Lünetten nicht etwa als ärmlicher jüdischer Sklave gemalt, sondern aufgrund seiner hervorragenden Schönheit, seiner Körpersprache und seiner schmuckvollen Kleidung von Michelangelo besonders würdevoll in Szene gesetzt.

Was aber mag Michelangelo, zur Zeit der Renaissance, auf diese seltsame Darstellung vom schönen, jungen Josef im Zusammenhang mit dem Ägypter Potifar gebracht haben? Kommen solche Vorstellungen von Josef, dem Sohn Jakobs, in der Hebräischen Bibel überhaupt vor? Es gibt keinerlei genaue Hinweise, wer alles Michelangelo beim Entwurf für die Deckengemälde der Sixtinischen Kapelle inspiriert haben mag.[49] Es ist jedoch davon auszugehen, dass Michelangelo sich selbst aktiv daran beteiligt hat.[50]

Aus meiner Sicht dürfte Michelangelo, so verblüffend es für uns heute sein mag, in der Tat Kenntnisse von alten jüdischen Traditionen sowohl im Zusammenhang mit Josef als effeminiertem Jüngling als auch von Potifar als Käufer von sexuellen Diensten gehabt haben. Zumindest die jüdische Tradition über Potifar könnte durch die Überlieferung des Kirchenvaters Hieronymus, dem Verfasser der lateinischen Bibelübersetzung der Vulgata, auch in kirchlichen Kreisen zu Zeiten Michelangelos bekannt gewesen sein.[51] Diese beiden Themen, beginnend mit rabbinischen Traditionen der Antike, werde ich nun anschließend diskutieren. Wie in Michelangelos Wandmalerei *Jakob und Josef* in der Sixtinischen Kapelle zu erkennen ist, hängen sie miteinander zusammen.

In den folgenden Abschnitten komme ich auf die Varianten zu sprechen, wie rabbinische und weitere jüdische Interpretationen Josef, den Sohn Jakobs, nicht nur aufgrund seiner Schönheit und eventuell wegen seiner bunten Tunika sonst noch homoerotisch interpretieren. Schon zur Zeit der Antike wurden Mehrdeutigkeiten, Unklarheiten und Widersprüchlichkeiten im Bibeltext zum Anlass für neue jüdische Auslegungen, den Horizonten der Interpretierenden entsprechend.[52] Bereits damals wurde in rabbinischen Anschauungen über Josef weibliches Auftreten eines jungen Manns thematisiert, ebenso sexuelle Gewalt eines älteren Manns gegenüber einem begehrenswerten jungen Mann

49 King, *Michelangelo*, 74–80.

50 Ibid., 77.

51 Vgl. Hieronymus, *Qu. hebr. Gen.* zu Gen 37,36, bzw. Abschn. 6.2. „Potifar kauft Josef".

52 Bereits Athalya Brenner und Jan Willem van Henten haben im Zusammenhang mit ihrer Untersuchung der Erzählung von Josef in verschiedenen religiösen und kulturellen Kontexten darauf hingewiesen, dass die Bedeutung eines Texts überwiegend durch das Füllen von Lücken durch Lesende und die Art und Weise bestimmt wird, wie diese mit Wiederholungen und Mehrdeutigkeiten umgehen. Die Position der Lesenden, ihre Verortung, Erfahrungen und andere Lebensfaktoren bestimmen weitgehend diesen Prozess. Brenner / Van Henten, „Madame Potiphar", 205.

und auch Ignorieren sexueller Annäherungsversuche von Frauen seitens eines Manns. Ich stelle unterschiedliche jüdische Interpretationen der biblischen Josefserzählungen, die für heutige queere Auslegungen interessant sind, thematisch zusammengefasst folgendermaßen vor, nämlich (1) „Josef als effeminierter Jüngling", das heißt Interpretationen von Gen 37,2 und Gen 39,6, (2) „Potifar kauft Josef, um mit ihm Sex zu haben", das heißt Interpretationen zu Gen 39,1, und (3) „Der schöne Josef ignoriert Frauen", das heißt Interpretationen zu Gen 49,22.

6.1 Josef als effeminierter Jüngling

Das Thema „Josef als effeminierter Jüngling" taucht innerhalb jüdischer Interpretationen in Bezug auf zwei unterschiedliche Stellen der Hebräischen Bibel auf, nämlich als Auslegungen von Gen 37,2 und Gen 39,6, welche ich hier bespreche.

6.1.1 *Jüdische Interpretationen zu Gen 37,2*

Im biblischen Text Gen 37,2 wird von Josef berichtet, dass er siebzehn Jahre alt und ein Jüngling (נַעַר) war.

> Dies ist die Geschlechtergeschichte Jakobs [אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב]: Josef war siebzehn Jahre alt und war zusammen mit seinen Brüdern ein Hirte bei den Schafen und Ziegen [יוֹסֵף בֶּן־שְׁבַע־עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת־אֶחָיו בַּצֹּאן]. Er war ein Jüngling, als er bei den Söhnen Bilhas und Silpas, den Frauen seines Vaters, war [וְהוּא נַעַר אֶת־בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת־בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו], und Josef brachte das üble Gerede [der Brüder][53] vor ihren Vater [וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת־דִּבָּתָם רָעָה אֶל־אֲבִיהֶם].
>
> Gen 37,2

In BerR 84,7 zu Gen 37,2 wird dies in einem homoerotischen Sinn ausgelegt und Josef als Jüngling (נַעַר) verstanden, der sich auffallend benimmt:

> *Er* [*d. h. Josef*] *war 17 Jahre alt*, aber du sagst, *er war* [*noch*] *ein Jüngling* [Gen 37,2] [בן י״ז שנה ואת אמרת והוא נער]! Das bedeutet jedoch, dass er sich wie ein Knabe / wie Mädchen benahm, seine Augen schminkte, sein

53 דִּבָּתָם in der Formulierung אֶת־דִּבָּתָם רָעָה („ihr böses Gerede") hat als Suffix 3. Person maskulin Plural, weshalb ich davon ausgehe, dass die üble Nachrede der Brüder gemeint ist.

> Haar zurechtmachte und mit seinem Hintern wackelte [אלא שהיה עושה מעשה נערות משמשם בעיניו[54] מתקן בשערו מתלה בעקבו[55].][56]
>
> BerR 84,7 zu Gen 37,2

In rabbinischer Zeit war ein Siebzehnjähriger schon ein Mann,[57] und es erschien als Widerspruch, dass Josef im nächsten Satz als Jüngling (נַעַר) vorgestellt wird, was diese Erklärung im Midrasch zu Genesis veranlasst hat. Üblicherweise wird in BerR 84,7 im Zusammenhang mit Josefs Verhalten „wie ein Knabe" gelesen, נערות also auf נַעֲרוּת („Jugend", „Vitalität", „Knabenhaftigkeit")[58] bezogen.[59] Erscheint diese männliche Zuordnung aufgrund von Josefs geschminkten Augen, seinem zurechtgemachten Haar und seinem Hinternwackeln wenig nachvollziehbar, so könnte נערות an dieser Stelle des Midrasch zu Genesis auch mit נְעָרוֹת („Mädels", „Mädchen" [im Plural])[60] in Verbindung gebracht und alternativ „wie Mädchen" gelesen werden.[61] Aus rabbinischer Sicht verhält

---

54 Im Unterschied zu משמשם בעיניו in Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 2:1008 findet sich ממשמש בעיניו in *Bereishit Rabba* (*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*). מִשְׁמֵשׁ bedeutet „to touch" („berühren"). Jastrow, 856. Ich übersetze ähnlich wie englische Übersetzungen, welche „pencil[l]ing his eyes" (Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:774, bzw. Lehman, „Searching for Redemptive Readings") oder „apply makeup to his eyes" (Harris, „Joseph's Character", 68) anführen. Vgl. BerR 87,3 bzw. Abschn. 6.1.2. „Jüdische Interpretationen zu Gen 39,6".

55 מַתְלֵא בַּעֲקֵיבוֹ bedeutet im Zusammenhang mit BerR 22,6 zu Gen 4,6–7, wo eine ähnliche Formulierung wie in BerR 84,7 und BerR 87,3 vorkommt, „swinging his heel (dandy-like)" („seine Ferse [dandyhaft] drehend"). Jastrow, 1104. מַתְלֵא ist eine Form im Hifʿil von תָּלָה/תלי, welche erstens „to swing" („drehen"), aber auch zweitens „to raise" („auf-/er-/hochheben") bedeutet. Ibid., 1671. Freedman und Simon (Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:774.807) übersetzen im Zusammenhang mit BerR 84,7 und BerR 87,3 ähnlich der zweiten Bedeutung von תָּלָה/תלי „lifting his heel" („seine Ferse hochhebend"). עָקֵב bedeutet jedoch nicht nur „Ferse", sondern ist auch als euphemistische Umschreibung für Genitalien zu verstehen. *HALAT*, 826. „Mit seinem Hintern wackeln" erachte ich daher im Zusammenhang mit Josef als effeminiertem Jüngling für eine geeignete Übersetzung. Im Deutschen gibt es wenig bekannte Ausdrücke mit dem Bestimmungswort „Wackel-", welche den passiven Partner beim Analverkehr oder den auf Pedicatio spezialisierten Strichjungen bezeichnen, nämlich „Wackelarsch", „Wackelpopo" oder „Wackeltunte". Skinner, *Warme Brüder – Kesse Väter*, 172.

56 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 2:1008. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:774.

57 Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:774, Fn. 5.

58 „Youth", „vitality", „puerility". Jastrow, 922.

59 שהיה עושה מעשה נערות bedeutet, dass er knabenhaft agierte („to act puerilely") bzw. dass er eitel/eingebildet („vain") war. Ibid.

60 „Lass", „maid". Ibid.

61 Bezüglich der Übersetzung von מעשה נערות mit „deeds of girls" („Taten von Mädchen") oder „feminine practices" („weibliche Praktiken") vgl. Harris, „Joseph's Character", 68–69.

sich Josef hier wie ein effeminierter Knabe, welcher verführerisch mit seinem Hintern wackelt.

Mit dem Jüngling (נַעַר) in BerR 84,7 zu Gen 37,2 wurde männliche Homoerotik assoziiert, was sich nicht nur durch den darauffolgenden Satz, auf den ich später nochmals im Zusammenhang mit BerR 87,3 zu Gen 39,6 eingehe werde,[62] sondern auch durch einen Vergleich mit einem griechischen Begriff aus der klassischen Antike nahelegt. Möglicherweise erinnern sich Leser_Innen an bestimmte griechische Texte, in denen ein Jüngling ähnlichen Alters (παῖς) als jüngerer Partner[63] in einer sexuellen Beziehung zwischen Männern meist ungleichen Alters und Ranges vorkommt.[64]

Zum Beispiel verweist der aus Athen stammende Schriftsteller, Politiker und Feldherr Xenophon in seinem bekanntesten Werk *Anabasis*[65] – einem Bericht über den „Zug der Zehntausend" (griechischen Söldner) im Kampf Kyros' des Jüngeren gegen seinen Bruder Artaxerxes II. in das Perserreich und zurück – auf einen solchen Knaben, der gerade die Reife erreicht hatte:

> Episthenes aus Olynthos war ein Liebhaber von Knaben [παιδεραστής]; als er sah, wie ein schöner, eben zum Jüngling herangewachsener Knabe [παῖς], der einen Schild trug, gerade sterben sollte, lief er zu Xenophon und bat ihn, einem schönen Knaben zu Hilfe zu kommen. Dieser ging zu Seuthes und bat ihn, den Knaben nicht zu töten, indem er zugleich die Art des Episthenes schilderte; er habe einmal eine Kompanie zusammengebracht, indem er auf nichts anderes sah, als ob einer schön sei; mit diesen zusammen bewährte er sich als tapferer Mann. Seuthes fragte: „Wärest du wohl, Episthenes, auch bereit, für diesen zu sterben?"

Auf die Übersetzungsvariante „girlish behavior" („mädchenhaftes Verhalten") wurde zuvor bereits in Zierler, „Joseph(ine), the Singer", 100 hingewiesen.

62 Vgl. Abschn. 6.1.2. „Jüdische Interpretationen zu Gen 39,6".

63 Kenneth James Dover nennt als weitere Beispiele für παῖς als jungen Partner in einer sexuellen Beziehung zwischen Männern den jungen Lysis in Platon, *Lysis* 205bc (*Lysis* ist der nach dem Gesprächspartner Lysis benannte platonische Dialog) oder die geträumte erotische Umarmung eines achtzehnjährigen Knaben durch Meleagros von Gadara. Dover, *Homosexualität*, 81.

64 In der Septuagintaübersetzung wird der biblische Text Gen 37,2 וְהוּא נַעַר („er war ein Jüngling") jedoch mit ὢν νέος („er war jung") und nicht etwa auch mit παῖς („Jüngling" mit etwaiger homoerotischer Bedeutung) übersetzt.

65 Ἀνάβασις bedeutet *„ein Feldzug herauf* von der Küste nach Zentralasien" wie jener des Kyros des Jüngeren, eines Prinzen aus der altpersischen Dynastie der Achämeniden, bei Xenophon. LSJ, s. v. ἀνάβασις A.I.2. Nach der militärisch zwar gewonnenen, aber durch den Tod Kyros' des Jüngeren hinfällig gewordenen Schlacht bei Kunaxa, einem Ort in Babylonien, 401 v. d. Z., führte der Kriegsberichterstatter Xenophon den Rückzug der etwa zehntausend griechischen Söldner als Feldherr mit an und schilderte seine Erlebnisse später in *Anabasis*.

> Er bot den Nacken dar und sagte: „Hau zu, wenn es der Knabe verlangt und dafür dankbar sein will!“ Darauf fragte Seuthes den Knaben, ob er jenen an seiner Stelle töten solle. Der Knabe ließ es nicht zu, sondern bat, sie beide am Leben zu lassen. Darauf sagte Episthenes, den Knaben umarmend: „Jetzt musst du mit mir um diesen kämpfen; ich werde ihn nicht loslassen.“ Seuthes lachte und ließ es gut sein.[66]
>
> Xenophon, *Anab.* 7,4,7–11a

Es gibt zusätzlich eine interessante Parallele in den *Jüdischen Altertümern*, Kapitel 15,23–30, des jüdischen Historikers Flavius Josephus, wo der hasmonäische Anwärter auf das Hohepriesteramt, der äußerst schöne Jüngling Aristobulus, eventuell Gefahr gelaufen wäre, den homoerotischen Lüsten Mark Antons durch Herodes den Großen ausgeliefert zu werden. Zu dieser Zeit war der römische Politiker, Feldherr und Triumvir Mark Anton auch der Liebhaber Kleopatras VII. Philopator, der letzten König_in des ägyptischen Ptolemäerreiches und zugleich letzten Pharaon_in. Herodes mochte sich aber nicht tatsächlich um seinen Schwager Aristobulus gesorgt haben, denn ein allzu großes Gefallen Mark Antons an Aristobulus und eine damit verbundene politische Allianz hätten womöglich Herodes' Macht als Herrscher in Jerusalem ins Wanken gebracht.[67] Mark Anton hatte jedenfalls nach der Übermittlung des äußerst schönen jungen Aristobulus gefragt, nachdem er ein Bild von ihm erhalten hatte, mit dem Aristobulus' Mutter versucht hatte, zugunsten ihres Sohns politisch zu intervenieren:

> Als dies Herodes berichtet wurde, entschied er, dass es nicht sicher wäre, Aristobulus, welcher damals äußerst schön war – gerade 16 Jahre alt – und aus angesehener Familie, zu Antonius zu schicken, der mächtiger als jeder Römer seiner Zeit war und der bereit war, ihn für erotische Zwecke zu gebrauchen und imstande war, aufgrund seiner Macht unverhohlenen Vergnügungen nachzugeben [τούτων ἀπενεχθέντων πρὸς Ἡρώδην, οὐκ ἀσφαλὲς ἔκρινεν ὥρᾳ τε κάλλιστον ὄντα τὸν Ἀριστόβουλον (ἐκκαιδεκαέτης γὰρ ὢν ἐτύγχανε) καὶ γένει προὔχοντα πέμπειν παρὰ τὸν Ἀντώνιον, ἰσχύοντα μὲν ὡς οὐκ ἄλλος ἐν τῷ τότε Ῥωμαίων, ἕτοιμον δὲ τοῖς ἐρωτικοῖς αὐτὸν ὑποθεῖναι καὶ τὰς ἡδονὰς ἀπαρακαλύπτως ἐκ τοῦ δύνασθαι ποριζόμενον].[68]
>
> Josephus, *Ant.* 15,29

66 Müri, *Xenophon, Anabasis*, 425.

67 Brinkschröder, *Sodom als Symptom*, 327.

68 Eigene Übersetzung aus dem Griechischen nach Josephus, *Jewish Antiquities: Books 14–15*, 270–72. Bezüglich englischer Übersetzungen vgl. ibid., 271–73, bzw. Mason, *Flavius Josephus, Judean Antiquities* 15, 29.

Jünglinge im Alter von ungefähr 17 Jahren wurden also von älteren Männern in unterschiedlichen Kontexten sexuell begehrt, traten zum Beispiel – aus heutiger und womöglich auch damaliger Sicht – feminin auf oder standen in Gefahr, von ihnen sexuell missbraucht zu werden. In der rabbinischen Interpretation im Midrasch zu Genesis wurde dem jungen Josef die Rolle des Jünglings zuteil, die von normabweichenden Vorstellungen der Zeit um ca. 400 n. d. Z. zeugt.[69]

Raschis Kommentar zu Gen 37,2 wiederholt die homoerotische Interpretation von BerR 84,7 zur selben Bibelstelle. Auch er legt möglicherweise nahe, dass Josefs besonderes Verhalten auch damals schon als weibliches verstanden wurde:

> *Er war* [*noch*] *ein Jüngling* [והוא נער] [Gen37,2] – er benahm sich wie ein Knabe / wie Mädchen, machte sein Haar zurecht und schminkte seine Augen [שהיה עושה מעשה נערות מתקן בשערו ממשמש בעיניו], um schön auszusehen [כדי שיהיה נראה יפה].[70]
>
> Raschi zu Gen 37,2

Beim Begriff נערות stellt sich wiederum die Frage, ob damit נְעֻרוּת („Jugend", „Vitalität", „Knabenhaftigkeit")[71] oder etwa gar נְעָרוֹת („Mädels", „Mädchen" [im Plural])[72] gemeint ist. Wer machte denn – auch zu dieser Zeit (?) – vornehmlich sein_ihr Haar zurecht und schminkte seine_ihre Augen? Aus heutiger Sicht würde allererst an Frauen gedacht werden. Deshalb mag eine Übersetzung wie „ein Verhalten von *Mädchen* an den Tag legen" im Zusammenhang mit Josef in Raschis Kommentar zu Gen 37,2 passender erscheinen.

Innerhalb der jüdischen Tradition wird also im Unterschied zur biblischen ein weiterer Grund angegeben, warum Jakob seinen Sohn Josef allen seinen anderen Söhnen vorzieht – und weshalb ihn seine Brüder möglicherweise hassen: Josefs feminines Auftreten als Jüngling.

---

69 Aus den im Text zitierten Rabbiner_Innen und geschichtlichen Ereignissen sowie nach sprachlichen Kriterien kann auf eine Entstehung des Midrasch zu Genesis knapp nach 400 n. d. Z. in enger Verbindung mit dem palästinischen Talmud geschlossen werden. Stemberger, *Midrasch*, 39.

70 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Rashi* (*Vienna, 1859; repr., Jerusalem, 1959*). Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Rashi, *Torah with Rashi's Commentary*, 1:412.

71 „Youth". Rashi, *Torah with Rashi's Commentary*, 1:412.

72 „Girls". Harris, „Joseph's Character", 73.

6.1.2 *Jüdische Interpretationen zu Gen 39,6*

Josef, der Lieblingssohn Jakobs, erfährt ein enormes Auf und Ab in seiner Karriere. Vom Tod in der Zisterne, in die ihn seine Brüder aus Eifersucht über die Bevorzugung durch den Vater geworfen haben, ist er zwar verschont geblieben, aber er wird danach verkauft und als Sklave in ein fremdes Land mit fremder Religion verschleppt. In Ägypten wird Josef an Potifar, den Hofbeamten des Pharaos und Obersten der Leibwache weiter veräußert. In der biblischen Geschichte in Gen 39,6 heißt es lediglich, dass Josef eine schöne Gestalt und ein hübsches Aussehen hatte. Hier findet sich im Unterschied zu späteren jüdischen Interpretationen noch kein Hinweis auf Josefs effeminiertes Auftreten.

Der Bibeltext Gen 39,6 legt nahe, dass Potifars Frau begehrlich ein Auge auf Josef wegen seiner schönen Gestalt und seines hübschen Aussehens wirft und deshalb mit ihm schlafen will. Im rabbinischen Text BerR 87,3 zu Gen 39,6 wird nicht nur Josefs Schönheit – laut der Wilnaer Ausgabe des Midrasch zu Genesis –,[73] sondern auch sein besonderes, feminines Verhalten ähnlich wie bereits in BerR 84,7 zu Gen 37,2[74] erwähnt. Meine Übersetzung von BerR 87,3 zu Gen 39,6 folgt jedoch der neueren Ausgabe des Midrasch zu Genesis von Julius Theodor und Chanoch Albeck, welche kürzer ist, Josefs Schönheit in seiner Selbstbehauptung weglässt und nur sein effeminiertes Auftreten auf der Straße thematisiert:

> *Josef hatte eine schöne Gestalt und ein hübsches Aussehen* [ויהי יוסף יפה תאר ויפה מראה] [Gen 39,6]. [Danach steht geschrieben:] *Die Frau seines Herrn* [*d. h. Potifars Frau*] *warf* [*begehrlich ihr Auge*[75] *auf Josef und sprach: „Schlafe mit mir* (*d. h. habe Sex mit mir*)*“*] [ותשא אשת אדניו]! [Gen 39,7] [Das kann durch einen Mann (d. h. Josef) veranschaulicht werden,] der

73 Vgl. meine Anmerkungen in Fußnoten im Zusammenhang mit meiner Übersetzung von BerR 87,3 hinsichtlich *Bereishit Rabba* (*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*) weiter unten.

74 Bezüglich BerR 84,7 vgl. Abschn. 6.1.1. „Jüdische Interpretationen zu Gen 37,2“.

75 נשׂא עֵינַיִם אֶל bedeutet „die Augen [begehrlich] richten auf“. *HALAT*, 685. Diese Redewendung ist ein Euphemismus. In Paul, „Euphemistically ‚Speaking‘“, 220.222 wird darauf hingewiesen, dass im Akkadischen mit *ana*[…] *īna* (Singular) / *īnā* (Plural) *našû* ähnlich sexuell konnotierte Worte im Standardbabylonischen Gilgamesch-Epos Tafel VI, Zeile 6, vorkommen: „Die Fürst_in Ischtar blickte begehrlich auf Gilgameschs Schönheit [*ana dumqi ša gilgāmeš īnī ittaši rubūtu ištar*].“ Eigene Übersetzung aus dem Englischen nach George, *Poem of Gilgameš Chapter Standard Babylonian* VI. Bezüglich einer anderen deutschen Übersetzung vgl. *Gilgamesch-Epos, übersetzt von Franke*, 87. Vgl. auch George, *Epic of Gilgamesh*, 48, bzw. Shaffer/Tournay, *Épopée de Gilgamesh*, 144. Auch die deutsche Redewendung „ein Auge auf jemanden werfen“, d. h. „sich für jemanden zu interessieren beginnen“ (*Duden*, s. v. Auge) bezieht sich darauf, dass Begehren mit den Blicken beginnt.

auf der Straße saß, seine Augen schminkte, sein Haar zurechtmachte und mit seinem Hintern wackelte [לגבור שהיה יושב בשוק ומשמשם בעיניו[76] ומתקן בשערו ומתלה בעקיבו[77]], während er rief [אמר]: „Ich bin [tatsächlich] ein Mann [אנא גבר[78]].“[79] „Wenn du ein Mann bist“, erwiderten die Zusehenden [אמ׳ ליה אי גבר את],[80] „ist hier eine Bär_in [d. h. Potifars Frau] [הא דובא[81]]; auf, falle über sie her [קומיך קופצה[82]]!“[83]

BerR 87,3 zu Gen 39,6

---

76 Im Unterschied zu ומשמשם בעיניו in Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 3:1063 findet sich וממשמש בעיניו in *Bereishit Rabba* (*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*). Vgl. BerR 84,7 bzw. Abschn. 6.1.1. „Jüdische Interpretationen zu Gen 37,2“. Ähnlich geht Lori Hope Lefkovitz im Zusammenhang mit BerR 87,3 davon aus, dass damit das Auftragen von Make-up gemeint ist. Lefkovitz, „Coats and Tales“, 91.

77 Vgl. meine Erläuterungen zu מתלה בעקבו – d. h. zur gleichen Formulierung ohne den Buchstaben „Jod“ und die Konjunktion „Waw copulativum“ wie in ומתלה בעקיבו – in der Fußnote zu BerR 84,7. Vgl. außerdem das Vorkommen von עָקֵב („Ferse“) in Ps 49,6, einem Schriftzitat in bAZ 18a weiter unten in diesem Abschnitt.

78 גֶּבֶר (abgeleitet von גבר, „stark sein“, „dominieren“ [GB, 128], „überlegen sein“ [*HALAT*, 168]) bedeutet „der junge, kräftige Mann“. Ibid., 168.

79 Im Unterschied zu אנא גבר („Ich bin [tatsächlich] ein Mann“) in Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 3:1063 findet sich לי נאה, לי יאי, נאה גבור („Ich bin gut aussehend, ich bin schön, ein attraktiver Mann“) in *Bereishit Rabba* (*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*).

80 Im Unterschied zu אי גבר את („Wenn du ein Mann bist“) in Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 3:1063 findet sich אי את גבור אי את יאי („Wenn du ein Mann bist, wenn du schön bist“) in *Bereishit Rabba* (*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*).

81 Ja. דְּבָּא (mhe. דב bzw. דּוֹב) bedeutet „Bär(_in)“, wobei ursus syriacus, der Syrische Braunbär, gemeint ist. *HALAT*, 199. דּוּבָּא bedeutet im Zusammenhang mit BerR 87,3 im allegorischen Sinn „temptation“ („Versuchung“), wobei Potifars Frau gemeint ist. Jastrow, 282.

82 קפז (vgl. קפץ) bedeutet im Zusammenhang mit BerR 87, wo קפץ vorkommt, „to leap“ („springen“). Ibid., 1399. קפץ ist ein Euphemismus und meint im sexuellen Sinn (unter Tieren) „bespringen“. Bei Menschen (bei Josef und Potifars Frau) übersetze ich קפץ jedoch mit „herfallen über“ im Sinne von „vergewaltigen“, ähnlich wie „attack“ in Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:807. Statt הא דובא קומיך קופצה […] („[…] ist hier eine Bär_in; auf, falle über sie her!“) in Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 3:1063 gibt es die Textvariante הא דובא קמך קום קפחינה […] („[…] ist hier eine Bär_in vor dir; auf, überwältige sie!“) in *Bereishit Rabba* (*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*). Die Übersetzung von letzterem Satz in Jastrow, 1400 („[…] the she-bear is before thee, rise and owerpower her, i.e. here is a temptation, conquer it“ [„(…) die Bär_in ist vor dir; auf, überwältige sie“, d. h. „hier ist eine Versuchung, besiege sie“]) ist teilweise irreführend, weil Josef die Versuchung durch Potifars Frau nicht überwinden soll, sondern ihr nachgeben soll.

83 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 3:1063. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:807.

Josefs Selbstaussage laut der Wilnaer Ausgabe des Midrasch zu Genesis „Ich bin gut aussehend, ich bin schön, ein attraktiver Mann“ im Zusammenhang mit dieser rabbinischen Stelle mag den Schluss auf seine Eitelkeit und Eingebildetheit rechtfertigen. Sind es aber tatsächlich diese Eigenschaften, weshalb Josef in BerR 87,3 zu Gen 39,6 auf die Probe gestellt wird?[84] Nach der Ausgabe des Midrasch zu Genesis von Theodor und Albeck verteidigt sich Josef auf der Straße gegenüber den Zusehenden folgendermaßen: „Ich bin [tatsächlich] ein Mann“. Seine geschminkten Augen, sein zurechtgemachtes Haar und sein Wackeln mit dem Hintern verursachen Zweifel an seiner Männlichkeit, sodass er seine Maskulinität nun in der Öffentlichkeit behaupten muss. Von den anwesenden Leuten wird Josef dazu aufgefordert, seine männliche Potenz unter Beweis zu stellen. Ordinär, aber treffend gesprochen, soll er kein Wackelarsch sein, sondern Potifars Frau bumsen. Nicht wenige heutige queer Lesende stößt wohl die Verachtung des Weiblichen in solch einem rabbinischen Gedankengut ab.

Josefs Verhalten ähnelt dem Benehmen der Tochter von Rabbi Chanina ben Teradjon.[85] Dieser Rabbi wurde aus Sicht der jüdischen Tradition im babylonischen Talmud ʿAvoda Zara[86] unter dem römischen Kaiser Hadrian in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. d. Z. zum Tode verurteilt.[87] Die Einlieferung seiner Tochter in ein Bordell[88] wird in bAZ 18a von Rabbi Jochanan[89] mit ihrem bezaubernden Gang vor führenden Männern Roms begründet:

> Rabbi Jochanan erzählte [דאמר ר׳ יוחנן]:
>
> Seine Tochter [d. h. des Rabbi Chanina ben Teradjon] ging einst an bedeutenden Männern Roms vorüber [פעם אחת היתה בתו מהלכת לפני

84 Freedman und Simon behaupten, dass Josef wegen seiner Schönheit eitel war und deshalb auf die Probe gestellt wurde. Ibid., Fn. 2.

85 Die jüdische Tradition siedelt Rabbi Chananja (Chanina) ben Teradjon in der jüngeren Gruppe der zweiten Generation der Tannaiten an. Nach (später) rabbinischer Tradition war er durch seine Tochter Berurja der Schwiegervater des Rabbi Meir und einer der Märtyrer in der Verfolgungszeit unter Hadrian. Stemberger, *Einleitung*, 89.

86 ʿAvoda Zara („Götzendienst“) ist ein Traktat in Neziqin („Beschädigungen“). Ibid., 131.

87 Vgl. bAZ 17b.

88 Im Unterschied zu SifDev 307 (einem exegetischen Midrasch zum biblischen Buch Deuteronomium, dessen Endredaktion im späten 3. Jh. n. d. Z. zu vermuten ist), wo die Tochter des Rabbi Chanina ben Teradjon als Strafe nicht näher bestimmter Arbeit leisten musste, ist in bAZ 17b von ihrer Einweisung in ein Bordell die Rede.

89 Die jüdische Tradition siedelt Rabbi Jochanan, auch Rabbi Jochanan bar Nappacha („der Schmied“) genannt, in Palästina in der zweiten Generation der Amoräer an. Er lehrte anfangs in Sepphoris, wo er auch geboren war, später in Tiberias. Er soll achtzig Jahre lang Schulhaupt gewesen sein, bevor er 279 n. d. Z. starb. Stemberger, *Einleitung*, 101.

גדולי רומי], welche bemerkten [אמרו]: „Was für einen graziösen Gang hat diese junge Frau [כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו]“, woraufhin sie ihrem Gang besondere Aufmerksamkeit schenkte [מיד דקדקה בפסיעותיה].

Das bestätigt folgende Worte von Rabbi Simeon ben Laqisch[90] [והיינו דאמר ר׳ שמעון בן לקיש]:

Was bedeutet der Bibelvers [מאי דכתיב] *Die Sünde meiner Fersen umgibt mich*[91] [עון עקבי יסבני] [Ps 49,6]? Die Sünden, die ein Mensch in dieser Welt mit seinen Fersen [d. h. Füßen] tritt [d. h. grob missachtet bzw. für vernachlässigbar betrachtet][92] [עונות שאדם דש בעקביו[93] בעולם הזה], umgeben ihn am Tag des [endzeitlichen] Gerichts [מסובין לו ליום הדין].[94]

bAZ 18a

Der Tochter von Rabbi Chanina ben Teradjon wird ihr verführerischer Gang vorgeworfen. Durch den rabbinischen Hinweis auf das Schriftzitat Ps 49,6 werden ihre grazilen Schritte anschließend mit Sünde in Zusammenhang gebracht, wobei ihre „Ferse“ (עָקֵב) – wie bei Josef in BerR 84,7 zu Gen 37,2[95] und BerR 87,3 zu Gen 39,6 – euphemistisch auf ihren hübschen Hintern hinweist.

Ein Vergleich von Josefs Verhalten mit dem einer Frau, die mit Prostitution assoziiert wird, passt zwar nicht zu biblischen, aber zu rabbinischen Traditionen. Im Midrasch zu Genesis 91,6 bzw. in den Homilien-Midraschim Tanchuma Miqets („Am Ende“),[96] nämlich in der gewöhnlichen Tanchuma-Ausgabe Miqets 8 und in der Tanchuma-Ausgabe von Salomon Buber Miqets 10 – alle drei sind spätere jüdische Textpassagen zu Gen 42,3 –, suchten Josefs

90 Die jüdische Tradition siedelt Rabbi Simeon ben Laqisch, gewöhnlich Resch Laqisch genannt, ebenfalls wie Rabbi Jochanan in Palästina in der zweiten Generation der Amoräer an. Er war mit der Schwester Jochanans verheiratet und wie dieser in Tiberias wohnhaft. Ibid., 102.

91 Ähnlich wie Epstein, *Babylonian Talmud: ʿAbodah Zarah*, 91 übersetze ich Ps 49,6 hier wörtlich.

92 „Regards as insignificant“. Epstein, *Babylonian Talmud: ʿAbodah Zarah*, 91, Fn. 5.

93 דוש בעקב bedeutet im Zusammenhang mit bAZ 18a „to trample with one's heel“ („mit der Ferse [Pars pro Toto für ‚Fuß‘] treten“), „to treat lightly“ („auf die leichte Schulter nehmen“), „not to heed“ („nicht beachten“). Jastrow, 290.

94 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Talmud Bavli* (*Vilna ed.*). Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Epstein, *Babylonian Talmud: ʿAbodah Zarah*, 91.

95 Bezüglich BerR 84,7 vgl. Abschn. 6.1.1. „Jüdische Interpretationen zu Gen 37,2“.

96 Bezüglich des Namens Miqets („Am Ende“) dieser Parasche vgl. Gen 41,1.

Brüder, als sie wegen einer Hungersnot in Ägypten Getreide kaufen wollten, bemerkenswerterweise im Prostituiertenviertel (שוק של זונות) nach ihm, denn sie vermuteten, dass er in einem Bordell gelandet sein könnte. Der Abschnitt im Midrasch zu Genesis 91,6 zu Gen 42,3 ist eine Interpolation (das heißt ein spätere, von fremder Hand vorgenommene Einfügung in einen Text, die nicht als solche kenntlich gemacht ist) von Tanchuma Miqets 8 und meine nun folgende Übersetzung von BerR 91,6 trifft auch für Tan Miqets 8 – beide Stellen zu Gen 42,3 – zu:[97]

> Was machten sie [d. h. Josefs Brüder] an dem Ort, wo sich Prostituierte trafen [ומה טיבן בשוק של זונות[98]]? Sie [d. h. Josefs Brüder] dachten [אלא אמרו]: „Unser Bruder *Josef hat eine schöne Gestalt und ein hübsches Aussehen* [אחינו יוסף[99] יפה תאור ויפה מראה] [Gen 39,6], vielleicht ist er in einem Bordell [שמא בקובא[100] הוא[101]]“.[102]
>
> BerR 91,6 zu Gen 42,3

Wegen seiner Schönheit[103] wäre Josef – aus Sicht seiner Brüder – für erwachsene Männer besonders sexuell attraktiv gewesen. Nicht etwa als Freier, sondern als Insasse wäre Josef in einem Bordell, wo Sex von jungen Männern käuflich zu erwerben ist, vielleicht anzutreffen gewesen.[104] Josef ist ein solch bitteres Los erspart geblieben. Weder aus biblischer, noch aus rabbinischer Perspektive wird geschildert, dass er als Sexsklave dienen musste.[105] Nach

---

97 Die minimalen Abweichungen im hebräischen bzw. aramäischen Text von Tan Miqets 8 zu Gen 42,3 (vgl. *Sefer midrash tanḥuma*, Folio 49, bzw. die englische Übersetzung in Berman, *Midrash Tanhuma-Yelammedenu*, 256) führe ich in Fußnoten zu meinem Zitat von BerR 91,6 zu Gen 42,3 an. In TanB Miqets 10 zu Gen 42,3 (vgl. Buber, *Midrasch Tanchuma*, 1:194, bzw. die deutsche Übersetzung in Bietenhard, *Midrasch Tanḥuma B*, 1:226) wird nur erwähnt, dass Josefs Brüder am Ort, wo sich die Prostituierten treffen, gefunden wurden.

98 שוק של זונות bedeutet „the place where harlots meet“ („der Ort, wo sich Prostituierte treffen“). Jastrow, 1541.

99 In Tan Miqets 8 zu Gen 42,3 ist die Wortstellung eine andere, nämlich יוסף אחינו.

100 קוּבָּה bedeutet „tent of prostitution“ („Zelt der Prostitution“). Jastrow, 1323.

101 In Tan Miqets 8 zu Gen 42,3 ist die Wortstellung eine andere, nämlich שמא הוא בקובה und das „Zelt der Prostitution“ bzw. das „Bordell“ wird dabei nicht קוּבָּא (mit Aleph), sondern קוּבָּה (mit He) geschrieben.

102 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen von BerR 91,6 zu Gen 42,3 nach *Bereishit Rabba* (*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*). Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:840.

103 Vgl. das Schriftzitat Gen 39,6.

104 Berman, *Midrash Tanhuma-Yelammedenu*, 256, Fn. 8.

105 Bezüglich der rabbinischen Traditionen, nach welchen Josef durch göttliche Intervention davon bewahrt wurde, von Potifar sexuell missbraucht zu werden, vgl. Abschn. 6.2.

rabbinischer Anschauungsweise nahm zuletzt auch das Schicksal der Tochter von Rabbi Chanina ben Teradjon eine gute Wende. Im babylonischen Talmud ʻAvoda Zara 18a–b wird nämlich berichtet, dass sie, veranlasst durch ihre Schwester Berurja, von dessen Gatten Rabbi Meir freigekauft wurde. Laut einer Überlieferung in bAZ 18b[106] wurde Rabbi Meir anschließend auf sonderbare Weise durch den Propheten Elija gerettet: Elija erschien seinen Verfolgern als Prostituierte, die Rabbi Meir umarmte. So wurde Rabbi Meir nicht erkannt und entkam.

Abschließend komme ich nochmals auf meine in diesem Abschnitt zur Diskussion stehende Stelle im Midrasch zu Genesis 87,3 zu Gen 39,6 zurück. Darin taucht das Motiv auf, dass sich Josef nicht wie ein gewöhnlicher junger Mann gegenüber dem anderen Geschlecht verhält. Er wird in der jüdischen Tradition hier als jemand dargestellt, dessen Verhalten damaligen Geschlechternormen nicht entsprach, wobei sexuelle Gewalt an Frauen nicht hinterfragt wurde. Ich stimme Robert A. Harris zu, dass Josef aufgrund der rabbinischen Behauptungen von dessen effeminiertem Auftreten im Midrasch zu Genesis in BerR 84,7 zu Gen 37,2 und BerR 87,3 zu Gen 39,6 nicht mehr eindeutig hinsichtlich seines soziokulturellen Geschlechts erscheint.[107] In BerR 84,7 zu Gen 37,2 kann dieser sowohl als Junge als auch als Mädchen betrachtet werden, welcher bzw. welches die Augen schminkt, das Haar zurechtmacht und mit dem Hintern wackelt. Laut BerR 87,3 zu Gen 39,6 wird Josef deshalb aufgefordert, seine Männlichkeit gegenüber Potifars Frau zu beweisen, indem er über sie herfallen bzw. sie überwältigen soll. Ich halte aber die Rede von einer sexuellen Orientierung dieser biblischen Figur für anachronistisch. Meine Erklärung für die Entstehung der rabbinischen Vorstellung von Josefs femininer Erscheinung geht von sexuellen Fantasien erwachsener Männer im Kontext einer antiken patriarchalen jüdischen Gesellschaft aus. Dahinter steht ein antikes Modell, nach welchem heranwachsende junge Männer – im Unterschied zu heute,

„Potifar kauft Josef". Nach verschiedenen rabbinischen Traditionen wurden mehrere prominente schöne Jugendliche gerettet, nämlich nicht nur Josef, der Sohn Jakobs, vor Potifars sexuellen Gelüsten, sondern auch der schöne Junge, quasi David, aus der Gefangenschaft. Die Verbote sexueller Handlungen zwischen Männern in mischnaischer Zeit mochten ausschlaggebend dafür gewesen sein, dass es aus rabbinischer Sicht für notwendig erachtet worden ist, hinsichtlich der berühmten biblischen Figuren wie Josef und David keine Zweifel über ihr halachakonformes Handeln aufkommen zu lassen, selbst wenn sexuelle Übergriffe durch Männer der vorherrschenden politischen Kräfte, seien es Potifar in Ägypten im Fall von Josef oder Freier in Rom im Falle von quasi David, eine reale Bedrohung darstellten. Hügel, „Jewish Male Prostitution", 115–36.

106 Bezüglich einer englischen Übersetzung von bAZ 18b vgl. Epstein, *Babylonian Talmud: ʻAbodah Zarah*, 94.

107 Harris, „Joseph's Character", 69.

wo schwule Sexualität unter Erwachsenen in bestimmten Teilen der Gesellschaft frei und zwanglos gelebt werden kann – sich wohl kaum freiwillig älteren Männern gegenüber effeminiert verhalten haben. Die Geschichte der vergeblichen Suche nach Josef im Prostituiertenviertel durch seine Brüder in BerR 91,6 zu Gen 42,3 zeugt von einem rabbinischen Verständnis von jugendlicher Schönheit eines Knaben, welche zum Zweck der käuflichen sexuellen Befriedigung älterer Männer ausgenutzt wurde. Sexuelle Wünsche der Jünglinge waren damals nicht ausschlaggebend für die rabbinische Vorstellung von Josefs besonderer Verhaltensweise. Weshalb komme ich aber auf die Idee, dass hinter Josefs effeminiertem Auftreten weniger die Beziehung zu einer Frau – wie Potifars Frau –, sondern vielmehr zu einem Mann stehen könnte? Damit komme ich auf den nächsten Abschnitt zu sprechen, wo thematisiert wird, dass Potifar sexuelle Absichten mit Josef hat, als er ihn kauft.

6.2 Potifar kauft Josef, um mit ihm Sex zu haben. Jüdische Interpretationen zu Gen 39,1

Im Unterschied zur biblischen Erzählung[108] wird in jüdischen Interpretationen zu Gen 39,1 eine Erklärung geboten, warum Potifar, der Hofbeamte des Pharaos und Oberster der Leibwache, den versklavten Josef in Ägypten kauft: Er will mit diesem schönen fremden jungen Mann Sex haben.

Der Ägypter Potifar (פּוֹטִיפַר) hat einen Namen, der aus einem längeren, nämlich Potifera (פּוֹטִי פֶרַע), entstanden ist. Dieser, äg. *p'dj p'r'*, bedeutet „der, den Re [äg. Sonnengott] gegeben hat".[109] Grundsätzlich sollten die beiden Männer nicht verwechselt werden: Potifera ist ein ägyptischer Priester zu On, eines Kultzentrums für den Sonnengott Re, und der Vater von Josefs späterer Ehefrau Asenat,[110] auf deren Beziehung ich im nächsten Abschnitt zu sprechen kommen werde.[111] Potifar ist hingegen der Hofbeamte des Pharaos und Oberster der Leibwache,[112] in dessen Haus Josef in Ägypten aufgenommen wurde und dessen Frau ihn sexuell verführen wollte, worauf ich ebenfalls im folgenden Abschnitt eingehen werde.[113]

108 Nach Gen 37,36 wird Josef von den Midianiter_Innen an Potifar verkauft, laut Gen 39,1 jedoch von den Ismaeliter_Innen.

109 *HALAT*, 867. Dieser ägyptische Name kommt auch auf einer Stele (Kairo JE 65444) vor, welche in die Jahre 1087–664 v. d. Z. datiert wird. Schulman/Hirschberg, „Potiphar", 419.

110 Vgl. Gen 41,45.50; 46,20.

111 Vgl. Abschn. 6.3. „Josef ignoriert Frauen".

112 Vgl. Gen 37,36; 39,1.

113 Vgl. Abschn. 6.3. „Josef ignoriert Frauen".

Bezüglich Potifar ist außerdem Folgendes zu bemerken: Das hebräische Wort סָרִיס hat nicht nur die Bedeutung „Hofbeamter", sondern auch „Eunuch".[114] In 2 Kön 25,19 wird von einem סָרִיס ausgesagt, dass er Kommandant von Soldaten (אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה) war. Im Zusammenhang mit der Erzählung von Josef wird in Gen 39,1 ausgesagt, dass er verheiratet ist, weshalb Gesenius[115] neben „Eunuch" auch die Übersetzungsvariante „Höfling" anbietet, was ich jedoch lieber mit „Hofbeamter" wiedergebe. Es stellt sich also die Frage, ob Potifar, der eine Frau hatte, verschnitten war oder nicht.[116] Ob Potifar tatsächlich ein Oberster der Leibwache war oder andere äußerst mächtige Befugnisse am Hof innehatte, ist für die Auslegungen der jüdischen Interpretationen, die ich im Anschluss bespreche, nicht relevant.[117]

Rabbinische Auslegungen unterstellen Potifar mehr oder minder explizit, dass er Josef gekauft habe, weil er mit ihm Sex haben wollte. Im babylonischen Talmud Sota, in bSot 13b, ermöglicht die Mehrdeutigkeit des biblischen Begriffs סָרִיס in Gen 39,1 folgende rabbinische Auslegung:

> *Potifar, ein Hofbeamter/Eunuch des Pharaos, kaufte ihn* [*d. h. Josef*] [ויקנהו פוטיפר סריס פרעה] [Gen 39,1] – Rav sagte [אמר רב]: „Er kaufte ihn für sich selbst [שקנאו לעצמו]. [Aber Gabriel kam und machte ihn impotent (בא גבריאל וסירסו).][118] Gabriel kam und entmannte ihn [בא גבריאל ופירעו], da zuerst Potifar,[119] schließlich aber Potifera[120] geschrieben steht [מעיקרא כתיב פוטיפר ולבסוף פוטיפרע]."[121]
>
> bSot 13b

114 Koehler und Baumgartner übersetzen סָרִיס bezüglich Gen 37,36 und Gen 39,1 mit „Eunuch", wobei der Begriff auch „hoher politischer oder militärischer Beamter" bedeuten kann. *HALAT*, 727.

115 GB, 552–53.

116 Auch die Übersetzungen von סָרִיס spiegeln dessen weites Bedeutungsspektrum wider: Die Septuaginta übersetzt סָרִיס mit zwei verschiedenen griechischen Wörtern, nämlich in LXX Gen 37,36 mit der spätgriechischen Bezeichnung σπάδων, „eunuch" („Eunuch") (Muraoka, 629), und in LXX Gen 39,1 mit εὐνοῦχος, „eunuch" („Eunuch") bzw. „high-ranking courtier" („hochrangiger Höfling") (ibid., 302). Der Targum Onkelos übersetzt סָרִיס in TO zu Gen 39,1 hingegen mit aram. רַב „Anführer", „Oberster", wobei das Wort auch „Lehrer" bedeuten kann.

117 שַׂר הַטַּבָּחִים in Gen 37,36 und Gen 39,1 bedeutet „Leiter der Leibwächter". *HALAT*, 353.1259. Die Septuaginta übersetzt שַׂר הַטַּבָּחִים mit ἀρχιμάγειρος, was „chief cook: of a royal court and wielding considerable authority" („Chef: eines königlichen Hofes und einen beträchtlichen Einfluss ausübend") bedeutet. Muraoka, 95.

118 Dieser Satz steht bereits im hebräischen bzw. aramäischen Text in Klammer.

119 Vgl. Gen 37,36; 39,1.

120 Vgl. Gen 41,45.50; 46,20.

121 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Talmud Bavli* (*Vilna ed.*). Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Epstein, *Babylonian Talmud: Soṭah*, 69–70.

Rav, welchen die jüdische Tradition in Babylonien in der ersten Generation der Amoräer ansiedelt,[122] wird hier in den Mund gelegt, dass Potifar Josef „für sich selbst" kaufte. Damit ist gemeint, dass Potifar über Josef sexuell verfügen wollte. Josefs jugendliche Schönheit[123] wird in dieser Stelle des babylonischen Talmuds Sota nicht eigens erwähnt, ist aber als Beweggrund Potifars mitzudenken.[124] Zur Strafe für seine sexuellen Absichten mit Josef wird Potifar, der hier aus rabbinischer Sicht als „Eunuch" (סָרִיס) verstanden wird, „impotent gemacht" (סרס im Pi'el).[125] So wird nachträglich eine Erklärung geliefert, weshalb Potifar laut der biblischen Erzählung in Gen 39,1 verschnitten ist. Da im babylonischen Talmud Sota 13b Potifar (פּוֹטִיפַר) (Gen 37,36; 39,1) mit Potifera (פּוֹטִי פֶרַע) (Gen 41,45.50; 46,20) identifiziert wird, steht auch das Wortspiel von Potifera (פּוֹטִי פֶרַע) mit „entmannen" (פרע im Pi'el)[126] im Zusammenhang mit strafwürdigem sexuellem Verlangen nach Josef. Die Intervention des Engels Gabriel verhinderte also, dass der versklavte Israelit Josef in die sexuelle Gewalt des Ägypters geriet. Es war ein Engel, der den Eunuchen Potifar impotent gemacht bzw. Potifera angeblich entmannt hat.[127] Es entspricht nicht einer heutigen queeren Sicht, Kastration als Strafe zu propagieren.

Bemerkenswerterweise dürfte die rabbinische Tradition von Potifars schändlichen sexuellen Absichten mit Josef bereits dem Kirchenvater Hieronymus am Ende der Antike bekannt gewesen sein, denn er erwähnt sie in seinen lateinischen *Untersuchungen zur hebräischen Sprache im Buch Genesis* (*Quaestionum hebraicarum liber in Genesim*) zu Gen 37,36 aus dem Jahr 391/392 n. d. Z.:[128]

---

122 Abba Arikha, „der Lange" – wohl wegen seiner ungewöhnlichen Körpergröße –, wird gewöhnlich einfach Rav genannt, obwohl er eigentlich Abba heißt. Nach gaonäischer Tradition war er Gründer und Leiter der rabbinischen Schule zu Sura am Eufrat im Jahr 219 n. d. Z., als er aus Palästina zurückkehrte, bis zu seinem Tod im Jahr 247 n. d. Z. Doch kann historisch nicht von einer Akademie die Rede sein, sondern von einem Jüngerkreis um Rav. Stemberger, *Einleitung*, 100. Rav gilt als einer der Begründer des babylonischen Talmuds. Er spiegelt in Sura die Tradition Palästinas wider. Beer, „Rav", 118.

123 Vgl. Gen 39,6.

124 Potifar kaufte Josef […] „for an immoral purpose, being inflamed by Joseph's beauty" („für einen unmoralischen Zweck, entfacht durch Josefs Schönheit"). Epstein, *Babylonian Talmud: Soṭah*, 70, Fn. 1.

125 סרס bedeutet im Pi'el „to mutilate" („verstümmeln"), especially „to make impotent" (insbesondere „impotent machen"). Jastrow, 1028.

126 פרע bedeutet im Pi'el „to mutilate" („verstümmeln"), „to unman" („entmannen"). Ibid., 1235.

127 Weshalb der „entmannte" ägyptische Priester Potifera laut Gen 41,45 aber eine Tochter namens Asenat hatte, ist nicht wirklich zu beantworten.

128 Bezüglich dieser Datierung von Hieronymus' *Untersuchungen zur hebräischen Sprache im Buch Genesis* vgl. Fürst, *Hieronymus*, 118.

> Die Hebräer_Innen [d. h. die Jüd_Innen] erzählen, dass Josef von diesem [d. h. vom Eunuchen Potifar] wegen sehr großer Schönheit für einen schändlichen Dienst gekauft wurde […] [Tradunt Hebraei emptum ab hoc Ioseph ob nimiam pulchritudinem in turpe ministerium (…) esse (…)][129]
>
> Hieronymus, *Qu. hebr. Gen.* zu Gen 37,36

Somit ist belegt, dass es eine solche jüdische Tradition schon am Ende des 4. Jahrhunderts n. d. Z. gab. Im Unterschied zu Hieronymus beziehen sich aber alle rabbinischen Texte dazu auf Gen 39,1, so auch der Midrasch zu Genesis 86,3.

Nicht erst im babylonischen Talmud Sota 13b, sondern bereits im Midrasch zu Genesis 86,3 zu Gen 39,1[130] wird Potifar, der ägyptische Hofbeamte und Oberste der Leibwache, mit Potifera, dem ägyptischen Priester zu On und Vater der späteren Ehefrau Josefs, identifiziert:

> *Potifar* [Gen 39,1] ist mit Potifera identisch [פוטיפר הוא פוטיפרע]. Er wurde Potifar genannt, weil er Farren [d. h. Josef] für idolatrische Opfer mästete [פוטיפר שהיה מפטם פרים[131] לעבודה זרה]; Potifera, weil er sich selbst zu Ehren der Götzen entblößte [פוטיפרע שהיה פוער עצמו לעבודה זרה]; [oder es bedeutet, dass] er [d. h. Potifar], als der Farre [d. h. Josef] dorthin kam, erleuchtet wurde [כיון שירד הפר לשם נעשה פוטינון].[132]
>
> BerR 86,3 zu Gen 39,1[133]

Diese rabbinischen Auslegungen sind wiederum Wortspiele: Zuerst wird mit dem Wort „Potifar" (פוטיפר) gespielt. Dieser wurde so genannt, weil er

---

129 Eigene Übersetzung aus dem Lateinischen nach *S. Hieronymi Presbyteri Opera 1: Hebraicae quaestiones*, 45.

130 *Jalkut Schimoni zu Genesis* §145, eine mittelalterliche Midrasch-Kompilation zum biblischen Buch Genesis aus dem 12.–13. Jh. n. d. Z., basiert auf BerR 86,3 zu Gen 39,1.

131 פַּר, Plural: פָּרִים, bedeutet „Farre" (GB, 656), „zwei- bis fünfjähriger junger Stier" (*HALAT*, 904). פוטיפרע […] פוער […] הפר […] פוטינון ist eine Paronomasie (d. h. ein Wortspiel durch Zusammenstellen lautlich ähnlicher Wörter). Jastrow, 1140. Statt מפטם […] פרים לעבודה זרה („[…] weil er Farren [d. h. Josef] für idolatrische Opfer mästete") in Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 2:1054 gibt es die Textvariante מפטם עגלים […] לעבודת כוכבים („[…] weil er Jungstiere [d. h. Josef] für idolatrische Opfer mästete") in *Bereishit Rabba* (*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*), die inhaltlich gleich ist. עֵגֶל, Plural: עֵגָלִים, bedeutet „Jungstier". *HALAT*, 741. עֲבוֹדַת כּוֹכָבִים ist synonym mit עֲבוֹדָה זָרָה („Götzendienst"). Ähnlich Jastrow, 1036.

132 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 2:1054. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:802.

133 Vgl. *Jalkut Schimoni zu Genesis* §145.

Farren (Jungstiere) – das heißt Josef – mästete (מפטם פרים). Auffallend ist, dass die Konsonanten der hebräischen Formulierung מפטם פרים mit jenen in Potifars Namen (פוטיפר) fast identisch sind. Der Text verweist darauf, dass Josef Potifars Farre (פַּר) war, was impliziert, dass Potifar Josef „mästet" (מפטם).[134] Die Namenserklärungen für Potifar stehen im Zusammenhang mit idolatrischem Verhalten, worauf die Formulierung עֲבוֹדָה זָרָה hinweist, welche „Götzendienst"[135] bedeutet.

Dieselbe Namenserklärung für Potifar mit dem gleichen Wortspiel und eine weitere, recht ähnliche Interpretation wie in BerR 86,3 zu Gen 39,1 im Zusammenhang mit Erleuchtung finden sich im Homilien-Midrasch Tanchuma B (das heißt in der Fassung von Salomon Buber),[136] in TanB Wajescheb („Jakob aber blieb")[137] 16 zu Gen 39,1:

> Weshalb wird er Potifar genannt [למה נקרא שמו פוטיפר]? Weil er Farren [d. h. Josef] für idolatrische Opfer mästete [שהיה מפטם פרים לעבודה זרה]. Eine andere Interpretation, weshalb er Potifar genannt wird, [ist folgende] [ד״א למה נקרא שמו פוטיפר]: Weil er [d. h. Josef] das Haus des Pharaos betrat, und dessen Haus erleuchtet wurde [שנכנס לביתו של פרעה ונעשה ביתו פוטינוס שהבהיק]; denn er machte das Haus des Pharaos hell [לביתו של פרעה].[138]
>
> TanB Wajescheb 16 zu Gen 39,1

Die Assoziation Josefs mit einem jungen Stier im Midrasch zu Genesis 86,3 und in Tanchuma Buber Wajescheb 16 – beide zu Gen 39,1 – wurde möglicherweise durch zwei biblische Stellen inspiriert, in denen Josef von verschiedenen Männern gesegnet wurde.

---

134 פטם bedeutet „to fatten" („fett machen"), „to cram" („mästen"). Jastrow, 1156.

135 „Idolatry". Ibid., 1036.

136 Der von Buber veröffentlichte Text zu Genesis weicht stark von der gewöhnlichen Tanchuma-Ausgabe ab. Stemberger, *Einleitung*, 336.

137 Bezüglich des Namens Wajescheb („Jakob aber blieb") dieser Parasche vgl. Gen 37,1.

138 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Buber, *Midrasch Tanchuma*, 1:186. Dies ist ein Nachdruck von Bubers Wilnaer Ausgabe des Midrasch Tanchuma von 1885. Bezüglich einer anderen deutschen Übersetzung vgl. außerdem Bietenhard, *Midrasch Tanḥuma B*, 1:213, welcher den Codex Vaticanus Ebr. 34 übersetzt.

Erstens segnet Jakob seinen Sohn Josef in Gen 49,22–24, wobei in Gen 49,22 von Josef ausgesagt wird, dass er ein Stier sei: „Josef ist der Sohn einer Kuh, der Sohn einer Kuh an einer Quelle [יוֹסֵף בֶּן־פֹּרָת[139] בֶּן־פֹּרָת עֲלֵי־עָיִן].“[140]

Zweitens segnet Mose Josef in Dtn 33,13–17 und bezeichnet ihn in Dtn 33,17 metaphorisch als Stier:[141]

> Sein erstgeborener Stier [d. h. Josef] ist voll Herrlichkeit, und seine Hörner sind wie die Hörner eines Auerochsen [בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו]; mit ihnen wird er die Völker niederstoßen, alle zusammen, bis an die Enden der Erde [בָּהֶם עַמִּים יְנַגַּח יַחְדָּו אַפְסֵי־אָרֶץ]. Das sind die Zehntausende Efraims und die Tausende Manasses [וְהֵם רִבְבוֹת אֶפְרַיִם וְהֵם אַלְפֵי מְנַשֶּׁה].
>
> Dtn 33,17

In dieser biblischen Stelle wird Josef mit einem Stier (שׁוֹר)[142] bzw. Auerochsen (רְאֵם)[143] in Verbindung gebracht; die hebräischen Worte sind jedoch nicht die gleichen wie im Midrasch zu Genesis 86,3 zu Gen 39,1, wo er mit einem Farren (פַּר) verglichen wird. Die beiden Hörner des Auerochsen verweisen auf die Stämme von Josefs Söhnen Efraim und Manasse.[144]

Für den Namen Potifera gibt es nur im Midrasch zu Genesis 86,3 zu Gen 39,1 – und nicht etwa auch in Tanchuma Buber Wajescheb 16 zu Gen 39,1 – eine nicht im wissenschaftlichen Sinn etymologische Erklärung: Potifera (פוטי פרע – mit dem Buchstaben Ajin) bildet zusammen mit (עצמו) פוער („er entblößte [sich]“) ein weiteres Wortspiel. Dieser Name wird etymologisch von

---

139 Ich lese in Gen 49,22 zweimal anstelle von בֶּן פֹּרָת die Worte בֶּן־פָּרָת („Sohn einer Kuh“). פָּרָה ist die weibliche Form von פַּר (*HALAT*, 907) und bedeutet „cow“ („Kuh“) (Jastrow, 1212).

