GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Homoerotik und Hebräische Bibel

Hügel, Karin

2013

https://doi.org/10.25595/1966

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hügel, Karin: *Homoerotik und Hebräische Bibel*, in: Menschenrechte und Macht, Werkstatt Schwule Theologie, Jg. 16 (2013), 119-142. DOI: https://doi.org/10.25595/1966.

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

Offene Werkstatt

Karin Hügel

»Homoerotik und Hebräische Bibel«

Dieser Vortrag wurde im Rahmen eines Workshops am 2. Kongress zur Vernetzung christlicher Lesben- und Schwulengruppen in Bielefeld (2.–5.10.2008) gehalten und liefert einen Überblick über die Forschungsergebnisse des Buches »Homoerotik und Hebräische Bibel«.[1]

EINLEITENDE BEGRIFFSERKLÄRUNGEN: Ich vermeide den Begriff des »*Alten* Testaments« wegen der ständigen Gefahr des Antijudaismus und verwende statt dessen die Bezeichnung »Hebräische Bibel«. Im Terminus »*Altes* Testament« kann in nicht auszuschließender Weise eine Feindschaft gegen JüdInnen mitschwingen, dass nämlich innerhalb der christlichen Lehre und Verkündigung ihr Verhältnis zum Judentum als Gegensatz beschrieben wird und dieses damit herabgesetzt, für minderwertig und überholt erklärt wird.

Ich verwende des Weiteren statt des Begriffs »Homosexualität« – so wie auch andere namhafte WissenschaftlerInnen, die zum Thema »Sexualität und Erotik in der Antike« schreiben – den Begriff »Homoerotik«. Der Terminus »Homosexualität« ist an moderne Konzepte der Sexualität und die damit verbundenen Klassifikationen gebunden – auch das Wort »Homoerotik« ist eigentlich nicht frei davon. Werden diese Begriffe, die in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts und später entstanden sind, für die Antike und damit auch für die Hebräische Bibel angewendet,

1 Dieser Text stammt aus dem Herbst 2008. Ich habe nur Verweise auf meine inzwischen veröffentlichten Publikationen und neue eigene Übersetzungen der Bibelstellen eingefügt. Vgl. Karin Hügel, Homoerotik und Hebräische Bibel, Hamburg 2009.

stellen sie einen Anachronismus dar. Es macht keinen Sinn, von Homosexualität für die vormoderne Zeit zu sprechen, die als exklusive sexuelle Orientierung von PartnerInnen desselben Geschlechts begriffen wird. Neben »Monosexual«, »Heterosexual« und »Heterogenit« kommt das Wort »Homosexual« erstmals in einem Briefentwurf von Károly Mária Kertbeny, einem deutschstämmigen Ungarn aus Wien, 1868 vor. Weil der Begriff »Homosexualität« fest mit den pathologisierenden Diskursen der Medizin verbunden ist, wird er nur noch selten als Selbstbezeichnung verwendet.

Bereits zur Zeit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert kritisierte Elisarion von Kupffer die verschiedensten Fremdbezeichnungen. Zuviel wurde ihm da von Wissenschaftlern von Zwischengeschlechtlichem gefaselt. Mit seinem Buch *Lieblingsminne und Freundesliebe in der Weltliteratur* schuf er die älteste umfassende Anthologie literarischer Texte zur männlichen Homoerotik. Sie sollen belegen, dass »Freundesliebe« weltumspannend ist, in allen Epochen und Kontinenten zu Hause ist und befähigt, große Kunst zu schaffen. Er lässt seine Anthologie mit König Davids Klage um Jonatan aus der Bibel beginnen.

1. Homoerotische Rezeptionen von Saul, Goliath, David und Jonatan in der Bildenden Kunst, Literatur und Musik

Die biblische Dreiecksbeziehungsgeschichte der beiden Könige Saul, David und des Königssohns Jonatan in den beiden Samuelbüchern hat eine lange Tradition literarischer homoerotischer Rezeptionen und Aneignungen der Bildenden Kunst und der Musik, welche eine eindrucksvolle Bestätigung für homoerotische Lektüren bereits vor und parallel zu den wissenschaftlichen Interpretationen des 20. und 21. Jahrhunderts darstellen. Ich habe unterschieden zwischen der Diskussion der Darstellung männlicher Schönheit anhand von Werken der Bildenden Kunst, wie z. B. Donatellos Bronzedavid aus dem Jahr 1440 (Museo Nazionale del Bargello, Florenz)[2] oder Michelangelos berühmte Davidskulptur aus den Jahren 1501–1504 (Gallaria dell'Accademica, Florenz)[3] oder dessen »Genio della Vittoria« (1519–1534, Palazzo Vecchio Florenz)[4] und der Aneignung der Erzählung von Saul, David und Jonatan in der homoerotischen Literatur, um die Psychologie von homoerotischen Verhältnissen zu untersuchen.

2 Vgl. Abbildungen 1, 5 und 9. Donatello, »David«, ca. 1440, Museo Nazionale del Bargello, Florenz. Donatellos Statue stellt bedeutungsvoll auf Goliaths Helm eine Szene des Putti-Triumphs dar; der Federnschmuck des Helms ragt erotisch im Inneren der Schenkel des nackten Knaben bis zu dessen Gesäß hinauf, was ikonographisch nahe legt, dass Goliath durch sein Begehren nach dem schönen Jungen getötet wurde. Vgl. Rolf C. Wirtz, Donatello. 1386–1466, Meister der italienischen Kunst, Köln 1998, 69–71.

3 Vgl. Abbildung 7. Michelangelo Buonarroti, »David«, 1501–1504, Marmor, Galleria dell'Accademia, Florenz. Vgl. Anthony Hughes, Michelangelo, Art & Ideas, London 1997, 69.

4 Vgl. Abbildung 8. Michelangelo Buonarroti, »Genio della Vittoria«, 1519–1534, Marmor, Palazzo Vecchio, Florenz. Vgl. Anthony Hughes, Michelangelo, Art & Ideas, London 1997, 164.

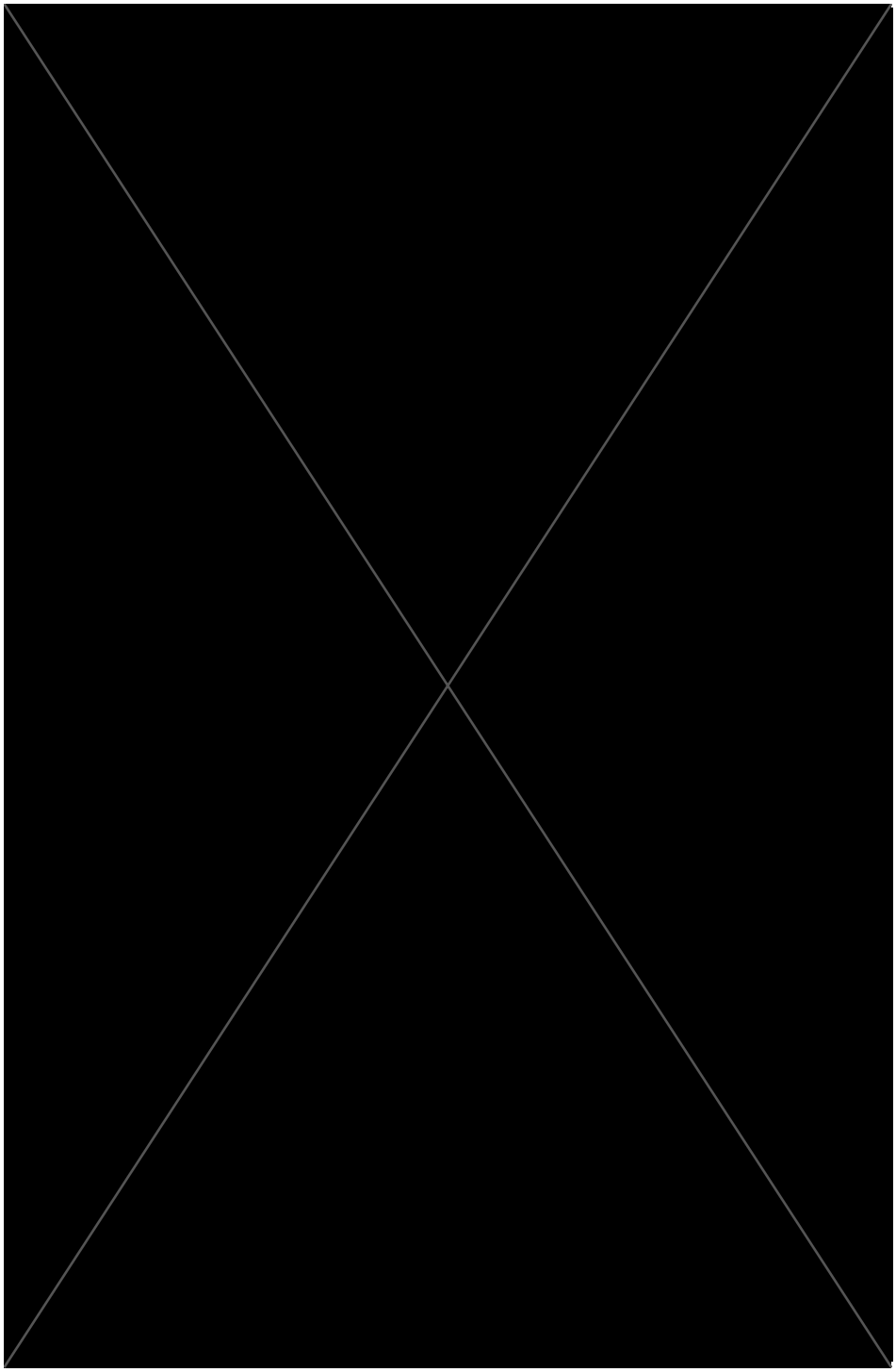

Abb. 1 Donatello »David«

In der Bildenden Kunst initiierte Donatellos angebliche Selbstdarstellung als Goliath eine Tradition, in welcher ein homoerotischer Künstler sich selbst als der besiegte Goliath zeigt und seinen männlichen Geliebten als schönen, siegreichen Jungen. Caravaggio, dessen Leben von Derek Jarman 1986 verfilmt wurde, malte drei Versionen von David mit dem Kopf Goliaths.[5] Im Bereich der Literatur mag André Gides *Saul* aus dem Jahr 1896 als das erste moderne homoerotische Schauspiel gelten, es stellt homoerotisches Begehren offen dar. Gedichte von Rainer Maria Rilke, Stefan George und Else Lasker-Schüler u. a. thematisieren z. B. Davids Gesang vor Saul, Davids Abschied von Jonatan und Davids Klage um Jonatan. Der Barockkomponist Georg Friedrich Händel lässt David in seinem Oratorium Saul von seiner Zuneigung zu seinem Liebhaber Jonatan singen: »Welche Sprache kann meinen Kummer ausdrücken? Groß war die Freude, welche ich mit dir erfuhr; und deine Liebe war mir kostbarer als die Liebe von Frauen«.

