

Queer(y)ing Sexualitäten im Hohelied

Sexualitäten zwischen Normierung und Ambiguität im hebräischen Text und seiner Auslegungsgeschichte¹

Bruno Biermann

1. Das Hohelied sticht heraus – das Hohelied eckt an

«Even to define queer [...] is to limit its potential, its magical power to usher in a new age of sexual radicalism and fluid gender possibilities.»²

Was meine ich, wenn ich von queerer Bibelkritik und queeren Lesarten spreche?³ Handelt es sich um die Suche nach gleichgeschlechtlicher Liebe und Sexualität in der Bibel oder aber um das Aufbrechen binärer Geschlechterkonstruktionen in biblischen Texten und ihren Rezeptionen?⁴ Erzähle ich eine Geschichte der Regulierung von Sexualität und Geschlechtlichkeit oder der Übertretungen und des Widerstandes?⁵ Ist es ein historisches Unterfangen, Queer-Theorie auf antike Texte anzuwenden oder unweigerlich politisch

1 Dieser Artikel wurde im Rahmen des Sinergia-Projekts «Stamp Seals from the Southern Levant: A Multi-faceted Prism for Studying Entangled Histories in an Interdisciplinary Perspective» (SSSL) geschrieben, finanziert durch den Schweizerischen Nationalfonds (SNF), Projektnummer CRSIIS_186426.

2 Halperin, Normalization, 339.

3 Für einen Überblick über die Bandbreite queertheologischer Ansätze siehe Cornwall, Controversies, 114–146.

4 Siehe die Spannung zwischen diesen Aspekten in: Stone, Queer Commentary, 18.

5 Siehe die Diskurse um das Ziel queerer Forschung in: Weeks, Queer(y)ing; Thomas, Straight with a Twist; Schlichter, Queer at Last.

und auf gegenwärtige Fragen bezogen?⁶ Geht es bei queerem Lesen um die Methode oder den Inhalt, theoretische Konzepte oder Lebenswirklichkeiten queerer Menschen? Und schliesslich, kann ich als heterosexueller Cis-Mann dazu beitragen, antinormatives Wissen zu produzieren?⁷

Ich möchte diesen Fragen durch eine Fallstudie nachgehen, eine Untersuchung von Sexualitäten im und anhand des Hoheliedes. Was der Begriff Sexualität bezeichnet, variiert über Raum und Zeit hinweg. Sexualität als abstrakter Begriff ist in biblischen Texten nicht greifbar. Als eigenständiges Thema trage ich diesen modernen Begriff an biblische Texte heran.⁸ Zugleich spielen Sex und Begehrten eine Rolle in allerlei Erzählungen und Poesie der hebräischen Bibel. «Hineinkommen», «erkennen» oder «lachen» sind nur einige Begriffe, die im Hebräischen sexuelle Begegnungen und Lust ausdrücken können.

Das Hohelied sticht hinsichtlich Sex und Begehrten aus dem biblischen Kanon heraus. Im Hohelied wird vom ersten Vers an geküsst. Kein biblisches Werk handelt derart umfassend von Begehrten und Sex. Auch dass weibliche Stimmen ihre Lust und Liebe so dominant und explizit machen, ist einzigartig im Kanon. Dennoch ist das Hohelied kein Freiraum für Liebe jenseits von Normen. Biblische Texte und auch das Hohelied sind eingebunden in eine Geschichte von machtvollen Eingriffen und Zufällen in der Überlieferung. Biblische Texte sind ideologisch und normativ reguliert sowie selektiv darin, was sie wie enthalten und was sie auslassen.⁹

Doch das Hohelied sticht nicht nur aus dem Kanon heraus, es eckt auch an. Unzählige Menschen haben im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende das Hohelied ausgelegt und damit experimentiert, seit es niedergeschrie-

⁶ Siehe Halperin, Normalization, über die Aktualität historischer Forschung zur Queerness.

⁷ Zur Frage nach der Geschlechtsidentität der Forscher_in und ihrer Relevanz für die Produktion antinormativen Wissens: Allen, Queer(y)ing, 147–165.

⁸ Vgl. Nissinen, Homeroicism, 11.

⁹ Dies ist eine grundlegende Einsicht feministischer bibelwissenschaftlicher Forschung des 20. Jahrhunderts. Für einen Einblick in die Spannung von Überlieferung und Ausslassung in verschiedenen Kanonteilen vgl. die Reihe Die Bibel und die Frauen, insbesondere die Bände Fischer/Puerto/Taschl-Erber, Tora; Claassens/Fischer, Prophetie; Maier/Calduchs-Benages, Schriften; Schüssler Fiorenza/Jost, Bibelwissenschaft. Aus gender-archäologischer (vgl. Meyers, Archaeology; Ackerman, Women) und ikonografischer Sicht ist die limitierende Sicht biblischer Literatur auf Geschlecht und Sexualität besonders augenscheinlich (Schroer, Genderforschung; Schroer/Staubli, Körpersymbolik).

ben wurde. So ist das Hohelied ein Teil der Geschichte der Sexualität geworden.¹⁰ Das ist signifikant für queere Kritik in zweierlei Hinsicht: Dieser Text ist eng mit Versuchen verbunden, Sexualität zu normieren und zu regulieren. Jedoch findet sich in dieser Geschichte bei genauem Hinsehen allerlei Subversives, Aneckendes und Irritierendes. Ironischerweise ist die Empörung über eine grenzüberschreitende Verwendung des Hoheliedes eines der frühesten Dinge, die wir von diesem Text und seiner Performanz wissen.

Die Rabbinen erachteten das Hohelied als heilig, doch sahen sie sich zugleich mit der Übertretung dieser Heiligkeit konfrontiert. Von Rabbi Akiva (gest. 135 n. Chr.), einer der Gründungsfiguren des rabbinischen Judentums aus dem 1. Jahrhundert n. Chr., wird in der Mischna zum Status des Hoheliedes im Kanon überliefert: «Kein Mensch in Israel streitet dem Hohenlied ab, dass es die Hände unrein mache; denn nie war die ganze Welt würdiger als der Tag, da das Hohelied Israel gegeben wurde, denn sind alle Schriften heilig, so ist das Hohelied hochheilig [...].»¹¹ Doch dieses Urteil scheinen nicht alle Zeitgenossen Rabbi Akivas geteilt zu haben. So wird ihm in der Tosefta folgende Aussage zugeschrieben: «Wer das Hohe Lied in einer Schenke trällert und es zu einer Art [profanem] Lied macht, hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt.»¹² Und im Talmud äussern sich die Rabbinen: «Die Rabbinen lehrten: Wer einen Vers aus [dem Buche] Lied der Lieder als Lied singt, oder in einem Gasthause einen Schriftvers zur ungeeigneten Zeit vorliest, bringt Unglück über die Welt.»¹³ Die Rabbis bekämpften eine unwürdige Rezitation des Hoheliedes. Dies weist noch darauf hin, wie verbreitet das Singen des Hoheliedes in der Taverne oder auf einer Feier gewesen sein mag.¹⁴

Das Hohelied und was mit ihm getrieben wird, eckt an. Wenn also Queer-Theologie Ideologien rund um Sexualität und Körperlichkeit in Frage stellt und neue Wege einer entgrenzten Liebe sucht,¹⁵ dann drängt sich das Hohelied geradezu auf.¹⁶ Aber worum geht es im Hohelied: um männliche Fantasien, eigenständige weibliche Sexualität, queere Liebe, heteronormative Ehe, einen Garten Eden in der Version 2.0, die Vereinigung von Mensch und Gott oder

¹⁰ Vgl. Moore, *Song and History*, 226.

¹¹ Mischna Jadajim 3,5d; Übersetzung: Mischna Jadajim (Hände), 55.

¹² Tosefta Sanhedrin 12,10; Übersetzung: Tosefta. Seder IV., 198.

¹³ Talmud Sanhedrin 101a; Übersetzung: Talmud VII., 442.

¹⁴ Vgl. Keel, *Hohelied*, 15–16.

¹⁵ Vgl. Althaus-Reid/Isherwood, *Thinking Theology*, 303–305.

¹⁶ Vgl. Moore, *Song and History*, 225.

lustvollen guten Sex? Seitdem dieser Text Teil dessen wurde, was wir als Kanon der hebräischen Bibel bezeichnen, haben Menschen all dies und weit mehr darin gelesen. Das Hohelied war und bleibt unwiderstehlich für Hörer_innen und Leser_innen durch die Jahrhunderte. Es umgreift sie und betört sie, weckt eine Lust und Sehnsucht – Sehnsucht nach dem unwiderstehlich Göttlichen und Sehnsucht nach dem unwiderstehlich Menschlichen.

Angesichts dessen sind meine Leitfragen: Erstens, wie normierten Interpret_innen des Hoheliedes Sexualitäten im und mit dem Text? Zweitens, welche Ambiguitäten begegnen im hebräischen Text des Hoheliedes? Und, drittens, wie knüpfen queere Lesarten an Ambiguitäten in diesem biblischen Text und seiner Auslegungsgeschichte an? Im Folgenden erläutere ich die Grundlagen meines Ansatzes und greife hierbei auf den Begriff «Queer(y)ing» zurück (2.). Daraufhin zeige ich anhand von zwei Beispielen, wie verschiedene Lesarten des Hoheliedes Sexualität regulieren:¹⁷ erstens allegorische Interpretationen des Hoheliedes als Liebe zwischen Mensch und Gott, Asket_in und Christus (3.1); und zweitens das Hohelied als Zeugnis einer idealen heterosexuellen Ehe in der historisch-kritischen Exegese (3.2). Daraufhin skizziere ich aktuelle exegetische Zugänge hinsichtlich ihrer Lektüre von Ambiguitäten im Hohelied selbst (4.). Ich schliesse fünftens (5.) mit queeren Perspektiven auf das Hohelied.

2. Queer(y)ing

In den 1980ern wurde aus einem Schimpfwort für Schwule, Lesben und alle, die aufgrund ihrer Sexualität und geschlechtlichen Identitäten aus normalisierten Mustern herausfielen, durch den Aktivismus von Queer Nation und ACT UP¹⁸ eine Selbstbezeichnung im Kampf um die Rechte von LGBTQIA*. Das Eintreten für die Rechte queerer Menschen, insbesondere im Kontext der AIDS-Krise, und die Entwicklung von theoretischen Ansätzen, aus denen die Queer-Theorie entstehen sollte, sind von Beginn an verbunden.¹⁹ Teresa de Lauretis

¹⁷ Die Auswahl der Lesarten ist eklektisch, insofern das Ziel nicht ist, eine Auslegungsgeschichte des Hoheliedes als solche abzubilden.