140 Den nächsten Satz בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי־שׁוּר (wörtlich etwa: „Töchter [Plural] steigt [Singular] über die Mauer empor“) halte ich nicht für korrekt übersetzbar. In Bibelübersetzungen wird Josef in Gen 49,22 meist nicht wie hier als „Sohn einer Kuh“ (בֶּן פָּרָת), sondern als „junger ertragreicher Weinstock“ (בֶּן פֹּרָת) – vgl. פרה, „Frucht tragen“ (*HALAT*, 907) – verstanden, dessen „Ranken“ (*sic*) über die Mauer, welche die Quelle umgibt, emporragen. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*, 21. „Töchter“ (בָּנוֹת) sind im Zusammenhang mit Gen 49,22 eigentlich nicht nachvollziehbar. Trotzdem wird dieser Bibelvers in BerR 98,18 im Hinblick auf „Königstöchter“ (בנות מלכים) ausgelegt, worauf ich in Abschn. 6.3. „Josef ignoriert Frauen“ zu sprechen komme.

141 Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:802, Fn. 3.

142 שׁוֹר bedeutet im Zusammenhang mit Dtn 33,17 „Stier“. *HALAT*, 1347.

143 רְאֵם bedeutet „Wildstier“, „bos primigenius bojanus“, also „Auerochse“. Ibid., 1085.

144 Kugel, *In Potiphar's House*, 15.

פער („sich entblößen“)[145] abgeleitet. Potifera entblößte sich nach rabbinischer Interpretation zu Ehren von Götzen, das heißt er beging ein Ärgernis.

In der anschließenden Auslegung im Midrasch zu Genesis 86,3 zu Gen 39,1 wird Josef wiederum metaphorisch als Farre (פַּר) betrachtet, der Potifar (φωτοφόρος) quasi „erleuchtet“ (פּוֹטִינוֹס[146] bzw. φωτεινός[147]). Wird „Erleuchtung“ im Hinblick auf „Verstand“ gedeutet, dann hat Potifar durch Josef die Torheit der Idolatrie erkannt.[148] Wird „Erleuchtung“ mehr mit Josef, dem Farren (פַּר), verknüpft, dann mag Potifar aus Leidenschaft „erglüht“ sein. In Tanchuma Buber Wajescheb („Jakob aber blieb“) 16 zu Gen 39,1 – diese Stelle habe ich ebenfalls oben in diesem Abschnitt zitiert – lautet diese rabbinische Interpretation etwas anders. Dort wurde nämlich nicht Potifar (φωτοφόρος),[149] der Hofbeamte des Pharaos, sondern das Haus des Pharaos erleuchtet (פּוֹטִינוֹס bzw. φωτεινός), als Josef es betrat und hell machte (בהק im Hifʿil)[150]. Josef hatte enorme Leuchtkraft, die von quasi göttlicher Macht und Anziehungskraft zeugte.

Zuletzt wird in einer weiteren Textpassage des Midrasch zu Genesis, in BerR 86,3 zu Gen 39,1 – wie im babylonischen Talmud Sota 13b – Potifar als Eunuch bezeichnet:

> *Ein Eunuch des Pharaos* [סריס פרעה] [Gen 39,1].[151] [Dies weist darauf hin, dass] sein [d. h. Potifars] Körper entmannt war [בגופו[153] שנסתרס[152]], und lehrt, dass er [d. h. Potifar] ihn [d. h. Josef] kaufte, um [mit ihm] Sex zu haben, woraufhin G*tt seinen [d. h. Potifars] Körper verschnitt [מלמד שלא לקחו אלא לתשמיש וסירסו הקב״ה בגופו]. [Das kann mit] einer Bär_in [verglichen werden], welche an den Kindern ihres Herrn verheerenden

145 „To uncover (one's self)“, especially „to commit a nuisance before the idol“ (insbesondere „ein Ärgernis vor dem Götzen begehen“). Jastrow, 1203.

146 פּוֹטִינוֹס ist eine Transliteration von φωτεινός und bedeutet „bright“ („hell“), „splendid“ („glänzend“). Ibid., 1140.

147 Φωτεινός bedeutet „shining“, („leuchtend“), „bright“ („hell“). LSJ, s. v. φωτεινός A.

148 Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:802, Fn. 4.

149 So Jastrow, 1140 im Zusammenhang mit TanB Wajescheb 16 zu Gen 39,1.

150 בהק bedeutet im Hifʿil „to brighten“ („erhellen“), „to make bright“ („hell machen“). Jastrow, 143.

151 Hier in BerR 86,3 zu Gen 39,1 bedeutet סריס „Eunuch“.

152 נִסְתָּרֵס, „to be emasculated“ („entmannt sein“), ist Nitpaʿel von סרס. Jastrow, 1028.

153 גּוּף bedeutet „body“ („Körper“). Ibid., 225. Es ist naheliegend, dass גּוּף euphemistisch für männliche Geschlechtsteile steht. Weder סרס noch בגופו liefern jedoch einen Hinweis in BerR 86,3 zu Gen 39,1, wie Potifars Verschneidung im Detail vorzustellen ist.

> Schaden anrichtete [שהיתה משכלת בבני אדניה[155] לדוב[154]], woraufhin dieser sprach [אמ׳]: „Reißt ihr die Fangzähne heraus [פכרון ניביה[156]]." Auf die gleiche Weise wird uns gelehrt, dass er [d. h. Potifar] ihn [d. h. Josef] kaufte, um [mit ihm] Sex zu haben, G*tt ihn jedoch verschnitt [כך מלמד שלא לקחו אלא לתשמיש וסירסו הקב״ה], denn das ist es, was die Schrift sagt [ה״ד]: *Denn G*tt liebt das Recht und verlässt seine Frommen nicht* [כי י״י אהב משפט לא יעזב את חסידיו] [Ps 37,28], [wobei eigentlich geschrieben steht:] *„seinen Frommen"*[157] und meint damit Josef [חסידו כת׳ אי זה זה יוסף]. *Ewiglich werden sie bewahrt, aber die Nachkommenschaft der Gottlosen wird ausgerottet* [לעולם נשמרו וזרע רשעים נכרת] [Ps 37,28], denn G*tt hat seinen [d. h. Potifars] Körper verschnitten [שסירסו הקב״ה בגופו].[158]
>
> BerR 86,3 zu Gen 39,1[159]

Hier ist es nicht der Engel Gabriel wie im babylonischen Talmud Sota 13b, der Potifar zur Strafe entmannte (פרע im Pi'el), weil dieser Josef in seine sexuelle Gewalt bringen wollte, sondern G*tt (הקב״ה) selbst, welcher ihn verschnitt (סרס im Nitpa'el). Das Wort לתשמיש („zwecks Kopulation")[160] ist in BerR 86,3 zu Gen 39,1 im euphemistischen Sinn zu verstehen.[161] Nach dieser jüdischen Interpretation im Midrasch zu Genesis sind es eindeutig Potifars sexuelle Absichten mit Josef, die mit seiner Entmannung geahndet wurden,

---

154 Mhe. דּוֹב/דֹּב (ja. דֻּבָּא) bedeutet „Bär(_in)". *HALAT*, 199. דֹּב leitet sich von דבב, „brummen", ab. GB, 152.

155 דוב שהיתה משכלת בבני אדניה bedeutet „a bear that worked destruction among the children of her owner" („eine Bär_in, welche unter den Kinder ihres Besitzers Schaden durch Zerstörung anrichtete"). Jastrow, 1574.

156 פכרון ניביה bedeutet „break its tusks out" („brich ihre Fangzähne heraus"). Ibid., 902.

157 Diese rabbinische Anmerkung ist verwirrend, weil auch in *BHS* אֶת־חֲסִידָיו („seine Frommen") (Form von חָסִיד im Plural) geschrieben steht. Vielleicht hatten die Rabbinen tatsächlich eine Version von Ps 37,28 vor sich, in welcher die Form vom חָסִיד („fromm") im Singular geschrieben stand. Ähnlich Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:802, Fn. 7, wo behauptet wird, dass sich ihr Text möglicherweise unterschied. Eine andere Erklärung wäre, dass die Rabbinen die geschriebene Version der Form von חָסִיד im Singular einfach behaupteten, um besser auf Josef als Einzelperson in BerR 86,3 zu Gen 39,1 hinweisen zu können.

158 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 2:1054–55. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:802.

159 Vgl. *Jalkut Schimoni zu Genesis* §145.

160 Das Nomen תַּשְׁמִישׁ, „handling" („Umgang"), bedeutet euphemistisch „copulation" („Kopulation"). Jastrow, 1704.

161 Vgl. die Übersetzung von Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:802 mit „for the purpose of sodomy" („zwecks Sodomie").

welche ihn zum Eunuchen (סָרִיס) werden ließen. Potifar wird mit einer Bär_in (mhe. דּוֹב) verglichen, welche den Kindern ihres Besitzers schadete und deshalb ihre Fangzähne herausgerissen bekam. Sie wurde zur Strafe nicht von ihrem Herrn getötet, sondern nur ungefährlich gemacht.[162] Auf die gleiche Weise wurde Potifar von G*tt (הקב״ה) gewissermaßen unschädlich gemacht, indem er aufgrund seiner Kastration verstümmelt wurde. Der Schriftverweis auf Ps 37,28 verdeutlicht, dass G*tt (הקב״ה) das Recht (מִשְׁפָּט) liebt und Josef nicht im Stich lässt. Es legt sich nahe, dass mit der Rechtsbestimmung (מִשְׁפָּט) das biblische Gesetz Lev 20,13 gemeint ist, wonach auch derjenige Beteiligte beim Sex zwischen männlichen Personen betroffen wäre – nämlich Josef –, an welchem sexuelle Handlungen vollzogen werden.[163] Zur Zeit der Abfassung des Midrasch zu Genesis 86,3 zu Gen 39,1 waren jedoch rabbinische Gesetze relevant. Gemäß Sifra Qedoschim 9,14 (92b) zu Lev 20,13 und später gemäß den palästinischen und babylonischen Talmudtraktaten Sanhedrin (pSan 7,9,25a und bSan 54b) galt es, nicht nur den penetrierenden, sondern auch den penetrierten Beteiligten beim Sex zwischen Männern zu bestrafen.[164] Potifar hingegen, der als Ägypter nicht unter das jüdische Recht fällt, wurde durch G*tt (הקב״ה) verschnitten. Deshalb konnte dieser gottlose Mann aus rabbinischer Sicht keine Kinder zeugen und hatte angeblich keine Nachkommenschaft.

Auffallenderweise wurde Potifars Frau an einer anderen Stelle im Midrasch zu Genesis, nämlich in BerR 87,3 zu Gen 39,6, auch als Bär_in (ja. דּוּבָּא) bezeichnet, über die Josef herfallen sollte, um seine Männlichkeit zu beweisen. Ein Vergleich mit einer Bär_in kommt also in Bezug auf Potifar und dessen Frau vor. Dies ist besonders interessant, weil ich die beiden Texte des Midrasch zu Genesis, BerR 87,3 zu Gen 39,6 und BerR 86,3 zu Gen 39,1, zu verschiedenen Bibelstellen im Zusammenhang mit unterschiedlichen Aussagen erwähne. In BerR 87,3 zu Gen 39,6 kommt Josef als effeminierter Jüngling vor;[165] in BerR 86,3 zu Gen 39,1 kauft Potifar Josef, um mit ihm Sex zu haben. Es stellt sich daher die Frage, ob tatsächlich erst ich heute diese beiden Themen in Zusammenhang bringe, oder ob sich diese Assoziation nicht schon früher nahelegte. Eventuell setzt BerR 87,3 wegen der jüdisch-aramäischen Bezeichnung דּוּבָּא („Bär_in“) BerR 86,3 voraus, wo das mittelhebräische Wort דּוֹב („Bär_in“) geschrieben

162 Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:802, Fn. 6.

163 Bezüglich Lev 20,13 vgl. Einleitung, Abschn. „Verbote von Sex zwischen Männern“.

164 In mSan 7,4, mKer 1,1 und tYev 10,2 wird nur der penetrierende männliche Partner bestraft, wohingegen beide männlichen Partner in Sifra Qedoschim 9,14 (92b) zu Lev 20,13 und in pSan 7,9,25a und bSan 54b belangt werden. Bezüglich der Partner beim Verbot von Sex zwischen Männern in der Halacha vgl. Hügel, „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel“ (unveröffentlichtes Manuskript).

165 Vgl. Abschn. 6.1.2. „Jüdische Interpretationen zu Gen 39,6“.

steht. Dann könnte weiters daraus gefolgert werden, dass aus patriarchaler rabbinischer Sicht Potifars aggressives Verhalten als ein von Josef selbst veranlasstes erklärt und entschuldigt wird. Potifars Vergewaltigungsabsicht sei die Folge von Josefs effeminiertem Auftreten. Josef könnte selbst die Schuld an seiner Ausgesetztheit gegenüber sexueller Gewalt gegeben worden sein, weil er – angeblich – so aufgedonnert war, das heißt mit geschminkten Augen und zurechtgemachtem Haar daherkam, und so aufreizend mit seinem Hintern wackelte. Josef wirkte ja verführerisch. Ähnlich kommt leider auch heute noch die patriarchale, sexistische Sichtweise vor, dass Frauen ihre Vergewaltigung selbst herausgefordert hätten und selbst an ihr schuld wären. Nicht nur Frauen, sondern auch unterschiedliche queere Personen sind sexistischer und homo- und transphober Gewalt ausgesetzt, der es zu begegnen gilt.

Auch in Tanchuma Buber Wajescheb („Jakob aber blieb“) 14 zu Gen 39,1 ist die Rede von der Kastration Potifars durch G*tt (הקב״ה), jedoch wird der Grund dafür nur angedeutet:

> *Das Geschlecht der Gottlosen wird ausgerottet* [וזרע רשעים נכרת] [Ps 37,28]. Das bezieht sich auf Potifar [זה פוטיפר], der ihn [d. h. Josef] nur nahm, damit dieser ihm für eine andere Sache diene [z. B. für Sex] [שלא נטלו לעבוד אלא לדבר אחר]. Was machte G*tt [מה עשה הקב״ה]? Er machte ihn impotent [סירסו] [...][166]
>
> TanB Wajescheb 14 zu Gen 39,1

Was ist damit gemeint, dass Josef Potifar „für eine andere Sache“ dienen sollte? In der englischsprachigen Übersetzung von John T. Townsend[167] wird auch bezüglich dieser Stelle aufgrund der jüdischen Parallelen[168] auf sexuelle Handlungen hingewiesen.

Nicht nur in den bereits in diesem Abschnitt erläuterten rabbinischen Texten wie dem babylonischen Talmud Sota 13b und dem Midrasch zu Genesis 86,3 zu Gen 39,1, sondern auch in einem Targum, nämlich im Targum

166 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Buber, *Midrasch Tanchuma*, 1:185. Bezüglich einer deutschen Übersetzung des Codex Vaticanus Ebr. 34 vgl. Bietenhard, *Midrasch Tanḥuma B*, 1:212.

167 Townsend, *Midrash Tanḥuma*, 243.

168 Explizit angeführt werden sexuellen Handlungen in bSot 13b, BerR 86,3 und TPsJ zu Gen 39,1 – auf diese Stelle im Targum Pseudo-Jonathan komme ich im Anschluss in diesem Abschnitt zu sprechen – und Raschi zu Gen 41,45 – bezüglich dieser späteren jüdischen Auslegung aus dem Hochmittelalter vgl. weiter unten in diesem Abschnitt.

Pseudo-Jonathan[169] zu Gen 39,1, wird erwähnt, weshalb Potifar Josef gekauft hatte und impotent wurde. Wie bereits in Hieronymus' *Untersuchungen zur hebräischen Sprache im Buch Genesis* zu Gen 37,36 wird dabei Josefs Schönheit eigens als Grund für Potifars sexuelle Absichten mit ihm genannt. Der nun folgende Text aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts n. d. Z.[170] ist die einzige Stelle in einem Targum, wo von intendiertem Sex zwischen Potifar und Josef die Rede ist:

> Josef wurde nach Ägypten hinuntergebracht, und Potifar kaufte ihn [ויוסף איתחת למצרים וזבניה פוטיפר], *weil er sah, dass er gut aussehend war, um mit ihm, einem Mann, geschlechtliche Handlungen zu vollziehen* [על דחמייה שפיר בגין למעבד עימיה משכבי דכורא][171]. *Sofort wurde ein* [*göttlicher*][172] *Erlass gegen ihn* [*d. h. Potifar*] *erteilt, und seine Hoden trockneten ein und er wurde impotent* [ומן יד אתגזר עלוי ויבישו שעבזוי ואיסתרס].[173]
>
> TPsJ zu Gen 39,1

---

169 Der Targum Pseudo-Jonathan, auch Jerusalem Targum genannt, ist eine aramäische Übersetzung fast aller Verse des Pentateuchs und stammt aus der palästinischen Targum-Tradition. In der editio princeps (Venedig 1590–1591) wurde fälschlicherweise der Titel „Targum Jonathan ben Usiel" benutzt, da die Abkürzung (י״ת) irrtümlicherweise für Targum Jonathan (תרגום יונתן) anstelle von Jerusalem Targum (תרגום ירושלמי) gehalten wurde. Innerhalb der Wissenschaft wurde deshalb später üblich, vom Targum *Pseudo*-Jonathan zu sprechen. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 1.12.

170 Aus den Belegen eines Kalenders, welcher in TPsJ zu Gen 1,16 vorkommt, wird auf eine Datierung 850–900 n. d. Z. geschlossen. Splansky, *Targum Pseudo-Jonathan*, 105.

171 Aram. דְּכוּרָא bedeutet „male person" („männliche Person"). Jastrow, 306. Aram. שכב bedeutet „to lie down" („sich niederlegen"), „to rape" („vergewaltigen"). *DJPA*, 549. Die aramäische Formulierung מִשְׁכְּבֵי דְּכוּרָא entspricht daher den hebräischen Worten מִשְׁכְּבֵי זכ(ו)ר, welche sowohl „Geschlechtsverkehre eines Manns" als auch „Geschlechtsverkehre mit einem Mann" bedeuten können. In TPsJ zu Gen 39,1 ist Potifar das Subjekt, und מִשְׁכְּבֵי דְּכוּרָא bedeutet hier, dass dieser mit Josef Sex haben möchte. In den Verboten hinsichtlich Sex zwischen Männern Lev 18,22 und Lev 20,13 kommt die Formulierung מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה vor, wobei dort der „Beischlaf mit einer Frau" gemeint ist. *HALAT*, 1378. In diesen biblischen Gesetzen wird für Israeliten verboten, dass ein Mann mit einem anderen Mann Sex hat, wie er (verschiedentlich) mit einer Frau Geschlechtsverkehre hat, ohne dass ausdrücklich auf gewaltvollen Sex Bezug genommen wird. Bezüglich Lev 18,22 und Lev 20,13 vgl. Einleitung, Abschn. „Verbote von Sex zwischen Männern". In TPsJ zu Gen 39,1 schwingt aufgrund seiner Bestrafungsart – nämlich der Kastration – ein gewaltsames sexuelles Verhalten Potifars gegenüber dem Israeliten Josef mit.

172 In Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 131 ist ähnlich „a [divine] decree" zu lesen.

173 Eigene Übersetzung aus dem Aramäischen nach Diez Macho, *Biblia Polyglotta Matritensia* 4,1:287. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 130–31.

Im Targum Pseudo-Jonathan gibt es auffallend explizite sexuelle Passagen.[174] So werden unter anderem hier zu Gen 39,1 direkt Potifars eingetrocknete Hoden und dessen Impotenz angesprochen – als Resultat seiner sexuellen Absichten mit Josef, die als Gewalt gegenüber dem Hebräer verstanden werden.

In Raschis Kommentar zu Gen 41,45, der auf rabbinischen Auslegungen zu Gen 39,1 wie dem am Anfang in diesem Abschnitt erwähnten babylonischen Talmud Sota 13b und dem Midrasch zu Genesis 86,3 beruht, ist ebenfalls eindeutig von den sexuellen Intentionen Potifars mit Josef die Rede. Auch Raschi identifiziert dabei Potifera (פּוֹטִי פֶרַע), den ägyptischen Priester zu On und Vater der späteren Ehefrau Josefs namens Asenat,[175] mit Potifar (פּוֹטִיפַר), dem ägyptischen Hofbeamten und Obersten der Leibwache:[176]

> *Potifera* [Gen 41,45] ist mit Potifar identisch [פוטי פרע הוא פוטיפר]. Aber er wird [hier in Gen 41,45] Potifera genannt [ונקרא פוטיפרע]. Denn er war von selbst [d. h. nicht durch Menschen, sondern durch quasi göttliche Intervention ausgelöst] impotent [על שנסתרס מאליו]. Weil er Josef kaufte [לפי שלקח את יוסף], um mit ihm eine geschlechtliche Handlung zu vollziehen [למשכב זכר].[177]
>
> Raschi zu Gen 41,45

In einer anderen Ausgabe von Raschis Kommentar zu Gen 41,45 lautet der letzte Satz, noch stärker das sexuelle Begehren betonend, folgendermaßen: „Weil er Josef begehrte [לפי שחמד[178] את יוסף], um mit ihm eine geschlechtliche Handlung zu vollziehen [למשכב זכור]."[179] Mit den Worten מִשְׁכַּב זכ(ו)ר spricht Raschi hier unmissverständlich aus, dass Potifar mit Josef Sex haben wollte.

Im 19. Jahrhundert wurde die Geschichte von Potifar und Josef in französischen bohemischen Kreisen wieder aufgegriffen, wo „putipharisers" nach dem Schriftsteller Alfred Delvau (1825–1869) „fourrer la main dans le

174 Vgl. außerdem TPsJ zu Gen 49,24. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 7.

175 Vgl. Gen 41,45.

176 Vgl. Gen 39,1.

177 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Rashi* (*Vienna, 1859; repr., Jerusalem, 1959*).

178 חמד, zu vergleichen mit hebr. חמם („to be hot" [„warm sein"]), bedeutet „to desire" („wünschen"), „to covet" („begehren"), „to be carnally excited" („fleischlich erregt sein"). Jastrow, 475.

179 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Rashi, *Torah with Rashi's Commentary*, 1:459. Bezüglich einer englischen Übersetzung von Raschi zu Gen 41,45 vgl. ibid.

pantalon d'un jeune homme encore timide" („die Hand in die Hose eines noch schüchternen jungen Mannes hineinstecken") bedeutete.

Nachdem ich in diesem Abschnitt dargelegt habe, dass der Ägypter Potifar laut rabbinischen und daran anschließenden jüdischen Traditionen Josef für sexuelle Dienste kaufen wollte, diskutiere ich im nächsten Abschnitt, wer sonst noch Josef sexuell begehrte, nämlich Frauen, und wie er auf deren Verführung reagierte.

6.3 Der schöne Josef ignoriert Frauen. Jüdische Interpretationen zu Gen 49,22

Ähnlich wie bei Phädra[180] bleiben die sexuellen Annäherungsversuche einer Frau beim ersehnten Mann in der Erzählung von Josef und Potifars Frau in Gen 39,7–18 unerwidert, weshalb diese auf Rache sinnt. Die von Josef verschmähte Frau Potifars erfindet eine Vergewaltigung, indem sie zu ihrem Hausgesinde Folgendes spricht:

> „Seht, er [d. h. Potifar] hat uns einen Hebräer [d. h. Josef] hergebracht, dass er mit uns spiele [רְאוּ הֵבִיא לָנוּ אִישׁ עִבְרִי לְצַחֵק בָּנוּ[181]]. Er kam zu mir, um mit mir Sex zu haben [בָּא אֵלַי לִשְׁכַּב עִמִּי[182]]; aber ich rief mit lauter Stimme [וָאֶקְרָא בְּקוֹל גָּדוֹל]. Als er hörte, dass ich laut aufschrie und rief, ließ er sein Gewand bei mir, floh und lief hinaus [וַיְהִי כְשָׁמְעוֹ כִּי־הֵרִימֹתִי קוֹלִי וָאֶקְרָא וַיַּעֲזֹב בִּגְדוֹ אֶצְלִי וַיָּנָס וַיֵּצֵא הַחוּצָה]." Sie legte sein Gewand neben sich, bis sein Herr [d. h. Potifar] in sein Haus kam und erzählte ihm die gleiche Geschichte [וַתַּנַּח בִּגְדוֹ אֶצְלָהּ עַד־בוֹא אֲדֹנָיו אֶל־בֵּיתוֹ וַתְּדַבֵּר אֵלָיו כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה לֵאמֹר]: „Der hebräische Sklave, den du uns hergebracht hast, ist zu mir gekommen, um mit mir zu spielen [בָּא־אֵלַי הָעֶבֶד הָעִבְרִי אֲשֶׁר־הֵבֵאתָ לָנוּ לְצַחֵק בִּי]."
>
> Gen 39,14–17

180 Bei diesem antiken Stoff ist es der Schwiegersohn Hippolyt, der von Phädra der Vergewaltigung beschuldigt wird.

181 צחק בְּ im Pi'el bedeutet nicht nur „sich lustig machen über jemanden" (*HALAT*, 955), sondern auch euphemistisch für sexuelle Handlungen „mit jemandem spielen". Paul, „Sexual Metaphors and Euphemisms", 498. Bezüglich שׂחק („tanzen", „spielen", „fröhlich sein"), einer Nebenform von צחק, im Zusammenhang mit König Davids Tanz in den Ladeerzählungen vgl. 1 Chr 15,29 bzw. Abschn. 9.2. „David als Musiker" und 2 Sam 6,21 bzw. Abschn. 9.5. „David will fröhlich sein".

182 שכב עִם bedeutet „mit jemandem liegen" im Sinne von Beischlaf. *HALAT*, 1378.

Welche Gründe mochte die Frau Potifars gehabt haben, dass sie unbedingt mit Josef Sex haben wollte? Begehrte sie Josef etwa gar, weil ihr Mann bereits mit Josef sexuell verkehrte und nun auch sie über den fremden Hebräer sexuell verfügen wollte? Josef war ausgesprochen attraktiv, was in der biblischen Erzählung in Gen 39,6 erwähnt wird – unmittelbar bevor die Frau Potifars begehrlich ihr Auge auf den schönen jungen Mann wirft. Sein wohlgeformter Körper mag kein unwesentlicher Grund gewesen sein, weshalb sie ihn vernaschen wollte. Über sie selbst, ihr Aussehen oder ihr Alter, erfahren wir hingegen in der Hebräischen Bibel kaum etwas. Es wird nicht einmal ihr Name genannt.[183] Nach der im vorigen Abschnitt erwähnten späteren jüdischen Auslegungstraditionen[184] wäre ihr Ehemann Potifar verschnitten, und auch das könnte ein Grund sein, sich einen anderen – in jeder Hinsicht potenten – Mann im Hause als sexuellen Ersatz nehmen zu wollen.

Gemäß der biblischen Erzählung hatte sich Josef geweigert, auf die sexuellen Annäherungsversuche der Frau Potifars einzugehen. Das lässt sich unterschiedlich erklären. Laut Gen 39,9 würde Josef großes Unrecht begehen und gegen Gott (אֱלֹהִים) sündigen, wenn er mit Potifars Frau Sex hätte, weil sie bereits die Frau eines anderen ist. In der Hebräischen Bibel wird Josef also nicht etwa als lustlos gegenüber einer Frau, sondern als gottesfürchtig porträtiert. Josef ist auch nicht etwa machtlos in Potifars Haus. Gegenüber Potifars Frau, die im Haus ihres Ehemanns mit Josef Sex haben möchte, behauptet Josef, dass Potifar an diesem Ort nicht mächtiger ist als er.[185] Laut Gen 39,8 hat Potifar Josef bereits alles außer seiner Ehefrau anvertraut, aber Josef respektiert Potifars Ehe. Nach der rabbinischen Anschauung im Midrasch zu Genesis 86,6 zu Gen 39,6 wird bereits in Gen 39,6 ausgesagt, dass Potifar Josef seinen ganzen Besitz außer seiner Frau überlassen hat:[186]

> *Er* [*d. h. Potifar*] *ließ seinen ganzen Besitz in Josefs Hand* [ויעזוב את כל אשר לו ביד יוסף] [*und kümmerte sich, weil Josef da war, um nichts*] *außer um sein Essen* [כי אם הלחם אשר הוא אוכל] [Gen 39,6]. Dies ist ein Euphemismus [für Potifars Frau] [לושן נקי].[187]
>
> BerR 86,6 zu Gen 39,6

183 Brenner / Van Henten, „Madame Potiphar“, 214.

184 Vgl. Abschn. 6.2. „Potifar kauft Josef“.

185 Vgl. Gen 39,9.

186 Paul, „Sexual Metaphors and Euphemisms“, 495–96.

187 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Bereishit Rabba* (*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*). Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:804–5.

Mit dem „Essen" ist in Gen 39,6 nach BerR 86,6 Potifars Frau gemeint.[188] Potifar kümmert sich um nichts anderes mehr als um seine Ehefrau, mit der er aus dieser rabbinischen Sicht geschlechtlich verkehrt und also nicht etwa verschnitten ist. Die hebräische Formulierung אכל לֶחֶם, Nahrung essen, wird euphemistisch als „Sex haben" verstanden. Dabei kann auf Spr 30,20 verwiesen werden, wo von einer Ehebrecher_in gesagt wird, dass sie „isst" (אכל), was bedeutet, dass sie „die Liebe genießt".[189] Potifar wird als allzeit lüsterner Mann dargestellt. Es bleibt in diesem Zusammenhang offen, ob Potifar oder seine Frau fordernd begehrend ist – oder ob es beide sind.

Welche anderen Frauen haben sonst noch sexuelle Absichten mit Josef? In verschiedenen Schriften sogar unterschiedlicher Religionen gibt es eine Erzählung über die Zusammenkunft der Frauen. So wird in der islamischen Tradition in Sure 12 im Koran folgende Szene geschildert, welche – später? – in der jüdischen Tradition im Homilien-Midrasch Tanchuma,[190] im Midrasch ha-Gadol (Der große Midrasch)[191] und im Sefer ha-Jaschar (Buch des Redlichen)[192] etc. recht ähnlich überliefert ist und auch in Thomas Manns Roman *Joseph und seine Brüder* aufgriffen wird:[193] Die Frau lädt die Frauen der Stadt ein, um deren Tratsch über ihre Zuneigung zu einem Sklaven zu bekämpfen. Als die Frauen Yūsuf (laut Sure 12 im Koran) bzw. Josef (laut den jüdischen Traditionen) kennenlernen, sind sie so angetan von seiner Schönheit, dass sie ihre Augen nicht mehr von ihm abwenden können und sich mit ihren Obstmessern unabsichtlich schneiden. Er ist wie ein göttlicher Engel. Auf diese Weise will die Frau ihre Liebe zu Yūsuf anderen Menschen verständlich machen.

Auch in diesen Erzähltraditionen widersetzt sich Josef allen Verlockungen. Es stellt sich die Frage, ob all die anderen Frauen tatsächlich wie Potifars Frau verheiratet waren. Welchen Grund mag Josef also gehabt haben, dass er sich

188 Ibid., 805, Fn. 1.

189 אכל bedeutet im Zusammenhang mit Spr 30,20 „die Liebe genießen". *HALAT*, 45.

190 Vgl. Tan Wajescheb („Jakob aber blieb") 5 zu Gen 40,1 bzw. Berman, *Midrash Tanhuma-Yelammedenu*, 235–36.

191 Der Midrasch ha-Gadol zum Pentateuch ist die größte aller Midrasch-Sammlungen. Als dessen Verfasser gilt heute fast allgemein David ben Amram von Aden aus dem 13. Jh. n. d. Z. Stemberger, *Einleitung*, 392.

192 Das „Buch des Redlichen" bzw. das „Buch des Aufrechten" (vgl. סֵפֶר הַיָּשָׁר in Jos 10,13), auch Toldot Adam genannt, bietet eine Nacherzählung der Geschichte von Adam bis zum Auszug aus Ägypten. Dieses Buch, welches sich auf Bibel, Talmud und Midrasch, aber auch auf nicht jüdische Traditionen stützt, wird zwar gewöhnlich ins 11. oder 12. Jh. datiert, ist jedoch vermutlich erst zu Beginn des 16. Jh. in Neapel entstanden. Ibid., 372.

193 Kugel, *In Potiphar's House*, 28–65.

von all den Frauen distanziert? Im intertextuellen Beziehungsgeflecht werden Josef unterschiedliche Gründe unterstellt.

Im Midrasch zu Genesis 98,18 zu Gen 49,22 wird das biblische Motiv von Josefs Tugendhaftigkeit gegenüber Potifars Frau in der Geschichte in Gen 39,7–18 anders wiederholt und nicht mehr in gleicher Weise explizit mit seiner Gottesfurcht wie in Gen 39,9 motiviert: Nicht nur Potifars Frau möchte mit Josef Sex haben, auch viele Königstöchter begehrten ihn. Josef würdigt diese Königstöchter jedoch keines Blickes. Die nun folgende rabbinische Erzählung im Midrasch zu Genesis 98,18 zu Gen 49,22 kann mit Josefs triumphalem Auftritt im Prunkwagen des Pharaos in Gen 41,43 assoziiert werden:[194]

> *Töchter steigen über die Mauer empor* etc. [בנות צעדה[195] עלי שור וגו׳] [Gen 49,22]. Du findest, dass, als Josef sich aufmachte, um über Ägypten zu herrschen [את מוצא בשעה שיצא יוסף למלוך על מצרים], Königstöchter ihn durch die Gitter anzusehen und ihm Armbänder, Halsketten, Ohrringe und Fingerringe zuzuwerfen pflegten [היו בנות מלכים מציצות עליו דרך החרכין והיו משליכות עליו שיריין וקטלין ונזמים וטבעות], sodass er seine Augen aufheben und sie anschauen mochte [כדי שיתלה עיניו ויביט בהן]; trotz alledem schaute er sie nicht an [אף על פי כן לא היה מביט בהן].[196]
>
> BerR 98,18 zu Gen 49,22

Hier im Midrasch zu Genesis wird der unterschiedlich interpretierbare Bibelvers Gen 49,22 im Zusammenhang mit Josefs Segnung durch seinen Vater Jakob nun auf Königstöchter (בְּנוֹת מְלָכִים) bezogen.[197] Mit dem Verb צעד („emporsteigen“) in Gen 49,22 dürfte im Midrasch zu Genesis 98,18 das Nomen אֶצְעָדָה, ein Schmuckstück, eine Kette am Fuß bzw. ein Spange am Arm, gedanklich verbunden worden sein,[198] was zur Vorstellung von Königstöchtern geführt haben mag, die mit Schmuck Josefs Blick auf sich lenken wollten. In BerR 98,18

194 Vgl. PRE 39 bzw. Harris, „Joseph's Character“, 81–82.

195 Ich beziehe צָעֲדָה („sie steigt empor“) auf בָּנוֹת („Töchter“) und übersetze dieses Verb daher im Plural.

196 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Theodor/Albeck, *Midrash Bereshit Rabba*, 3:1268. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Genesis*, 2:968.

197 Bezüglich der Ungereimtheiten in Gen 49,22 vgl. Abschn. 6.2. „Potifar kauft Josef“. Ich verweise hier außerdem auf James L. Kugel, welcher die anderen jüdischen Interpretationen der Tradition der Frauen, die Josef vergeblich zu verführen versuchten, indem sie ihm diversen Schmuck zukommen ließen, direkt zitiert, nämlich TPsJ und TN zu Gen 49,22, PRE 39 und die zu den Pseudepigraphen zu rechnende jüdische Doppelnovelle aus dem 1. Jh. n. d. Z. Josef und Asenat. Kugel, *In Potiphar's House*, 86–88.

198 Ibid., 87.

werden aus der Mauer (שׁוּר) in Gen 49,22, über welche Töchter steigen, Gitterfenster (חֲרַכִּים), durch welche Königstöchter Josef ansehen und ihm Armbänder, Halsketten, Ohrringe und Fingerringe zuwerfen. Josefs Aufstieg in Ägypten hat zur Folge, dass er von Königstöchtern heiß begehrt wird.

Welchen Grund mag Josefs Nichtbeachtung der Königstöchter tatsächlich gehabt haben? Könnte das nicht auch aus queerer Sicht als Hinweis auf eine Behauptung bereits aus rabbinischer Zeit gelesen werden, dass Josef kein sexuelles Interesse an Frauen hatte, obwohl es in Ägypten zahlreiche und nicht unattraktive Frauen gab, die ihn begehrten? Harris hält es für legitim, den Midrasch zu Genesis 98,18 zu Gen 49,22 sowohl als Aussage über Josefs Rechtschaffenheit und Keuschheit zu verstehen als auch als Hinweis auf sein mangelndes Interesse an Frauen zu betrachten.[199]

Religiös denkende Leute mögen heute die Andersartigkeit queerer Personen mit Tugendhaftigkeit verwechseln, wenn diese auf ihre sexuellen Annäherungsversuche nicht eingehen, weil sie in Wirklichkeit nicht an heterosexuellen geschlechtlichen Handlungen interessiert sind. Gäbe es also zuletzt nicht doch Anknüpfungspunkte für queere Personen bei einer Figur wie Josef, die sexuelle Annäherungsversuche von Personen des anderen Geschlechts abwehrt? Aus heutiger queerer Perspektive sind also auch solche Motivationen für Josefs Verhaltensweisen denkbar.[200]

Aus einer queeren Sicht, wo das männliche Begehren nicht Frauen, sondern Männern gilt, mag Josefs Antwort auf Potifars Frau in Gen 39,9 wie ein vorgeschobener Grund wirken: „Wie sollte ich so großes Unrecht begehen und gegen Gott [אֱלֹהִים] sündigen?“ Wer würde denn in solch einer Situation – auch wenn die Herrschaftsverhältnisse in der Gegenwart andere sein mögen – nicht auch auf eine Notlüge zurückgreifen wollen? So queer den Bibeltext betrachtet, lügen sowohl Josef als auch Potifars Frau, welche ihn wegen seiner Zurückweisung fälschlicherweise einer Vergewaltigung bezichtigt.

In der Bildenden Kunst war die biblische Szene der erfolglosen Verführung Josefs durch Potifars Frau ein beliebtes Motiv. Künstler_Innen geizten bei der Darstellung von Potifars Frau oft nicht mit erotischen Reizen. Sie wurde häufig

199 Harris, „Joseph's Character“, 82.

200 Mit der Erzählung „Da ward aus Abend und Morgen der zweite Tag“, veröffentlicht in der homosexuellen Zeitschrift *Die Freundschaft* von 1927, gibt es bereits zur Zeit der Weimarer Republik eine literarische Aneignung des biblischen Josef, in welcher er und der Protagonist namens Arne Selmer zum Vorbild einer Männlichkeit erhoben werden, welche sich dem Begehren von Frauen entzieht und dadurch als besonders „rein“ hervorgehoben wird. Einsiedler [Pseud.], „Da ward aus Abend“, 108–17. *Die Freundschaft* (1919–1933) ist die erste Zeitschrift der Weimarer Republik, in welcher gleichgeschlechtliches Begehren thematisiert wurde. Ibid., 116.

mehr oder minder nackt gezeigt. Das mag Betrachter_Innen unterschiedlicher Geschlechter ansprechen. In Guercinos Gemälde mit dem Titel *„Josef und Potifars Frau“*[201] wird Potifars Frau mit äußerst hübschem Gesicht porträtiert. Sie liegt auf ihrem Bett, von einem Laken halb verhüllt, und wendet ihren nackten Oberkörper mit ihren schönen Brüsten den Betrachter_Innen zu. Ihre Frisur ist unzerstört, eine Perle schmückt ihr Ohr. Ihre linke Hand hält sie einladend unter Josefs Kinn, der sich jedoch abwendet. Ihre rechte Hand hat bereits seinen blauen Umhang ergriffen – in der biblischen Geschichte ist es sein Kleid, das sie später als Beweis seiner angeblichen Vergewaltigung dem Gesinde und ihrem Ehemann Potifar vorführen wird.[202] Bei einer Lektüre des biblischen Texts wird meistens über das Alter der Frau spekuliert. In Guercinos Gemälde ist sie jung, und Josef erscheint gar nicht wesentlich jünger. Er wird als gut aussehender, bartloser junger Mann mit üppigem Haar dargestellt, jedoch nicht auffallend feminin. Aus seiner Körpersprache ist seine Abwehr deutlich erkennbar. Mit der einen Hand packt er den Arm von Potifars Frau, sodass sie ihn nicht mit ihrer Hand berühren kann, und auch die andere Hand zeigt, dass sie ihm ferne bleiben soll. Diese abwehrenden Gesten sind allgemein, sie mögen aber auch an bemalte griechische antike Vasen erinnern, wo ein Mann

201 Vgl. Abb. 2, Giovanni Francesco Barbieri (Guercino), *Josef und Potifars Frau*, 1649, Öl auf Leinwand, National Gallery, Washington, DC bzw. Ebert-Schifferer, *Giovanni Francesco Barbieri*, 302.

202 In den biblischen Erzählungen in den Kapiteln 37, 38 und 39 des Buchs Genesis wird jedes Mal jemand anderer mithilfe eines *je anderen* Kleidungsstücks und sonstiger Gegenstände hinters Licht geführt. Am Anfang der Erzählung von Josef in Gen 37 ist es der bereits erwähnte *bunte, hemdartige Leibrock* Josefs (כְּתֹנֶת פַּסִּים), das Zeichen von Jakobs besonderer Liebe zu seinem Sohn Josef (Gen 37,3), mit dem Jakob von seinen anderen Söhnen hinterlistig getäuscht wurde, welche den bunten hemdartigen Leibrock nicht mit dem Blut seines geliebten Sohns, sondern nur mit dem eines Ziegenbocks tränkten (Gen 37,23.31–33). In der Erzählung von Tamars Überlistung ihres Schwiegervaters Juda in Gen 38 legte diese ihre Witwentracht (בִּגְדֵי אַלְמְנוּתֹ) ab und ihren *Schleier* (צָעִיף) an, um so unerkannt von ihm schwanger zu werden und die gewünschten männlichen Nachkommen zu erhalten, wobei Juda durch Tamars weitere List – sie nahm seinen Siegelring, seine Schnur und seinen Stab als Pfand (Gen 38,18.25) – letztendlich sein sexuelles Verhältnis mit ihr eingestehen musste und sie nicht länger als Hure verwerfen konnte. צָעִיף („Schleier“), ein hebräisches Lehnwort, ist ein Derivat und kommt nur in dieser Erzählung in Gen 38,14.19 vor. *HALAT*, 975. בֶּגֶד („[jede Art von] Kleid“, „Gewand“; ibid., 104) ist jenes *Kleid*, das in der Erzählung von Josef und Potifars Frau in Gen 39 die zentrale Rolle spielt: Als Josef nach ihrer sexuellen Bedrängung vor ihr floh, erwischte sie sein Kleid (Gen 39,12–13), welches sie später benützte, um ihren Ehemann Potifar hinters Licht zu führen und Josef zu schaden, indem sie log, dass Josef sie angeblich verführen hatte wollen, und das Kleid als Beweismittel herzeigte (Gen 39,15–16.18). Es mag in diesem Zusammenhang kein Zufall sein, dass בֶּגֶד außerdem auch noch „Treulosigkeit“ und „Betrug“ bedeutet. Ibid., 104.



ABBILDUNG 2 Giovanni Francesco Barbieri (Guercino), *Josef und Potifars Frau*, 1649, National Gallery, Washington, DC

den sexuellen Annäherungen eines anderen Manns genauso begegnet.[203] In Guercinos Malerei mag es fast irritierend wirken, dass Josef nicht den liebevollen Blick von Potifars Frau erwidert, die hier nicht etwa als böses Weib gezeigt wird. Stattdessen hat er Panik. Warum blickt er gen Himmel? Wird denn von dort Hilfe kommen? Es bleibt offen, ob der Maler hier eine moralische Überlegenheit und Tugendhaftigkeit Josefs darstellt oder doch eher Horror vor der schönen Frau und ihren sexuellen Absichten, was theoretisch aus seinem mangelnden sexuellen Interesse an Frauen resultieren könnte.

Dass Josef nur mit *einer* Frau, nämlich der Tochter Potiferas, Asenat,[204] verheiratet war, zeugt möglicherweise zusätzlich von seinem Desinteresse an Frauen. Ihr wohlhabender Vater Potifera („der, den Re gegeben hat") – nicht

203 Dover, *Homosexualität*, Abb. B16, B65, B76, B271, B342, R196 (a) und E547. Auf den antiken Vasen wird jedoch oft gezeigt, dass der eine Mann direkt die Genitalien des anderen ergreifen möchte. Auch in einer Mann-Frau Konstellation kommt hier dieser Gestus vor – in Abb. CE33 ist zu sehen, dass ein Jüngling mit seiner Hand ans Kinn der Frau greift, die ihn abweisend am Arm packt und mit der anderen Hand versucht, ihn davon abzuhalten, dass er ihre Genitalien berührt.

204 אָסְנַת, äg. *Ns-N(j)t*, „der Göttin Neit gehörig". *HALAT*, 71.

zu verwechseln mit Potifar – war ein ägyptischer Priester zu On, einem Kultzentrum für den Sonnengott Re. Nachdem Josef eine sieben Jahre andauernde Hungersnot vorhergesehen hatte und damit das Land durch das Anlegen von Vorräten vor einer Katastrophe bewahrt werden konnte,[205] erhöhte ihn der Pharao zum Herrscher über Ägypten und gab ihm einen ägyptischen Namen[206] und die Ägypter_in Asenat zur Frau.[207] Damit wird bezeugt, dass Josef im fremden Land, in das er ursprünglich als Sklave verschleppt wurde, nicht nur *überleben*, sondern sogar enorm an Status gewinnen konnte. Es wird aber nicht explizit ausgesagt, dass er seine Frau aus Zuneigung geheiratet hat. Männliche Nachkommenschaft zu haben, mag Josef trotz seines vielleicht mangelnden sexuellen Interesses an Frauen wichtig gewesen sein. Die beiden Söhne, welche der Beziehung mit Asenat entstammen, Manasse[208] und Efraim,[209] sollten zu Stammvätern zweier Stämme Israels werden.[210]

Josefs Söhne haben trotz ihrer Herkunft einen gewichtigen Platz in der Geschichte Israels erhalten. Ihr Vater hat womöglich damaligen Geschlechtsnormen nicht entsprochen, und ihre Mutter stammte weder aus dem eigenen Volk – sie war Ägypter_in und nicht Israelit_in – noch gehörte sie der eigenen Religion an; ihr Vater war sogar Priester eines anderen Kultes. Eine queere Lektüre hat im Unterschied zu einer anderen jüdischen Interpretation damit kein Problem. In *Pirqe de Rabbi Eliezer*,[211] in PRE 38,[212] wird nämlich behauptet, dass Asenat lediglich von Potifera adoptiert wurde und eigentlich die Tochter

---

205 Vgl. Genesis 41.

206 צָפְנַת פַּעְנֵחַ, äg. *ḏd-p’-nṯr-’ỉw.f-‘nḫ, „der Gott hat gesagt: er wird leben!“ *HALAT*, 982.

207 Vgl. Gen 41,45.

208 In Gen 41,51 wird der Name Manasse (מְנַשֶּׁה) folgendermaßen erklärt: Josef nannte seinen ersten Sohn so, da Gott (אֱלֹהִים) ihn all seine Mühsal und sein ganzes Vaterhaus *hat vergessen lassen* (נשׁה im Pi‘el).

209 In Gen 41,52 wird der Name Efraim (אֶפְרַיִם) folgendermaßen erklärt: Josef nannte seinen zweiten Sohn so, weil Gott (אֱלֹהִים) ihn im Land seines Elends *fruchtbar gemacht hat* (פרה im Hif‘il).

210 Vgl. Gen 41,50.

211 *Pirqe de Rabbi Eliezer* ist kein Midrasch im eigentlichen Sinn, sondern eher der Gattung der umgeschriebenen Bibel zuzurechnen, einer zusammenhängenden biblischen Geschichte, in manchem arabischen Bibelerzählungen ähnlich, auch wenn noch midraschartige Züge vorhanden sind. Ob der Verfasser selbst die pseudepigraphische Zuschreibung an Eliezer ben Hyrkan gewollt hat, ist unsicher. Das Werk scheint im 8. oder 9. Jh. n. d. Z. entstanden zu sein. Es ist nicht als Sammelwerk wie andere Midraschim, sondern als Leistung einer Schriftstellerpersönlichkeit anzusehen. Als Entstehungsort ist Palästina anzunehmen. Stemberger, *Einleitung*, 365–66.

212 Bezüglich des hebräischen Texts von PRE 38 samt deutscher Übersetzung vgl. Börner-Klein, *Pirke de-Rabbi Elieser*, 478–79. Bezüglich einer englischen Übersetzung davon vgl. Friedlander, *Pirḳê de Rabbi Eliezer*, 287–88.

der Israelit_in Dina und des Kanaaniters Sichem und damit keine Ägypter_in war. Die Israelit_in Dina, eine Halbschwester Josefs, wäre die Tochter Jakobs und Leas, hätte also eine andere Mutter als Josef, und Sichem, der Sohn eines Hiwiters, käme aus einem kanaanitischen Stamm. Asenat wäre also Josefs Nichte gewesen.

Analog zu meiner queeren Lesart Josefs und Asenats als Eltern von Manasse und Efraim wäre es erstrebenswert, dass Kinder aus queeren Beziehungen in heutigen Gesellschaften nicht länger Diskriminierungen aufgrund der sexuellen Orientierung ihrer Eltern oder Rassismen ausgesetzt bleiben.

6.4 Fazit

Josefs überwältigende Schönheit, von welcher in der Hebräischen Bibel in Gen 39,6 berichtet wird und die später innerhalb der jüdischen Tradition im Midrasch zu Genesis 86,6 zu Gen 39,6 mit der Schönheit seiner Mutter Rahel erklärt wird (innerhalb der islamischen Tradition wird Josefs Schönheit, angefangen mit dem Koran, Sure 12, aufgegriffen), zieht nicht nur Frauen, sondern auch Männer an. Mit meiner ungewöhnlichen Auslegung von Michelangelos Gewölbefresko *Jakob und Josef* in der Sixtinischen Kapelle im Papstpalast im Vatikan aus der Zeit der Renaissance, nach welcher der schöne Josef, Rahels und Jakobs Sohn, quasi ein queerer Vorfahre Jesu Christi ist, wurde meine queere Diskussion homoerotischer jüdischer Vorstellungen von Josef, beginnend mit den Rabbinen, eingeleitet. Unterschiedliche jüdische Interpretationen der biblischen Josefserzählungen in Genesis 37–50 sind für heutige queere Auslegungen interessant. Sie lassen sich in drei Punkten thematisch zusammenfassen, nämlich (1) „Josef als effeminierter Jüngling", das heißt Interpretationen zu Gen 37,2 und Gen 39,6, (2) „Potifar kauft Josef, um mit ihm Sex zu haben", das heißt Interpretationen zu Gen 39,1, und (3) „Der schöne Josef ignoriert Frauen", das heißt Interpretationen zu Gen 49,22. Rabbinen haben Widersprüche, Mehrdeutigkeiten und Unklarheiten in der biblischen Geschichte von Josef zum Anlass für ihre neuen Auslegungen genommen.

Erstens wird Josef, angefangen mit rabbinischen Traditionen im Midrasch zu Genesis, als effeminierter Jüngling bezeichnet. In BerR 84,7 zu Gen 37,2 erscheint als Widerspruch, dass ein Siebzehnjähriger wie Josef, der in rabbinischer Zeit bereits als *Mann* gilt, im biblischen Text noch als *Jüngling* vorgestellt wird. Daher wird behauptet, dass Josef sich wie ein *Knabe* bzw. wie *Mädchen* benimmt, seine Augen schminkt, sein Haar zurechtmacht und mit seinem Hintern wackelt. In BerR 87,3 zu Gen 39,6 verursacht Josefs ungewöhnliches, hurenhaftes Auftreten auf der Straße Zweifel an seiner Männlichkeit,

sodass er von Zusehenden dazu aufgefordert wird, seine männliche Potenz in der Öffentlichkeit unter Beweis zu stellen, indem er die Frau seines Herrn, des Ägypters Potifar, vergewaltigt. Obwohl weibliches Auftreten eines schönen jungen Manns sich heute als Anknüpfungspunkt für schwule Lesende nahelegen mag, gilt es zu bedenken, dass Josef von seinen Brüdern in BerR 91,6 zu Gen 42,3 als Insasse in einem Bordell vermutet wird, also aus rabbinischer Sicht im Midrasch zu Genesis tatsächlich mit männlicher Prostitution in Zusammenhang gebracht wird.

Zweitens liefern verschiedene rabbinische und weitere jüdische Auslegungen eine Erklärung zur Bibelstelle Gen 39,1, weshalb Potifar, der ägyptische Hofbeamte des Pharaos, den versklavten Josef in Ägypten kauft: Er will mit diesem schönen fremden jungen Mann Sex haben. Im babylonischen Talmud Sota 13b ist die Mehrdeutigkeit des biblischen Begriffs סָרִיס (Hofbeamter/Eunuch) in Gen 39,1 der Anlass für die rabbinische Erklärung, weshalb Potifar verschnitten sei: Der Engel Gabriel hat Potifar impotent gemacht (סרס im Pi'el), weil dieser Josef für sexuelle Dienste kaufen wollte. Es entspricht nicht einer heutigen queeren Sicht, Kastration als Strafe zu propagieren. Im babylonischen Talmud Sota 13b, im Midrasch zu Genesis 86,3, in Tanchuma Buber Wajescheb („Jakob aber blieb") 14 und im Targum Pseudo-Jonathan – alle drei zu Gen 39,1 –, bei Raschi zu Gen 41,45 und in der mittelalterlichen Midrasch-Kompilation *Jalkut Schimoni zu Genesis* §145 wird Josef durch G*tt (הקב״ה) bzw. einen Engel von Potifars sexuellem Übergriff verschont, indem Potifar als Strafe von diesem impotent gemacht wird. Dabei gibt es ein Wortspiel zwischen Potifera (פּוֹטִי פֶּרַע), der mit Potifar (פּוֹטִיפַר) identisch ist, und dem Verb פרע im Pi'el („entmannen"). In der Hebräischen Bibel selbst finden sich noch keine ähnlichen Auslegungen; in der aramäischen Übersetzung des Targums Pseudo-Jonathan zu Gen 39,1 ist aber später eindeutig zu lesen, dass Potifar aufgrund von Josefs Schönheit die Absicht hatte, mit ihm, einem Mann, geschlechtliche Handlungen zu vollziehen (מִשְׁכְּבֵי דְּכוּרָא). In Midraschim wie dem Midrasch zu Genesis 86,3 und Tanchuma Buber Wajescheb 16 – beide zu Gen 39,1 – (und anschließend in *Jalkut Schimoni zu Genesis* §145) wird Potifar (פּוֹטִיפַר) so genannt, weil er Farren (junge Stiere) – das heißt Josef – mästete (מפטם פרים), wobei auf die Bibelstellen Gen 49,22 bzw. Dtn 33,17 hingewiesen werden kann, wo Josef durch seinen Vater Jakob bzw. durch Mose gesegnet und als Stier bezeichnet wird. Im Midrasch zu Genesis 86,3 zu Gen 39,1 wird dann noch durch den Schriftverweis auf Ps 37,28 ein Zusammenhang mit dem jüdischen Recht (מִשְׁפָּט) hergestellt, womit das biblische Gesetz Lev 20,13 gemeint sein dürfte.[213] Vor einer Übertretung von Lev 20,13 ist Josef also durch die göttliche

213 Bezüglich Lev 20,13 vgl. Einleitung, Abschn. „Verbote von Sex zwischen Männern".

Intervention laut dieser jüdischen Tradition bewahrt worden. Im Jüdischen Recht waren Strafen dann laut Sifra Qedoschim 9,14 (92b) zu Lev 20,13 und später laut den palästinischen und babylonischen Talmudtraktaten Sanhedrin (pSan 7,9,25a und bSan 54b) nicht nur für den penetrierenden, sondern auch für den penetrierten Beteiligten beim Sex zwischen Männern vorgesehen.[214]

Drittens findet nicht nur laut eben genannter jüdischer Literatur der Ägypter Potifar Josef attraktiv, sondern nach der biblischen Geschichte im Buch Genesis 39 auch dessen namenlose Ehefrau und gemäß den Rabbinen im Midrasch zu Genesis die ebenfalls namentlich nicht näher bezeichneten Königstöchter in Ägypten. Im Midrasch zu Genesis 98,18 zu Gen 49,22 wird das biblische Motiv von Josefs Tugendhaftigkeit gegenüber Potifars Frau in der Geschichte in Gen 39,7–18 anders wiederholt und nicht mehr in gleicher Weise explizit mit seiner Gottesfurcht wie in Gen 39,9 motiviert. Gen 49,22 selbst ist ein unklarer Bibeltext, nicht eindeutig zu übersetzen, welchen die Rabbinen in BerR 98,18 ganz anders als heutige Bibelwissenschaftler_Innen auslegen: Josefs Nichtbeachtung der begehrenswerten, höchstwahrscheinlich unverheirateten Königstöchter in Ägypten, welche ihm durch die Gitter ihrer Fenster anzusehen und ihm diversen Schmuck wie Armbänder, Halsketten, Ohrringe und Fingerringe zuzuwerfen pflegten, um seine Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, kann aus queerer Sicht als sexuelles Desinteresse an Frauen in einer rabbinischen Behauptung interpretiert werden. Ich veranschauliche meine Frage nach Josefs Angst vor Frauen mit einer Diskussion von Guercinos Bild *Josef und Potifars Frau*. Außerdem argumentiere ich, dass Josefs Ehe mit Asenat, der Tochter des ägyptischen Priesters zu On namens Potifera und Josefs einzige Frauenbeziehung, in der Bibel nirgendwo als Liebesheirat beschrieben wird, sondern mit seinem enormen sozialen Aufstieg in Ägypten im Zusammenhang steht.

