GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Queere Lesarten der Hebräischen Bibel : Das Buch Ruth und die Schöpfungsberichte

Hügel, Karin

2010

https://doi.org/10.25595/539

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hügel, Karin: *Queere Lesarten der Hebräischen Bibel : Das Buch Ruth und die Schöpfungsberichte*, in: Journal of the European Society of Women in Theological Research, Jg. 18 (2010), 173-192. DOI: https://doi.org/10.25595/539.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.2143/ESWTR.18.0.2056278

Nutzungsbedingungen:

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

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

Terms of use:

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

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

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Journal of the European Society of Women in Theological Research 18 (2010) 173-192.
doi: 10.2143/ESWTR.18.0.2056278
©2010 by Journal of the European Society of Women in Theological Research. All rights reserved.

Karin Hügel

Queere Lesarten der Hebräischen Bibel
Das Buch Ruth und die Schöpfungsberichte

Der folgende Beitrag[1] basiert auf meinen Forschungsergebnissen, die unter dem Titel *Homoerotik und Hebräische Bibel*[2] veröffentlicht sind. Nach einer kurzen Einleitung, was mit *queeren* Interpretationen biblischer Texte gemeint ist, liefere ich *queere* Lektüren sowohl des Buchs Ruth (1) als auch der Schöpfungsberichte des Buchs Genesis (2).

In meinem Buch *Homoerotik und Hebräische Bibel* 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[3] „ihre Hände unter den Rock von Gott strecken",[4]

---

[1] Vgl. eine ähnliche kürzere Variante dieses Artikels, Karin Hügel, „*Queere* Lesarten des Buchs Ruth und der Schöpfungsberichte", in: Hanna Rohn / Lisa Scheer / Eva Maria Zenz (Hg.): *Frauenin/transFormation. Beiträge zur FrauenFrühlingsUniversität Graz 2009* (planetVERLAG: Wien 2010), 90-104.

[2] Siehe das 2009 beim Diplomica Verlag (www.diplom.de bzw. www.diplomica-verlag.de) erschienene: (1) Fachbuch, ca. 597 S., ISBN 978-3-8366-7213-9, (2) eBook des Fachbuchs, ca. 597 S., ISBN: 978-3-8366-2213-4 und (3) eBook der Diplomarbeit, 589 S., ISBN: 978-3-8366-2237-0.

[3] Mit konstruierten Formulierungen für inklusiven Sprachgebrauch mit großem „I" trage ich einer nichtsexistischen Redeweise Rechnung. Artikel im *Singular* vor einem Wort mit großem „I" schreibe ich nur weiblich (z.B. „die LeserIn"); dies ist aber inklusiv zu verstehen.

[4] 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* (T & T Clark: London 2004), 102.

schaffen sie nach Marcella Althaus-Reid 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 ist Theologie dann keine mehr, wenn sie nicht Befreiung bedeutet, das heißt, dass sie uns nicht mehr von den ideologischen, sexuellen *und* politischen Befangenheiten ihrer Konstruktionen wegbringt, und wenn sie nicht in unserer Erfahrung verankert ist und nicht transformierend wirkt.[5]

1. *Queere* Interpretationen des Buchs Ruth

Ein für das Thema „weibliche Homoerotik" zentraler Text der Hebräischen Bibel ist das Buch Ruth mit der Geschichte der Frauenbeziehung zwischen Ruth und Noomi und deren Verhältnis mit bzw. zu Boas.[6]

Kommen in der Hebräischen Bibel überhaupt genitale sexuelle Handlungen zwischen Frauen vor? Da gibt es möglicherweise intime Handlungen, wie das „Küssen" (hebr. נשׁק) in Ruth 1,9 und 1,14 im Zusammenhang mit der Abschiedsszene zwischen den Frauen Noomi, Ruth und Orpa.

> *[Noomi spricht zu ihren Schwiegertöchtern Ruth und Orpa folgendes:] „Gott [hebr. יהוה; d.Verf.] gebe euch, dass ihr Ruhe findet, eine jede im Haus ihres Manns!" Und sie küsste [hebr. נשׁק; d.Verf.] sie. Da erhoben sie ihre Stimme und weinten [hebr. בכה; d.Verf.]… (Ruth 1,9f.).[7]
>
> Da erhoben sie ihre Stimme und weinten [hebr. בכה; d.Verf.] noch mehr. Und Orpa küsste [hebr. נשׁק; d.Verf.] ihre Schwiegermutter, Ruth aber hängte sich (fest) an sie.[8] (Ruth 1,14)

Diese Szene ist mit jener zwischen David und Jonatan in 1 Sam 20,41 vergleichbar, welche üblicherweise als einer der Belege für männliche

---

[5] Vgl. Marcella Althaus-Reid, "From the Goddess to Queer Theology: The State We Are in Now," in: *Feminist Theology* 13,2 (2005), 271.

[6] In *Homoerotik und Hebräische Bibel* habe ich 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. Vgl. Karin Hügel, *Homoerotik und Hebräische Bibel* (Diplomica: Hamburg 2009), 444-446.

[7] Die Übersetzungen von Textpassagen der Hebräischen Bibel in diesem Artikel stammen von der Autorin.

[8] Weiter unten komme ich darauf zu sprechen, dass auch „(fest)anhängen" eine sexuelle Konnotation haben mag.

Homoerotik zwischen David, dem nächsten israelitischen König, und seinem Freund Jonatan, dem Sohn des ersten israelitischen Königs Saul, angeführt wird.

> Und als der Knabe weggegangen war, stand David auf hinter dem Steinhaufen und fiel auf sein Antlitz zur Erde und beugte sich dreimal nieder, und sie küssten [hebr. נשׁק; d.Verf.] einander und weinten [hebr. בכה; d.Verf.] miteinander, David aber am allermeisten. (1 Sam 20,41)

Grammatikalisch lässt sich nicht ausschließen, dass die „Frauenliebe" in der berühmten Klage Davids um Jonatan in 2 Sam 1,26 – hebr. אַהֲבַת נָשִׁים – nicht nur die Liebe der Frauen zu Männern, sondern auch die Liebe der Frauen zu Frauen bezeichnen könnte.