¹⁸ Die Abkürzung ACT UP steht für «AIDS Coalition to Unleash Power», eine 1987 gegründete US-Organisation.

¹⁹ Vgl. Eng/Halberstam/Muñoz, What's Queer, 1.

prägte 1990 den Begriff «Queer Theory».²⁰ Als poststrukturalistische Perspektive auf Sexualität und Geschlecht hat sich Queer-Theorie seit den 1990er Jahren ausdifferenziert. Diese Ausweitung der Queer-Theorie ist mit einer theoretischen und methodologischen Diversifizierung verbunden.²¹ In der Folge befasst sich Queer-Theorie nicht nur mit Sexualitäten und Geschlechtlichkeit, sondern dekonstruiert stabile Identitäten, Normativität sowie (hetero)normative Konzepte von Wissen, Raum und Zeit.²² Daraus folgt, dass Sexualität und Geschlechtlichkeit keine isolierten Forschungsfelder, sondern durch interdisziplinäre und intersektionelle Zugänge geprägt sind.²³

Die Vielfalt von Queer-Theorie vereint ein gemeinsamer Ansatz, der Geschlecht und Sexualität als instabile und mehrdeutige Kategorien betrachtet und sich auf deren Dekonstruktion konzentriert.²⁴ Diese Merkmale der Queer-Theorie werden in der Anti-Definition des Begriffs «queer» deutlich. Im Einklang mit der Kritik an Essentialismen aller Couleur widersetzt sich die Terminologie einer Definition und erfordert eine ständige Neuerfindung und Überschreitung.²⁵ David Halperin fasst das explosive Potenzial von «queer» in folgende Worte:

«[Queer] is by definition, whatever is at odds with the normal, the legitimate, the dominant. [...] «Queer» [...] demarcates not a positivity but a positionality vis-à-vis the normative – a positionality that is not restricted to lesbians and gay men.»²⁶

Die Institutionalisierung von Queer-Theorie an Universitäten wirft jedoch die Frage auf, wo das provokative Potenzial der eigentümlichen Verbindung von queer und *Theorie* bleibt.²⁷ Wie kann die Verbindung des Lieblingswortes der

²⁰ Vgl. de Lauretis, Queer Theory.

²¹ Vgl. Moore, Queer Theory, 103.

²² Vgl. Butler, Bodies That Matter, 19, 228, 230; Acadia, Queer Theory, 2; Cornwall, Controversies, 9–42; Moore, Queer Theory, 105. Zum Diskurs über die Folgen dieser Erweiterung für Queer-Theorie selbst siehe Berlant/Halley/Parker, After Sex?; Eng/Halberstam/Muñoz, What's Queer.

²³ Vgl. Eng/Halberstam/Muñoz, What's Queer.

²⁴ So werden strategische Essentialismen zwar eingenommen, ihre Stabilität aber letztlich in Frage gestellt (vgl. Burke, Early Christian Discourse, 176).

²⁵ Vgl. Butler in ihrem Essay «Critically Queer» in: Butler, Bodies That Matter, 230; Jagose, Queer Theory, 1; Halperin, Normalization, 339.

²⁶ Halperin, Saint Foucault, 62.

²⁷ Vgl. Halperin, Normalization, 341.

Akademiker_in, Theorie, mit dem Synonym für Anstössigkeit, queer, radikal bleiben?²⁸ Entgegen den institutionellen Interessen zur Normalisierung von Queer-Theorie ruft David Halperin dazu auf:

«If queer theory is going to have the sort of future worth cherishing, we will have to find ways of renewing its radical potential – and by that I mean not devising some new and more avant-garde theoretical formulation of it but, quite concretely, reinventing its capacity to startle, to surprise, to help us think what has not yet been thought.»²⁹

Dieses Problem der Normalisierung der Queer-Theorie ist auch für Theologie und Bibelwissenschaft relevant. Gehört Queer-Theorie neben allerlei etablierten Werkzeugen in den Werkzeugkoffer der Exeget_in? Oder ist sie vielmehr eine grundsätzliche Anfrage an die Hermeneutik und Methodologie bibelwissenschaftlichen Arbeitens? Die Entstehung queerer Theologie(n) ist mit dem Aktivismus für die Rechte von LGBTIQA* in den USA verbunden. In den 1990er Jahren wurde die queere Bibelkritik von Robert Shore-Goss in *Jesus ACTED UP* (1993) initiiert, in dem er im Kontext der AIDS-Krise eine queere Befreiungstheologie vertritt. Shore-Goss' Werk zeigt zentrale Merkmale queerer Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit biblischen Texten:³⁰ erstens die Dekonstruktion essentialistischer Identitäten und Sexualitäten; zweitens widerständiges Lesen gegen Binarität; drittens die positive Identifizierung von Queerness.³¹ Viertens argumentiert Shore-Goss in Anknüpfung an David Halperin in *Queering Christ* (2002) für Transgression³² als Schlüsselmetapher queerer Theologien. Diese gründet sich auf Jesus als Modell für transgressive Gerechtigkeit.³³ Queerness ist der Theologie nicht fremd, sondern intrinsisch,³⁴ Christus und Gott sind queer.³⁵ Marcella Althaus-Reid

28 Vgl. Halperin, Normalization, 340; de Lauretis, Queer Theory.

29 Halperin, Normalization, 343.

30 Stephen Moore benennt Shore-Goss' Auslegung als queer-bejahende «neo-allegorische Exegese» (Moore, Queer Theory, 102–103).

31 Vgl. Cornwall, Controversies; siehe auch Cheng, Contributions, 159–162.

32 Vgl. Shore-Goss, Queering Christ, 225.

33 Vgl. Goss, Jesus ACTED UP, 147–149.

34 Vgl. Loughlin, End of Sex, 7–10.

35 Vgl. Goss, Jesus ACTED UP, 135. Shore-Goss erweitert die von John Dominic Crossan und Richard Horsley vertretene sozial subversive Lesart Jesu (Horsley, Spiral; Crossan, Historical; Crossan, Jesus) durch Einbeziehung queerer Menschen.

knüpft an das Thema der Transgression an und verbindet es mit dem Leitmotiv der «indecency».³⁶ Ferner hebt Althaus-Reid die Verbindung von sexueller und wirtschaftlicher Unterdrückung hervor, die von Befreiungstheologien vernachlässigt wurde.³⁷ Schliesslich teilen Queerness und Christentum nach Patrick S. Cheng, *Radical Love* (2011), eine Liebe, die bestehende Grenzen auflöst.³⁸ Queere Theologie stellt daher die Binarität Gott-Mensch in Frage, wie Queer-Theorie die Binarität Mann-Frau oder Hetero-Homosexualität dekonstruiert.³⁹

Neben den genannten Schnittmengen zeichnet sich queere Bibelkritik durch ihre Vielfalt an Perspektiven, methodischen Ansätzen und literarischen Formen aus. So verbinden sich Rezeptionsästhetik und biographische Lektüre in Mona Wests Auslegung der Klagelieder im Kontext von AIDS.⁴⁰ Ausserdem positionieren sich Exeget_innen zu unterschiedlichen Zielgruppen. So zielen die Autor_innen in *Take Back the Word* (2000) darauf, biblische Texte für queere Menschen zurückzugewinnen.⁴¹ Schliesslich brechen Exeget_innen bewusst mit dem Stil und den Angemessenheiten akademischer Wissensproduktion.⁴² Roland Boer liest biblische Texte «fleischlich», indem er BDSM-Praktiken, Pornographie und biblische Texte überkreuzt.⁴³

Andere queere Ansätze zielen auf eine breite Leser_innenschaft und rezipieren Queer-Theorie als poststrukturalistische Perspektive auf Sexualität, Geschlechtlichkeit und Identität.⁴⁴ Exeget_innen, die dezidiert auf Queer-Theorie und ihren poststrukturalistischen Annahmen aufbauen, sind u. a.

36 Vgl. Althaus-Reid, *The Queer God*; Althaus-Reid, *Indecent Theology*.

37 Vgl. Althaus-Reid, *The Queer God*, 134, 148; Althaus-Reid/Isherwood, *Thinking Theology*, 302–314.

38 Vgl. Cheng, *Radical Love*, x.

39 Vgl. Cheng, *Radical Love*; Cheng, *From Sin to Amazing Grace*; Cheng, *Rainbow Theology*.

40 Vgl. West, *Gift*.

41 Vgl. Goss/West, *Take Back*; West, *Gift*.

42 Hornsby/Stone, *Already Queer*, x.

43 Boer, *Sprinkle(s)*; Boer, *Second Coming*; Boer, *Earthy Nature*.

44 So wendet sich Deryn Guest mit ihrer Kritik an essentialistischen Lesarten gegen feministische Konzepte von «gender bending» und «gender reversal». Diese setzen eine essentielle männliche oder weibliche Identität voraus, die in zweiter Instanz überschritten oder umgekehrt wird (vgl. Guest, *Genderfuck*, 10–27). Stattdessen wirbt Guest für die Terminologie «Genderfuck» (Guest, *Genderfuck*, 26), die das zweigeschlechtliche Paradigma durch ein performatives Verständnis von Geschlecht und Sexualität ohne Substanz destabilisiert.