Hat es sich als angebracht erwiesen, dass viele queere Leser_Innen Josef als den „am ehesten schwulen" Charakter in der Tora bezeichnen? Die von mir hier in diesen drei Punkten diskutierten späteren jüdischen Textpassagen beziehen sich auf Josef in sehr unterschiedlichen Lebenssituationen, was mit seinem äußerst bewegten Leben zu tun hat. Heutige queer Lesende werden kaum solch ein extremes Schicksal teilen: Vom Lieblingssohn des Vaters (Stichwort: Josefs bunte Tunika in Gen 37,3) über den totalen Abstieg zum Sklaven mit drohendem Weiterverkauf zum Zweck sexueller Dienste an einen Ägypter, schafft Josef zuletzt wieder einen sehr hohen Aufstieg in einem fremden Land. Während Josefs Charakterisierung in rabbinischer und weiterer

214 Bezüglich der Partner beim Verbot von Sex zwischen Männern in der Halacha vgl. Hügel, „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel" (unveröffentlichtes Manuskript).

jüdischer Literatur als überaus attraktiver Jüngling mit femininem Auftreten aus der Zeit von Josefs Tiefpunkt stammt, wo er mit männlicher Prostitution assoziierbar ist, kann sein Ignorieren sexueller Annäherungsversuche von attraktiven Frauen wie den Königstöchtern in der Zeit seines gesellschaftlichen Höhepunkts verortet werden, als er einen triumphalen Auftritt im Prunkwagen des Pharaos in Ägypten absolviert. Es steht heutigen queer Lesenden frei, ihn deshalb als eine biblische Figur zu betrachten, welche Parallelen zu heutigen schwulen Männern, Tunten, Transvestiten, Drag Queens, Cross-Dressern und/oder Transgender-Personen nahelegt oder nicht. Von der Bandbreite an Möglichkeiten wäre Josef als bisexuelle nichtoperierte Transgender-Frau (von Mann zu Frau) diejenige Variante, mit der er_sie am stärksten gegenwärtige herkömmliche normative Geschlechtsnormen in Frage gestellt hätte. Mögliche Parallelen zu heute wären Gewalterfahrungen, ähnlich wie sie Josef durch Potifar oder möglicherweise auch durch dessen Frau zu erleiden drohte. Wie kommt es dazu, dass Personen beiderlei Geschlechts Josef attraktiv finden und bedrängen? Es gibt nicht wenige Möglichkeiten, aus heutiger Sicht dieses etwaige Dreiecksverhältnis zwischen Josef, Potifar und Potifars Frau im Zusammenhang mit Geschlechtsidentitäten und sexueller Orientierung zu durchleuchten. Ich überlasse es hier meinen Leser_Innen, Varianten durchzuspielen. Ein Namenswechsel, aus dem eine geänderte Geschlechtsidentität eindeutig hervorgehen würde, kommt jedoch im Zusammenhang mit der Figur Josef genauso wenig wie mit anderen Charakteren der Hebräischen Bibel vor. In den meisten Staaten der Welt gibt es auch heute nicht ausreichend Rechte für Transgender-Personen, sodass betroffene Personen nicht nach ihren eigenen Wünschen Geschlechtsidentitäten hinterfragen und diese ohne Schwierigkeiten ändern oder manchmal auch nur belassen können. Abgesehen davon ist ein Eunuch wie Potifar etwas anderes als eine heutige postoperative Transgender-Person.

Nach einer queeren Lektüre von Josef, Jakobs Sohn, sind queere Aneignungen von David und Goliat – künstlerische Selbstporträts als besiegte Knabenliebhaber – im nächsten Kapitel das Thema. In den letzten drei Kapiteln dieses Sammelbands werden unter anderem queere Lesarten der biblischen Samuelbücher im Zusammenhang mit David, dem späteren König von Israel und Juda, aufgezeigt. Mit Textpassagen der beiden Samuelbücher werden zuletzt auch biblische Schriften – nach jüdischer Tradition – aus den Nevi'im bzw. – nach christlicher Tradition – aus den Geschichtsbüchern queer gelesen. Angefangen mit den Rabbinen wird das Verhältnis zwischen David und dem riesengroßen Philister Goliat durch eine homoerotische Linse interpretiert.

KAPITEL 7

Queere Aneignungen von David und Goliat. Künstlerische Selbstporträts als besiegte Knabenliebhaber

In künstlerischen Werken erscheint David als Sieger über den Knabenliebhaber Goliat, mit welchem sich verschiedene Bildhauer und Maler von der Zeit der Frührenaissance bis zur Gegenwart identifizieren.[1] Davids jugendliche Schönheit und Vitalität sind in der Hebräischen Bibel mehrfach überliefert.[2] Goliats Begehren nach David ist zwar nicht biblisch, existiert aber in jüdischen Interpretationen, noch bevor es hauptsächlich in der Bildhauerei zu einem beliebten Thema wurde. Meine queere Diskussion von David und Goliat ist thematisch in folgende drei Punkte gegliedert: (1) „Jüdische Interpretationen zu 1 Sam 16,12 und 1 Sam 17,42", (2) „Donatellos *Bronzedavid*" und (3) „Caravaggios *David mit dem Haupt des Goliat*".

7.1 Jüdische Interpretationen zu 1 Sam 16,12 und 1 Sam 17,42

Spätantike jüdische Auslegungen interpretieren 1 Sam 16,12 und 1 Sam 17,42 homoerotisch. Im Midrasch zu Levitikus aus dem frühen 5. Jahrhundert n. d. Z.[3] wird dem Philister Goliat unterstellt, dass er David wegen seiner schönen Augen und seines attraktiven Aussehens begehrt habe:

> Rabbi Judan[4] sagte [ר׳ יודן אמ׳]:

1 Dieses Kapitel ist eine geringfügige Überarbeitung von Karin Hügel, „Queere Aneignungen von David und Goliat. Künstlerische Selbstporträts als besiegte Knabenliebhaber", in *The Books of Samuel: Stories – History – Reception History*, ed. Walter Dietrich / Cynthia Edenburg / Philippe Hugo, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 284 (Leuven: Peeters, 2016), 541–53. Am Colloquium Biblicum Lovaniense LXIII wurde dieser Beitrag an der Katholischen Universität Löwen 2014 vorgetragen.

2 Bezüglich einer ausführlichen Diskussion von Davids Schönheit und jugendlicher Vitalität im Zusammenhang mit 1 Sam 16,12 und 1 Sam 17,42 vgl. Hügel, „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel" (unveröffentlichtes Manuskript).

3 Stemberger, *Midrasch*, 44.

4 Die jüdische Tradition siedelt Rabbi Judan in Palästina in der vierten Generation der Amoräer an. Er war oft ein Tradent früherer Autoritäten. Stemberger, *Einleitung*, 109.

© KARIN HÜGEL, 2026 | DOI:10.1163/9789004746039_009
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

> Er [Goliat] begehrte David [לדוד נתאווה[5]],[6] der *schöne Augen hatte und gut aussah* [שהיה יפה עינים וטוב ראי] [1 Sam 16,12].[7]
>
> LevR 21,2 zu Lev 16,3

Ähnlich kommt diese homoerotische Auslegung in einem Dialog zwischen Goliat und David im Tosefta-Targum zu 1 Sam 17,42 vor.[8] Der poetische Text in dieser „Ergänzung"[9] zum Targum Jonathan ist wahrscheinlich ein Teil des aramäischen „Lied des Lamms", welches in der neutestamentlichen Offenbarung des Johannes 15,3 mit den griechischen Worten ὁ ᾠδὴ τοῦ ἀρνίου erwähnt wird.[10] Der Tosefta-Targum zu 1 Sam 17,42 ist zwischen dem 1. Jahrhundert v. d. Z. und dem 1. Jahrhundert n. d. Z. zu datieren, nicht lange nach der christlichen Offenbarung des Johannes.[11] Goliat erweist sich im jüdischen Tosefta-Targum zu 1 Sam 17,42 quasi als Prophet: Er sagt, dass David König werde, falls er sich vom Kampf gegen ihn zurückziehe; sonst werde er, Goliat, ihn umbringen. Diese jüdische Interpretation legt nahe, dass Goliat David wegen dessen Schönheit begehrt und ihm deshalb rechtzeitig die Möglichkeit bietet, sich aus dem Kampf zurückzuziehen.

Das Verhältnis zwischen Goliat und David ist das zwischen einem erwachsenen Mann und einem Jüngling. Aus 1 Sam 17,42 ist bekannt, dass Goliat David als Knaben (נַעַר) wahrnimmt, und auch in der homoerotischen

---

5 אוה/אוי bedeutet im Nitpa'el „to desire" („begehren"), „to be seized with a desire" („von einem Begehren ergriffen sein"). Jastrow, 24. Freedman und Simon betonen die *sexuelle* Lust, indem sie „He lusted carnally for David" („Er begehrte David sexuell") übersetzen. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Leviticus*, 266.

6 In der Wilnaer Ausgabe des Midrasch zu Levitikus (vgl. *Vayyikra Rabba* [*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*]) steht stattdessen מתאוה בדוד (אוה/אוי im Hitpa'el) geschrieben.

7 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach Margulies, *Midrash Wayyikra Rabbah*, 3:476. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Leviticus*, 266.

8 Van Staalduine-Sulman, „Song of the Lamb", 278, bzw. Van Staalduine-Sulman, *Targum of Samuel*, 373.

9 Das Substantiv Tosefta im sogenannten Tosefta-Targum leitet sich von aram. יסף („hinzufügen") ab und bedeutet „Hinzufügung", „Ergänzung". Bei der Ergänzung im Tosefta-Targum zu 1 Sam 17,42 handelt es sich um ein Akrostichon, d. h. ein Gedicht, in welchem jede Strophe mit einem Buchstaben des hebräischen Alphabets beginnt. Van Staalduine-Sulman, „Song of the Lamb", 267, bzw. Van Staalduine-Sulman, *Targum of Samuel*, 364.

10 Van Staalduine-Sulman, „Song of the Lamb", 265–66.

11 Ibid., 285–87. Bezüglich der Argumente für eine frühe Datierung vgl. auch Van Staalduine-Sulman, *Targum of Samuel*, 379–81.

Auslegung des Tosefta-Targums zu 1 Sam 17,42[12] wird David als Knabe (טַלְיָא) vorgestellt. Im aramäischen „Lied des Lamms" im Tosefta-Targum zu 1 Sam 17,42 wird mit der Mehrdeutigkeit dieser Metapher – טַלְיָא bedeutet sowohl „Knabe" als auch „Lamm" –[13] für David gespielt.[14] Ausgehend von der biblischen Erzählung ist innerhalb der späteren jüdischen Auslegungen klar, dass Goliat der Erwachsene ist, der den schönen, jungen David begehrt und ihn deshalb im Kampf verschonen möchte.

In den folgenden beiden Abschnitten komme ich auf die homoerotischen Aneignungen von Goliat und David in der Bildenden Kunst zu sprechen. „Als er [Goliat] schaute, *liebte* er"[15]. So formuliert Abraham Cowley, einer der populärsten englischen Dichter des 17. Jahrhunderts, pointiert in seinem Werk *Davideis*[16] 2,28–41 aus dem Jahr 1656. Sexuelles Begehren beginnt mit dem Sehen.[17] Im biblischen Text 1 Sam 17,42, dem Ausgangstext für den Tosefta-Targum, heißt es zwar, dass Goliat David geringschätzt, weil er noch ein Knabe war, dort wird aber auch erwähnt, dass Goliat Davids Schönheit und jugendliche Vitalität sah, was Literaten und bildende Künstler zur Spekulation veranlasste, Goliat sei deswegen besiegt worden.

> Als der Philister schaute und David sah [וַיַּבֵּט הַפְּלִשְׁתִּי וַיַּרְא אֶת־דָּוִד], schätzte er ihn gering [וַיִּבְזֵהוּ], denn er war [noch] ein Knabe [כִּי־הָיָה נַעַר], und er war rötlich und sah schön aus [וְאַדְמֹנִי[18] עִם־יְפֵה מַרְאֶה].
>
> 1 Sam 17,42

Goliat erblickt den schönen David und beginnt ihn – nach Cowley – *zu lieben*. Davids jugendliche Schönheit weckt bei Goliat sexuelles Begehren.

---

12 Van Staalduine-Sulman, „Song of the Lamb", 269, bzw. Van Staalduine-Sulman, *Targum of Samuel*, 366.

13 טָלֶי, טָלֵי, טַלְיָא bedeutet „tender" („zart"), „young" („jung"), „young man" („junger Mann") oder „lamb" („Lamm"). Jastrow, 536–37.

14 Van Staalduine-Sulman, „Song of the Lamb", 278, bzw. Van Staalduine-Sulman, *Targum of Samuel*, 369.

15 Eigene Übersetzung aus dem Englischen nach Frontain, „Bible", 90.

16 Shadduck, *Abraham Cowley's Davideis*.

17 Vgl. meine Ausführungen zu Gen 39,6 in Abschn. 6.1.2. „Jüdische Interpretationen zu Gen 39,6" im Zusammenhang mit Potifars Frau, welche begehrlich ihr Auge auf Josef wegen seiner schönen Gestalt und seines hübschen Aussehens wirft.

18 Die rötliche (אַדְמוֹנִי) Farbe bei David verstehe ich als Hinweis auf dessen jugendliche Vitalität.

7.2 Donatellos *Bronzedavid*

In der Bildenden Kunst initiiert Donatellos eventuelle Selbstdarstellung als Goliat eine Tradition, in welcher ein homoerotischer Künstler sich selbst als der besiegte Goliat und seinen männlichen Geliebten als schönen, siegreichen Jungen zeigt.[19] Donatellos berühmter *Bronzedavid*[20] von ca. 1440,[21] der sich heute im Museo Nazionale del Bargello in Florenz befindet, ist die erste Darstellung eines nackten David überhaupt. Er trägt nur einen mit einem Lorbeerkranz verzierten Hut und besondere Stiefel. Der Jüngling wirkt auffallend feminin bzw. androgyn wegen seiner bildhübschen Gesichtszüge, seines langen Haars, seines leichten Brustansatzes und der weiblich anmutenden Taille und Wölbung seines Unterleibs. Den Stein in seiner linken Hand haltend – mit dem er nach der biblischen Erzählung Goliats Stirn getroffen hat –, weist das Schwert in der rechten Hand auf den Helm am abgehauenen Goliathaupt. Seinen linken Fuß hat David triumphierend auf Goliats Wange gestellt. Auf Goliats Helm ist eine Szene mit Eroten, das heißt mit geflügelten Verkörperungen des Liebesgottes als nackte Knabengestalten, dargestellt.[22] Diese ziehen einen Triumphwagen, auf dem eine Person unter einem Schirm wie unter einem Baldachin thront. Sie ist nicht größer als die Eroten. Auch der Mundschenk der seltsam kleinen, triumphierenden Figur auf dem Wagen zählt zu den Eroten und hält ein Gefäß mit vermutlich berauschendem Getränk in beiden Händen. Zwei weitere Gefäße, eines auf dem Wagen und eines auf dem Boden, liefern einen zusätzlichen Hinweis auf ein erotisches Geschehen. Auf Goliats Helm wird also ein triumphierender Knabe gezeigt, welchem Eroten huldigen. Diese Szene ist eine Parodie. Goliats sexuelle Fantasie wird von Knaben beherrscht.

Der Federschmuck an Goliats Helms ragt erotisch an der Innenseite des rechten Schenkels des nackten Knaben bis zu dessen Gesäß hinauf, was ikonographisch nahelegt, dass Goliat infolge seines Begehrens nach dem schönen Jungen getötet wurde.[23] Dass sich der hoch aufgerichtete Flügel des Helms an das nackte Bein Davids schmiegt, betrachtet Albert Czogalla[24] als lebendige Geste der Zärtlichkeit zwischen David und Goliat. Die Analogie, die er durch

19 Frontain, „Subjects".
20 Vgl. Abb. 3 bzw. Wirtz, *Donatello*, 71.
21 Es gibt unterschiedliche Datierungen im Zeitraum von 1430–1457.
22 Bezüglich einer Farbabbildung von Goliats Haupt vgl. Wirtz, *Donatello*, 69. Bezüglich einer Schwarz-Weiß-Abbildung des Erotenreliefs auf Goliats Helm vgl. Sternweiler, *Lust der Götter*, 86, Abb. 15.
23 Bezüglich der Rückansicht von Donatellos *Bronzedavid* vgl. Wirtz, *Donatello*, 70.
24 Czogalla, „David und Ganymedes", 125–26.



ABBILDUNG 3 Donatello, *Bronzedavid*, ca. 1440, Museo Nazionale del Bargello, Florenz

die Flügel zum Ganymed-Mythos herstellt, veranlassen ihn, in dieser Skulptur eine Aussage Donatellos zum Thema Knabenliebe (ἔρως παιδικός) zu sehen. Die Federn an Goliats Helm rufen Jupiters Adler ebenso in Erinnerung, wie der Junge selbst an Ganymed erinnert.[25] Eine Assoziation zwischen Flügel und Penis ist nahe liegend,[26] sodass der hoch aufgerichtete Flügel von Goliats Helm auf eine Erektion des alten Manns wegen des schönen Knaben hinweist. Bereits im Jahr 1504 wurde Donatellos *Bronzedavid* aufgrund seines hinteren Beins abwertend als passives Objekt männlichen Begehrens verstanden. Laut einem Bericht der Kommission berühmter Künstler_Innen und Architekt_Innen in Florenz, welche über den Standort von Michelangelos Marmordavid debattierten, schlug der Bote der Signora, Francesco di Lorenzo Filarete, vor, Donatellos *Bronzedavid* im Hof des Palastes der Signora durch Michelangelos Marmordavid zu ersetzen: „Der David des Hofes ist eine unvollkommene Figur, weil das hintere Bein peinlich ist [perchè la gamba di drieto è schiocha]."[27] Ein „schiocho" ähnliches Eigenschaftswort, nämlich „sciocco", kann auf verschiedene Mängel hinweisen. So ist eine Suppe schal im Geschmack, weil ihr das Salz fehlt, oder ein Mensch bescheuert, weil es ihm an Verstand mangelt. In mehrdeutiger burlesker Poesie ist fehlender Verstand („cervello") ein Äquivalent für fehlenden Penis, und mit „sciocchi" werden impotente Personen bezeichnet, deren Gebrechen zu passiven Rollen verdammt.[28]

Erst in den Fünfzigerjahren des 20. Jahrhunderts wurde der „seltsam androgyne" *Bronzedavid* wieder als Objekt der Begierde verstanden und mit scherzhaften, spöttischen Erzählungen von Donatellos angeblicher Homoerotik in Verbindung gebracht.[29] Drei Stellen einer Fazetiensammlung des späten 15. Jahrhunderts mögen auf Donatellos Homoerotik hinweisen, da diese Anekdoten Donatellos erotische Beziehungen mit Schülern thematisieren: Erstens hatte Donatello, der Bildhauer, seine Freude daran, besonders schöne Schüler in seiner Werkstatt zu haben. Sein Ausspruch, als ihm ein hübscherer junger Mann empfohlen wurde als jener, der sich gerade bei ihm bewarb:

25 Smalls, *Homosexualität in der Kunst*, 77, welcher Saslow, *Pictures and Passions*, 83 zitiert.

26 Z. B. kann das hebräische Nomen כָּנָף („Flügel") euphemistisch „Penis" bedeuten. Rut möchte einen Nachkommen von Boas und fordert ihn deshalb in Rut 3,9 auf, dass er „seinen Penis [כָּנָף] nach seiner Sklav_in ausstrecken soll", d. h., dass er sie zur Frau nehmen soll. Bezüglich meiner queeren Auslegung des dritten Kapitels des Buchs Rut vgl. Abschn. 8.1. „Mehrfachbeziehungen".

27 Eigene Übersetzung aus dem Englischen nach Janson, *Sculpture of Donatello*, 2:78.

28 Toscan, *Le carnaval du langage*, 371–72.

29 Janson, *Sculpture of Donatello*, 2:85.

„Umso weniger bleibt er bei mir", ist sprichwörtlich geworden.[30] Zweitens färbte er seine Gehilfen, sodass sie den anderen nicht gefielen.[31] Und drittens versöhnte sich Donatello mit einem Schüler, der nach einem Streit fortgelaufen war, indem er seine Drohung, ihn umzubringen, nicht wahrmachte, sondern lachte. „Er hat mich angelacht und ich ihn!"[32], meinte Donatello später zu dieser Begebenheit, was umgangssprachlich bedeutet, dass sie ein Liebesverhältnis begonnen hatten.[33]

Von der Stadt Florenz wurden frühneuhochdeutsche Wörter wie „florenzen" oder „Florenzer" – einem Synonym für Päderast – abgeleitet.[34] Es mag überraschen, dass im Florenz des späten 15. Jahrhunderts die Mehrheit der ortsansässigen Männer mindestens einmal im Leben öffentlich wegen Geschlechtsverkehrs mit einem heranwachsenden Jüngling angeklagt wurde.[35] In Verfahrensaufzeichnungen der Anklagen wegen Sodomie wurde eine kuriose Florentiner Praktik dokumentiert, welche eine Erklärung für den außergewöhnlichen Hut von Donatellos *Bronzedavid* liefern könnte:[36] Die Liebhaber haben ihren begehrten, heranwachsenden Jünglingen deren Hüte entwendet und erst wieder zurückgegeben, als sich diese ihren sexuellen Annäherungsversuchen ergeben hatten.[37] Was könnte deshalb Davids Hut, welcher mit einem Lorbeerkranz geschmückt ist, bedeuten? Warum liegt unter der Davidfigur und dem abgehauenen Haupt des Goliat ein Kranz aus Zweigen des wilden Olivenbaumes, mit dem einst siegreiche Jünglinge aus Olympia bekränzt wurden? Donatello könnte eine Umkehrung der Machtverhältnisse demonstriert haben: Der Jüngling hatte den – alten – Liebhaber besiegt. David, ein florentinischer Junge, hat seinen mit einem Lorbeerkranz geschmückten Hut auf und besiegt den Betrachter, der ihn voll sexueller Begierde ansieht. Donatello, so scheint es, hat sich in Goliats Haupt symbolisch selbst dargestellt.[38] Er hat wie Jupiter im Ganymed-Mythos und wie Goliat beim *Bronzedavid* wegen eines gut aussehenden Jünglings „seinen Kopf verloren".[39]

Jeder erwachsene männliche Betrachter von Donatellos Wiedergabe männlicher Schönheit riskiert, das gleiche Schicksal zu erleiden.

---

30 Wesselski, *Angelos Polizianos Tagebuch*, 118.
31 Ibid., 168.
32 Ibid., 119.
33 *Duden*, s. v. anlachen.
34 Skinner, *Warme Brüder – Kesse Väter*, 64–65.
35 Rocke, *Forbidden Friendships*, 5.
36 Randolph, „Donatellos *David*", 49.
37 Rocke, *Forbidden Friendships*, 155.
38 Sternweiler, *Lust der Götter*, 92.
39 Saslow, *Pictures and Passions*, 83.

7.3 Caravaggios *David mit dem Haupt des Goliat*

Michelangelo Merisi aus Caravaggio, kurz Caravaggio genannt, 1571–1610,[40] hat obsessiv am Motiv „David mit dem Haupt des Goliat" gearbeitet. Es existieren gleich drei Gemäldeversionen davon, aber nur jene aus den Jahren 1609/10 in der Galleria Borghese in Rom (*David 11*) zeigt ein Selbstporträt des Künstlers im abgeschlagenen Haupt des Goliat:[41] In der 1650 veröffentlichten Beschreibung der Villa Borghese, in welcher sich das Gemälde spätestens seit dem Jahr 1613 befand,[42] ist durch den Dichter Giacomo Manilli die Nachricht überliefert, in dem Knaben David habe Caravaggio seinen „Caravaggino" (das heißt einen vom Maler geliebten Jüngling), in dem abgeschlagenen Haupt des Goliat aber sich selbst dargestellt.[43]

Giovanni Pietro Bellori, welcher ein bedeutender Kunstkritiker und Archäologieautor seiner Zeit war, behauptet in *Vite de' pittori, scultori e architetti moderni* (Rom 1672), dass Goliat ein Selbstporträt Caravaggios ist.[44] Es gibt noch ein weiteres Selbstbildnis Caravaggios: Bereits zu Beginn seiner Karriere im Jahr 1600 hat sich der Künstler als Figur im Hintergrund des Gemäldes *Martyrium des heiligen Matthäus* in der Contarelli-Kapelle in der Kirche San Luigi dei Francesi in Rom porträtiert.[45] Eine zusätzliche Identifizierung wird durch den Vergleich des Hauptes Goliats mit Otto Leonis *Bildnis Caravaggios* aus ca. 1621–1625 ermöglicht, welches sich heute in der Biblioteca Marucelliana in Florenz befindet.[46] Caravaggios Alter von 38 oder 39 Jahren bei seiner Schaffung von *David mit dem Haupt des Goliat* in der Galleria Borghese stimmt ungefähr mit dem Alter des darin abgebildeten Goliat überein.

In diesem Gemälde posierte möglicherweise Caravaggios Gehilfe und eventueller Geliebter, Francesco Bo(u)neri, auch „Caravaggios Cecco" genannt, als David.[47] Vermutlich porträtierte Carvaggio denselben Jungen als

40 Harten, „Auf der Suche", 16.

41 Vgl. Abb. 4 bzw. Harten/Martin, *Caravaggio*, 186.

42 Preimesberger, „Michelangelo Merisi da Caravaggio", 72.

43 „Sopra la Porta, che mena nella prima Stanza già descritta, il David con la testa di Golia, è del Caravaggio; il quale in quella testa volle ritrarre se stesso; e nel David ritrasse il suo Caravaggino". Manilli, *Villa Borghese*, 67.

44 „[…] and another half-length figure, of David holding Goliath's head (which is a portrait of himself) by the hair and gripping his sword […]" Bellori, *Lives*, 182.

45 Strinati, „Caravaggio", 40. Bezüglich einer Abbildung von Caravaggios Selbstporträt in *Martyrium des heiligen Matthäus* vgl. Harten/Martin, *Caravaggio*, 2.39.

46 Bezüglich einer Abbildung von Otto Leonis *Bildnis Caravaggios* vgl. ibid., 44.

47 Frontain, „Caravaggio (1571–1610)".



ABBILDUNG 4 Caravaggio, *David mit dem Haupt des Goliat*, 1609/10, Galleria Borghese, Rom

David, welchen er bereits als Amor in *Amor als Sieger* (*Amore Vincitore*)[48] im Jahr 1602 dargestellt hat. Dieser Junge ist inzwischen älter geworden und dementsprechend als David bereits erwachsener. Er sieht wie ein Sechzehn- oder Siebzehnjähriger aus.[49] Caravaggio könnte beim Malen die reale körperliche

48 Bezüglich einer Abbildung von Caravaggios *Amore Vincitore* vgl. Harten/Martin, *Caravaggio*, 115.

49 Frommel, „Caravaggio und seine Modelle", 52.

Anwesenheit Boneris vor Augen gehabt haben.[50] In einer Notiz zu Caravaggios Gemälde *Amor als Sieger*, welches heute in den Staatlichen Museen in Berlin zu sehen ist, vermerkte der englische Kunstreisende Richard Symonds bei seinem Romaufenthalt in den Jahren 1649–1651, dass der „Cupido [= Amor] des Caravaggio" „der Körper und das Gesicht" von Caravaggios „Knaben oder Diener, welcher mit ihm bumste", war.[51] Der Junge könnte also tatsächlich Caravaggios Lustknabe gewesen sein. Aus Symonds weiterer Bemerkung: „Caravaggios Cecco nannte er [Caravaggio] viele [Figuren], die er malte; er [Cecco] war sein Junge – […]"[52] schließe ich, dass Caravaggios Geliebter Cecco hieß und auf mehreren Bildern von Caravaggio zu sehen ist. Es handelt sich höchstwahrscheinlich um eine einzige Person, die später selbst als Maler bekannt wurde.[53] Als Cecco – Abkürzung für Francesco – und als Modell für Caravaggios Knabenfiguren, wie David in *David II*, aber auch Johannes der Täufer in *Johannes der Täufer* (*Knabe mit Widder*) und womöglich sogar Isaak in *Das Opfer Abrahams*,[54] ist ein Gehilfe Caravaggios namens Francesco ausfindig gemacht worden, welcher im Juni 1605 gemeinsam mit dem Künstler in einem Haus in der heutigen Gasse Vicolo del Divino Amore im Viertel Campo Marzio (Marsfeld) in Rom als wohnhaft registriert worden ist.[55] In einem Seelenstandsbericht der Pfarrei San Nicola dei Prefetti in der Gasse Vicolo di San Biagio im Viertel Campo Marzio in Rom vom 6. Juni 1605 wird nämlich neben dem Maler Michelangelo (Merisi aus Caravaggio) ein Geselle namens Francesco erwähnt.[56] Francesco del Caravaggio konnte später mit Francesco Bo(u)neri identifiziert werden. Piero Guicciardini, der Botschafter der Medici am päpstlichen Stuhl, wollte die führenden „Caravaggisten" Roms für die Dekoration seiner Familienkapelle in der Kirche Santa Felicità in Florenz gewinnen.[57] In Guicciardinis Aufträgen und in den Rechnungen seines Bankiers

50 Papi, *Cecco del Caravaggio*, 17.

51 „[…] it was ye body & face of his owne boy or servant thait laid with him". Wiemers, „Caravaggios ‚Amore Vincitore'", 60.

52 So lautet meine freie Übersetzung von: „Checco di Caravaggio he called many he painted was his boy – […]".

53 Wiemers, „Caravaggios ‚Amore Vincitore'", 60, bzw. Papi, *Cecco del Caravaggio*, 7–53.

54 Papi, *Cecco del Caravaggio*, 16. Bezüglich Abbildungen von *Johannes der Täufer* (*Knabe mit Widder*), 1602, Pinacoteca Capitolina, Rom vgl. Harten/Martin, *Caravaggio*, 152–53. Bezüglich einer Abbildung von *Das Opfer Abrahams*, 1597/98, Uffizien, Florenz vgl. Ebert-Schifferer, *Caravaggio*, 110–11, Abb. 68.

55 Ibid., 192.

56 „Nell'altra [casa] c. Michelangelo pittore c. Francesco garzone". Vikariatsarchiv in Rom, Seelenstand der Pfarrei San Nicola dei Prefetti (Vicolo di San Biagio), 6. Juni 1605, fol. 4v. Veröffentlicht in Marini, „Un'estrema residenza", 180, bzw. Papi, *Cecco del Caravaggio*, 51.

57 Papi, *Cecco del Caravaggio*, 8.

Ticci aus den Jahren 1619 und 1620 wurde ein und derselbe Maler sowohl als Francesco Bouneri bzw. Boneri oder Bonesi (*sic*) als auch als Francesco del Caravaggio bezeichnet.[58] Bevor dessen Gemälde *Auferstehung*[59] überhaupt nach Florenz gelangte, erwarb es Kardinal Scipione Borghese.[60] Cecco del Caravaggio wird im Bildbestandsverzeichnis dieses Kardinals (datierbar zwischen 1620 und 1630) als Maler der *Auferstehung* angegeben.[61] Francesco Boneri ist ein Spross einer Künstlerfamilie aus der Provinz Bergamo, und es wäre nicht überraschend, dass die Boneris ihren jungen Sohn zu Caravaggio malen lernen schickten.[62]

Caravaggio ist für sein Chiaroscuro, das heißt für seine Helldunkelmalerei, berühmt. In *David mit dem Haupt des Goliat* in der Galleria Borghese fallen die Blicke der Betrachtenden zunächst auf die beiden von der Seite beleuchteten Köpfe von David und Goliat und auf den halbnackten Oberkörper Davids, der hell aus dem Dunkel des Bildes hervortritt. Genau in der Mitte des Gemäldes befindet sich – unsichtbar – das Herz des Jünglings. Dieses Organ galt damals im europäischen Bereich als Sitz der Gefühle. Davids Emotionen drücken sich in seinem melancholischen Blick aus. Sein Sieg über Goliat bedeutet für ihn gleichzeitig einen schweren Verlust.[63] Die Traurigkeit des jungen Manns mag angesichts seiner Bluttat überraschen: Der biblischen Erzählung entsprechend hat David Goliat mit einem Stein an der Stirn getroffen, sodass der Stein in sie eingedrungen ist – die Wunde mitten in der Stirn ist auf Caravaggios Gemälde zu erkennen – und diesen danach mit dem Schwert des Philisters enthauptet.[64] Die Trauer des Jünglings um den Enthaupteten ist der erste Hinweis auf das homoerotische Verhältnis in Caravaggios Bild zwischen den beiden Männern. Sie zeugt von seiner verlorenen Liebe zum älteren Mann. David hält das abgehauene, bluttriefende Haupt des Goliat in seiner linken Hand am Haarschopf. Goliats Mund ist geöffnet. Sein Blick ist ebenso wie jener Davids in sich gekehrt. Parallel zu seinem linken Arm hält David Goliats

58 Corti, „Il ‚Registro de' mandati'", 130–33 und Corti, „Sulla committenza artistica fiorentina", 136–37, bzw. Papi, *Cecco del Caravaggio*, 51–52.

59 Bezüglich einer Abbildung von Francesco Boneris (Cecco del Caravaggios) *Auferstehung* (*Resurrezione*), welche sich heute im Art Institute von Chicago befindet, vgl. Papi, *Cecco del Caravaggio*, 75–77, Tafeln 19–21.

60 Ibid., 135.

61 „115. Un quadro della Resurrettione, alto 14 largo 7¾. Cecco del Caravaggio". Bildbestand des Kardinals Scipione Borghese, Miscellanea, Vatikan-Archiv, Bestand Borghese, Aktenschachtel 470. Veröffentlicht in Corradini, „Un antico inventario", 452, bzw. Papi, *Cecco del Caravaggio*, 52.

62 Robb, *M: Caravaggio Enigma*, 196.

63 Frommel, „Caravaggio und seine Modelle", 53.

64 Vgl. 1 Sam 17,49–51.

scharfkantiges Schwert, das er knapp vor seine Genitalien gerichtet hat. So wird Goliats abgehauenes Haupt mit Davids Schambereich in Zusammenhang gebracht. Hat David mit der Enthauptung Goliats dessen Schwert auch gegen sich selbst gerichtet? Die Bedeutung der Buchstaben „H_AS__O" auf der Klinge des aufblitzenden Schwerts konnte bisher nicht überzeugend erklärt werden.[65] Davids locker gebundene Hose macht zusätzlich auf seine Geschlechtsorgane aufmerksam. Goliats Schwert kann als phallisches Symbol betrachtet werden, sodass auf eine sexuelle Berührung der beiden Männer bildlich angespielt wird. Caravaggios Gemälde stellt somit ein außergewöhnliches, nicht moralisierendes Selbstporträt als Liebhaber eines Jünglings dar, das sich von Donatellos eventueller Selbstinszenierung als Knabenliebhaber in seiner Aussage unterscheidet: Während sich Donatello selbstironisch als besiegter, knabenliebender Goliat porträtiert haben könnte und David dabei als siegreichen, androgynen Knaben modelliert hat,[66] benutzt Caravaggio das bereits bekannte bildhauerische Motiv für eine – nachweisbare – Selbstinszenierung als Goliat, in welcher er seine Enthauptung nicht als Triumph, sondern als Verlust für seinen Liebling thematisiert.

Caravaggios Knaben- und Jünglingsgestalten bis hin zu den Heiligen auf Altarbildern dürften dem homoerotisch begehrenden Blick des Malers zu verdanken sein. Hat er sie als Modelle für seine Bilder von den Straßen und Tiberbrücken Roms geholt, nicht nur um sie zu malen, sondern auch um sich sexuell an und mit ihnen zu befriedigen?[67] Aufgrund des Fehlens von eindeutigen biographischen Beweisen hinsichtlich Caravaggios Sexualität muss sein Werk das entscheidende Beweismittel sein: Es ist bemerkenswert, dass es keine traditionellen erotischen Frauenfiguren wie Venus, Danae oder Europa von Caravaggio gibt. In seiner ganzen Karriere hat er keinen einzigen weiblichen Akt gemalt.[68] Der weibliche Körper ist selten in seinen Gemälden erotisiert, wohingegen es der männliche Körper immer ist. Jugendliche Knaben und junge Männer werden mit sinnlichen Locken, kräftigen Hautfarbtönen und muskulösen Beinen und Gesäßbacken dargestellt; ihre Blicke fesseln sofort auch männliche Betrachter.[69] Im Unterschied zu Donatellos *Bronzedavid*[70] gibt Caravaggio den Jüngling nicht in voller Nacktheit dem begehrenden Blick

65 Bezüglich einer Abbildung des Schwerts im Detail vgl. Harten/Martin, *Caravaggio*, 182.
66 Vgl. Abschn. 7.2. „Donatellos *Bronzedavid*".
67 Popp, „Der biblische David", 94–95.
68 Hibbard, *Caravaggio*, 87.
69 Frontain, „Caravaggio (1571–1610)".
70 Vgl. Abschn. 7.2. „Donatellos *Bronzedavid*".

preis, sondern in der Entblößung einzelner Körperteile, welche die Neugier auf die von Kleidung bedeckten Partien erst eigentlich aufreizen.

7.4 Fazit

In Anlehnung an die jüdische Rezeption der biblischen Geschichte von Goliat und David sowie an plastische und bildliche Darstellungen dieser Erzählung in der Frührenaissance und im Frühbarock lässt sich das Verhältnis der beiden durch eine erotische Linse als Beziehung eines erwachsenen Manns zu einem schönen jungen Mann lesen.

Im Midrasch zu Levitikus 21,2 zu Lev 16,3 wird Goliat unterstellt, dass er David wegen seiner schönen Augen und seines attraktiven Aussehens (1 Sam 16,12) begehrt. Nach dem Tosefta-Targum zu 1 Sam 17,42 bietet Goliat David deshalb rechtzeitig die Möglichkeit, sich aus dem Kampf zurückzuziehen.

Die Aneignungen von David als Sieger über den Knabenliebhaber Goliat in Werken der Bildenden Kunst sind wohlbekannt. In ihnen wird thematisiert, dass Goliat nicht durch einen Stein verwundet wird, wie in der Hebräischen Bibel im ersten Samuelbuch, Kapitel 17, beschrieben, sondern durch den Anblick von Davids hervorragender Schönheit. Von der Zeit der Frührenaissance bis zur Gegenwart identifizieren sich verschiedene Bildhauer und Maler mit dem Knabenliebhaber Goliat: etwa Donatello und Caravaggio.

In der Bildenden Kunst initiiert Donatellos eventuelle Selbstdarstellung als Goliat eine Tradition, in welcher ein homoerotischer Künstler sich selbst als der besiegte Goliat und seinen männlichen Geliebten als schönen, siegreichen Jungen zeigt. In der Malerei porträtiert sich Caravaggio im abgeschlagenen Haupt des Goliat im Gemälde aus der Galleria Borghese in Rom selbst; sein Gehilfe und eventueller Geliebter Francesco Boneri posierte dabei möglicherweise als David. Während Donatello David als androgynen Knaben modelliert, der seinen Liebhaber besiegt, lässt Caravaggio David melancholisch dreinblicken, sodass der Sieg von Caravaggios David über seinen Liebhaber gleichzeitig als schwerer Verlust für den Jugendlichen zu verstehen ist.

Nach queeren Aneignungen von David und Goliat lege ich im nächsten Kapitel dieses Sammelbands Lesungen für Segnungsfeiern und Trauungen gleichgeschlechtlicher Paare queer aus. Wiederum liefern dabei Werke der Bildenden Kunst neue queere Interpretationen von Textpassagen der Hebräischen Bibel. David wird nicht nur von Goliat, sondern unter anderem auch von König Sauls Sohn Jonatan begehrt. Sowohl die biblische Geschichte von David und Goliat als auch jene von Jonatans Zusage der Lebensgemeinschaft an David in 1 Sam 18,1–4 stehen im Zusammenhang mit David als schönem jungem Mann

in seiner Aufstiegsgeschichte in den Erzählungen der Kapitel 16–20 des ersten Samuelbuchs. Auch Ruts Treueschwur gegenüber Noomi in Rut 1,14–17 wird im nächsten Kapitel queer gelesen. Das Buch Rut ist Teil der Ketuvim und zählt nach jüdischer Tradition – wie das Buch Kohelet und das Hohelied – zu den Megillot. Nach christlicher Tradition werden hingegen sowohl die Samuelbücher als auch das Buch Rut als Geschichtsbücher betrachtet. Das nun folgende Kapitel ist jüngsten religiösen Entwicklungen geschuldet, wonach der Forderung gleichgeschlechtlicher Paare um Anerkennung ihrer Lebensgemeinschaften durch Trauungen oder Segnungen innerhalb unterschiedlicher Religionsgemeinschaften inzwischen gänzlich oder teilweise nachgekommen wird.

KAPITEL 8

Lesungen für Segnungsfeiern und Trauungen gleichgeschlechtlicher Paare, queer ausgelegt. Jonatans Zusage der Lebensgemeinschaft an David (1 Sam 18,1–4) und Ruts Treueschwur gegenüber Noomi (Rut 1,14–17)

Die Alt-Katholische Kirche in Deutschland hat durch bischöflichen Erlass im Jahr 2014 eine offizielle „Feier der Partnerschaftssegnung" eingeführt.[1] „Gleichgeschlechtlich liebende Paare, deren Gemeinschaft auf Dauer angelegt ist und die füreinander verantwortlich sorgen wollen, können und dürfen mit Recht für ihre Partnerschaft um den Segen Gottes bitten",[2] heißt es im Vorwort des Bischofs zum neuen Ritus. Im Jahr 2021 hat die Alt-Katholische Kirche in Deutschland dann sogar die rechtliche und liturgische Gleichstellung der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und der Ehe beschlossen. Die Alt-Katholische Kirche in Österreich hat ein Jahr später, 2022, veranlasst, dass gleich- oder verschiedengeschlechtliche Paare, die eine staatliche Ehe geschlossen haben oder eine eingetragene Partnerschaft eingegangen sind, in Bezug auf den altkatholischen, liturgischen Ritus gleichgestellt werden. Die Christkatholische Kirche in der Schweiz hat sich bereits im Jahr 2020 zu einer Gleichbehandlung von gleichgeschlechtlichen Paaren bekannt und im Jahr 2022 die Öffnung des Ehesakraments für nicht gegengeschlechtliche Paare verkündet.

Dies sind Reaktionen auf die verhältnismäßig raschen Veränderungen der gesellschaftlichen und rechtlichen Situationen von gleichgeschlechtlich liebenden Personen: In den Niederlanden trat als erstem Land auf der Welt 2001 die Eheöffnung für sie in Kraft. In Deutschland haben lesbische und

1 Dieses Kapitel ist eine Überarbeitung von Karin Hügel „Lesungen für Segnungsfeiern gleichgeschlechtlicher Paare, queer ausgelegt. Jonathans Zusage der Lebensgemeinschaft an David (1 Sam 18,1–4) und Ruths Treueschwur gegenüber Noomi (Ruth 1,14–17)", in *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 1 (2016). Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn*, hg. Andreas Krebs (Bonn: Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2016), 31–48. Dieser Artikel wurde auf der ersten gemeinsamen Tagung der Gesellschaften für Geschlechterstudien aus Deutschland, der Schweiz und Österreich „Aktuelle Herausforderungen der Geschlechterforschung" an der Universität zu Köln 2017 vorgetragen.

2 *Feier der Partnerschaftssegnung*, 8.

© KARIN HÜGEL, 2026 | DOI:10.1163/9789004746039_010
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

schwule Paare immerhin seit 2017 ein Recht auf Eheschließung, in Österreich seit 2019 und in der Schweiz seit 2022. Auch in vielen anderen europäischen Ländern ist es Lesben und Schwulen ermöglicht worden, gleichgeschlechtliche Ehen oder andere Formen gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zu schließen. Trotzdem bleibt in nicht wenigen europäischen Staaten unterschiedlichen queeren Leuten eine rechtliche Anerkennung ihrer Beziehungen zueinander nach wie vor verwehrt. Besonders queere Personen in postkommunistischen Ländern Osteuropas sind davon betroffen, wobei in einigen vermehrt neu aufkeimende antiqueere Tendenzen zu beobachten sind. In einem Staat wie Russland gibt es momentan ein autoritäres Regime mit einer queerfeindlichen Politik, welche sich durch Diskriminierungen von gleichgeschlechtlichen Paaren und Transgenderpersonen etc. bemerkbar macht. Inzwischen sind dort nicht nur Christopher Street Days, sondern insgesamt Werbung für nicht-traditionelle sexuelle Beziehungen verboten. Jüngst wurde die internationale LGBTQ-Bewegung für extremistisch erklärt und in Russland untersagt. Jegliches queeres Engagement wird momentan in diesem Staat kriminalisiert. Letztendlich soll sowohl ein offen queeres Leben als auch ein solches im Verborgenen bekämpft werden. Der Angriffskrieg auf die benachbarte Ukraine durch Russland seit 2022 im Osten Europas wird unter anderem mit der Verteidigung von „russischen" Werten gegen westliche Anschauungen begründet. Im Zuge dessen müssen unter anderem auch queere Personen als neue alte Feindbilder herhalten. Neuerdings gewinnen queerfeindliche Strömungen teilweise auch in Europa wieder mehr Zulauf. Österreichs Nachbarland Ungarn, ein Mitgliedsstaat der Europäischen Union, ist ein gegenwärtiges Beispiel für staatlich verordnete Rückschritte bezüglich der Rechte von LGBTQ-Bürger_Innen. Queerfeindliche Gesetzesänderungen stehen dann im Widerspruch zu geltendem EU-Recht und bedeuten Konflikte mit anderen EU-Staaten.

Im Judentum und im Christentum gibt es momentan je nach religiöser Gruppierung unterschiedliche Regelungen für offizielle Feiern von lesbischen und schwulen Paarbeziehungen: Im Judentum werden innerhalb des Reformjudentums und bei den Rekonstruktionisten seit Jahren gleichgeschlechtliche Trauungen abgehalten. Inzwischen werden diese sogar in progressiven Kreisen des Konservativen Judentums weltweit praktiziert. Im Christentum werden in Europa zum Beispiel innerhalb der schwedischen, dänischen und norwegischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und innerhalb der meisten deutschen evangelischen Landeskirchen gleichgeschlechtliche Paare verheiratet: In der Evangelischen Kirche in Baden, Bayern, Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, Braunschweig, Bremen, Hannover, Hessen und Nassau, Kurhessen-Waldeck, Lippe, Mitteldeutschland,

Norddeutschland, Oldenburg, in der Pfalz, im Rheinland, in Westfalen sowie in der Evangelisch-Reformierten Kirche in Deutschland können sich solche Paare neuerdings, heterosexuellen Paaren gleichgestellt, kirchlich trauen lassen. In Deutschland ist eine evangelische Trauung grundsätzlich eine rein kirchliche Feier, die keinerlei staatliche Rechtsgültigkeit hat, sondern eine standesamtliche Eheschließung voraussetzt.

Anderenorts in Europa gibt es noch keine der heterosexuellen Hochzeit gleichwertige kirchliche Feier für diverse queere Personen. Nur Segnungen gleichgeschlechtlicher Paare werden in einigen Kirchen der westlich geprägten Welt – und auch da wieder nur in bestimmten Teilen – angeboten: Es gibt etwa in den anderen Landeskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland Segnungen von gleichgeschlechtlichen Paaren, wobei eine eingetragene Lebenspartnerschaft oder eine zivile Ehe Voraussetzung ist. Sogenannte „Gebete der Liebe und des Glaubens" werden seit Kurzem in der Church of England für gleichgeschlechtliche Paare angeboten.

Bestimmte Texte der Hebräischen Bibel werden bei Segnungsfeiern und Trauungen gleichgeschlechtlicher Paare als Lesungen oder als Predigttexte besonders gerne verwendet. Es sind dies 1 Samuel 18,1–4 für Männerpaare und Rut 1,14–17 für Frauenpaare sowie Kohelet 4,9–12 für beide oder andere queere Paare.

Hier bespreche ich nun die beiden Lesungstexte 1 Sam 18,1–4 und Rut 1,14–17.[3] Zuvor möchte ich jedoch deren biblischen Kontext skizzieren. Beachtenswert ist nämlich, dass dort eigentlich keine reinen Paarbeziehungen, sondern nur Mehrfachbeziehungen vorkommen. Das verweist nicht zuletzt auf ein Verständnis von Ehen und Hochzeiten, welches sich von unserem heutigen unterscheidet.

8.1 Mehrfachbeziehungen in der Hebräischen Bibel statt reiner Paarbeziehungen

Die Bibelstelle 1 Sam 18,1–4 kann mit „Die erste Begegnung zwischen David und Jonatan" betitelt werden und beinhaltet Jonatans Zusage der Lebensgemeinschaft an David. Sie steht in einem Erzählzusammenhang, in dem ein Dreiecksverhältnis Davids zu Jonatan und dessen Vater, dem israelitischen König Saul geschildert wird.[4] Auch für die vorangegangene Auseinandersetzung zwischen David und Goliat werden erotische Motive angeführt.[5] Um die Stelle

3 Bezüglich Koh 4,9–12 vgl. Kap. 2. „Kohelet 4,9–12".

4 Bezüglich meiner queeren Lesart dieses Dreiecksverhältnisses vgl. Hügel, „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel" (unveröffentlichtes Manuskript).

5 Die Schönheit des jungen David weckt das Begehren des Knabenliebhabers Goliat. Vgl. Kap. 7. „David und Goliat".

auf eine exklusive gleichgeschlechtliche Partnerschaft beziehen zu können, müsste der Kontext also mehr oder weniger ausgeblendet werden. Auch für heterosexuelle Beziehungen ist die ausschließliche Paarbeziehung nicht die allgemeine Norm in der Hebräischen Bibel. Dort gibt es nämlich neben der Einehe auch Polygynie (bei der ein Mann mehrere Frauen hat), während das Gegenteil, Polyandrie (bei der eine Frau mehrere Männer hat), allerdings als Ehebruch gewertet wird.[6] Nicht nur israelitische Könige wie Saul und David durften mehrere Frauen haben, auch andere Männer mit geringerem Status. Von David sind zum Beispiel in den Samuelbüchern acht Frauen überliefert, nämlich Michal, Ahinoam, Abigal, Haggit, Abital, Egla, Maacha und Batseba. Am Anfang des 2. Samuelbuchs, in 2 Sam 1,26, wird in Davids berühmter Klage um Jonatan das Verhältnis zwischen Davids Männer- und Frauenbeziehungen von ihm selbst so charakterisiert, dass ihm sein „Bruder" – das heißt sein Liebhaber –[7] Jonatan sehr lustvoll und dessen Liebe für ihn außergewöhnlicher als Frauenliebe gewesen sei.

> Wie sind die Helden mitten im Kampf gefallen [אֵיךְ נָפְלוּ גִבֹּרִים בְּתוֹךְ הַמִּלְחָמָה]!
> Jonathan [liegt] auf deinen Anhöhen erschlagen [יְהוֹנָתָן עַל־בָּמוֹתֶיךָ חָלָל]!
> Bedrückt bin ich deinetwillen [צַר־לִי עָלֶיךָ],
> mein Bruder Jonathan [אָחִי יְהוֹנָתָן],
> du warst mir sehr lustvoll [נָעַמְתָּ לִי מְאֹד];[8]
> deine Liebe war außergewöhnlicher für mich [נִפְלְאַתְךָ אַהֲבָתְךָ לִי]
> als Frauenliebe [מֵאַהֲבַת נָשִׁים]
> Wie sind die Helden gefallen [אֵיךְ נָפְלוּ גִבּוֹרִים]
> und die Kampfgeräte verloren gegangen [וַיֹּאבְדוּ כְּלֵי מִלְחָמָה]!
>
> 2 Sam 1,25–27

6 Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, 189.

7 אָח („Bruder") in 2 Sam 1,26 kann so wie נעם („hold sein", „lustvoll sein") mit ähnlichen Begriffen in verschiedenen Liebesliedern verglichen werden: Unter den altägyptischen Liebesliedern gibt es kaum eines, in dem sich die Liebenden nicht als „Schwester" bzw. „Bruder" ansprechen. Diese Anreden sind auch schon in den sumerischen Liebesdichtungen häufig belegt. Keel, *Hohelied*, 152. Im biblischen Hohelied wird zwar nicht der Geliebte im metaphorischen Sinn als „Bruder" (אָח) angesprochen, aber oft wird die Geliebte im übertragenen Sinn als „Schwester" (אָחוֹת) bezeichnet. Vgl. Hld 4,9–10.12, Hld 5,1–2.

8 In Hld 1,16 macht die Frau ihrem Geliebten folgendes Kompliment: „Siehe, du [bist] schön, mein Geliebter, ja lieblich [הִנְּךָ יָפֶה דּוֹדִי אַף נָעִים]". Das Adjektiv נָעִים wird im Zusammenhang mit Hld 1,16 mit „lustvoll" übersetzt, weshalb ich נָעַמְתָּ לִי מְאֹד in 2 Sam 1,26 ähnlich mit „du warst mir sehr lustvoll" übersetze. Vgl. diesbezüglich auch Schroer/Staubli, „Saul, David und Jonathan", 19. Auch der Mann bezeichnet seine Geliebte in Hld 7,7 mit ähnlichen Worten: „Wie schön und wie lieblich bist du, Liebste, wonnevolle Frau [מַה־יָּפִית וּמַה־נָּעַמְתְּ אַהֲבָה בַּתַּעֲנוּגִים]!"

Aus heutiger queerer Sicht erinnert Davids Klage an einen schwulen oder bisexuellen Mann, der behauptet, dass er die Liebe seines Liebhabers der Liebe von Frauen vorzieht. Außerdem kann König Davids ausgelassenes, fröhliches und eventuell sexuelles Verhalten beim Tanzen in der Öffentlichkeit – in der Erzählung der Ladeüberführung nach Jerusalem in 2 Samuel 6 – Assoziationen mit dem Verhalten heutiger Personen auslösen, die sich als gay („fröhlich", „schwul") bezeichnen.[9]

Auch Rut 1,14–17, „Ruts Bindung an Noomi", welcher der zentrale Text der Hebräischen Bibel für weibliche Homoerotik ist, erscheint in einem anderen Licht, sobald die ganze Geschichte der Frauenbeziehung zwischen Rut und Noomi und beider Verhältnis zu dem Mann Boas einbezogen wird. Diese Bindung einer Frau an eine andere Frau kann als queere Gegengeschichte zu jener Stelle im zweiten Schöpfungsbericht verstanden werden, nach welcher dem ersten Menschen, Adam, eine Frau geschaffen wird, damit dieser das Alleinsein überwinden kann.[10] Auf die Fragestellung, welche Partner_Innen wir heute alle brauchen, um nicht allein zu sein und überleben zu können, legt das erste Kapitel des Buchs Rut ein anderes Modell als eine ausschließliche Mann-Frau Beziehung nahe, nämlich eine Frauenbeziehung zwischen Rut und Noomi.

Ruts bekannter Treueschwur gegenüber Noomi in Rut 1,16–17: „Wo du hingehst, will ich hingehen", entspringt ihrer Zuneigung zu ihrer Schwiegermutter. Später, im dritten Kapitel des Buchs Rut, wird in einem positiven Kontext über diese beiden Frauen berichtet, dass sie quasi gemeinsam einen Mann, nämlich Boas, sexuell verführen. Gemäß Noomis Plan soll ihre moabitische Schwiegertochter Rut Boas, den judäischen Verwandten und Löser, zum Geschlechtsverkehr verleiten, um wieder einen männlichen Nachkommen zu erhalten, nachdem beide Söhne Noomis verstorben sind. Noomi und Rut erweitern ihre Beziehung mithilfe eines Manns namens Boas, welche durch ihn gelingt, wie schon sein sprechender Name andeutet: „In ihm ist Macht". Solch gezieltes Einsetzen weiblicher Sexualität in einem heterosexuellen Geschlechtsakt, um eine Frauenbeziehung gesellschaftlich und wirtschaftlich abzusichern, ist heute zwar nicht für lesbische, aber möglicherweise für bisexuelle Leser_innen nachvollziehbar. Aus gegenwärtiger queerer Sicht könnte Boas einem Mann entsprechen, der Samenspender ist und zusätzlich das Leben des lesbischen

9 Vgl. Kap. 9. „2 Samuel 6".
10 Vgl. Gen 2,18–24.

Paars unterstützt. Im biblischen Text ist nicht einmal klar, ob sich Boas überhaupt von Frauen und speziell von Rut sexuell angezogen fühlt.[11]

So ist bemerkenswert, dass die beiden Lesungstexte 1 Sam 18,1–4 und Rut 1,14–17 eigentlich gar keine reinen Paarbeziehungen zwischen zwei Männern oder zwei Frauen betreffen, sondern im Kontext von Mehrfachbeziehungen stehen. Gegenwärtige – heterosexuelle oder gleichgeschlechtliche – Ehemodelle oder Hochzeitsriten durch Texte der Hebräischen Bibel begründen zu wollen, wäre anachronistisch.[12] Die zahlreichen Verben in der Hebräischen Bibel, die – nicht im heutigen Sinn – „heiraten" bedeuten, zeugen insgesamt von einer hauptsächlich androzentrischen Sichtweise und einer frauenverachtenden Welt, in der fast ausschließlich Frauen – auch gegen deren Willen – von Männern verheiratet und wie Besitz angeschafft werden können. Allerdings gibt es – vor allem im Hohelied und im Buch Rut – demgegenüber auch konträre Aussagen. So ist es im Fall Ruts ausnahmsweise die Frau, welche den Mann Boas in Rut 3,9 auffordert, sie zu heiraten: „Nimm deine Sklav_in zur Frau [וּפָרַשְׂתָּ כְנָפֶךָ עַל־אֲמָתְךָ[13]]".

Der einzige althebräische Begriff, welcher das deutsche Wort „Eheverpflichtung" wiedergibt, ist בְּרִית – und ausgerechnet dieser Begriff fällt auch in der ersten Begegnung zwischen David und Jonatan, als der israelitische Königssohn dem jungen, schönen Emporkömmling „die Lebensgemeinschaft" zusagt. Darauf komme ich nun im nächsten Abschnitt detaillierter zu sprechen.

8.2 Die erste Begegnung zwischen David und Jonatan: Jonatans Zusage der Lebensgemeinschaft an David

Der Name Davids, des späteren Königs von Israel und Juda, ist programmatisch: David (דָּוִד) bedeutet vermutlich nichts anderes als „Geliebter" oder „Liebling".

---

11 Brett Krutzsch zeigt heterosexuelle Voreingenommenheit in bibelwissenschaftlichen Interpretationen von Boas auf, welche dieser biblischen Figur unterstellen, dass sie sich von Frauen sexuell angezogen fühlt. Boas' sexuelles Empfinden ist jedoch keineswegs klar, sondern entspringt weitgehend der Fantasie der Interpret_Innen. Krutzsch, „Un-Straightening Boaz", 541–52.

12 Ich behaupte zudem, dass eine Liebeslyrik wie das Hohelied, in dem sexuelles Begehren und erotische Anziehung im Vordergrund stehen, sämtliche Ehe- und Lebenspartner_Innenschaftsmodelle herausfordern kann, auch jene von lesbischen und schwulen und anderen queeren Paaren. Vgl. Abschn. 3.1. „Liebe außerhalb der Ehe".

13 Die Formulierung פרשׂ כָּנָף עַל („jemanden zur Frau nehmen") beinhaltet sexuelle Konnotationen, da das Nomen כָּנָף „Flügel", „Gewandsaum" oder sogar euphemistisch „Penis" bedeuten kann, der über die Frau ausgebreitet bzw. zu ihr ausgestreckt wird.