2. Intertextualität und Rezeptionsästhetik

Sämtliche in der Hebräischen Bibel für das Thema »Homoerotik« relevanten Texte behandle ich in meinem Buch im Rahmen von Intertextualität und Rezeptionsästhetik.

Rezeptionsästhetik räumte als erste literaturwissenschaftliche Schule um Hans Robert Jauß und Wolfgang Iser der Leserschaft Einfluss auf die Rezeptions- bzw. Interpretationsresultate ein. Das rezeptionsästhetische Konzept verabschiedete konsequent die Vorstellung eines ästhetischen Gegenstands, der unabhängig von der partikularen Perspektive der jeweiligen BetrachterInnen gegeben ist. Die Vielfalt der Interpretationen und Auslegungen eines Textes weist schon darauf, dass Sinn und Bedeutung keine objektiven Größen sind, die es zu erheben gilt, sondern dass diese von den jeweiligen InterpretInnen konstituiert sind.

Der Begriff »Intertextualität« wurde von Julia Kristeva entwickelt, welche im Anschluss an die Vorstellung des Dialogismus des russischen Postformalisten Michail M. Bachtin behauptet, dass jeder Text als ein Mosaik von Zitaten konstruiert ist. Jeder Text ist die Aufnahme und die Transformation eines anderen Textes. Versuche, die Bedeutung eines Textes zu beenden, werden sich immer als frustrierend erweisen, weil der Text-als-Dialog immer über sich selber hinaus auf andere Texte und Kontexte verweist. Jeder Diskurs ist »ein Feld von Transpositionen von verschiedenen Systemen, die etwas bedeuten – eine Inter-textualität«, sagt Kristeva.[6] Ein jeder Text ist seinerseits ein Schnittpunkt eines noch anderen Textes (und so weiter und so weiter).

5 Vgl. Abbildung 6. Caravaggio, »David mit dem Haupte Goliaths«, 1609/1610, Galleria Borghese, Rom. Hier posierte möglicherweise Caravaggios Gehilfe und eventueller Liebhaber Cecco Boneri als David, dessen locker angebundene Hosen auf seine Genitalien aufmerksam machen und dessen scharfkantiges Schwert sexuelle Gewalt nahe legt; das Haupt Goliaths, welches der Knabe auf Armeslänge vor sich hält, ist eindeutig das Selbstporträt des Künstlers. Vgl. Jürgen Harten/Jean-Hubert Martin (eds.), Caravaggio. Originale und Kopien im Spiegel der Forschung, Ostfildern 2006, 186.

6 Vgl. Julia Kristeva, Revolution in Poetic Language, New York 1984, 60.

3. Ruth und Noomi. Ein Frauenpaar

Das Buch Ruth mit der Geschichte der Frauenbeziehung zwischen Ruth und Noomi und deren Verhältnis mit bzw. zu Boas ist neben den beiden Samuelbüchern mit der Erzählung von Saul, David und Jonatan, auf die ich später noch zurückkomme, ein weiterer für das Thema »Homoerotik« relevanter Text in der Hebräischen Bibel.[7] Ich habe den Fokus meiner Lektüre des Buchs Ruth auf die Darstellung von Ruths Bindung an eine Frau – nämlich Noomi – und auf diese Frauenbeziehung als eine Nachzeichnung des Wegs des *Affidamento* – des *Sich-Anvertrauens* – gerichtet. Dabei habe ich auf das Verschwimmen von sexuell definierten Rollen im Buch Ruth hingewiesen. Vor allem Ruths Worte der Bindung an Noomi in Ruth 1,16f. geben Anlass für *queere* Aneignungen des Buchs Ruth durch lesbische und bisexuelle Midraschim und *queere* Zeremonien:

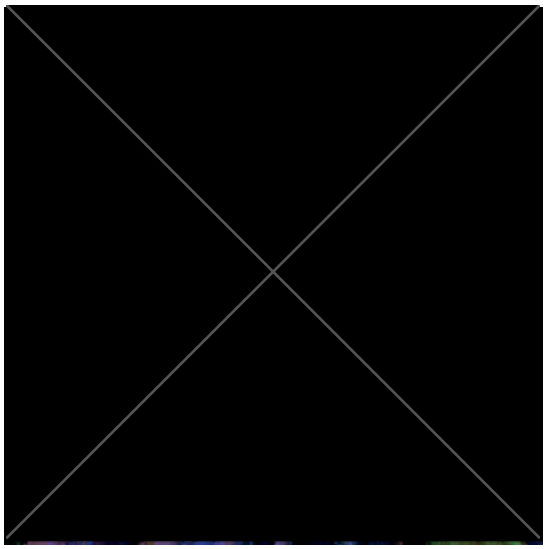

Abb. 2 He Qi »Ruth and Naomi«

> »Dränge mich nicht, dich zu verlassen
> und mich von dir abzuwenden.
> Denn wo du hingehst, will ich hingehen.
> Wo du die Nacht verbringst, will ich die Nacht verbringen.
> Dein Volk ist mein Volk.
> Dein Gott ist mein Gott.
> Wo du stirbst, will ich sterben.
> Dort will ich begraben werden.
> *Jhwh* tue mir alles Mögliche an,
> nur der Tod wird mich und dich trennen.« (Ruth 1,16f.)

Es ist auffallend, dass dort, wo eine Frau ausnahmsweise die Hauptfigur in einem biblischen Text darstellt,[8] die sich durch ihre Treue auszeichnet, auch erzählt wird, dass sich diese an eine andere Frau bindet, wobei aus der Sicht damaliger

7 Vgl. Karin Hügel, »*Queere* Lesarten der Hebräischen Bibel. Das Buch Ruth und die Schöpfungsberichte«, in: Wrestling with God/En lucha con Dios/Ringen um Gott. Journal of the European Society of Women in Theological Research 18, Leuven 2010, 173–192 und Karin Hügel, »*Queere* Lesarten des Buchs Ruth und der Schöpfungsberichte«, in: Hanna Rohn/Lisa Scheer/Eva Maria Zenz (eds.), Frauen*in/trans*Formation. Beiträge zur FrauenFrühlingsUniversität Graz 2009, Wien 2011, 89–103.

8 Neben dem Buch Ruth sind außerdem die Bücher Esther und Judith programmatisch mit dem Namen der jeweiligen Protagonistin überschrieben.

wie heutiger LeserInnen diese Bindung in nicht auszuschließender Weise als erotisch motivierte verstanden worden sein bzw. werden kann. Als Beispiel einer farbenfreudigen modernen Illustration zu Ruth 1,16f. erwähne ich He Qis Malerei »Ruth and Naomi«[9] aus China, welche die Verbundenheit der beiden Frauen Ruth und Noomi zusammen mit der abgewandten Orpa darstellt.

Diese Erklärung einer Frau in Ruth 1,16f. einer anderen Frau gegenüber wurde zum Vorbild und zum Ausdruck für die traditionelle heterosexuelle Ehe, was nicht einfach zufällig oder unbegründet ist. LeserInnen mögen aufgrund der gleichen Formulierungen im Buch Ruth und im Buch Genesis den heterosexuellen Ehestand assoziieren:

Boas spricht zu Ruth, was er über sie erfahren hat:

Ruth 2,11	Genesis 2,24a
»… dass du deinen Vater und deine Mutter und dein Geburtsland verlassen hast …«	Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen …

Und von Ruth wird erzählt:

Ruth 1,14	Genesis 2,24b
Ruth hängte sich (fest) an sie [Noomi] …	… und seiner Frau (fest) anhangen, und sie werden ein Fleisch sein.

Die hebräische Formulierung דבק בְּ, »jemandem (fest) anhangen«, »an jemandem kleben«, mag nicht nur in Gen 2,24b, sondern auch in Ruth 1,14 eine sexuelle Konnotation haben, wo Ruth nicht von Noomi ablässt. 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.

Außerhalb des wissenschaftlichen Betriebs, innerhalb der Literatur, erfolgte – nicht überraschend – eine radikalere Aneignung der Verbindung von Ruth und Noomi für gleichgeschlechtliche Beziehungen. Als Beispiel erwähne ich hier Ingeborg Bachmanns Erzählung »Ein Schritt nach Gomorrha«, in der es Bezüge gleich zu mehreren biblischen Büchern gibt, nämlich zum Schöpfungsbericht, zu Genesis Kapitel 19 – Sodom und Gomorra – und zum Buch Ruth. Bachmann geht es um die Erforschung weiblicher Identität und Beziehungen.

9 Vgl. Abbildung 2. He Qi, »Ruth and Naomi«, China 2000. Vgl. http://www.bible-art.info/Ruth.h28.jpg, 16.9.2012.

4. Ham und Noah. Eine bruchstückhafte Erzählung

Ein weiterer für das Thema »Homoerotik« relevanter Text ist Genesis 9,20-25, welcher wegen seiner Kürze und seiner textlichen Widersprüche von einer Reihe von WissenschaftlerInnen als »Bruchstück aus einer umfangreicheren Erzählung« bezeichnet wird:

> Noah fing als Ackermann an und pflanzte einen Weinberg. Er trank vom Wein, wurde betrunken und entblößte sich mitten in seinem Zelt. Ham, Kanaans Vater, sah die Schamgegend seines Vaters und berichtete seinen beiden Brüdern draußen. Da nahmen Sem und Jafet ein Obergewand, legten es auf ihre beiden Schultern, gingen rückwärts und bedeckten die Schamgegend ihres Vaters; ihre Gesichter waren abgewandt, damit sie die Schamgegend ihres Vaters nicht sahen. Als Noah von seinem Weinrausch erwachte und erfuhr, was ihm sein jüngster Sohn angetan hatte, sprach er: »Verflucht sei Kanaan. Ein niedrigster Sklave sei er seinen Brüdern!« (Gen 9,20-25)

Dieser Text beinhaltet eine Erzählung von Noah und dessen Sohn Ham, die unterschiedlich ausgelegt werden kann: als inzestuöse Handlung Hams am Vater oder – durch eine idiomatische Interpretation der »Schamgegend des Vaters« – an der Mutter oder psychoanalytisch als Noahs gleichgeschlechtliches Begehren gegenüber seinem Sohn oder sogar als sexuelle Begegnung mit ihm. Michelangelo interpretiert in einem seiner Deckenfreskos der Sixtinischen Kapelle aus dem Jahr 1509[10] diese Szene anders als die Bibel. Hier unterscheidet sich Hams Handlung nicht von den Aktionen seiner Brüder. In der Bibel tun die Brüder Sem und Jafet das Gegenteil von Ham, indem sie ihren Vater Noah nicht ansehen bzw. nicht mit ihm