Ken Stone, Stephen Moore, Dale Martin, Teresa Hornsby und Deryn Guest.⁴⁵ Sie stören vorherrschende Vorstellungen davon, was die Bibel «sagt», sowie dass die Bibel also solche überhaupt etwas sagt.⁴⁶ Ferner stellen sie heteronormative Epistemologien in Frage, die Sexualität und Geschlecht normativ und binär festschreiben.⁴⁷ Diese «Counterexegesis» destabilisiert im Wechselschritt zwischen Vergangenheit und Gegenwart den Text und sucht nach widerständigen Räumen für neue Lesarten.⁴⁸

Queer-Theorie bringt damit eine Fundamentalkritik vor, die akademische Gewissheiten und Angemessenheiten stört. Diese Verortung fliesst in mein Verständnis von «Queer(y)ing» ein. Dieses Konglomerat aus «Queering» und «Querying», d. h. «queer lesen» und «befragen», versteht Sexualität und Geschlechtlichkeit als soziale Konstrukte.⁴⁹ Folglich untersucht Queer(y)ing erstens, wie Normativität hergestellt wird, und legt zweitens deren Instabilität offen. Diese dekonstruktive Ausrichtung ist politisch in zweierlei Hinsicht. Erstens wird die Reduktion und Eliminierung von Ambiguitäten in biblischen Texten durch dominante Interpretationen offengelegt.⁵⁰ Zweitens ist Queer(y)ing politisch hinsichtlich der Erfahrungen und Lebenswirklichkeiten queerer Menschen in der Gegenwart. Ohne diese politische Position tragen Aussagen, die Bibel bzw. Theologie seien queer, zur Normalisierung von queer und Queer-Theorie bei.⁵¹ Als Exeget_in bin ich darin gefordert, eine Hermeneutik des Verdachts an stabilen Identitätspositionen nicht zu trennen vom Hören auf die Zeugnisse queerer Menschen. Dies bedeutet auch, der Versuchung zu widerstehen, Queer-Theorie und queere Bibelkritik zu institutionalisieren als wohlverpackte Theorie oder Methodik exegethischen und theologischen Arbeitens.

45 Vgl. Moore, History; Moore, God's Beauty Parlor; Moore, Queer Theory; Moore/Anderson, Masculinities; Moore/Burrus, Unsafe Sex; Hornsby, Capitalism; Hornsby, Sex Texts; Hornsby/Stone, Bible Trouble; Hornsby/Guest, Transgender; Martin, Sex and the Single Savior; Guest, Beyond; Guest u. a., Queer Bible Commentary; Runions, How Hysterical; MacWilliam, Queer Theory; Moore, Song and History; Stone, Safer Texts; Stone, Garden.

46 Vgl. Stone, Bibles That Matter; Berlinerblau, Secular Bible, 106; Martin, Sex and the Single Savior, 1–16.

47 Vgl. Althaus-Reid/Isherwood, Thinking Theology, 306–308.

48 Vgl. Armour, Queer Bibles?, 5–6.

49 Vgl. Punt, Queer Readings, 67.

50 Vgl. Heacock, Jonathan, ix; Butler, Gender Trouble, 148.

51 Vgl. Halperin, Normalization, 341–343.

3. Sexualität im Hohelied zwischen Normativität und Ambiguität

Damit komme ich zur Frage, wie Interpret_innen des Hoheliedes Sexualitäten im und mit dem Text regulierten, anhand von zwei Fallbeispielen: erstens der Allegorese des Hoheliedes bei Origenes, Bernhard von Clairvaux und Mechtild von Magdeburg; und zweitens der Auslegung des Hoheliedes als Zeugnis heterosexueller Liebe und Ehe durch die historisch-kritische Exegese des 18.–20. Jahrhunderts.

3.1 Das unwiderstehliche Göttliche – Allegorese des Hoheliedes

Die Anfänge allegorischer Interpretationen des Hoheliedes in Judentum und Christentum sind nicht exakt greifbar. Sie erscheinen bereits in den frühesten Rezeptionen.⁵² Unter allegorisch summiere ich an dieser Stelle jene Lesarten, die einem «wortwörtlichen», «natürlichen» bzw. «fleischlichen» Schriftsinn weitere hinzufügen, zum Beispiel einen typologischen, tropologischen oder anagogischen Sinn. Christliche und jüdische Interpret_innen haben das Hohelied als Liebesbeziehung zwischen dem Volk Gottes und Gott interpretiert.⁵³ Die männliche Sprecherposition im Hohelied wird mit Gott bzw. Christus besetzt, die weibliche mit dem einzelnen Menschen oder Kollektiv. Damit knüpft die Allegorese an biblische Ehemetaphern an, in denen der biblische Gott die Position des Ehemannes, Israel oder Jerusalem diejenige der abtrünnigen Ehefrau einnehmen.⁵⁴

Das biblische Buch, das am meisten von Sinnlichkeit, Sexualität und Lust handelt, hat ironischerweise grosse Aufmerksamkeit durch Asket_innen erfahren. Die Allegorese führt dazu, dass asketisch lebende Männer sich mit einer femininen Sprecherposition identifizieren.⁵⁵ Gott ist unwiderstehlich verführerisch, sein Hauch betört und seine Berührung erregt den Asketen. So preist Origenes (ca. 185–253 n. Chr.), die «Braut», seine Begegnung mit dem «Bräutigam» Christus in seinen Homilien zum Hohelied mit den Worten:

-
- 52 Siehe Kap. 1 zu Mischna und Talmud; in den Kirchenvätern findet sich die erste Allegorese des Hoheliedes bei Hippolyt von Rom um 200 n. Chr.
- 53 Während Origenes' Hoheliedkommentar diese Deutung der Charaktere vorlegt, liest er in seinen Homilien das Hohelied als Beziehung zwischen Seele und Christus. Die Differenz kann auf die abweichende Adressat_innenschaft zurückgehen (Cain, Wounds, 21).
- 54 Vgl. Müllner, Geschlechteregalität, 222.
- 55 Vgl. Ebd.

«Es gibt eine Art geistige Umarmung, und würde doch die innigere Umarmung des Bräutigams auch meine Braut [sc. meine Seele] einmal umfassen, so dass auch ich sagen kann, was in eben diesem Buch geschrieben steht: ‹Seine Linke liegt unter meinem Haupt, und seine Rechte wird mich umarmen›. [...] Wenn er aber auch meine Seele, da sie zu seiner Braut geworden ist, würdigt, zu ihr zu kommen, wie schön muss sie sein, dass sie ihn vom Himmel an sich zieht, dass sie ihn veranlasst, zur Erde herabzusteigen, dass er zur Geliebten kommt.»⁵⁶

Die allegorische Lesart hatte zur Folge, dass das Hohelied unmöglich von dem handeln konnte, wovon es wortwörtlich handelte, nämlich menschlicher Sexualität.⁵⁷ Besonders prägnant ist diese Paradoxie in Origenes' Homilien. Er gesteht dem Hohelied ausdrücklich keinen fleischlichen Schriftsinn zu.⁵⁸ Er mahnt dazu, das Hohelied dürfe nur denen zuteilwerden, die gegen die körperlichen Begierden immun geworden sind.

«Deshalb muss sich der, der die Schriften geistig zu hören versteht, oder gewiss doch der, der das nicht vermag und lernen möchte, mit aller Anstrengung darum bemühen, sein Leben nicht an Fleisch und Blut auszurichten, um der geistigen Geheimnisse würdig werden zu können, sondern, um es etwas gewagter auszudrücken, am geistigen Begehrten beziehungsweise Eros, zumal es ja auch einen geistigen Eros gibt.»⁵⁹

Origenes «kastriert» gleichermassen das Hohelied, indem er jegliche fleischliche Bedeutung von ihm abschneidet.⁶⁰ Zugleich zeigt diese Sorge, dass sich diese wortwörtliche Deutung nicht ausrotten liess, auch nicht unter Gelehrten. Hier wiederholt sich in neuer Gestalt, was bereits die Rabbinen versuchten zu regulieren. Die «fleischliche» Lesart zieht sich durch die Werke von Theodor von Mopsuestia (350–428 n. Chr.) über Ischodad von Chedata (gest. um 872 n. Chr.) bis hin zu Abraham ibn Ezra (gest. 1167).⁶¹

Doch allegorische Auslegungen blieben über Jahrhunderte prägend. Ein wirkungsgeschichtlicher Höhepunkt der Hohelied-Rezeption findet sich ca.

⁵⁶ Origenes, Hohelied, 1,2–3.

⁵⁷ Vgl. Keel, Hohelied, 17; Moore, Song and History, 229.

⁵⁸ Vgl. King, Origen, 38–76, 134–178.

⁵⁹ Origenes, Hohelied, 1,2.

⁶⁰ Moore, Song and History, 233.

⁶¹ Vgl. Keel, Hohelied, 18.

eintausend Jahre nach Origenes in Bernhard von Clairvaux' Brautmystik (ca. 1091–1153 n. Chr.). Der Zisterzienser schrieb ganze 86 Predigten zum Hohelied. In einer dieser Predigten schreibt Bernhard:

«Er selbst [Christus], mehr als die Menschenkinder schön von Gestalt, er selbst küsse mich lieber mit dem Kuß seines Mundes! [...]]a, ich verschämhe sogar den Glanz der Engel. Mein Jesus überragt sie doch weit durch seinen Glanz und seine Schönheit. Also begehre ich nicht, daß ein anderer, ob Engel oder Mensch, mich küßt: er selbst küsse mich mit dem Kuß seines Mundes!»⁶²

Die Geschlechterdifferenz männlich-weiblich erfüllt in der Allegorese mehrere Funktionen. Sie drückt die Lust des Asketen auf das unwiderstehliche Göttliche aus. Zugleich erzeugt sie eine «soziale Asymmetrie der Liebenden»,⁶³ die die Unterscheidung zwischen Menschen und Gott manifestiert. Jedoch ermöglicht diese Differenz auch die Transformation der Asket_in. Das Begehrn des Göttlichen transformiert den Körper der Asket_in in eine gebärende Frau voll göttlicher Gnade, deren Brüste anschwellen infolge des göttlichen Kisses.⁶⁴ Die Zuordnung von Männlichkeit als göttlich und Weiblichkeit als menschlich wird auch durchbrochen und destabilisiert. Denn in der Vereinigung der Seele des oder der Asket_in mit dem Bräutigam Christus verschwimmt die Geschlechterordnung immer wieder. Je mehr die Seele christusförmig wird, desto stärker verschwimmen die Geschlechter beim göttlichen Kuss. Somit werden Körperlichkeit und Erotik durchsichtig für das Göttliche.⁶⁵

Im *Fließenden Licht der Gottheit* der Mechthild von Magdeburg (ca. 1207–1282 n. Chr.) spielt das Hohelied eine prominente Rolle. Mechthilds Seele durchbricht die Grenzen zwischen sich und Christus, maskuliner und femininer Position, durch christusförmiges Leiden.⁶⁶ Die Seele wird vor Pilatus geführt, verurteilt und schliesslich gekreuzigt. Doch sie gibt sich hin und trägt ihr Kreuz, wodurch sie mit Christus verschmilzt und gleichsam mit ihm aufersteht:

