Queere Lesarten des Buchs Ruth und der Schöpfungsberichte

Karin Hügel

Mein Beitrag[1] basiert auf einem Vortrag, ausgehend von meinem Buch *Homoerotik und Hebräische Bibel* (Hügel 2009), den ich im Rahmen eines Workshops an der FrauenFrühlingsUniversität am 7. April 2009 in Graz gehalten habe. 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 in ihrer Wirkung: in der Öffnung der Räume für bisher nicht gehörte Stimmen und in der Schaffung von Möglichkeiten für eine Transformation der Praktiken, Vergnügen, Begehren und Identitäten verknüpft mit Sexualität. 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[2] „ihre Hände unter den Rock von Gott strecken" (Althaus-Reid 2004: 102), schaffen sie nach Marcella Althaus-Reid ein anderes Muster eines Dialogs mit dem Heiligen, mit sich selber und mit ihren Widerstands-

[1] Vgl. eine ähnliche längere Variante dieses Artikels (Hügel 2010: 173-192).

[2] 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.

gemeinden. 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 (Althaus-Reid 2005: 271).

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.[3]

Kommen in der Hebräischen Bibel überhaupt genitale sexuelle Handlungen zwischen Frauen vor? Es gibt 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. Diese Szene ist mit jener zwischen David und Jonatan in 1 Sam 20,41 vergleichbar, welche üblicherweise als einer der Belege für männliche Homoerotik zwischen David, dem nächsten israelitischen König, und seinem Freund Jonatan, dem Sohn des ersten israelitischen Königs Saul, angeführt wird.

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

---

[3] In meinem Buch 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 (Hügel 2009: 444-446).

„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)

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 1,16 f. geben Anlass für Aneignungen des Buchs Ruth durch lesbische, bisexuelle und polyamore Zeremonien und Midraschim (das sind Auslegungen religiöser Texte, wie des Buchs Ruth, im rabbinischen Judentum):

„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, welche die Verbundenheit der beiden Frauen Ruth und Noomi zusammen mit der abgewandten Orpa darstellt (Abbildung 1).

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:

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,[4] sondern auch

[4] 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 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.

in Ruth 1,14 eine sexuelle Konnotation haben, wo Ruth nicht von Noomi ablässt.

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 (Winterer 2005: 111) 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.

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[5] 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 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 unterge-

[5] 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.).

ordnete 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 (Exum 1996: 129-174) 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 des Verschwimmens 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),[6] welcher die erste Person anführt, scheint Anstoß erregt zu haben, weshalb am Rand vieler hebräischer Handschriften eine andere Lesart (Qere)[7] 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 (Pardes 1992: 105) 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.

---

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

[7] Hebr. קֶרֵי bedeutet das zu „Lesende".

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) (Exum 1996: 131).

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 (Exum 1996: 172f.) 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:

> *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.)[8]

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 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 (Fischer 2001: 64). 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 (Stahlberg 2008: 442). Analog dazu könnte die Einführung neuer Gesetze für gleichgeschlechtliche and andere *queere* Personen[9] heute als positiv gesellschaftsverändernd betrachtet werden.

---

[8] 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.

[9] Das sind 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“.

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 (Wittig 1992) 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 (Ratzinger 2003: 6) 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 Frausein ergänzen, wobei er im selben Kapitel sogenannte homosexuelle Beziehungen moralisch verurteilt (Rat-

zinger 2003: 7). Durch Dokumentationen, wie den Film „Improvvisamente l'inverno scorso" von Gustav Hofer/Luca Ragazzi, (Hoffer/Ragazzi 2008), 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. Sally Gross (Gross 1999) 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 am Anfang der Schöpfung des Menschen *kein* Hinweis auf eine sexuelle Teilung vorkommt:

> Da schuf Gott [hebr. יהוה אֱלֹהִים; d.Verf.] den Menschen [hebr. אָדָם; d.Verf.] 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.].[10] (Gen 2,7)

Kein Paar, sondern eine einzelne Kreatur ist hier geschaffen, von der im Hebräischen als אָדָם berichtet wird. Hebr. אָדָם kann grundsätzlich Mensch oder Mann bedeuten oder wird mit dem Eigennamen Adam übersetzt. Diese Stelle wurde oft als Hinweis auf die Schöpfung einer ausdrücklich männlichen Kreatur namens Adam herangezogen. Es wurde daher häufig gesagt, dass Gott den Mann vor der Frau geschaffen hat. 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 feministische Literaturanalytikerinnen (Bal 1987: 109-119; Trible 1993: 99), welche argumentieren, dass

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

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 (Stone 2000: 57-70) 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 Judith Butler die „Kontrollfiktion einer heterosexuellen Kohärenz“ (Butler 1990: 136) 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 (Stone 2000: 67f.).