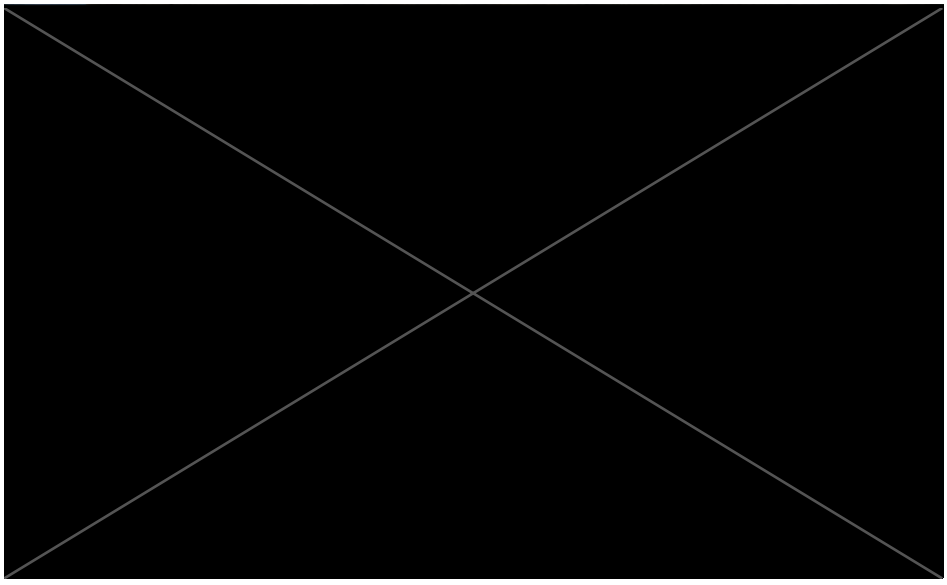

Abb. 3 Michelangelo »Noah und seine Söhne«

10 Vgl. Abbildung 3. Michelangelo Buonarroti, »Noah und seine Söhne«, 1509, Deckenfresko, Sixtinische Kapelle, Vatikan. Vgl. Robin Richmond, Michelangelo und die Sixtinische Kapelle, Freiburg/Basel/Wien 1999, 85.

Geschlechtsverkehr haben. Bei Michelangelo kann jedoch aufgrund der Gestik der Brüder eine homoerotische Interaktion zwischen Ham und einem der Brüder behauptet werden. Außerdem war noch nie zuvor so viel nacktes menschliches Fleisch auf einem Fresko gezeigt worden, schon gar nicht auf einem, das die Decke einer derart bedeutenden Kapelle schmückte.

Die Erzählung von Ham und Noah ist einer jener Texte der Hebräischen Bibel, welcher in der Auslegungsgeschichte seit langem antihomoerotisch ausgelegt wird. In der *Bible moralisée* findet sich in einem Medaillon mit der Geschichte Noahs[11] ein Beispiel für die im mittelalterlichen Schrifttum nachgewiesene Verbindung von Antijudaismus und dem Vorwurf der Homoerotik. Angeblich gotteslästerliches Verhalten der Juden wird gezielt mit sodomitischen Anklängen versehen. Thema des Medaillonpaares ist der schamlose und blasphemische männliche Blick auf den entblößten Körper eines anderen Manns – oben auf den Vater Noah, unterhalb auf den am Kreuz Hängenden. Die Verspottung des trunkenen Noah durch seinen Sohn Ham wird mit der Verspottung des Gekreuzigten durch drei Juden parallelisiert. Als sei das Enthüllen der Nacktheit Christi nicht Blasphemie genug, werden die Juden – und mit ihnen womöglich auch damalige jüdische Frauen – durch den parodistischen Einsatz des Minnegestus (der Jude berührt mit seiner linken Hand Jesus am Kinn) tendenziell mit sodomitischem Verhalten in Verbindung gebracht.

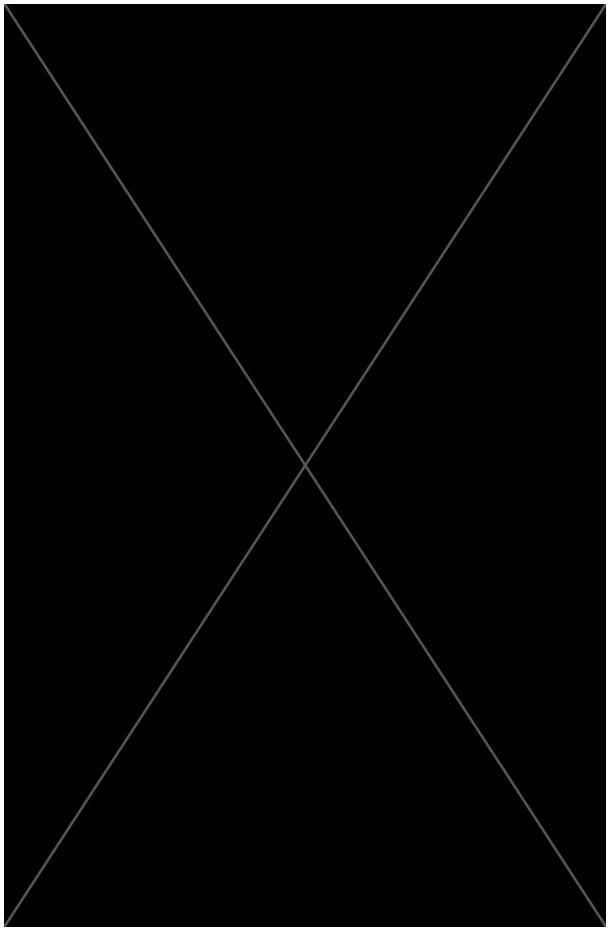

Abb. 4 MS. Bodley, »Noahs Trunkenheit und Verspottung Christi«

11 Vgl. Abbildung 4. MS. Bodley 270b, fol. 10r, »Noahs Trunkenheit und Verspottung Christi«, 1240er Jahre, Bibliothek Oxford. Copyright Bodleian Library, University of Oxford.

5. Texte des Terrors für queere *Personen*

Neben diesem Text der Genesis stellen die Geschichten Genesis 19,1-28 (die Erzählung von Sodom) und Richter 19 (die Erzählung von Gibea) und vor allem die Gesetzestexte Levitikus 18,22 und Levitikus 20,13 sogenannte »Texte des Terrors« der Hebräischen Bibel für *queere* Personen heute dar.

Phyllis Trible[12] hat den Begriff »Texte des Terrors« für Frauen geschaffen, wobei diejenigen Texte gemeint sind, die im Richterbuch mit allen Gräueltaten zu tun haben, welche an Frauenkörpern begangen worden sind, wenn männliche Ehre das Zentrum des moralischen Universums besetzte. Davon abgeleitet werden nun auch bestimmte andere Texte der Hebräischen Bibel als Texte des Terrors für die diversen *queeren* Personen bezeichnet, Texte, die von verschiedenen heterosexistischen Kreisen benutzt werden, um *queere* Personen mit unterschiedlicher Stärke unter Druck zu setzen. Mit *queeren* Personen meine ich Lesben, Schwule, bisexuelle Leute, Transgenderpersonen, Intersexuelle, Asexuelle, Personen, die ihre sexuelle Orientierung oder ihre Identifizierung mit dem soziokulturellen Geschlecht hinterfragen, BDSM-Leute etc. Diese Personen haben das ursprüngliche Schimpfwort gegen sie – engl. »*queer*« bedeutet »seltsam«, »sonderbar« – als affirmative Selbstbezeichnung vereinnahmt und verwenden es im Sinne von »positiv pervers«.

Eine positive Umdeutung von Beschimpfungen wie bei dem Begriff »queer« ist nicht neu, z. B. fr. »Hugenot«, ndl. »Geus« und »Boer« und engl. »Quaker« usw. In der Linguistik werden solche Wörter, die ursprünglich eine Personengruppe beschimpfen sollten, von dieser aber positiv umgemünzt werden, als Geusenwörter (aus dem Holländischen: Geuzennaam) bezeichnet.

Die heterosexistische Voreingenommenheit gilt es zu kritisieren, wenn bestimmte Texte der Hebräischen Bibel als sogenannte biblische Bezüge zur »Homosexualität« angeführt werden – seit den letzten drei Jahrzehnten sogar auch die Erzählung von Gibea in Richter 19, eine Stadt, welche im Unterschied zu Sodom, dem Ort der »Homosexualität«, zum Musterbeispiel der »Bisexualität« aus der Sicht konservativer Interpretationen wurde.

6. Hinweis auf die Unterschiedlichkeit der Sexualitätskonzepte der Antike und der Gegenwart

Es ist wichtig daran zu erinnern, dass der Begriff »Sexualität« mit seinen Ableitungen »Homosexualität« und »Heterosexualität« ein modernes Abstraktum darstellt, das keine Entsprechung in der Bibel oder in antiken Quellen hat. Das bedeutet, dass die Unterscheidung von sexuellen Orientierungen mit den damit einhergehenden Grundlagen und Rechtfertigungen auch ein modernes Phänomen mit einer völlig anderen Argumentations- und Motivationsbasis darstellt als die Weise, in der antike Quellen Homoerotik behandeln. Martti Nissinen[13] folgt damit wie