62 Clairvaux, Werke V, 2,2.

63 Müllner, Geschlechteregalität, 220.

64 Vgl. Clairvaux, Werke V, 9,7.

65 Vgl. Müllner, Geschlechteregalität, 226.

66 Vgl. Müllner, Geschlechteregalität, 221–222.

«[Die Seele] wird so fest ans Kreuz genagelt, mit dem Hammer des starken Liebesgelöbnisses, dass alle Geschöpfe sie nicht zurückrufen können. [...] Sie aufersteht auch fröhlich am Ostertag, wenn sie mit ihrem Geliebten im engen Brautbett in einer süßen Liebesklage verbunden war. Dann tröstet sie ihre Jünger [...].»⁶⁷

Die erotischen und sexuellen Bilder des Hoheliedes und ihre Allegorese erscheinen aus heutiger Perspektive in einem ambivalenten Licht. Das ultimative Ziel der Allegorese des Hoheliedes ist die Überwindung der Sexualität und des Weiblichen, sie werden transparent für das Göttliche.⁶⁸ Dazu werden die weibliche Sprecherin im Hohelied und weibliche Sexualität ausradiert.⁶⁹ Körperlichkeit und Erotik werden verdrängt, was eine Furcht insbesondere vor weiblicher Sexualität und Körperlichkeit widerspiegeln mag.⁷⁰

Dennoch argumentieren Stephen Moore und Virginia Burrus, dass allegorische Lesarten des Hoheliedes queer lesbar sind. Sie heben die für heutige Leser_innen homoerotischen Anklänge, die Fluidität der Geschlechterrollen und die Verknüpfung von Begehrten und Leiden hervor.⁷¹ Der männliche Asket sieht sich selbst im Hohelied, lüstern nicht nach einer Frau, sondern einem Mann. Damit treibt die Abwendung von Körperlichkeit den Mönch in die Arme eines anderen, Christus.⁷² Ausserdem demonstriert Mechthild von Magdeburgs Hohelied-Rezeption, dass Brautmystik für Frauen Räume eröffnen konnte und wie instabil Konzepte von Männlichkeit und Weiblichkeit werden können.⁷³ Schliesslich liegt in der Verknüpfung von Begehrten nach dem göttlichen Kuss mit dem geistigen und körperlichen Leiden der Asket in eine Anstossigkeit für heutige Lesarten.⁷⁴

67 Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht*, III 10; zitiert nach: Vollmann-Profe, Mechthild, 185–187.

68 Vgl. Moore, *Song and History*, 235.

69 Vgl. Moore, *Song and History*, 236.

70 Vgl. Clines, *Song*, 124.

71 Vgl. Moore/Burrus, *Unsafe Sex*; Moore, *Song and History*.

72 Vgl. Moore, *Song and History*, 229.

73 Dieser auch emanzipatorische Aspekt wird in der Lektüre von Burrus und Moore ausgebündet, die einen männlichen Mystiker vor Augen haben (Moore/Burrus, *Unsafe Sex*; Burrus/Moore, *Sadomasochism*).

74 Vgl. Moore, *Song and History*; Burrus/Moore, *Sadomasochism*.

3.2 Das unwiderstehlich Menschliche – die heterosexuelle Matrix

Mit der Veränderung der Schrifthermeneutik sowie dem Verständnis von Geschlecht und Sexualität in der Moderne beginnt auch eine neue Ära in der Hohelied-Auslegung. Diese fällt zusammen mit der Durchsetzung eines neuen Verständnisses von Sexualität. Allegorische Lesarten werden weitgehend abgelöst durch «wortwörtliche», Gott und seine «queeren» Affären mit den Asket_innen verworfen als Verirrungen. Stattdessen wird aus dem Hohelied ein Zeugnis heterosexueller Ehe im Ideal und ihrer göttlichen Legitimation. Entsprechend wurde aus dem Liebeslied von Kirche und Gott, Seele und Christus ein Konglomerat der Hochzeitslieder Israels. Die Deutung als Hochzeitslied von Mann und Frau vertrat insbesondere Johann Gottfried Herder (1744–1802).⁷⁵ Doch unterscheidet sich Herders Zugang zum Hohelied wesentlich von der historisch-kritischen Exegese des 20. Jahrhunderts.⁷⁶ Wenngleich das Hohelied für Herder von der Liebe von Mann und Frau handelt, verweist diese über sich selbst hinaus auf Gott und eröffnet damit eine legitime Basis für allegorische Lesarten.⁷⁷ Herder geht davon aus, dass das Hohelied in besonderer Weise die ursprünglichen Erfahrungen von Liebe in lose verbundenen Liebesliedern transportiert.⁷⁸ Die Zurückführung dieser Liebeslieder auf Salomon als ihren geistigen Ursprung sichert ihren kanonischen Status.⁷⁹ In ähnlicher Stossrichtung kommt Franz Delitzsch (1813–1890) in seinem Hohelied-Kommentar von 1851 zum Schluss über das wesentliche Anliegen des Hoheliedes:

«Mit einem Worte: Die Idee der Ehe ist die Idee des Hohenliedes. [...] Unter der Idee der Ehe verstehen wir den urbildlichen Gedanken, [...] d. h. den lebendigen Inbegriff alles dessen was die Ehe nach der Absicht ihres Stifters sein soll.»⁸⁰

75 Vgl. Herder, Werke III, 487–488. Siehe auch Baildam, Paradisal Love, 162–165; Gaier, Herder, 319.

76 Vgl. Herder, Werke III, 514–515, 518.

77 Vgl. Herder, Werke III, 517–519; Gerhards, Herder, 24–25.

78 Vgl. Herder, Werke III, 495–496.

79 Vgl. Herder, Werke III, 491.496.502–503.507–508; Baildam, Paradisal Love, 137.

80 Delitzsch, Das Hohelied, 175.

Die Ehe bezeichnet für Delitzsch die körperliche, aber mehr noch seelische Vereinigung von Mann und Frau.⁸¹ So bekam die göttlich eingesetzte Ehe zwischen Mann und Frau ihr eigenes Buch im biblischen Kanon.⁸²

Diese Eintragung der Heterosexualität und heteronormativen Ehe in das Hohelied hat Spuren hinterlassen und zeigt sich in Hohelied-Kommentaren, die bis heute Verwendung finden. So kommt Marvin Pope (1916–1997) in seinem Hohelied-Kommentar von 1977 zu dem Schluss, dass das Hohelied die Feier der göttlich verordneten heterosexuellen Liebe ist. Diese heterosexuelle Liebe findet in der Ehe ihren höchsten Ausdruck.⁸³ Im Gegensatz zu diesem wörtlichen Sinn sind allegorische Lesarten eine Verzerrung des Hoheliedes.⁸⁴ Damit wird aus der Allegorese eine Bedrohung für die heteronormative Lesart.⁸⁵ Marvin Pope geht in Anlehnung an Robert Dempsey noch einen Schritt weiter, indem er seine heteronormative Auslegung mit einem «natürlichen» Verständnis von Sexualität verknüpft:

«During the last century the traditional allegorical approach to Canticles has been for the most part abandoned because of the discoveries of scholarship, the spread of a *more natural view of love and sex*, and a realization that in the final analysis Canticles is love poetry.»⁸⁶

Ist es ein Zufall, dass die «Erfindung» der Homosexualität und Heterosexualität mit dieser Deutung des Hoheliedes zusammenfallen?⁸⁷ Unter der Erfahrung der Hetero- und Homosexualität analysiert Michel Foucault (1926–1984) in seinem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* (1978), wie medizinische, biologische und psychiatrische Diskurse in der Moderne ein Konzept von heteronormativer Sexualität konstruieren.⁸⁸ Damit setzte eine fundamentale Wende in der Deutung von Geschlecht und Sexualität ein. Während Geschlecht zuvor in einem Muster von Vollkommenheit-Unvollkommenheit gedeutet wurde und Sexualität vor allem sexuelle Praktiken meinte, entstand

⁸¹ Vgl. Delitzsch, Das Hohelied, 179.

⁸² Vgl. Rowley, Servant of the Lord, 234.

⁸³ Vgl. Pope, Song, 192–205.

⁸⁴ Vgl. Dempsey, Interpretation, 157, zitiert in: Pope, Song, 197.

⁸⁵ Vgl. Pope, Song, 237.

⁸⁶ Dempsey, Interpretation, 158, zitiert in: Pope, Song, 197 (Hervorhebung des Autors).

⁸⁷ Vgl. Moore/Burrus, Unsafe Sex, 24.

⁸⁸ Vgl. Foucault, Sexualität und Wahrheit.

eine biologisch festgeschriebene binäre Geschlechtlichkeit, die mit sexueller Identität untrennbar verbunden wurde.⁸⁹

Diese Verbindung bezeichnet Judith Butler als «heterosexuelle Matrix», eine Verschränkung von biologisch konstruiertem Geschlecht (engl. «sex») mit sozialen Geschlechterrollen («gender») und heterosexuellem Begehrten in einer heterosexuellen «Zwangsordnung».⁹⁰ Dadurch entsteht aus einem kontingenzen Konstrukt der Moderne die Illusion von einer statischen und natürlichen Ordnung. Diese fundamentale Verschiebung spiegelt sich in der Auslegung des Hoheliedes. Die Allegorese beruhte auf der Instabilität der Geschlechtlichkeit und der Verschmelzung der Grenzen zwischen Christus und Asket_in. Nunmehr wurde mit der biologistischen Unterscheidung von männlichem und weiblichem Geschlecht und hetero- bzw. homosexuellem Begehrten das Hohelied der christlichen Garant der bürgerlich-heteronormativen Ordnung. Andererseits bietet die «Entdeckung» des menschlichen Begehrens im Hohelied als genuines Thema neue interpretative Potenziale.

4. Ambiguitäten im Fokus

Die Diversität der dargelegten Auslegungen des Hoheliedes mag die Frage aufwerfen, wie ein und derselbe Text derart unterschiedliche Interpretationen produzieren kann. Damit komme ich zur zweiten Leitfrage: Welche Ambiguitäten begegnen im hebräischen Text des Hoheliedes?