2.2. Adams Androgynität

Feministische Lesarten, wie jene von Mieke Bal und Phyllis Trible, verstehen ähnlich wie frühe jüdische Interpretationen (Boyarin 1993: 35-46) 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. 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),[11] geteilt hat. Lynn Gottlieb (Gottlieb 1995: 80f.) liefert ein Beispiel einer heutigen feministisch-jüdischen Neuerzählung der Androgynität von hebr. אָדָם, indem sie traditionelle Midraschim entlehnt:

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

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. 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 (Moers Wenig 2009: 16) 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*."

Literaturverzeichnis:

Althaus-Reid, Marcella, 2004: Queer I Stand: Lifting the Skirts of God. In: Althaus-Reid, Marcella; Isherwood, Lisa (Hg.), The Sexual Theologian. Essays on Sex, God and Politics. London: T & T Clark, 99-109.

Althaus-Reid, Marcella, 2005: From the Goddess to Queer Theology: The State We Are in Now. In: Feminist Theology, Volume 13, Number 2, Sheffield: Sheffield Academic Press, 265-272.

Bal, Mieke, 1987: Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Boyarin, Daniel, 1993: Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture. Berkeley: University of California Press.

Butler, Judith, 1990: Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge.

Exum, Jo Cheryl, 1996: Is This Naomi? In: Exum, Jo Cheryl, Plotted, Shot, and Painted. Cultural Representations of Biblical Women. Sheffield: JSOT-Press, 129-174.

Fischer, Irmtraud, 2001: Rut. Freiburg im Breisgau: Herder.

Gottlieb, Lynn, 1995: She Who Dwells Within. A Feminist Vision of a Renewed Judaism. San Francisco: Harper.

Gross, Sally, 1999: Intersexuality and Scripture. In: Theology and Sexuality, Number 11, Sheffield: Sheffield Academic Press Limited, 65-74.

Hofer, Gustav; Ragazzi, Luca, 2008: Improvvisamente l'inverno scorso. DigiBeta PAL, 80 min, Farbe, OmeU, Italien.

Hügel, Karin, 2009: Homoerotik und Hebräische Bibel. Hamburg: Diplomica.

Hügel, Karin, 2010: Queere Lesarten der Hebräischen Bibel. Das Buch Ruth und die Schöpfungsberichte. In: Isherwood, Lisa; Daggers, Jenny; Bellchambers, Elaine; Gasser, Christine; Rapp, Ursula (Hg.), Ringen um Gott. Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen. Band 18, Leuven: Peeters, 173-192.

Moers Wenig, Margaret, 2009: Male and Female God Created Them: Parashat Bereshit (Genesis 1:1-6:8). In: Drinkwater, Gregg; Lesser, Joshua; Shneer, David (Hg.), Torah Queeries. Weekly Commentaries on the Hebrew Bible. New York: New York University Press, 11-18.

Pardes, Ilana, 1992: The Book of Ruth: Idyllic Revisionism. In: Pardes, Ilana, Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 98-117.

Ratzinger, Joseph Kardinal, 2003: Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen. 3. Juni 2003. Bonn.

Stahlberg, Lesleigh Cushing, 2008: Modern Day Moabites: The Bible and the Debate About Same-Sex Marriage. In: Biblical Interpretation, Volume 16, Number 5, Leiden: E. J. Brill, 442-475.

Stone, Ken, 2000: The Garden of Eden and the Heterosexual Contract. In: Goss, Robert E.; West, Mona (Hg.), Take Back the Word. a queer reading of the bible. Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 57-70.

Trible, Phyllis, 1993: Gott und Sexualität im Alten Testament. Mit einer Einführung von Silvia Schroer. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Marianne Reppekus, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.

Winterer, Angelika, 2005: Verkehrte Sexualität – ein umstrittenes Pauluswort. Eine exegetische Studie zu Röm 1,26f. in der Argumentationsstruktur des Römerbriefs und im kulturhistorisch-sozialgeschichtlichen Kontext, Frankfurt am Main: Peter Lang.

Wittig, Monique, 1992: The Straight Mind and Other Essays. Boston: Beacon Press.

Abbildungen:

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, 20.7.2009.

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, 20.7.2009.