12 Vgl. Phyllis Trible, Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives, Philadelphia 1984, 5.

13 Vgl. Martti Nissinen, Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective, Minneapolis, Minnesota 1998, 124.

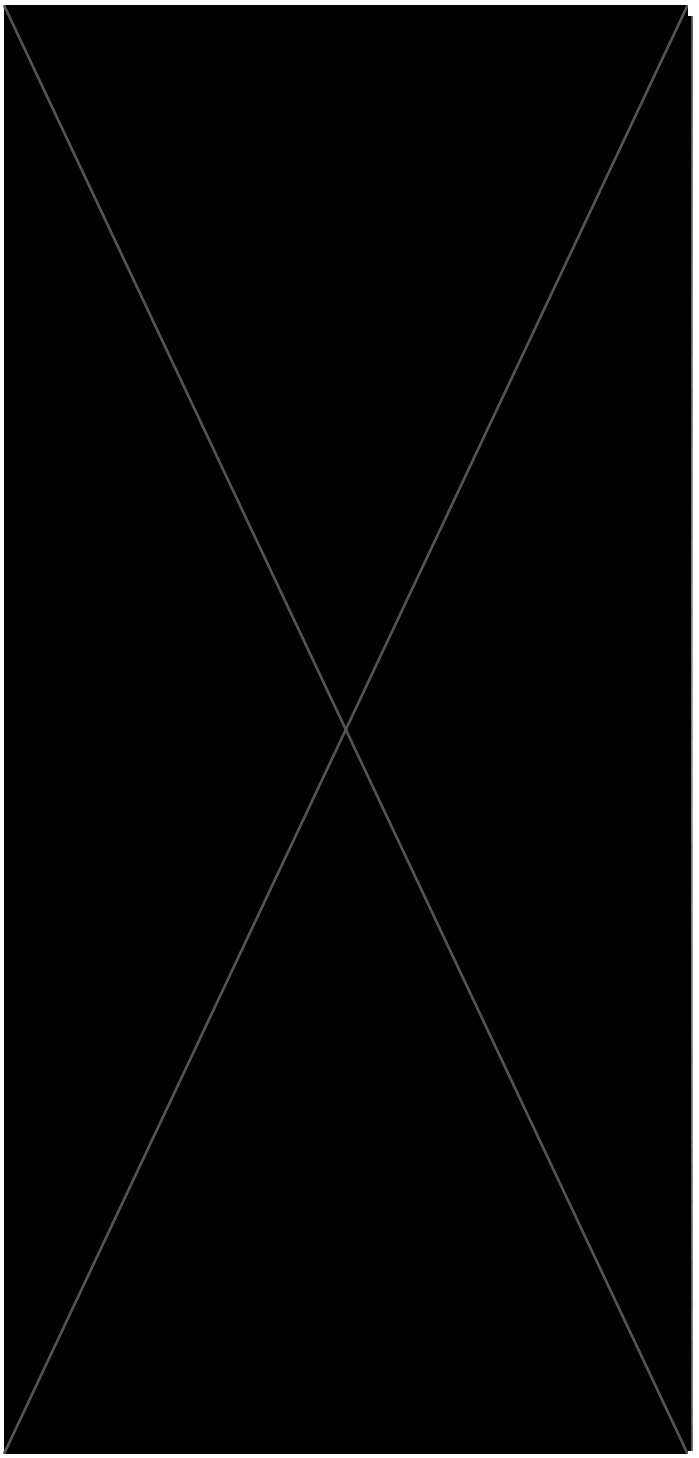

Abb. 5 Donatello »David«

der Altphilologe David Halperin[14] in seiner Argumentation Michel Foucault.[15] Die Verschiedenheit der Sexualitätsverständnisse der Antike und der Gegenwart werden betont. Verschiedene Dokumente der katholischen Kirche, wie z. B. der Katechismus der Katholischen Kirche 2357 oder das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen vom 30. Oktober 1986 beziehen sich direkt auf Stellen der Hebräischen Bibel, wie Gen 19,1-29 oder Lev 18,22 und Lev 20,13, und verwenden Begriffe wie »*homosexuelle* Handlungen« etc. anachronistisch, wenn sie diese z. B. als schlimme Abirrungen, gestützt auf die Heilige Schrift, bezeichnen:

> … *Homosexualität* tritt in verschiedenen Zeiten und Kulturen in sehr wechselhaften Formen auf … Gestützt auf die Heilige Schrift, die sie als schlimme Abirrung bezeichnet (Vgl. Gen 19,1-29; Röm 1,24-27; 1 Kor 6,10; 1 Tim 1,10), hat die kirchliche Überlieferung stets erklärt, »daß die *homosexuellen Handlungen in sich* nicht in Ordnung sind« (CDF, Erkl. »Persona humana 8«).[16]

> So setzt sich die der Sünde zuzuschreibende Entartung fort in der Geschichte von den Männern von Sodom (vgl. *Gen* 19,1-11). Das moralische Urteil, das hier gegen *homosexuelle Beziehungen* gefällt wird, kann keinem Zweifel unterliegen. 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*.[17]

Ich widerspreche der anachronistischen Behauptung des Schreibens der Kongregation für die Glaubenslehre, dass in der Erzählung Gen 19,1-11 ein moralisches Urteil gegen *homosexuelle* Beziehungen gefällt wird.

7. Männliche Homoerotik im Heiligkeitsgesetz

Beim Thema »Homoerotik und Hebräische Bibel« ist es meiner Meinung nach nicht richtig, etwa nur auf die Gesetzestexte Lev 18,22 und Lev 20,13 zu verweisen und dabei anachronistischerweise zu behaupten und abzuleiten, dass deshalb »Homosexualität« damals wie heute verboten ist und Strafe nach sich zieht. Während Levitikus 18,22 anscheinend nur an einen Teilnehmer an den sexuellen Handlungen gerichtet ist, erklärt Levitikus 20,13 beide Parteien der Straftat für schuldig, und die Höchststrafe wird für beide verhängt:

> Mit einem Mann sollst du [maskulin] nicht Geschlechtsverkehr haben, wie eine Frau [verschiedentlich] Geschlechtsverkehre hat; ein Gräuel ist es. (Lev 18,22)

14 Vgl. David M. Halperin, One Hundred Years of Homosexuality. And Other Essays on Greek Love, The New Ancient World, New York 1990, 8.

15 Vgl. Michel Foucault, The History of Sexuality, Volume 2: The Use of Pleasure, Translation of Robert Hurley, New York 1985, 187.

16 Katechismus der Katholischen Kirche, 2357, Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München 2003, 596. Durch Kursivierung der Begriffe wie »homosexuell« etc. weise ich auf deren anachronistischen Gebrauch in diesem und im nächsten Zitat hin.

17 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ed.), 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 1986, 5 f.

> Wenn ein Mann mit einem Mann Geschlechtsverkehr hat, wie eine Frau [verschiedentlich] Geschlechtsverkehre hat, haben beide einen Gräuel begangen; sie sollen getötet werden; ihre Blutschuld lastet auf ihnen. (Lev 20,13)

Ich vertrete die Ansicht, dass der Mann, der in Lev 18,22 und Lev 20,13 angesprochen ist und dessen Handlungen verboten werden, derjenige ist, der sozusagen »Geschlechtsverkehre einer Frau« mit einem anderen Mann praktiziert. Im Hebräischen steht hier: מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה, das heißt wörtlich übersetzt »die Liegen«, was eine Formulierung im Plural darstellt – ich übersetze mit »Geschlechtsverkehre« – einer Frau. Im Unterschied zur bisher gängigen Auffassung, dass dort nur Analverkehr zwischen Männern geahndet wird, behaupte ich, dass mit hebr. מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה alle Formen des Geschlechtsverkehrs einer Frau gemeint sein können. Der Plural hebr. מִשְׁכְּבֵי kann einerseits bedeuten, wie eine Frau mehrmals Geschlechtsverkehr hat, oder aber – wie eine Frau auf verschiedene Arten und Weisen Geschlechtsverkehr hat, was vielleicht plausibler ist. Die Formulierung »Geschlechtsverkehre einer Frau« allein impliziert nicht, dass eine Frau unbedingt einen Mann als Objekt hat – es könnte auch mit einer Frau vorstellbar sein. In der Hebräischen Bibel wird jedoch keine sexuelle Handlung zwischen Frauen mit dem hebräischen Nomen מִשְׁכָּב oder dem hebräischen Verb שכב beschrieben. Vielleicht hat die Bezeichnung »jemandem (fest) anhangen«, »an jemandem kleben« (hebr. דבק בְּ) auch in Ruth 1,14 eine sexuelle Konnotation, wo Ruth nicht von Noomi ablässt. Sonst kommen in der Hebräischen Bibel nur möglicherweise intime Handlungen, wie das »Küssen« (hebr. נשק) in Ruth 1,9 und 1,14 im Zusammenhang mit der Abschiedsszene zwischen den Frauen Noomi, Ruth und Orpa vor:

> Noomi spricht zu ihren beiden Schwiegertöchtern: »*Jhwh* lasse euch eine Heimat finden, jede im Haus ihres Manns!« Sie küsste [hebr. נשק] sie. Sie aber erhoben ihre Stimme und weinten [hebr. בָּכה] … (Ruth 1,9f.). Sie [Ruth und Orpa] erhoben ihre Stimme und weinten [hebr. בכה] nochmals. Orpa küsste [hebr. נשק] ihre Schwiegermutter, Ruth aber hängte sich (fest) an sie [hebr. דבק בְּ]. (Ruth 1,14)

Für Frauen gibt es auffallenderweise kein Verbot weiblicher Homoerotik in der Hebräischen Bibel, auch keines im Heiligkeitsgesetz.

Bei den Verboten in Lev 18,22 und Lev 20,13 werden Subjekt und Objekt genau genannt: Geahndet wird der Mann, der wie eine Frau [verschiedentlich] Geschlechtsverkehre mit einem Mann hat. In diesen Gesetzestexten des Heiligkeitsgesetzes werden die Geschlechtsverkehre eines erwachsenen, freien und daher rechtsfähigen Mannes mit einem anderen Mann verboten, wobei bei letzterem keine Einschränkungen in Bezug auf dessen Status, Alter und seine Herkunft angegeben werden. Ich widerspreche also Saul Olyans[18] Einschränkung der durch die Gesetze Lev 18,22 und Lev 20,13 verbotenen Geschlechtsverkehre auf Analverkehr zwischen Männern und halte die Argumentation gegenüber homophoben Positionen für ausreichend, dass das biblische Material nichts direkt für heutige

18 Vgl. Saul M. Olyan, »›And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman‹: On the Meaning and Significance of Leviticus 18,22 and 20,13«, in: Journal of the History of Sexuality, Volume 5, Number 2, Chicago 1994, 179–206.

Auseinandersetzungen Relevantes bezüglich verschiedener Beziehungen *queerer* Personen enthält. Dass die Vorstellungen von Sexualität in der Antike und in der Gegenwart nicht automatisch die gleichen sind, wird häufig übergangen.[19]

In meinem Buch diskutiere ich eine Vielzahl bisheriger Thesen zu diesen zwei Gesetzestexten, welche aber letztendlich wenig plausible Erklärungen bieten. Ich komme zu dem Schluss, dass es für einen Mann einen Machtverlust bedeutet, die gesellschaftliche Stellung einer Frau einzunehmen, da es ein deutliches Machtgefälle zwischen den Geschlechtern zu Ungunsten der Frauen gab. Möglicherweise stellt nach der Vorstellung von Lev 18,22, dass ein Mann mit einem anderen »Geschlechtsverkehr hat, wie eine Frau [verschiedentlich] Geschlechtsverkehre hat«, für Ersteren eine besondere Erniedrigung dar.

Das Thema des Status taucht auch in zwei weiteren Texten in der Hebräischen Bibel auf, welche von anderen sexuelle Handlungen zwischen Männern zeugen, nämlich in Gen 47,29-31 und Gen 24,1-9, wo ein Mann beim Schwur an den Penis eines anderen greift bzw. ihn packen soll.