> Wie sind die Helden gefallen im Streit!
> Jonatan ist auf deinen Höhen erschlagen!
> Schmerz empfinde ich um deinetwillen,
> mein Bruder Jonatan,
> du warst mir sehr wonnevoll;
> deine Liebe war außergewöhnlicher
> für mich als Frauenliebe.
> Wie sind die Helden gefallen
> und die Streitwaffen verlorengegangen! (2 Sam 1,25-27)

In 2 Sam 1,26 wird beschrieben, dass für David die Liebe Jonatans außergewöhnlicher war als Frauenliebe. Der Plural in der Bezeichnung „die Liebe der Frauen" mag auf Davids Beziehungen zu mehreren Frauen und nicht auf frauenliebende Frauen hinweisen. Im Buch Ruth wird hingegen von einer Frau, Ruth, ausgesagt, dass sie eine andere Frau, Noomi, liebt (hebr. אהב):

> „Denn deine Schwiegertochter [Ruth; d.Verf.], die dich [Noomi; d.Verf.] geliebt hat, hat ihn [Obed; d.Verf.] geboren, welche dir mehr wert ist als sieben Söhne." (Ruth 4,15) [Die Frauen sprechen zu Noomi – direkte Rede.]

Noomi hat an Ruth gelernt, dass weibliche Gemeinschaft tragfähiger ist, ja mehr wert ist, als eigene Söhne oder männliche Verwandte. Doch nun zum Anfang der Geschichte, wo die Beziehung der beiden Frauen eindrücklich thematisiert wird.

1.1. *Ruths Worte der Bindung an Noomi*

Vor allem Ruths Worte der Bindung an Noomi in Ruth 1,16f. geben Anlass für Aneignungen des Buchs Ruth durch lesbische, bisexuelle und polyamore Zeremonien und Midraschim (Auslegungen religiöser Texte im rabbinischen Judentum):

> [Ruth antwortet ihrer Schwiegermutter Noomi – direkte Rede]
> „Rede mir nicht ein, dass ich dich verlassen
> und von dir umkehren sollte.
> Wo du hin gehst, da will ich auch hin gehen;
> wo du bleibst, da bleibe ich auch.
> Dein Volk ist mein Volk,
> und dein Gott [hebr. אֱלֹהִים; d.Verf.] ist mein Gott
> [hebr. אֱלֹהִים; d.Verf.].
> Wo du stirbst, da sterbe ich auch,
> da will ich auch begraben werden.
> Gott [hebr. יהוה; d.Verf.] tue mir dies und das,
> nur der Tod wird mich und dich scheiden.“ (Ruth 1,16f.)

Noomi, „die Liebliche“, hat ihren Mann und ihre zwei Söhne wegen einer Hungersnot in Juda nach Moab begleitet. Dort sterben jedoch ihr Mann und die beiden Söhne, nachdem sie moabitische Frauen – Ruth und Orpa – geheiratet haben. Noomi möchte nach dem Ende der Hungersnot wieder nach Betlehem, dem „Haus des Brots“, zurückkehren. Sie will von nun an Mara genannt werden, „bittere Frau“, da sie sich in der sozial überaus schwachen Position einer kinderlosen Witwe befindet, und hofft auf ihre Verwandtschaft in Juda.

Auf diesem Rückweg findet der bekannte Dialog zwischen ihr und ihrer Schwiegertochter Ruth statt. Auch Ruth und Orpa sind sprechende Namen: Ruth bedeutet „Freundin“ – sie schließt sich Noomi an und wird deren Freundin. Und Orpa bedeutet „diejenige, die den Nacken zeigt“ das heißt, „die sich [von ihrer Schwiegermutter] abwendet“. Orpa bleibt im Unterschied zu Ruth in Moab.

Als Beispiel einer modernen Illustration dieser biblischen Bindungs- bzw. Abschiedsszene der drei Frauen erwähne ich He Qis Malerei „Ruth and Naomi“ aus China (Abbildung 1), welche die Verbundenheit der beiden Frauen Ruth und Noomi zusammen mit der abgewandten Orpa darstellt.

Die 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:



Abbildung 1: He Qis Malerei „Ruth and Naomi", China 2000, stellt die Verbundenheit der beiden Frauen Ruth und Noomi zusammen mit der abgewandten Orpa dar (vgl. Ruth 1,16f.). http://www.bible-art.info/Ruth.h28.jpg, 2.2.2010.

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 in der – vorher schon erwähnten – Abschiedsszene der drei Frauen, wo sie einander küssen und weinen, wird von Ruth erzählt:

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

Die hebräische Formulierung דבק בְּ, „jemandem (fest) anhangen", „an jemandem kleben", mag nicht nur in Gen 2,24b,[9] sondern auch in Ruth 1,14 eine sexuelle Konnotation haben, wo Ruth nicht von Noomi ablässt.

[9] Mit 1 Kön 11,2 und Gen 34,3 finden sich zusätzlich Textstellen, wo hebr. 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 Pharao 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.