Die Problematik und Instabilität von heteronormativen Interpretationen wurde seit den 1980er Jahren von feministischen Autor_innen offengelegt. Sie zeigten, dass weibliche Körper und Begehrten im Hohelied (auch) Subversio nen stereotyper Regulierung von weiblicher Sexualität in der Bibel sind. Weib-

- 89 Siehe für diese Verschiebung, die Entstehung einer weiblichen Sonderanthropologie und der dichotomen Geschlechtlichkeit Mann-Frau: Duden, Unter der Haut; Honegger, Ordnung der Geschlechter; Laqueur, Auf den Leib geschrieben.
- 90 Butler, Gender Trouble, 47–106, 208, n. 6: «I use the term heterosexual matrix throughout the text to designate that grid of cultural intelligibility through which bodies, genders, and desires are naturalized. I am drawing from Monique Wittig's notion of the «heterosexual contract» and, to a lesser extent, on Adrienne Rich's notion of «compulsory heterosexuality» to characterize a hegemonic discursive/epistemic model of gender intelligibility that assumes that for bodies to cohere and make sense there must be a stable sex expressed through a stable gender (masculine expresses male, feminine expresses female) that is oppositionally and hierarchically defined through the compulsory practice of heterosexuality».

liche Körper und Sexualität sind in anderen Kanon-Teilen meist eingebettet in die Themen Fortpflanzung, männlichen Besitz oder kultische Reinheit.⁹¹ Feministische Exeget_innen stellten außerdem in Frage, dass das Hohelied verheiratete Liebende darstellt, und betonen, dass weibliche Stimmen den grössten Raum einnehmen.⁹²

All dies hat den Text zu einem Leuchtfeuer feministischer Bibelauslegungen werden lassen,⁹³ der jedoch mittlerweile umstritten geworden ist. So überrascht es nicht, dass 1993 der erste Kommentar aus der Reihe *Feminist Companion to the Bible* zum Hohelied erschien.⁹⁴ Cheryl Exum resümierter die Zuneigung feministischer Exeget_innen treffend: «Something about the Song [of Songs] turns even the most hardened of feminist critics into a bubbling romantic.»⁹⁵ Die Liebeslyrik wurde zu einem Gegentext von der freien weiblichen Sexualität im Kontrast zu der sozialen Wirklichkeit in der Geschichte Israels.⁹⁶ Wenigstens ein biblisches Buch sollte Sexualität frei von Herrschaft oder aber egalitär zwischen den Geschlechtern thematisieren. So hat Athalya Brenner-Idan auf der Suche nach weiblichen Stimmen in biblischen Texten zu Beginn der 1990er Jahre erwogen, das Hohelied sei gleich dem Buch Ruth von Autorinnen verfasst.⁹⁷ Doch so eindeutig gynozentrisch ist das Hohelied nicht.⁹⁸ Geschlechterkritische Exeget_innen betonen, dass das Hohelied Stereotypen nicht nur in Frage stellt, sondern selbst herstellt. David Clines identifiziert in der Art und Weise, wie weibliche und männliche Körper dargestellt werden, einen dezidierten «male gaze».⁹⁹ Damit bewegen sich geschlechterkritische und feministische Exeget_innen aktuell zwischen den Positionen, das Hohelied als männ-

91 Vgl. Setel, Prophets and Pornography, 88; Brenner, Polyphony, 295.

92 Vgl. Brenner, Polyphony.

93 Vgl. Brenner, Polyphony; Trible, Rhetoric, 144–165. Treffend formuliert Carol Meyers: «Luckily for feminists, who often despair of discovering meaningful material in the man's world of the official canon, a single biblical book has preserved this non-public world and allows us to see the private realm that dominated the social landscape for much of ancient Israel's population.» (Meyers, Gender, 220).

94 Brenner, Song of Songs.

95 Exum, Ten Things, 25.

96 Vgl. Müllner, Geschlechteregalität.

97 Vgl. Brenner/van Dijk Hemmes, Gendering Texts; Goitein, The Song; Goitein, Women as Creators.

98 Exum, Ten Things, 24–35.

99 Vgl. Clines, Song; Polaski, Shulammite.

lichen Blick bzw. Pornographie,¹⁰⁰ als Zeugnis egalitärer Liebe oder gar weiblicher Dominanz zu lesen.

Diese Multiperspektivität knüpft an textliche Ambiguitäten an, die seit jeder Einladung an Hörer_innen und Leser_innen waren, sich dem Text und seinen lustvoll-poetischen Träumen hinzugeben. Erotische und körperliche Liebe und Sex sind im Hohelied positiv besetzt und weder ein Zweck zur Fortpflanzung noch etwas, was normiert werden kann.¹⁰¹ Sex und Lust sind zutiefst genussvoll und werden mit allen Sinnen erfahren: «Esst, ihr Freunde, trinkt und seid trunken von Liebe!» (Hld 5,1b) Geschlechtlichkeit spielt eine Rolle im Hohelied, aber immer wieder werden geschlechtsspezifische Körperbilder gebrochen und aufgelöst. Die Beziehung der Liebenden im Hohelied ist nicht an sich heterosexuell.¹⁰² Noch wird Sexualität reduziert auf Penetration oder eindimensionale Geschlechterrollen. Auch sind Sex und Lust etwas, was den ganzen Körper ergreift, ihn aber auch transzendierte und transformierte. Die Liebenden im Hohelied tragen keine Personennamen, aber wir hören ihre Stimmen, wie sie zu sich selbst und zueinander sprechen und wie sie im Durcheinander des Liebestraums miteinander verschwimmen. Dies verstärkt sich, wenn das Hohelied als ein Zusammenschluss verschiedener Gedichte mit diversen Sprecher_innen gelesen wird.¹⁰³ Doch nicht nur die Rollen der Sprecher_innen sind instabil. Das Verlangen nach der oder dem anderen transformiert die Liebenden.¹⁰⁴ Nicht nur die Grenzen zwischen ihren Körpern lösen sich partiell auf, sondern auch zwischen Körpern und Natur, Architektur und Landschaft.¹⁰⁵ Die weibliche Sprecherin sehnt sich danach, ihr Liebhaber wäre ihr Bruder, sodass sie gemeinsam an der Brust der Mutter hingen (Hld 8,1–2).¹⁰⁶ Mehr noch, durch die Liebenden scheint Göttliches hindurch, ohne dass sie göttlich werden.¹⁰⁷ Aus dem weiblichen Körper werden Pflanzen und Gärten, die die Kraft des Lebens und seine Erneuerung manifestieren.¹⁰⁸ Parallele Motive finden

¹⁰⁰ Vgl. Goulder, *The Song of Fourteen Songs*; Polaski, Shulammite; Clines, *Song*.

¹⁰¹ Vgl. Brenner, *Polyphony*, 293–301.

¹⁰² Vgl. King, *Love as Fierce*, 128.

¹⁰³ Vgl. Brenner, *Polyphony*, 288.

¹⁰⁴ Vgl. Meredith, *Journeys*, 129; Almog, *Flowing Myrrh*.

¹⁰⁵ Vgl. Biermann, *Sensing Bodies*, zur Verbindung von Sinnen und Metapher im Hohelied und insbesondere Hld 8,6.

¹⁰⁶ Vgl. Chapman, *Brother*, 25–168.

¹⁰⁷ Vgl. Nissinen, *Is God Mentioned*, 285.

¹⁰⁸ Vgl. den Garten in Hld 4,12, Lotusblume in Hld 2,2 oder die Palme in Hld 7,8–9.

sich in altorientalischer Liebeslyrik¹⁰⁹ und der Ikonographie der Südlevante, insbesondere die Göttinnen der Mittel- und Spätbronzezeit.¹¹⁰ Das zeigt, dass eine Lesung des Hoheliedes als Liebeslyrik von ausschliesslich menschlicher Liebe ebenso problematisch ist wie eine vereinseitigende Allegorese.¹¹¹ Diese «Multidimensionalität» aus Sexualität und Göttlichem in sogenannter altorientalischer Liebeslyrik scheint auch noch im Hohelied durch. Damit bricht das Hohelied die binäre Unterscheidung zwischen Menschlichem und Göttlichem auf und «[vermag] die göttlich-menschliche wie auch die zwischenmenschliche Liebe mit gleichen Worten auszudrücken».¹¹²

Doch es wäre verfehlt, angesichts dieser Feier der Liebe das Hohelied als utopischen Traum zu lesen. Denn soziale Normen brechen mit Gewalt darin ein. Ausserdem nutzen die Metaphern und Motive im Hohelied geschlechtliche Stereotypen. Die männlichen Liebhaber bewegen sich frei im öffentlichen Raum, kommen und gehen, während die Liebhaberinnen Gefahr laufen, misshandelt (Hld 5,7) und liebeskrank zu werden (Hld 5,8). Nur der weibliche Körper wird als attraktiv, weil «verschlossen» konzeptualisiert (Hld 4,12).¹¹³ Die eigene Familie versucht, die Autonomie der Liebhaberinnen zu untergraben (Hld 1,6; 8,8–10). Die Liebenden und die Liebe, von der das Hohelied zeugt, sind Diskriminierung ausgesetzt. Eine Liebhaberin beschreibt sich als Schwarz in den Augen der Leute Jerusalems. Sie verkörpert die Andere, das Aussenstehende und Liminale (Hld 1,5–6).¹¹⁴ Des Nachts sucht eine Liebhaberin nach ihrem Geliebten in den Gassen der Stadt, wird aber von Wachmännern gefangen genommen, geschlagen und misshandelt, mit sexuellen Anspielungen auf eine Vergewaltigung (Hld 5,7–8). Dennoch überwindet die Sprecherin diese Herausforderungen, denn ihre Sehnsucht ist nicht besiegt, ihr Begehr lässt sich nicht fesseln. Die Liebhaber_innen

¹⁰⁹ Vgl. Fox, Song, 31–37, 73; Nissinen, Is God Mentioned; Nissinen, Akkadian.

¹¹⁰ Vgl. Schroer, Pictures, 150. Prominente Beispiele sind die spätbronzezeitlichen Gold- und Elektrum-Anhänger mit dem Kopfe einer Göttin mit angedeuteten Brüsten und Vulva aus dem spätbronzezeitlichen Ugarit (Schroer, IPIAO 3, 288–299, no. 839; Winter, Frau und Göttin, figs. 322, 453–457). Auch auf Siegeln aus der mittelbronzezeitlichen südlichen Levante finden sich zahlreiche Beispiele der nackten Göttin mit floralen Motiven (Schroer, IPIAO 2, 182–186, no. 404–412).