In Gen 24,2-4 befiehlt Abraham seinem Knecht:

> »Lege doch deine Hand unter meinen (fleischigen Teil des) Oberschenkel(s) [d. h. auf meinen Penis] und schwöre mir bei *Jhwh*, dem Gott des Himmels und dem Gott der Erde, dass du meinem Sohn keine Frau von den Töchtern der KanaanäerInnen nimmst, unter denen ich wohne, sondern dass du in mein Land und zu meinen Verwandten ziehst und meinem Sohn Isaak eine Frau nimmst.«

In Gen 47,29-31 fragt Israel seinen Sohn Josef, da er bald sterben wird:

> »Möge ich doch dein Wohlgefallen finden, lege doch deine Hand unter meinen (fleischigen Teil des) Oberschenkel(s) [d. h. auf meinen Penis], dass du mir Loyalität und Treue erweist. Du sollst mich nicht in Ägypten begraben. Wenn ich mich mit meinen Vätern [im Tode] hinlegen werde, bringe mich weg aus Ägypten und begrabe mich in ihrem Grab.«
> Er [Josef] antwortet: »Ich will tun, wie du gesagt hast.«
> Und er [Israel] spricht: »So schwöre mir.«
> Und er [Josef] schwor ihm. Da beugte sich Israel tief am Kopfende des Bettes.

In letzterer Stelle wird von einer Situation berichtet, in welcher ein Diener den Penis des Patriarchen Abraham während eines Schwurs ergreift. Der in beiden Stellen vorkommende hebräische Ausdruck תַּחַת יָרֵךְ (»unter dem (fleischigen Teil des) Oberschenkel(s)«) bezeichnet den Bereich der Genitalien. In beiden Texten hat der Patriarch sich absichtlich bei der Geltendmachung seiner Macht und seines Status entblößt.

Nun ist es aber auffallend, dass die älteren großen Rechtssammlungen der Hebräischen Bibel, das Bundesbuch Ex 20-22 und die umfangreichste Rechtssammlung der Hebräischen Bibel, das Deuteronomium, nichts den Verboten Lev 18,22 und Lev 20,13 Entsprechendes in deren Rahmen ahnden. Es ist nicht auszuschlie-

19 Vgl. »Hinweis auf die Zeit- und Ortsgebundenheit unterschiedlicher Verständnisse von Sexualität«, in: Hügel, »*Queere* Lesarten der Hebräischen Bibel. Das Buch Ruth und die Schöpfungsberichte«, 185–188.

ßen, dass diese beiden Verbote bereits vor den letzten Redaktionsstadien des Buchs Levitikus existiert hatten, es stellt sich dann aber die Frage, warum sie eben nur in einem Gesetzeswerk, nämlich dem Heiligkeitsgesetz, aufgegriffen und überliefert wurden.

8. Vergleiche von Gesetzes- und Erzähltexten hinsichtlich Homoerotik

Was ergeben Vergleiche dieser Verbote im Heiligkeitsgesetz mit den anderen Textstellen der Hebräischen Bibel über männliche Homoerotik?

8.1. Vergleich der Verbote männlicher Homoerotik mit der Erzählung von Ham und Noah

Da bietet sich erstens nochmals die Erzählung von Ham und Noah in Gen 9,20-25 an. Theoretisch könnte Noah Schuld und Schande empfinden, weil er sexuelle Phantasien oder realen Sex mit seinem Sohn Ham hatte, bei denen er »wie eine Frau [verschiedentlich] Geschlechtsverkehre hat« mit seinem Sohn Geschlechtsverkehr hatte. Diese psychoanalytische Interpretation Ilona Rashkows[20] würde ein Beispiel darstellen, dass im Gesetzestext des Heiligkeitsgesetzes verbotene Handlungen in einem Erzähltext der Hebräischen Bibel möglicherweise geschildert werden. Es ist aber auffallend, dass im Heiligkeitsgesetz nicht nur ein Inzestverbot eines Vaters mit seiner Tochter, sondern auch eines Vaters mit seinem Sohn fehlt – sowohl mit dem eigenen als auch mit dem Schwiegersohn. Das zeugt einerseits davon, dass hier nicht der Schutz der Jungen und Schwachen intendiert ist, andererseits könnte gefragt werden, ob tatsächlich der Gesetzestext Lev 18,22 auch für Erzähltexte wie jenen von Noah und seinem Sohn Ham relevant ist. Dass sexuelle Handlungen zwischen Vater und Sohn offenkundig nicht nur als normwidrige Handlungen verstanden wurden, belegt der ebenfalls bereits zuvor erwähnte Text Gen 47,29-31, wo Israel seinen Sohn Josef im Zuge eines Schwurs dazu auffordert, seine Hand auf seinen Penis zu legen.

8.2. Vergleich der Verbote männlicher Homoerotik mit den Erzählungen von Saul, David und Jonatan

Nach Rashkow ist die Schande, die Noah wegen der Entdeckung seiner homoerotischen Gefühle oder seiner inzestuösen Handlungen mit seinem Sohn angeblich empfindet, Ursache für die von ihm ausgesprochene Verfluchung Hams. Ähnlich wird auch von Saul in 1 Sam 20,30 ausgesagt, dass er das Verhältnis zwischen seinem Sohn und David, den er selbst immer noch liebt, als ein schändliches empfindet.

> 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 selber und dem Schoß deiner Mutter zur Schande, verbündet hast?«

20 Vgl. Ilona Rashkow, Taboo or Not Taboo: Sexuality and Family in the Hebrew Bible, Minneapolis, Minnesota 2000, 100–102.

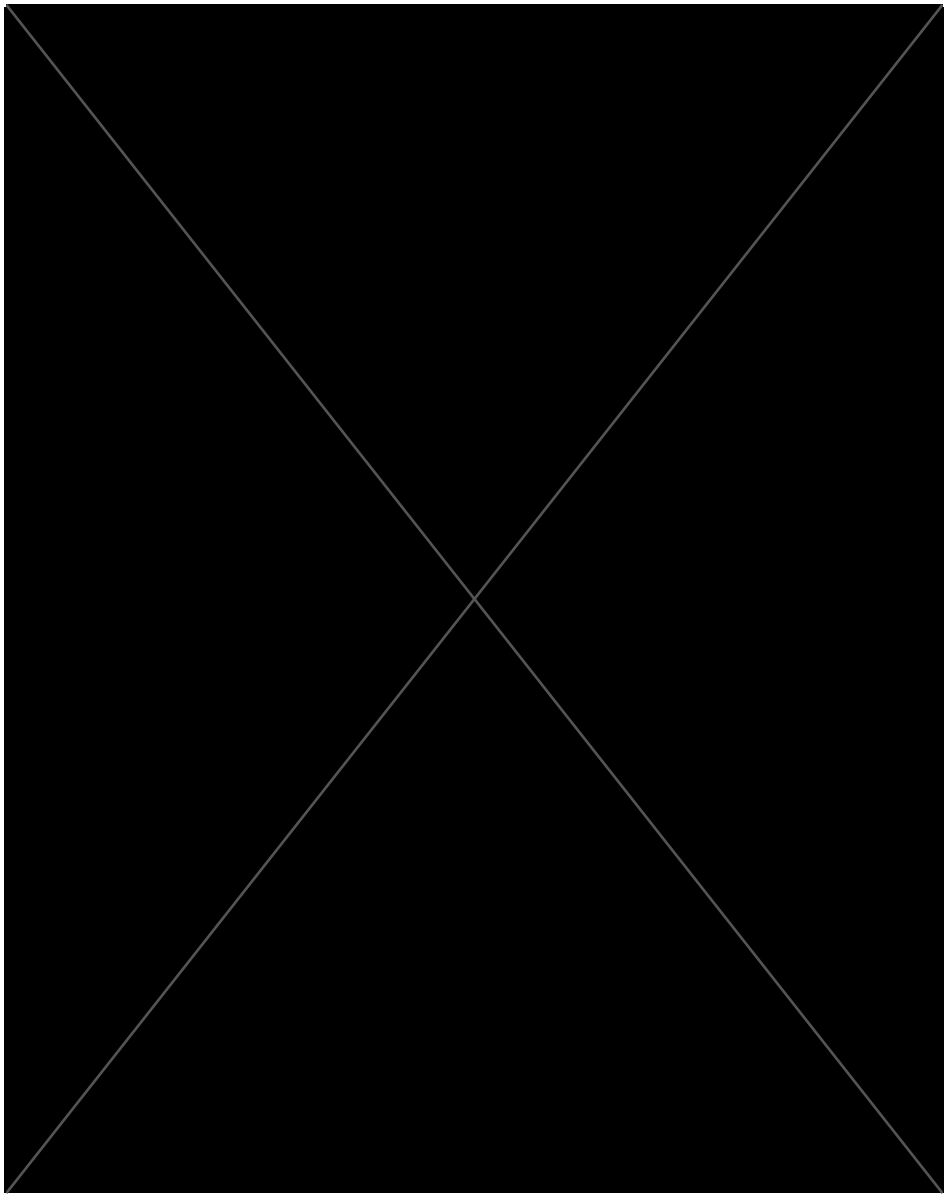

Abb. 6 Caravaggio »David mit dem Haupte Goliaths«

Könnten die beiden Gesetzestexte aus dem Buch Levitikus bezüglich männlicher Homoerotik einen Einfluss darauf gehabt haben, dass Saul das Verhältnis zwischen seinem Sohn Jonatan und David als ein schändliches bezeichnet? In Lev 18,22 und Lev 20,13 ist jedoch nicht von Schande, sondern von hebr. תּוֹעֵבָה (»Gräuel«) die Rede.

Nichts in den Samuelbüchern weist darauf konkret hin, dass die Personen Saul, Jonatan und David miteinander auf die Art und Weise sexuellen Umgang hatten, wie sie in den Verboten des Heiligkeitsgesetzes vorkommen. In den beiden Samuelbüchern kommt in keiner Textpassage das in Lev 18,22 und Lev 20,13 verwendete Wort für Geschlechtsverkehr hebr. שכב (und auch kein anderes) bezüglich sexueller Handlungen zwischen zwei oder mehreren Männern vor – bis auf das möglicherweise intime Küssen in der Abschiedsszene in 1 Sam 20,41. Ina Willi-Plein[21] datiert jene Quelle, welche das Verhältnis von David und Jonatan zusätzlich zu Davids berühmter Klage beschreibt und eine Vorgeschichte dafür erzeugt, nämlich das sogenannte höfische Erzählwerk, ins 8./7. Jahrhundert v. Chr. Die Verbote im Buch Levitikus bezüglich männlicher Homoerotik sind möglicherweise erst später entstanden. Für sie gab es dann vermutlich auch einen anderen speziellen Adressatenkreis.