Gerade dort, wo eine Frau die Hauptfigur in einem biblischen Text darstellt, die sich durch ihre Treue auszeichnet, ist die Rede von einer Bindung einer Frau an eine andere Frau. Aus damaliger wie heutiger Sicht kann nicht ausgeschlossen werden, dass diese Beziehung erotisch motiviert verstanden wird. Angelika Winterer[10] sieht allerdings einen absoluten Widerspruch zwischen Ruths vorbildhaftem solidarischem Handeln und einem, welches aus erotischer Attraktivität Noomis resultieren könnte. Eine solche Ansicht teile ich nicht. In der Hebräischen Bibel gibt es auffallenderweise gar kein Verbot, das Sex zwischen Frauen ahndet.[11]

Schließlich wird Ruth Boas aufgrund ihrer tragfähigen Beziehung zu ihm zur Versorgung beider Witwen bewegen. Wie gelingt ihr das? Nach Anweisungen Noomis sucht Ruth frisch gebadet, eingecremt und eingehüllt Boas heimlich an seinem nächtlichen Schlafplatz auf der Tenne auf. Dieser hat sich hinter einem Kornhaufen schlafen gelegt, nachdem er gegessen und getrunken hat. Nun kommt Ruth, deckt zu seinen Füßen auf und legt sich zu ihm. Um Mitternacht wacht Boas auf und findet Ruth zu seinen Füßen vor. Sie fordert ihn auf, den Zipfel seines Gewands über seine Magd auszubreiten, denn er sei ihr Löser. Diese Formulierungen beinhalten sexuelle Konnotationen. Die nächtliche Szenerie ist von unverhohlener Zweideutigkeit. Ruth erbittet für sich die Ehe und für Noomi die „Lösung", das heißt die Erfüllung der Solidaritätsverpflichtung für in Not geratene Verwandte. Ruth gibt hier eine Halacha, eine Auslegung der beiden Gesetze über die unabhängigen Institutionen der Leviratsehe[12] und der Lösung, sie verbindet sie. So löst Ruth ihren Treueschwur gegenüber Noomi ein. Die Heirat mit Boas ist für Ruth Mittel zum Zweck. Sein Name bedeutet „in ihm ist Macht". Die Geschichte von

---

[10] Vgl. Angelika Winterer, *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 XXIII Theologie (Peter Lang: Frankfurt am Main 2005), 111.

[11] Die heterosexistische Voreingenommenheit gilt es zu kritisieren, wenn bestimmte Texte der Hebräischen Bibel als sogenannte biblische Bezüge zur „Homosexualität" angeführt werden – wobei diese biblischen Texte aber alle nicht *weibliche* Homoerotik zum Inhalt haben. Neben zwei Gesetzestexten (Lev 18,22 und 20,13) und der Erzählung von Ham und Noach (Gen 9,20-25) wird seit den letzten drei Jahrzehnten sogar auch die Erzählung von Gibea (Ri 19) herangezogen, eine Stadt, welche im Unterschied zu Sodom (Gen 19), dem Ort der „Homosexualität", zum Musterbeispiel der „Bisexualität" aus der Sicht konservativer Interpretationen wurde.

[12] Die Institution der Leviratsehe bzw. „Schwagerehe" sieht vor, falls ein Mann kinderlos stirbt, dass der jüngere Bruder dessen Witwe heiraten und einen Sohn mit ihr zeugen soll, der die Linie des Verstorbenen weiterführt und gleichzeitig die Frau in die Familie des Manns integriert (Deut 25,5-10 und Lev 25,25ff.).

Ruth und Noomi ist das Gegenteil zu jener in den Samuelbüchern, wo die Erzählung von Saul, David und Jonatan vor allem eine für und über Männer zu sein scheint, über deren Abenteuer und Heldentaten, in denen Frauen nur untergeordnete und unbedeutende Rollen spielen. Das Buch Ruth konzentriert sich hingegen auf die Anstrengungen und Taten von Frauen, bei denen die männliche Hauptfigur, Boas, auf die Strategie reduziert ist, das Wohlergehen der wagemutigen Beziehung der Frauen zu sichern.

1.2. *Das Verschwimmen sexuell definierter Rollen im Buch Ruth*

Mit Jo Cheryl Exum[13] weise ich auf das Verschwimmen von sexuell definierten Rollen im Buch Ruth hin. Sogar innerhalb der biblischen Charaktere finden sich fließende Grenzen. Obwohl sich Noomi und Boas nie wirklich in der Erzählung treffen, gibt es in der nächtlichen Szene auf der Tenne in Ruth 3,3f. durch unterschiedliche Lesarten hebräischer Handschriften ein spannendes Beispiel für das Verschwimmen von Rollen. Indem Noomi zweimal selbst in diese Szene hineingebracht wird, in einer Art von vorfreudianischem Ausrutscher, verbindet der Konsonantentext Noomi mit Ruth als „Verführerinnen" von Boas. Der geschriebene Text (Ketib),[14] welcher die erste Person anführt, scheint Anstoß erregt zu haben, weshalb am Rand vieler hebräischer Handschriften eine andere Lesart (Qere)[15] mit der zweiten Person zu finden ist. Laut dem ursprünglichen Konsonantentext sagt Noomi aber: „*Ich* werde auf die Tenne gehen" (hebr. וְיָרַדְתִּי) anstelle von „*du* wirst auf die Tenne gehen" (hebr. וְיָרַדְתְּ) und, noch bedeutsamer, „*ich* werde mich zu ihm legen" (hebr. וְשָׁכַבְתִּי) anstelle von „*du* wirst dich zu ihm legen" (hebr. וְשָׁכַבְתְּ). Nach Ilona Pardes[16] kann dies als Beleg betrachtet werden, der Noomis nachempfundene Beteiligung an dieser Verführung oder vielmehr ihre mitfühlende Identifizierung mit Ruth betont. Ruth gehorcht anschließend zwar dem Rat Noomis, sie wartet aber nicht, dass Boas *ihr* sagt, was *sie* zu tun habe, sondern sagt *ihm*, was *er* zu tun habe. Der biblische Text besagt deshalb nicht eine Unterwerfung unter Boas, sondern Ruth ist selber die – möglicherweise – sexuell Aktive, und ihr gelingt es, ihn für ihre (und Noomis) Pläne zu gewinnen, die später auch erfolgreich durch Boas in deren Sinn umgesetzt werden.

---

[13] Vgl. Jo Cheryl Exum, "Is This Naomi?," in: Jo Cheryl Exum, *Plotted, Shot, and Painted. Cultural Representations of Biblical Women* (JSOT-Press: Sheffield 1996), 129-174.

[14] Hebr. כְּתִיב bedeutet das „Geschriebene".

[15] Hebr. קְרֵי bedeutet das „zu Lesende".