¹¹¹ Vgl. Nissinen, Is God Mentioned, 273–287.

¹¹² Nissinen, Heilige Hochzeit, 10–11; vgl. Ostriker, A Holy of Holies; Walsh, Exquisite Desire.

¹¹³ Vgl. Clines, Song, 128–129; Exum, Ten Things, 24–35; Landy, Erotic Words, 6.

¹¹⁴ Vgl. King, Love as Fierce, 136–140.

ziehen sich an geschützte Orte zurück, das Haus der Mutter oder die Wildnis, wo sie zusammen sein und sich vergnügen können (Hld 8,2).

Doch das Begehrten im Hohelied bleibt ungestillt, die Liebenden finden keine Erfüllung, der Text endet so abrupt, wie er eingesetzt hat. Ihr Begehrten nach der_m anderen basiert gerade auf ihrer Trennung, der Aufschiebung ihrer Vereinigung.¹¹⁵ Cheryl Exum bezeichnet diesen Mechanismus im Hohelied als «deferral of presence».¹¹⁶ Die Liebenden begehren die Andere zu spüren, aber wenn es so weit wäre, unterbricht der Text und nimmt eine neue Wendung.¹¹⁷ So suchen die Liebenden einander in der Stadt und in der Natur, aber verpassen sich (Hld 5,5–6). Die Lippen, Augen, Haare, Stimmen, Augen und Brüste der Liebenden gewinnen an Präsenz, um dann wieder zu verblassen.¹¹⁸ Damit beginnt der Prozess der Abwesenheit, des Begehrens, der partiellen Repräsentation von Neuem.¹¹⁹ Mit den Worten «Flieh, mein Geliebter, gleich einer Gazelle oder dem jungen Hirsch auf den Balsambergen!» (Hld 8,14) endet das Hohelied so plötzlich, wie es begann.

5. «Queer Reading» des Hoheliedes

Queere Lesarten des Hoheliedes knüpfen an feministische und geschlechterkritische Zugänge an, bringen aber ebenfalls neue Perspektiven mit ein. So wird die Lesung des Hoheliedes als Liebesbeziehung zwischen einem weiblichen und einem männlichen Charakter gestellt,¹²⁰ ebenso wie eine binäre Gegenüberstellung historischer und allegorischer Deutung. Damit komme ich zur dritten und abschliessenden Frage: Wie knüpften queere Lesarten an Ambiguitäten im Text des Hoheliedes und seiner Auslegungsgeschichte an? Dazu stelle ich abschliessend zwei unterschiedliche queere Lesarten des Hoheliedes vor: erstens eine biographische Lesart des Hoheliedes als *Zeugnis von* und *für* queere Liebende, die Grenzen überwinden, und zweitens die Infragestellung heteronormativen Begehrrens anhand einer Hohelied-Lektüre.

¹¹⁵ Vgl. Keel, Deine Blicke, 107; Brooks, Body Work, 7–8.

¹¹⁶ Exum, Ten Things, 32–34.

¹¹⁷ Vgl. aus feministischer Perspektive Ostriker, A Hole of Holies, 47: «Notwithstanding the efforts of generations of commentators to impose a coherent narrative plot onto the Song, it goes nowhere and ends without closure».

¹¹⁸ Exum, Ten Things, 33.

¹¹⁹ Vgl. Exum, Ten Things, 33.

¹²⁰ Dies wurde auch von Feministinnen vertreten (vgl. Trible, Rhetoric, 152, 161; Kristeva, Tales, 99–100; Brenner, Criticism, 28).

In *Take Back the Word* (2000) versammeln Robert Shore-Goss und Mona West exegetische Beiträge queerer Menschen. Dabei geht es nicht nur um widerständiges Lesen biblischer Texte und ihre Verwendung als «Texts of Terror». ¹²¹ Sie gewinnen die Bibel für sich und andere queere Menschen und Gemeinschaften zurück angesichts der Geschichte und Gegenwart von Diskriminierung, Ausgrenzung und Verfolgung. ¹²² In seinem Beitrag liest Christopher King das Hohelied biographisch. Er bezeugt damit die Erfahrungen, die er und sein Partner mit dem Hohelied gemacht haben und wie wiederum das Hohelied von ihrer Liebe zeugt: «It astonishes me even now that so few words could sum up so much of our story.» ¹²³ Darum entscheiden sich die beiden, folgende Worte des Hoheliedes bei der kirchlichen Segensfeier zum Anlass ihrer zehnjährigen Beziehung lesen zu lassen:

«Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm, denn stark wie der Tod die Liebe, hart wie die Unterwelt ist die Leidenschaft. Der Liebe Flammen sind Feuerflammen, eine wütende (Gottes-)Flamme. Viele Wasser können die Liebe nicht auslöschen und Flüsse überschwemmen sie nicht. Wenn ein Mann den ganzen Besitz seiner Familie für die Liebe gäbe, so würde man ihn zutiefst verachten.» ¹²⁴

Die Erfahrung, dass das Hohelied von ihrer Liebe zeugt, bringt King dazu zu fragen, wie das Hohelied für queere Menschen zurückgewonnen werden kann. ¹²⁵ Dies vollzieht King durch Identifikation mit den Liebenden im Hohelied und ihrer Liebe. Die Liebe, von der Hohelied 8,6–7 zeugt, verwandelt die Sprecherin in ein Amulett auf dem Herzen und am Arm, das unauflöslich und machtvoll auf ihrem Geliebten liegt. ¹²⁶ Ihre Macht über seinen Körper gleicht dem Widerstand, den die Liebe gegen alles aufbietet, was Körper und Geist zerstellt. Entsprechend bezeugt Christopher King: «What we [er und sein Partner] found in the Song of Songs was an affirmation of love that matched our own experience in poignancy and power.» ¹²⁷ Die Liebhaber_innen im Hohelied werden zu Identifikationsfiguren für queere Liebende, in

¹²¹ Vgl. Trible, *Texts of Terror*.

¹²² Vgl. Goss/West, *Take Back*.

¹²³ King, *Love as Fierce*, 127.

¹²⁴ Hld 8,6–7; Übersetzung des Autors.

¹²⁵ Vgl. King, *Love as Fierce*, 128.

¹²⁶ Vgl. Biermann, *Sensing Bodies*.

¹²⁷ King, *Love as Fierce*, 127.

ihrer Sehnsucht nach Freiheit und Freude an Liebe und Sexualität, aber auch in ihren Konflikten mit Familien, Freund_innen und der Gesellschaft.¹²⁸

Virginia Burrus und Stephen Moores Queering des Hoheliedes geht andere Wege. Sie lesen das Hohelied gegen die Struktur heteronormativen Begehrrens in der Spannung zwischen Lust und Leiden, männlicher Fantasie und queerer Performanz.¹²⁹ Das Hohelied bezeichnen sie als «gescheiterte» Pornographie, denn Begehrren findet keine Erfüllung und keinen Abschluss im Text.¹³⁰ Dies nennen sie «Counterpleasures» im Anschluss an Carmen MacKendrick. Counterpleasures charakterisiert eine Ambivalenz von Lust und Schmerz, die durch den Aufschub der Erfüllung verlängert wird und typisch für BDSM-Sexualitäten oder Asketismus ist. MacKendrick betont das subversive Potenzial dieses nicht-teleologischen Begehrrens heteronormative Verständnisse des Körpers und der Lust in Frage zu stellen.¹³¹ Die Darstellung des sexuellen Begehrrens als nicht reproduktiv und nicht befriedigend stellt im Hohelied damit Auffassungen von Sexualität in Frage, die sich auf Penetration und die Befriedigung von Lust konzentrieren.¹³² Dadurch wird durchsichtig, dass dieser männliche Blick instabil ist, er wird zur Parodie seiner selbst.¹³³

Dass das Hohelied «gescheiterte» Pornographie darstellt, führt aber nicht zur Diskreditierung des Textes, sondern zu einer queeren Neulesung. Diese setzt gerade bei der Gewalt gegen die Liebhaberin an, die Christopher King mit den Erfahrungen heutiger queerer Menschen vergleicht. Moore und Burrus knüpfen an die allegorische Lesart an, die Leiden und Begehrren, in dem Fall nach dem Göttlichen, verschränkte. Dies ist der Ausgangspunkt, das Hohelied mit Schmerz und Lust in BDSM-Sexualitäten zu vergleichen.¹³⁴ Die Lesart des Hoheliedes als «gescheiterte» Pornographie legt damit offen, dass Sexualität und Geschlechtlichkeit in Macht und Herrschaftsstrukturen eingebunden sind. Doch sie zeigt auch, wie ideologische Konstruktionen mit biblischen Texten dekonstruiert werden können.

¹²⁸ Vgl. King, Love as Fierce, 136–141.

¹²⁹ Vgl. Moore/Burrus, Unsafe Sex, 24–52; Burrus/Moore, Sadomasochism, 129–146.

¹³⁰ Vgl. Moore/Burrus, Unsafe Sex, 37.

¹³¹ Vgl. MacKendrick, Counterpleasures, 29.

¹³² Vgl. Moore/Burrus, Unsafe Sex, 48–52; Epstein, Intimacy, 110; vgl. MacKendrick, Counterpleasures, 126.

¹³³ Vgl. Moore/Burrus, Unsafe Sex, 47–49.

¹³⁴ Vgl. auch die hyper-pornographischen Lesungen des Hoheliedes in: Boer, Sprink-le(s); Boer, Second Coming.