Der Name wird mit dem hebräischen Nomen דּוֹד („Geliebter", „Liebhaber") in Zusammenhang gebracht. Im Plural bezeichnet דֹּדִים die Liebe im erotischen Sinn und wird vor allem im Hohelied oft verwendet.[14] Es stellt sich heraus, dass der in vielerlei Hinsicht begabte Hirtenjunge nicht nur zum Liebling von ganz Israel und Juda wird, sondern im Speziellen auch vom riesengroßen Philister Goliat, dem israelitischen König Saul und dessen Sohn Jonatan begehrt wird. Während Saul gegenüber David eine Hassliebe empfindet, erweist Jonatan dem attraktiven jungen Sieger über Goliat im 18. Kapitel des ersten Samuelbuchs offen seine Liebe:[15]

> Als David aufgehört hatte, mit Saul zu reden, fühlte sich Jonatan herzlich mit David verbunden, und Jonatan liebte ihn wie sich selbst [וַיְהִי כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר אֶל־שָׁאוּל וְנֶפֶשׁ יְהוֹנָתָן נִקְשְׁרָה בְּנֶפֶשׁ דָּוִד וַיֶּאֱהָבֵהוּ יְהוֹנָתָן כְּנַפְשׁוֹ].
>
> 1 Sam 18,1

Eine alternative wörtliche Übersetzung für „[…] fühlte sich Jonatan herzlich mit David verbunden" lautet: „[…] verband sich Jonatans נֶפֶשׁ mit Davids נֶפֶשׁ […]", wobei der Begriff נֶפֶשׁ ursprünglich die begierige Kehle und von daher die begehrenden, lebenshungrigen, ja triebhaften Aspekte der menschlichen Existenz bezeichnet, beispielsweise den Überlebenstrieb,[16] aber auch den Sexualtrieb[17] und das sehnsüchtige Verlangen.[18] Damit legen sich Assoziationen mit dem biblischen Hohelied nahe: Die Frau äußert dort ihr sexuelles Begehren und nennt ihren Geliebten in Hld 1,7 und viermal in Hld 3,1–4[19] „den meine נֶפֶשׁ liebt", das heißt den sie mit all ihrer Leidenschaft liebt und ganz verzweifelt sucht. Analog dazu könnte auch in 1 Sam 18,1 von der erotischen Liebe und Verliebtheit Jonatans in David die Rede sein, wobei

14 Vgl. Hld 1,2 etc.

15 Die Lesungstexte 1 Sam 18,1–4 und Rut 1,14–17 nach der Einheitsübersetzung, welche im Artikel „Lesungen für Segnungsfeiern gleichgeschlechtlicher Paare, queer ausgelegt", 35.39 zusätzlich angeführt werden, wurden in diesem Sammelband weggelassen, weil diese oder andere Übersetzungen selbst in den jeweiligen Bibelausgaben nachgelesen werden können.

16 Vgl. Spr 16,26.

17 Vgl. Gen 34,2–3.

18 Schroer/Staubli, „Saul, David und Jonathan", 18. In der aramäischen Übersetzung des Targums Jonathan zu 1 Sam 18,1 wird Jonatans Zuneigung zu David noch expliziter ausgesprochen. Dort wird nämlich das aramäische Verb חבב mit der Bedeutung „(in Liebe) verbunden sein" verwendet, weshalb die aramäische Textstelle ונפשא דיהונתן אתחבבת בנפשא דדויד mit „verband sich Jonatans נַפְשָׁא in Liebe mit Davids נַפְשָׁא" zu übersetzen ist. Sperber, *Former Prophets*, 132.

19 Vgl. Abschn. 3.3. „Perspektive weiblichen Begehrens im Hohelied".

damals vermutlich gar nicht zwischen körperlich/sexueller „Liebe“ und unkörperlich/asexueller „Liebe“ unterschieden wurde.[20]

> Saul nahm ihn [d. h. David] an diesem Tag und ließ ihn nicht wieder ins Haus seines Vaters zurückkehren [וַיִּקָּחֵהוּ שָׁאוּל בַּיּוֹם הַהוּא וְלֹא נְתָנוֹ לָשׁוּב בֵּית אָבִיו].
>
> 1 Sam 18,2

Was könnte dieser Vers bedeuten, in dem König Saul David – nach dessen Sieg über Goliat – „nimmt“ (לקח) und nicht wieder ins Haus seines Vaters zurückkehren lässt? Normalerweise wird לקח in Bezug auf eine Frau ausgesagt, die von einem oder für einen Mann (zur Heirat) „genommen“ wird; oder von einem Mann, der von einer Frau „genommen“ wird; manchmal auch von einer Person, welche eine Heirat arrangiert.[21] David könnte also mit einer neu verheirateten Braut verglichen werden, die in den Haushalt ihres Ehemanns einzieht.[22] Es bleibt jedoch unklar, ob David freiwillig in König Sauls Hof einzieht und welchen Stand er tatsächlich dort innehat.

Das Verhältnis zwischen Saul, David und Jonatan ist also eine Dreiecksbeziehung, wobei offenbar die beiden älteren Männer – König Saul und dessen Sohn Jonatan – dem jungen, schönen David bereits bei ihrer jeweils ersten Begegnung verfallen sind. Praktisch gleichzeitig binden sie David an sich.

> Jonatan sagte David die Lebensgemeinschaft zu, denn er hatte ihn lieb wie sich selbst [וַיִּכְרֹת יְהוֹנָתָן וְדָוִד בְּרִית בְּאַהֲבָתוֹ אֹתוֹ כְּנַפְשׁוֹ].
>
> 1 Sam 18,3

Nach 1 Sam 18,3 erweist Jonatan David seine Liebe, indem er als der höherrangige Königssohn in eine Lebensgemeinschaft mit dem schönen, jungen, erfolgreichen Kriegshelden eintritt, den er „wie sich selbst lieb“ hat, womit die starke Aussage über Jonatans Liebe von 1 Sam 18,1 nochmals wiederholt wird.[23]

---

20 Brenner, *Intercourse of Knowledge*, 13.

21 *DCH*, 4:573.

22 Kaplan, *Men We Loved*, 105.

23 Für manche mag diese Übersetzung von כרת בְּרִית ungewohnt klingen, weil sie „einen Bund schließen“ dafür kennen. Die Übersetzung von בְּרִית mit „Lebensgemeinschaft“ im Zusammenhang mit 1 Sam 18,3 ist mir zum ersten Mal in einer Publikation aus dem Jahr 1914 begegnet: Pedersen, *Eid bei den Semiten*, 33. Möglicherweise ist לְדָוִד („für David“) zu lesen statt וְדָוִד („und David“), sodass ein Mächtiger (der Königssohn Jonatan) einen בְּרִית für einen minder Mächtigen (David) durch das Schenken der eigenen Waffen und Kleidung in Kraft setzt. Begrich, „Berit“, 1, Fn. 4. So wird וַיִּכְרֹת יְהוֹנָתָן לְדָוִד בְּרִית

Kann also בְּרִית hier so etwas wie einen Ehebund zwischen den Männern bedeuten? In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass dieser Begriff als einziger dem deutschen Wort „Eheverpflichtung" entspricht.[24]

> Jonatan zog sein ärmelloses, mantelartiges Obergewand aus, das er anhatte, und gab es David, dazu sein Gewand und sogar auch sein Schwert, seinen Bogen und seinen Gürtel [וַיִּתְפַּשֵּׁט יְהוֹנָתָן אֶת־הַמְּעִיל אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתְּנֵהוּ לְדָוִד וּמַדָּיו וְעַד־חַרְבּוֹ וְעַד־קַשְׁתּוֹ וְעַד־חֲגֹרוֹ].
>
> 1 Sam 18,4

Jonatan beginnt die Lebensgemeinschaft mit dem aufstrebenden jungen Kämpfer symbolisch durch die Übergabe von Jonatans Kleidung und Waffen. In dieser Geste kündigt sich schon an, dass Jonatan auf das Königtum in Israel zugunsten Davids zu verzichten plant. Sowohl Jonatans ärmelloses, mantelartiges Obergewand als auch Schwert und Bogen zeugen von seiner hohen Stellung als Königssohn. Er ist bereit, sie an David abzugeben.[25] Gegenüber heterosexistischen Auslegungen, welche eine erotisch-sexuelle Komponente ausschließen wollen, plädiere ich dafür, emotionale, politische und religiöse Dimensionen hier erst gar nicht auseinanderzudividieren.

Etwas später wird von einem bemerkenswerten Liebesschwur zwischen den beiden Männern David und Jonatan berichtet:

> Jonatan ließ David nochmals bei seiner Liebe zu ihm schwören [וַיּוֹסֶף יְהוֹנָתָן לְהַשְׁבִּיעַ אֶת־דָּוִד בְּאַהֲבָתוֹ אֹתוֹ]; denn er liebte ihn wie sich selbst [כִּי־אַהֲבַת נַפְשׁוֹ אֲהֵבוֹ].
>
> 1 Sam 20,17

Warum „nochmals"? Hier stutzen die Lesenden, weil im 1. Samuelbuch von einem früheren Liebesschwur keine Rede ist. Heute kann der Vers 1 Sam 20,17 als queer betrachtet werden: Die Formulierung, dass jemand seinen Geliebten

---

mit „Zusage der Lebensgemeinschaft von Jonatan gegenüber David" übersetzt. Jepsen, „Berith", 163. Siehe auch die Übersetzung von כרת בְּרִית mit „einer Lebensgemeinschaft zusagen". Kutsch, *Verheißung und Gesetz*, 54.

24 Vgl. Mal 2,14.

25 Im Zusammenhang des ersten Samuelbuchs ist von Bedeutung, dass nur der König und sein Sohn im Unterschied zu allen anderen Israelit_Innen überhaupt Waffen besitzen (vgl. 1 Sam 13,22) und David nun nach 1 Sam 18,4 zum zweiten Mal die Möglichkeit erhält, solche zu bekommen. Wir erfahren nicht, dass David die Kleidung und die Waffen Jonatans ablehnt, wie er es zuvor mit der Kleidung und den Waffen König Sauls getan hatte (vgl. 1 Sam 17,38–39).





ABBILDUNGEN 5 UND 6 Simeon Solomon, *David und Jonatan*, 1854–1855, The Jewish Museum, London

„bei seiner Liebe" schwören lässt, würde für viele wahrscheinlich eher zu einem Liebeslied wie dem Hohelied passen. In Hld 2,7 und Hld 3,5 wird aber „bei den Gazellen oder den Damhirschkühen des Feldes" geschworen, was aus meiner Sicht als rein erotische, nicht religiöse Metapher anzusehen ist.[26]

26 Vgl. Abschn. 3.6. „Hohelied als nicht religiöse Liedersammlung".

In zwei Zeichnungen des jüdischen Malers Simeon Solomon (1840–1905), der zur Kunstbewegung der Präraffaeliten in London zählte, wird das biblische Motiv des Schwurs zwischen David und Jonatan homoerotisch gedeutet. Solomon zeigt David als effeminierten Mann und bildet ihn in liebevoller Umarmung mit Jonatan ab.[27] Auf der farbigen Zeichnung ist der bekrönte David mit auffallend blonden Haaren, die bis auf den Boden reichen, im bodenlangen Kleid zu sehen. Seine rechte Hand hält er auf Jonatans Herz und schwört quasi „bei seiner Liebe zu ihm". Wofür das grüne Fantasietier mit großen, spitzen Ohren auf Jonatans Helm steht, bleibt unklar. In der Federzeichnung hingegen hat Jonatan seine linke Hand im Schwurgestus erhoben. David, mit nacktem Oberkörper in Jonatans Armen liegend, blickt diesen mit großen Augen verliebt an. Solomon lebte seine Sexualität offen mit Männern zu einer Zeit aus, als dies nicht akzeptiert wurde.[28]

In der Hebräischen Bibel gibt es Liebesschwüre allerdings nicht nur zwischen Mann und Frau – wie im Hohelied – oder zwischen zwei Männern – wie im ersten Samuelbuch –, sondern auch zwischen zwei Frauen, nämlich im Buch Rut.

8.3 Ruts Treueschwur gegenüber Noomi: „Wo du hingehst, will ich hingehen"

„Wo du hingehst, will ich hingehen". Diese bekannten biblischen Worte der Bindung Ruts an eine andere Frau geben Anlass für eine queere Interpretation. Rut ist die moabitische Urgroßmutter König Davids. Trotz ihrer fremden Herkunft wird sie in Israel zur Stammmutter. Nach ihr ist das biblische Buch benannt, in welchem eine Frauenbeziehung im Zentrum steht. Rut (רוּת), „die Freund_in", ist ein sprechender Name, welcher von רֵעוּת („Gefährtin") bzw. von רעה („sich befreunden") abgeleitet werden kann. Manche Leser_Innen kennen

27 Bezüglich dieser beiden Zeichnungen von Solomon, *David und Jonatan* von 1854–1855, welche sich in The Jewish Museum in London befinden, vgl. Abb. 5 und 6 bzw. Cruise, *Love Revealed*, 70.

28 Solomon wurde 1873 zum Opfer der homophoben Gesetzgebung des viktorianischen Englands: Der damals 33-Jährige wurde zusammen mit dem 60-jährigen Stallknecht George Roberts in einer öffentlichen Toilette in London gefangen genommen. Die Anklage lautete auf ein versuchtes geschlechtliches Verhältnis gegen die Ordnung der Natur und unsittliche Entblößung. Während Roberts zu achtzehn Monaten harter Arbeit verurteilte wurde, wurde Solomon nur mit einer Geldstrafe bedacht und freigelassen. Seymour, „Trial", 28.

vielleicht die spezielle sexuelle Konnotation des Begriffs „Freund_in“ in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts:

> Bis zum Ersten Weltkrieg verdichtete sich die Chiffre „Freundin“ zur doppelsinnig-eindeutigen Selbstbezeichnung. In ihrer Überlieferung vermischten sich männerbündische Diskreditierung und lesbisches Selbstbewusstsein.[29]

So sang Marlene Dietrich im Lied „Wenn die beste Freundin“ zusammen mit Margo Lion hintergründig von weiblicher Bisexualität. Schwingt beim Namen Rut zur Zeit der Hebräischen Bibel eine ähnliche Bedeutung mit?

Die sprechenden Namen im Buch Rut unterstützen eine queere Lesart der Frauenbeziehung zwischen Rut und Noomi. Als für die Judäer_in Noomi und ihre beiden moabitischen Schwiegertöchter Rut und Orpa auf der Heimreise nach Betlehem die Zeit gekommen ist, voneinander Abschied zu nehmen und sich endgültig zu trennen, brechen Gefühle hervor. Während Orpa der Aufforderung ihrer Schwiegermutter, nach Moab zurückzukehren, nachgibt und sich durch einen Kuss endgültig von ihr verabschiedet – der Name Orpa (עָרְפָּה) bedeutet „diejenige, die den Nacken [עֹרֶף] zeigt“, das heißt, „die sich [von Noomi] abwendet“ –, hängt sich Rut, „die Freund_in“, in Rut 1,14 fest an Noomi, „die Lustvolle“. War Noomi Ruts „Sweetheart“? Eine Frau heute als „Süße“ anzureden, kann „Darling“, „Liebling“, „Herz“, „Baby“ meinen[30] und muss nicht unbedingt bedeuten, dass sie – möglicherweise abwertend – als lesbisch betrachtet wird. Mit dem Verb נעם – „lieblich sein“, „hold sein“, „lustvoll sein“ –, von dem der Name Noomi (נָעֳמִי) abgeleitet wird, bezeichnet nicht nur der Mann im Hohelied seine Geliebte.[31] So spricht auch David in seinem berühmten Klagelied von dem Geliebten Jonatan am Anfang des zweiten Samuelbuchs.[32] Im Zusammenhang mit solchen eventuell erotischen Anspielungen durch sprechende Namen legt es sich nahe, die hebräische Formulierung דבק בְּ („jemandem fest anhangen“, „an jemandem kleben“) in Rut 1,14 auch sexuell konnotiert zu verstehen und eine sexuelle Beziehung zwischen Rut und Noomi nicht auszuschließen: Queer gelesen hängt sich Rut, „die Freund_in“, fest an Noomi, die „Lustvolle“, das heißt verbindet sich sexuell mit ihr.

---

29 Hacker, *Frauen und Freundinnen*, 192–93.

30 *Duden*, s. v. Süße.

31 Vgl. Hld 7,7.

32 Vgl. 2 Sam 1,26 bzw. Abschn. 8.1. „Mehrfachbeziehungen“.

Im Buch Rut verschwimmen nicht nur hier soziokulturelle Geschlechterrollen, ja sogar sexuell definierte Rollen. Auf einer symbolischen Ebene wird Rut als Noomis Mann dargestellt, weil Rut ihren Vater und ihre Mutter verlässt (עזב) und sich in Rut 1,14 fest an Noomi hängt (דבק בְּ), wie ein Mann in Gen 2,24 aus dem zweiten Schöpfungsbericht seinen Vater und seine Mutter verlässt (עזב) und seiner Frau fest anhängt (דבק בְּ). „Fest anhängen an" (דבק בְּ) bedeutet in Gen 2,24, eine ursprüngliche Einheit wiederzuerlangen und in eine Zeit zurückzukehren, als Mann (אִישׁ) und Frau (אִשָּׁה) wörtlich „ein Fleisch" waren.[33] Gen 2,24 ist jene Stelle des zweiten Schöpfungsberichts, welche Konservative immer noch zur biblischen Begründung der monogamen heterosexuellen Ehe anführen.[34] Analog dazu könnten queer Lesende heute mit Ruts festem Anhangen an Noomi in Rut 1,14 auch eine sexuelle Beziehung zwischen zwei lesbischen Frauen oder gar eine Partnerschaft oder eine Ehe zweier Frauen assoziieren.

Ruts Treueschwur gegenüber ihrer Schwiegermutter in den darauffolgenden Versen Rut 1,16–17 entspringt – queer gelesen – ihrer Zuneigung zu Noomi:

> Dränge mich nicht, dich zu verlassen [אַל־תִּפְגְּעִי־בִי לְעָזְבֵךְ]
> und mich von dir abzuwenden [לָשׁוּב מֵאַחֲרָיִךְ].
> Denn wo du hingehst, will ich hingehen [כִּי אֶל־אֲשֶׁר תֵּלְכִי אֵלֵךְ].
> Wo du die Nacht verbringst, will ich die Nacht verbringen [וּבַאֲשֶׁר תָּלִינִי אָלִין].
> Dein Volk ist mein Volk [עַמֵּךְ עַמִּי].
> Dein Gott ist mein Gott [וֵאלֹהַיִךְ וֵאלֹהָי].
> Wo du stirbst, will ich sterben [בַּאֲשֶׁר תָּמוּתִי אָמוּת].
> Dort will ich begraben werden [וְשָׁם אֶקָּבֵר].
> G*tt tue mir alles Mögliche an [כֹּה יַעֲשֶׂה יְהוָה לִי וְכֹה יֹסִיף],
> nur der Tod wird mich und dich trennen [כִּי הַמָּוֶת יַפְרִיד בֵּינִי וּבֵינֵךְ].
>
> Rut 1,16–17

Rut und Noomi stammen aus verschiedenen Völkern, nämlich aus Moab und Juda, und gehören unterschiedlichen Religionen an. Ruts Zuwendung zu Noomi bedeutet nicht nur, überall mit ihr hinzugehen und an denselben Orten

33 Pardes, „Book of Ruth", 102. Mit 1 Kön 11,2 und Gen 34,3 finden sich zusätzlich Textstellen, wo דבק בְּ eine sexuelle Konnotation in einem Verhältnis zwischen Mann und Frau(en) beinhaltet. In ersterer hängt nämlich der israelitische König Salomo „mit Liebe" an vielen ausländischen Frauen (an der Tochter des Pharaos und an moabitischen, ammonitischen, edomitischen, sidonischen und hethitischen Frauen). In der zweiten Textstelle hängt Sichems Herz an Dina; er liebt dieses Mädchen, das er zuvor vergewaltigt hat.

34 Vgl. Abschn. 3.1. „Liebe außerhalb der Ehe".

die Nächte zu verbringen. Wegen ihrer Bindung an diese Frau ist sie außerdem entschlossen, sich auf eine andere Kultur und eine andere Religion einzulassen, wobei dabei nicht gesagt ist, dass sie deshalb zu einer bedingungslosen Assimilation bereit ist.

Rut schwört, dass nur der Tod sie von ihrer Schwiegermutter wird trennen können, egal was ihr, durch G*tt (יהוה) veranlasst, widerfahren mag. Heute mögen Frauen in glücklichen lesbischen Zweierbeziehungen ebenfalls zu dem Schluss kommen, dass sie nur der Tod trennen wird. In einem Schweizer Dokumentarfilm (*Long Time Love*)[35] wird langjährigen lesbischen Paaren unterschiedlichen Alters die Frage gestellt: „Was könnte Euch trennen?". Die häufigste Antwort war: „Der Tod".

Da sich nirgendwo in der Bibel und in kaum einer anderen Literatur eine bewegendere Bekundung von Liebe und Treue findet, wird Rut 1,16–17 oft als Hochzeitslesung oder Trauspruch bei Hochzeiten heterosexueller Paare verwendet. Aus heutiger Sicht passen diese biblischen Texte eher zu jüdischen oder christlichen Trauungen oder Segnungen lesbischer und schwuler Paare. Ruts Treueschwur gegenüber Noomi geht sogar über die Formel in christlichen Trauliturgien „bis dass der Tod uns scheidet" in traditionellen kirchlichen Ehegelöbnissen hinaus.[36] Während eine Ehepartner_In nach dem Tode der_des anderen nochmals heiraten könnte, möchte Rut am selben Ort wie Noomi begraben werden, also auch im Falle des früheren Ablebens der älteren Frau sich anschließend nicht mehr an einen anderen Menschen binden. Wer wäre heute tatsächlich zu so einem radikalen Schwur bereit? Problematisch und unrealistisch ist die kirchliche Aneignung, wenn daraus eine allgemeine Vorschrift zu unauflöslicher Treue gemacht wird – die in einer patriarchalen Vorstellungswelt vor allem auf Frauen bezogen wird.

Nach der biblischen Geschichte gesellt sich im zweiten Buch Rut eine weitere Person, nämlich Boas, zum Frauenpaar Rut und Noomi hinzu, der die Paarbeziehung zu einer Dreiecksbeziehung erweitert. Daher legen sich Ruts Worte der Bindung gegenüber Noomi in Rut 1,16–17 heute genau genommen eher für bisexuelle und polyamore als für lesbische Aneignungen durch öffentliche oder private Feiern familien- und kirchenrechtlich anerkannter oder nicht anerkannter Lebensgemeinschaften nahe. Eine queere Lektüre des Buchs Rut stellt wegen der Dreiecksbeziehung zwischen zwei Frauen und einem Mann eine Herausforderung nicht nur für heterosexuelle, sondern auch für gleichgeschlechtliche Ehe- und Segnungsmodelle dar, welche die Lebensrealität bisexueller und polyamorer Menschen nicht berücksichtigen.

35 Devi, *Long Time Love*.
36 Jennings, *Jacob's Wound*, 228.



ABBILDUNG 7 Philip Hermogenes Calderon, *Rut und Noomi*, 1886, Walker Art Gallery, Liverpool

Gerade dort, wo sich eine Frau als Hauptfigur in einem biblischen Text durch ihre Treue (חֶסֶד) auszeichnet, ist die Rede von einer Bindung einer Frau an eine andere Frau. Aus damaliger wie heutiger Sicht kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Beziehung Ruts, „der Freund_in", zu Noomi, der „Lustvollen", als erotisch motiviert verstanden wird. Herkömmlicherweise wird Ruts Verhalten als vorgelebte, selbstlose Solidarität mit ihrer verarmten, verbitterten Schwiegermutter interpretiert, an der sich Leser_Innen ein Beispiel nehmen sollen. Rut zeigt, was es heißt, sich bedingungslos für einen anderen Menschen zu engagieren. Ich teile nicht die Ansicht, einen absoluten Widerspruch zwischen Ruts vorbildhaftem solidarischem Handeln und einem, welches aus erotischer Attraktivität Noomis resultieren könnte, zu sehen.[37] Vielmehr könnte Ruts Zuwendung zu Noomi zum Beispiel im Sinne von Audre Lordes Verständnis von Erotik als Macht gelesen werden:[38] Wenn eine Frau

37 Winterer, *Verkehrte Sexualität*, 111.
38 Lorde, „Vom Nutzen der Erotik", 187–94.

von innen heraus zu leben beginnt, in Berührung mit der Macht der Erotik in sich selbst, dann wird sie für sich selbst und für andere verantwortlich.[39]

In einem romantischen, orientalisierenden Gemälde Philip Hermogenes Calderons (1833–1898)[40] werden die Gefühle zwischen Rut und Noomi intensiviert dargestellt. Die Figur, welche Noomi zeigt, ist auffallenderweise sexuell ambivalent und könnte von Betrachter_Innen, welche den Titel des Bildes nicht kennen, auch für Boas gehalten werden.[41] Der Titel *„Rut und Noomi"* weist aber auf die Abschiedsszene zwischen Noomi und ihren Schwiegertöchtern auf dem Weg nach Juda hin, wo Rut sich an ihre Schwiegermutter fest anhängt und ihr Treue schwört, während Orpa nach Moab zurückkehren wird. Es könnte vermutet werden, dass die Schaffung einer sexuell mehrdeutigen Gestalt ein Kompromiss Calderons gewesen ist, weil eine gemalte innige Umarmung zweier biblischer Frauen im viktorianischen England als anstößig empfunden worden wäre.

8.4 Fazit

Sich auf die Auslegung bestimmter alter Texte der Hebräischen Bibel im Zusammenhang mit damaligen Bekräftigungen von Beziehungen zwischen zwei Männern bzw. zwischen zwei Frauen zu konzentrieren, entspringt der heutigen Fragestellung, neue liturgische Formen für gegenwärtige Beziehungen diverser queerer Personen zu schaffen.

Erstens weise ich im Zusammenhang meiner queeren Auslegungen der beiden Lesungen für Segnungsfeiern und Trauungen gleichgeschlechtlicher Paare – 1 Sam 18,1–4 (für ein Männerpaar) und Rut 1,14–17 (für ein Frauenpaar) – darauf hin, dass sowohl in den Samuelbüchern mit der homoerotischen Dreiecksgeschichte zwischen Saul, David und Jonatan (plus deren Frauen) als auch im Buch Rut mit der polyamoren Dreiecksgeschichte zwischen Rut, Noomi und Boas keine reinen Paarbeziehungen, sondern Mehrfachbeziehungen

39 In der Hebräischen Bibel gibt es auffallenderweise kein Verbot, das Sex zwischen Frauen ahndet. In einem Lied des Hohelieds mögen queer Lesende sogar wegen der mehrdeutigen bildhaften Sprache der Erotik Anklänge an lesbische Sexualität finden. Hld 4,5 könnte bedeuten, dass sich die mit jungen Gazellen verglichenen Brüste einer Frau an anderen Frauen erquicken. Vgl. Abschn. 3.5. „Sprache der Erotik im Hohelied".

40 Bezüglich des Gemäldes *Rut und Noomi*, das sich heute in der Walker Art Gallery in Liverpool befindet, vgl. Abb. 7.

41 In der Bibel wird jedoch keine öffentliche Umarmung zwischen Boas und Rut in freier Natur geschildert, sondern nur ihr heimliches Treffen auf der Tenne, wo bei ihrem Sex keine weitere Person anwesend ist. Vgl. Rut 3,6–14.

dargestellt werden. Bei einem Vergleich heutiger Vorstellungen mit jenen, die wir in der Hebräischen Bibel finden, werden große Unterschiede hinsichtlich Ehe und Hochzeit deutlich. Gegenwärtige – heterosexuelle oder gleichgeschlechtliche – Ehemodelle oder Hochzeitsriten durch Texte der Hebräischen Bibel begründen zu wollen, wäre anachronistisch.

Zweitens ist in der ersten Begegnung zwischen David und Jonatan in 1 Sam 18,1–4, dem Lesungstext für ein Männerpaar, gleich zweimal davon die Rede, dass Jonatan David (ein Name, der nichts anderes als „der Geliebte" bedeutet) „wie sich selbst" liebt. Es bleibt den Lesenden überlassen, wie sie das hebräische Verb für „lieben" verstehen wollen. Vermutlich wurde zur Zeit der Abfassung des biblischen Texts gar nicht zwischen körperlich/sexueller „Liebe" und unkörperlich/asexueller „Liebe" unterschieden. Gleichzeitig mit Jonatans wiederholter Liebesbekundung an David nimmt König Saul den schönen, im Kampf erfolgreichen Jüngling zu sich und lässt ihn nicht wieder ins Haus seines Vaters zurückkehren. David könnte deshalb mit einer neu verheirateten Braut verglichen werden, die in den Haushalt ihres Ehemanns einzieht. Jonatan sagt David zeitgleich seine Lebensgemeinschaft zu. Ich plädiere im Zusammenhang mit 1 Sam 18,1–4 dafür, emotionale und politische Dimensionen nicht auseinanderzudividieren.

Drittens unterstützen sprechende Namen im Buch Rut eine queere Lesart des Lesungstexts Rut 1,14–17 für ein Frauenpaar: Aus damaliger wie heutiger Sicht kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Beziehung Ruts, „der Freund_in", zu Noomi, der „Lustvollen", als erotisch motiviert verstanden wird, da sie sich in Rut 1,14 an ihre Schwiegermutter fest anhängt und ihr in Rut 1,16–17 lebenslange Treue schwört. Ähnliche Formulierungen im Buch Rut und im zweiten Schöpfungsbericht legen aus queerer Sicht ein eheähnliches Verhältnis zwischen diesen beiden Frauen im Buch Rut nahe. Die Aneignung eines solch radikalen Treueschwurs ist jedoch für heutige lesbische Paare problematisch. Die Dreiecksbeziehung zwischen Rut, Noomi und Boas stellt zudem eine Herausforderung nicht nur für heterosexuelle, sondern auch für gleichgeschlechtliche Ehe- und Segnungsmodelle dar, welche die Lebensrealität bisexueller und polyamorer Menschen nicht berücksichtigen.

Die Erschaffung sexuell ambivalenter Figuren in Werken der Bildenden Kunst der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in England liefert zusätzliche queere Interpretationen der an sich schon bemerkenswert homoerotischen Bibelstellen: Simeon Solomon zeichnet David als effeminierten Liebhaber Jonatans beim Liebesschwur (1 Sam 20,17), und Philip Hermogenes Calderon malt Noomi als sexuell mehrdeutige Gestalt in inniger Umarmung mit Rut (Rut 1,14–17).

Nach meinen queeren Auslegungen von Lesungen für Segnungsfeiern und Trauungen gleichgeschlechtlicher Paare folgen im letzten Kapitel dieses Sammelbands meine queeren Lesarten von 2 Samuel 6 im Zusammenhang mit König Davids Entblößung beim Tanz. Über David gäbe es noch viel mehr im Zusammenhang mit erotischen Verhältnissen zwischen Männern zu sagen, sowohl was homoerotische Rezeptionen in Werken der Bildenden Kunst als auch was bibelwissenschaftliche Interpretationen der schriftlichen Quellen an sich betrifft. Auch meine queeren Lesarten von Rut sind hier im vorletzten Kapitel äußerst kurzgefasst.[42] Als sich David in der Ladeerzählung im 6. Kapitel des zweiten Samuelbuchs beim Tanz nackt zeigt, ist er bereits König über Juda und Israel.

42 Bezüglich meiner ausführlichen queeren Lesarten der Samuelbücher (Saul, Goliat, David und Jonatan) bzw. jener des Buchs Rut (Rut, Noomi und Boas) vgl. Hügel, „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel" (unveröffentlichtes Manuskript).

KAPITEL 9

Eine queere Lesart von 2 Samuel 6. König Davids Entblößung beim Tanz

Davids Entblößung beim Tanz in der Ladeerzählung im zweiten Samuelbuch, Kapitel 6,[1] ist die letzte für eine queere Lesart relevante Stelle innerhalb der Samuelbücher, die ich in diesem Sammelband vorstelle. Das erotische Verhalten einer biblischen Figur ins Blickfeld zu rücken, welches heutigen Leser_Innen äußerst ungewöhnlich, also queer erscheinen muss, ist eine weitere Möglichkeit, die Hebräische Bibel queer zu interpretieren. Meine queere Diskussion von 2 Samuel 6 ist thematisch in folgende fünf Punkte gegliedert: (1) „König David als Tänzer – umgürtet mit einem leinenen Schurz", (2) „König David als Musiker – bekleidet mit einem außergewöhnlichen Gewand", (3) „König David als lobpreisender Mann – umgürtet mit einer langärmeligen Tunika aus Byssus", (4) „König Davids Entblößung" und (5) „König David will fröhlich sein".

9.1 König David als Tänzer – umgürtet mit einem leinenen Schurz

David ist inzwischen zum König über Juda[2] und Israel[3] gesalbt worden und überführt die Lade G*ttes (יהוה) nach Jerusalem, in eine Stadt, die er bereits als seinen Königssitz gewählt hat[4] und die er nun auch zum religiösen Zentrum des Landes macht. Die Lade heißt Lade *Gottes* (אֱלֹהִים), weil „über ihr der Name des G*ttes der Heerscharen [יהוה צְבָאוֹת], welcher auf den Cherubinen thront, genannt ist".[5] Laut Ex 25,18–22 sitzen zwei goldene Cherubinen – das sind geflügelte Wesen – auf der goldenen Deckplatte der Lade. Die Lade versinnbildlicht die machtvolle Anwesenheit G*ttes (יהוה). Nach der poetischen

1 Dieses Kapitel ist eine deutsche Version des überarbeiteten englischen Artikels von Karin Hügel, „King David's Exposure while Dancing: A Queer Reading of 2 Samuel 6", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 30, no. 2 (2016): 249–60, https://doi.org/10.1080/09018328.2016.1226414. Dieser Beitrag wurde auf Englisch auf der jährlichen Konferenz der European Association of Biblical Studies an der Universität Wien 2014 vorgetragen.

2 Vgl. 2 Sam 2,4.

3 Vgl. 2 Sam 5,3.

4 Vgl. 2 Sam 5,5.

5 Vgl. 2 Sam 6,2.

© KARIN HÜGEL, 2026 | DOI:10.1163/9789004746039_011
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

Beschreibung der Ladeüberführung in Ps 132,3–8 gelobt David, nicht in sein Zelt zu gehen, sich nicht auf sein Bett zu legen und nicht zu schlafen, solange er nicht eine Wohnstätte für G*tt (יהוה) gefunden hat. Es ist Davids Werk, dass die Lade G*ttes (יהוה) nach Jerusalem überführt wird, wodurch Jerusalem als heilige Stadt und ihr besonderer Status für Generationen, nicht nur für das Judentum, sondern auch für das Christentum und den Islam festgelegt wird. Bei dieser Überführung der Lade G*ttes (יהוה) kommt es zu einem Eklat zwischen David und seiner ersten Frau Michal, die er wieder zu sich holen hat lassen,[6] nachdem ihr Vater Saul sie – obwohl sie bereits mit David verheiratet war – einem anderen Mann namens Palti gegeben hatte.[7] Nachdem Michals Gefühle im Zusammenhang mit ihren fremdbestimmten Partnerwechseln im biblischen Text bislang ausgeblendet worden sind, wird hier ausnahmsweise ein Einblick in ihre Sicht auf David gewährt:

> David drehte sich im Tanz mit aller Macht vor G*tt und war mit einem leinenen Schurz umgürtet [וְדָוִד מְכַרְכֵּר בְּכָל־עֹז לִפְנֵי יְהוָה וְדָוִד חָגוּר אֵפוֹד בָּד]. David brachte mit dem ganzen Haus Israel die Lade G*ttes unter Jubelruf und Hörnerschall herauf [וְדָוִד וְכָל־בֵּית יִשְׂרָאֵל מַעֲלִים אֶת־אֲרוֹן יְהוָה בִּתְרוּעָה וּבְקוֹל שׁוֹפָר]. Als die Lade G*ttes in die Stadt Davids kam, blickte Michal, die Tochter Sauls, durch das Fenster herunter [וְהָיָה אֲרוֹן יְהוָה בָּא עִיר דָּוִד וּמִיכַל בַּת־שָׁאוּל נִשְׁקְפָה בְּעַד הַחַלּוֹן], sah den König David vor G*tt tanzen und sich im Tanz drehen und verachtete ihn in ihrem Herzen [וַתֵּרֶא אֶת־הַמֶּלֶךְ דָּוִד מְפַזֵּז וּמְכַרְכֵּר לִפְנֵי יְהוָה וַתִּבֶז לוֹ בִּלְבָּהּ].
>
> 2 Sam 6,14–16

Die Form von כרר im Pilpel kommt nur hier in 2 Sam 6,14.16 vor und ist deshalb nicht ganz eindeutig zu übersetzen. Da das Verb כרר „rund sein" bedeutet, muss die Intensivform eine Bewegung beschreiben, aus der eine runde Form resultiert, also „sich im Kreise drehen", „das Rad schlagen"[8] oder „einen Flickflack [das heißt mehrmals schnell hintereinander einen Handstandüberschlag] ausführen". Im Unterschied zu Keel[9] finde ich keinen zwingenden Zusammenhang zwischen König Davids Tanz in 2 Sam 6 und den Darstellungen von tanzenden oder Rad schlagenden Figuren auf mittelbronzezeitlichen Siegelamuletten, die aus viel früherer Zeit stammen. Später, in der Initiale im Winchcomber Doppelpsalter, Ms. 53, fol. 151r, der aus der ersten

6 Vgl. 2 Sam 3,13–16.

7 Vgl. 1 Sam 25,44.

8 Keel, „Weisheit ‚spielt' vor Gott", 28, Fn. 105.

9 Keel, „Davids ‚Tanz'", 11–14.

Hälfte des 12. Jahrhunderts n. d. Z. stammt und sich im Trinity College in Dublin befindet, wird David beispielsweise tatsächlich beim Handstandüberschlag rückwärts abgebildet.[10] Mir erscheint aber die erste Bedeutung von כרר im Pilpel im Zusammenhang mit einer Übersetzung im Sinne von „tanzen" am plausibelsten.[11] Da keine bestimmten Körperteile wie etwa Arme oder Hände angeführt werden, die David dreht, ist anzunehmen, dass er sich als Ganzer im Tanz mit aller Macht vor G*tt (יהוה) um die eigene Achse dreht. David bewegt sich in Kreisen, er tanzt.[12] Im Falle eines Kreistanzes wären wohl mehrere Tänzer_Innen erwähnt worden, die zusammen mit David einen Kreis bilden.

Die Worte מְפַזֵּז וּמְכַרְכֵּר in 2 Sam 6,16 dürften als Hendiadyoin („eins durch zwei") zu verstehen sein. Keel übersetzt mit „behende das Rad schlagen".[13] Ich schließe mich hingegen wiederum Koehler und Baumgartner an, die beide hebräischen Verben, sowohl כרר im Pilpel als auch פזז im Pi'el,[14] mit „tanzen" wiedergeben,[15] und übersetze, dass Michal König David vor G*tt „tanzen und sich im Tanz drehen" sah.

Dass von einem Mann wie David ausgesagt wird, dass er – nach dem Text der Hebräischen Bibel 2 Sam 6,14 – „sich mit aller Macht (בְּכָל־עֹז)[16] vor G*tt (יהוה) im Tanz drehte", und dabei nur „mit einem leinenen Schurz (אֵפוֹד בָּד)[17] umgürtet" war, gibt Anlass zu einer queeren Lesart. In der heutigen Zeit mag es für Lesende ungewöhnlich sein, dass ein Mann auf diese Weise tanzte. Einige Männer wollen heute überhaupt nicht tanzen. In bestimmten religiösen Zusammenhängen wird bzw. wurde gegen das Tanzen polemisiert, wie z. B. im Midrasch zu Numeri[18] folgendermaßen nachzulesen ist:

---

10 Bezüglich der Abbildung vgl. Zimmermann, „‚histrio fit David …'", 534.

11 כרר („rund sein") bedeutet im Pilpel „tanzen". *HALAT*, 476.

12 Bar-Efrat, *Das Zweite Buch Samuel*, 70.

13 Keel, „Weisheit ‚spielt' vor Gott", 28.

14 פזז im Pi'el kommt nur hier in der Hebräischen Bibel vor. Sy. *paz* im Pe'al bedeutet „tanzen" und sy. *pazzīzā* im Etpe'el „leicht beweglich". Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 561, bzw. *HALAT*, 870.

15 *HALAT*, 476, bzw. ibid., 870.

16 בְּכָל־עֹז bedeutet im Zusammenhang mit 2 Sam 6,14 „mit aller Macht". Ibid., 761. Im Namen Boas (בֹּעַז), welcher „in ihm ist Macht" bedeutet, kommt auch עֹז vor. Bezüglich Boas vgl. Abschn. 8.1. „Mehrfachbeziehungen".

17 אֵפוֹד בָּד bedeutet im Zusammenhang mit 2 Sam 6,14 „Linnenefod". *HALAT*, 75.

18 Der erste Teil des Midrasch zu Numeri, wozu auch der Abschnitt 4 gehört, ist eine haggadische Bearbeitung von Num 1–7. Als Textbasis gilt ein Tanchuma-Midrasch, der später jedoch stark erweitert worden ist. Da NumR 1 auf die Judenverfolgung im ersten Kreuzzug reagiert, andererseits schon Anfang des 13. Jh. n. d. Z. von Jehuda ben Jaqar, dem Lehrer des Nachmanides, als alter Midrasch zitiert wird, wird das Werk in die Mitte des 12. Jh. n. d. Z. datiert. Als Ursprungsland ist an die Provence (Narbonne) zu denken. Stemberger, *Einleitung*, 343–44.

> Rabbi Abba bar Kahana[19] sagte [אמר רבי אבא בר כהנא]:
>
> Ein [professioneller][20] Tänzer ist der Niedrigste der Niedrigen, da es niemanden gibt, der religiöse Pflichten mehr vergisst als er [הריק שבריקים זה ארכיסטס[21] שאין ריקם הימנו מכל מצוה], und wie er tanzte David vor der Lade [כך היה דוד מרקד לפני הארון].[22]
>
> NumR 4,20 zu Num 4,16

Die biblische Geschichte von einem vor G*tt (יהוה) tanzenden König ist für die meisten Leser_Innen wahrscheinlich sonderbar. Wem würde in der Gegenwart ein Herrscher einfallen, der in einem religiösen Kontext minimalst bekleidet tanzt? Es ist nicht auszuschließen, dass im Begriff „Macht" (עֹז) der Aspekt sexueller Potenz mitgemeint ist. Die erotische Ausstrahlung Davids ergibt sich durch seinen Tanz vor G*tt (יהוה) und durch seine äußerst spärliche Bekleidung mit dem leinenen Schurz (אֵפוֹד בָּד).[23] Es könnte eingewendet werden, dass die Beschaffenheit des Efods (אֵפוֹד) bisher nicht geklärt werden konnte, außer dass er aus Leinen (בַּד) gefertigt war.[24] Der Efod ist ein Attribut des Heiligtumsdienstes: Samuel war damit umgürtet, als er im Heiligtum zu Schilo diente,[25] und die Priester zu Nob trugen es.[26] Davids Bekleidung mit dem leinenen Efod bei der Prozession der Lade nach Jerusalem weist auf seine Doppelrolle als Priester und König hin, welche im Alten Orient nicht unbekannt war.[27] Im Zusammenhang mit Davids Tanz vor der Lade ist es aber nicht unwahrscheinlich, dass es sich beim Efod um einen Lendenschurz handelt, sodass es dem Priester und König leicht passieren konnte, sich

---

19 Die jüdische Tradition siedelt Rabbi Abba bar Kahana, einen Schüler Jochanans und bedeutenden Haggadisten, in Palästina in der dritten Generation der Amoräer an. Ibid., 106.

20 So Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Numbers*, 1: 135.

21 אָרְכֵיסְטֵיס ist eine Transliteration des altgriechischen Worts ὀρχηστής und bedeutet „dancer" („Tänzer"). Jastrow, 122.

22 Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen nach *Bemidbar Rabba* (*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*). Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. Freedman/Simon, *Midrash Rabbah: Numbers*, 1: 135.

23 In 1 Chr 15,27 steht ebenfalls, dass David einen leinenen Schurz (אֵפוֹד בָּד) trägt, wobei aber zuvor zusätzlich erwähnt wird, dass er in ein ärmelloses, mantelartiges Obergewand aus Byssus (בְּמְעִיל בּוּץ) – ein feines und kostbares weißes Gewebe (*HALAT*, 111) – eingehüllt war.

24 Bar-Efrat, *Das Zweite Buch Samuel*, 70.

25 Vgl. 1 Sam 2,18.

26 Vgl. 1 Sam 22,18.

27 Melchisedek wird in Gen 14,18 König von Salem und Priester des Höchsten Gottes (אֵל עֶלְיוֹן) genannt.

zu entblößen.[28] Eine Unterhose, so wie wir sie heute kennen, trug König David nicht.

9.2 König David als Musiker – bekleidet mit einem außergewöhnlichen Gewand

Gerade weil die griechische und die aramäische Übersetzung den hebräischen Originaltext anders interpretiert haben, sind die hebräischen Verse 2 Sam 6,14–16 für eine queere Lektüre zusätzlich ins Auge stechend. Ich diskutiere nun diese beiden Übersetzungen im Vergleich, angefangen mit der Septuaginta. Da die zwei Samuelbücher und die zwei Königsbücher der Hebräischen Bibel in der Septuaginta zu vier Königsbüchern zusammengefasst wurden, findet sich die griechische Übersetzung von 2 Sam 6,14.16 in LXX 2 Kön 6,14.16. Durch Kursivierung kennzeichne ich diejenigen Formulierungen, welche sich in der griechischen Übersetzung vom Text der Hebräischen Bibel unterscheiden:

> David *spielte mit gestimmten Musikinstrumenten* vor dem Herrn *auf* und *war mit einem außergewöhnlichen Gewand bekleidet* [καὶ Δαυιδ ἀνεκρούετο[29] ἐν ὀργάνοις[30] ἡρμοσμένοις[31] ἐνώπιον κυρίου καὶ ὁ Δαυιδ ἐνδεδυκὼς στολὴν ἔξαλλον[32]] […] Als die Lade in die Stadt Davids kam, blickte Michal, die Tochter Sauls, durch das Fenster herunter, sah den König David vor dem Herrn tanzen und *aufspielen* und verachtete ihn in ihrem Herzen [καὶ ἐγένετο τῆς κιβωτοῦ παραγινομένης ἕως πόλεως Δαυιδ καὶ Μελχολ ἡ θυγάτηρ Σαουλ διέκυπτεν διὰ τῆς θυρίδος καὶ εἶδεν τὸν βασιλέα Δαυιδ ὀρχούμενον[33] καὶ ἀνακρουόμενον ἐνώπιον κυρίον καὶ ἐξουδένωσεν αὐτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς].
>
> LXX 2 Kön 6,14.16

28 Alter, *David Story*, 227, Fn. 14.

29 Ἀνακρούω bedeutet „to strike up" („aufspielen"). Muraoka, 41.

30 Ὄργανον bedeutet „instrument: for music making" („Musikinstrument"). Ibid., 503.

31 Ἁρμόζω bedeutet „to tune" („stimmen"). Ibid., 92. Auch in LXX 2 Kön 6,5 wird die Formulierung ἐν ὀργάνοις ἡρμοσμένοις zusätzlich eingefügt: „David und die Israeliten spielten machtvoll vor dem Herrn *mit gestimmten Musikinstrumenten* [καὶ Δαυιδ καὶ οἱ υἱοὶ Ισραηλ παίζοντες ἐνώπιον κυρίου ἐν ὀργάνοις ἡρμοσμένοις ἐν ἰσχύι]."

32 Στολή bedeutet „robe" („Gewand"). Muraoka, 637. Ἔξαλλος bedeutet „extraordinary" („außergewöhnlich"). Ibid., 246.

33 Ὀρχέομαι bedeutet „to dance" („tanzen"). Ibid., 507.

In der griechischen Übersetzung kommen zwei Änderungen vor, wobei später im Targum dieselben Stellen ebenfalls anders wiedergegeben werden. In der Septuaginta wird erstens statt *sich im Tanz drehen* (כרר im Pilpel in 2 Sam 6,14.16) *aufspielen* (ἀναιρούω) in LXX 2 Kön 6,14.16 angeführt. Anlass dafür war höchstwahrscheinlich die recht ähnliche Überlieferung der Geschichte von Davids Tanz vor G*tt (יהוה) im ersten Buch der Chronik:

> Als die Bundeslade G*ttes in die Stadt Davids kam, blickte Michal, die Tochter Sauls, durch das Fenster herunter [וַיְהִי אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה בָּא עַד־עִיר דָּוִיד וּמִיכַל בַּת־שָׁאוּל נִשְׁקְפָה בְּעַד הַחַלּוֹן] und sah den König David tanzen und fröhlich sein und verachtete ihn in ihrem Herzen. [וַתֵּרֶא אֶת־הַמֶּלֶךְ דָּוִיד מְרַקֵּד וּמְשַׂחֵק[34] וַתִּבֶז לוֹ בְּלִבָּהּ].
>
> 1 Chr 15,29

Im hebräischen Text von 1 Chr 15,29 finden wir ein hebräisches Wort anstelle von *sich im Tanz drehen* (כרר im Pilpel in 2 Sam 6,16), welches im Pi'el *tanzen*, *spielen* bzw. *fröhlich sein* bedeutet, nämlich שׂחק. Vielleicht verhielt sich David so wie Leute heute, die als gay („fröhlich", „vergnügt", „schwul") bezeichnet werden? Das Verb שׂחק kann eine sexuelle Konnotation haben. Es ist eine Nebenform vom Verb צחק,[35] welches im Pi'el nicht nur „scherzen" bedeutet,[36] sondern in Genesis 39 auch euphemistisch sexuelle Handlungen bezeichnet: Die von Josef verschmähte Frau Potifars erfindet eine Vergewaltigung, indem sie gegenüber ihrem Mann behauptet, dass Josef zu ihr gekommen sei, um mit ihr zu *spielen* (צחק בְּ).[37] Die Septuaginta gibt in LXX 1 Par 15,29 den hebräischen Begriff שׂחק mit παίζω („*spielen*" / „*Spaß haben*") wieder – das heißt mit einem anderen Wort als ἀναιρούω („*aufspielen*") in LXX 2 Kön 6,16. In der Septuaginta

---

34 רקד bedeutet im Pi'el „umherhüpfen", „tanzen". *HALAT*, 1201. שׂחק bedeutet im Pi'el im Zusammenhang mit 1 Chr 15,29 und 2 Sam 6,5.21 „tanzen", „spielen", sonst u. a. auch „froh sein". Ibid., 1226. In LXX 1 Par 15,29 wird מְרַקֵּד וּמְשַׂחֵק mit ὀρχούμενον καὶ παίζοντα („tanzen und Spaß haben") übersetzt. Παίζω bedeutet „to play" („spielen"), „to have fun" („Spaß haben"). Muraoka, 519. In TJon zu 1 Chr 15,29 wird eine gänzlich andere Übersetzung geliefert, nämlich מטפז ומשבח („hüpfen und lobpreisen"). Sperber, *Hagiographa*, 19. Von nun an stammen die aramäischen Zitate des Targums Jonathan zur Chronik aus dieser Ausgabe. Bezüglich einer englischen Übersetzung vgl. McIvor, *Targum of Chronicles*, 101. טפז bedeutet im Pa'el „to leap" („hüpfen"). Jastrow, 545. Chald. שבח bedeutet im Pa'el „to praise" („lobpreisen"), „to sing" („singen"). Ibid., 1512.

35 *HALAT*, 1226. Im Hebräischen wird ar. *ḍaḥaka* („lachen") zunächst durch progressive Assimilation zu צחק und dann dissimiliert zu שׂחק. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik*, 238–39.

36 *HALAT*, 955.

37 Vgl. Gen 39,14.17 bzw. Abschn. 6.3. „Josef ignoriert Frauen".

werden die Bücher der Chronik als Bücher der „übriggebliebenen [Dinge]“, Παραλειπομένων bzw. Par(alipomenon), bezeichnet, welche die in den Büchern der Könige ausgelassenen Ereignisse bezeichnen. Deshalb stehen sie in der Septuagintaausgabe von Alfred Rahlfs auch direkt hinter den Büchern der Könige.

David spielt nach der griechischen Übersetzung von 2 Sam 6,14, nach LXX 2 Kön 6,14, *mit gestimmten Musikinstrumenten* (ἐν ὀργάνοις ἡρμομένοις), was auf den Musiker David hinweist, der Kastenleier (κινύρα) spielt.[38] In 2 Sam 23,1 wird David z. B. als der „Liebling der Lieder Israels“ (נְעִים זְמִרוֹת יִשְׂרָאֵל)[39] bezeichnet. Nach dem Verständnis der Septuaginta verachtet Michal ihren Mann David nicht nur, weil er vor dem Herrn (κυρίος) tanzt, sondern auch, weil er vor ihm *musiziert*.

Als zweite Änderung im Vergleich zum hebräischen Text geben die griechischen Worte in LXX 2 Kön 6,14 Anlass zum Rätseln: Was könnte mit dem *außergewöhnlichen Gewand* (στολή ἔξαλλή), mit dem David bekleidet ist, gemeint sein? Manche queeren Leute waren – zum Beispiel beim Wiener Life Ball, der größten europäischen Benefizveranstaltung zugunsten aidskranker Menschen – ungewöhnlich und extravagant angezogen. Genauso sind viele queere Leute bei den Paraden zum Christopher Street Day, wie der Regenbogenparade in Wien, originell und oft auch spärlich bekleidet.

9.3 König David als lobpreisender Mann – umgürtet mit einer langärmeligen Tunika aus Byssus

Die aramäische Übersetzung im Targum Jonathan[40] zu 2 Sam 6,14–16 stellt Davids Verhalten auffallenderweise viel anständiger als der Text der Hebräischen Bibel dar:[41]

---

38 Κινύρα ist die Transliteration des hebräischen Worts כִּנּוֹר („Kastenleier“). Bezüglich David als Spieler eines solchen Instruments vgl. 1 Sam 16,16.23 und 2 Sam 6,5. Bezüglich David, der des Saitenspiels kundig ist, vgl. 1 Sam 16,18.

39 *HALAT*, 665.

40 Nach bMeg 3a wurde der Targum der Propheten – der Targum Jonathan zu Samuel zählt zu den vorderen Propheten – Jonathan ben Uzziel, einem berühmten Schüler Hillels zugeschrieben, was heute als später Versuch betrachtet wird, die Autorität dieses Targums zu stärken. Der Targum Jonathan der vorderen Propheten ist möglicherweise in Judäa vor 135 n. d. Z. – der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstands – entstanden, wobei davon ausgegangen wird, dass noch später Material eingearbeitet wurde und es in Babylonien vor der arabischen Invasion redaktionelle Überarbeitungen gegeben hat. Harrington/Saldarini, *Targum Jonathan*, 1.3.

41 Durch Kursivierung habe ich die Formulierungen gekennzeichnet, die sich in der aramäischen Übersetzung vom Text der Hebräischen Bibel unterscheiden.

> David *lobpries* mit aller Macht vor G*tt und war *mit einer langärmeligen Tunika aus Byssus* umgürtet [ודויד משבח בכל תקוף קדם יוי ודויד אסיר כרדוט דבוץ] [...] Als die Lade G*ttes in die Stadt Davids kam, blickte Michal, die Tochter Sauls, durch das Fenster herunter [והוה ארונא דיוי אתא לקרתא דדויד ומיכל בת שאול אסתכייאת מן חרכא], sah den König David vor G*tt tanzen und *lobpreisen* und verachtete ihn in ihrem Herzen [וחזת ית מלכא דויד מרקיד[42] ומשבח קדם יוי ובסרת עלוהי בלבה].[43]
>
> TJon zu 2 Sam 6,14.16

Erstens ist statt *sich im Tanz drehen* (כרר im Pilpel in 2 Sam 6,14.16) von *lobpreisen* (chald. שׁבח im Paʿel) in TJon zu 2 Sam 6,14.16 die Rede. Und zweitens ist David nur nach dem hebräischen Vers 2 Sam 6,14 so bemerkenswert leicht bekleidet, wonach seine Lenden mit einem *leinenen Schurz* (אֵפוֹד בָּד) umgürtet sind. In TJon zu 2 Sam 6,14 wird nämlich beschrieben, dass David eine *langärmelige Tunika aus Byssus* (כרדוט דבוץ)[44] trägt. Byssus ist ein feines und kostbares weißes Gewebe. Es wird bereits in 1 Chr 15,27 im Zusammenhang mit Davids Gewand erwähnt.[45]

Was Michal tatsächlich durchs Fenster von David ansehen muss, wird also auffallend unterschiedlich im hebräischen Text und den griechischen und aramäischen Übersetzungen wiedergegeben, wobei für eine queere Lesart neben der Septuagintaversion vor allem die hebräische Version in 2 Sam 6,14–16 – zusammen mit 1 Chr 15,29 – interessant ist, die ich nun weiter diskutiere.

9.4 König Davids Entblößung

In 2 Sam 6,16 wird Michal, die David durchs Fenster auf der Straße oder auf einem Platz vor G*tt (יהוה) tanzen sieht, als Tochter Sauls und nicht als Davids Frau bezeichnet, weil sie sich als Königstochter vom Verhalten ihres Manns

---

42 Chald. רקד bedeutet im Zusammenhang mit TJon zu 2 Sam 6,16 „to dance“ („tanzen“). Jastrow, 1496.

43 Eigene Übersetzung aus dem Aramäischen nach Sperber, *Former Prophets*, 168–69. Bezüglich einer weiteren aramäischen Ausgabe samt englischer Übersetzung und Kommentar vgl. Van Staalduine-Sulman, *Targum of Samuel*, 519–21. Hinsichtlich einer weiteren englischen Übersetzung vgl. Harrington/Saldarini, *Targum Jonathan*, 172.

44 כַּרְדּוּט entspricht lat. chiridota bzw. χειριδωτός und bedeutet „a tunic with sleeves“ („eine Tunika mit Ärmeln“). Jastrow, 664. בּוּץ (vgl. βύσσος) bedeutet „Byssus“. *HALAT*, 111.

45 Vgl. מְעִיל בּוּץ („ärmelloses, mantelartiges Obergewand aus Byssus“) in 1 Chr 15,27 bzw. מנטר דבוץ („Tunika aus Byssus“) in TJon zu 1 Chr 15,27.

distanziert. Sie verachtet David in ihrem Herzen. Michals heftige Reaktion kann auf verschiedene Weise interpretiert werden: Davids Verhalten könnte sie als peinlich empfunden haben. Gebärdet sich so ein König? Oder war Michal auf ihren Ehemann bloß eifersüchtig? Woran nimmt Michal tatsächlich Anstoß? Weil David es vorzieht, vor G*tt (יהוה) zu tanzen, anstelle sich ihr zuzuwenden? Michal kritisiert David anschließend folgendermaßen:

> Als David zurückkehrte, um sein Haus zu segnen, ging Michal, die Tochter Sauls, heraus, David entgegen, und sprach [וַיָּשָׁב דָּוִד לְבָרֵךְ אֶת־בֵּיתוֹ וַתֵּצֵא מִיכַל בַּת־שָׁאוּל לִקְרַאת דָּוִד וַתֹּאמֶר]: „Wie würdig hat sich heute der König Israels aufgeführt, als er sich vor den Augen der Sklav_innen seiner Sklaven entblößt hat [מַה־נִּכְבַּד הַיּוֹם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר נִגְלָה[46] הַיּוֹם לְעֵינֵי אַמְהוֹת עֲבָדָיו כְּהִגָּלוֹת נִגְלוֹת[47] אַחַד הָרֵקִים[48]]!"
>
> 2 Sam 6,20

Sarkastisch konfrontiert Michal ihren Mann David damit, dass er sich genau gegenteilig wie ein König verhält. Vor den absolut niedrigsten – weiblichen – Personen hat er sich nackt gezeigt wie sich sonst nur eine Frau schamlos zeigt, die in der Gesellschaft als verachtet gilt – also eine Hure? Wahrscheinlich hob sich der leinene Schurz, der sonst seine Lenden verdeckt, bei den heftigen Bewegungen des Tanzes oder bei den schnellen Drehungen durch die

---

46 גלה bedeutet im Nifʿal „sich entblößen". *HALAT*, 184. Bezüglich Gen 9,21 ist vorstellbar, dass Noach sich gänzlich entblößt (גלה), sodass auch seine Genitalien sichtbar werden. Die Septuaginta übersetzt 2 Sam 6,20 mit „er wurde entblößt" (ἀπεκαλύφθη). Ἀποκαλύπτω bedeutet „to uncover and bring into view" („entblößen und ins Blickfeld rücken"). Muraoka, 75. Der Targum übersetzt ähnlich mit „welcher sich entblößte" (דאתגלי). Chald. גְּלִי bedeutet im Etpeʿel „to be uncovered" („entblößt sein") und דאתגלי im Zusammenhang mit 2 Sam 6,20 „who exposed himself" („welcher sich entblößte"). Jastrow, 248.