[16] Vgl. Ilana Pardes, "The Book of Ruth: Idyllic Revisionism," in: Ilana Pardes, *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach* (Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts 1992), 105.

Am Ende des Buchs Ruth mag eine LeserIn sich verwundert fragen, warum die Protagonistin Ruth quasi erzählerisch verschluckt wird und z.B. Noomi an ihrer Stelle genannt wird, wenn die Frauen von Betlehem in Ruth 4,17 sagen, dass „der Noomi ein Sohn geboren wurde". Dieser Ausdruck wird normalerweise gegenüber Vätern verwendet, niemals einfach gegenüber Müttern. Noomi ist deshalb symbolisch in der Position eines Vaters gegenüber Ruths Sohn Obed und, als Obeds Vater, ist sie auch symbolisch ein Ehemann gegenüber Ruth – um nur ein weiteres Beispiel des Verschwimmens von sexuell definierten Rollen anzuführen.

Interessant ist an einem Gemälde Philip Hermogenes Calderons (Abbildung 2) die widersprüchliche Identifikation des abgebildeten Paars. Stellt dies die Abschiedsszene der drei Frauen und Ruths Schwur (Ruth 1,16f.) dar, wo Noomi sie umarmt und Orpa daneben steht und sich in diesem Fall nicht abwendet? Ohne Titelangaben halten die meisten BetrachterInnen das Paar jedoch für einen Mann und eine Frau (Boas und Ruth).[17]

Es liegt an der interpretatorischen Linse bestimmter LeserInnen, dass ihnen homoerotische Beziehungen wie im Buch Ruth über Ruth, Noomi und Boas oder in den Samuelbüchern über Saul, David und Jonatan 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. Damit vertraute LeserInnen sind vielleicht eher befähigt, dem biblischen Text zuzugestehen, seine Behauptungen ohne übermäßige Einmischung von modernen interpretierenden Kategorien zu treffen. Exum[18] fragt zum Beispiel, ob es nicht möglich wäre, eine Wahl zwischen der Ruth-Noomi Dyade und der von Ruth-Boas abzulehnen und stattdessen glücklich in einem ewig unbeständigen Dreieck zu leben.

1.3. *Das Buch Ruth als Gegengeschichte zum Gemeindegesetz des Deuteronomiums und eine analoge Argumentation für heutige* queere *Personen*

Das Buch Ruth als Ganzes wurde gegen den Ausschluss von Fremden formuliert und stellt deshalb eine Gegengeschichte zum sogenannten Gemeindegesetz des Deuteronomiums dar:

---

[17] Exum, "Is This Naomi?," 131.
[18] Exum, "Is This Naomi?," 172f.



Abbildung 2: Philip Hermogenes Calderon, „Ruth and Naomi“, 1902 gedrucktes Halbtonbild des Gemäldes von 1886, The Board of Trustees of the National Museums & Galleries on Merseyside, Walker Art Gallery, Liverpool. http://www.jhom.com/arts/gallery/images/ruth/calderon.jpg, 2.2.2010.

> *Ein Ammoniter und ein Moabiter darf nicht in die Gemeinde Gottes* [hebr. יהוה; d.Verf.] *kommen!* Auch das zehnte Geschlecht von ihnen komme nicht in die Gemeinde Gottes [hebr. יהוה; d.Verf.] *auf ewig*! Und zwar deswegen, weil sie euch [d.h. den IsraelitInnen; d.Verf.] *nicht mit Brot und Wasser entgegenkamen* auf dem Weg, als ihr aus Ägypten auszogt. (Deut 23,4f.)[19]

Die Halacha, welche hier im Buch Ruth zum Gemeindegesetz des Deuteronomiums gegeben wird, geht von folgender Argumentation aus: Das Aufnahmeverbot von Leuten aus Moab in Deut 23,4f. lässt sich nicht weiter rechtfertigen, weil

[19] Durch Kursivierung habe ich die Worte gekennzeichnet, welche sowohl im Gemeindegesetz des Deuteronomiums (Deut 23,4f.) als auch im Buch Nehemia (Neh 13,1f.) vorkommen, wo eine ablehnende Haltung gegenüber Mischehen pauschal vertreten wird.

im Buch Ruth die Begründung wegfällt: Dort nehmen die MoabiterInnen die einwandernde hungernde Familie aus Juda im Unterschied zu Deut 23,5 auf, wo sie verabsäumten, den IsraelitInnen beim Auszug aus Ägypten mit Brot und Wasser entgegenzukommen. Im Buch Ruth sorgt die Moabiterin Ruth sogar später in Betlehem aufgrund ihrer Tüchtigkeit und Arbeitskraft für Noomi. Ruth wird als Moabiterin nicht nur in Juda aufgenommen, sondern sogar im Stammbaum Davids geduldet, obwohl es in Deut 23,4f. heißt, dass Moabiter bis in das zehnte Geschlecht nicht in die Gemeinde Gottes aufgenommen werden dürfen. Die AutorIn des Buchs Ruth nimmt so auch zu dem in ihrer Zeit vorherrschenden Problem von Mischehen Stellung.[20] Das Buch Ruth kann also als ein biblisches Modell für die Zulassung einer Ehe gelten – der Mischehe zwischen der Moabiterin Ruth und dem Judäer Boas –, welche explizit von einem biblischen Gesetz verboten erscheint.[21] Analog dazu könnte die Einführung neuer Gesetze für gleichgeschlechtliche and andere *queere* Personen[22] heute als positiv gesellschaftsverändernd betrachtet werden.

Nicht nur in der Katholischen Kirche, sondern auch in der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich werden weiterhin diverse *queere* Personen diskriminiert: Im „Positionspapier 2007 zum evangelischen Eheverständnis", das am 3. Juni 2007 von der in Eisenstadt tagenden Synode A.B. mit der erforderlichen Zweidrittelmehrheit angenommen wurde, steht:

---

[20] Vgl. Irmtraud Fischer, *Rut* (Herder: Freiburg im Breisgau 2001), 64.