9. Dreiecksverhältnis zwischen Saul, David und Jonatan

Diejenigen, welche die Geschichte der Beziehung von David und Jonatan verfasst und ergänzt haben, verstärkten ihre Intensität, indem sie die Männer sich wieder und wieder treffen lassen und sie ihre Liebe neu formulieren und ihre Freundschaft mit Schwüren bekräftigen lassen. Das wurde kaum als besonders unangebracht angesehen und wirft nach Nissinen[22] die Frage auf, ob eine moderne Leserschaft eher als eine aus der Antike dazu neigt, einen homoerotischen Aspekt in der Erzählung zu finden. Thomas Naumann[23] meint hingegen, dass sich der emotionale Tiefengehalt der Liebesmetaphorik in den einzelnen Szenen nicht einfach auf die Ebene der Loyalität, der Gefolgschaftstreue unter Waffenbrüdern hin verringern lässt. Mit dem emotionalen Tiefengehalt ist eine erotische Spannung in der Bindung Jonatans an David deutlich, und nicht erst für die Augen der gegenwärtigen LeserInnen eingeschrieben. Normalerweise gehen die altisraelitischen ErzählerInnen äußerst sparsam mit der Darstellung von Empfindungen und Beziehungen um, wobei Schmerz und Trauer deutlicher ausgearbeitet werden als die positive Empfindung liebender Zuneigung. Die emotional bewegendsten Szenen mögen zwar die des Hohelieds sein; in den Samuelbüchern befinden sich aber zwei besonders emotionale Szenen des Abschiedsschmerzes und der Trauer, nämlich jener der Trennung Davids von Jonatan in 1 Sam 20,41b und die von Davids Trauer um Jonatan in 2 Sam 1,25-27.

> Als der Knabe weggegangen war, stand David vom Erdhaufen auf und legte sich mit seinem Gesicht zur Erde hin und beugte sich dreimal tief, und sie küssten einander [hebr. נשק] und weinten miteinander [hebr. בכה], David am allermeisten. (1 Sam 20,41)

21 Vgl. Ina Willi-Plein, »I Sam 18-19 und die Davidhausgeschichte«, in: Walter Dietrich (ed.), David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches, Orbis Biblicus et Orientalis 206, Fribourg 2004, 165.

22 Nissinen, Homoeroticism in the Biblical World, 56.

23 Vgl. Thomas Naumann, »David und die Liebe«, in: Walter Dietrich/Hubert Herkommer (eds.), König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt. 19. Kolloquium (2000) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Freiburg/Stuttgart 2003, 63.

Wie sind die Helden mitten im Kampf gefallen!
Jonatan [liegt] auf deinen Anhöhen erschlagen!
Bedrückt bin ich deinetwillen,
mein Gefährte Jonatan,
du warst mir sehr hold;
deine Liebe war außergewöhnlicher für mich
als Frauenliebe.
Wie sind die Helden gefallen
und die Kampfgeräte verloren gegangen! (2 Sam 1,25-27)

Von David wird gesagt, dass er Jonatan zum Abschied küsste und um ihn weinte und später, als er gestorben war, beklagte, aber an keiner einzigen Stelle wird gesagt, dass er irgend jemanden *geliebt* habe. Umgekehrt wird von keiner Person so oft wie von David gesagt, dass er von anderen Personen geliebt worden sei. David ist nie das Subjekt, aber oft das Objekt von hebr. אהב. Trotzdem meine ich, dass die Schilderung von Davids Gefühlsäußerungen, sein Weinen beim Abschied von Jonatan und sein Schmerz in seiner Klage um ihn belegen, dass Jonatan in David Emotionen zu wecken vermochte. Falls jemand positive Rollenmodelle schwuler Beziehungen in der Bibel finden möchte, welche viel zu lange als Mittel zur strukturellen Diskriminierung (aufgrund sexueller Orientierung) missbräuchlich verwendet wurde, findet er in der Geschichte von David und Jonatan ein beiderseitiges homoerotisches und homosoziales Verhältnis zweier Männer. Es bleibt jedoch einem jeden selbst überlassen, inwieweit er die Samuelbücher als Erzählung für sein Streben etwa nach einer spirituellen Reise als geeignet erachtet.

Ich weise darauf hin, dass die Beziehung von David und Jonatan nicht frei von Hierarchien geschildert wird. Von gleich drei Bundesschlüssen zwischen David und Jonatan wird im 1. Samuelbuch berichtet:

1. Als David aufgehört hatte, mit Saul zu reden, fühlte sich Jonatan herzlich mit David verbunden, und Jonatan liebte ihn wie sich selber. Und Saul nahm ihn an diesem Tag und ließ ihn nicht wieder ins Haus seines Vaters zurückkehren. Und Jonatan schloss mit David einen Bund, denn er hatte ihn lieb wie sich selber. Und Jonatan zog sein ärmelloses, mantelartiges Obergewand aus, das er anhatte, und gab es David, dazu sein Gewand, sein Schwert, seinen Bogen und seinen Gürtel. (1 Sam 18,1-4)

2. David spricht zu Jonatan: »Beweise Loyalität gegenüber deinem Knecht [d. h. David], denn du hast mit deinem Knecht einen Bund in Jhwh geschlossen.« (1 Sam 20,8a)

3. Jonatan spricht zu David: »Fürchte dich nicht, denn Sauls, meines Vaters Hand wird dich nicht erreichen, und du wirst über Israel König werden, und ich werde der Zweite nach dir sein; auch Saul, mein Vater, weiß das gewiss.« Und sie schlossen beide einen Bund vor *Jhwh*. (1 Sam 23,17f.)

Zuerst in 1 Sam 18,3 geht die Bundschließung vom Ranghöheren, vom Königssohn Jonatan, aus, was in Davids Worten gegenüber Jonatan später in 1 Sam 20,8 deutlich wird, wo David sich als Knecht gegenüber dem Königssohn bezeichnet. Aus einem weiteren Schwur in 1 Sam 23,18 aus der Zeit, wo David bereits von Saul verfolgt wurde, geht hervor, dass David Saul als König ablösen wird und dass sich damit die Hierarchien zwischen Königssohn und David ändern, aber nicht

auflösen, da sich nun Jonatan David unterordnet bzw. sich nach ihm als Zweiter in der zukünftigen Herrschaftshierarchie fast ganz oben sieht.

Es liegt an der interpretatorischen Linse bestimmter LeserInnen, dass ihnen homoerotische Beziehungen wie in den Samuelbüchern über Saul, David und Jonatan oder im Buch Ruth über Ruth, Noomi und Boas unplausibel erscheinen, weil sie sich diese Erfahrungen, die aus sexuellen Beziehungen zu Männern *und* Frauen bestehen, schwerlich vorstellen können. Innerhalb der *queeren* Theoriebildung fand inzwischen der Bruch mit der *hetero/homo*-Dichotomie statt. LeserInnen, die damit vertraut sind, sind vielleicht eher befähigt, dem biblischen Text zuzugestehen, seine Behauptungen ohne übermäßige Einmischung von modernen interpretierenden Kategorien zu treffen. Jo Cheryl Exum[24] fragt zum Beispiel an, ob es nicht möglich wäre, eine Wahl zwischen der Ruth-Noomi Dyade und der von Ruth-Boas abzulehnen, und statt dessen glücklich in einem ewig unbeständigen Dreieck zu leben.

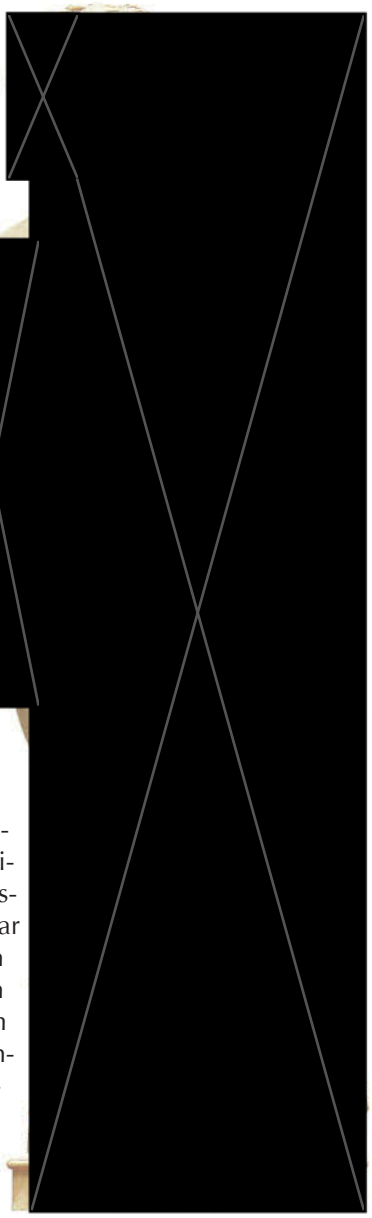

Abb. 7 Michelangelo »David«

Aufgrund von Sauls Verhalten in 1 Sam 18,17-29 könnte angenommen werden, dass er trotz seines zunehmenden Grauens vor David wegen dessen zunehmender Beliebtheit beim Volk ihn zwar töten wollte, aber doch noch liebte. Die Art, ihn beseitigen zu wollen, mag eigentlich zusätzlich von seiner ambivalenten Zuneigung zu seinem Geliebten und Rivalen David zeugen. Er versuchte David durch Verheiratung mit einer seiner beiden Töchter, die zuvor (samt ihrer Sexualität) ihm gehörten, – Merab und Michal – indirekt durch seine Bedingungen für die Heirat zu töten. Dieser Plan misslang; David starb nicht im Kampf gegen die Philister, da *Jhwh* auf seiner Seite war. Sauls Verfahren mit seinen Töchtern war durch sein homoerotisches Verhältnis zu David

24 Vgl. Jo Cheryl Exum, »Is This Naomi?«, in: Jo Cheryl Exum, Plotted, Shot, and Painted. Cultural Representations of Biblical Women, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 215, Gender, Culture, Theory 3, Sheffield 1996, 172 f.

motiviert. Von David erfahren wir nicht, ob er Michal liebte, aber dass es ihm gut dünkte, der Schwiegersohn des Königs zu werden. Was motivierte David zur Annahme der Bedingungen Sauls und zum lebensbedrohlichen Kampf gegen die Philister? Eine näher rückende Machtübernahme der Königswürde Israels oder etwas seine Zuneigung zu Saul? Ist Sauls Anziehungskraft auf David eine rein politische? Die Beziehung der beiden Männer Saul und David, in der Homoerotik eine Rolle spielt, wird über eine Frau, Michal, hergestellt bzw. gefestigt.