47 כְּהִגָּלוֹת נִגְלוֹת ist eine Figura etymologica von גלה im Nifʿal, weshalb ich intensivierend das Wort „schamlos" hinzufüge. Die Septuaginta übersetzt ebenfalls mit „schamlos entblößt" (ἀποκαλύπτεται ἀποκαλυφθείς). Der Targum übersetzt mit zwei unterschiedlichen Verben „auszieht und entblößt" (דחליץ ומתגלי). Chald. חֲלַץ bedeutet „to take off" („ausziehen"), „to undress" („sich entkleiden"). חָלִיץ ist Partizip Passiv. Jastrow, 473.

48 רֵיק bedeutet – metaphorisch von Menschen – „leer", „haltlos" und אַחַד הָרֵקִים im Zusammenhang mit 2 Sam 6,20 „einer vom Gesindel". *HALAT*, 1146. Da das Zahlwort אֶחָד nicht nur „einer" (maskulin), sondern auch „eine" (feminin) bedeuten kann (ibid., 29), übersetze ich aufgrund des inhaltlichen Zusammenhangs mit 2 Sam 6,22 – vgl. meine Fußnote zu מִזֹּאת im Zusammenhang mit meiner Übersetzung von 2 Sam 6,22 im nächsten Abschnitt – hier mit der weiblichen Form. Die Septuaginta übersetzt anders mit εἷς τῶν ὀρχουμένων („einer von den Tänzern").

Fliehkraft, und seine Genitalien wurden sichtbar. Davids Tanz ist also durchaus als erotisches Ereignis für die Zusehenden und für die Lesenden – damals wie heute – zu betrachten. Und es wäre äußert ungewöhnlich, wenn sich eine führende Persönlichkeit der Gegenwart, sei es eine aus Religion, Politik, Wirtschaft oder Militär, auf ähnliche Weise entblößt zeigen würde.

In 1 Sam 19,24 wird von einem anderen König, nämlich von Saul geschildert, dass er sein Gewand auszieht, sich vor dem Propheten Samuel als Prophet gebärdet und nackt niederfällt, den ganzen Tag und die ganze Nacht, wobei von keiner Person berichtet wird, die ihn nackt daliegen sieht. Von David wird in 2 Sam 6 aber nicht erzählt, dass er sich wie ein Prophet verhält. Mit seinem wilden Tanz ist David nicht ganz unbeteiligt an seiner völligen Entblößung. Bezüglich der Erzählung von Ham und Noach in Gen 9,21 bleibt offen, ob der betrunkene Noach absichtlich seine Genitalien zur Schau stellte. Später wird in einer Gemeinderegel aus Qumran, in 1QS VII, 13–14, deren Ursprung in die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. d. Z. zurückgeht, das Zurschaustellen des Penis überhaupt verboten. Weder die griechische, noch die aramäische Übersetzung von 2 Sam 6,20, welche ähnlich wie der hebräische Originaltext von der Entblößung Davids berichten,[49] scheint diese Gemeinderegel aus Qumran jedoch beeinflusst zu haben.

9.5 König David will fröhlich sein

Aus Michals Sicht hat sich David mit seinem Tanz gänzlich würdelos gezeigt. Als Sauls Tochter kommt dabei ihr Standesbewusstsein zum Vorschein. Andererseits hat sie aber als Davids Frau allen Grund, sich wegen dessen ungewöhnlichen und – aus ihrer Sicht – unziemlichen Verhaltens missachtet und verletzt zu fühlen. David erwidert Michal daraufhin Folgendes:

> „Vor G*tt, der mich vor deinem Vater und vor seinem ganzen Haus vorgezogen hat, um mich als Führer über das Volk G*ttes, über Israel, zu beauftragen [לִפְנֵי יְהוָה אֲשֶׁר בָּחַר־בִּי מֵאָבִיךְ וּמִכָּל־בֵּיתוֹ לְצַוֹּת אֹתִי נָגִיד עַל־עַם יְהוָה עַל־יִשְׂרָאֵל], vor G*tt will ich fröhlich sein [וְשִׂחַקְתִּי לִפְנֵי יְהוָה]. Ich will mich noch niedriger wissen als diese [vom Gesindel] und will in meinen Augen in der Geltung gering sein [וּנְקַלֹּתִי עוֹד מִזֹּאת[50] וְהָיִיתִי שָׁפָל בְּעֵינָי]. Aber

49 Vgl. meine obigen Erläuterungen in den Fußnoten zu meiner Übersetzung von 2 Sam 6,20.

50 זֹאת ist die weibliche Form des Demonstrativpronomens זֶה und bedeutet „diese“ (*HALAT*, 253), wobei ich diese weibliche Person mit jener Person identifiziere, die Michal als „eine vom Gesindel“ (אַחַד הָרֵקִים) in 2 Sam 6,20 bezeichnet hat.

> bei den Sklav_innen, von denen du gesprochen hast, will ich in Ehren stehen [וְעִם־הָאֲמָהוֹת אֲשֶׁר אָמַרְתָּ עִמָּם אִכָּבֵדָה]." Michal, die Tochter Sauls, hatte jedoch bis an den Tag ihres Todes kein Kind [וּלְמִיכַל בַּת־שָׁאוּל לֹא־הָיָה לָהּ יֶלֶד עַד יוֹם מוֹתָהּ].
>
> 2 Sam 6,21–23

David macht klar, dass er seine Macht von G*tt (יהוה) erhalten hat und sich nicht mehr Mitgliedern des Hauses Sauls zu unterwerfen vorhat. Nur vor G*tt (יהוה) will er fröhlich sein. Ich übersetze שׂחק im Pi'el, was auch mit „tanzen" oder „spielen" wiedergegeben werden könnte, hier – und in 1 Chr 15,29 –[51] mit „fröhlich sein", um so auf die ursprüngliche Bedeutung von gay („schwul"), nämlich „fröhlich" anzuspielen.[52] Wie bereits zuvor im Zusammenhang mit 1 Chr 15,29 erwähnt, kann das Verb שׂחק im Pi'el eine sexuelle Konnotation haben. Davids Aussage in 2 Sam 6,21, dass er vor G*tt (יהוה) „fröhlich sein" bzw. „spielen" (שׂחק) will, kann daher euphemistisch auf seine sexuellen Handlungen vor G*tt (יהוה) hinweisen. Verhielt sich David etwa wie ein schwuler Mann heute? Falls die abwertende Bezeichnung „Schwuchtel" tatsächlich mit dem alten deutschen Verb „schwuchteln" im Zusammenhang stand, so wäre auf diese Weise ein Vergleich mit Davids Tanz vor G*tt (יהוה) nahe liegend: „Schwuchteln ist eigentlich ein altes deutsches Wort für schwenken, ausgelassen herumspringen, in den Hüften wiegen, tänzeln".[53] Im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Jacob und Wilhelm Grimm[54] findet sich z. B. der Hinweis, dass der Begriff „schwuchtln" in der Mundart des sächsischen Erzgebirges „in toller Lust umherspringen" bedeutet.[55] Auch im *Duden* wird das Nomen „Schwuchtel" mit dem Verb „schwuchteln" („tanzen", „tänzeln") in Verbindung gebracht.[56]

---

51 Vgl. Abschn. 9.2. „David als Musiker".

52 Die Septuaginta übersetzt וְשִׂחַקְתִּי in 2 Sam 6,21 anders mit zwei unterschiedlichen Verben „ich will spielen und tanzen" (παίξομαι καὶ ὀρχήσομαι) in LXX 2 Kön 6,21 – ähnlich wie „tanzen und spielen" (ὀρχούμενον καὶ παίζοντα) in LXX 1 Par 15,29 (= מְרַקֵּד וּמְשַׂחֵק in 1 Chr 15,29). In Josephus, *Ant.* 7,88, wird paraphrasierend mit „spielen und oftmals tanzen" (παίζειν τε καὶ πολλάκις χορεῦσαι) übersetzt, wobei χορεύω „to dance' esp. from joy" („insbesondere aus Freude ‚tanzen'") bedeutet. LSJ, s. v. χορεύω A.2. In TJon zu 2 Sam 6,21 wird hier anstelle von „ich will fröhlich sein" (וְשִׂחַקְתִּי) „ich will lobpreisen" (ושבחית) angeführt – relativ ähnlich wie „lobpreisen" (chald. שבח im Pa'el) in TJon zu 2 Sam 6,14.16 statt „sich im Tanz drehen" (כרר im Pilpel) in 2 Sam 6,14.16. In der Formulierung „hüpfen und lobpreisen" (מטפז ומשבח) in TJon zu 1 Chr 15,29 kommt auch chald. שבח im Pa'el vor.

53 Skinner, *Warme Brüder – Kesse Väter*, 143.

54 *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, s. v. SCHWUCHT.

55 Goepfert, *Mundart des sächsischen Erzgebirges*, 40.

56 *Duden*, s. v. Schwuchtel.

David erinnert Michal, dass G*tt (יהוה) ihn als Führer über Israel auserwählt hat und ihn damit ihrem Vater, dem ehemaligen König Saul, vorgezogen hat. David rechnet mit Michal ab. Da sein ganzer Status von G*tt (יהוה) herrührt, will er sich sogar noch niedriger als jene Hure verstehen, mit der Michal ihn verglichen hat. Er legt nur Wert auf das Ansehen bei niedrigen Frauen. Was Michal als Königstochter von ihm hält, hat keine Bedeutung für ihn. Dass die Machtverhältnisse nun tatsächlich umgekehrt sind, davon zeugt die anschließende Behauptung in 2 Sam 6,23, dass Michal kinderlos bleiben wird.

Eine feministische Kritik an dem von phallogozentrischen Interessen geprägten Zusammenhang in den Samuelbüchern ist berechtigt.[57] Zwar erhält eine Frau wie Michal hier ausnahmsweise eine literarische Stimme, die ansonsten unterdrückt wird: Michal artikuliert ihren Widerstand gegen David und zeigt durch ihre Kritik an ihm in 2 Sam 6,20 ihre Autonomie gegenüber ihrem Mann. Ihre Auflehnung könnte aber als Grund für ihre Kinderlosigkeit angesehen werden, was von einer frauenfeindlichen Haltung zeugt, die aus feministischer und queerer Perspektive kritisiert wird. Michal kann – wie zuvor ihr Vater König Saul –[58] als auf David eifersüchtig verstanden werden. Wird Michals Kinderlosigkeit in kausalem Zusammenhang mit ihrem Widerstand gegen ihren Mann und mit dessen besonderem, für sie anstößigem Benehmen betrachtet, so wird die sexuelle Dimension von Davids Verhalten zusätzlich unterstrichen. Weshalb Michal kinderlos bleibt, wird nicht näher erläutert. Theoretisch könnten vor und/oder nach dem Streit zwischen den Eheleuten sowohl David als auch Michal Sex überhaupt verweigert haben oder solche sexuellen Handlungen unterlassen haben, die zu Nachwuchs hätten führen können, oder könnte – nach Vorstellungen der Hebräischen Bibel – G*tt (יהוה) entsprechend gewirkt haben.

Aus queerer Sicht habe ich einen neuen Blickwinkel geliefert. Möglicherweise identifizieren sich unterschiedliche queer Lesende an dieser Stelle mit David und wenden sich wie er von vorherrschenden Machthabenden – wie den Mitgliedern von Sauls Dynastie – ab, wenn sie wegen ihres queeren Auftretens und ihrer queeren Lebensweise von ihnen keinen Respekt, keine Anerkennung und keine würdevolle Behandlung bekommen, sondern, im Gegenteil, verfolgt werden – wie David von König Saul verfolgt wurde. Für sie könnten sich die Bezugsgrößen ändern. Andere Personen werden wichtig. Woher kommt die Macht queerer Leute? Vor wem wollen diverse queere Personen also heute

57 Exum, „Murder They Wrote", 16–41.

58 Vgl. 1 Sam 20,30: „Sauls Zorn entbrannte über Jonatan und er sprach zu ihm: ‚Verkehrter Rebell! Weiß ich nicht, dass du dich mit dem Sohn Isais [d. h. mit David], dir selbst und dem Schoß deiner Mutter zur Schande, verbunden hast?'"

tanzen und fröhlich sein? Vor wem macht es ihnen nichts aus, falls sie sich entblößen? Eine solche Auslegung impliziert, dass G*tt (יהוה) auf der Seite von Personen wie König David steht, die sich – aus der Sicht anderer Menschen, wie auch David's Frau Michal – sonderbar benehmen, also queer verhalten.

9.6 Fazit

Die Erzählung von König Davids Entblößung beim Tanz ist für eine queere Lesart der Samuelbücher relevant. Nur nach der hebräischen Version der Ladeüberführung nach Jerusalem in Kapitel 6 des zweiten Samuelbuchs ist der König von Israel und Juda so auffallend leicht bekleidet, dass er sich bei seinem Tanz vor G*tt (יהוה) öffentlich entblößt. Wahrscheinlich hebt sich König Davids leinener Schurz, der sonst seine Lenden verdeckt, bei den heftigen Bewegungen des Tanzes oder bei den schnellen Drehungen durch die Fliehkraft, sodass seine Genitalien sichtbar werden. Davids Tanz kann deshalb durchaus als erotisches Ereignis für die Zusehenden und für die Lesenden – damals wie heute – angesehen werden. Es wäre äußert ungewöhnlich, wenn sich eine führende Persönlichkeit in der Gegenwart, sei es eine aus der Religion, Politik, Wirtschaft oder aus dem Militär, auf ähnliche Weise entblößt zeigen würde. König Davids hemmungsloser Tanz und sein ausgelassenes, fröhliches und eventuell sexuelles Verhalten können Assoziationen mit dem Verhalten gegenwärtiger Personen auslösen, die sich als gay („fröhlich", „vergnügt", „schwul") bezeichnen. Diese Leute identifizieren sich möglicherweise mit König David und wenden sich wie er von vorherrschenden Machthabenden – wie den Mitgliedern von Sauls Dynastie – ab, wenn sie wegen ihrer queeren Lebensweise nicht respektiert, sondern verfolgt werden – wie David von König Saul verfolgt wurde. Eine solche Auslegung impliziert, dass G*tt (יהוה) Personen wie König David stark macht, die sich – aus der Sicht anderer Menschen, wie auch Davids Frau Michal – sonderbar benehmen, also queer verhalten.

Schluss

Studien zu queeren Lesarten der Hebräischen Bibel stellen eine gründlich überarbeitete Fassung meiner wissenschaftlichen Artikel dar, die im Zusammenhang mit meiner PhD-Forschung an der Universität Amsterdam entstanden sind. Sie konzentrieren sich auf nicht normative Sexualitäten im Tanach bzw. Alten Testament und damit verbundene jüdische und christliche Auslegungstraditionen sowie auf bestimmte Werke der Bildenden Kunst. Diese queeren Lesarten werden im Rahmen von Intertextualität entwickelt. Nicht nur bestimmte Textpassagen der Hebräischen Bibel werden queer gelesen, sondern auch ausgewählte rabbinische Behauptungen im Anschluss an sie. Außerdem werden einige europäische Kunstwerke aus der Zeit der Renaissance, des Barocks und der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts diskutiert, welche durch ihre Thematisierung von Knabenliebe, effeminierten Männern oder sexuell ambivalenten Figuren eine wichtige Bestätigung für quasi queere Lektüren bereits vor den bibelwissenschaftlichen Interpretationen der Gegenwart darstellen.

Seit Beginn des 21. Jahrhunderts werden queere Lesarten der Bibel sowie anderer jüdischer und christlicher Schriften angeboten. Verschiedene queere Personen – Lesben, Schwule, bisexuelle Leute, Transgenderpersonen, intersexuelle sowie andere Personen, die ihre sexuelle Orientierung oder ihre Identifizierung mit dem soziokulturellen Geschlecht hinterfragen – haben begonnen, alte religiöse Quellen wie die Bibel aus ihren eigenen Sichtweisen wissenschaftlich zu untersuchen.

Im Zuge queerer bibelwissenschaftlicher und judaistischer Forschung hat sich das Feld der religiösen Schriften, welche analysiert werden, geweitet. Biblische Gesetzestexte bezüglich Homoerotik aus Levitikus und Crossdressing aus Deuteronomium und die Erzählungen von Ham und Noach in Gen 9,20–25 und Sodom und Gibea in Gen 19,1–29 sowie Ri 19,14–29 sind nach wie vor Themen einer queeren intellektuellen Auseinandersetzung, um Feindseligkeiten gegenüber diversen queeren Personen, die mit Stellen der Hebräischen Bibel nach wie vor begründet werden, argumentativ zu begegnen und heterosexistische Voreingenommenheit abzubauen. Auch andere biblische Texte und deren spätere Auslegungen können – je nach eigener Perspektive – queer interpretiert werden, zum Beispiel die Schöpfungsberichte der Genesis, Koh 4,9–12, das Hohelied, die Liebesgebote aus Levitikus, die Geschichte von Josef, Jakobs Sohn, und die Erzählungen über David, Goliat, Saul und Jonatan sowie jene über Rut, Noomi und Boas. Letztere Geschichten in den Samuelbüchern und

© KARIN HÜGEL, 2026 | DOI:10.1163/9789004746039_012
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

im Buch Rut werden in meinem in Kürze erscheinenden Buch *Queere Lesarten der Hebräischen Bibel* ausführlich behandelt werden.

Folgende Themen werden hier in diesem Buch diskutiert: Queere Lesarten von Adams Androgynie, eine queere Lesart von Koh 4,9–12, queere Lesarten des Hohelieds, jüdische gesetzliche Auslegungen zu weiblicher Homoerotik, queere Auslegungen der Liebesgebote aus Levitikus, eine queere Lektüre von Josef (jüdische Interpretationen des schönen jungen Manns aus der Hebräischen Bibel), queere Aneignungen von David und Goliat (künstlerische Selbstporträts als besiegte Knabenliebhaber), Lesungen für Segnungsfeiern und Trauungen gleichgeschlechtlicher Paare, queer ausgelegt (Jonatans Zusage der Lebensgemeinschaft an David [1 Sam 18,1–4] und Ruts Treueschwur gegenüber Noomi [Rut 1,14–17]) und eine queere Lesart von 2 Samuel 6 (König Davids Entblößung beim Tanz). Im Folgenden werde ich die wichtigsten Ergebnisse dieser queeren Lesarten und Aneignungen im Kontext von verschiedenen Verständnissen von „queer" bzw. „seltsam" zusammenfassen.

Queere Lesarten zeigen Widersprüche und Spannungen innerhalb der biblischen Darstellungen der Erschaffung der Menschheit aufgrund der zwei unterschiedlichen Schöpfungsberichte im Buch Genesis auf. Im Gegensatz zum ersten Schöpfungsbericht findet sich im zweiten Schöpfungsbericht am Anfang der Erschaffung der Menschheit *kein* Hinweis auf eine binäre sexuelle Teilung in *Mann* und *Frau*, sondern es wird die Schöpfung des *Menschen* beschrieben. Im Anschluss an feministische Interpretationen der biblischen Schöpfungsberichte habe ich Adam als androgynes Geschöpf und die Teilung des zweigesichtigen ersten Menschen besprochen. In rabbinischer Literatur finden sich zwei jüdische Traditionen in Anlehnung an Platons einzigartigen, seltsamen Mythos von den Kugelmenschen aus seinem Werk *Das Gastmahl*: Erstens wurde angenommen, dass der erste Mensch beide Geschlechter in sich vereinte. Queer Lesende, sofern sie sich selbst auf die eine oder andere Art und Weise mit Androgynie in Verbindung bringen, können sich als Teile der Schöpfung wiederfinden, erschaffen von G*tt, der ebenfalls als androgyn begriffen werden kann. Zweitens wurde behauptet, dass zwei Menschen in einem angelegt waren. Das wurde durch das Bild des zweigesichtigen ersten Menschen veranschaulicht, der schließlich geteilt worden ist. Eine queere Lektüre hinterfragt eine heterosexistische Anschauung der Entstehung der Geschlechterdifferenz anhand von rabbinischen Interpretationen biblischer Schöpfungsvorstellungen in Bezug auf die Teilung des zweigesichtigen ersten Menschen. Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die Gottesebenbildlichkeit des „Homosexualen" im Zusammenhang mit Gen 1,27 aus dem ersten Schöpfungsbericht von einer feministischen Schriftsteller_in behauptet. Ich liefere eine queere Relektüre dieses Bibelverses im Anschluss an eine

Rabbiner_in der Gegenwart und verstehe die Erschaffung der Menschheit queer-inklusiv.

Meine queeren Auslegungen zum Buch Kohelet und zum Hohelied – beides sind Schriften, welche zur biblischen Weisheitsliteratur zählen und welche vermutlich erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. d. Z. mit der Autorität König Salomos versehen wurden – konzentrieren sich auf die Vielstimmigkeit von Aussagen über menschliche Sexualität in der Hebräischen Bibel. Sowohl bestimmte Verse aus den Büchern Kohelet und Rut als auch das Hohelied werden aus queerer Sicht als Gegentexte zu konservativen Auslegungen von Gen 2,18–24 aus dem zweiten Schöpfungsbericht in Bezug auf die Ehe verstanden. In den Büchern Kohelet und Rut werden andere Modelle als eine ausschließliche Mann-Frau Beziehung nahegelegt. Im Hohelied wird Liebe außerhalb der Ehe besungen und dabei der menschliche Eros gefeiert.

Auf die Fragestellung, welche Partner_Innen wir brauchen, um nicht allein zu sein oder überleben zu können, legt ein Text der Hebräischen Bibel wie Koh 4,9–12 auch andere Modelle als eine ausschließliche Mann-Frau Beziehung nahe. Aus queerer Sicht kann behauptet werden, dass ein sexuelles Verhältnis zwischen Männern in Koh 4,11 erwähnt wird: Dass sich zwei Männer beim Liegen *wärmen*, kann bedeuten, dass sie sich *sexuell erregen*. Im Rahmen einer queeren Lesart könnten damit womöglich auch andere, unterschiedliche, queere Gefährt_Innen assoziiert werden, die einander beim Liegen sexuell erregen. Mit dem in Koh 4,12 erwähnten dreifachen Faden, der nicht so schnell zerrissen wird, kann Verschiedenes gedanklich verbunden werden. Nicht nur zukünftige Kinder, wie im Midrasch zu Kohelet behauptet wird, festigen – eventuell auch queere – Paarbeziehungen, sondern Zuneigung und sexuelles Begehren spielen eine wesentliche Rolle. Aus rabbinischen Interpretationen in Mischna Qidduschin („Antrauung", „Verlobung") 4,14 und Parallelstellen sowohl im palästinischen als auch im babylonischen Talmudtraktat Qidduschin geht hervor, dass es jüdische Gelehrte bisher *nicht* verboten haben, wenn zwei unverheiratete Männer miteinander unter demselben Mantel schlafen. Zur Zeit der Rabbinen könnte das berühmte Liebesverhältnis zwischen Alkibiades und Sokrates in Platons *Das Gastmahl* bekannt gewesen sein, wonach Alkibiades nachts unter den Mantel des von ihm so verehrten Sokrates schlüpft, in der Absicht, diesen sexuell in Versuchung zu führen.

Das Hohelied kann heute aufgrund seiner positiven, reizvollen Darstellung außerehelichen sexuellen Begehrens, nicht nur des Manns, sondern besonders der Frau, als queerer biblischer Gegentext gegenüber gegenwärtigen konservativen Ehevorstellungen angesehen werden, die mithilfe bestimmter Interpretationen der Schöpfungsberichte der Genesis immer noch einzementiert werden. Queer wird dabei als „gegen die vorherrschende

Ehenorm" verstanden. Während laut dem 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 berichtet von der Attraktivität und der Schönheit der Liebenden und kann deshalb 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 dessen beschrieben werden, dass Adam und seine Frau von der Frucht des Baums der Erkenntnis gegessen haben. Im Gegensatz zur meist androzentrischen Sichtweise anderer Texte der Hebräischen Bibel bringt das Hohelied weibliches Begehren aus der Sicht der Frau zum Ausdruck, und zwar öfter als die zentrale männliche Gestalt ihre sexuelle Leidenschaft 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, dessen Slogan „Black is beautiful" lautet. Dieser Text des Hohelieds ist offen für eine queere, antirassistische Auslegung. Im Hohelied begegnen wir einer anderen Sprache der Erotik. Queer Lesende mögen am Hohelied wegen seiner Weltlichkeit besonders interessiert sein. 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 bzw. seltsam betrachtet werden.

Hinsichtlich der Diskussion jüdischer gesetzlicher Auslegungen zu weiblicher Homoerotik gilt es darauf hinzuweisen, dass lesbische Sexualität, wie sie seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstanden wird, nicht in antiken biblischen oder rabbinischen Texten existierte. In der Hebräischen Bibel gibt es kein Verbot weiblicher Homoerotik. Auch in der Mischna und der Tosefta finden sich keine gesetzlichen Aussagen dazu. In anderen halachischen Texten des späteren Judentums werden Aussagen gegen weibliche Homoerotik nachträglich aus dem biblischen Buch Levitikus abgeleitet, indem sexuelle Lust oder sogar Heirat zwischen Frauen mit der „Lebensart des Landes Ägypten" assoziiert werden, welche gemäß der Paränese in Lev 18,3 von den Israelit_Innen nicht nachgeahmt werden sollte. Diese halachischen Texte werden queer gelesen, um jüdische lesbische Frauen und andere heutige queere Personen zu stärken. In Sifra, einem halachischen Midrasch zu Levitikus aus der Antike, kommt ausnahmsweise in jüdischer Literatur eine parallel konzipierte Vorstellung von gleichgeschlechtlichen Ehen zwischen Männern oder Frauen vor. Nicht Sex zwischen Frauen, sondern die Heirat

unter Frauen – sowie unter Männern und bestimmte Formen der Polygamie – werden in Sifra Achare Mot („Nach dem Tod“) 9,8 (85c–d) zu Lev 18,3 abgelehnt. Im Umkehrschluss ergibt sich daraus, dass die Ehe zwischen Mann und Frau und prinzipiell auch Polygynie, bei der ein Mann mehrere Frauen hat, in Sifra die Regel war. Es gibt aber talmudische Texte, welche traditionellerweise als Quellen für weibliches Begehren unter Frauen herangezogen werden. Laut dem palästinischen Talmud Gittin („Scheidebriefe“) 8,10,49c ist die Schule Hillels – im Unterschied zur Schule Schammais – der Ansicht, dass „das Herumtollen“ der Frauen miteinander kein sexuelles Vergehen bedeutet. Der entscheidende Punkt für diese Anschauung dürfte vermutlich sein, dass Frauen dabei nicht durch einen männlichen Penis penetriert werden. Im babylonischen Talmud Yevamot („Schwäger_innen“) 76a wird eine relativ ähnliche Position Rabbi Eleazar zugeschrieben, welcher implizit behauptet, dass eine Frau beim Sex mit einer anderen Frau diese nicht zu einer Hure macht. Aus gegenwärtiger, queerer Sicht sind gleichgeschlechtliche Handlungen zwischen Frauen nicht unanständig, wie lesbophobe Leute heute im Anschluss an Rabbi Eleazars Behauptung eventuell noch denken mögen. Im babylonischen Talmud Schabbat („Sabbat“) 65a gibt es Bedenken gegenüber Schwestern, die miteinander schlafen. In den babylonischen Talmudtraktaten Yevamot 76a und Schabbat 65a wird behauptet, dass Frauen, die „von sexueller Lust aneinander erfüllt sind“, aus der priesterlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Das könnte den Verlust eines priesterlichen Vorrechts (nämlich der Verweigerung der Teilhabe am Mahl der Abgaben an die Priester) oder das Heiratsverbot mit einem jüdischen Priester bedeutet haben. Beides ist heute nicht mehr aktuell. Der jüdische Rechtsgelehrte Maimonides hat sich im Hochmittelalter unterschiedlich über weibliche Homoerotik geäußert. Mit seiner Forderung nach männlicher Kontrolle der weiblichen Sexualität in *Mischne Tora* (*„Wiederholung der Tora“*), *Hilchot Issure Bia* (*„Gesetze zu verbotenen sexuellen Beziehungen“*) 21,8 ist er einerseits ein Vertreter typisch patriarchalen Gedankenguts. Andererseits stellt sogar er in seinem *Kommentar zur Mischna Sanhedrin* (*„Gerichtshof“*) 7,4 fest, dass weder das biblische Gesetz (das heißt die Tora) noch das rabbinische Gesetz (das heißt die Mischna und die Tosefta) eine Strafe für weibliche Homoerotik vorsieht.

Mein queerer Argumentationsstrang, teilweise aus defensiver Sicht gegenüber heterosexistischen und lesbophoben Bibelinterpretationen, angefangen mit den biblischen Schöpfungsberichten bis hin zu Levitikus, ist hiermit beendet. In den folgenden Kapiteln werden alternative Lesarten aus queerer Sicht präsentiert, als Versuch, herkömmlichen hasserfüllten Anschauungen im Juden- und Christentum entgegenzutreten, nicht nur in Bezug auf die

Erschaffung der Menschheit in den Schöpfungsberichten der Genesis und bezüglich queerer Beziehungen im Buch Kohelet und im Hohelied, sondern auch hinsichtlich von Ver- und Geboten im Buch Levitikus.

Im Zuge von queeren Auslegungen der Liebesgebote aus Levitikus untersuche ich, wie sich unterschiedliche queere Personen selbst das Nächstenliebegebot in Lev 19,18 und das Fremdenliebegebot in Lev 19,34 aneignen können, sodass solche maßgeblichen religiösen Texte der Hebräischen Bibel auch für sie ethisch relevant werden. Daher konzentriere ich mich nicht auf die für diverse queere Personen problematischen Bibelstellen im 18. und 20. Kapitel des Buchs Levitikus (etwa auf die zuvor erwähnte „Lebensart des Landes Ägypten" in Lev 18,3 oder auf die Verbote von Sex zwischen Männern in Lev 18,22 und Lev 20,13), sondern diskutiere stattdessen die Liebesgebote, welche sich im 19. Kapitel desselben biblischen Buchs befinden. Queere Lesarten der Liebesgebote aus Levitikus thematisieren Selbstliebe aus queerer Sicht und fordern den Einbezug von Frauen und queeren Personen sowohl im schöpfungsethischen Diskurs (in Verbindung mit dem Gedanken der Gleichheit aller geschaffenen Menschen) als auch hinsichtlich der Maxime der Goldenen Regel. Hierbei werden drei traditionelle Interpretationsvarianten des Nächstenliebegebots aus dem Heiligkeitsgesetz aufgegriffen. Erstens kann das Nächstenliebegebot in Lev 19,18 folgendermaßen übersetzt werden: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie *du* dich selbst *liebst* (bzw. *lieben sollst*)". Der oder die Nächste soll in dem Maß geliebt werden, wie jemand sich selbst liebt. Ein solches Verständnis dieses Gebots setzt Selbstliebe voraus. Das Nächstenliebegebot könnte aber auch als Gebot zur Selbstliebe betrachtet werden. Einzelnen queeren Menschen etwa mangelnde Selbstliebe vorzuwerfen, könnte von den Betroffenen als Zynismus aufgefasst werden, wenn ein selbstbestimmtes sexuelles Leben für sie nicht möglich ist. Selbstliebe sollte diesen Leuten durch die Schaffung eines Umfelds leichter gemacht werden, welches ihre Lebens- und Liebesweisen fördert. Ein liebevoller Umgang diverser queerer Leute mit sich selbst wiederum wirkt sich auf ihren Umgang mit anderen Mitmenschen positiv aus. Zweitens kann das Nächstenliebegebot Folgendes bedeuten: „Du sollst deinen Nächsten lieben, denn er ist *ein Mensch* wie du". In der jüdischen Aufklärung schuf der jüdische Gelehrte Naftali Herz Wessely eine neue jüdische Auslegungstradition dieses Gebots aus Levitikus, indem er die Gleichheit aller Menschen durch Rekurs auf die Schöpfung theologisch begründete. Aus heutiger feministischer und queerer Sicht gilt es jedoch, eine inklusive Neuinterpretation des biblischen Nächsten- und Fremdenliebegebots einzufordern, sodass die Liebesgebote aus Levitikus als Aufruf zum respektvollen Handeln auch und besonders gegenüber Frauen und diversen Minderheiten wie queeren Personen verstanden werden können. Drittens

und letztens kann das Nächstenliebegebot im Sinne der negativen Goldenen Regel in folgender Weise aufgefasst werden: „Du sollst deinen Nächsten lieben, *sodass, was dir verhasst ist, du ihm nicht tun sollst*". Viele Jahrhunderte nach der Entstehung der hebräischen Versionen sind die Liebesgebote in der aramäischen Übersetzung des Targums Pseudo-Jonathan schon als interpretationsbedürftig betrachtet worden und deshalb durch die Einfügung der negativen Goldenen Regel paraphrasiert worden. Nicht nur bedeutsamen Rabbinen wie Hillel oder Akiba, sondern auch Jesus von Nazaret wurde die Goldene Regel zugeschrieben. Auch die Goldene Regel sollte heute – im Unterschied zur Antike – inklusiv verstanden werden und unter Einbezug nicht nur von Männern, sondern auch von Frauen und queeren Personen im Sinne einer Ethik des guten Miteinanders aller Menschen dieser Welt angewendet werden.

Ähnlich wie mit Adam, dem androgynen bzw. zweigesichtigen ersten Menschen, so finden sich besonders mit dem schönen jungen Josef, der effeminiert auftritt, biblische Figuren im Buch der Genesis, welche Rabbinen in der Antike sehr seltsam, was ihre Sexualität betrifft, neu interpretiert haben. Josefs überwältigende Schönheit, welche in der Hebräischen Bibel in Gen 39,6 erwähnt wird und die später innerhalb der jüdischen Tradition im Midrasch zu Genesis, dem ältesten Auslegungsmidrasch, mit der Schönheit seiner Mutter Rahel erklärt wird (innerhalb der islamischen Tradition wird Josefs Schönheit, angefangen mit dem Koran, hervorgehoben), zieht nicht nur Frauen, sondern auch Männer an. Meine queere Diskussion homoerotischer jüdischer Vorstellungen von Josef wird mit einer neuen Auslegung von Michelangelos Renaissance-Malerei *Jakob und Josef* eingeleitet, die sich in der Sixtinischen Kapelle im Papstpalast in Vatikanstadt befindet. Nach dieser Interpretation ist der schöne Josef, Rahels und Jakobs Sohn, quasi ein queerer Vorfahre Jesu Christi. Unterschiedliche jüdische Interpretationen der biblischen Josefserzählungen in Genesis 37–50 sind aus einer queeren Leser_Innenperspektive interessant. Dazu zählen mehrere Stellen des Midrasch zu Genesis (und im Anschluss daran auch die mittelalterliche Midrasch-Kompilation *Jalkut Schimoni zu Genesis* §145), der Predigtmidrasch Tanchuma in der Fassung von Salomon Buber Wajescheb („Jakob aber blieb") 14 und 16, der babylonische Talmud Sota 13b, die aramäische Bibelübersetzung des Targums Pseudo-Jonathan zu Gen 39,1 und Raschis *Kommentar zu Genesis*. Rabbinen haben Widersprüche, Mehrdeutigkeiten und Unklarheiten in der biblischen Geschichte von Josef zum Anlass für die Schaffung ihrer eigenen neuen Auslegungen genommen. So wird Josef, Jakobs siebzehnjähriger Sohn von schöner Gestalt und hübschem Aussehen, angefangen mit rabbinischen Traditionen im Midrasch zu Genesis zu Gen 37,2 und zu Gen 39,6, als effeminierter Jüngling bezeichnet. Obwohl weibliches Auftreten eines hübschen jungen Manns an und für sich heute ein

Anknüpfungspunkt für schwule Lesende sein könnte, gilt es zu bedenken, dass Josef von seinen Brüdern im Midrasch zu Genesis als Insasse in einem Bordell vermutet wird, dass er also aus rabbinischer Sicht mit männlicher Prostitution in Zusammenhang gebracht wird. Verschiedene rabbinische und weitere jüdische Auslegungen liefern eine Erklärung zur biblischen Aussage in Gen 39,1, weshalb Potifar, der ägyptische Hofbeamte des Pharaos, den versklavten Josef in Ägypten kauft: Er will mit diesem schönen fremden jungen Mann Sex haben und wird deshalb mit Kastration bestraft. Nicht nur der Ägypter Potifar findet Josef attraktiv, sondern nach der biblischen Geschichte im Buch Genesis 39 auch dessen namenlose Ehefrau und gemäß den Rabbinen im Midrasch zu Genesis die ebenfalls namentlich nicht näher bezeichneten Töchter ägyptischer Könige. Josefs Nichtbeachtung der begehrenswerten Königstöchter in Ägypten in der rabbinischen Behauptung zu Gen 49,22 im Midrasch zu Genesis kann aus queerer Sicht als sexuelles Desinteresse an Frauen interpretiert werden. Heutige queer Lesende werden Josefs extremes Schicksal höchstwahrscheinlich nicht teilen: Vom Lieblingssohn des Vaters (Stichwort: Josefs bunte Tunika in Gen 37,3) über den totalen Abstieg in die Sklaverei mit drohendem Weiterverkauf zum Zweck sexueller Dienste an einen Ägypter, schafft Josef es zuletzt wieder, eine sehr hohe Position in einem fremden Land zu erreichen. Während Josefs Charakterisierung in rabbinischer und weiterer jüdischer Literatur als überaus attraktiver Jüngling mit femininem Auftreten aus der Zeit von Josefs Tiefpunkt stammt, wo er mit männlicher Prostitution assoziierbar ist, kann sein Ignorieren sexueller Annäherungsversuche von attraktiven Frauen wie den Königstöchtern in der Zeit seines gesellschaftlichen Höhepunkts verortet werden, als er einen triumphalen Auftritt im Prunkwagen des Pharaos in Ägypten absolviert.

In den letzten drei Kapiteln dieses Sammelbands werden queere Lesarten von Textpassagen in der biblischen Samuelbüchern vorgestellt, welche hauptsächlich mit David, dem späteren König von Israel und Juda, im Zusammenhang stehen. In Anlehnung an die jüdische Rezeption der biblischen Geschichte von Goliat und David sowie an plastische und bildliche Darstellungen dieser Erzählung in der Frührenaissance und im Frühbarock lässt sich das Verhältnis dieser beiden durch eine erotische Linse als Beziehung eines erwachsenen Manns zu einem schönen jungen Mann lesen. Goliat wird nicht durch einen Stein verwundet, wie im ersten Samuelbuch 17 beschrieben wird, sondern durch den Anblick von Davids hervorragender Schönheit, welche in 1 Sam 16,12 und 1 Sam 17,42 erwähnt wird. In der Bildenden Kunst initiiert Donatellos eventuelle Selbstdarstellung als Goliat eine Tradition, in welcher ein homoerotischer Künstler sich selbst als der besiegte Goliat und seinen männlichen

Geliebten als einen schönen und siegreichen Jungen zeigt. Caravaggio porträtiert sich selbst im abgeschlagenen Haupt des Goliat in einem Gemälde, welches sich derzeit in der Galleria Borghese in Rom befindet; sein Gehilfe und eventueller Geliebter Francesco Boneri posierte dabei möglicherweise als David. Während Donatello David als androgynen Knaben modelliert, der seinen Liebhaber besiegt, lässt Caravaggio David melancholisch dreinblicken, sodass der Sieg von Caravaggios David über seinen Liebhaber gleichzeitig als schwerer Verlust für den jungen Mann zu verstehen ist.

Aufgrund jüngster religiöser Entwicklungen, wonach der Forderung gleichgeschlechtlicher Paare um Anerkennung ihrer Lebensgemeinschaften innerhalb unterschiedlicher Religionsgemeinschaften durch Trauungen oder Segnungen inzwischen gänzlich oder teilweise nachgekommen wird, wird die Aufmerksamkeit auf bestimmte Lesungstexte im ersten Samuelbuch und im Buch Rut gelenkt, die queer ausgelegt werden. In den biblischen Kontexten dieser beiden Geschichtsbücher kommen sowohl mit den homoerotischen Erzählungen vom Dreiecksverhältnis zwischen Saul, David und Jonatan (plus deren Frauen) in den Samuelbüchern als auch mit der polyamoren Erzählung von Rut, Noomi und Boas im Buch Rut keine ausschließlichen Paarbeziehungen, sondern Mehrfachbeziehungen vor. Das deutet auf ein anderes Verständnis von Ehen und Hochzeiten hin, als wir es heute haben. In der ersten Begegnung zwischen David und Jonatan in 1 Sam 18,1–4, welche oft als Lesung während einer Trauung für ein Männerpaar dient, sagt Jonatan David (ein Name, der nichts anderes als „der Geliebte" bedeutet) seine Lebensgemeinschaft zu. Gleichzeitig mit Jonatans wiederholter Liebesbekundung an David nimmt König Saul diesen schönen, im Kampf erfolgreichen Jüngling zu sich und lässt ihn nicht wieder ins Haus seines Vaters zurückkehren. David könnte deshalb mit einer neu verheirateten Braut verglichen werden, die in den Haushalt ihres Ehemanns einzieht. Sprechende Namen unterstützen eine queere Interpretation von Ruts Treueschwur gegenüber Noomi in Rut 1,14–17, der Lesung für ein Frauenpaar. Aus damaliger wie heutiger Sicht kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Beziehung Ruts, „der Freund_in", zu Noomi, dem „Sweetheart" beziehungsweise der „Lustvollen", als erotisch motiviert verstanden wird. Rut hängt sich fest an ihre Schwiegermutter an und schwört Noomi lebenslange Treue. Ähnliche Formulierungen im Buch Rut und im zweiten Schöpfungsbericht legen aus queerer Sicht ein eheähnliches Verhältnis zwischen Rut und Noomi nahe. Die Erschaffung sexuell ambivalenter Figuren in Werken der Bildenden Kunst der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in England liefert zusätzliche queere Interpretationen dieser an sich schon bemerkenswert homoerotischen Bibelstellen: Simeon Solomon zeichnet

David als effeminierten Geliebten Jonatans beim Liebesschwur (1 Sam 20,17), und Philip Hermogenes Calderon malt Noomi als sexuell mehrdeutige Gestalt in inniger Umarmung mit Rut (Rut 1,14–17).

König Davids Entblößung beim Tanz im zweiten Samuelbuch ist meine letzte queere Lesart in diesem Sammelband. Laut der Erzählung der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem in 2 Samuel 6 ist König David so leicht bekleidet, dass er sich beim Tanz vor G*tt öffentlich entblößt. Davids ausgelassenes, fröhliches und eventuell sexuelles Verhalten kann Assoziationen mit dem Verhalten heutiger Personen auslösen, die sich als gay („fröhlich", „schwul") bezeichnen. Möglicherweise identifizieren sich queer Lesende mit David und wenden sich wie er von vorherrschenden Machthabenden – wie den Mitgliedern von Sauls Dynastie – ab, wenn sie wegen ihrer queeren Lebensweise nicht respektiert, sondern verfolgt werden – wie David von König Saul verfolgt wurde. Eine solche Auslegung impliziert, dass G*tt auf der Seite von Personen wie David steht, die sich – aus der Sicht anderer Menschen, wie auch Davids Frau Michal – sonderbar benehmen, also queer verhalten.

Sowohl die biblische Erzählung von David und Goliat als auch jene von Jonatans Zusage der Lebensgemeinschaft an David stehen im Zusammenhang mit David als schönem jungem Mann in seiner Aufstiegsgeschichte im ersten Samuelbuch. Als sich David in der Ladeerzählung im zweiten Samuelbuch beim Tanz nackt zeigt, ist er bereits König über Juda und Israel. Über David gäbe es noch viel mehr im Hinblick auf seine erotischen Verhältnisse mit Männern zu sagen, sowohl was homoerotische Aneignungen in bestimmten Werken der Bildenden Kunst als auch was bibelwissenschaftliche Interpretationen der schriftlichen religiösen Quellen selbst betrifft. Diesbezüglich verweise ich auf mein umfangreicheres Buchprojekt *Queere Lesarten der Hebräischen Bibel*. Auch meine queeren Lesarten von Rut werden dort viel ausführlicher behandelt werden.

Nach diesem kurzen Überblick über die Ergebnisse der einzelnen Kapitel kann folgendes Fazit gezogen werden: Insgesamt hat sich gezeigt, dass die Hebräische Bibel mit ihrer Fülle von unterschiedlichen und vielschichtigen literarischen Texten tatsächlich eine ergiebige Quelle für heutige queere Lesarten darstellt, sogar in einem größeren Ausmaß, als es das christliche Neue Testament ist. Vieles, was heute Geschlechternormen nicht entspricht, ist in der Antike bereits im Zusammenhang mit der Hebräischen Bibel und ihrer rabbinischen Rezeption thematisiert worden: Androgynie, sexuelle bzw. erotische Beziehungen, sogar Heirat zwischen Personen des gleichen Geschlechts und Mehrfachbeziehungen anstelle von ausschließlichen Paarbeziehungen. Ungewöhnlich für heutige religiöse Maßstäbe sind noch immer die positive Darstellung außerehelichen sexuellen Begehrens, nicht

nur des Manns, sondern auch der Frau, das Feiern von menschlichem Eros, die Beschreibung weiblichen Begehrens aus der Sicht der Frau wie im Hohelied oder ein ausgelassen tanzender religiöser Anführer wie König David im zweiten Samuelbuch. Anderes muss im Zusammenhang mit der Lektüre alter androzentrischer Texte erst eingefordert werden, nämlich zum Beispiel der Einbezug von Frauen und diversen queeren Personen hinsichtlich der Nächsten- und Fremdenliebegebote. Auch sexuelle Gewalt zwischen Männern und männliche Prostitution werden im Zusammenhang mit Josef und Potifar angedacht. Josef wird dabei als effeminierter Jüngling vorgestellt. Die Selbstporträts als besiegte Knabenliebhaber, dargestellt im abgeschlagenen Haupt des Goliat, zeugen vermutlich bereits von einem homoerotischen Selbstbewusstsein von Künstlern zu Zeiten der Renaissance und des Barocks im Zusammenhang mit männlicher Homoerotik. Wer wagt es heute, sich mithilfe von biblischen Figuren als queer zu outen?

Abschließend möchte ich die Leser_Innen dieses Buchs ermutigen: Nützen Sie Ihre Kenntnisse über religiöse Traditionen in jüdischen und christlichen Schriften, die durch meine queeren Lesarten möglicherweise in neuem Licht erscheinen, und setzen Sie sich für eine Transformation der Gesellschaft im Sinne einer Beendigung von Unterdrückung und Diskriminierung von Frauen und queeren Personen in Ihrem persönlichen und politischen Umfeld ein, sei es innerhalb der Gesellschaft allgemein oder innerhalb bestimmter religiöser Institutionen. Das sollte nicht als Auftrag zu einer Überbeanspruchung Ihrer eigenen Kräfte missverstanden werden, also füge ich hinzu, solange es auch Freude macht und die eigenen Möglichkeiten nicht übersteigt.

Zuletzt sei meine Abwandlung des Slogans „We're here. We're queer. Get used to it", der am Anfang der Neunzigerjahre des 20. Jahrhunderts durch Queer Nation, eine queere Aktivist_Innenorganisation in den USA,[1] populär wurde, erwähnt: „Wir sind hier. Wir sind queer. Gewöhnt Euch an *unsere Lesarten der Hebräischen Bibel*." Von nun an sollte es kein Vorbeikommen geben an der Anerkennung queerer Personen und an einer intellektuellen Debatte über das Thema, welches ich hier vertieft behandelt habe.

1 Stryker, „Queer Nation".

English Summary

The book *Studien zu queeren Lesarten der Hebräischen Bibel* (*Studies on Queer Readings of the Hebrew Bible*) is a thoroughly revised version of my scholarly articles written in connection with my PhD research at the University of Amsterdam. It focuses on non-normative sexualities in the Tanakh or the Old Testament and related Jewish and Christian exegetical traditions as well as certain works belonging to the visual arts. These queer readings are developed within the framework of intertextuality. Not only certain passages of the Hebrew Bible are read queerly but also selected rabbinic sayings that build on these passages. Furthermore, some European works of art from the period of the Renaissance, the Baroque and the second half of the 19th century are discussed that significantly confirm the quasi-queer readings already prior to the scientific biblical interpretations of today by addressing pederasty, effeminate men, or sexually ambivalent figures.

Since the beginning of the 21st century, queer readings of the Hebrew Bible as well as other Jewish and Christian writings have been offered. Various queer persons – lesbians, gays, bisexuals, transgender and intersex people and others who question their sexual orientation or their identification with the sociocultural gender assigned to them – have begun to scientifically investigate ancient religious sources such as the Bible from their own perspectives.

In the course of queer biblical and Judaic research, the field of religious writings that are being analysed has expanded. Biblical legal texts concerning homoeroticism in Leviticus and cross-dressing in Deuteronomy and the narratives about Ham and Noah in Gen 9:20–25 and Sodom und Gibeah in Gen 19:1–29 as well as Judg 19:14–29 are still topics of a queer intellectual debate in order to counter with arguments hostilities towards various queer persons, which are still based on passages of the Hebrew Bible, and to reduce a heterosexist bias. Depending on one's own perspective also other biblical texts and their later interpretations can be read in a queer way, for example the creation accounts of Genesis, Eccl 4:9–12, Song of Songs, the commandments of love in Leviticus, the story of Joseph, son of Jacob, and the narratives about David, Goliath, Saul and Jonathan as well as those about Ruth, Naomi and Boaz. The latter stories in the books of Samuel and in the book of Ruth will be dealt with at length in my forthcoming book *Queere Lesarten der Hebräischen Bibel* (*Queer Readings of the Hebrew Bible*).

The following topics are discussed here in this book: queer readings of Adam's androgyny, a queer reading of Eccl 4:9–12, queer readings of the Song

© KARIN HÜGEL, 2026 | DOI:10.1163/9789004746039_013
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

of Songs, Jewish legal interpretations of female homoeroticism, queer interpretations of the commandments of love in Leviticus, a queer reading of Joseph (Jewish interpretations of the beautiful young man in the Hebrew Bible), queer appropriations of David and Goliath (artistic self-portraits as defeated pederasts), readings for blessing ceremonies and weddings of same-sex couples queerly interpreted (Jonathan's pledge of a life partnership towards David [1 Sam 18:1–4] and Ruth's vow to be faithful to Naomi [Ruth 1:14–17]) and a queer reading of 2 Samuel 6 (King David's exposure while dancing). Below I will summarise the most important results of these queer readings and appropriations in the context of various understandings of "queer".

Queer readings show tensions and contradictions in the biblical descriptions of the creation of humankind due to the two different creation accounts in the book of Genesis. In contrast to the first creation account, there is *no* reference to a binary sexual division in a *man* and a *woman* in the second creation account at the beginning of the creation of humankind, but the creation of the *human* is depicted. Following feminist interpretations of the biblical creation accounts, I have discussed Adam as an androgynous creature and the division of the double-faced first human. Within rabbinic literature two Jewish traditions are found that are based on Plato's unique, strange myth of the circle-men in his work *Symposium*: Firstly, it was imagined that the first human combined both genders in himself. Queer readers, if they associate themselves in one way or another with androgyny, can find themselves as parts of the creation, made by G*d who can also be conceived as androgynous. Secondly, it was suggested that two persons were created in one. This was illustrated by the double-faced image of the first human who finally was divided. A queer reading questions a heterosexist view of the origin of the gender difference based on rabbinic interpretations of the ideas of the creation in relation to the division of the double-faced first human. Already at the beginning of the 20th century the godlikeness of the "homosexual" was asserted by a feminist writer in connection with Gen 1:27 in the first creation account. I provide a queer rereading of this verse from the Bible referring to a rabbi of today and interpret the creation of humankind in a queer-inclusive way.

My queer interpretations of the books of Ecclesiastes and of Song of Songs – both are writings that belong to the biblical Wisdom literature and which were endowed with the authority of King Solomon probably not before the middle of the 2nd century CE – focus on the polyphony of the statements on human sexuality in the Hebrew Bible. Certain verses from the books of Ecclesiastes and of Ruth as well as Song of Songs are understood from a queer point of view as counter-texts to the conservative exegeses of Gen 2:18–24 in the second

creation account concerning marriage. In the books of Ecclesiastes and Ruth other models than an exclusive relationship between a man and a woman are suggested. In Song of Songs extramarital love is extolled and thereby human eros is celebrated.

To answer the question which partners we need in order not to be alone or to be able to survive, a text of the Hebrew Bible like Eccl 4:9–12 suggests also other models than an exclusive man-woman relationship. It can be argued from a queer perspective that a sexual relation between men is mentioned in Eccl 4:11: That two men *warm* each other while lying, can imply that they *sexually arouse* each other. Within the framework of a queer reading, this may also trigger associations about other, diverse, queer companions, who sexually arouse each other while lying. Various things can be associated with the threefold thread that is not so easily torn apart mentioned in Eccl 4:12. Not only future children, as asserted in Ecclesiastes Rabbah, may form a basis for partnership – perhaps also queer – but affection and sexual desire also play an important role. It follows from later rabbinic interpretations in Mishnah Qiddushin ("Betrothal", "Engagement") 4:14 and parallel passages in the tractate Qiddushin both of the Palestinian and the Babylonian Talmud, that Jewish sages had *not* previously forbidden that two unmarried men sleep together under the same cloak. At the time of the rabbis, the famous love affair between Alcibiades and Socrates in Plato's *Symposium* may have been well-known, according to which Alcibiades slips at night under the cloak of Socrates, whom he admired so much, with the intent to seduce him sexually.

Because of its positive, exciting representation of extramarital sexual desire, not only of a man, but also and in particular of a woman, 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 by certain interpretations of the Genesis creation accounts. Queer is thereby understood as "against the dominant marital norm". While the woman is subordinate to the man according to the second creation account in Genesis, Song of Songs bears witness to a mutual desire and a fundamental enthusiasm for human eros. The Song of Songs tells of the attractiveness and beauty of the lovers and can therefore be interpreted as a queer counter-text to Gen 3:16–19 of the second creation account, in which pains of childbirth and of agricultural labour are etiologically described as the consequence of Adam and Eve having eating of the fruit from the tree of knowledge. In contrast to the mostly androcentric perspective of other texts in the Hebrew Bible, Song of Songs expresses female desire from a woman's point of view, even more often than the male protagonist sings of his sexual passion for his female lover. Paradoxically, feminine eroticism is celebrated but also controlled in the Song of Songs, although the latter is never

quite successful. The woman's succinct 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 Song of Songs is open to a queer, anti-racist reading. In Song of Songs, we encounter a different language of eroticism. Queer readers might be particularly interested in Song of Songs 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.

Discussing Jewish legal interpretations of female homoeroticism, it should be pointed out that lesbian sexuality, as it has been understood since the second half of the 20th century, did not exist in ancient biblical or rabbinic texts. In the Hebrew Bible there is no prohibition of female homoeroticism. In the Mishnah and the Tosefta legal interpretations of it cannot be found either. In other halakhic texts of later Judaism, statements against female homoeroticism are subsequently deduced from the biblical book of Leviticus by associating sexual pleasure or even marriage between women with the "way of life of the land of Egypt", which, according to the parenesis in Lev 18:3, the Israelites should not imitate. Those halakhic texts are read from a queer perspective in order to sustain Jewish lesbian women and other queer persons of today. In Sifra, a halakhic midrash on Leviticus from antiquity, the idea of same-sex marriages between men or women conceptualised in a parallel way is found as an exception within Jewish literature. Not sex between women but the marriages between women and between men are rejected in Sifra Acharei Mot ("After Death") 9:8 (85c–d) on Lev 18:3 as well as special kinds of polygamy. By implication this means that the marriage between a man and a woman and in principle also polygyny, where a man has several wives, was the norm in Sifra. But Talmudic texts exist which are traditionally used as sources for female desire between women. According to the Palestinian Talmud Gittin ("Divorce Certificates") 8:10,49c, the House of Hillel considers – contrary to the House of Shammai – that the "sporting" of women with each other does not constitute a sexual offense. The crucial point for this view may presumably be that women are thereby not penetrated by a male penis. In the Babylonian Talmud Yebamoth ("Sisters-in-law") 76a, a rather similar opinion is attributed to Rabbi Eleazar, who implicitly claims that a woman having sex with another woman does not render her a harlot. From a present-day queer point of view same-sex activities between women are not indecent as lesbophobic people possibly still might think today following Rabbi Eleazar's saying. In the Babylonian Talmud Shabbath ("Sabbath") 65a, there are reservations about sisters sleeping together. In the tractates Yebamoth 76a and Shabbath 65a of the Babylonian

Talmud, it is argued that women who "are fulfilled with sexual pleasure of each other" are excluded from the priestly community. This could have meant loss of a priestly privilege (namely being disqualified from participating in the meal of the gifts to the priests) or prohibition to marry a Jewish priest. Both things are no longer relevant today. In the High Middle Ages, the Jewish legal scholar Maimonides commented in various ways on female homoeroticism. With his demand for male control of female sexuality in *Mishneh Torah* (*"Repetition of the Torah"*), *Hilkhot Issurei Biah* (*"Laws concerning Forbidden Sexual Relationships"*) 21:8 he is, on the one hand, a representative of typical patriarchal ideas. On the other hand, even he states in his *Commentary on the Mishnah Sanhedrin* (*"Lawcourt"*) 7:4 that neither biblical law (that is the Torah) nor rabbinic law (that is the Mishnah and the Tosefta) stipulates a punishment for female homoeroticism.

I herewith conclude my queer line of reasoning, partly formulated from a defensive point of view against heterosexist and lesbophobic interpretations of the Bible, from the biblical creation accounts through to Leviticus. In the following chapters, alternative readings are presented from a queer perspective, as an attempt to confront traditional hateful opinions in Judaism and Christianity, not only with regard to the creation of humankind in the creation accounts of Genesis and with respect to queer relationships in the book of Ecclesiastes and in Song of Songs, but also concerning prohibitions and commandments in the book of Leviticus.

In the course of queer interpretations of the commandments of love in Leviticus, I investigate how different queer persons can appropriate the commandments to love one's neighbour in Lev 19:18 and to love the stranger in Lev 19:34 as oneself, so that such authoritative religious texts of the Hebrew Bible become ethically relevant for them as well. Hence I do not focus on the biblical passages in chapters 18 and 20 of the book of Leviticus (like the "way of life of the land of Egypt" in Lev 18:3 mentioned above or the prohibitions of sex between men in Lev 18:22 and Lev 20:13) which are problematic for various queer people, but instead I discuss the commandments of love, which are located in chapter 19 of the same biblical book. Queer readings of the commandments of love in Leviticus address loving oneself from a queer point of view and demand the inclusion of women and queer people both in the ethical discourse concerning the creation (in connection with the idea of the equality of all created human beings) and with regard to the maxim of the Golden Rule. Here three traditional ways of exegesis of the commandment to love one's neighbour in the Holiness Code are taken up. Firstly, the commandment of loving one's neighbour in Lev 19:18 can be translated in the following way: "You shall love your neighbour as *you love* (or *shall love*) yourself". The

neighbour shall be loved to the same extent as someone loves him- or herself. Such an understanding of this commandment presupposes self-love. However, the commandment of loving one's neighbour could also be regarded as an imperative to love oneself. Accusing individual queer people for example of lacking self-love could be considered as cynicism by the persons concerned if a self-determined sexual life is not possible for them. Loving oneself should be made easier for those people by creating an environment that sustains their ways of life and love. A loving attitude of various queer people towards themselves, in turn, has a positive impact on their interaction with other fellow human beings. Secondly, the commandment of loving one's neighbour can mean the following: "You shall love your neighbour for he is *a human being* like you". In the Jewish Enlightenment the Jewish scholar Naphtali Herz Wessely created a new Jewish exegetical tradition of this commandment in Leviticus by theologically underpinning the equality of all human beings by recourse to the creation. However, from a present-day feminist and queer perspective, it is necessary to demand an inclusive reinterpretation of the biblical commandments to love neighbours and strangers so that the commandments of love in Leviticus can be understood as a call for respectful conduct also and especially towards women and diverse minorities like queer persons. Thirdly and finally, the commandment of loving one's neighbour can be interpreted in line with the negative Golden Rule as follows: "You shall love your neighbour *so that, what is hateful to you, you shall not do to him*". Many centuries after the emergence of the Hebrew versions, the commandments of love in the Aramaic translation of Targum Pseudo-Jonathan were already considered as in need of explanation and therefore were paraphrased by insertion of the negative Golden Rule. The Golden Rule was attributed not only to important rabbis like Hillel or Akiba but also to Jesus of Nazareth. Also, the Golden Rule should be understood today – in contrast to antiquity – in an inclusive way and should be applied in terms of an ethics of a beneficial coexistence of all human beings in this world, including not only men but also women and queer persons.