[21] Vgl. Lesleigh Cushing Stahlberg, "Modern Day Moabites: The Bible and the Debate About Same-Sex Marriage," in: *Biblical Interpretation* 16,5 (2008), 442.

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

> Die kirchliche Trauung (oder öffentliche Segnung) bleibt in der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich jenen Paaren vorbehalten, die eine rechtsgültige Zivilehe geschlossen haben.[23]

Das Eingetragene Partnerschafts-Gesetz (EPG) ist zwar in Österreich mit 1. Jänner 2010 in Kraft getreten, eine vollständige Entdiskriminierung verschiedener *queerer* Personen in Bezug auf Ehe- und Partnerschaftsrechte steht aber in Österreich weiterhin aus und eine gänzliche Gleichstellung *queerer* Personen in Bezug auf die Zivilehe ist auch in nächster Zeit nicht absehbar.

Seitens der Evangelischen Kirche H.B. wurde hingegen in der 14. Synode 1999 eine „Segnung nicht standesamtlich geschlossener Partnerschaften" beschlossen. Dem Wortlaut nach ist das keine Trauung – eine PfarrerIn kann deshalb eine Segnung, z.B. *queerer* Personen, aus Gewissensgründen ablehnen, was bei einer Trauung kirchenrechtlich anders wäre. Ich wende ein, dass eine heterosexistische Haltung dabei womöglich als „Gewissensgrund" deklariert werden könnte. Der öffentliche Segnungsgottesdienst entspräche aber in seiner Wertigkeit einer kirchlichen Trauung.[24]

Meiner Meinung nach wirkt die Forderung nach einer Homoehe kontraproduktiv gegenüber den emanzipatorischen Forderungen rechtlicher Regelungen und Absicherungen *aller* Lebensweisen. Privilegien können nicht abgeschafft werden, indem sie auch für unterschiedliche *queere* Personen verfügbar werden. Ziel für diverse *queere* und alle Personen wäre die Schaffung einer demokratischen Gesellschaft allgemeiner Gleichheit, welche Individuen stärkt und welche Gewalt in Beziehungen nicht strukturell hervorruft, sondern Abhängigkeitsverhältnisse der Individuen untereinander strukturell auf ein möglichst geringes Maß reduziert. An der Ehe wird z.B. im feministischen Kontext kritisiert, dass Familien das letzte Glied einer Kette sind, ohne das autoritäre Politik sich nicht so auswirken könnte, wie sie es tut. Sie erscheint deshalb für viele *queere* Personen nicht als erstrebenswert. Die ersehnte Freiheit, über das eigene Schicksal zu bestimmen, gilt es zu erlangen.[25]

---

[23] SI Hermann Miklas, Obmann, *Evangelisches Eheverständnis. Positionspapier 2007 (des Theologischen Ausschusses) der Synode A.B.*, http://www.evang.at/fileadmin/evang.at/doc_reden/evangeheverstaendnis_positionspapier.pdf, Zugriff am 2.2.2010.

[24] Vgl. Evangelischer Pressedienst für Österreich (Hg.), *Homosexualität und Kirche. Diskussion und Beschlüsse in den Evangelischen Kirchen in Österreich 1992-2002*, epd-Dokumentation 1 (Evangelischer Presseverband in Österreich: Wien 2002), http://www.evang.at/fileadmin/evang.at/doc_reden/homosexualitaet-und-kirche.pdf, Zugriff am 2.2.2010.

[25] Vgl. Ilona Bubeck (Hg.), *Unser Stück vom Kuchen? Zehn Positionen gegen die Homo-Ehe* (Querverlag: Berlin 2000)

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.

2. *Queere* Interpretationen der Schöpfungsberichte

2.1. *Zwei unterschiedliche Darstellungen der Erschaffung der Menschheit in Gen 1,27 und Gen 2,7*

Bei einer Lektüre der Schöpfungsberichte des biblischen Buchs Genesis könnten LeserInnen zu dem Schluss kommen, dass in ihnen der „heterosexuelle Vertrag" erkennbar ist – ein von Monique Wittig[26] geschaffener Begriff, welcher das System von Annahmen und Institutionen bedeutet, welches auf der binären sexuellen Teilung beruht.

> Und Gott [hebr. אֱלֹהִים; d.Verf.] schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes [hebr. אֱלֹהִים; d.Verf.] schuf er ihn; und schuf sie, Mann und Frau [hebr. זָכָר וּנְקֵבָה; d.Verf.]. Und Gott [hebr. אֱלֹהִים; d.Verf.] segnete sie und Gott [hebr. אֱלֹהִים; d.Verf.] sprach zu ihnen: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde 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". (Gen 1,27f.)

Vor allem Gen 1,27 zusammen mit dem folgenden Vers 28 unterstreicht eine binäre Teilung der Menschheit, fährt mit der Betonung der Reproduktion fort und wird von heterosexistischen AuslegerInnen wie z.B. den konservativen AnhängerInnen in der Katholischen Kirche häufig angeführt. Joseph Kardinal Ratzinger[27] zieht z.B. Gen 1,27 heran, um anschließend zu behaupten, dass Mann und Frau einander gleich seien und sich einander in ihrem Mann- und

---

[26] Vgl. Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays* (Beacon Press: Boston 1992)

[27] Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen. 3. Juni 2003*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 162 (Bonn 2003), 6, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html, Zugriff am 2.2.2010.

Frausein ergänzen, wobei er im selben Kapitel sogenannte homosexuelle Beziehungen moralisch verurteilt.[28] Durch Dokumentationen, wie der Film „Improvvisamente l'inverno scorso" von Gustav Hofer / Luca Ragazzi,[29] der im Juni 2009 beim Queer Film Festival „identities" in Wien Österreich-Premiere hatte, wird bewusst, wie sehr eine solche Argumentation gerade heute wieder bei unterschiedlichen konservativen Strömungen, z.B. in Italien, im Umlauf ist.