10. Davids Entblößung beim Tanz

Außerdem weise ich mit Exum[25] auf den von phallogozentrischen Interessen geprägten Zusammenhang in den Samuelbüchern hin, in dem vom Homoerotik und Homosoziabilität unter Männern die Rede ist. Eine kulturell übernommene und tief verankerte soziokulturelle Voreingenommenheit wird hier reflektiert. Von Michal wird einmal erzählt, dass sie gegenüber ihrem Mann David Widerstand leistet und so ihre Autonomie zeigt, indem sie David – in 2 Sam 6,20 – kritisiert. Als widerständige LeserInnen können wir den Opfern literarischen Mords wie u. a. Michal ihre eigene Stimme geben, eine Stimme, welche die Verbrechen gegen sie bezeichnet und dagegen protestiert und welche ein Maß an Autonomie für sie behauptet, die ihnen durch ihre literarischen Henker verweigert wurde.

> Als David zurückkehrte, um sein Haus zu segnen, ging Michal, die Tochter Sauls, heraus, David entgegen, und sprach: »Wie würdig hat sich heute der König Israels aufgeführt, als er sich heute vor den Augen der Sklavinnen seiner Sklaven entblößt hat, wie sich eine vom Gesindel schamlos entblößt!« David sprach aber zu Michal: »Vor *Jhwh*, der mich vor deinem Vater und vor seinem ganzen Haus vorgezogen hat, um mich als Führer über das Volk *Jhwhs*, über Israel, zu beauftragen, vor *Jhwh* will ich fröhlich sein. Ich will mich noch niedriger wissen als diese [vom Gesindel] und will in meinen Augen in der Geltung gering sein. Aber bei den Sklavinnen, von denen du gesprochen hast, will ich in Ehren stehen.« Michal, die Tochter Sauls, hatte jedoch bis an den Tag ihres Todes kein Kind. (2 Sam 6,20-23)

Theodore W. Jennings Jr.[26] meint, dass Michal in 2 Sam 6,20-23 nicht nur deshalb erzürnt ist, weil er sich vor den Mägden seiner Männer entblößt habe, sondern weil sein Tanz vor *Jhwh* eine Antwort darauf sei, dass *Jhwh* nun ihn liebte. *Jhwh* liebte nun nicht mehr Saul, sondern habe David erwählt. Ich meine zwar, dass bei diesem Tanz ein erotischer Aspekt nicht auszuschließen ist, aber der Ansicht, neben den anderen biblischen Figuren auch *Jhwh* als einen durch männliche Hormone Getriebenen darzustellen, widerspreche ich. Für seine Auslegung *Jhwh*s als einem Charakter in den Samuelbüchern, der erotische Verhältnisse zu anderen hat, würde zwar die Ableitung von hebr. הוה passen, welche vom arabischen Verb *hawiya*, »to love« (»lieben«) oder vom arabischen Hauptwort *hawan*,

25 Vgl. Jo Cheryl Exum, »Murder They Wrote«, in: Jo Cheryl Exum, Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 163, Sheffield 1993, 16–41.

26 Vgl. Theodore W. Jennings, Jr., »YHWH as Erastes«, in: Ken Stone (ed.), Queer Commentary and the Hebrew Bible, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 334, London/New York 2001, 48–55.

»desire« (»Begehren«), »capriciousness« (»Launenhaftigkeit«, »launisches Wesen«) hergeleitet wird, mein Hauptargument gegen ihn ist aber, dass *Jhwh*s Männlichkeit meiner Ansicht nach in der Hebräischen Bibel nicht ausreichend belegt ist. *Jhwh*s Körperkonzeption spart nämlich die Dimension des sexuellen Geschlechts aus. Es ist nicht richtig, von einem homoerotischen Verhältnis auch zwischen *Jhwh* und David zu sprechen. Es ist außerdem bemerkenswert, dass von der Figur *Jhwh* im Unterschied zu anderen nichtgöttlichen Figuren wie Saul, Jonatan, David und Michal keine gefühlsmäßigen Reaktionen geschildert werden, welche auf *Jhwh*s Erotik und sexuelles Begehren schließen lassen können.

11. Erzählung von Sodom

Es gibt also mehrere für das Thema Homoerotik relevante Texte, nicht nur die betreffenden Verbote im Heiligkeitsgesetz. Wie verhält es sich nun mit der Erzählung von Sodom in Genesis 19, wo doch das Wort »Sodomie« im christlichen Mittelalter von der biblischen Stadt Sodom abgeleitet wurde, das ganz unterschiedliche Bedeutungen hatte und eine Reihe bestimmter sexueller Praktiken meinte, die nicht der Fortpflanzung dienten?

In der biblischen Geschichte der Zerstörung von Sodom brechen zwei Boten nach Sodom auf. Es wird an dieser Stelle nicht mehr berichtet, dass *Jhwh* neben seinen zwei Begleitern in menschlicher Gestalt dabei ist, als sie zuvor zu dritt Abraham in seinem Zelt aufsuchten. Haben die Leute von Sodom tatsächlich all das Böse begangen, das ihnen vorgeworfen wird? Die zwei Boten wollen es herausfinden und treffen auf Lot, welcher sie einlädt, über Nacht in seinem Haus zu bleiben. Während sie gemeinsam ein üppiges Mahl genießen, sammelt sich eine Gruppe vor Lots Haus – ihre Forderung wird unterschiedlich interpretiert:

> Sie hatten sich noch nicht schlafen gelegt, als die EinwohnerInnen der Stadt, die Menschen von Sodom, das Haus umzingelten, von Jung bis Alt, das ganze Volk von einem Ende bis zum anderen, und riefen zu Lot Folgendes: »Wo sind die Männer, welche diese Nacht zu dir gekommen sind? Bringt sie heraus, damit wir sie kennenlernen/sexuell erkennen/vergewaltigen.« (Gen 19,4f.)

Der für das Thema Homoerotik zentrale hebräische Begriff ידע in Gen 19,5 muss keinesfalls eindeutig sexuell interpretiert werden. Nicht nur »Erkenntnis« im sexuellen Sinn kann gemeint sein, sondern auch (nur) »Kennenlernen«. Letzteres hat zum Beispiel u.a. auch Johannes Calvin[27] im Unterschied zu Martin Luther in seinem Genesiskommentar zu Kapitel 19 vertreten. Die Vergewaltigungsthese betreffend – d. h. dass die Sodomiter bzw. die Gibeaniter vorgehabt hätten, die jeweiligen fremden Gäste »sexuell kennen zu lernen« – weise ich darauf hin, dass im Zusammenhang mit Gen 19 und Ri 19 die Verwendung des Begriffs »homosexuelle Vergewaltigung« irreführend ist, Homophobie erzeugt und deshalb durch »männliche Vergewaltigung« ersetzt werden sollte, was eine korrektere Beschreibung darstellt. Es gibt sowohl bezüglich der sexuellen als auch der nichtsexuellen Auslegungen

27 Vgl. Jean Calvin, Ioannis Calvini opera exegetica et homiletica, Eduardus Cunitz/Eduardus Reuss/Paulus Lobstein (eds.), Volumen I, Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia XXIII, Brunsvigae 1882, 268, 5.

von ידע in Gen 19,5 eine Palette an unterschiedlichen Deutungsversuchen moderner InterpretInnen, die mehr oder weniger, aber letztendlich alle in sich nicht gänzlich schlüssig sind. Bedeutsame Veränderungen in der Exegese der Geschichte von Sodom treten hauptsächlich erst ab den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts auf, als es üblicher wurde, dass HistorikerInnen und BibelwissenschaftlerInnen die einfache Gleichsetzung der Sünde der Männer von Sodom mit sogenannter »Homosexualität« in Frage stellen. Eine eindrucksvolle Bestätigung für homoerotische Lektüren bereits vor und parallel zu den wissenschaftlichen Interpretationen des 20. und 21. Jahrhunderts stellt eine kleine Anzahl von freigeistigen Werken des 17. Jahrhunderts dar, welche den Mythos von Sodom vernünftig zu kritisieren oder zu verhöhnen versuchen. Das venezianische Werk aus dem Jahr 1630 *Alcibiades, der Schulbub*, stellt eine Aneignung der Erzählung von der Zerstörung von Sodom zugunsten homoerotischer Personen dar und kritisiert damalige gesellschaftliche und religiöse Gesetze. Das Stück *Die Farce von Sodom, oder die Quintessenz der Ausschweifung*, das John Wilmot, Earl of Rochester, zugeschrieben wird, stellt einen der ersten Schritte in Richtung der modernen Rückgewinnung der biblischen Erzählung dar, welche häufig verwendet wurde, um homoerotische Identität zu konstruiere bzw. zu dekonstruieren. Es nimmt die Aneignung der Genesisepisode durch spätere Autoren wie Marquis de Sade in *Les Cent Vingt Journées de Sodome* aus dem Jahre 1785, durch Pier Paolo Pasolini in *Salò* aus dem Jahre 1975 und durch Paul Russell in *Boys of Life* aus dem Jahre 1991 vorweg. Wie der Autor von *Die Farce von Sodom, oder die Quintessenz der Ausschweifung* schaffen sie Welten, wo es der größere Heroismus ist, wider die biblische Autorität zu sündigen, indem dem gesellschaftlich geächteten sexuellen Begehren gefrönt wird, sogar wenn es todbringend ist.