Similar to Adam, the androgynous or double-faced first human, biblical characters are found in the book of Genesis, especially the beautiful young Joseph who behaves effeminately, whom the rabbis in antiquity have reinterpreted in very strange ways as far as their sexuality is concerned. Joseph's overwhelming beauty, which is mentioned in the Hebrew Bible in Gen 39:6 and which is later explained in the Jewish tradition in Genesis Rabbah, the oldest exegetical midrash, on the basis of the beauty of his mother Rachel, attracts not only women but also men (within Islamic tradition, starting with the Koran, Joseph's beauty is emphasised). My queer discussion of homoerotic Jewish conceptions of Joseph is introduced with a new interpretation of

Michelangelo's Renaissance painting *Jacob and Joseph*, which is in the Sistine Chapel in the Papal Palace in Vatican City. According to this interpretation, the beautiful Joseph, the son of Rachel and Jacob, is a quasi-queer ancestor of Jesus Christ. Various Jewish interpretations of the biblical Joseph narratives in Genesis 37–50 are interesting from a queer reader's perspective. These include several passages of Genesis Rabbah (and subsequent to it the medieval Midrash-compilation *Yalqut Shimoni on Genesis* §145), the homiletical midrash Tanḥuma in the edition of Solomon Buber Vayesheb ("But Jacob Dwelt") 14 and 16, the Babylonian Talmud Sotah 13b, the Aramaic translation of the Bible of Targum Pseudo-Jonathan to Gen 39:1 and Rashi's *Commentary on Genesis*. The rabbis have used inconsistencies, ambiguities and obscurities in the biblical story of Joseph as an opportunity to create their own new interpretations. So Joseph, the handsome and good-looking seventeen-year-old son of Jacob, is characterised as an effeminate youth beginning with the rabbinic tradition in Genesis Rabbah on Gen 37:2 and on Gen 39:6. Although a feminine appearance of a good-looking young man could in itself be a starting point for gay readers of today, it should be remembered that in Genesis Rabbah Joseph is suspected by his brothers of being an inmate of a brothel, thus he is associated with male prostitution from a rabbinic perspective. Various rabbinic and other Jewish interpretations offer an explanation for the biblical statement in Gen 39:1 of why Potiphar, the court official of the Pharaoh, buys the enslaved Joseph in Egypt: He wants to have sex with this beautiful strange young man and is therefore punished with castration. Not only the Egyptian Potiphar finds Joseph attractive but also his nameless wife according to the biblical story in the book of Genesis 39 and the daughters of Egyptian kings, also not mentioned by name, according to the rabbis in Genesis Rabbah. Joseph's disregard of the desirable royal daughters in Egypt in the rabbinic saying on Gen 49:22 in Genesis Rabbah can be interpreted from a queer perspective as lack of sexual interest in women. Contemporary queer readers will most likely not share the extreme fate of Joseph: From being his father's favourite son (keyword: Joseph's tunic of many colours in Gen 37:3) via the total descent into slavery with the impending resale for the purpose of sexual services to an Egyptian, Joseph manages at last again to secure a very high position in a foreign country. While Joseph's characterisation in rabbinic and further Jewish literature as a highly attractive youth of feminine appearance is from the time of Joseph's lowest period during which he is associated with male prostitution, his unresponsiveness to the sexual advances of attractive women like the royal daughters can be situated in the time of his social zenith when he gives a triumphant performance in the splendid chariot of the Pharaoh in Egypt.

In the last three chapters of this volume, queer readings of passages in the biblical books of Samuel are presented that are mainly connected with David, the later king of Israel and Judah. Following the Jewish reception of the biblical story of Goliath and David as well as the sculptural and pictorial representations of this narrative in the Early Renaissance and in the Early Baroque, the relationship of these two can be read through an erotic lens as the relation of a grown-up man with a beautiful young man. Goliath is not wounded by a stone, as it is described in the first book of Samuel 17, but by the sight of David's excellent beauty mentioned in 1 Sam 16:12 and 1 Sam 17:42. In the visual arts, Donatello's possible self-portrait as Goliath initiates a tradition in which a homoerotic artist shows himself as the defeated Goliath and his male beloved as a beautiful and victorious boy. Caravaggio portrays himself in the decapitated head of Goliath in a painting which is currently in the Galleria Borghese in Rome; his assistant and possible lover Francesco Boneri thereby posed perhaps as David. While Donatello models David as an androgynous boy who overwhelms his lover, Caravaggio paints David with a melancholic expression on his face, so that the victory of Caravaggio's David over his lover is understood at the same time as a heavy loss for the young man.

Due to recent religious developments, according to which the demand of same-sex couples for the recognition of their life partnerships in different religious communities in the meantime is completely or partly satisfied through marriages or blessings, the attention is drawn to certain readings in the first book of Samuel and in the book of Ruth that are interpreted in a queer way. In the biblical contexts of these two historical books, both with the homoerotic stories about the triangle between Saul, David and Jonathan (plus their women) in the books of Samuel and with the polyamorous story about Ruth, Naomi and Boaz in the book of Ruth, exclusive partner relationships do not exist, but multiple relationships occur. This indicates a different understanding of marriages and weddings than we have today. In the first encounter between David and Jonathan in 1 Sam 18:1–4, which is often used as a reading during the wedding service for a male couple, Jonathan pledges a life partnership to David (a name that means nothing else but "the beloved"). Simultaneously with Jonathan's repeated expressions of affection for David, King Saul takes this beautiful young man, victorious in battle, home and does not allow him to return to his father's house. This is why David might be compared to a newly married bride who moves into the household of her spouse. The telling names sustain a queer interpretation of Ruth's vow to be faithful to Naomi in Ruth 1:14–17, the reading for a female couple. From both a biblical and a present-day perspective, it cannot be ruled out that the relationship

between Ruth, "the girlfriend", and Naomi, "the sweetheart" or "lustful one", is understood as erotically motivated. Clinging to her mother-in-law, Ruth swears lifelong fidelity to Naomi. Parallel formulations in the book of Ruth and the second creation account suggest, from a queer perspective, a quasi-marital relationship between Ruth and Naomi. The creation of sexually ambivalent figures in works of art from the second half of the 19th century in England offers additional queer interpretations of these biblical passages, remarkably homoerotic as they are: Simeon Solomon draws David as an effeminate lover of Jonathan at the oath of love (1 Sam 20:17), and Philip Hermogenes Calderon paints Naomi as a sexually ambivalent character in a heartfelt embrace with Ruth (Ruth 1:14–17) .

King David's exposure while dancing in the second book of Samuel is my last queer reading in this volume. According to the narrative of the transport of the ark of the covenant to Jerusalem in 2 Samuel 6, King David is so scantily dressed that he publicly exposes himself while dancing before G*d. David's wild, gay and possibly sexual conduct can evoke associations with the behaviour of gay persons of today. Queer readers may identify with David and like him turn their backs on dominant rulers – like the members of Saul's dynasty – if they are not respected because of their queer way of life but persecuted instead – as David was persecuted by King Saul. Such an interpretation implies that G*d is on the side of persons like David, who – from the point of view of other people as well as of David's wife Michal – behave in a strange fashion, thus act queerly.

The biblical narrative of David and Goliath as well as that of Jonathan's pledge of life partnership to David are connected with David as a beautiful young man in the story of his rise in the first book of Samuel. When David shows himself naked while dancing in the ark narrative in the second book of Samuel, he is already king over Judah and Israel. Much more could be said about David with regard to his erotic relationships with men, as far as both the homoerotic appropriations in certain works of art and the interpretations in biblical scholarship of the written religious sources themselves are concerned. In this respect, I refer to my more comprehensive book project *Queere Lesarten der Hebräischen Bibel* (*Queer Readings of the Hebrew Bible*). Also my queer readings of Ruth will be dealt with there in much more detail.

After this brief summary of the results of the individual chapters the following can be concluded: Altogether, it turned out that the Hebrew Bible with its abundance of different and multi-layered literary texts indeed presents a rich source for queer readings of today, even to a greater extent than the Christian New Testament does. Much that does not correspond with gender norms was already discussed in antiquity in the context of the Hebrew Bible and

its rabbinic reception: Androgyny, sexual or erotic relations, even marriages between persons of the same sex, and multiple relationships instead of exclusive partner relationships. The positive representation of extramarital sexual desire, not only of a man, but also of a woman, the celebration of human eros, the description of female desire from a woman's point of view like in Song of Songs or a religious leader, dancing wildly, like King David in the second book of Samuel, are still unusual for current religious standards. Other things first have to be demanded in the context of reading old androcentric texts, for instance, the inclusion of women and various queer persons with regard to the commandments to love to one's neighbour and the stranger. Also sexual violence between men and male prostitution are contemplated in connection with Joseph and Potiphar. Joseph is thereby imagined as an effeminate youth. The self-portraits as defeated pederasts represented by the decapitated head of Goliath, first of all, probably show a homoerotic self-consciousness of artists in the Renaissance and Baroque eras in connection with male homoeroticism. Who dares today to come out as queer by means of biblical characters?

In conclusion, I would like to encourage the readers of this book: Make use of your knowledge of religious traditions in Jewish and Christian scriptures, which might appear in a new light due to my queer readings and fight for a transformation of society in terms of stopping the oppression and discrimination of women and queer persons in your personal and political environment, be it in society in general or in particular religious institutions. This should not be misunderstood as an order to an overstraining of your own resources, so I add, as long as it also provides joy and does not exceed your own possibilities.

Finally, my modification of the slogan "We're here. We're queer. Get used to it", which was popularised at the beginning of the nineties of the 20th century by Queer Nation, a queer activist organisation in the United States,[1] should be mentioned: "We're here. We're queer. Get used to *our readings of the Hebrew Bible*." From now on, there should be no getting around the recognition of queer persons and an intellectual debate on the topic which I have dealt with here in depth.

1 Stryker, "Queer Nation".

Nederlandse samenvatting

Studien zu queeren Lesarten der Hebräischen Bibel (*Studies over queer leeswijzen van de Hebreeuwse Bijbel*) vormen een grondig bewerkte versie van mijn wetenschappelijke artikelen die in het kader van mijn promotieonderzoek aan de Universiteit van Amsterdam tot stand zijn gekomen. Zij concentreren zich op niet-normatieve seksualiteiten in de Tenach resp. het Oude Testament en de daarmee verbonden joodse en christelijke interpretatietradities, evenals op werken in de beeldende kunst. Deze queer leeswijzen zijn in het kader van intertekstualiteit ontstaan. Er worden niet alleen bepaalde tekstpassages uit de Hebreeuwse Bijbel vanuit queer perspectief gelezen, maar ook selectieve rabbijnse uitleggingen die daarop aansluiten. Daarnaast worden een aantal Europese kunstwerken uit de tijd van de renaissance, de barok en de tweede helft van de negentiende eeuw besproken die door hun thematisering van pederastie, verwijfde mannen of seksueel ambivalente figuren een belangrijke bevestiging vormen voor quasi queer lezingen van vóór de huidige bijbelwetenschappelijke interpretaties.

Sinds het begin van de 21e eeuw verschijnen queer leeswijzen van de Bijbel alsmede andere joodse en christelijke geschriften. Verschillende queer personen – lesbiennes, gays, biseksuelen, transgender en interseksuele mensen alsmede anderen die hun seksuele geaardheid of hun identificering met het sociaalculturele geslacht in twijfel trekken – zijn begonnen oude religieuze bronnen zoals de Bijbel wetenschappelijk te onderzoeken vanuit hun eigen perspectief.

In de loop van het bijbelwetenschappelijk en Judaïstisch onderzoek vanuit queer perspectief is het veld van de religieuze geschriften die geanalyseerd worden, verruimd. Bijbelse wetsteksten met betrekking tot homo-erotiek uit Leviticus en crossdressing uit Deuteronomium en de verhalen over Ham en Noach in Gen 9:20–25 en over Sodom en Gibea in Gen 19:1–29 en Ri 19:14–29 blijven, net als vroeger, onderwerpen voor een queer intellectueel debat om vijandigheden jegens diverse queer personen – die nog steeds via passages uit de Hebreeuwse Bijbel worden gerechtvaardigd – argumentatief te weerleggen en om heteroseksistische vooroordelen te verminderen. Ook andere Bijbelteksten en hun latere interpretaties kunnen – afhankelijk van het eigen perspectief – met een queer blik worden uitgelegd, bijvoorbeeld de scheppingsverhalen in Genesis, Pred 4:9–12, het Hooglied, de liefdesgeboden uit Leviticus, het verhaal van Jozef (de zoon van Jakob), en de verhalen over David, Goliath, Saul

© KARIN HÜGEL, 2026 | DOI:10.1163/9789004746039_014
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

en Jonathan, evenals die over Ruth, Naomi en Boaz. Deze laatste verhalen in de boeken Samuël en Ruth worden uitvoerig behandeld in mijn binnenkort te verschijnen boek *Queere Lesarten der Hebräischen Bibel*.

Hier in dit boek bespreek ik de volgende onderwerpen: queer leeswijzen van Adams androgynie, een queer leeswijze van Pred 4:9–12, queer leeswijzen van het Hooglied, joods-wettelijke interpretaties van vrouwelijke homo-erotiek, queer interpretaties van de liefdesgeboden uit Leviticus, een queer lezing van Jozef (joodse interpretaties van de mooie jongeman uit de Hebreeuwse Bijbel), queer toe-eigeningen van David en Goliath (artistieke zelfportretten als verslagen pederasten), lezingen voor inzegeningsvieringen en bruiloften van paren van hetzelfde geslacht, vanuit queer perspectief uitgelegd (Jonathans belofte van levenspartnerschap aan David [1 Sam 18:1–4] en Ruths eed van trouw aan Naomi [Ruth 1:14–17]) en een queer leeswijze van 2 Samuël 6 (koning Davids ontbloting bij het dansen). In wat volgt zal ik de belangrijkste bevindingen van deze queer leeswijzen en toe-eigeningen samenvatten in de context van verschillende opvattingen van queer (oftewel "vreemd").

Queer leeswijzen leggen tegenstrijdigheden en spanningen bloot in de Bijbelse weergave van de schepping van de mensheid op basis van de twee verschillende scheppingsverhalen in het boek Genesis. In tegenstelling tot het eerste scheppingsverhaal wordt in het tweede scheppingsverhaal aan het begin van de schepping van de mensheid *niet* verwezen naar een binaire seksuele verdeling in *man* en *vrouw*, maar wordt de schepping van de *mens* beschreven. In navolging van feministische interpretaties van de Bijbelse scheppingsverhalen heb ik Adam als androgyn wezen en de deling van de eerste mens met twee gezichten besproken. In de rabbijnse literatuur zijn twee joodse tradities te vinden die voortborduren op Plato's unieke vreemde mythe van de "bolmensen" uit zijn werk *Symposium*: ten eerste werd aangenomen dat de eerste mens beide geslachten in zich verenigde. Queer lezers, voor zover zij zich op de een of andere manier associëren met androgynie, kunnen zichzelf herkennen als deel van de schepping, geschapen door G*d, die eveneens als androgyn kan worden begrepen. Ten tweede werd gesteld dat er twee mensen in één waren verenigd. Dit werd geïllustreerd door het beeld van de erste mens met twee gezichten die uiteindelijk gedeeld werd. Een queer lezing stelt een heteroseksistische visie op het ontstaan van het sekseverschil ter discussie aan de hand van rabbijnse interpretaties van Bijbelse ideeën over de schepping in relatie tot de deling van de erste mens met twee gezichten. Al aan het begin van de twintigste eeuw werd door een feministische schrijver de godsgelijkenis van het "homoseksuele" in verband met Gen 1:27 uit het eerste scheppingsverhaal

geponeerd. Ik geef een queer herlezing van dit Bijbelvers in navolging van een hedendaagse rabbijn en beschouw de schepping van de mensheid op een queer inclusieve wijze.

Mijn queer interpretaties van het boek Prediker en het Hooglied – beide geschriften die behoren tot de Bijbelse wijsheidsliteratuur en die vermoedelijk pas in het midden van de tweede eeuw v.b.g.j. op gezag van koning Salomo zijn vastgelegd – concentreren zich op de veelstemmigheid van uitspraken over menselijke seksualiteit in de Hebreeuwse Bijbel. Zowel bepaalde verzen uit de boeken Prediker en Ruth als het Hooglied worden vanuit een queer perspectief begrepen als contrateksten tegen conservatieve interpretaties van Gen 2:18–24 uit het tweede scheppingsverhaal met betrekking tot het huwelijk. In de boeken Prediker en Ruth worden andere modellen dan een exclusieve man-vrouwrelatie gesuggereerd. In het Hooglied wordt de liefde buiten het huwelijk bezongen, waarbij de menselijke eros wordt gevierd.

In antwoord op de vraag welke partners we nodig hebben om niet alleen te zijn of om te kunnen overleven, suggereert een tekst uit de Hebreeuwse Bijbel als Pred 4:9–12 ook andere modellen dan een exclusieve man-vrouwrelatie. Vanuit queer perspectief kan worden gesteld dat in Pred 4:11 sprake is van een seksuele relatie tussen mannen: het feit dat twee mannen die samen liggen, elkaar *warmte geven*, kan erop duiden dat ze *seksueel opgewonden raken*. In het kader van een queer leeswijze kan dit zo mogelijk ook in verband worden gebracht met andere – diverse – queer gezellen die elkaar seksueel opwinden wanneer ze samen liggen. Met het in Pred 4:12 genoemde drievoudige draad, dat niet zo snel stuk te krijgen is, kunnen verschillende zaken in gedachten verbonden worden. Niet alleen toekomstige kinderen, zoals in de Midrasj op Prediker wordt gesteld, bestendigen – mogelijk ook queer – paarrelaties, maar ook genegenheid en seksueel verlangen spelen een wezenlijke rol. Uit rabbijnse interpretaties in Misjnah Kiddoesjien ("Ondertrouw", "Verloving") 4:14 en parallelle passages in zowel het Palestijnse als het Babylonische Talmoedtraktaat Kiddoesjien blijkt dat joodse geleerden het tot nog toe *niet* verboden hebben dat twee ongetrouwde mannen samen onder dezelfde mantel slapen. In de tijd van de rabbijnen was wellicht de beroemde liefdesaffaire tussen Alcibiades en Socrates in Plato's *Symposium* bekend, waarin Alcibiades 's nachts onder de mantel van de door hem zo bewonderde Socrates glipt met de bedoeling hem seksueel te verleiden.

Vanwege de positieve, aantrekkelijke weergave van buitenechtelijke seksuele verlangens, niet alleen van de man maar vooral van de vrouw, kan het Hooglied tegenwoordig worden gezien als een queer Bijbelse contratekst tegenover huidige conservatieve huwelijksopvattingen, die nog steeds in stand worden gehouden met behulp van bepaalde interpretaties van de scheppingsverhalen

in Genesis. Queer wordt daarbij opgevat als "tegen de heersende huwelijksnorm". Terwijl volgens het tweede scheppingsverhaal in Genesis de vrouw ondergeschikt is aan de man, getuigt het Hooglied van wederzijds verlangen en van een fundamentele geestdrift voor de menselijke eros. Het Hooglied maakt gewag van de aantrekkelijkheid en de schoonheid van geliefden en kan daarom worden uitgelegd als een queer contratekst op Gen 3:16–19 uit het tweede scheppingsverhaal, waarin de ontberingen van het baren van kinderen en het werken op het land etiologisch worden beschreven als een gevolg van het feit dat Adam en zijn vrouw van de vrucht van de boom der kennis hebben gegeten. In tegenstelling tot de overwegend androcentrische visie van andere teksten in de Hebreeuwse Bijbel komt in het Hooglied het vrouwelijk verlangen vanuit het oogpunt van de vrouw tot uiting, en zelfs vaker dan dat de centrale mannelijke figuur zijn seksuele verlangen naar de vrouw bezingt. Paradoxaal genoeg wordt in het Hooglied de vrouwelijke erotiek gevierd maar ook onder controle gehouden, waarbij dat laatste nooit helemaal lukt. De pregnante zelfprofilering van de vrouw in Hoogl 1:5 – "Zwart ben ik, maar liefelijk" – werd een gevleugelde kreet binnen de Afro-Amerikaanse burgerrechtenbeweging, waarvan de slogan "Black is Beautiful" luidt. Deze tekst van het Hooglied staat open voor een queer, antiracistische uitleg. In het Hooglied stuiten we op een andere taal van de erotiek. Vanwege het wereldse karakter ervan kunnen queer mensen het Hooglied met bijzondere interesse lezen. Deze niet-religieuze verzameling liederen kan met zijn seksuele toespelingen en metaforische, vaak dubbelzinnige beschrijvingen van seksuele handelingen worden beschouwd als queer (oftewel "vreemd") in de verder religieuze verzameling teksten in de Bijbel.

Met betrekking tot de bespreking van joods-wettelijke interpretaties van vrouwelijke homo-erotiek is het belangrijk op te merken dat lesbische seksualiteit zoals die sinds de tweede helft van de twintigste eeuw wordt begrepen, niet bestond in oude Bijbelse of rabbijnse teksten. Er geldt geen verbod op vrouwelijke homo-erotiek in de Hebreeuwse Bijbel. Ook in de Misjna en de Tosefta staan hierover geen wettelijke uitspraken. In andere halachische teksten van het latere jodendom worden uitspraken tegen vrouwelijke homo-erotiek met terugwerkende kracht ontleend aan het Bijbelboek Leviticus door seksueel genot of zelfs een huwelijk tussen vrouwen te associëren met de "levenswijze van het land Egypte", die volgens de paraenese in Lev 18:3 niet door de Israëlieten mag worden nagevolgd. Deze halachische teksten worden vanuit queer perspectief gelezen om joodse lesbische vrouwen en andere hedendaagse queer personen een hart onder de riem te steken. In Sifra, een halachische Midrasj op Leviticus uit de oudheid, komt bij wijze van uitzondering in de Joodse literatuur een parallel geconcipieerde opvatting over het

huwelijk tussen twee mannen of twee vrouwen voor. Niet seks tussen vrouwen, maar een huwelijk tussen vrouwen – evenals tussen mannen en bepaalde vormen van polygamie – worden afgewezen in Sifra Achare Mot ("Na de dood") 9:8 (85c–d) bij Lev 18:3. Omgekeerd volgt daaruit dat het huwelijk tussen een man en een vrouw, en in principe ook polygynie, waarbij een man meerdere vrouwen heeft, de regel was in Sifra. Er zijn echter Talmoedische teksten die traditioneel als bronnen over vrouwelijke begeerte tussen vrouwen worden aangehaald. Volgens de Palestijnse Talmoed Gittien ("Echtscheidingsakten") 8:10 (49c) is de school van Hillel – in tegenstelling tot de school van Sjammai – van mening dat "stoeien" tussen vrouwen onderling geen seksueel vergrijp is. Het doorslaggevende punt voor deze opvatting is vermoedelijk dat vrouwen daarbij niet door een mannelijke penis worden gepenetreerd. In de Babylonische Talmoed Jevamot ("Schoonzusters") 76a wordt een relatief vergelijkbaar standpunt toegeschreven aan Rabbi Eleazar, die impliciet stelt dat seks van een vrouw met een andere vrouw haar nog niet tot hoer maakt. Vanuit een hedendaags queer perspectief zijn seksuele handelingen tussen vrouwen niet onfatsoenlijk, zoals lesbofobe mensen naar aanleiding van Rabbi Eleazars stellingname vandaag de dag misschien nog denken. In de Babylonische Talmoed Sjabbat ("Sabbat") 65a is er bezorgdheid over zusters die samen slapen. In de Babylonische Talmoedtraktaten Jevamot 76a en Sjabbat 65a wordt gesteld dat vrouwen die "vervuld zijn van seksueel verlangen naar elkaar" uitgesloten worden van de priesterlijke gemeenschap. Dit kan het verlies van een priesterlijk voorrecht hebben betekend (namelijk de weigering om te mogen delen in het maal van gaven aan de priesters) of het verbod om te trouwen met een joodse priester. Geen van beide is nu nog relevant. De joodse rechtsgeleerde Maimonides heeft zich in de hoge middeleeuwen op verschillende wijzen over vrouwelijke homo-erotiek uitgelaten. Met zijn oproep tot mannelijke controle over de vrouwelijke seksualiteit in *Misjnee Tora* (*"Herhaling van de Thora"*), *Hilchot Issoere Bia* (*"Wetten op verboden seksuele relaties"*) 21:8, is hij enerzijds een vertegenwoordiger van een typisch patriarchaal gedachtegoed. Anderzijds stelt zelfs hij in zijn *Commentaar op Misjna Sanhedrin* (*"Gerechtshof"*) 7:4 vast dat er volgens zowel de Bijbelse wet (d.w.z. de Thora) als de rabbijnse wet (d.w.z. de Misjna en de Tosefta) geen straf staat op vrouwelijke homo-erotiek.

Daarmee eindigt mijn queer argumentatie (deels vanuit defensief perspectief tegenover heteroseksistische en lesbofobe interpretaties van de Bijbel), beginnend bij de Bijbelse scheppingsverhalen en eindigend bij Leviticus. In de volgende hoofdstukken worden alternatieve leeswijzen vanuit een queer perspectief gepresenteerd, in een poging om conventionele haatdragende opvattingen in het joden- en christendom tegen te gaan, niet alleen met betrekking tot de schepping van de mensheid in de scheppingsverhalen in Genesis en met

betrekking tot queer relaties in het boek Prediker en het Hooglied, maar ook met betrekking tot de verboden en geboden in het boek Leviticus.

In het kader van queer interpretaties van de liefdesgeboden in Leviticus onderzoek ik hoe diverse queer personen zichzelf het gebod om je naaste lief te hebben in Lev 19:18 en het gebod om vreemdelingen lief te hebben in Lev 19:34 kunnen toe-eigenen, zodat dergelijke gezaghebbende religieuze teksten uit de Hebreeuwse Bijbel ook voor hen ethisch relevant worden. Daarom ik me niet concentreren op de voor diverse queer personen problematische Bijbelpassages in het 18e en 20e hoofdstuk van het boek Leviticus (zoals de eerdergenoemde "levenswijze van het land Egypte" in Lev 18:3 of het verbod op seks tussen mannen in Lev 18:22 en Lev 20:13), maar in plaats daarvan de liefdesgeboden in het 19e hoofdstuk van datzelfde Bijbelboek bespreken. Queer leeswijzen van de liefdesgeboden uit Leviticus behandelen zelfliefde vanuit een queer perspectief en roepen op tot inclusie van vrouwen en queer personen, zowel in het discours van de scheppingsethiek (in relatie tot het idee van de gelijkheid van alle geschapen mensen) als met betrekking tot het maxime van de Gulden Regel. Daarbij wordt aangehaakt op drie traditionele interpretatievarianten van het gebod om je naaste lief te hebben uit de Heiligheidscodex. Ten eerste kan het gebod om je naaste lief te hebben in Lev 19:18 als volgt worden vertaald: "Gij zult uw naaste liefhebben zoals *gij* uzelf *liefhebt* (resp. *moet liefhebben*)". De naaste moet in dezelfde mate worden liefgehad als men zichzelf liefheeft. Een dergelijke opvatting van dit gebod veronderstelt zelfliefde. Het gebod om je naaste lief te hebben kan echter ook gezien worden als een gebod om jezelf lief te hebben. Individuele queer mensen bijvoorbeeld beschuldigen van een gebrek aan zelfliefde zou door de betroffen personen cynisch kunnen worden opgevat wanneer een zelfbepaald seksueel leven voor hen niet mogelijk is. Het moet voor deze mensen makkelijker worden gemaakt om zichzelf lief te hebben door een omgeving te creëren die hun manier van leven en liefhebben aanmoedigt. Op zijn beurt heeft een liefdevol omgaan van diverse queer mensen met zichzelf een positieve invloed op hun omgang met andere medemensen. Ten tweede kan het gebod om je naaste lief te hebben op het volgende duiden: "Gij zult uw naaste liefhebben, want hij is *een mens* zoals gij". In de joodse Verlichting creëerde de joodse geleerde Naftali Herz Wessely een nieuwe joodse interpretatietraditie van dit gebod uit Leviticus door de gelijkheid van alle mensen theologisch te rechtvaardigen met referte aan de schepping. Vanuit hedendaags feministisch en queer perspectief is het echter belangrijk om een inclusieve herinterpretatie van het Bijbelse gebod om je naaste en vreemdelingen lief te hebben op te eisen, zodat de liefdesgeboden uit Leviticus kunnen worden begrepen als een oproep tot respectvol handelen, ook en met name tegenover vrouwen en diverse minderheden zoals

queer personen. In de derde en laatste plaats kan het gebod om je naaste lief te hebben in de zin van de negatieve Gulden Regel als volgt worden opgevat: "Gij zult uw naaste liefhebben, *zodat wat u haat, gij hem niet zult aandoen*". Vele eeuwen na het ontstaan van de Hebreeuwse versies werden de liefdesgeboden in de Aramese vertaling van de Targoem Pseudo-Jonathan al voor uitleg behoeft geacht en daarom geparafraseerd door invoeging van de negatieve Gulden Regel. De Gulden Regel is niet alleen toegeschreven aan belangrijke rabbijnen als Hillel of Akiva, maar ook aan Jezus van Nazareth. In tegenstelling tot de oudheid moet ook de Gulden Regel tegenwoordig inclusief worden opgevat en – in de zin van een ethiek van goed samenleven van alle mensen op deze wereld – worden toegepast, niet alleen op mannen, maar ook op vrouwen en queer personen.

Net als met Adam, de androgyne eerste mens resp. de eerste mens met twee gezichten, maar vooral met de mooie jonge Jozef, die verwijfd overkomt, zijn in het boek Genesis Bijbelse figuren te vinden die rabbijnen in de oudheid heel vreemd hebben geherinterpreteerd wat hun seksualiteit betreft. Jozefs overweldigende schoonheid, waarvan in de Hebreeuwse Bijbel in Gen 39:6 wordt verhaald en die later binnen de joodse traditie in de Midrasj op Genesis (de oudste interpretatieve midrasj) wordt verklaard met de schoonheid van zijn moeder Rachel (binnen de islamitische traditie, te beginnen met de Koran, wordt Jozefs schoonheid benadrukt), trekt niet alleen vrouwen maar ook mannen aan. Mijn queer bespreking van homo-erotische joodse opvattingen over Jozef wordt ingeleid met een nieuwe interpretatie van Michelangelo's renaissanceschilderij *Jakob en Jozef*, dat zich in de Sixtijnse Kapel in het Pauselijk Paleis in Vaticaanstad bevindt. Volgens deze interpretatie is de mooie Jozef, de zoon van Rachel en Jacob, quasi een queer voorouder van Jezus Christus. Verschillende joodse interpretaties van de Bijbelverhalen over Jozef in Genesis 37–50 zijn interessant vanuit het perspectief van queer lezers. Hiertoe behoren verschillende passages van de Midrasj op Genesis (en aansluitend daarop ook de middeleeuwse midrasjcompilatie *Jalkut Shimoni op Genesis* §145), de homiletische Midrasj Tanchoema in de versie van Salomon Buber Wajescheb ("Maar Jakob bleef") 14 en 16, de Babylonische Talmoed Sota 13b, de Aramese Bijbelvertaling van Targoem Pseudo-Jonathan op Gen 39:1, en het commentaar van Rasji op Genesis. Rabbijnen hebben tegenstrijdigheden, dubbelzinnigheden en onduidelijkheden in het Bijbelverhaal van Jozef genomen als een gelegenheid voor scheppen van hun eigen nieuwe interpretaties. Zo wordt Jozef, de zeventienjarige zoon van Jakob met een mooi figuur en een knap uiterlijk, vanaf de rabbijnse tradities in de Midrasj op Genesis in Gen 37:2 en in Gen 39:6 als een verwijfde jongeling gekenschetst. Hoewel het vrouwelijke gedrag van een knappe jongeman tegenwoordig op zichzelf een referentiepunt zou kunnen

zijn voor homoseksuele lezers, is het belangrijk in gedachten te houden dat Jozef in de Midrasj op Genesis door zijn broers wordt verondersteld een gevangene in een bordeel te zijn, en dat hij dus vanuit rabbijns perspectief in verband wordt gebracht met mannelijke prostitutie. Verschillende rabbijnse en andere joodse interpretaties geven een verklaring voor de Bijbelse vertelling in Gen 39:1 waarom Potifar (de Egyptische hofambtenaar van de farao) de tot slaaf gemaakte Jozef in Egypte koopt: hij wil seks met deze mooie jonge vreemdeling en wordt daarom bestraft met castratie. Niet alleen de Egyptische Potifar vindt Jozef aantrekkelijk, maar volgens het Bijbelverhaal in het boek Genesis 39 ook zijn naamloze vrouw en – volgens de rabbijnen in de Midrasj op Genesis – de eveneens niet nader genoemde dochters van Egyptische koningen. Jozefs negeren van de begerenswaardige Egyptische koningsdochters in de rabbijnse verklaring ten aanzien van Gen 49:22 in de Midrasj op Genesis kan vanuit een queer perspectief worden uitgelegd als seksuele desinteresse in vrouwen. Huidige queer lezers zullen het extreme lot van Jozef hoogstwaarschijnlijk niet delen: van de favoriete zoon van de vader (trefwoord: Jozefs kleurrijke tuniek in Gen 37:3) via een totale neergang in slavernij met de dreiging te worden doorverkocht aan een Egyptenaar voor seksuele diensten, slaagt Jozef er uiteindelijk weer in een zeer hoge positie in een vreemd land te bereiken. Terwijl Jozefs karakterisering in rabbijnse en andere joodse literatuur als een uiterst aantrekkelijke jongeling met vrouwelijke trekken uit de tijd van Jozefs dieptepunt komt, waarin hij in verband kan worden gebracht met mannelijke prostitutie, kan zijn negeren van seksuele avances van aantrekkelijke vrouwen (zoals de koningsdochters) gesitueerd worden in de tijd van zijn maatschappelijke hoogtepunt, wanneer hij in Egypte een triomfantelijke opwachting in de praalwagen van de farao maakt.

In de laatste drie hoofdstukken van deze bundel worden queer leeswijzen van tekstpassages uit het Bijbelboek Samuël gepresenteerd die vooral betrekking hebben op David, de latere koning van Israël en Juda. In navolging van de joodse receptie van het Bijbelverhaal van Goliath en David, en van de sculpturale en geschilderde weergaven van dit verhaal in de vroege renaissance en de vroege barok, kan de relatie van deze twee door een erotische lens worden gezien als die van een volwassen man met een mooie jonge man. Goliath wordt niet verwond door een steen, zoals beschreven in 1 Samuël 17, maar door de aanblik van Davids uitzonderlijke schoonheid, die in 1 Sam 16:12 en 1 Sam 17:42 wordt aangehaald. In de beeldende kunst initieert Donatello's mogelijke zelfportret als Goliath een traditie waarin een homo-erotische kunstenaar zichzelf afbeeldt als de verslagen Goliath en zijn mannelijke geliefde als een mooie en zegevierende jongen. Caravaggio portretteert zichzelf in het afgehakte hoofd van Goliath in een schilderij dat zich momenteel in de Galleria

Borghese in Rome bevindt; zijn assistent en eventuele minnaar Francesco Boneri poseerde daarbij mogelijk als David. Terwijl Donatello David modelleert als een androgyne jongen die zijn liefhebber overwint, laat Caravaggio David melancholisch kijken, zodat de overwinning van Caravaggio's David op zijn liefhebber tegelijkertijd begrepen moet worden als een zwaar verlies voor de jongeman.

Op grond van recente religieuze ontwikkelingen, waarbij de vraag van paren van hetzelfde geslacht naar erkenning van hun levenspartnerschappen binnen verschillende religieuze gemeenschappen door middel van huwelijksceremonies of zegeningen inmiddels geheel of gedeeltelijk wordt ingewilligd, vestig ik de aandacht op bepaalde passages in het eerste boek van Samuël en het boek Ruth, die vanuit queer perspectief worden uitgelegd. In de Bijbelse contexten van deze twee verhalenboeken komen zowel met de homo-erotische verhalen over de driehoeksverhouding tussen Saul, David en Jonathan (plus hun vrouwen) in de boeken Samuël als met het polyamoreuze verhaal tussen Ruth, Naomi en Boaz in het boek Ruth geen exclusieve paarrelaties maar meervoudige relaties naar voren. Dit wijst op een ander begrip van huwelijken en bruiloften dan wij tegenwoordig hebben. In de eerste ontmoeting tussen David en Jonathan in 1 Sam 18:1–4, dat vaak als lezing tijdens een huwelijksceremonie voor een mannelijk paar dient, belooft Jonathan aan David (een naam die niets anders dan "de geliefde" betekent) zijn levenspartnerschap. Tegelijk met Jonathans herhaalde liefdesverklaring aan David neemt koning Saul deze mooie, in het gevecht succesvolle jongeling op en staat hem niet toe terug te keren naar het huis van zijn vader. David zou daarom kunnen worden vergeleken met een pasgetrouwde bruid die haar intrek neemt in het huishouden van haar man. Een queer interpretatie van Ruths eed van trouw aan Naomi in Ruth 1:14–17, de lezing voor een vrouwenstel, wordt ondersteund door aptoniemen. Vanuit zowel toenmalig als huidig perspectief kan niet worden uitgesloten dat de relatie van Ruth (de "vriendin") met Naomi (de "sweetheart" resp. "wellustige") als erotisch gemotiveerd wordt begrepen. Ruth hing vast aan haar schoonmoeder en zweert Naomi levenslange trouw. Vergelijkbare formuleringen in het boek Ruth en in het tweede scheppingsverhaal doen vanuit een queer perspectief een huwelijksachtige relatie tussen Ruth en Naomi vermoeden. De creatie van seksueel ambivalente figuren in werken in de beeldende kunst uit de tweede helft van de negentiende eeuw in Engeland levert aanvullende queer interpretaties van deze Bijbelpassages op die op zichzelf al opmerkelijk homo-erotisch zijn: Simeon Solomon tekent David als verwijfde minnaar van Jonathan bij de liefdeseed (1 Sam 20:17), en Philip Hermogenes Calderon schildert Naomi als een seksueel dubbelzinnige figuur in intieme omhelzing met Ruth (Ruth 1:14–17).

Koning Davids ontbloting bij de dans in het tweede boek van Samuël is mijn laatste queer leeswijze in deze bundel. Volgens het verhaal over het overbrengen van de Ark van het Verbond naar Jeruzalem in 2 Samuël 6 is koning David zo licht gekleed dat hij zich publiekelijk ontbloot terwijl hij danst voor G*d. Davids uitgelaten, uitbundige en mogelijk seksuele gedrag kan associaties oproepen met het gedrag van hedendaagse mensen die zichzelf als "gay" (dat zowel "vrolijk" als "homo" betekent) bestempelen. Het is mogelijk dat queer lezers zich met David identificeren en zich net als hij afkeren van dominante machthebbenden (zoals de leden van Sauls dynastie) wanneer zij vanwege hun queer levensstijl niet worden gerespecteerd maar worden vervolgd – zoals David werd vervolgd door koning Saul. Een dergelijke uitleg impliceert dat G*d aan de kant staat van mensen zoals David die zich – vanuit het oogpunt van andere mensen, zoals Davids vrouw Michal – vreemd, d.w.z. queer, gedragen.

Zowel het Bijbelverhaal van David en Goliath als dat van Jonathans belofte van levenspartnerschap aan David hangen samen met David als mooie jongeman in het verhaal van zijn opkomst in het eerste boek van Samuël. Op het moment dat David zich in het arkverhaal in het tweede boek van Samuël naakt bij de dans vertoont, is hij al koning over Juda en Israël. Over David zou nog veel meer te zeggen zijn met betrekking tot zijn erotische verhoudingen met mannen, zowel in termen van homo-erotische toe-eigeningen in bepaalde werken in de beeldende kunst als in termen van bijbelwetenschappelijke interpretaties van de geschreven religieuze bronnen zelf. In dit verband verwijs ik naar mijn uitgebreidere boekproject *Queere Lesarten der Hebräischen Bibel*. Ook mijn queer leeswijzen van Ruth zullen daarin veel uitgebreider aan bod komen.

Na dit beknopte overzicht van de bevindingen van de afzonderlijke hoofdstukken kan het volgende worden geconcludeerd: over het geheel genomen is duidelijk geworden dat de Hebreeuwse Bijbel, met zijn overvloed aan verschillende en gelaagde literaire teksten, inderdaad een rijke bron is voor hedendaagse queer leeswijzen, zelfs in grotere mate dan dat het christelijke Nieuwe Testament dit is. Veel van wat tegenwoordig niet met de geslachtsnormen strookt, was al in de oudheid een thema in relatie tot de Hebreeuwse Bijbel en de rabbijnse receptie daarvan: androgynie, seksuele resp. erotische relaties of zelfs een huwelijk tussen personen van hetzelfde geslacht, evenals meervoudige relaties in plaats van exclusieve paarrelaties. Nog steeds ongebruikelijk naar hedendaagse religieuze maatstaven zijn de positieve portrettering van buitenechtelijk seksueel verlangen (niet alleen van de man maar ook van de vrouw), het vieren van de menselijke eros, de beschrijving van vrouwelijk verlangen vanuit het oogpunt van de vrouw zoals in het Hooglied, of een uitgelaten dansende religieuze leider zoals koning David in het tweede boek van

Samuël. Andere zaken moeten eerst worden opgeëist in verband met het lezen van oude androcentrische teksten, zoals bijvoorbeeld de inclusie van vrouwen en diverse queer personen met betrekking tot de geboden om je naaste en vreemdelingen lief te hebben. Ook seksueel geweld tussen mannen en mannelijke prostitutie worden in de context van Jozef en Potifar aangestipt. Jozef wordt daarbij gepresenteerd als een verwijfde jongeling. In verband met mannelijke homo-erotiek getuigen een aantal zelfportretten als verslagen pederasten, verbeeld in het afgehakte hoofd van Goliath, vermoedelijk al van een homo-erotisch zelfbewustzijn van kunstenaars in de renaissance en de barok. Wie durft er vandaag de dag aan de hand van Bijbelse figuren uit te komen als queer?

Tot slot wil ik de lezers van dit boek de volgende aanmoediging geven: gebruik uw kennis van religieuze tradities in joodse en christelijke geschriften die door mijn queer leeswijzen mogelijkerwijs in een nieuw licht zijn komen te staan, en zet u in uw persoonlijke en politieke omgeving in voor een transformatie van de samenleving wat betreft het beëindigen van onderdrukking en discriminatie van vrouwen en queer personen, hetzij binnen de samenleving in het algemeen, hetzij binnen specifieke religieuze instellingen. Dit moet niet worden opgevat als een opdracht om de eigen krachten te overvragen, zo voeg ik eraan toe, als dit maar vreugde schenkt en het de eigen capaciteiten niet overstijgt.

Tot slot hierbij mijn variatie op de slogan "We're here. We're queer. Get used to it", die begin jaren '90 van de 20e eeuw bekend werd dankzij Queer Nation, een organisatie van queer activisten in de VS:[1] "We zijn hier. We zijn queer. Wen aan *onze leeswijzen van de Hebreeuwse Bijbel*." Van nu af aan kan men niet meer heen om de erkenning van queer personen en om het intellectuele debat over het onderwerp dat ik hier uitvoerig heb behandeld.

1 Stryker, "Queer Nation".

Nachweis der Erstveröffentlichungen

Queere Lesarten von Adams Androgynie (Kapitel 1)
Scandinavian Journal of the Old Testament 38, no. 2 (2024): 328–57. https://doi.org/10.1080/09018328.2024.2339284.

Eine queere Lesart von Kohelet 4,9–12 (Kapitel 2)
Scandinavian Journal of the Old Testament 28, no. 1 (2014): 104–15. https://doi.org/10.1080/09018328.2014.926697.

Queere Lesarten des Hohelieds (Kapitel 3)
In-between Spaces: Creative Possibilities for Theologies of Gender / Entre espacios: propuestas creativas para las teologías de género / Zwischenräume: Kreative Möglichkeiten für Gender-Theologien, edited by Uta Blohm / Marta Bodo / Sigríður Guðmarsdóttir / Stefanie Knauss / Ruth Papacek. *Journal of the European Society of Women in Theological Research / Anuario de la asociación europea de mujeres para la investigación teológica / Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen* 21, 169–85. Leuven: Peeters, 2013. https://doi.org/10.2143/ESWTR.21.0.3017282.

Jüdische gesetzliche Auslegungen zu weiblicher Homoerotik (Kapitel 4)
Journal of Ancient Judaism 10, no. 3 (2019) [2020]: 416–54. https://doi.org/10.13109/jaju.2019.10.3.416. https://doi.org/10.30965/21967954-01003006.

Queere Auslegungen der Liebesgebote aus Levitikus (Kapitel 5)
Gender, Race, Religion: De/constructing Regimes of In/visibility, edited by Agnethe Siquans / Anne-Claire Mulder / Clara Carbonell Ortiz. *Journal of the European Society of Women in Theological Research / Revista de la asociación europea de mujeres en la investigación teológica / Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen* 28, 201–36. Leuven: Peeters, 2020. https://doi.org/10.2143/ESWTR.28.0.3288489.

Eine queere Lektüre von Josef. Jüdische Interpretationen des schönen jungen Manns aus der Hebräischen Bibel (Kapitel 6)
Biblische Notizen 157 (2013): 69–99.

© KARIN HÜGEL, 2026 | DOI:10.1163/9789004746039_015
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

Queere Aneignungen von David und Goliat. Künstlerische Selbstporträts als besiegte Knabenliebhaber (Kapitel 7)

The Books of Samuel: Stories – History – Reception History, edited by Walter Dietrich / Cynthia Edenburg / Philippe Hugo. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 284, 541–53. Leuven: Peeters, 2016.

Lesungen für Segnungsfeiern gleichgeschlechtlicher Paare, queer ausgelegt. Jonathans Zusage der Lebensgemeinschaft an David (1 Sam 18,1–4) und Ruths Treueschwur gegenüber Noomi (Ruth 1,14–17) (Kapitel 8)

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 1 (2016). Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn, herausgegeben von Andreas Krebs, 31–48. Bonn: Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2016.

Eine queere Lesart von 2 Samuel 6. König Davids Entblößung beim Tanz (Kapitel 9)

„King David's Exposure while Dancing: A Queer Reading of 2 Samuel 6". *Scandinavian Journal of the Old Testament* 30, no. 2 (2016): 249–60. https://doi.org/10.1080/09018328.2016.1226414.

Literaturverzeichnis

Abgekürzte Textausgaben und Wörterbücher

Bauer — Bauer, Walter. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Herausgegeben von Kurt Aland / Barbara Aland. 6., völlig neu bearb. Aufl. Berlin: de Gruyter, 1988.

BHS — Elliger, Karl / Wilhelm Rudolph, Hg. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 4. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

CIJ — Frey, Jean-Baptiste. *Corpus Inscriptionum Judaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du III^e siècle avant Jésus-Christ au VII^e siècle de notre ère*. 2 vols. Rome: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1936–1952 bzw. Frey, Jean-Baptiste. *Corpus of Jewish Inscriptions from the Third Century B.C. to the Seventh Century A.D.* Reprint of vol. 1, *Europe*. New York: KTAV, 1975.

DCH — Clines, David J.A., ed. *The Dictionary of Classical Hebrew*. 9 vols. Sheffield: Sheffield Academic, 1993–2016.

DJPA — Sokoloff, Michael. *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. 2nd ed. Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2002.

GB — Gesenius, Wilhelm. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 17. Aufl. Berlin: Springer, 1962.

Georges — Georges, Karl Ernst. *Lateinisch-Deutsch. Ausführliches Handwörterbuch*. Elektron. Ausg. der 8. Aufl. (1913/18). Digitale Bibliothek 69. Berlin: Direktmedia, 2002. CD-ROM.

HALAT — Koehler, Ludwig / Walter Baumgartner. *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. 3. Aufl. Leiden: Brill, 1967–1995. Unveränd. Nachdruck in 2 Bden, Leiden: Brill 2004.

Jastrow — Jastrow, Marcus. *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Peabody, MA: Hendrickson, 2006.

LSJ — LSJ. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. Last modified March 29, 2023. http://www.tlg.uci.edu/lsj/#eid=1&context=lsj.

LXX — Rahlfs, Alfred, Hg. *Septuaginta*. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Muraoka — Muraoka, Takamitsu. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters, 2009.

NPR — *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris: Dictionnaires Le Robert – VUEF, 2003.

SEG *Supplementum Epigraphicum Graecum Online*. Brill's Scholarly Editions. Eingesehen am 8. August 2025. https://scholarlyeditions.brill.com/sego/.

Weitere Textausgaben und Übersetzungen

Alciphron/Aelian/Philostratus. *The Letters of Alciphron, Aelian, and Philostratus*. Translated by Allen Rogers Benner / Francis H. Fobes. The Loeb Classical Library 383. London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1949.

Augustinus, Aurelius. *La Genèse au sens littéral en douze livres* (*I–VII*). *De genesi ad litteram libri duodecim*. Traduit par Paul Agaësse / Aimé Solignac. Œuvres de Saint Augustin 48. Sér. 7, Exégèse. Latin et français. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1972. Reproduction, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2000.

Augustinus, Aurelius. *Über den Wortlaut der Genesis. De Genesi ad litteram libri duodecim*. Übersetzt von Carl Johann Perl. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. Bd. 1. Buch 1–6. Paderborn: Schönigh, 1961.

Bail, Ulrike / Frank Crüsemann /Marlene Crüsemann, Hg. *Bibel in gerechter Sprache*. 3. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.

Beattie, Derek Robert George. *The Targum of Ruth* / J. Stanley McIvor. *The Targum of Chronicles*. The Aramaic Bible 19. Edinburgh: T & T Clark, 1994.

Becker, Hans-Jürgen, Hg. *Avot de-Rabbi Natan B*. Übersetzt von Hans-Jürgen Becker. Texts and Studies in Ancient Judaism 162. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

Becker, Hans-Jürgen, Hg. *Avot de-Rabbi Natan. Synoptische Edition beider Versionen*. Texts and Studies in Ancient Judaism 116. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

Bemidbar Rabba (*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*). Bar-Ilan University Online Responsa Project. https://www.responsa.co.il.

Bereishit Rabba (*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*). Bar-Ilan University Online Responsa Project. https://www.responsa.co.il.

Berman, Samuel A., ed. *Midrash Tanhuma-Yelammedenu: An English Translation of Genesis and Exodus from the Printed Version of Tanhuma-Yelammedenu with an Introduction, Notes, and Indexes*. Hoboken, NJ: KTAV, 1996.

Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017; Jubiläumsausgabe 500 Jahre Reformation. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2016.

Bietenhard, Hans. *Midrasch Tanḥuma B. R. Tanḥuma über die Tora, genannt Midrasch Jelammedenu*. Bd. 1. Judaica et Christiana 5. Bern: Lang, 1980.

Bietenhard, Hans. *Der Tosefta-Traktat Soṭa. Hebräischer Text mit kritischem Apparat, Übersetzung, Kommentar*. Judaica et Christiana 9. Bern: Lang, 1986.

Börner-Klein, Dagmar. *Pirke de-Rabbi Elieser. Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852*. Studia Judaica 26. Berlin: de Gruyter, 2004.

Braude, William G. *The Midrash on Psalms* (*Midrash Tehillim*). Vol. 2. Yale Judaica Series 13. 3rd printing. New Haven: Yale University Press, 1976.

Buber, Salomon, Hg. *Midrasch Tanchuma. Ein aggadischer Kommentar zum Pentateuch von Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba*. Bd. 1, *Genesis*. Wilna: Romm 1885. Nachdruck, Israel: books export enterprises, 1964.

Buber, Salomon, Hg. *Midrasch Tanchuma. Ein aggadischer Kommentar zum Pentateuch von Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba*. Bd. 2, *Levitikus, Numeri, Deuteronomium*. Wilna: Romm, 1885.

Buber, Salomon. *Midrasch Tehillim. Sammlung aggadischer Abhandlungen über die 150 Psalmen*. Wilna: Romm, 1891. Nachdruck, Jerusalem: Wagschal, 1977.

Correns, Dietrich. *Die Mischna. Das grundlegende enzyklopädische Regelwerk rabbinischer Tradition*. Wiesbaden: Matrix, 2005.

Diez Macho, Alexandro. *Biblia Polyglotta Matritensia* 4: *Targum Palaestinense in Pentateuchum*. L. 1, *Genesis*. Madrid: CSIC, 1988.

Diez Macho, Alexandro. *Biblia Polyglotta Matritensia* 4: *Targum Palaestinense in Pentateuchum*. L. 3, *Leviticus*. Madrid: CSIC, 1980.

Edzard, Dietz Otto. „Gilgameš und Huwawa A. I. Teil". *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 80, no. 1–2 (1990): 165–203. https://doi.org/10.1515/zava.1990.80.1-2.165.

Edzard, Dietz Otto. „Gilgameš und Huwawa A. II. Teil". *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 81, no. 1–2 (1991): 165–233. https://doi.org/10.1515/zava.1991.81.1-2.165.

Epstein, Isidore, ed. *The Babylonian Talmud: Seder Moʿed 1; Shabbath*. London: Soncino, 1938.

Epstein, Isidore, ed. *The Babylonian Talmud: Seder Moʿed 2; ʿErubin, Pesaḥim*. London: Soncino, 1938.

Epstein, Isidore, ed. *The Babylonian Talmud: Seder Nashim 1; Yebamoth*. London: Soncino, 1936.

Epstein, Isidore, ed. *The Babylonian Talmud: Seder Nashim 3; Nedarim, Nazir, Soṭah*. London: Soncino, 1936.

Epstein, Isidore, ed. *The Babylonian Talmud: Seder Nashim 4; Giṭṭin, Ḳiddushin*. London: Soncino, 1936.

Epstein, Isidore, ed. *The Babylonian Talmud: Seder Neziḳin 3; Sanhedrin*. London: Soncino, 1935.

Epstein, Isidore, ed. *The Babylonian Talmud: Seder Neziḳin 4; ʿAbodah Zarah, Horayoth, Shebuʿoth, Makkoth, ʿEduyyoth, Aboth*. London: Soncino, 1935.

Epstein, Isidore, ed. *The Babylonian Talmud: Seder Zeraʿim: Berakoth, Peʾah, Demai, Kilʾayim, Shebiʿith, Terumoth, Maʿaseroth, Maʿaser Sheni, Ḥallah, ʿOrlah, Bikkurim*. London: Soncino, 1948.

Freedman, Harry / Maurice Simon, eds. *Midrash Rabbah: Translated into English with Notes, Glossary and Indices; Genesis in Two Volumes*. Translated by Harry Freedman. 3rd ed. London: Soncino, 1961.

Freedman, Harry / Maurice Simon, eds. *Midrash Rabbah: Translated into English with Notes, Glossary and Indices; Leviticus*. Translated by Jacob Israelstam. 3rd ed. London: Soncino, 1961.

Freedman, Harry / Maurice Simon, eds. *Midrash Rabbah: Translated into English with Notes, Glossary and Indices; Numbers in Two Volumes*. Translated by Judah J. Slotki. 3rd ed. London: Soncino, 1961.

Freedman, Harry / Maurice Simon, eds. *Midrash Rabbah: Translated into English with Notes, Glossary and Indices; Ruth*. Translated by Maurice Simon. 3rd ed. London: Soncino, 1961.

Friedlander, Gerald. *Pirḳê de Rabbi Eliezer* (*The Chapters of Rabbi Eliezer the Great*)*: According to the Text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of Vienna*. New York: Hermon, 1965.

Friedman, Shamma / Leib Moscovitz. *Primary Textual Witnesses to Tannaitic Literature*. The Institute for the Computerization of Jewish Life at Bar-Ilan University. Last modified March 1, 2012. https://www.biu.ac.il/JS/tannaim.

George, Andrew R., *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2003.

George, Andrew R. *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*. Translated by Andrew George. New York: Barnes & Noble, 1999.

George, Andrew R. *Poem of Gilgameš*. With contributions by Enrique Jiménez / Geraldina Rozzi. Translated by Andrew R. George. *electronic Babylonian Library* 2022. https://doi.org/10.5282/ebl/l/1/4.

Das Gilgamesch-Epos. Auf Grundlage der Ausgabe von Wolfgang Röllig übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Sabina Franke. Reclams Universal-Bibliothek 14447. Ditzingen: Reclam, 2023.

Guggenheimer, Heinrich W., ed. *The Jerusalem Talmud: Third Order Našim*; *Tractates Giṭṭin and Nazir.* Studia Judaica 39. Berlin: de Gruyter, 2007. https://doi.org/10.1515/9783110898897.

Guggenheimer, Heinrich W., ed. *The Jerusalem Talmud: Third Order Našim*; *Tractate Qiddušin.* Studia Judaica 43. Berlin: de Gruyter, 2008. https://doi.org/10.1515/9783110971262.

Guggenheimer, Heinrich W., ed. *The Jerusalem Talmud: Third Order Našim; Tractates Soṭah and Nedarim.* Studia Judaica 31. Berlin: de Gruyter, 2005. https://doi.org/10.1515/9783110891829.

Guggenheimer, Heinrich W., ed. *The Jerusalem Talmud: Fourth Order Neziqin; Tractates Sanhedrin, Makkot, and Horaiot.* Studia Judaica 51. Berlin: de Gruyter, 2010. https://doi.org/10.1515/9783110219616.

Harrington, Daniel J. / Anthony J. Saldarini. *Targum Jonathan of the Former Prophets*. The Aramaic Bible 10. Edinburgh: T & T Clark, 1987.

Hengel, Martin / Peter Schäfer, Hg. *Synopse zum Talmud Yerushalmi*. Bd. 3, *Ordnung Nashim*. Texts and Studies in Ancient Judaism 67. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

Hirshman, Marc / Shaul Baruchi, eds. *Midrash Kohelet Rabbah: Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with an Introduction, References, Variant Readings and Commentary*. Jerusalem: Midrash Project of the Schechter Institute of Jewish Studies, 2016.

Josephus. *Jewish Antiquities: Books 14–15*. Translated by Ralph Marcus. Completed and edited by Allen Wikgren. The Loeb Classical Library 489. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

Karo, Josef. *Shulḥan ʿArukh, Even Ha-ʿEzer*. Jerusalem: Pe'er Ha-Torah, 1966.

Krochmalnik, Daniel, Hg. *Moses Mendelssohn. Pentateuchkommentare in deutscher Übersetzung*. Übersetzt von Rainer Wenzel. Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe 9,3: Schriften zum Judentum 3,3. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2009.