Exkurs: Hinweis auf die Zeit- und Ortsgebundenheit unterschiedlicher Verständnisse von Sexualität:

Ich mache darauf aufmerksam, dass in solchen Diskursen – vor allem auch in diversen kirchlichen Dokumenten[30] – häufig die Bezeichnung „Homosexualität" etc. in mehrerer Hinsicht problematisch und anachronistisch[31] verwendet wird. 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 Ungar 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[32] und meinte

---

[28] Joseph Kardinal Ratzinger, *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen*, 7.

[29] Vgl. Gustav Hofer / Luca Ragazzi, *Improvvisamente l'inverno scorso*, DigiBeta PAL, 80 min., Farbe, OmeU (Italien 2008).

[30] Vgl. z.B. *Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina* (Oldenbourg Wissenschaftsverlag: München 2003), 596, 2357.

[31] Die Worte „anachronistisch" oder „Anachronismus" (griech. 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*.

[32] Das hebräische Schlüsselwort 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 z.B. u.a. auch Johannes Calvin 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

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.[33] In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderst brachen AktivistInnen 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. In Abgrenzung zu den lesbischen[34] und schwulen Befreiungsbewegungen entwickelte sich seit Beginn der 90er Jahre zuerst in 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 z.B. nicht nur als Überbegriff, den ich bereits weiter oben eingeführt habe, sondern auch als grundsätzliche Infragestellung von Identitätskonzepten oder als politisch-strategisches Konzept.[35] Diverse heutige *queere* Personen werden mit dem Begriff „Homosexualität" daher nicht mehr zeitgemäß angesprochen.

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.

[33] Vgl. Mark D. Jordan, "Sodomites and Churchmen: The Theological Invention of Homosexuality," in: James Bernauer / Jeremy Carrette (eds.), *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience* (Ashgate: Aldershot, Vermont 2004), 238.

[34] Der Begriff „Lesbe" wurde ab den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts als affirmative Selbstbezeichnung von Frauen verwendet, welche im Zuge der zweiten Welle des Feminismus ein neues politisches Selbstverständnis entwickelten und/oder sich emotional und sexuell zu Frauen hingezogen fühlten und/oder sexuelle Beziehungen mit anderen Frauen hatten. Der Dokumentarfilm *Zärtlichkeit und Rebellion* speist sich z.B. aus dem neuen politischen Bewusstsein der frühen deutschen Lesbenbewegung der 70er Jahre und gibt lesbischen Frauen in der Öffentlichkeit erstmals Stimme und Gesicht. Vgl. Eva Müthel, *Zärtlichkeit und Rebellion*, Dokumentarfilm, 47 min., Farbe, OF (BRD 1973). Das Wort „Lesbe" rührt von der Insel Lesbos (griech. Λέσβος) im Nordosten des Ägäischen Meeres her. Dort lebte Sappho in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts v. Chr., die älteste bekannte Schriftstellerin in der zentralen westlichen Tradition, eine Frau, welche jugendliche Mädchen liebte.

[35] Hügel, *Homoerotik und Hebräische Bibel*, 472-497.

Werden Begriffe wie „Homosexualität", „Homoerotik"[36] oder „queer", die in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts und später entstanden sind, für die Antike und damit auch für die Hebräische Bibel angewendet, stellen sie einen Anachronismus dar. Es macht keinen Sinn, vom modernen Konzept der Homosexualität, das als exklusive sexuelle Orientierung von PartnerInnen desselben Geschlechts begriffen wird, für die vormoderne Zeit zu sprechen, weil es damals verschiedene andere Sexualitätsverständnisse gab.

Das moderne westliche Konzept von Sexualität basiert auf der Unterteilung sexueller Kategorien entlang der Achse von *gleich (homo)*[37] versus *anders (hetero)*.[38] Die grundsätzliche Einteilung beruht auf den soziokulturellen Geschlechtern der involvierten Personen. Es gibt aber auch Kulturen, in denen andere soziokulturelle Geschlechtsklassifikationen vorherrschen. Sexuelle Kategorien gründen sich dort hauptsächlich auf die Unterteilungen von Alter, gesellschaftlichem Status, rituellen Kategorien oder Machtverhältnissen. Die Linien werden nicht nur an unterschiedlichen Orten gezogen, sondern sogar mehr als zwei soziokulturelle Geschlechter in verschiedenen Kulturen wahrgenommen.[39] In der Hebräischen Bibel gibt es keine Ausdrücke und Auffassungen von Sexualität, die einem modernen Konzept von Hetero- und Homosexualität entsprechen. Nach dem Heiligkeitsgesetz in der Hebräischen Bibel bedeutete es 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. Möglicherweise bedeutet nach der Vorstellung von Lev 18,22, dass ein Mann mit einem anderen Mann „Geschlechtsverkehr hat, wie eine Frau

---

[36] Der Terminus „Homosexualität" ist an moderne Konzepte der Sexualität gebunden und auch das Wort „Homoerotik" ist nicht gänzlich frei davon. Um nicht ohne Begriff auskommen zu müssen und mangels eines besseren Terminus schließe ich mich anderen namhaften WissenschaftlerInnen wie z.B. Martti Nissinen und Nancy Sorkin Rabinowitz / Lisa Auanger, die zum Thema „Sexualität und Erotik in der Antike" schreiben, an und verwende trotzdem den Begriff „Homoerotik". Vgl. Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective* (Fortress Press: Minneapolis, Minnesota 1998) und Nancy Sorkin Rabinowitz / Lisa Auanger (eds.), *Among Women. From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World* (University of Texas Press: Austin 2002).

[37] „Homo" wie z.B. im Wort „Homosexualität" leitet sich von griech. ὁμοῖος/ὅμοιος ab und bedeutet „gleich".

[38] „Hetero" wie z.B. im Wort „Heterosexualität" leitet sich von griech. ἕτερος ab und bedeutet „anders".

[39] Vgl. Holt N. Parker, "The Myth of the Heterosexual: Anthropology and Sexuality for Classicists," in: *Arethusa* 34,3 (2001), 339-348.