Diese Lesarten zeigen, dass das Hohelied immer wieder neu lesbar, hörbar und spürbar ist. Neue Normen, aber auch von ihnen abweichende Erfahrungen und Lebenswirklichkeiten schreiben sich immer wieder darin ein. Das Hohelied und seine Auslegungsgeschichte zeigen, wie unscharf die Grenze zwischen Exegese und Eisegese ist. Wenngleich Interpret_innen durch die Jahrhunderte versucht haben, Körperlichkeit und Sexualität *in* diesem Text und *mit* diesem Text zu regulieren, ist ihr Unterfangen nur bedingt gelungen.¹³⁵ Dass menschliche Sexualitäten und Liebe als solche ein Teil des Kanons sind, wurde durch die allegorische Interpretation verborgen. Die historisch-kritische Auslegung verlor wiederum aus den Augen, dass Körperlichkeit und Sexualität transparent werden können für das Göttliche und etablierte eine heteronormative Lesart des Hoheliedes. Queere Lesarten legen offen, dass Sexualität und Begehrten im Hohelied und seine Interpretation stets Machtstrukturen unterliegen. Zugleich zeigen sie Instabilitäten auf und suchen biblische Texte für queere Menschen zurückzugewinnen. Außerdem wird die Vorstellung von bürgerlich-heterosexueller Liebe als transhistorische Konstante dekonstruiert. Queere Lesarten sind polyphon und knüpfen an unterschiedliche Momente des biblischen Textes und seiner Auslegungsgeschichte an. So ist Christopher Kings «Rückgewinnung» des Hoheliedes ein Zeugnis von der Kraft der Liebe zwischen ihm und seinem Partner, die sich gegen alle Widrigkeiten bewährt. Daher lesen sie das Hohelied als Zeugnis ihrer Liebe. Andererseits stellen Stephen Moore und Virginia Burrus in Frage, dass Sexualität ohne Machtasymmetrie existieren kann. Daher lesen sie das Hohelied als eine Infragestellung heteronormativer Sexualität und als eine alternative Ökonomie der Lust.

Diese Lesarten zeigen – das Hohelied ist zutiefst performant, seine Sprache zutiefst körperlich. Immer wieder drängen Worte aus der Fiktion in die Wirklichkeit. So wurde «I am black and beautiful» bzw. «Black is beautiful!» aus Hld 1,5–7 zu einem Leitspruch von Black Power und der Bürgerrechtsbewegung in den USA. In dieser Wirklichkeit sollten Exeget_innen sich nicht in und hinter dem Text verstecken. Stattdessen können biblische Texte und ihre Auslegungsgeschichte zu Orten werden, an denen hegemoniales Wissen dekolonisiert wird und die Theorien, Methoden und politische Relevanz von Theologie neu erörtert werden. Die fundamentale Frage, die sich letztlich stellt, erscheint daher eine ethische zu sein: Wie werden wir in dieser Wirklichkeit künftig Theologie und Bibelwissenschaft treiben?

¹³⁵ Vgl. Müllner, Geschlechteregalität, 227.

Bruno Biermann (*1991) war von 2020–2024 Doktorand am Institut für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Bern und 2020–2023 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im SNF Projekt «Stamp Seals from the Southern Levant: A Multi-faceted Prism for Studying Entangled Histories in an Interdisciplinary Perspective» (SSSL).

Literaturverzeichnis

Quellen

- Der babylonische Talmud, hg. und übers. von Lazarus Goldschmidt, Bd. 7, Den Haag 1933.
- Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. IV. Seder Toharot II. Traktat Jadajim (Hände), hg. und übers. von Gerhard Lisowsky, Berlin 1956.
- Die Tosefta. Seder IV. Nezikin. 3. Sanhedrin–Makkot, hg. und übers. von Borge Salomonsen, Stuttgart 1976.
- Clairvaux, Bernhard von: Sämtliche Werke, lateinisch-deutsch. Bd. VII: Sermones super Cantica Canticorum. Predigten über das Hohelied 1–38, hg. von Josef Schwarzbauer, Innsbruck 1994.
- Magdeburg, Mechthild von: Das fließende Licht der Gottheit. Zweisprachige Ausgabe, aus dem Mittelhochdeutschen, hg. und übers. von Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt am Main 2010.
- Origenes: Die Homilien und Fragmente zum Hohelied, hg. von Strutwolf, Holger/Fürst, Alfons, Berlin/Boston 2016.

Sekundärliteratur

- Acadia, Lilith: Art. Queer Theory, Oxford Research Encyclopedia of Literature, Oxford 2021, 1–20, verfügbar unter: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1003> (Zugriff 01.04.2021).
- Ackerman, Susan: Art. Women in Ancient Israel and the Hebrew Bible, Oxford Research Encyclopedia of Religion, Oxford 2016, 1–26, verfügbar unter: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.45> (Zugriff 29.12.2022).
- Allen, Louisa: «Queer(y)ing the Straight Researcher. The Relationship(?) between Researcher Identity and Anti-Normative Knowledge», in: Feminism & Psychology 20, 2010, 147–165.

- Almog, Yael: «Flowing Myrrh Upon the Handles of the Bolt». Bodily Border, Social Norms and Their Transgression In the Song of Songs», in: Biblical Interpretation 18, 2010, 251–263.
- Althaus-Reid, Marcella: The Queer God, New York 2000.
- Althaus-Reid, Marcella: Indecent Theology, New York 2001.
- Althaus-Reid, Marcella/Isherwood, Lisa: «Thinking Theology and Queer Theory», in: Feminist Theology 15, 2007, 302–314.
- Armour, Ellen T.: «Queer Bibles, Queer Scriptures? An Introductory Response», in: Hornsby, Teresa J./Guest, Deryn (Hgg.): Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship (Semeia 67), Atlanta 2011, 1–8.
- Baillam, John D.: Paradisal Love. Johann Gottfried Herder and the Song of Songs (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 298), Sheffield 1999.
- Berlant, Lauren Gail/Halley, Janet/Parker, Andrew (Hgg.): After Sex? On Writing Since Queer Theory, Durkham 2011.
- Berlinerblau, Jacques: The Secular Bible. Why Nonbelievers Must Take Religion Seriously, Cambridge 2005.
- Biermann, Bruno: «Sensing Bodies, Touching Artifacts: Sensory Aspects of the Seal Metaphor in Song 8.6», in: Fischer, Stefan/Fernandes, Gavin/Potgieter, Annette (Hgg.): Song of Songs. Sense, Sight, Sound and Space, Sheffield, im Erscheinen.
- Boer, Roland: «The Second Coming. Repetition and Insatiable Desire in the Song of Songs», in: Biblical Interpretation 8, 2000, 276–301.
- Boer, Roland: The Earthy Nature of the Bible. Fleshly Readings of Sex, Masculinity, and Carnality, Stuttgart 2012.
- Boer, Roland: «Night Sprinkle(s). Pornography and the Song of Songs», in: Boer, Roland (Hg.): Knockin' on Heaven's Door. The Bible and Popular Culture (Biblical Limits), London/New York 2012, 53–70.
- Brenner, Athalya (Hg.): A Feminist Companion to the Song of Songs (Feminist Companion to the Bible 1), Sheffield 1993.
- Brenner, Athalya: «On Feminist Criticism of the Song of Songs», in: Brenner, Athalya (Hg.): Feminist Companion to the Song of Songs (Feminist Companion to the Bible 1), Sheffield 1993, 28–39.
- Brenner, Athalya: «Song of Songs. Polyphony of Love», in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres/Rumscheidt, Martin (Hgg.): Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature, Grand Rapids 2012, 288–302.

- Brenner, Athalya/van Dijk Hemmes, Fokkelien (Hgg.): On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible (Biblical Interpretation 1), Leiden/New York/Köln 1993.
- Brooks, Peter: Body Work. Objects of Desire in Modern Narrative, Cambridge 1993.
- Burke, Sean D.: «Queering Early Christian Discourse. The Ethiopian Eunuch», in: Hornsby, Teresa J./Stone, Ken (Hgg.): Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship (Semeia 67), Atlanta 2011, 175–189.
- Burrus, Virginia/Moore, Stephen: «Performing Sadomasochism in the Song of Songs», in: Women & Performance. A Journal of Feminist Theory 13, 2002, 129–146.
- Butler, Judith: Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity (Routledge Classics), New York/London 2008.
- Butler, Judith: Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex, London/New York 2011.
- Cain, Emily R.: «Mystical Wounds. Eastern Patristic Authors on the Song of Songs», in: Robinson, Timothy H. (Hg.): A Companion to the Song of Songs in the History of Spirituality (Brill's Companions to the Christian Tradition 98), Leiden/Boston 2021, 18–41.
- Chapman, Cynthia R.: «Oh That You Were Like a Brother to Me, One Who Had Nursed at My Mother's Breasts». Breast Milk as a Kinship-Forging Substance», in: Journal of Hebrew Scriptures 12, 2012, 125–168.
- Cheng, Patrick S.: Radical Love. An Introduction to Queer Theology, New York 2011.
- Cheng, Patrick S.: From Sin to Amazing Grace. Discovering the Queer Christ, New York 2012.
- Cheng, Patrick S.: Rainbow Theology. Bridging Race, Sexuality, and Spirit, New York 2013.
- Cheng, Patrick S.: «Contributions from Queer Theory», in: Thatcher, Adrian (Hg.): The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender, Oxford 2015, 153–172.
- Claassens, Juliana/Fischer, Irmtraud (Hgg.): Prophetie (Die Bibel und die Frauen 1/2), Stuttgart 2019.
- Clines, David J. A.: Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 205/Gender, Culture, Theory 1), Sheffield 1995, 94–121.
- Cornwall, Susannah: Controversies in Queer Theology (Controversies in Contextual Theology Series), London 2011.

- Crossan, John Dominic: *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991.
- Crossan, John Dominic: *Jesus. A Revolutionary Biography*, San Francisco 1994.
- De Lauretis, Teresa: «Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction», in: *Differences: Journal of Feminist Cultural Studies* 3, 1991, iii–xviii.
- Delitzsch, Franz: *Das Hohelied. Untersucht und ausgelegt*, Leipzig 1851.
- Dempsey, Robert B.: *The Interpretation and Use of the Song of Songs* (Diss. Boston University School of Theology 1963).
- Duden, Barbara: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart 1987.
- Eng, David L./Halberstam, Judith/Muñoz, Esteban: «What's Queer About Queer Studies Now?», in: *Social text* 23, 2005, 1–17.
- Epstein, Heidi: «Penderecki's Iron Maiden. Intimacy and Other Anomalies in the Canticum Canticorum Salomonis», in: Hornsby, Teresa J./Stone, Ken (Hgg.): *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (*Semeia* 67), Atlanta 2011, 99–130.
- Exum, J. Cheryl: «Ten Things Every Feminist Should Know About the Song of Songs», in: Brenner, Athalya/Fontaine, Carole R. (Hgg.): *The Song of Songs (Feminist Companion to the Bible [Second Series] 6)*, Sheffield 2000, 24–35.
- Fischer, Irmtraud/Puerto, Mercedes Navarro/Taschl-Erber, Andrea (Hgg.): *Tora (Die Bibel und die Frauen 1/1)*, Stuttgart 2010.
- Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 716), Frankfurt am Main 1977.
- Fox, Michael V.: *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Wisconsin 1985.
- Gaier, Ulrich: «Herders systematologische Theologie», in: Keßler, Martin (Hg.): *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes (Arbeiten zur Kirchengeschichte 92)*, Berlin/New York 2005, 203–218.
- Gerhards, Meik, Art. *Herder, Johann Gottfried (1744–1802)*, Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, Darmstadt 2016, 1–32, verfügbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46886/> (Zugriff 01.03.2022).
- Goitein, Shlomo Dov: «Women as Creators of Biblical Genres», in: *Prooftexts* 8, 1988, 1–33.
- Goitein, Shlomo Dov: «The Song of Songs. A Female Composition», in: Brenner, Athalya (Hg.): *A Feminist Companion to the Song of Songs (Feminist Companion to the Bible 1)*, Sheffield 1993, 58–66.