Krupp, Michael, Hg. *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar*. 3. *Ordnung Naschim*. 5. *Sota, Die Ehebruchsverdächtige*. Ein Karem – Jerusalem: Lee Achim Sefarim, 2005.

Krupp, Michael, Hg. *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar.* 3. *Ordnung Naschim*. 7. *Kidduschin, Antrauung*. Ein Karem – Jerusalem: Lee Achim Sefarim, 2004.

Krupp, Michael, Hg. *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar.* 4. *Ordnung Nesikin*. 9. *Avot, Väter*. Ein Karem – Jerusalem: Lee Achim Sefarim, 2004.

Krupp, Michael, Hg. *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar.* 5. *Ordnung Kodaschim*. 7. *Keritot, Ausrottungen*. Ein Karem – Jerusalem: Lee Achim Sefarim, 2010.

Lear, Andrew / Eva Cantarella, *Images of Greek Pederasty: Boys Were Their Gods*, London: Routledge, an imprint of Taylor & Francis Group, 2008.

Lieberman, Saul. *The Tosefta.* Vol. 3,2, *The Order of Nashim*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1973.

Lieberman, Saul. *Tosefta ki-Fshuṭah: A Comprehensive Commentary on the Tosefta.* Vol. 8, *Order Nashim*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1973.

Liss, Abraham, ed. *Tractate Yebamoth*. Vol. 3 of *The Babylonian Talmud*. Jerusalem: Institute for the Complete Israeli Talmud, 1989.

Maher, Michael. *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*. The Aramaic Bible 1B. Edinburgh: T & T Clark, 1992.

Maimonides, Moses. *The Code of Maimonides*. Bk. 5, *The Book of Holiness*. Translated by Louis I. Rabinowitz / Philip Grossman. Yale Judaica Series 16. New Haven, CT: Yale University Press, 1965.

Maimonides, Moses. *The Code of Maimonides*. Bk. 14, *The Book of Judges*. Translated by Abraham M. Hershman. Yale Judaica Series 3. New Haven, CT: Yale University Press, 1949.

Maimonides, Moses. *Maimonides' Commentary on the Mischnah „Tractate Sanhedrin"*. Translated by Fred Rosner. New York: Sepher-Hermon, 1981.

Maimonides, Moses. *Sefer mišnê tôrā. hû hay-yād hā-ḥăzāqā lĕ-rabēnû Moše bar Maymon z"l*. 4, *Qĕdûšā*. New York: Congregation Bnei Yosef, 1986.

Maimonides, Moses. *Sefer mišnê tôrā. hû hay-yād hā-ḥăzāqā lĕ-rabēnû Moše bar Maymon z"l*. 12, *Book of Shoftim*. New York: Congregation Bnei Yosef, 1998.

Mangan, Céline. *The Targum of Job* / John F. Healey. *The Targum of Proverbs* / Peter S. Knobel. *The Targum of Qohelet*. The Aramaic Bible 15. Edinburgh: T & T Clark, 1991.

Margulies, Mordecai, ed. *Midrash Wayyikra Rabbah: A Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes*. 5 vols. Jerusalem: Ministry of Education and Culture of Israel, 1953–1960.

Mason, Steve, ed. *Flavius Josephus. Judean Antiquities* 15. Translation and Commentary by Jan Willem van Henten. Vol. 7B. Leiden: Brill, 2014.

McNamara, Martin / Robert Hayward. *Targum Neofiti* 1: *Leviticus* / Michael Maher. *Targum Pseudo-Jonathan: Leviticus*. The Aramaic Bible 3. Edinburgh: T & T Clark, 1994.

Mendelssohn, Moses. *Der Pentateuch. Das dritte Buch Moses*. Bearbeitung von Werner Weinberg. Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe 17: Hebräische Schriften 2,3. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990.

Mendelssohn, Moses. *Pentateuchübersetzung in deutscher Umschrift. Das dritte, vierte und fünfte Buch Moses*. Bearbeitung von Werner Weinberg. 2. Aufl. Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe 9,2, Schriften zum Judentum 3,2. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993.

Müri, Walter, Hg. *Xenophon. Anabasis / Der Zug der Zehntausend. Griechisch-Deutsch*. 4. Aufl. Sammlung Tusculum. Mannheim: Artemis & Winkler, 2010.

Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece*. Begründet von Eberhard und Erwin Nestle. Herausgegeben von Barbara Aland / Kurt Aland / Johannes Karavidopoulos / Carlo M. Martini / Bruce M. Metzger. 28. rev. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

Neusner, Jacob. *Sifra: An Analytical Translation*. Vol. 3, *Aharé Mot, Qedoshim, Emor, Behar, and Behuqotai*. Brown Judaic Studies 140. Atlanta, GA: Scholars Press, 1988.

Neusner, Jacob, ed. *The Tosefta: Third Division Nashim* (*The Order of Women*). New York: KTAV, 1979.

Nooter, Sarah, ed. *How to Be Queer: An Ancient Guide to Sexuality*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2024.

Platon. *Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos*. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. 6. Aufl. Platon. Werke in 8 Bänden. Griechisch und Deutsch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.

Qâfâh, Yôsēf, ed. *Mishnah ʿim perush Rabenu Mosheh Ben Maimon*. 4, *Seder Nezikin*. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1964.

Rashi (*Vienna, 1859; repr., Jerusalem, 1959*). Bar-Ilan University Online Responsa Project. https://www.responsa.co.il.

Rashi. *The Torah with Rashi's Commentary* 1: *Bereishis/Genesis.* Translated, Annotated, and Elucidated by Yisrael Isser Zvi Herczeg. 11th impr. The Sapirstein Edition. The ArtScroll Series. Brooklyn, NY: Mesorah, 2009.

Sefer midrash tanḥuma ha-niḳra yelamdenu. ye-hu midrash ʿal ḥamishah ḥumshe Torah. Wien: Weis, 1863.

Shaffer, Aaron / Raymond Jacques Tournay. *L'Épopée de Gilgamesh. Introduction, Traduction et Notes*. Littératures anciennes du Proche-Orient 15. Paris: Cerf, 1994.

S. Hieronymi Presbyteri Opera 1. *Opera exegetica* 1. *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos, Liber interpretationis Hebraicorum nominum, Commentarioli in Psalmos, Commentarius in Ecclesiasten*. Corpus Christianorum: Series Latina 72. Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, 1959.

Sperber, Alexander, ed. *The Former Prophets according to Targum Jonathan*. The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts 2. Leiden: Brill, 1959.

Sperber, Alexander, ed. *The Hagiographa*. The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts 4A. Leiden: Brill, 1968.

Steinsaltz, Adin, ed. *The Talmud: The Steinsaltz Edition*. Vol. 19, *Tractate Sanhedrin*. Part 5. New York: Random House, 1999.

Talmud Bavli (*Steinsaltz ed.*). Bar-Ilan University Online Responsa Project. https://www.responsa.co.il.

Talmud Bavli (*Vilna ed.*). Bar-Ilan University Online Responsa Project. https://www.responsa.co.il.

Theodor, Julius / Chanoch Albeck, eds. *Midrash Bereshit Rabba: Critical Edition with Notes and Commentary*. 3 vols. Jerusalem: Wahrmann Books, 1965.

Townsend, John T. *Midrash Tanḥuma: Translated into English with Introduction, Indices, and Brief Notes* (*S. Buber Recension*). Hoboken, NJ: KTAV, 1989.

Van Staalduine-Sulman, Eveline. *The Targum of Samuel*. Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 1. Leiden: Brill, 2002.

Vayyikra Rabba (*Vilna, 1878; repr., Jerusalem*). Bar-Ilan University Online Responsa Project. https://www.responsa.co.il.

Weber, Robert / Roger Gryson, Hg. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. 5. verb. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Weiss, Isaak Hirsch. *Sifra. Commentar zu Leviticus aus dem Anfange des III. Jahrhunderts*. Wien: Schlossberg's Buchhandlung, 1862.

Wünsche, August. *Der Midrasch Kohelet*. Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim. Hildesheim: Olms, 1967.

Restliche Literatur

Aland, Kurt / Barbara Aland. *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*. 2., erg. und erw. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.

Alexander, Philip S. „Jesus and the Golden Rule". In *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, edited by James H. Charlesworth / Loren L. Johns, 363–88. Minneapolis, MN: Fortress, 1997.

Alpert, Rebecca T. „Do Justice, Love Mercy, Walk Humbly: Reflections on Micah and Gay Ethics". In *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, edited by Robert E. Goss / Mona West, 170–82. Cleveland, OH: Pilgrim, 2000.

Alpert, Rebecca T. *Like Bread on the Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition*. Between Men – Between Women: Lesbian and Gay Studies. New York: Columbia University Press, 1997.

Alter, Robert. *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York: W.W. Norton, 1999.

Avni, Gideon / Zvi Greenhut. „Architecture, Burial Customs and Chronology". Chap. 1 in *The Akeldama Tombs: Three Burial Caves in the Kidron Valley*. Israel Antiquities Authority Reports 1, 1–39. Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 1996.

Bacher, Wilhelm. *Die Agada der palästinensischen Amoräer*. Bd. 1, *Vom Abschluß der Mischna bis zum Todes Jochanans 220 bis 279 nach der gew. Zeitrechnung*. Straßburg: Trübner, 1892. Reprograph. Nachdruck, Hildesheim: Olms, 1965.

Bacher, Wilhelm. *Die Agada der palästinensischen Amoräer*. Bd. 3, *Die letzten Amoräer des heiligen Landes. Vom Anfange des 4. bis zum Anfange des 5. Jahrhunderts*. Straßburg: Trübner, 1892. Reprograph. Nachdruck, Hildesheim: Olms, 1965.

Bakker, Freek L. „Comparing the Golden Rule in Hindu and Christian Religious Texts". *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 42, no. 1 (2013): 38–58. https://doi.org/10.1177/0008429812460141.

Bal, Mieke. *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987.

Bal, Mieke. *Quoting Caravaggio: Contemporary Art, Preposterous History*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Barakat, Hoda. *The Stone of Laughter: A Novel*. Translated by Sophie Bennett. New York: Interlink Books, 1995.

Barakāt, Hudā. *Ḥajar al-ḍaḥik*. London: Riad el-Rayyes Books, 1990.

Bar-Efrat, Shimon. *Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar*. Übersetzt von Johannes Klein. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 181 = 10,1. Stuttgart: Kohlhammer, 2009.

Barzilay, Joshua. „Wessely, Naphtali Herz". In *Encyclopaedia Judaica*, edited by Michael Berenbaum / Fred Skolnik. 2nd ed. Vol. 21. Detroit: Macmillan Reference, 2007, 19–21.

Beer, Moshe. „Rav". In *Encyclopaedia Judaica*, edited by Michael Berenbaum / Fred Skolnik. 2nd ed. Vol. 17. Detroit: Macmillan Reference, 2007, 116–18.

Begrich, Joachim. „Berit. Ein Beitrag zur Erforschung einer alttestamentlichen Denkform". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 60, Nrn. 1–4 (1944): 1–11. https://doi.org/10.1515/zatw.1944.60.1-4.1.

Bellori, Giovan Pietro. *The Lives of the Modern Painters, Sculptors and Architects: A New Translation and Critical Edition*. Translated by Alice Sedgwick Wohl. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Bellwinkel, Sebastian. Reg. *Panorama. Tabuthema: Auch Frauen missbrauchen Kinder*. TV-Reportage. Das Erste. Gesendet am 2.2.2023. https://www.ndr.de/fernsehen/sendungen/panorama/archiv/2019/Tabuthema-Auch-Frauen-missbrauchen-Kinder,panorama17836.html.

Benedek, Susanne / Adolphe Binder. *Von tanzenden Kleidern und sprechenden Leibern. Crossdressing als Auflösung der Geschlechterpolarität?* Dortmund: Ebersbach, 1996.

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*. Augsburg: Sankt Ulrich, 2006.

Betz, Hans Dieter. *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*. Übersetzt von Sibylle Ann. Ein Hermeneia-Kommentar. München: Kaiser, 1988.

Betz, Hans Dieter. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia, PA: Fortress, 1979.

Biale, Rachel. *Women and Jewish Law: The Essential Texts, Their History, & Their Relevance for Today*. New York: Schocken Books, 1995.

Blass, Friedrich / Albert Debrunner. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Studienausgabe*. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf. 19. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.

Bohache, Thomas / Robert E. Goss / Deryn Guest / Mona West, eds. *The Queer Bible Commentary*. London: SCM, 2006.

Brenner, Athalya. *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and „Sexuality" in the Hebrew Bible*. Biblical Interpretation Series 26. Leiden: Brill, 1997.

Brenner, Athalya / Jan Willem van Henten. „Madame Potiphar through a Culture Trip, or, Which Side Are You On?". In *Biblical Studies / Cultural Studies: The Third Sheffield Colloquium*, edited by J. Cheryl Exum / Stephen D. Moore. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 266. Gender, Culture, Theory 7, 203–19. Sheffield: Sheffield Academic, 1998.

Brinkschröder, Michael. *Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Anamnese*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 55. Berlin: de Gruyter, 2006.

Brinkschröder, Michael / Jens Ehebrecht-Zumsande / Veronika Gräwe / Bernd Mönkebüscher / Gunda Werner, Hg. *Out in Church – für eine Kirche ohne Angst*. Freiburg: Herder, 2022.

Brockelmann, Carl. *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. Bd. 1, *Laut- und Formenlehre*. Berlin: Reuther & Reichard, 1908. Unveränd. fotomechan. Nachdruck, Hildesheim: Olms, 1961.

Brockelmann, Carl. *Lexicon Syriacum*. 2. Aufl. Halle: Niemeyer, 1928. 3. unveränd. reprograph. Nachdruck, Hildesheim: Olms, 1995.

Brooten, Bernadette J. *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. The Chicago Series on Sexuality, History, and Society. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Brooten, Bernadette J. *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues.* Brown Judaic Studies 36. Chico, CA: Scholars Press, 1982.

Brunner, Andreas / Ines Rieder / Nadja Schefzig / Hannes Sulzenbacher / Niko Wahl, Hg. *geheimsache: leben. schwule und lesben im wien des 20. jahrhunderts*. Wien: Löcker, 2005. Katalog, veröffentlicht anlässlich der gleichnamigen Ausstellung in der Neustifthalle, Wien, 26. Oktober 2005–8. Jänner 2006.

Bultmann, Rudolf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 10., erg. Aufl. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 12 = 29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex"*. New York: Routledge, 1993.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

Butler, Judith. *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Übersetzt von Karin Wördemann. Edition Suhrkamp 1737. Neue Folge 737. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Butler, Judith. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Übersetzt von Kathrina Menke. Edition Suhrkamp 1722. Neue Folge 722. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Cheng, Patrick S. „Galatians". In *The Queer Bible Commentary*, edited by Thomas Bohache / Robert E. Goss / Deryn Guest / Mona West, 624–29. London: SCM, 2006.

Cholewiński, Alfred. *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie*. Analecta Biblica 66. Rome: Biblical Institute Press, 1976.

Clenman, Laliv. „A Woman Would Marry a Woman: Reading Sifra on Lesbianism". *European Judaism: Journal for the New Europe* 48, no. 2 (2016): 78–86. http://doi.org/10.3167/ej.2016.49.02.11.

Corradini, Sandro. „Un antico inventario della quadreria del Cardinale Borghese". In *Bernini Scultore. La nascita del Barocco in Casa Borghese. Galleria Borghese. 15 maggio–20 settembre 1998*, edited by Anna Coliva / Sebastian Schütze, 449–56. Roma: De Luca, 1998.

Corti, Gino. „Il ‚Registro de' mandati' dell'ambasciatore granducale Piero Guicciardini e la commitenza artistica fiorentina a Roma nel secondo decennio del Seicento". *Paragone. Rivista mensile di arte figurativa e letteratura* 40 (473) (1989): 108–46.

Corti, Gino. „Sulla committenza artistica fiorentina a Roma nel secondo decennio del Seicento. Nota aggiuntiva". *Paragone. Rivista mensile di arte figurativa e letteratura* 42 (493–495) (1991): 133–37.

Cotton, Hannah M. / Leah Di Segni / Werner Eck, eds. *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae*. Vol. 1, *Jerusalem*, Part 1, *1–704*. Berlin: de Gruyter, 2010.

Cruise, Colin. *Love Revealed: Simeon Solomon and the Pre-Raphaelites*. London: Merrell, 2005.

Czogalla, Albert. „David und Ganymedes. Beobachtungen und Fragen zu Donatellos Bronzeplastik ‚David und Goliath'". In *Festschrift für Georg Scheja zum 70. Geburtstag*, herausgegeben von Albrecht Leuteritz / Barbara Lipps-Kant / Ingrid Nedo / Klaus Schwager, 119–27. Sigmaringen: Thorbecke, 1975.

Dan, Joseph. „Sprache/Sprachwissenschaft/Sprachphilosophie V. Judentum". In *Theologische Realenzyklopädie*, herausgegeben von Gerhard Müller. Bd. 31. Berlin: de Gruyter, 2000, 760–65.

De Boer, Martinus C. *Galatians: A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2011.

De Pury, Albert. „Der Kanon des Alten Testaments". In *Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, herausgegeben von Thomas Römer / Jean-Daniel Macchi / Christophe Nihan. 2. Aufl., 3–24. Zürich: TVZ, 2013.

Deutsche Bibelgesellschaft. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Eingesehen am 8. August 2025. https://www.die-bibel.de/wissenschaftliche-ausgaben/biblia-hebraica-stuttgartensia.

Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbden. Leipzig: Hirzel, 1854–1961. Digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version Jänner 2023. http://woerterbuchnetz.de/DWB.

De Vecchi, Pierluigi. *Die Sixtinische Kapelle. Das Meisterwerk Michelangelos erstrahlt in neuem Glanz*. München: Orbis, 2004.

Devi, Mitra, dir. *Long Time Love*. Switzerland, 2014, 50 min.

Dihle, Albrecht. *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*. Studienhefte zur Altertumswissenschaft 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

Doniger, Wendy / Gregory Spinner. „Misconceptions: Female Imagination and Male Fantasies in Parental Imprinting“. *Daedalus* 127, no. 1 (1998): 97–129.

Dover, Kenneth James. *Homosexualität in der griechischen Antike*. Übersetzt von Susan Worcester. München: Beck, 1983.

Drinkwater, Gregg. „Joseph's Fabulous Technicolor Dreamcoat: Parashat Vayeshev (Genesis 37:1–40:23)“. In *Torah Queeries: Weekly Commentaries on the Hebrew Bible*, edited by Gregg Drinkwater / Joshua Lesser / David Shneer, 53–59. New York: New York University Press, 2009.

Drinkwater, Gregg / Joshua Lesser / David Shneer, eds. *Torah Queeries: Weekly Commentaries on the Hebrew Bible*. New York: New York University Press, 2009.

Duden online. Eingesehen am 8. August 2025. http://www.duden.de/woerterbuch.

Du Roy, Olivier. „The Golden Rule as the Law of Nature, from Origen to Martin Luther“. In *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*, edited by Jacob Neusner / Bruce Chilton, 88–98. London: Continuum, 2008.

Ebersohn, Michael. *Das Nächstenliebegebot in der Synoptischen Tradition*. Marburger Theologische Studien 37. Marburg: Elwert, 1993.

Ebert-Schifferer, Sybille. *Caravaggio. Sehen – Staunen – Glauben. Der Maler und sein Werk*. München: Beck, 2012.

Ebert-Schifferer, Sybille, ed. *Giovanni Francesco Barbieri. Il Guercino 1591–1666*. Bologna: Nuova Alfa, 1991. Katalog, veröffentlicht anlässlich der Ausstellung in der Schirn Kunsthalle, Frankfurt, 3. Dezember 1991–9. Februar 1992.

Edgar, Campbell Cowan. „More Tomb-stones from Tell el Yahoudieh“. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 22 (1922): 7–16.

Ehrlich, Arnold Bogumil. *Randglossen zur Hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*. Bd. 2, *Leviticus, Numeri, Deuteronomium*. Leipzig: Hinrichs, 1909.

Ehrlich, Arnold Bogumil. *Randglossen zur Hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*. Bd. 6, *Psalmen, Sprüche und Hiob*. Leipzig: Hinrichs, 1918.

Der Einsiedler [Pseud.]. „Da ward aus Abend und Morgen der zweite Tag“. In *Queere jüdische Gedichte und Geschichten in homosexuellen Zeitschriften zwischen 1900 und 1932*, herausgegeben von Janin Afken / Liesa Hellmann, 108–17. Leipzig: Hentrich & Hentrich, 2024. Zuvor publiziert als Der Einsiedler [Pseud.]. „Da ward aus Abend und Morgen der zweite Tag“. *Die Freundschaft* 9, Nr. 1 (1927): 20–28.

Elliger, Karl. *Leviticus*. Handbuch zum Alten Testament 1,4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1966.

Elon, Menachem. *Jewish Law: History, Sources, Principles*. Translated by Bernard Auerbach / Melvin J. Sykes. Vol. 3. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1994.

El-Rouayheb, Khaled. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Erbele-Küster, Dorothea. „‚Kann denn ein Männliches gebären?' (Jer 30,6) Noch mehr gender trouble im Alten Testament". In *„Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen". Beiträge zur Geburt im Alten Testament*, herausgegeben von Detlef Dieckmann / Dorothea Erbele-Küster. Biblisch-Theologische Studien 75. 39–54. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006.

Erpel, Fritz, Hg. *Ich, Michelangelo. Briefe, Dichtungen und Gespräche in einer Auswahl*. Berlin: Henschelverlag, 1979.

Eskenazi, Tamara Cohn. „Another View". In *The Torah: A Women's Commentary*, edited by Tamara Cohn Eskenazi / Andrea L. Weiss, 716. New York: URJ Press, 2008.

Exum, J. Cheryl. „Murder They Wrote". Chap. 1 in *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 163, 16–41. Sheffield: JSOT Press, 1993.

Exum, J. Cheryl. *Song of Songs: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2005.

Fabris, Verena / Gabi Horak / Beate Soltész, Hg. *Wien lesbisch. Die Stadtverführerin*. Wien: an.schläge im Milena Verlag, 2001.

Die Feier der Partnerschaftssegnung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. Für den gottesdienstlichen Gebrauch erarbeitet durch die Liturgische Kommission und herausgegeben von Bischof und Synodalvertretung. Bonn: Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2014.

Fernández, Víctor Manuel Kardinal. Präfekt des Dikasteriums für die Glaubenslehre, *„Erklärung Fiducia supplicans (Das flehende Vertrauen) über die pastorale Sinngebung von Segnungen"*. 18. Dezember 2023. https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/12/18/0901/01963.html.

Flusser, David. „A New Sensitivity in Judaism and the Christian Message". *Harvard Theological Review* 61, no. 2 (1968): 107–27. https://doi.org/10.1017/S0017816000027966.

Franziskus. *Amoris Laetitia. Nachsynodales Schreiben des Heiligen Vaters Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens, an die christlichen Eheleute und an alle christgläubigen Laien über die Liebe in der Familie*. Rom, 19. März 2016. https://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.

Friedl, Corinna. *Polygynie in Mesopotamien und Israel. Sozialgeschichtliche Analyse polygamer Beziehungen anhand rechtlicher Texte aus dem 2. und 1. Jahrtausend v. Chr.* Alter Orient und Altes Testament 277. Münster: Ugarit-Verlag, 2000.

Friedlander, Albert H. / Bertold Klappert, Hg. *Das Wesen des Judentums*. Leo Baeck Werke 1. Güterloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998.

Frommel, Christoph Luitpold. „Caravaggio und seine Modelle". *Castrum Peregrini* 96 (1971): 21–56. https://doi.org/10.11588/artdok.00006647.

Frontain, Raymond-Jean. „The Bible". In *The Gay and Lesbian Literary Heritage: A Reader's Companion to the Writers and Their Works, from Antiquity to the Present*,

edited by *Claude J. Summers*. Rev. ed. London: Routledge, an imprint of Taylor & Francis Group, 2013, 87–94.

Frontain, Raymond-Jean. „Caravaggio (1571–1610)". glbtq 2002. Reprint 2015. http://www.glbtqarchive.com/arts/caravaggio_A.pdf.

Frontain, Raymond-Jean. „Subjects of the Visual Arts: David and Jonathan". glbtq 2002. Reprint 2015. http://www.glbtqarchive.com/arts/subjects_david_jonathan_A.pdf.

Fürst, Alfons. *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*. Freiburg: Herder, 2003.

Genette, Gérard. *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*. Übersetzt von Wolfram Bayer / Dieter Hornig. Edition Suhrkamp 1683. Neue Folge 683. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Genette, Gérard. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Seuil, 1982.

Gesenius, Wilhelm / Emil Kautzsch / Gotthelf Bergsträsser. *Hebräische Grammatik*. 28. vielfach verb. und verm. Aufl. Leipzig: Vogel, 1909. Reprograph. Nachdruck, Hildesheim: Olms, 1962.

Goepfert, Ernst. *Die Mundart des sächsischen Erzgebirges nach den Lautverhältnissen, der Wortbildung und Flexion*. Leipzig: Veit, 1878.

Goldman, Shalom. *The Wiles of Women / The Wiles of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

Gordis, Robert. *The Song of Songs and Lamentations: A Study, Modern Translation and Commentary.* Rev. and augm. ed. New York: KTAV, 1974.

Goss, Robert E. / Mona West, eds. *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*. Cleveland, OH: Pilgrim, 2000.

Gottlieb, Lynn. *She Who Dwells Within: A Feminist Vision of a Renewed Judaism*. San Francisco: Harper, 1995.

Greenberg, Steven. *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2004.

Grocholewski, Zenon Kardinal. Präfekt der Kongregation für das Katholische Bildungswesen, *„Instruktion über Kriterien zur Berufungserklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesteramt und zu den heiligen Weihen"*. Rom, 4. November 2005. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_ge.html.

Groeben, Hans von der / Jürgen Schwarze / Armin Hatje, Hg. *Europäisches Unionsrecht. Vertrag über die Europäische Union, Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union, Charta der Grundrechte der Europäischen Union*. 7. Aufl. Bd. 1. Baden-Baden: Nomos, 2015.

Gross, Sally. „Intersexuality and Scripture“. *Theology and Sexuality: Journal of the Centre for the Study of Christianity and Sexuality* 11 (1999): 65–74. https://doi.org/10.1177/135583589900601105.

Grünwaldt, Klaus. *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 271. Berlin: de Gruyter, 1999.

Hacker, Hanna. *Frauen und Freundinnen. Studien zur „weiblichen Homosexualität“ am Beispiel Österreich 1870–1938*. Ergebnisse der Frauenforschung 12. Weinheim: Beltz, 1987.

Haran, Menahem / Menahem Stern / Gerald Y. Blidstein. „Priests and Priesthood“. In *Encyclopaedia Judaica*, edited by Michael Berenbaum / Fred Skolnik. 2nd ed. Vol. 16. Detroit: Macmillan Reference, 2007, 513–26.

Hark, Sabine. „Queer Interventionen“. *Feministische Studien. Die Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung* 11, Nr. 2: *Kritik der Kategorie Geschlecht* (1993): 103–9. https://doi.org/10.1515/fs-1993-0211.

Harris, Robert A. „Sexual Orientation in the Presentation of Joseph's Character in Biblical and Rabbinic Literature“. *AJS Review: Journal of the Association for Jewish Studies* 43, no. 1 (2019): 67–104. https://doi.org/10.1353/ajs.2019.0008.

Harten, Jürgen. „Auf der Suche nach den alten Bildern“. In *Caravaggio. Originale und Kopien im Spiegel der Forschung*, herausgegeben von Jürgen Harten / Jean-Hubert Martin, 16–21. Ostfildern: Hatje Cantz, 2006.

Harten, Jürgen / Jean-Hubert Martin, Hg. *Caravaggio. Originale und Kopien im Spiegel der Forschung*. Ostfildern: Hatje Cantz, 2006.

Hartman, Michelle. *Jesus, Joseph, and Job: Reading Rescriptions of Religious Figures in Lebanese Women's Fiction*. Wiesbaden: Reichert, 2002.

Hauck, Friedrich / Gerhard Schwinge. *Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch*. 6., durchges. und erg. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

Haupt, Stefan, Reg. *Der Kreis*. Schweiz, 2014, 100 min.

Heiligenthal, Roman. „Goldene Regel, II. Neues Testament und frühes Christentum“. In *Theologische Realenzyklopädie*, herausgegeben von Gerhard Müller. Bd. 13. Berlin: de Gruyter, 1984, 573–75.

Herrmann, Steffen Kitty. „Performing the Gap. Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung“. In *Das gute Leben. Linke Perspektiven auf einen besseren Alltag*, herausgegeben von A.G. Gender-Killer, 195–203. Münster: Unrast, 2007.

Herzer, Jens. „‚Alle Einer in Christus‘ – Gal 3,28b und kein Ende? Ein Vorschlag“. In *Spurensuche zur Einleitung in das Neue Testament. Eine Festschrift im Dialog mit Udo Schnelle*, herausgegeben von Michael Labahn. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 271, 125–42. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.

Hibbard, Howard. *Caravaggio*. New York: Harper & Row, 1983.

Hofer, Gustav e Luca Ragazzi, reg. *Improvvisamente l'inverno scorso*. Italia, 2008, 80 min.

Horbury, William / David Noy. *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt: With an Index of Jewish Inscriptions of Egypt and Cyrenaica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Hornsby, Teresa J. / Ken Stone. *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*. Society of Biblical Literature: Semeia Studies 67. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2011.

Hügel, Karin. *Homoerotik und Hebräische Bibel*. Hamburg: Diplomica, 2009.

Hügel, Karin. „Homoerotik und Hebräische Bibel". *Menschenrechte und Macht. Werkstatt Schwule Theologie* 16 (2013): 119–42. http://www.westh.de/AG_Schwule_Theologie/Menschenrechte.

Hügel, Karin. „*Queere* Lesarten des Buchs Ruth und der Schöpfungsberichte". In *Frauenin/transFormation. Beiträge zur FrauenFrühlingsUniversität Graz 2009*, herausgegeben von Hanna Rohn / Lisa Scheer / Eva Maria Zenz, 89–103. Wien: planetVERLAG, 2011.

Hügel, Karin. „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel". Unveröffentlichtes Manuskript.

Hügel, Karin. „*Queere* Lesarten der Hebräischen Bibel. Das Buch Ruth und die Schöpfungsberichte". In *Wrestling with God / En lucha con Dios / Ringen mit Gott*, edited by Lisa Isherwood / Jenny Daggers / Elaine Bellchambers / Christine Gasser / Ursula Rapp. *Journal of the European Society of Women in Theological Research / Anuario de la sociedad Europea de mujeres en la investigación teológica / Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen* 18, 173–92. Leuven: Peeters, 2010. https://doi.org/10.2143/ESWTR.18.0.2056278.

Hügel, Karin. „Queer Readings of Jewish Male Prostitution in Antiquity: Mishnah Horayot 3:7 and Two Different Rabbinic Traditions Based on Tosefta Horayot 2:5–6". In: *Confronting Gender Polarity and Nationalism*, edited by Martina Bär / Anne-Claire Mulder / Agnethe Siquans / Mireia Vidal Quintero. *Journal of the European Society of Women in Theological Research / Revista de la asociación europea de mujeres en la investigación teológica / Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen* 31, 115–36. Leuven: Peeters, 2023. https://doi.org/10.2143/ESWTR.31.0.3292282.

Hügel, Karin. „Die Sünde Sodoms als Fremdenhass im Buch der Weisheit 19,13–17". In *Women's Religious Voices: Migration, Culture and (Eco)Peacebuilding*, edited by Nadja Furlan Štante / Maja Bjelica / Jadranka Rebeka Anić. Philosophy in Dialogue / Philosophie im Dialog 7, 45–67. Wien: LIT, 2021.

Hügel, Karin. „Surviving instead of Dying – Rabbinic Exceptions: Queer Readings of the Babylonian Talmud Sanhedrin 74 and Its Parallels". In: *Imperial Powers and Women: Trauma, Resistance, and Resilience*, edited by Martina Bär / Teresa Toldy / Mireia Vidal Quintero / Marita Wagner. *Journal of the European Society of Women in Theological Research / Revista de la asociación europea de mujeres en la investigación teológica /*

Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen 32, 171–95. Leuven: Peeters, 2024. https://doi.org/10.2143/ESWTR.32.0.3293705.

Ilan, Tal. *Massekhet Hullin: Text, Translation, and Commentary*. A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud 5/3. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

Ilan, Tal. „New Ossuary Inscriptions from Jerusalem". *Scripta Classica Israelica: Yearbook of the Israel Society for the Promotion of Classical Studies* 11 (1991/92): 149–59.

Ilan, Tal. „The Ossuary and Sarcophagus Inscriptions". In *The Akeldama Tombs: Three Burial Caves in the Kidron Valley*, edited by Gideon Avni / Zvi Greenhut. Israel Antiquities Authority Reports 1, 57–72. Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 1996.

Isherwood, Lisa. „‚Eat, Friends, Drink. Be Drunk With Love' [Song of Songs 5:2]: A Reflection". In *Patriarchs, Prophets and Other Villains*, edited by Lisa Isherwood. Gender, Theology and Spirituality, 149–56. London: Equinox, 2007.

Israeli, Anat. *Massekhet Qiddushin: Chapter 4; Text, Translation, and Commentary in Collaboration with Esther Fisher and Inbar Raveh*. A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud 3/7/d. Tübingen: Mohr Siebeck 2021.

Israel Philatelic Federation. „Thou shalt love thy neighbour as thyself". Eingesehen am 8. August 2025. http://israelphilately.org.il/main_e.asp.

Jagose, Annamarie. *Queer Theory*. Carlton South, VIC: Melbourne University Press, 1996.

Jagose, Annamarie. *Queer Theory. Eine Einführung*. Herausgegeben und übersetzt von Corinna Genschel / Caren Lay / Nancy Wagenknecht / Volker Woltersdorff. 2. Aufl. Berlin: Querverlag, 2005.

Janson, Horst W. *The Sculpture of Donatello*. Vol. 2, *Critical Catalogue*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Jenni, Ernst. *Die hebräischen Präpositionen*. Bd. 2, *Die Präposition Kaph*. Stuttgart: Kohlhammer, 1994.

Jennings, Theodore W., Jr. *Jacob's Wound: Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel*. New York: T & T Clark International, an imprint of Continuum, 2005.

Jepsen, Alfred. „Berith. Ein Beitrag zur Theologie der Exilszeit". In *Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. Wilhelm Rudolph zum 70. Geburtstag*, herausgegeben von Arnulf Kuschke, 161–79. Tübingen: Mohr Siebeck, 1961.

Jordan, Mark D. „Sodomites and Churchmen: The Theological Invention of Homosexuality". In *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*, edited by James Bernauer / Jeremy Carrette, 233–44. Aldershot: Ashgate, 2004.

Joüon, Paul / Takamitsu Muraoka. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Subsidia Biblica 27. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006.

Kabakov, Miryam, ed. *Keep Your Wives Away From Them: Orthodox Women. Unorthodox Desires: An Anthology*. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 2010.

Kaplan, Danny. *The Men We Loved: Male Friendship and Nationalism in Israeli Culture*. New York: Berghahn Books, 2006.

Kaplan, Zvi / Stephen G. Wald. „Judah Bar Ilai". In *Encyclopaedia Judaica*, edited by Michael Berenbaum / Fred Skolnik. 2nd ed. Vol. 11. Detroit: Macmillan Reference, 2007, 481–82.

Karesh, Sara E. / Mitchell M. Hurvitz. *Encyclopedia of Judaism*. Encyclopedia of World Religions. New York: Facts On File, 2006.

Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2003.

Kaufman, Shirley / Galit Hasan-Rokem / Tamar S. Hess, eds. *The Defiant Muse: Hebrew Feminist Poems from Antiquity to the Present: A Bilingual Anthology*. The Helen Rose Scheuer Jewish Women's Series. New York: Feminist Press at the City University of New York, 1999.

Keel, Othmar. „Davids ‚Tanz' vor der Lade". *Bibel und Kirche* 51, Nr. 1 (1996): 11–14.

Keel, Othmar. *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes*. Stuttgarter Bibelstudien 114/115. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1984.

Keel, Othmar. *Das Hohelied*. Zürcher Bibelkommentare AT 18. Zürich: TVZ, 1986.

Keel, Othmar. „Die Weisheit ‚spielt' vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des *mṣaḥäqät* in Spr 8,30f.". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 21, Nrn. 1–2 (1974): 1–66.

King, Ross. *Michelangelo und die Fresken des Papstes*. Übersetzt von Michael Müller. München: Pantheon, 2009.

Köckert, Matthias. „Ausgespäht und überwacht, erschreckend wunderbar geschaffen: Gott und Mensch in Psalm 139". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 107, Nr. 4 (2010): 415–47. https://doi.org/10.1628/004435410793536141.

Koll, Björn / Kurt von Hammerstein / Karl H. Steinle, Hg. *Der Kreis. Eine Sammlung*. Berlin: Salzgeber, 2014.

Korsak, Mary Phil. *At the Start … Genesis Made New: A Translation of the Hebrew Text*. New York: Doubleday, 1993.

Korsak, Mary Phil. „Translating the Bible: Bible Translations and Gender Issues". In *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century: Authority, Reception, Culture and Religion*, edited by Athalya Brenner / Jan Willem van Henten. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 353. The Bible in the Twenty First Century 1, 132–46. Sheffield: Sheffield Academic, an imprint of Continuum, 2002.

Kosman, Admiel /Anat Sharbat. „‚Two Women Who Were Sporting with Each Other': A Reexamination of the Halakhic Approaches to Lesbianism as a Touchstone for Homosexuality in General". *Hebrew Union College Annual* 75 (2004): 37–73.

Krebs, Andreas. *Gott queer gedacht*. Würzburg: Echter, 2023.

Kristeva, Julia. „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman". In *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven*. Bd. 3, *Zur linguistischen Basis der*

Literaturwissenschaft 2, herausgegeben von Jens Ihwe, 345–75. Frankfurt am Main: Athenäum, 1972.

Kristeva, Julia. „Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman". *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères* 23, no. 239 (1967): 438–65.

Kristeva, Julia. „Seitenweise Text abschreiben – das ist keine Intertextualität." Interview von Brigitte Preissler, *Welt Print. Kultur*, 18. März 2010. https://www.welt.de/welt_print/kultur/article6825629/Seitenweise-Text-abschreiben-das-ist-keine-Intertextualitaet.html.

Krutzsch, Brett. „Un-Straightening Boaz in Ruth Scholarship". *Biblical Interpretation: Journal of Contemporary Approaches* 23, nos. 4–5 (2015): 541–52. https://doi.org/10.1163/15685152-02345p04.

Kugel, James L. *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Kutsch, Ernst. *Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten Bund im „Alten Testament"*. Beiträge zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 131. Berlin: de Gruyter, 1973.

Ladaria, Luis F. Kardinal. *Responsum ad dubium der Kongregation für die Glaubenslehre über die Segnung von Verbindungen von Personen des gleichen Geschlechts*. Rom, 22. Feber 2021. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_ge.html.

Landman, Isaac, ed. *The Universal Jewish Encyclopedia: An Authoritative and Popular Presentation of Jews and Judaism Since the Earliest Times*. Vol. 3. New York: Universal Jewish Encyclopedia, 1948.

Lategan, Bernard C. „Some Remarks on the Origin and Function of Galatians 3:28". In *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology: Studies in Honour of Martinus C. de Boer*, edited by Jan Krans / Bert Jan Lietaert Peerbolte / Peter-Ben Smit / Arie Zwiep. Supplements to Novum Testamentum 149, 15–29. Leiden: Brill, 2013.

Lavoie, Jean-Jacques / Anne Létourneau. „Herméneutique *Queer* et Cantique des Cantiques". *Laval théologique et philosophique* 66, no. 3 (2010): 503–28. https://doi.org/10.7202/045336ar.

Lear, Andrew / Eva Cantarella, *Images of Greek Pederasty: Boys Were Their Gods*, London: Routledge, an imprint of Taylor & Francis Group, 2008.

Lee, Ang, dir. *Brokeback Mountain*. USA/Canada, 2005, 134 min.

Lefkovitz, Lori Hope. „Coats and Tales: Joseph and Myths of Jewish Masculinity". Chap. 5 in *In Scripture: The First Stories of Jewish Sexual Identities*, 85–98. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009.

Lehman, Marjorie. „Searching for Redemptive Readings: Grappling with Homophobia". *Rabbinic Texts and Contemporary Ethics. Journal of Textual Reasoning: Journal of the Society for Texual Reasoning* 10, no. 1 (2018). https://doi.org/10.21220/s2-gxce-pv30.

Leidinger, Christiane. *Keine Tochter aus gutem Hause. Johanna Elberskirchen (1864–1943)*. Konstanz: UVK, 2008.

Lorde, Audre. „Vom Nutzen der Erotik: Erotik als Macht". In *Macht und Sinnlichkeit. Ausgewählte Texte von Audre Lorde und Adrienne Rich*, herausgegeben von Dagmar Schultz. Übersetzt von Renate Stendhal. 2. Aufl., 187–94. Berlin: Orlanda Frauenverlag, 1986.

Lowin, Shari L. „‚He Has Slain Me Like Uriah': Ibn Mar Shaul's Unexpected Love Triangle". Chap. 2 in *Arabic and Hebrew Love Poems in Al-Andalus*. Culture and Civilization in the Middle East, 49–83. London: Routledge, an imprint of Taylor & Francis Group, 2014.

Luz, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus*. Teilbd. 1, *Mt 1–7*. 5., völlig neubearb. Aufl. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/2. Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002.

Lyons, William John. „‚Outing' Qoheleth: On the Search for Homosexuality in the Wisdom Tradition". *Theology and Sexuality: Journal of the Centre for the Study of Christianity and Sexuality* 12, no. 2 (2006): 181–202. https://doi.org/10.1177/1355835806061432.

Manilli, Giacomo. *Villa Borghese. Fuori di Porta Pinciana. Descritta Da Iacomo Manilli Romano, Guardarobba di detta Villa*. Roma: Grignani, 1650.

Manniche, Lise. *Sexual Life in Ancient Egypt*. London: Kegan Paul International, 1987.

Marini, Maurizio. „Un'estrema residenza e un ignoto aiuto del Caravaggio in Roma". *Antologia di Belle Arti* 19–20 (1981): 180–83.

Mathys, Hans-Peter. *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)*. Orbis Biblicus et Orientalis 71. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

Matzner, Andrew. „Stonewall Riots". glbtq 2004. Reprint 2015. http://www.glbtqarchive.com/ssh/stonewall_riots_S.pdf.

Meeks, Wayne A. „The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity". *History of Religions* 13, no. 3 (1974): 165–208. https://doi.org/10.12987/9780300130102-004.

Meyer, Jürgen, Hg. *Charta der Grundrechte der Europäischen Union*. 4. Aufl. Baden-Baden: Nomos, 2014.

Meyer, Rudolf. *Hebräische Grammatik*. De Gruyter Studienbuch. Berlin: de Gruyter, 1992.

Michelangelo. La Cappella Sistina. Documentazione e Interpretazioni. Vol. 1, *Tavole. La volta restaurata*. Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie. Novara: Istituto Geografico De Agostini, 2010.

Michelangelo. La Cappella Sistina. Documentazione e Interpretazioni. Vol. 2, *Rapporto sul restauro degli affreschi della volta*. Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie. Novara: Istituto Geografico De Agostini, 2010.

Michelangelo. *Il carteggio di Michelangelo. Edizione postuma di Giovanni Poggi a cura di Paola Barocchi e Renzo Ristori sotto gli auspici dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*. Vol. 1. Firenze: Sansoni, 2011.

Michelangelo. *Il carteggio di Michelangelo. Edizione postuma di Giovanni Poggi a cura di Paola Barocchi e Renzo Ristori sotto gli auspici dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*. Vol. 3. Firenze: Sansoni, 2011.

Mieszkowski, Sylvia. „Barocker Wi(e)der-Sinn der zeitgenössischen Kunst". Rezension über *Quoting Caravaggio: Contemporary Art, Preposterous History*, von Mieke Bal. *IASLonline*, 4. November 2005, http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang_id=1072.

Mitchell, John Cameron, dir. *Hedwig and the Angry Inch*. USA, 2001, 87 min.

Moers Wenig, Margaret. „Male and Female God Created Them: Parashat Bereshit (Genesis 1:1–6:8)". In *Torah Queeries: Weekly Commentaries on the Hebrew Bible*, edited by Gregg Drinkwater / Joshua Lesser / David Shneer, 11–18. New York: New York University Press, 2009.

Muraoka, Takamitsu. „A Syntactic Problem in Lev. xix. 18b". *Journal of Semitic Studies* 23, no. 2 (1978): 291–97. https://doi.org/10.1093/jss/23.2.291.

Mussies, Gerard. „Jewish Personal Names in Some Non-Literary Sources". In *Studies in Early Jewish Epigraphy*, edited by Jan Willem van Henten / Pieter Willem van der Horst. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 21, 242–76. Leiden: Brill, 1994.

Müthel, Eva, Reg. *Zärtlichkeit und Rebellion*. Dokumentarfilm. Deutschland, 1973, 47 min.

Neusner, Jacob. „Evaluating the Attributions of Sayings to Named Sages in the Rabbinic Literature". *Journal for the Study of Judaism* 26, no. 1 (1995): 93–111.

Neusner, Jacob / Bruce Chilton, eds. *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*. London: Continuum, 2008.

Niederwimmer, Kurt. *Die Didache*. 2., erg. Aufl. Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

Niederwimmer, Kurt. *Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss*. Wien: Evangelischer Presseverband, 2003.

Nihan, Christophe. „Resident Aliens and Natives in the Holiness Legislation". In *The Foreigner and the Law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, herausgegeben von Reinhard Achenbach / Rainer Albertz / Jakob Wöhrle. Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 16, 111–34. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011.

Nissen, Andreas. *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 15. Tübingen: Mohr Siebeck, 1974.

Nissinen, Martti. *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*. Minneapolis, MN: Fortress, 1998.

Noy, David. *Jewish Inscriptions of Western Europe*. Vol. 2, *The City of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. Herausgegeben von den Deutschen Bischöfen, dem Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland und dem Evangelischen Bibelwerk. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt, 1971.

Otto, Eckart. *Deuteronomium 1–11*. Teilbd. 2, *4,44–11,32*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg: Herder, 2012.

Papi, Gianni. *Cecco del Caravaggio*. Soncino, Cremona: Edizioni dei Soncino, 2001.

Pardes, Ilana. „The Book of Ruth: Idyllic Revisionism". Chap. 6 in *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*, 98–117. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Verabschiedet und promulgiert am 7. Dezember 1965. Zweites Vatikanisches Oekumenisches Konzil. Konzilsdokumente. Luzern: Rex, 1966.

Pauer-Studer, Herlinde. *Einführung in die Ethik*. 3. Aufl. Wien: facultas, 2020.

Paul, Shalom M. „Euphemistically ‚Speaking' and a Covetous Eye". Chap. 29 in *Divrei Shalom: Collected Studies of Shalom M. Paul on the Bible and the Ancient Near East 1967–2005*. Culture and History of the Ancient Near East 23, 213–22. Leiden: Brill, 2005.

Paul, Shalom M. „The Shared Legacy of Sexual Metaphors and Euphemisms in Mesopotamian and Biblical Literature". In *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale. Helsinki, July 2–6, 2001*. Part 2, edited by Simo Parpola / Robert M. Whiting, 489–98. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2002.

Pedersen, Johannes. *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 3. Straßburg: Trübner, 1914.

Pfeiffer, Heinrich W. „Gemalte Theologie in der Sixtinischen Kapelle: Teil II. Die Fresken des Michelangelo Buonarotti ausgeführt unter Julius II". *Archivum Historiae Pontificiae* 31 (1993): 69–107.

Plaskow, Judith. „Foreword". In *Torah Queeries: Weekly Commentaries on the Hebrew Bible*, edited by Gregg Drinkwater / Joshua Lesser / David Shneer, xi–xii. New York: New York University Press, 2009.

Pope, Marvin H. *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*. Garden City, NY: Doubleday, 1977.

Popp, Wolfgang. „Der biblische David als schwule Ikone der Kunst und Literatur". In *Ikonen des Begehrens. Bildsprachen der männlichen und weiblichen Homosexualität*

in Literatur und Kunst, herausgegeben von Gerhard Härle / Wolfgang Popp / Annette Runte, 67–100. Stuttgart: M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1997.

Preimesberger, Rudolf. „Michelangelo Merisi da Caravaggio. David mit dem Haupt des Goliath, 1609/10". In *Der Künstler als Kunstwerk. Selbstporträts vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, herausgegeben von Ulrich Pfisterer / Valeska von Rosen, 72. Stuttgart: Reclam, 2005.

Proulx, Annie. *Brokeback Mountain*. New York: Scribner, 2005.

Randolph, Andrian W.B. „Donatellos *David*. Politik und der homosoziale Blick". In *Männlichkeit im Blick. Visuelle Inszenierungen in der Kunst seit der Frühen Neuzeit*, herausgegeben von Mechthild Fend / Marianne Koos, 35–51. Köln: Böhlau, 2004.

Rapoport, Chaim. *Judaism and Homosexuality: An Authentic Orthodox View*. London: Mitchell, 2004.

Rätsch, Christian. *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung*. 4. Aufl. Aarau: AT, 1999.

Rätsch, Christian. *Pflanzen der Liebe. Aphrodisiaka in Mythos, Geschichte und Gegenwart. Mit Rezepten und praktischen Anwendungen*. 4. Aufl. Aarau: AT, 1998.

Rätsch, Christian / Claudia Müller-Ebeling. *Lexikon der Liebesmittel. Pflanzliche, mineralische, tierische und synthetische Aphrodisiaka*. Aarau: AT, 2003.

Ratzinger, Joseph Kardinal. *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen*. 3. Juni 2003. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 162. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2003.

Riccetti, Angela J. „A Break in the Path: Lesbian Relationships and Jewish Law". In *Marriage, Sex, and Family in Judaism*, edited by Michael J. Broyde / Michael Ausubel, 262–94. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005.

Robb, Peter. *M: The Caravaggio Enigma*. London: Bloomsbury, 2011.

Rocke, Michael. *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*. Studies in the History of Sexuality. New York: Oxford University Press, 1996.

Roth, Norman. „‚Deal Gently with the Young Man': Love of Boys in Medieval Hebrew Poetry of Spain". *Speculum: Journal of Medieval Studies* 57, no. 1 (1982): 20–51.

Sæbø, Magne. *Sprüche*. Das Alte Testament Deutsch 16,1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

Sarah, Elizabeth. „Judaism and Lesbianism: A Tale of Life on the Margins of the Text". In *Jewish Explorations of Sexuality*, edited by Jonathan Magonet, 95–101. Providence, RI: Berghahn Books, 1995.

Saslow, James M. *Pictures and Passions: A History of Homosexuality in the Visual Arts*. New York: Viking, 1999.

Satlow, Michael L. *Jewish Marriage in Antiquity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

Satlow, Michael L. *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality*. Brown Judaic Studies 303. Atlanta, GA: Scholars Press, 1995.

Schiller, Greta / Robbie Rosenberg, dir. *Before Stonewall*. USA, 1984, 87 min.

Schleicher, Marianne. „Constructions of Sex and Gender: Attending to Androgynes and *Tumtumim* through Jewish Scriptural Use". *Literature & Theology* 25, no. 4 (2011): 422–35. https://doi.org/10.1093/litthe/frr051.

Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen. 30. Oktober 1986. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 72. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1986.

Schremer, Adiel. „How Much Jewish Polygyny in Roman Palestine?". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 63 (1997–2001): 181–223.

Schroer, Silvia / Thomas Staubli. „Saul, David und Jonathan – eine Dreiecksgeschichte? Ein Beitrag zum Thema ‚Homosexualität im Ersten Testament'". *Bibel und Kirche* 51, Nr. 1 (1996): 15–22.

Schüle, Andreas. „‚Denn er ist wie Du'. Zu Übersetzung und Verständnis des alttestamentlichen Liebesgebots Lev 19,18". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 113, Nr. 4 (2001): 515–34. https://doi.org./10.1515/zatw.2001.012.

Schulman, Alan / Haïm Hirschberg. „Potiphar". In *Encyclopaedia Judaica*, edited by Michael Berenbaum / Fred Skolnik. 2nd ed. Vol. 16. Detroit: Macmillan Reference, 2007, 419–20.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. „Gal 3,28 im Brennpunkt feministischer Hermeneutik". Kap. 12 in *Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze*. 2. überarb. Aufl. Theologische Frauenforschung in Europa 15, 167–84. Berlin: LIT, 2007.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. London: SCM, 1983.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*. Übersetzt von Christine Schaumberger. München: Christian Kaiser; Mainz: Grünewald, 1988.

Schwabe, Moshe / Baruch Lifshitz. *Beth She'arim*. Vol. 2, *The Greek Inscriptions*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1967.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger. „Zwischen Agonie und Glück. Kulturanthropologische Impulse und alttestamentliche Anthropologie am Beispiel Kohelets". In *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, herausgegeben von Christian Frevel. Quaestiones Disputatae 237, 164–89. Freiburg: Herder, 2010.

Seppelt, Hajo / Katharina Kühn / Marc Rosenthal / Peter Wozny. *Wie Gott uns schuf, Coming-out*. TV-Dokumentation. Das Erste. Gesendet am 24.1.2022.

Seppelt, Hajo / Katharina Kühn. *Wie Gott uns schuf – Nach dem Coming-out*. TV-Dokumentation. Das Erste. Gesendet am 24.5.2023.

Seymour, Gayle. „The Trial and Its Aftermath". In *Solomon: A Family of Painters. Abraham Solomon 1823–1862. Rebecca Solomon 1832–1886. Simeon Solomon 1840–1905. Geffrye Museum London. 8 November–31 December 1985. Birmingham Museum & Art Gallery. 18 January–9 March 1986*, 28–30. London: Inner London Education Authority, 1985.

Shadduck, Gayle, ed. *A Critical Edition of Abraham Cowley's Davideis*. The Renaissance Imagination 22. New York: Garland, 1987.

Shadmi, Tamar. „The Ossuaries and the Sarcophagus". In *The Akeldama Tombs: Three Burial Caves in the Kidron Valley*, edited by Gideon Avni / Zvi Greenhut. Israel Antiquities Authority Reports 1, 41–55. Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 1996.

Siegert, Folker. *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*. Münsteraner Judaistische Studien. Wissenschaftliche Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung 9. Münster: LIT, 2001.

Singer, Bennet / Patrick Sammon. Gestaltung; Leonie Markovics / Josef Glanz. ORF-Bearbeitung. *Universum History. Die Regenbogen-Revolution – der lange Weg in die Freiheit*. TV-Dokumentation. ORF. Österreich, 2021, 46 min.

Die Sixtinische Kapelle. Mit einer Einführung von Carlo Pietrangeli. Zürich: Benzinger, 1993.

Skinner, Jody Daniel. *Warme Brüder – Kesse Väter. Lexikon mit Ausdrücken für Lesben, Schwule und Homosexualität*. Essen: Blaue Eule, 1997.

Smalls, James. *Die Homosexualität in der Kunst*. New York: Parkstone, 2003.

Snaith, John G. *The Song of Songs*. New Century Bible Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993.

Splansky, Donald M. „*Targum Pseudo-Jonathan: Its Relationship to Other Targumin, Use of Midrashim, and Date*". PhD diss., Hebrew Union College, 1981. Microfilm.

Stemberger, Günter. „Das allgemeine Priestertum im rabbinischen Denken". Kap. 21 in *Judaica Minora*. Bd. 1, *Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. Texte und Studien zum Antiken Judentum 133, 302–15. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Stemberger, Günter. *Einführung in die Judaistik*. C.H. Beck Studium. München: Beck, 2002.

Stemberger, Günter. *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 9., vollst. neubearb. Aufl. München: Beck, 2011.

Stemberger, Günter. „Die innerrabbinische Überlieferung von Mischna Avot". Kap. 19 in *Judaica Minora*. Bd. 2, *Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. Texte und Studien zum Antiken Judentum 138, 331–46. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Stemberger, Günter. „Maimonides als Mischna-Ausleger". *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaften und Theologie. Neue Folge* 28 (1986): 196–208.

Stemberger, Günter, Hg. *Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.

Stemberger, Günter. *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen*. München: Beck, 1989.

Stemberger, Günter. „Mischna Avot – Frühe Weisheitsschrift, pharisäisches Erbe oder spätrabbinische Bildung?". Kap. 18 in *Judaica Minora*. Bd. 2, *Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. Texte und Studien zum Antiken Judentum 138, 317–30. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Stemberger, Günter. „‚Wende und wende sie …' (mAv 5,22)". Kap. 26 in *Judaica Minora*. Bd. 2, *Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. Texte und Studien zum Antiken Judentum 138, 427–33. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

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

Stone, Ken. „The Garden of Eden and the Heterosexual Contract". In *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, edited by Robert E. Goss / Mona West, 57–70. Cleveland, OH: Pilgrim, 2000.

Stone, Ken. „Homosexuality and the Bible or Queer Reading? A Response to Martti Nissinen". *Theology and Sexuality: Journal of the Institute for the Study of Christianity and Sexuality* 7, no. 14 (2001): 107–18. https://doi.org/10.1177/135583580100701409.

Stone, Ken. „Pleasure and Danger in Biblical Interpretation: Food, Sex and Women in 2 Samuel 13 and the Song of Songs". Chap. 4 in *Practicing Safer Texts: Food, Sex and Bible in Queer Perspective*, 90–110. New York: T & T Clark, an imprint of Continuum, 2005.

Stone, Ken. *Practicing Safer Texts: Food, Sex and Bible in Queer Perspective*. Queering Theology Series. New York: T & T Clark, an imprint of Continuum, 2005.

Stone, Ken. „Queer Commentary and Biblical Interpretation: An Introduction". In *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, edited by Ken Stone. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 334, 11–34. London: Sheffield Academic, an imprint of Continuum, 2001.

Stone, Ken, ed. *Queer Commentary and the Hebrew Bible*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 334. London: Sheffield Academic, an imprint of Continuum, 2001.

Stonewall in Wien (1969–2009). Chronologie der lesbisch-schwulen-transgender Emanzipation. Wien: Die Grünen Andersrum Wien, 2009.

Strinati, Claudio. „Was wissen wir über Caravaggio und seine frühe Gefolgschaft?". In *Caravaggio. Originale und Kopien im Spiegel der Forschung*, herausgegeben von Jürgen Harten / Jean-Hubert Martin, 36–43. Ostfildern: Hatje Cantz, 2006.

Stryker, Susan. „Queer Nation". glbtq 2004. Reprint 2015. http://www.glbtqarchive.com/ssh/queer_nation_S.pdf.

Teugels, Lieve. „The Creation of the Human in Rabbinic Interpretation". In *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian*

Traditions, edited by Gerard P. Luttikhuizen. Themes in Biblical Narrative 3, 107–27. Leiden: Brill, 2000.

Theißen, Gerd. „Die Goldene Regel (Matthäus 7:12 / Lukas 6:31). Über den Sitz im Leben ihrer positiven und negativen Form". *Biblical Interpretation: Journal of Contemporary Approaches* 11, nos. 3–4 (2003): 386–99. https://doi.org/10.1163/156851503322566804.

Toscan, Jean. *Le carnaval du langage. Le lexique érotique des poètes de l'équivoque de Burchiello á Mariano* (*XV^e^–XVII^e^ siècles*). 4 vols. Lille: Presses universitaires de Lille, 1981.

Tov, Emanuel, ed. *Dead Sea Scrolls Electronic Library Non-Biblical Texts*, Leiden: Brill, 2016.

Trible, Phyllis. „Depatriarchalizing in Biblical Interpretation". *Journal of the American Academy of Religion* 41, no. 1 (1973): 30–48. https://doi.org/10.1093/jaarel/XLI.1.30.

Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia, PA: Fortress, 1978.

Trible, Phyllis. *Gott und Sexualität im Alten Testament.* Übersetzt von Marianne Reppekus. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1993.

Van der Horst, Pieter Willem. *Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy* (*300 BCE–700 CE*). Contributions to Biblical Exegesis and Theology 2. Kampen: Kok Pharos, 1991.

Van Henten, Jan Willem. „Playing God in the Movies: *Bruce Almighty* and the Preposterous History of Genesis 1:26–27". In *Creation and Creativity: From Genesis to Genetics and Back*, edited by Caroline Vander Stichele / Alastair G. Hunter. The Bible in the Modern World 9. Amsterdam Studies in the Bible and Religion 1, 125–41. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2006.

Van Staalduine-Sulman, Eveline. „The Aramaic Song of the Lamb". In *Verse in Ancient Near Eastern Prose*, edited by Johannes C. de Moor / Wilfred G.E. Watson. Alter Orient und Altes Testament 42, 265–92. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993.

Vermes, Geza. *Die Geburt Jesu. Geschichte und Legende*. Übersetzt von Thomas Ganschow. Darmstadt: Primus, 2007.

Versaldi, Giuseppe Kardinal. Präfekt der Kongregation für das Katholische Bildungswesen (für die Studieneinrichtungen). *„Als Mann und Frau schuf er sie". Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen*. 2. Feber 2019. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 230. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2021.

Waetjen, Herman C. „The Genealogy as the Key to the Gospel according to Matthew". *Journal of Biblical Literature* 95, no. 2 (1976): 205–30. https://doi.org/10.2307/3265237.

Wagner, Andreas. „Gefühle, in Sprache geronnen. Die historische Relativität von Gefühlen am Beispiel von ‚Hass'". Kap. 2 in *Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien*, 49–73. Waltrop: Spenner, 2006.

Wesselski, Albert, Hg. *Angelos Polizianos Tagebuch (1477–1479) mit vierhundert Schwänken und Schnurren aus den Tagen Lorenzos des Großmächtigen und seiner Vorfahren*. Jena: Diederichs, 1929.

Wiemers, Michael. „Caravaggios ‚Amore Vincitore' im Urteil eines Romfahrers um 1650". *Pantheon. Internationale Zeitschrift für Kunst. International Art Journal. Revue Internationale d'Art* 44 (1986): 59–61.

Willi-Plein, Ina. *Das Buch Genesis. Kapitel 12–50*. Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 1/2. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2011.

Winckler, Barbara. „Androgynie als Metapher. Hudā Barakāt und *Der Stein des Lachens*". In *Arabische Literatur, postmodern*, herausgegeben von Angelika Neuwirth / Andreas Pflitsch / Barbara Winckler, 317–32. München: text + kritik, 2004.

Winterer, Angelika. *Verkehrte Sexualität – ein umstrittenes Pauluswort. Eine exegetische Studie zu Röm 1,26f. in der Argumentationsstruktur des Römerbriefs und im kulturhistorisch-sozialgeschichtlichen Kontext*. Europäische Hochschulschriften 810. Reihe 23 Theologie. Frankfurt am Main: Lang, 2005.

Wirtz, Rolf C. *Donatello 1386–1466*. Meister der italienischen Kunst. Köln: Könemann, 1998.

Wittig, Monique. „On the Social Contract". Chap. 4 in *The Straight Mind and Other Essays*, 33–45. Boston: Beacon, 1992.

Wittig, Monique. „The Straight Mind". Chap. 3 in *The Straight Mind and Other Essays*, 21–32. Boston: Beacon, 1992.

Zarchi, Nurit. *Ishah yaldah ishah: Shirim*. Tel Aviv: Sifriyat Poalim, 1983.

Zierler, Wendy. „Joseph(ine), the Singer: The Queer Joseph and Modern Jewish Writers". *Nashim: Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues* 24 (2013): 97–119.

Zimmermann, Julia. „‚histrio fit David …' – König Davids Tanz vor der Bundeslade". In *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt. 19. Kolloquium (2000) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften*, herausgegeben von Walter Dietrich / Hubert Herkommer, 531–61. Freiburg: Universitätsverlag; Stuttgart Kohlhammer, 2003.

Zobel, Hans-Jürgen. *Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen „Israel"*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 95. Berlin: Töpelmann, 1965.

Stellenregister

Das Stellenregister beinhaltet Stellen der Hebräischen Bibel, Septuaginta, Apokryphen, Pseudepigraphen, Qumran-Schriften, des Neuen Testaments und der Vulgata; weiters Stellen sowohl früher christlicher Schriften (apostolische Väter und Kirchenväter) und heutiger kirchlicher Dokumente als auch früher jüdischer Schriften (Philon, Josephus, talmudische Literatur, Midraschim, Targume) und jüdischer Gelehrter des Mittelalters; Stellen des Gilgamesch-Epos, griechischer und lateinischer Literatur, des römischen Rechts, islamischer Schriften und zuletzt Stellen aus der Charta der Grundrechte der Europäischen Union. Das Stellenregister für den Fließtext ist vollständig; jenes für den Fußnotentext ist selektiv.

Hebräische Bibel

Gen

1,1 35
1,1–2,4a 32*n*158, 57
1,26 59
1,26–27 15*n*82, 42*n*4
1,27 8, 32–33, 35–36, 40–43, 46, 50*n*55, 51, 54, 57, 66–68, 155, 262, 273, 283
1,27–28 33
1,28 32–33
2 34, 43
2,4 8*n*35
2,4b–3,24 32*n*159, 57
2,7 8, 32, 34–35, 43, 62
2,18 36, 56, 69, 84
2,18–24 32, 36, 69–70, 77, 81, 234*n*10, 263, 273, 284
2,21 55, 57, 59–60, 65, 68
2,21–22 55*n*80, 59–60
2,21–24 56, 69, 84
2,22–23 56*n*82
2,23 54*n*74
2,23–24 70, 84
2,24 30, 36, 65, 78, 84, 100*n*7, 242
3,16 85–86
3,16–19 37, 83, 85, 97, 264, 274, 285
3,20 34*n*166
5 155
5,1 8*n*35, 42*n*6, 155
5,1–2 42–43, 46, 67
5,1a 156
5,1b 155, 157–58
5,2 8*n*37, 43, 45–46, 50*n*55, 155*n*75
6,19 50*n*55
7,2 50*n*55
7,3 50*n*55
7,9 50*n*55
7,16 50*n*55
9,20–25 261, 272, 282
9,21 257
11,9 103*n*15
14,18 90*n*32, 251*n*27
19 27
19,1–29 261, 272, 282
29,17 29*n*138, 173
30,24 173
30,37–43 71
34,2–3 236*n*17
34,3 242*n*33
35,16–20 178*n*42
37 170, 171*n*10, 209*n*202
37,1 18*n*93, 196*n*137
37,2 181, 185, 212
37,3 169–70, 173, 178*n*46, 209*n*202, 214, 268, 278, 289
37,6–8 169*n*3
37,23 170*n*7, 178*n*46, 209*n*202
37,31–33 209*n*202
37,32 170*n*7, 178*n*46
37,36 192*n*108, 192*n*12, 194
37–50 18, 169, 177, 212, 267, 278, 288
38 209*n*202
38,14 209*n*202
38,18 209*n*202
38,19 209*n*202
38,25 209*n*202
39 209*n*202, 214, 253, 268, 278, 289
39,1 29, 178, 181, 192–95, 203, 212–13, 268, 278

Hebräische Bibel (*cont.*)

Gen

39,6 29*n*137, 38, 173, 181, 186, 190, 194*n*123
39,7 186
39,7–18 204, 207, 214
39,8 205
39,9 205–8, 214
39,12–13 209*n*202
39,14 253*n*37
39,14–17 204
39,15–16 209*n*202
39,17 253*n*37
39,18 209*n*202
41 211*n*205
41,1 189*n*96
41,43 207
41,45 192*n*108, 192*n*110, 194, 203, 211*n*207
41,50 192*n*110, 194, 211*n*207, 211*n*210
41,51 211*n*208
41,52 211*n*209
42,3 189
46,20 192*n*110, 194
49,22 181, 197, 204, 207–8, 212–14, 268, 278, 289
49,22–24 197

Ex

20–22 21
22,20 146–48
25,18–22 248
26,20 55*n*80, 56–57, 59–60

Lev

12,2 61*n*109
16,1 18*n*93, 104*n*19
17,8–9 147*n*30
17–26 21*n*104, 22
18 22, 97–98, 103, 105–6, 117, 134, 140, 147, 266, 276, 287
18,1 101
18,1–4 101
18,2a 101
18,2b–4 101–2
18,3 98, 101–8, 130, 132, 134, 136–37, 140*n*2, 264, 266, 275–76, 285, 287
18,4 102*n*13
18,5 102
18,6–17 101
18,6–23 102
18,7 106
18,7–23 102
18,17 106
18,20 102, 106
18,22 5, 20–23, 25–27, 38, 81, 98, 102, 106, 134, 141–42, 148, 202*n*171, 266, 276, 287
18,23 103
18,26 147
19 97, 141, 144, 146–49, 154, 266, 276, 287
19,2 18*n*93, 145*n*24, 148
19,9–10 146
19,10 146
19,17 142–44, 153
19,18 22, 141–60, 167, 266, 276, 287
19,33 145–46
19,33–34 146–48
19,34 22, 141–42, 144–50, 154, 158, 160, 167, 266, 276, 287
20 22, 140, 144*n*18, 147–48, 266, 276, 287
20,2 147
20,2–5 148
20,13 5, 20–23, 25–27, 38, 81, 98, 141–42, 144*n*18, 148, 200, 202*n*171, 213, 266, 276, 287
21 127
21,7 115, 127
21,9 115, 127
21,13 127
22,12–13 126*n*154
22,18–19 147*n*31
23,22 146
25,47 147

Num

5,11–31 116*n*85
6,24–26 126*n*148
15,14 147*n*30

Dtn

6,4–5 141
10,18 147
10,19 146, 148
12,15–17 107*n*33

Hebräische Bibel (*cont.*)
Dtn
12–26 21, 146, 148
17,18 130*n*175
22,5 25, 141–42, 170*n*9
24,1 108*n*37
24,19–22 146*n*29
28,43–44 147*n*32
33,13–17 197
33,17 197, 213
34,12 130*n*179

Jos
10,13 206*n*192

Ri
19,14–29 261, 272, 282

Rut
1,8 89*n*30
1,14 30, 36, 78, 100*n*7, 241–42, 246
1,14–17 14, 18, 229–30, 232, 234–35, 240–47, 262, 269–70, 273, 279–80, 283, 290
1,16–17 77, 234, 242–43, 246
3,6–14 245*n*41
3,9 221*n*26

1 Sam
2,18 251*n*25
13,22 238*n*25
16 143*n*15
16,12 29, 216, 228, 268, 279, 289
16,14–16 143*n*14
16,16 254*n*38
16,18 254*n*38
16–20 229
16,21–22 133*n*192, 143*n*15
16,23 143*n*14, 254*n*38
17 228, 268, 279, 289
17,38–39 238*n*25
17,42 29*n*139, 216–18, 268, 279, 289
17,49–51 226*n*64
18 143*n*15, 236
18,1 153*n*60, 236–37
18,1–4 228, 230, 232, 235–38, 245–46, 262, 269, 273, 279, 283, 290
18,2 133*n*192, 237
18,3 153*n*60, 237–38
18,4 238
18,10 143*n*14
18,22 133*n*192, 143*n*15
19,9 143*n*14
19,24 257
20,17 14, 16, 18, 95, 153*n*60, 238–39, 246, 270, 280, 290
20,30 70*n*11, 132*n*192, 143*n*15, 259*n*58
22,18 251*n*26
25,44 249*n*7

2 Sam
1,25–27 233–34
1,26 233, 241*n*32
2,4 248*n*2
3,13–16 249*n*6
5,3 248*n*3
5,5 248*n*34
6 234, 247–48, 260, 262, 270, 273, 280, 283, 291
6,2 248*n*5
6,5 253*n*34, 254*n*38
6,14 249–50, 253, 255, 258*n*52
6,14–16 249, 252, 255
6,16 249–50, 253, 255, 258*n*52
6,20 256–59
6,21 253*n*34, 258
6,21–23 257–58
6,22 256*n*48
6,23 259
13,18 170
13,18–19 170, 171*n*11
23,1 254

1 Kön
1,1 78*n*49
1,1–4 78, 90*n*32
1,2 78
1,4 78
2,13–25 90*n*32
11,2 242*n*33

2 Kön
25,19 193

1 Chr
15,27 251*n*23, 255
15,29 204*n*181, 253, 255, 258

Hebräische Bibel (*cont.*)
Ps
37,28 199–201, 213
49,6 189
51,7 72
76,3 90*n*32
119,73 62*n*116
132,3–8 249
139,4 62
139,4–5 62*n*119
139,5 55, 58, 60–64, 68

Spr
4,8 110*n*48
5,19 93
16,26 236*n*16
19,8 153
30,20 206

Koh
1,1 69*n*2
4,9 74
4,9–12 11, 28, 36, 68–71, 74, 76–77, 81–82, 232, 261–63, 272, 274, 282–84
4,11 24, 70–74, 78, 81, 263, 274, 284
4,12 24, 75–76, 81, 263, 274, 284
9,7–10 69*n*4

Hld
1,1 90*n*32
1,2 87, 236*n*14
1,5 90*n*32, 97, 264, 275, 285
1,5–6 88–89
1,6 89*n*30
1,7 236
1,16 233*n*8
2,1 94
2,1–2 94*n*60
2,7 16, 90*n*32, 95–96, 110*n*48, 239
2,9 94
2,16 94
2,17 94*n*65
3,1–4 236
3,1–5 86–88
3,4 88
3,5 16, 90*n*32, 95, 110*n*48, 239
3,6–11 90*n*32
4,5 93–94, 245*n*39
4,9–10 233*n*7
4,12 233*n*7
5,1–2 233*n*7
5,3 171*n*11
5,7 88
5,13 94
6,3 94
7,1 90*n*32
7,1–6 90*n*32, 91
7,2–6 90
7,3 91–93, 94*n*59
7,4 93–94
7,6 90*n*32
7,7 233*n*8, 241*n*31
7,11 85
7,11–14 86
7,12 96
8,1 87
8,1–2 86–88
8,1–4 88
8,2 87–88, 91*n*34
8,4 90*n*32
8,5 110*n*48
8,6 96*n*72
8,14 94*n*65

Jer
51,39 71

Ez
18,13 22
47,22 147*n*36

Hab
2,15 72

Mal
2,14 70*n*11, 238*n*24

Septuaginta
LXX Gen
1,27 50–52
2,21–22 55*n*81
5,1–2 50–52
5,2 50*n*55
37,2 183*n*64
37,36 193*n*116
39,1 193*n*116

Septuaginta (*cont.*)
LXX Ex
22,20 150*n*45

LXX Lev
19,18 144*n*119, 150, 163*n*110, 165*n*122
19,34 148*n*39, 150

LXX Dtn
6,5 163*n*110
10,19 150*n*45

LXX 1 Kön
20,30 70*n*11

LXX 2 Kön
6,5 252*n*31
6,14 252–54
6,16 252–53
6,21 258*n*52

LXX 1 Par
15,29 253, 258*n*52

LXX Ps
118,73 62*n*116
138,5 62

LXX Koh
4,10 70*n*11

Apokryphen
LXX Tob 4,15 166
LXX Weish 19,13–17 148*n*39
LXX Sir 31(34),15 166*n*133

Pseudepigraphen
Arist 207 166*n*133
TestXII.Naph 1,6 166*n*133

Qumran-Schriften
1QS VII, 13–14 257
4QOrd[a] 2–4, 6–7 170*n*9
4QpapTob[a] aram. 166*n*132
4QTob[b] aram. 166*n*132
4QTob[c] aram. 166*n*132
4QTob[d] aram. 166*n*132
4QTob[e] hebr. 166*n*132

Neues Testament
Mt
1,1–17 176
1,16 14, 176–78
5,43 150*n*45
5,43–48 164*n*120
7,12 160*n*89, 163, 165
19,19 150*n*45
21,42 1*n*4
22,34–40 141*n*8
22,37 163*n*110
22,39 150*n*45, 163*n*110
22,40 163
27,3–10 123*n*124

Mk
12,28–34 141
12,31 150*n*45
12,33 150*n*45
15,28 1

Lk
3,23 176*n*34
3,23–38 176*n*33
6,13–16 164*n*113
6,20–22 164*n*116
6,27–31 164*n*115
6,27–36 164*n*114
6,31 163–65
6,32–35 164
10,25–28 141*n*8
10,27 150*n*45
24,27 1*n*4

Joh
2,22 1*n*5
5,39 1*n*4

Apg
1,18–19 123*n*124
5 165*n*123
15,20 165
15,29 165

Röm
12,5 52
13,9 150*n*45, 163*n*111

Neues Testament (*cont.*)
1 Kor
11,2–16 53
12,13 50, 54

2 Kor
10,13 2*n*8
10,15 2*n*8

Gal
3,27 49*n*46
3,28 49–54
3,28a–b 50
3,28a–c 49
3,28c 49–52
3,28d 50, 52
3,29 52
5,14 150*n*45, 163*n*111
6,15 49*n*46, 52*n*65
6,16 2*n*8

Kol
3,11 50, 52*n*65

1 Tim
2,13 34

Jak
2,8 150*n*45

Offb
15,3 217

Vulgata
Vg Ps 138,5 62–63
Vg Mt 1,16 176*n*35

Christliche Schriften
Apostolische Väter
Did 1,2 141*n*8, 165*n*122

Kirchenväter
Augustinus
Gen. litt., lib. 3, 22 54

Euseb
Hist. eccl. 4,26,12–14 2*n*6
Onom. 90*n*32
Praep. ev. 8,7,6 166*n*133

Hieronymus
Qu. hebr. Gen. zu Gen 37,36 180*n*51, 194–95, 202

Kirchliche Dokumente
„Als Mann und Frau schuf er sie". Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen 33

Amoris Laetitia
Art. 9 84*n*7
Art. 13 84*n*8
Art. 52 84*n*9
Art. 251 84*n*9

Erklärung „Fiducia supplicans" über die pastorale Sinngebung von Segnungen Art. 31 31*n*155

Erwägungenden Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen 32

Die Feier der Partnerschaftssegnung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland 230

Gaudium et Spes
Art. 50 85*n*10

Gott ist Liebe
Art. 11 70, 84

Katechismus der Katholischen Kirche
Nr. 1605 70, 84
Nr. 1652 85*n*10
Nr. 2357 26

Responsum ad dubium der Kongregation für die Glaubenslehre über die Segnung von Verbindunvon Personen des gleichen Geschlechts 31

Kirchliche Dokumente (*cont.*)
Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen 26–27

Philon
Mos. 1,35 148*n*39

Josephus
Ant.
2,221 124*n*138
2,226 124*n*138
3,54 124*n*138
3,105 124*n*138
7,88 258*n*52
13,62–73 124*n*131
15,23–30 184
15,29 184

Ap.
1,38–40 1*n*3

BJ
1,241 124*n*138
7,423–32 124*n*131, 124*n*138

Talmudische Literatur
Mischna
mAv 2,8 152*n*53
mAv 2,10 152–53
mAv 5,22 9–10
mAv 6,1 141*n*6
mAv 6,6 141*n*6
mGit 5,8 126*n*147
mKer 1,1 200*n*164
mKer 2,4 112
mMen 13,10 124*n*132
mQid 4,14 19*n*97, 78–81, 120, 263, 274, 284
mSan 7,4 118*n*91, 120*n*104, 133*n*193, 200*n*164
mSot 4,4 115–16
mYev 8,6 48*n*42

Tosefta
tBQ 10,16 9*n*43
tHul 2,24 152*n*53
tKet 5,1 9*n*43
tMen 13,12–14 124*n*132
tQid 5,10 19, 80
tSot 5,7 109–18, 122, 127, 138
tYev 10,2 48*n*42, 200*n*164

Tosefta-Targume
Tosefta-Targum zu
1 Sam 17,42 217–18, 228

Palästinischer Talmud
pGit 8,10,49c 99, 104, 108–19, 122, 127, 138, 265, 275, 286
pMQ 3,1,81c–d 152*n*53
pNed 9,4,41c 156
pQid 4,11,65a 79–80, 81*n*71, 120*n*105
pQid 4,11,66c 19*n*99, 78–80, 81*n*71, 120*n*105
pSan 6,3,23b 23–24, 77*n*47, 118*n*91
pSan 7,9,25a 118*n*91, 200, 214
pYev 8,6,9d 48*n*42

Babylonischer Talmud
bAv 2,10 152*n*52
bAZ 17b 188*n*87
bAZ 18a 188–89
bAZ 18a–b 191
bAZ 18b 191
bBer 61a 55*n*79, 58, 61, 63–65, 68
bBM 59a 152*n*53
bEr 18a 55*n*79, 61, 63–65, 68
bEr 18a–b 58
bMeg 3a 254*n*40
bQid 82a 20, 78–80, 81*n*71, 120*n*105
bSan 54a 118*n*92, 120*n*104
bSan 54a–b 118*n*91
bSan 54b 200, 214
bSan 69b 113–14, 118, 135*n*201
bSchab 31a 161–162
bSchab 65a 30, 108, 114, 118, 120–23, 126–30, 133, 135, 138, 265, 275, 286
bSchab 65a–b 99, 104, 118–19
bSchab 65b 121–122
bSot 13b 29*n*141, 193–95, 198–99, 201, 203, 213, 267, 278, 288
bYev 76a 30, 99, 104, 108, 114, 118–23, 126–28, 130, 133, 135, 138, 265, 275, 286

Talmudische Literatur (*cont.*)
Außerkanonische Traktate
ARN B 26,6–7 162
ARN B 26,7 162
ARN B 26,9 162*n*106
ARN B 29,17 162
ARN B 30,13 162*n*106
ARN B 32,25 162*n*106

Midraschim
Halachische Midraschim
Sifra Achare Mot 9,8 (85c–d)
zu Lev 18,3 25, 38, 99, 104–8, 138, 265, 275, 286
Sifra Achare Mot 9,8 (85d)
zu Lev 18,3 106–7, 131, 134
Sifra Qedoschim 4,12 (89b)
zu Lev 19,18 155–56, 158
Sifra Qedoschim 8 (91a)
zu Lev 19,34 145–46
Sifra Qedoschim 9,14 (92b)
zu Lev 20,13 118*n*92, 120*n*104, 200, 214
Sifra Emor 1,7 (94b)
zu Lev 21,7 115
Sifra Emor 1,14–17 (94c)
zu Lev 21,9 115
Sifra Emor 2,7 (94d)
zu Lev 21,13 127
SifDev 307 188*n*88

Auslegungsmidraschim
BerR 8,1 zu Gen 1,26 44–46, 48, 55*n*76, 58–61, 63–65, 67–68
BerR 22,6 zu Gen 4,6–7 182*n*55
BerR 24,7 zu Gen 5,1 156–58
BerR 84,7 zu Gen 37,2 181–83, 185–86, 189, 191, 212, 267, 278, 288
BerR 86,3 zu Gen 39,1 29*n*141, 195–201, 213
BerR 86,6 zu Gen 39,6 29*n*138, 173–74, 205–6, 212
BerR 87,3 zu Gen 39,6 182*n*55, 183, 186–89, 191, 200, 212, 267, 278, 288
BerR 91,6 zu Gen 42,3 189–92, 213
BerR 98,18 zu Gen 49,22 197*n*140, 207–8, 214
MidTeh 139,5 44, 46, 58

Homilien-Midraschim
LevR 14,1 zu Lev 12,2 44–46, 55*n*76, 58–61, 64–65, 67–68
LevR 21,2 zu Lev 16,3 15*n*81, 29*n*145, 216–17, 228
NumR 4,20 zu Num 4,16 251
TanB Wajescheb 14
zu Gen 39,1 29*n*141, 201, 213, 267, 278, 288
TanB Wajescheb 16
zu Gen 39,1 29*n*142, 196–98, 213, 267, 278, 288
TanB Miqets 10
zu Gen 42,3 189–90
TanB Tazria 2
zu Lev 12,2 55*n*78, 61–62, 65*n*131, 68
Tan Wajescheb 5
zu Gen 40,1 206*n*190
Tan Miqets 8
zu Gen 42,3 189–90
Tan Tazria 1
zu Lev 12,2 55*n*78, 61–62, 65*n*131, 68

Midraschim zu den Megillot
KohR zu Koh 4,9–12 16*n*85, 74–75

Andere Haggadawerke
PRE 38 211
PRE 39 207*n*194, 207*n*197

Sammelwerke
Jalkut Schimoni zu Genesis §145 29*n*141, 195*n*130, 199*n*159, 213, 267, 278, 288

Targume
Targum zu Koh 4,11 16*n*85, 75
TJon zu 2 Sam 6,14 254–55, 258*n*52

Targume (*cont.*)
TJon zu 2 Sam 6,14–16 254
TJon zu 2 Sam 6,16 254–55, 258*n*52
TJon zu 2 Sam 6,21 258*n*52
TJon zu 1 Chr 15,27 255*n*45
TJon zu 1 Chr 15,29 253*n*34, 258*n*52
TN zu Gen 49,22 207*n*197
TO zu Gen 39,1 193*n*116
TPsJ zu Gen 1,16 202*n*170
TPsJ zu Gen 1,27 66–67
TPsJ zu Gen 39,1 29, 202, 213, 267, 278, 288
TPsJ zu Gen 49,22 207*n*197
TPsJ zu Gen 49,24 203*n*174
TPsJ zu Lev 19,18 159–61
TPsJ zu Lev 19,34 159–61

Jüdische Gelehrte des Mittelalters
Maimonides
Kommentar zur Mischna
Sanhedrin 7,4 99, 106*n*27, 122, 127*n*163, 134–5, 139, 265, 276, 286
Mischne Tora, Sefer Keduscha, Hilchot Issure Bia 21,8 99, 106*n*27, 122, 127*n*162, 130–33, 139, 265, 276, 286
Mischne Tora, Sefer Schoftim, Hilchot Sanhedrin 18,2–3 132*n*189

Raschi
zu Gen 1,27 57–58, 65*n*131
zu Gen 2,21 57–58, 65*n*131
zu Gen 37,2 185
zu Gen 41,45 29*n*141, 201*n*168, 203, 213

Gilgamesch-Epos
Standardbabylonisches Gilgamesch-Epos
V, 73–80 (George, *Poem of Gilgameš*) 76–77
VI, 6 (George, *Poem of Gilgameš*) 186*n*75

Sumerisches Gilgamesch-Epos
Bilgames und Ḫumbaba
A, 106–7.110 (George, *Epic of Gilgamesh*) 76

Griechische Literatur
Diogenes Laertios
Vitae philosophorum
Buch 1, Thales, 36 166*n*130
Buch 5, Aristoteles, 21 166*n*131

Flavius Philostratos
Brief 7 [44], „An einen Knaben“ 80*n*70

Platon
Lysis 205bc 183*n*63
Symp. 189d 25*n*120
Symp. 189de–190ab 47
Symp. 190–91 66*n*135
Symp. 190a 47*n*37, 65
Symp. 219b–c 80–81

Johannes Stobaios
Anthologium 3.1.172 166*n*129

Xenophon
Anab. 7,4,7–11a 183–84

Lateinische Literatur
Seneca
Brief 94,25 165*n*128
Brief 94,43 165*n*128

Römisches Recht
Codex Justinianus 1,9,7 107*n*35
Novelle 12 107*n*35
Novelle 139 107*n*35

Islamische Schriften
Koran
Sure 12 172*n*14, 206, 212

Munāwī, *al-Fayḍ al-qadīr*, 2,2 (Hadīth 1178) 174*n*22

Charta der Grundrechte der Europäischen Union
Art. 1 137, 152
Art. 3 34
Art. 4 137
Art. 20 103*n*16, 159*n*87
Art. 21 103*n*16, 159*n*87

Namen- und Sachregister

Namen- und Sachregister bilden ein gemeinsames Register. Das Namenregister beinhaltet hauptsächlich Personennamen biblischer und weiterer literarischer Figuren, aber auch Namen christlicher Autoritäten und jüdischer Gelehrter sowie Namen bildender Künstler_Innen, Schriftsteller_Innen und Filmschaffender etc., wobei Titel von Schriften, Werken der Bildenden Kunst und Filmen kursiv geschrieben sind. Einzelne Ortsnamen ergänzen das Namenregister. Einträge im Namen- und Sachregister sind teilweise selektiv.

Abigal 233
Abischag 78, 90*n*32
  Abischags Schönheit 78, 90*n*32
Abital 233
Abraham 107
  Abrahams Nachkommenschaft 52
  Das Opfer Abrahams 225
Abwehr
  der eigenen gleichgeschlechtlichen Sexualität 19–20
Adam 8, 34, 40–68, 84–85, 97, 168, 234, 264
  Adams Androgynie 8, 38, 40–68, 262
  als androgynes Geschöpf 43–54, 262
  als zweigesichtiger erster Mensch 54, 68, 262
  Buch der Geschlechterfolge Adams 155*n*75, 156
  Toldot Adam 206*n*192
Ahinoam 233
Alkibiades 80–82, 263
Anachronismus 26*n*126, 137
  anachronistisch 26–67, 99, 191, 235, 246
Androgynie 40–55, 67, 262, 270
Androzentrismus 128
  androzentrische Sicht 102, 142
  androzentrische Sichtweise 37, 69, 74, 86, 97, 139–40, 235, 264, 271
  androzentrische Texte 167
Angst 137, 151
  vor Frauen 214
Aristobulus 184
Aristophanes 46, 65
Asenat 177*n*40, 192, 194*n*127, 203, 210–12
  Josefs Ehe mit 214
Aufklärung
  europäische 159
  jüdische 18, 150, 154, 168, 266
Baeck, Leo
  Das Wesen des Judentums 158
Barakāt, Hudā
  Ḥajar al-ḍaḥik 172
Barnabas 165*n*123
Batseba 233
Befreiungsbewegung
  lesbische und schwule 2–3
Begehren
  begehrender Blick 227–28
  David als passives Objekt männlichen Begehrens 221
  gegenseitiges 65, 83, 85–86, 97, 264
  Goliats Begehren nach David 216
  lesbisches 133
  männliches 11, 28–29, 208
  sexuelles 81, 218, 236, 263
    außereheliches 85, 96, 270
  weibliches 83, 86–88, 97, 138, 264–65
Begriffe
  gay 28, 258
  heterosexuell 1*n*2
  homosexuell 26–28
  lesbisch 30, 99
  queer 3
  schwul 28, 73, 258
  seltsam 4
Ben Mar-Saul, Yiṣḥaq 94*n*65, 174
Benedikt XVI., Papst 26*n*129, 32, 70, 83–84
Benjamin 173, 178
Berurja 188*n*85, 191
Betlehem 12, 241
Bet Schearim 125
Beziehungen *siehe* Dreiecksbeziehung, Mehrfachbeziehungen, Paarbeziehungen, *siehe unter* Frau, Mann

Bibel 1–2
Bildende Kunst 18–19
Boas 12, 16, 221*n*26, 234–35, 243–46, 250*n*16, 269, 279, 290
„in ihm ist Macht“ 16, 234, 250*n*16
Rut, Noomi und Boas 245–46, 261, 269, 272, 283
Boneri, Francesco 223–26, 228, 269, 279, 290
Auferstehung 226
Bordell 188–90, 213, 268
Bürgerrechtsbewegung
afroamerikanische 89, 97, 264

Calderon, Philip Hermogenes
Rut und Noomi 245
Caravaggio
„Caravaggios Cecco“ 223–26
Amor als Sieger (*Amore Vincitore*) 224
Das Opfer Abrahams 225
David mit dem Haupt des Goliat (*David II*) 223–27
Johannes der Täufer (*Knabe mit Widder*) 225
Martyrium des heiligen Matthäus 223
Chiaroscuro 226
Christopher Street Day 3, 231, 254
Cowley, Abraham
Davideis 218
Crossdressing 26, 261
Crossdressingverbot 25–26, 141–42, 170*n*9

David 11–16, 28–29, 70*n*11, 78, 132*n*192, 215–40, 245–60
„der Geliebte“ 235, 246, 269
als Braut 237, 246, 269
als effeminierter Liebhaber Jonatans 14, 18, 240, 246, 270
als passives Objekt männlichen Begehrens 221
Bronzedavid 13*n*72, 219–23, 227
David mit dem Haupt des Goliat (*David II*) 223–27
David und Goliat 215–29, 232, 262, 268, 270, 273, 279–80, 283, 289, 291
David und Jonatan 14, 16, 95, 153*n*60, 232, 235–40, 245, 269, 279, 290
David, Goliat, Saul und Jonatan 261, 272, 282
Davids Entblößung 255–57
Davids Impotenz 78
Davids Klage um Jonatan 233–34
Davids Schönheit 29, 216–18, 228, 268
Davids Tanz 204*n*181, 249, 251, 253, 257–58, 260
Davids Trauer um Goliat 226
Davids Tunika aus Byssus 248, 254–55
Goliats Begehren nach 216
Jonatans Zusage der Lebensgemeinschaft an 228–30, 232, 235–38, 262, 270
polygyn 107
Saul, David und Jonatan 237, 245, 269
Sauls Hassliebe zu 133*n*192, 143, 236
schwul 234, 253, 258, 260, 270
Devi, Mitra
Long Time Love 243
Dina 212, 242*n*33
Diskriminierung 167
Abschaffung der 52
aufgrund sexueller Orientierung 212
Diskriminierungsverbote 103*n*16, 159*n*87
queerer Personen 41, 53, 271
von Frauen 49, 53, 271
von gleichgeschlechtlichen Paaren 231
von Nicht-Jüd_Innen 52
von Sklav_Innen 53
von Transgenderpersonen 231
Donatello
Bronzedavid 13*n*72, 219–23, 227
Donatellos angebliche Homoerotik 221
Doppelgebot der Liebe 141, 166*n*133
Drag Queen
Hedwig 66
Dreieck
Dreiecksbeziehung 237, 243–44, 246
Dreiecksgeschichte 245–46
Dreiecksverhältnis 132*n*192, 215, 232, 269

Efraim 197, 211–12
Egalität 51–52
egalitärer Schöpfungsbericht 32, 41, 51–52
Egla 233
Ehe
anderes Verständnis von 232, 269
biblische Verknüpfung von Eros und 84

Ehe (*cont.*)
Ehebruchsverbot 102, 106
Ehemann
Saul als Ehemann Davids 237, 246, 269
Ehemodelle 235, 246
Ehenorm 37, 264
Eheschließung 31
Homo-Ehe 108
Josefs Ehe mit Asenat 214
zweier Frauen 36, 100*n*7, 242
Elberskirchen, Johanna
Was hat der Mann aus Weib, Kind und sich gemacht? 40
Elija 191
Engel 29, 55, 213
Gabriel 194, 199, 213
Josef als göttlicher 206
Episthenes 183–84
Eros
als Streben nach Wiedererlangung von ursprünglicher Ganzheit 65
Begeisterung für den menschlichen 37, 83, 85–86, 97, 264
biblische Verknüpfung von Ehe und 84
Feier des menschlichen 68, 263, 271
homoerotischer 65
lesbischer 11, 99
Erotik
andere Sprache der 37, 83, 89–95
biblische Erotik als literarische Fiktion 37–68
Donatellos erotische Beziehungen mit Schülern 221
erotische Ausstrahlung Davids 251
erotische Wunschfigur 89
Macht der 245
Erschaffung der Menschheit
in ihrer Gesamtheit 35–36
unterschiedliche Darstellungen der 32–35
Eufrat 108, 119, 138, 194*n*122
Eunuch 193–94, 198–200, 213, 215
Eva 34, 54, 64

Familie
Heilige Familie 176
Feier
der Partnerschaftssegnung 38, 230
der weiblichen Erotik 88, 97, 264
des menschlichen Eros 68, 263, 271
queerer Sexualitäten 3
Segnungsfeier
gleichgeschlechtlicher Paare 230–47, 262
von lesbischen und schwulen Paarbeziehungen 231
Feminismus 7
feministische Neuinterpretation
der Liebesgebote 159
des zweiten Schöpfungsberichts 54
feministischer Midrasch 54
feministische Vision radikaler Egalität 51
zweite Welle des 30
Fiktion
literarische 37–38
Florenz 175, 179, 219–23, 225
„Florenzer“ 222
florentinischer Junge 222
Franziskus, Papst 31, 84
Frau
Angst vor Frauen 214
Frauenbeziehung 16, 30, 100, 214, 233–35, 240–41
Frauenbuch 37, 103
Freiheit
intellektuelle 11
Michelangelos künstlerische 179
Plädoyer für 2–5
Fremde 144–49, 154, 158, 160
Fremdenfeindlichkeit 157
Fremdenhass 148*n*39
Fremdenliebegebot 141–42, 144–50, 154–60, 167–68, 266

G*tt
bzw. Engel 29, 213
Lade G*ttes 248–55
Gabriel 193–94, 199, 213
Ganymed 221
Ganymed-Mythos 221–22
Gaudentia 124
Gay
David 234, 253, 260, 270, 280, 291
Gebote
Doppelgebot der Liebe 141, 166*n*133
Fremdenliebegebot 141–42, 144–50, 154–60, 167–68, 266
Liebesgebote 6, 11, 139–68, 261–62, 266–67

Gebote (*cont.*)
Nächstenliebegebot 141–46, 148–60, 163*n*110, 165*n*122, 167–68, 266–67
zur Selbstliebe 150, 167–168, 266
Gilgamesch 76, 186*n*75
„Bilgamesch und Ḫumbaba" 76
Gilgamesch-Epos 75–77, 186*n*75
Gleichheit
aller Menschen 103, 158
durch Rekurs auf Schöpfung 168, 266
im Zusammenhang mit Nächstenliebegebot 154
in EU-Grundrechtecharta 159
Gleichstellung 4, 31, 84, 230
Goldene Regel 159–68, 267
negative 149, 159–63, 165–66
Goliat
David mit dem Haupt des Goliat (*David II*) 223–27
David und Goliat 215–29, 232, 262, 268, 270, 273, 279–80, 283, 289, 291
David, Goliat, Saul und Jonatan 261, 272, 282
Davids Trauer um 226
Goliats Begehren nach David 216
Guercino
Josef und Potifars Frau 209–10, 214

Haggit 233
Ham
Ham und Noach 257, 261, 272, 282
Haskala 18, 150, 154
Hass 142–44, 151
Fremdenhass 148*n*39
Hassliebe
Sauls Hassliebe zu David 133*n*192, 143, 236
Hassverzicht 142
Schwulenhasser 24
Selbsthass 151
Spirale des Hasses 143, 157
von Josefs Brüdern 185
Hathor 88
Haupt, Stefan
Der Kreis 4
Heiligkeitsgesetz 20–23, 106, 117, 142–49, 154
Heirat
Heiratsverbot mit einem jüdischen Priester 138, 265
Liebesheirat 214
unverheiratete Königstöchter 170
unverheiratete Männer 79–80, 82, 121, 263
zwischen Frauen 98, 101, 137, 264
zwischen Personen des gleichen Geschlechts 270
Helldunkelmalerei 226
Herodes 184
Heteronormativität 6, 99
Heterosexismus 11*n*53, 70
heterosexistische Gewalt 167
Hochzeit
anderes Verständnis von 232, 269
heterosexueller Paare 243
Hochzeitsbillets 77
Hochzeitsriten 235, 246
zwischen Frauen 106–8
zwischen Männern 106–8
Hofer, Gustav e Luca Ragazzi
Improvvisamente l'inverno scorso 32
Hohelied
als queerer Gegentext 36, 82–83, 97, 264
Homoerotik 6, 27, 261
Donatellos angebliche 221
männliche 271
weibliche 98–139, 234, 262, 264–65
Homophobie 151
homophobe Gesetzgebung 240*n*28
homophobe jüdische Tradition 80
homophober Angreifer 24
Homosexualität 4–5
homosexuell 26–28, 128
homosexuelle Zeitschrift *Die Freundschaft* 208*n*200
Höre, Israel 141, 143

Impotenz
Davids 78
Potifars 29, 194, 203, 213
Intersektionalität 12
Intertextualität
Anspielungen 15–16, 29, 95, 100, 241
Genette, G[xooE9]rard 15
im Sinne eines wi(e)dersinnigen Verhältnisses 14
Kristeva, Julia 13
queere Lesarten im Rahmen von 13–17
Isaak 225
Israel 169–70

Isserles, Moses
Mappat ha-Schulchan 136

Jakob 107, 169–70, 213
Jakob und Josef 175
Josefs Segnung durch 197, 207
Jakobus
Jakobusbrief 150
Jesus 161*n*98, 163–65, 176–77
Christus 51, 178
Einheit in Christus Jesus 49–53
Geburt Jesu 176*n*33
Jesu Bergpredigt 163, 165
Jesu Feldpredigt 163, 165
Jesuskind 175–77
queerer Vorfahre Jesu Christi 14, 212, 267
Stammbaum Jesu 176–77
Verrat an 123*n*124
von Nazaret 17, 163, 168, 267, 277, 288
Johannes (der Täufer) 176*n*33, 225
Johannes der Täufer (*Knabe mit Widder*) 225
Johannes (Evangelist) 141*n*7
Jonatan 70*n*11, 132*n*192, 228, 232–40
David und Jonatan 14, 16, 95, 153*n*60, 232, 235–40, 245, 269, 279, 290
David, Goliat, Saul und Jonatan 261, 272, 282
Davids Klage um 233–34
Jonatans Zusage der Lebensgemeinschaft an David 228–30, 232, 235–38, 262, 270
Saul, David und Jonatan 237, 245, 269
Sauls Zorn über 259*n*58
Josef (Mann Marias) 175–77
Josef (Sohn Jakobs) 168–215
als effeminierter Jüngling 11, 180–92, 200, 212, 267, 271
als göttlicher Engel 206
als Insasse eines Bordells 213, 268
als queerer Vorfahre Jesu Christi 14, 212, 267
Jakob und Josef 175
Josefs bunte Tunika 170–71, 175, 178, 180, 214, 268
Josefs Ehe mit Asenat 214
Josefs Schönheit 11, 13, 29, 94*n*65, 172–80, 186–92, 195, 202, 204, 206, 212–13, 267–68
Josefs Segnung
durch Jakob 197, 207
durch Mose 197
Juda 209*n*202
Judas 123*n*124
Julius II., Papst 175, 179
Jüngling (παῖς) 183
Jüngling (נער) 181–83, 217–18
Jupiter 222
Jupiters Adler 221

Karo, Joseph
Schulchan Aruch 18, 136
Kastration
als Strafe 194, 213, 268
Katakombe 124–25
Kedar 89
Kertbeny, Karl Maria 4*n*17, 27
Kirche
Alt-Katholische 230
Evangelische 31, 231–32
jüngste kirchenpolitische Entwicklungen 31–32
Katholische 26–27, 31, 33, 70, 84
queere 32*n*57
Klage
Davids Klage um Jonatan 233–34
Knabe (παῖς) 183
Knabe (נער)
effeminierter 183
Schönheit von Knaben 28–29
Knabenliebe 13, 20*n*101, 65, 179, 221, 261
Knabenliebhaber
besiegte 215–16, 262, 271
Goliat 18, 216, 228
Selbstinszenierung als 227
König
Königstöchter 197*n*140, 207–8, 214–215, 268
unverheiratete 170
Kunst
Bildende 18

Lade
Lade G*ttes 248–55
Lea 177*n*40
Lebensgemeinschaft
Jonatans Zusage der Lebensgemeinschaft an David 228–30, 232, 235–38, 262, 270

Lee, Ang
Brokeback Mountain 73
Leoni, Otto
Bildnis Caravaggios 223
Leontopolis 123–25
Lesarten
queere 1, 6–8
Lesbe 30, 99
lesbisch 93, 241
lesbischer Sex 109
nicht unanständig 120
lesbisches Selbstbewusstsein 241
Lesbophobie
lesbophobe Leute 138, 265
lesbophobe Stellungnahmen 101
Liebe
Doppelgebot der 141, 166*n*133
Feindesliebe 163–64
Hassliebe
Sauls Hassliebe zu David 133*n*192, 143, 236
Liebesgebote 6, 11, 139–68, 261–62, 266–67
Liebesschwur 14, 18, 238–39, 246, 270
Liebhaber
David als Liebhaber Jonatans 14, 18, 240, 246, 270
Selbstliebe 150–51, 165*n*122, 167–68
Anleitung zur 153
aus queerer Sicht 140, 266
Gebot zur 150, 167–68, 266
Lied
Lied des Lamms 217–18
Liedersammlung
erotische biblische 85
Hohelied als nicht religiöse 37, 83, 95–97, 264
Life Ball 254
Lorde, Audre 244
Lukas 141*n*7, 150, 163–65, 176*n*33
Lukasevangelium 164
Lust
sexuelle
zwischen Frauen 98, 101, 137, 264
zwischen Goliat und David 217*n*5
zwischen Mutter und Sohn 113
zwischen Töchtern 122
Lydda 23*n*113, 152*n*53
Maacha 233
Manasse 197, 211–12
Mann
Männerbeziehung 233
männliches Begehren 28–29
Mann, Thomas
Joseph und seine Brüder 206
Maria 175–77
Marin 123–24
Mark Anton 184
Markus 141*n*7, 150
Matthäus 141*n*7, 150, 163–65, 176
Martyrium des heiligen Matthäus 223
Matthäusevangelium 163, 176–77
Megiste 123
Mehrdeutigkeit 180, 212, 267
mehrdeutige Beschreibungen sexueller Handlungen 16, 96–97, 264
mehrdeutige bildhafte Sprache 93
mehrdeutige burleske Poesie 221
Noomi als sexuell mehrdeutige Gestalt 14, 18, 245–46, 270
von אחור וקדם 63
von טליא 218
von סריס 193, 213
von צביה 93
von רעה בשושנים 94
Mehrfachbeziehungen 12, 232–35, 245, 269–70
Melito von Sardes 2*n*6
Mendelssohn, Moses
Sefer netivot ha-schalom 149, 155
Menschenrechte
Allgemeine Erklärung der 159
Michal 28, 143*n*15, 233, 249–60, 270, 280, 291
Michelangelo
Jakob und Josef 13, 15, 18, 174–80, 212, 267, 278, 288
Michelangelos künstlerische Freiheit 179
Miriam 124
Mitchell, John Cameron
Hedwig and the Angry Inch 66
Mose 20*n*103, 101, 130*n*175, 213
fünf Bücher 9, 11
Josefs Segnung durch 197
Müthel, Eva
Zärtlichkeit und Rebellion 30

Mythos
Ganymed-Mythos 221–22
von den Kugelmenschen 41, 46–49, 55, 62–67, 262

Nächstenliebegebot 141–46, 148–60, 163*n*110, 165*n*122, 167–68, 266–67
Namen
sprechende 16, 100, 144*n*19, 234, 240–42, 246, 269
Nekropole 123–25
in Bet Schearim 124
von Tell el-Jahudija 123
Noach 256*n*46, 257
Ham und Noach 257, 261, 272, 282
Noomi 11–12, 36, 229, 234, 240–46, 269–70, 279–80, 290
„die Lustvolle" 16, 100, 241, 244, 246, 269
als sexuell mehrdeutige Gestalt 14, 18, 245–46, 270
Rut, Noomi und Boas 245–46, 261, 269, 272, 283
Rut und Noomi 12, 14, 16, 30, 36, 77, 100, 103, 234, 241–45, 269, 280, 290

Obszönität 108, 120, 127
Ökumene
ökumenische Schreibweisen 39
Onias IV. 124
Orpa 101*n*8, 241, 245
„die den Nacken zeigt" 241
Rut und Orpa 241

Paarbeziehungen 75, 81, 243, 263
lesbische und schwule 231
Päderastie 179*n*47
Päderast
Synonym für 222
päderastische Bettsituation 80
Päpste
Benedikt XVI. 26*n*129, 32, 70, 83–84
Franziskus 31, 84
Julius II. 175, 179
Sixtus IV. 174
Paulus 49–54, 163*n*111, 165*n*123
Paulusbriefe 52, 150
Phädra 204
Pharao 211
Eunuch des 193, 198
Haus des 196–98
Hofbeamter des 186, 192–93, 268
Prunkwagen des 207, 215, 268
Philon von Alexandrien
Hypothetika 166*n*133
Polyandrie 106, 107*n*31, 131*n*181, 233
Polygamie 25, 38, 106–7, 131*n*181, 138, 265
Polygynie 99, 106–7, 138, 233, 265
Potifar 11–12, 29, 178, 180, 186, 192–206, 209, 211–15, 268, 271, 278, 281, 289, 292
Eunuch 193–194, 198–200, 213, 215
Hofbeamter des Pharao 186, 192–93, 268
Potifars Frau 172, 186–88, 191, 200, 204–10, 214–15, 253
Potifars Impotenz 29, 194, 203, 213
Potifera 29, 192–98, 203, 210–11, 213–14
Pride
Europride 3
Worldpride 3
Priester 115
Abgaben an die 126, 138, 265
Heiratsverbot mit einem jüdischen 138, 265
Priester_in 123
Gaudentia 124
Marin 123
Megiste 123
Miriam 124
priesterliche Gemeinschaft 30, 108, 110, 113–14, 119, 121–22, 125–28, 131, 135, 138, 265, 276, 286
Priester zu Nob 251
Tochter eines Priesters 115, 127
zu On 192, 195, 203, 211, 214
Prinz Chaos II. 73
Prostitution 132*n*190, 189
männliche 213, 215, 268, 271
Prostituiertenviertel 190, 192
Proulx, Annie
Brokeback Mountain 73

Rabbinen
Abba Arikha 194*n*122
Abba bar Abba 121–22
Abba bar Kahana 251
Akiba 17, 19*n*100, 79*n*58, 155–58, 162–63, 168, 267, 277, 288
Ariokh der Große 121*n*108
Ben Azzai 155–58
Ben Bag Bag 9*n*43

Rabbinen (*cont.*)
Chanina ben Teradjon 188–89, 191
Tochter von 188–89, 191
Eleazar ben Pedat 118–20, 127, 133*n*195, 138, 265, 275, 286
Eliezer 44
Eliezer ben Hyrkanos 152
Hillel 17, 127, 161–63, 168, 267, 277, 288
Schule Hillels 108–10, 113–18, 120, 138, 265, 275, 286
Huna 30, 108, 114, 119–23, 126–28, 135, 138, 158*n*83
Isaak II. 173
Jehuda bar Ilai 19, 79, 120
Jehuda ben Batyra 9*n*43
Jehuda ben Pazzi 23–24
Jirmeja ben Eleazar 63–64
Jirmeja ben Leazar 44–46, 63
Jischmael bar Nachman 44–46, 58
Jochanan bar Nappacha 74, 119*n*97, 188
Judan 15*n*81, 216–17
Levi 58–59
Mar Samuel 119, 121
Ariokh der Große 121*n*108
Meir 188*n*85, 191
Rav 119, 193–94
Abba Arikha 194*n*122
Samuel bar Nachman 44, 46, 58–61
Samuel bar Nachmani 61
Samuel Yarḥina'a 121*n*108
Schammai 17, 127, 161
Schule Schammais 108–10, 113–15, 117–18, 138, 265, 275, 286
Simeon ben Laqisch 58–60, 189
Tanchuma bar Abba 156–58
Rahel 171–74, 177*n*40, 178, 212, 267, 277, 288
Rahels Schönheit 173, 267
Rassismus 157, 212
antirassistische Auslegung 37, 89, 97, 264
rassistische Gewalt 151, 167
Rebellion 131, 132*n*192, 133, 136, 139
intellektuelle 10*n*52
Zärtlichkeit und Rebellion 30
Regenbogen
Die Regenbogen-Revolution – der lange Weg in die Freiheit 3
Keshet 140*n*1
Regenbogenparade 254
Rut 11, 240–47
„die Freund_in" 16, 100, 144*n*19, 240–41, 246, 269
als Noomis Mann 100*n*7, 242
Buch Rut als queerer Gegentext 36, 77
Ruts Treueschwur gegenüber Noomi 229–30, 240–45, 262, 269
Rut und Noomi 12, 14, 16, 30, 36, 77, 100, 103, 234, 241–45, 269, 280, 290
Rut und Orpa 241
Rut, Noomi und Boas 245–46, 261, 269, 272, 283

Salomo 68, 89*n*29, 90*n*32, 242*n*33, 263, 273, 284
polygyn 107
Sara 124
Saul 70*n*11, 132*n*192, 143, 232–33, 236–37, 245–46, 249, 257, 259–60
als Ehemann Davids 237, 246, 269
David, Goliat, Saul und Jonatan 261, 272, 282
Saul, David und Jonatan 237, 245, 269
Sauls Hassliebe zu David 133*n*192, 143, 236
Sauls Zorn über Jonatan 259*n*58
Schalma 89–91
Schechina 54–55
Schiller, Greta / Robbie Rosenberg
Before Stonewall 3*n*15
Schilo 251
Schönheit
Abischags Schönheit 78, 90*n*32
Davids Schönheit 29, 216–18, 228, 268
der Liebenden 85, 97, 264
Josefs Schönheit 11, 13, 29, 94*n*65, 172–80, 186–92, 195, 202, 204, 206, 212–13, 267–68
Rahels Schönheit 173, 267
Schönheitsideal 89
von Knaben 28–29
Schöpfung
Gleichheit aller Menschen durch Rekurs auf 168, 266
Schöpfungsbericht
egalitärer 32, 41, 51–52
erster 32–33, 35–36
zweiter 32*n*159, 34, 36–37, 54–56

Schriften
biblische 1–2
rabbinische 17–18
Schwuler
David 234, 253, 258, 260, 270
schwul lebender Liedermacher 73
schwule Männer 24
schwule Sexualität 192
Schwulenhasser 24
Schwulenorganisation 4
schwuler Charakter (Josef, Sohn Jakobs) 169, 214
schwuler Charakter (Khalīl) 172
schwuler Film 73
schwuler Roman 172
Schwur
Liebesschwur 14, 18, 238, 246, 270
Treueschwur 229–30, 234, 240–46, 262, 269
Scott, Robert Falcon 72
Segnung
Josefs Segnung
durch Jakob 197, 207
durch Mose 197
Segnungsfeier
gleichgeschlechtlicher Paare 230–47, 262
von Paaren in irregulären Situationen 31
Selbstbehauptung
queere 88–89
Selbstporträt
als besiegte Knabenliebhaber 215–29, 262, 271
Caravaggios 223–28
Seuthes 183–84
Sex
lesbischer 109
nicht unanständig 120
Sexismus 157
sexistische Gewalt 167
Sexualität
biblische Sexualität als literarische Fiktion 37–38
lesbische 99, 137, 245*n*39, 264
Zeit- und Ortsgebundenheit unterschiedlicher Verständnisse von 24–26
sexuelle Gewalt 180, 191, 194, 199, 271
sexuelle Lust
zwischen Frauen 98, 101, 137, 264
zwischen Goliat und David 217*n*5
zwischen Mutter und Sohn 113
zwischen Töchtern 122
verbotener Sex zwischen Männern 20–23
zwischen Männern im Schulhaus 23–24
Sichem 212, 242*n*33
Sixtinische Kapelle 13, 15, 18, 174–80, 267
Sixtus IV., Papst 174
Sokrates 80–82, 263
Solomon, Simeon
David und Jonatan 239
Sonnengott
Re 192, 211
Stonewall 3
Before Stonewall 3
Stonewall Inn 3
Strafe
Einweisung in Bordell 188*n*88
Kastration als 194, 213, 268
keine für weibliche Homoerotik 139, 265
Schläge als Strafe für Rebellion 131, 136, 139
Todesstrafe durch Steinigung 23
Sura 108, 114, 119, 138, 194*n*122
Synagoge 124–26

Tamar (Schwiegertochter Judas) 209*n*202
Tamar (Tochter Davids) 170
Tanz
Davids Tanz 204*n*181, 249, 251, 253, 257–58, 260
Taufe 49*n*46, 50*n*55, 52–53, 176*n*33
Taufformel 49
Text
queerer Gegentext
Buch Rut als 36, 77
Hohelied als 36, 82–83, 97, 264
Tod 242–43
Todesstrafe 23
Todesurteil 22
Transphobie 151
Trauer
Davids um Goliat 226

Trauung 31
gleichgeschlechtlicher Paare 129, 230–47, 262
Trauspruch 28, 77, 243
Treue
Treueschwur 229–30, 234, 240–46, 262, 269

Unanständigkeit 120
lesbischer Sex nicht unanständig 120
Unklarheit 180, 212, 267
unklarer Bibeltext 214

Verbote
bezüglich Sex zwischen Männern 20–23
Crossdressingverbot 25–26, 141–42, 170*n*9
Diskriminierungsverbote 103*n*16, 159*n*87
Ehebruchsverbot 102, 106
Verbot von Strafen wie Prügelstrafe, Steinigen oder Auspeitschen 137
Vergewaltigung 201
Potifars Vergewaltigungsabsicht 201
von Potifars Frau erfundene 204, 253
Vielstimmigkeit 36, 68–69, 81–82, 263

Weheruf
des Buchs Habakuk 28, 72
Wessely Naftali, Herz
Biur 154–55
Widerspruch 212, 267
Betonung von Widersprüchen als queere Strategie 35
siebzehnjähriger Josef als Jüngling 182, 212
Tora voll von produktiven Widersprüchen 7
widersprüchliche Aussage zur Erschaffung des Menschen 42, 57
Widersprüchlichkeiten 180
Winchcomber Doppelpsalter 249
Woamer 24, 28, 73

Yūsuf 172, 174, 206

Zarchi, Nurit
היא יוסף 171
Zeus 66
Zulaykha 172
Zweigesichtigkeit 58, 68, 81
zweigesichtiger erster Mensch 54–68

Studien zu queeren Lesarten der Hebräischen Bibel befasst sich mit nicht normativen Sexualitäten in der Hebräischen Bibel und damit verbundenen jüdischen und christlichen exegetischen Schriften. Das Buch präsentiert queere Lesarten dieser Quellen, welche im Rahmen von Intertextualität entwickelt werden. Neben Textpassagen der Hebräischen Bibel und rabbinischen Aussagen im Anschluss an sie werden europäische Kunstwerke der Renaissance, des Barocks und des 19. Jahrhunderts besprochen, welche Knabenliebe, effeminierte Männer oder sexuell ambivalente Figuren thematisieren. Diese Werke bestätigen, dass es quasi queere Interpretationen bereits vor den heutigen wissenschaftlichen Bibelauslegungen gab.

Studien zu queeren Lesarten der Hebräischen Bibel (*Studies on Queer Readings of the Hebrew Bible*) deals with non-normative sexualities in the Hebrew Bible and related Jewish and Christian exegetical writings. The book presents queer readings of these sources which are developed within the framework of intertextuality. Apart from Hebrew Bible passages and rabbinic sayings that build upon them, European works of art from the Renaissance, the Baroque, and the 19th century addressing pederasty, effeminate men or sexually ambivalent figures are discussed. These works confirm that quasi-queer interpretations were already extant prior to contemporary scholarly biblical interpretations.

Dr. phil. Mag. theol. KARIN HÜGEL ist eine unabhängige Wissenschaftler_in mit Fachkenntnissen in den Bereichen Bibelwissenschaften, Judaistik, Kunstgeschichte und Queerstudien. Sie hat an der Universität Amsterdam gearbeitet und veröffentlicht weiterhin Artikel zu queeren Lesarten der Hebräischen Bibel.

KARIN HÜGEL, Ph.D., is an independent scholar with expertise in biblical and Jewish studies, art history, and queer studies. She has worked at the University of Amsterdam and continues to publish articles on queer readings of the Hebrew Bible.

ISBN: 978-90-04-74402-8

9 789004 744028

BIBLICAL INTERPRETATION SERIES, 235

ISSN 0928-0731

brill.com/bins