[verschiedentlich; d.Verf.] Geschlechtsverkehre hat", für Ersteren eine besondere Erniedrigung.[40]

Es können daher sogenannte *homosexuelle* Beziehungen in der Heiligen Schrift kaum als schwere Verirrungen verurteilt worden sein, wie der damalige Joseph Kardinal Ratzinger[41] und heutige Papst Benedikt XVI. behauptet.[42] Wie hätten wohl die biblischen AutorInnen 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 entweder als sonderbarer Akzent oder sogar als unverständlicher Kauderwelsch erscheinen.

Nach diesem Exkurs komme ich wieder auf meine Argumentation bezüglich Gen 1,27 zu sprechen. Sally Gross[43] weist darauf hin, dass sie als Intersexuelle angeblich den biblischen Kriterien als Mensch nicht entspricht und dass aus bestimmter christlicher fundamentaler Sicht ihre Taufe für ungültig erklärt wird. Mit Gen 1,27 wird argumentiert, dass intersexuelle Körper operativ mit einer männlich/weiblichen Dichotomie in Konformität gebracht werden müssen.

Es ist aber auffallend, dass neben diesem ersten Schöpfungsbericht ein zweiter existiert, wo nach Gen 2,7 zuerst der Mensch allein und später erst Eva geschaffen wurde:

> Da schuf Gott [hebr. יהוה אֱלֹהִים; d.Verf.] den Menschen [hebr. אָדָם; d.Verf.][44] aus Erde vom Acker [hebr. אֲדָמָה; d.Verf.] und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch [hebr. אָדָם; d.Verf.] ein lebendiges Wesen [hebr. לְנֶפֶשׁ חַיָּה; d.Verf.].[45]

---

[40] Auffallend ist, 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 auszuschließen, 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 diesem einen Gesetzeswerk, nämlich dem Heiligkeitsgesetz aufgegriffen und überliefert wurden.

[41] Ratzinger, *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen*, 7.

[42] In diesem Dokument werden Frauen mitgemeint!

[43] Vgl. Sally Gross, "Intersexuality and Scripture," in: *Theology and Sexuality* 11 (1999), 65-74.

[44] Hebr. אָדָם kann grundsätzlich Mensch oder Mann bedeuten oder den Eigennamen Adam bezeichnen.

[45] Vergleiche die ähnliche Form hebr. 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: „Und Adam nannte seine Frau Eva [hebr. חַוָּה, „Leben"; d.Verf.]; denn sie wurde die Mutter aller Lebendigen [hebr. אֵם כָּל־חָי; d.Verf.]".

Dieser Interpretation, die als Rechtfertigung für die Unterordnung von Frauen unter Männer (z.B. in 1 Tim 2,13: „Denn Adam wurde zuerst gebildet, danach Eva.“) verwendet wird, widersprechen die feministischen Literaturanalytikerinnen Mieke Bal[46] und Phyllis Trible,[47] welche argumentieren, dass hebr. אָדָם kein Eigenname (Adam), sondern ein Oberbegriff ist und „Mensch“ bedeutet. Hebr. אָדָם steht in Gen 2 zweifellos im Zusammenhang eines Wortspiels mit hebr. אֲדָמָה („Boden“, „Erde“) und wird daher auch als „Erdkreatur“ übersetzt, die sexuell undifferenziert ist. Eine solche Lesart schafft einen textlichen Raum, aus dem heraus der heterosexuelle Vertrag sich aufzulösen beginnt. Ken Stone[48] meint, dass eine *queere* Strategie für die Dekonstruktion der heterosexuellen Privilegierung biblischer Texte beinhaltet, Widersprüche und Spannungen innerhalb von Texten zu betonen. Wenn es gelingt, in Frage zu stellen, was Butler die „Kontrollfiktion einer heterosexuellen Kohärenz“[49] 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, werden Räume für die Produktion von alternativen, *queeren* Themen in religiösen und theologischen Diskursen geöffnet werden.[50]

2.2. *Adams Androgynität*

Feministische Lesarten, wie jene von Mieke Bal und Phyllis Trible, verstehen ähnlich wie frühe jüdische Interpretationen[51] hebr. אָדָם als androgyn. Ber. R. 8, eine rabbinische Auslegung zu Gen 1,27, ist nur ein Beispiel, wonach der erste Mensch als androgyn bezeichnet wird.

> Rabbi Yirmiyah [Jeremiah; d.Verf.] ben ‘El’azar sagte: „Als Gott – gesegnet sei er – den ersten Menschen schuf, schuf er ihn als androgynen, und deshalb wird gesagt:‚männlich und weiblich schuf er sie‘“ (Gen. 1,27). (Ber. R. 8)

---

[46] Vgl. Mieke Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories* (Indiana University Press: Bloomington, Indiana 1991).

[47] Vgl. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Fortress Press: Philadelphia 1978).

[48] Vgl. Ken Stone, “The Garden of Eden and the Heterosexual Contract,” in: Robert E. Goss / Mona West (eds.), *Take Back the Word. a queer reading of the bible* (Pilgrim Press: Cleveland, Ohio 2000), 57-70.

[49] Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Routledge: New York 1990), 136.

[50] Stone, “The Garden of Eden and the Heterosexual Contract,” 67-68.

[51] Vgl. Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (University of California Press: Berkeley 1993), 35-46.

Es stellt sich die Frage, aus welchen Motiven schon früher der christliche Theologe und Philosoph Bischof Augustinus von Hippo gegen die Erschaffung von androgynen Menschen im Zusammenhang mit Gen 1,27 in De Genesi ad litteram, lib. III, 22 polemisierte. Nach feministischen Reinterpretationen wäre es besser zu denken, dass Gott nicht Eva aus Adam erschaffen hat, sondern dass Gott eher Adam *und* Eva geschaffen hat, indem er ein einziges androgynes Wesen, hebr. אָדָם, in zwei Kreaturen, Mann (hebr. אִישׁ) und Frau (hebr. אִשָּׁה),[52] geteilt hat. Lynn Gottlieb[53] liefert ein Beispiel einer heutigen feministisch-jüdischen Neuerzählung der Androgynität von hebr. אָדָם, indem sie traditionelle Midraschim entlehnt:

Erwachen: Schechina blickte auf die schlafende Gestalt von ErSie
„Ich beabsichtige dieses Wesen zu teilen
sodass ErSie eine liebevolle Gemeinschaft finden kann
wie die anderen Kreaturen im Garten."
ErSie 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?… ".