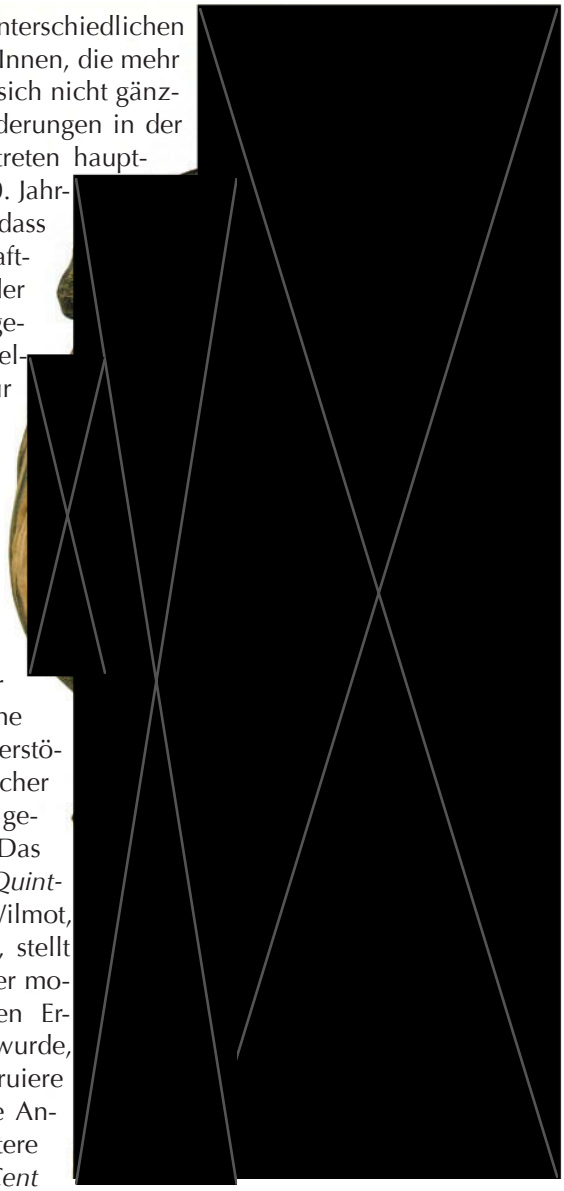

Abb. 8 Michelangelo »Genio della Vittoria«

12. Queere *Lesarten*

Einwände gegen eine alleinige Abhandlung einzelner Textpassagen über gleichgeschlechtliche Erotik in der Hebräischen Bibel hat Ken Stone[28] erhoben, denn das hieße, dem Muster homophober Argumentation zu folgen, statt ihr von Anfang an etwasentgegen zusetzen.

In meinem Buch ist Homoerotik nicht allein das *Objekt* des Diskurses biblischer Interpretationen, sondern ich habe auch *queere* Lesarten, wo sie zum Thema passten, eingeflochten. Eine spezielle Einschränkung auf bestimmte zu besprechende Texte der Hebräischen Bibel in Bezug auf das Thema »Homoerotik« ist durch eine *queere* Lektüre nicht gegeben, aber es hat sich herausgestellt, dass Texte der Hebräischen Bibel, wie z. B. Lev 18,22 und Lev 20,13, die Erzählung von Sodom, die Geschichte von Noah und Ham, die der beiden Samuelbücher und das Buch Ruth innerhalb der literarischen Rezeptionen, in den Aneignungen der Bildenden Kunst und der Musik und später in der Wissenschaft häufig homoerotisch bzw. *queer* interpretiert wurden.

28 Vgl. Ken Stone, »Homosexuality and the Bible or Queer Reading? A Response to Martti Nissinen«, in: Theology and Sexuality, The Journal of the Centre for the Study of Christianity and Sexuality, Number 14, Sheffield 2001, 112.

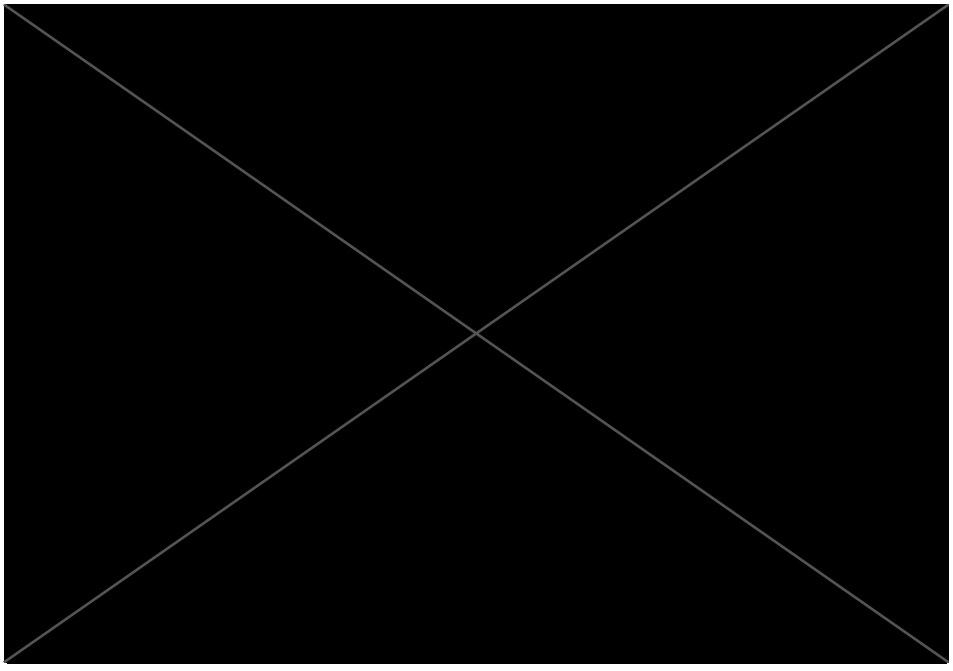

Abb. 9 Donatello »David«, Detail

Weitere Beispiele für *queere* Lesarten der Hebräischen Bibel bzw. apokrypher Schriften wie der Schöpfungsberichte, des Hohenlieds oder des Buchs Judith werden in meinem Buch und teilweise auch in zwei Artikeln[29] von mir kurz diskutiert. Dort lege ich nahe, Untersuchungen zum Thema »Bibel und Homoerotik« innerhalb des Rahmens einer »*queeren* Lesart« zu unternehmen, um die Risiken der Aufrechterhaltung der Heteronormativität zu reduzieren. Interpretationen anhand »*queerer* Kommentare« tragen insgesamt zum Ziel bei, mehr queere Lebensweisen zu erzeugen. Der Wert einer *queeren* intellektuellen Arbeit liegt vor allem auf 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. Nach Momenten der Zusammenhangslosigkeit oder des Überschreitens von soziokulturellem Geschlecht in biblischen Darstellungen zu suchen, stellt nur eine mögliche Art eines *queeren* Kommentars unter anderen dar. Wenn TheologInnen »ihre Hände unter den Rock von Gott strecken«, schaffen sie nach Marcella Althaus-Reid[30] ein anderes Muster eines Dialogs mit dem Heiligen, mit sich selber und mit ihren Widerstandsgemeinden. Dies kündigt das Ende einer einseitigen Transzendenz-Bezogenheit und den Beginn einer sinnlichen Konkretisierung innerhalb der Theologie an. Für Althaus-Reid[31] ist Theologie dann keine mehr, wenn sie nicht Befreiung bedeutet, das heißt, dass sie uns von den ideologischen, sexuellen *und* politischen Befangenheiten ihrer Konstruktionen wegbringt, und wenn sie nicht in unserer Erfahrung verankert ist und nicht transformierend wirkt.

Es gibt nicht eine einzige *queere* Methode, biblische Texte zu lesen, sondern ein weites Feld von *queeren* Interpretationen, die sich auf bestimmte Auslegungen des Begriffs »*queer*« gründen. Daher werden in meinem Buch die verschiedenen möglichen Bedeutungen von *queer* vorgestellt. Der Begriff »*queer*« wird nicht nur als Synonym für lesbisch und schwul verwendet oder schließt bisexuelle Identitäten und Personen ein – womit ein erster Bruch mit der *hetero/homo*-Dichotomie stattfindet –, sondern wird von unterschiedlichsten Personengruppen wie Transgenderpersonen, Intersexuellen oder SadomasochistInnen etc. gebraucht, die gegen bestimmte gesellschaftliche Normen verstoßen (wollen). Eine *queere* Politik basiert auf Bündnissen, die sich an der Opposition zu bestimmten herrschenden Normen orientieren, besonders gegenüber der Norm der Zweigeschlechtlichkeit, der Heterosexualität, der Monosexualität – was den Zwang bezeichnet, entweder hetero- oder homosexuell sein zu müssen –, gegenüber Hierarchien aufgrund von Geschlecht, Ethnizität, Rasse, Klasse, Fähigkeit, Alter, usw., gegenüber dem Gebot der

29 Hügel, »*Queere* Lesarten der Hebräischen Bibel. Das Buch Ruth und die Schöpfungsberichte«, 184–190 und Hügel, »*Queere* Lesarten des Buchs Ruth und der Schöpfungsberichte«, 97–100.

30 Vgl. Marcella Althaus-Reid, »Queer I Stand: Lifting the Skirts of God«, in: Marcella Althaus-Reid/Lisa Isherwood (eds.), The Sexual Theologian. Essays on Sex, God and Politics, Queering Theology Series, London/New York 2004, 102.

31 Vgl. Marcella Althaus-Reid, »From the Goddess to Queer Theology: The State We Are in Now«, in: Feminist Theology. The Journal of the Britain and Ireland School of Feminist Theology, Volume 13, Number 2, Sheffield 2005, 271.

Monogamie, der heterosexuellen Kernfamilie und anderen Normen des vergeschlechtlichten Zusammenlebens und sexueller Praktiken.

Der Begriff *»queer«* steht für ein Konzept von Identität, das Veränderung, die Möglichkeit multipler Identitäten (ohne darin notwendig einen Widerspruch zu sehen oder zu pathologisieren), sowie die Möglichkeit einer Verweigerung, sich zu definieren, mit einbezieht, ohne dabei wiederum eine neue Norm in dem Sinne zu etablieren, dass über lange Zeiträume konstante, eindeutige Identitäten nicht mehr akzeptiert würden. Der Fokus *queerer* Thesen liegt auf Normierungsprozessen und Ausschlussmechanismen, nicht nur innerhalb hegemonialer Diskurse und Zusammenhänge, sondern auch innerhalb eigener Diskurse und Subkulturen. Unterschiedliche Ansätze der Queer-Theorie liefern z. B. Judith Butler[32] oder Monique Wittig.[33]

Eine weitere queere Lesart zu einer biblischen Figur von mir befindet sich im Erscheinen, nämlich zu Josef, der nicht in der Hebräischen Bibel, aber in späteren jüdischen Interpretationen homoerotisch interpretiert wurde.[34]

Karin Hügel, Mag. theol., ist PhD-Studentin an der Uni Amsterdam und externe Mitarbeiterin der Amsterdamer Schule für Kulturanalyse. Ihr Dissertationsprojekt »Queere Lesarten der Hebräischen Bibel« schließt an frühere Forschungen an. Nachzulesen in dem im Rahmen des Studiums der Evangelischen Fachtheologie an der Universität Wien entstandenen Buch *Homoerotik und Hebräische Bibel* (erhältlich über die Autorin oder http://dare.uva.nl/document/358338). Sie lebt in Wien.
Korrespondenz über http://www.uva.nl/profiel/k.hugel.

32 Vgl. Judith Butler, Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, New York 1990.
33 Vgl. Monique Wittig, The Straight Mind and Other Essays, Boston 1992.
34 Vgl. Karin Hügel, »Eine queere Lektüre von Josef. Jüdische Interpretationen des schönen jungen Manns aus der Hebräischen Bibel«, in: Biblische Notizen 157, Freiburg im Breisgau 2013, 69–99.