Fazit: Es gibt nicht eine einzige *queere* Methode, biblische Texte zu lesen, sondern ein weites Feld von *queeren* Interpretationen, die sich auf bestimmte Auslegungen von *queer* bzw. auf verschiedene Ansätze der Queer-Theorie gründen. Wesentliche davon habe ich anhand meiner Lektüre des Buchs Ruth und der Schöpfungsberichte gezeigt.

Sich allein auf das Thema Sexualität (im Zusammenhang mit *queer*) zu konzentrieren, entspringt einer Fragestellung der Gegenwart. Heute würde von einer intersektionellen Diskriminierung gesprochen werden, wenn – beeinflusst durch den Kontext und die Situation – eine Person aufgrund verschiedener zusammenwirkender Persönlichkeitsmerkmale Opfer von Diskriminierung wird. Diskriminierungen aufgrund von Geschlecht, sexueller Orientierung, Ethnizität, Religion, Alter, Besitz etc. führen zu eigenständigen Diskriminierungserfahrungen.

---

[52] Diese hebräischen Worte für Mann (hebr. אִישׁ) und Frau (hebr. אִשָּׁה) kommen z.B. im zweiten Schöpfungsbericht in Gen 2,23 vor.

[53] Vgl. Lynn Gottlieb, *She Who Dwells Within. A Feminist Vision of a Renewed Judaism* (Harper: San Francisco 1995), 80-81.

Im biblischen Buch Ruth finden sich auffallenderweise Beziehungen und Überschneidungen vom Verschwimmen sexuell definierter Rollen (Ruth, Noomi, Boas und Obed betreffend), Volkszugehörigkeit (Ruth als Moabiterin, die „Fremde"), Religion (Ruth wendet sich im Zuge ihrer Bindung an Noomi deren Gott zu), Alter (Noomi als ältere Frau) und Überleben (Mara, der „Bitteren", und Ruth gelingt es unter Mitwirkung von Boas zu überleben) bzw. (Un)Vermögen (aller drei ProtagonistInnen).

Meine Relektüre von Gen 1,27 bezüglich der Erschaffung der Menschheit lautet im Anschluss an die Rabbinerin Margaret Moers Wenig[54] folgendermaßen: „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie, Mann und Frau und *jede Kombination dazwischen*."

The author offers queer readings of two selected texts from the Hebrew Bible, namely ways of reading the Book of Ruth and the two accounts of creation in the Book of Genesis. Her discussion of this biblical story and the creation accounts shows the diversity of possible queer interpretations based on particular understandings of queer or on different approaches to the *queer* theory. Referring to the book of Ruth, the author explains why certain biblical passages are especially suited to queer appropriation for lesbian, bi-sexual and polyamorous midrashim and ceremonies (1.1.). She describes the blurring of sexually defined roles in the Hebrew Bible (1.2.). She offers a line of argument analogous to a biblical halahah for queer persons today (1.3.). In connection with the creation stories, queer readings are presented in accordance with the approaches of the queer theoreticians Monique Wittig and Judith Butler (2.1.). Finally, the author points to the interpretation of a biblical figure as androgynous (2.2.). To concentrate exclusively on the issue of sexuality (in connection with queer) is a result of contemporary concerns. In an excursus, she discusses how various different understandings of sexuality are related to times and places. In conclusion, she deals with the striking points of overlap between the blurring of sexually defined roles, ethnicity, religion, age, survival and power(lessness) in the Book of Ruth and her queer re-reading of Gen 1:27 in reference to the creation of humankind.

Quiero presentar dos lecturas *queer* de textos que escogí de la Biblia Hebrea; son del Libro de Rut y de ambos relatos de la creación del Génesis. Después de analizar estos relatos quiero demostrar que hay toda una serie de interpretaciones *queer* que

[54] Vgl. Margaret Moers Wenig, "Male and Female God Created Them: Parashat Bereshit (Genesis 1:1-6:8)," in: Gregg Drinkwater / Joshua Lesser / David Shneer (eds.), *Torah Queeries. Weekly Commentaries on the Hebrew Bible* (New York University Press: New York 2009), 16.

se basan en ciertas interpretaciones del concepto de *queer* o de algunos planteamientos de la teoría *queer*. En lo que al Libro de Rut se refiere, explico por qué ciertos pasajes de la Biblia se prestan para la interpretación *queer* en midrash y ceremonias lesbianas, bisexuales y poliamores (1.1). En seguida explico cómo se van desdibujando los roles sexuales en la Biblia Hebrea (1.2). Luego presento los argumentos en favor de personas *queer* de hoy en analogía con la Halajá bíblica (1.3). En lo que se refiere a los relatos de la creación, presento interpretaciones *queer* basadas en los planteamientos de las teóricas *queer* Monique Wittig y Judith Butler (2.1). Por último hago referencia a la interpretación andrógina de una figura bíblica (2.2). El hecho de concentrarse únicamente en el tema de la sexualidad (en relación con *queer*) se desprende de un cuestionamiento de la actualidad. En la digresión que sigue explico cómo lo que se entiende por sexualidad depende de la época y del lugar. Y para finalizar hablo de las intersecciones notorias que hay entre cómo se van desdibujando los roles sexuales, la etnicidad, la religión, la edad, la supervivencia y la (in)capacidad en el Libro de Rut, y mi relectura *queer* de Génesis 1:27 en lo que respecta a la creación del hombre.

Karin Hügel (*1972), ist PhD-Studentin an der Universität 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*. Ihre Website: http://www.unet.univie.ac.at/~a9104666.