- Goulder, Michael: *The Song of Fourteen Songs* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 36), Sheffield 1986.
- Guest, Deryn: «From Gender Reversal to Genderfuck. Reading Jael through a Lesbian Lens», in: Hornsby, Teresa J./Stone, Ken (Hgg.): *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Semeia 67), Atlanta 2011, 9–44.
- Guest, Deryn: *Beyond Feminist Biblical Studies* (The Bible in the Modern World 47), Sheffield 2012.
- Guest, Deryn/Shore-Goss, Robert E./West, Mona/Bohache, Thomas (Hgg.): *The Queer Bible Commentary*, London 2006.
- Halperin, David M.: *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*, Oxford 1997.
- Halperin, David M.: «The Normalization of Queer Theory», in: *Journal of Homosexuality* 45, 2003, 339–343.
- Heacock, Anthony: *Jonathan Loved David. Manly Love in the Bible and the Hermeneutics of Sex*, Sheffield 2011.
- Herder, Johann Gottfried: *Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden*. Bd. 3: *Volkslieder, Übertragungen, Dichtungen* (Bibliothek Deutscher Klassiker 60), Frankfurt am Main 1990.
- Honegger, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*, Frankfurt am Main 1991.
- Hornsby, Teresa J.: *Sex Texts from the Bible. Selections Annotated & Explained*, Woodstock 2007.
- Hornsby, Teresa J.: «Capitalism, Masochism, and Biblical Interpretation», in: Hornsby, Teresa J./Stone, Ken (Hgg.): *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Semeia 67), Atlanta 2011, 137–155.
- Hornsby, Teresa J./Guest, Deryn: *Transgender, Intersex, and Biblical Interpretation* (Semeia 83), Atlanta 2016.
- Hornsby, Teresa J./Stone, Ken: «Already Queer. A Preface», in: Hornsby, Teresa J./Stone, Ken (Hgg.): *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Semeia 67), Atlanta 2011, ix–xiv.
- Hornsby, Teresa J./Stone, Ken (Hgg.): *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Semeia 67), Atlanta 2011.
- Horsley, Richard A.: *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987.
- Jagose, Annamarie: *Queer Theory. An Introduction*, New York 1996.
- Keel, Othmar: *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes* (Stuttgarter Bibelstudien 114/115), Stuttgart 1984.

- Keel, Othmar: Das Hohelied (Züricher Bibelkommentar Altes Testament 18), Zürich 1992.
- King, J. Christopher: «A Love as Fierce as Death. Reclaiming the Song of Songs for Queer Lovers», in: Shore-Goss, Robert E./West, Mona (Hgg.): Take Back the Word. A Queer Reading of the Bible, Cleveland 2000, 126–142.
- King, J. Christopher: *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture. The Bridegroom's Perfect Marriage-Song* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2005.
- Kristeva, Julia: Tales of Love, New York 1987.
- Landy, Francis: «Erotic Words, Sacred Landscapes, Ideal Bodies. Love and Death in the Song of Songs», in: Seigneurie, Ken (Hg.): A Companion to World Literature. Third Millennium BCE to 600 CE. Erotics and Politics of Love, Hoboken 2020, 1–10.
- Laqueur, Thomas: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, München 1996.
- Loughlin, Gerard: «Introduction. The End of Sex», in: Loughlin, Gerard (Hg.): Queer Theology. Rethinking the Western Body, Malden 2007, 1–34.
- MacKendrick, Karmen: Counterpleasures, New York 1999.
- MacWilliam, Stuart: Queer Theory and the Prophetic Marriage Metaphor in the Hebrew Bible (BibleWorld), Sheffield 2011.
- Maier, Christl/Calduchs-Benages, Nuria (Hgg.): Schriften und spätere Weisheitsbücher (Die Bibel und die Frauen 1/3), Stuttgart 2013.
- Martin, Dale B.: Sex and the Single Savior. Gender and Sexuality in Biblical Interpretation, Louisville 2006.
- Meredith, Christopher: Journeys in the Songscape. Space and the Song of Songs (Hebrew Bible Monographs 53), Sheffield 2013.
- Meyers, Carol L.: «Gender Imagery in the Song of Songs», in: Hebrew Annual Review 10, 1986, 209–223.
- Meyers, Carol L.: «Archaeology – A Window to the Lives of Israelite Women», in: Fischer, Irmtraud/Navarro Puerto, Mercedes (Hgg.): Hebrew Bible/Old Testament. Torah (The Bible and Women 1/1), Atlanta 2011, 61–108.
- Moore, Stephen D.: «The Song of Songs in the History of Sexuality», in: Church History 69, 2000, 328–349.
- Moore, Stephen D.: God's Beauty Parlor. And Other Queer Spaces In and Around the Bible (Contraversions), Stanford 2001.
- Moore, Stephen D.: «The Song of Songs in the History of Sexuality», in: Moore, Stephen D. (Hg.): The Bible in Theory. Critical and Postcritical Essays (Resources for Biblical Study 57), Atlanta 2010, 328–349.

- Moore, Stephen D.: «Queer Theory», in: Thatcher, Adrian (Hg.): *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*, Oxford 2019, 95–117.
- Moore, Stephen D./Anderson, Janice Capel: *New Testament Masculinities*, Leiden/Boston 2003.
- Moore, Stephen D./Burrus, Virginia: «Unsafe Sex. Feminism, Pornography, and the Song of Songs», in: *Biblical Interpretation* 11, 2003, 24–52.
- Müllner, Ilse: «Zwischen Geschlechteregalität und göttlicher Gewalt. Allegorische Lektüren des Hoheliedes», in: Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.): *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen (Österreichisch biblische Studien 47)*, Frankfurt am Main/Bern/Wien 2017, 165–183.
- Nissinen, Martti: *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis 1998.
- Nissinen, Martti: «Die Heilige Hochzeit und das Hohelied», in: *Lectio difficilior*, 2006, 1–18.
- Nissinen, Martti: «Is God Mentioned in the Song of Songs? Flame of Yahweh, Love, and Death in Song of Songs 8:6–7a», in: Clines, David J. A./Wolde, Ellen van (Hgg.): *A Critical Engagement. Essays on the Hebrew Bible in Honour of J. Cheryl Exum (Hebrew Bible Monographs 38)*, Sheffield 2011, 273–287.
- Nissinen, Martti: «Akkadian Love Poetry and the Song of Songs. A Case of Cultural Interaction», in: Hiepel, Ludger/Wacker, Marie-Theres (Hgg.): *Zwischen Zion und Zaphon. Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928–12.04.2014) (Alter Orient und Altes Testament 438)*, Münster 2016, 145–170.
- Ostriker, Alicia: «A Holy of Holies. The Song of Songs as Countertext», in: Brenner, Athalya/Fontaine, Carole (Hgg.): *The Song of Songs (A Feminist Companion to the Bible [Second Series] 6)*, Sheffield 2000.
- Polaski, Donald C.: «What Will Ye See in the Shulammite? Women, Power and Panopticism in the Song of Songs», in: *Biblical Interpretation* 5, 1997, 64–81.
- Pope, Marvin H.: *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible Commentary 7C)*, New York 1977.
- Punt, Jeremy: «Queer Bible Readings in Global Hermeneutical Perspective», in: Scholz, Susanne (Hg.): *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, Oxford 2020, 65–79.
- Rowley, Harold H.: *The Servant of the Lord. And Other Essays on the Old Testament*, London 1952.

- Runions, Erin: How Hysterical. Identification and Resistance in the Bible and Film, Stuttgart 2003.
- Schlichter, Annette: «Queer at Last? Straight Intellectuals and the Desire for Transgression», in: GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 10, 2004, 543–564.
- Schroer, Silvia: IPIAO. Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 2: Die Mittelbronzezeit, Fribourg/Göttingen 2008.
- Schroer, Silvia: IPIAO. Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 3: Die Spätbronzezeit, Fribourg/Göttingen 2011.
- Schroer, Silvia: «Ancient Near Eastern Pictures as Keys to Biblical Metaphors», in: Maier, Christl M./Calduch-Benages, Nuria (Hgg.): The Writings and Later Wisdom Books (The Bible and Women. An Encyclopedia of Exegesis and Cultural History 1.3), Atlanta 2014, 129–164.
- Schroer, Silvia: «Genderforschung, altorientalische Kunst und biblische Texte», in: Hebrew Bible and Ancient Israel 5, 2016, 132–150.
- Schroer, Silvia/Staubli, Thomas: Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 2005.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth/Jost, Renate (Hgg.): Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9/1), Stuttgart 2015.
- Setel, T. Drorah: «Prophets and Pornography. Female Sexual Imagery in Hosea», in: Brenner, Athalya (Hg.): A Feminist Companion to the Song of Songs (Feminist Companion to the Bible 1), Sheffield 1993, 143–155.
- Shore-Goss, Robert E.: Jesus ACTED UP. A Gay and Lesbian Manifesto, San Francisco 1993.
- Shore-Goss, Robert E./West, Mona: Take Back the Word. A Queer Reading of the Bible, Cleveland 2000.
- Shore-Goss, Robert E.: Queering Christ. Beyond Jesus Acted Up, Cleveland 2002.
- Stone, Ken: «Queer Commentary and Biblical Interpretation. An Introduction», in: Stone, Ken (Hg.): Queer Commentary and the Hebrew Bible (Journal for the Study of Old Testament Supplement Series 334), Sheffield/Cleveland 2001, 11–34.
- Stone, Ken: Practicing Safer Texts. Food, Sex and Bible in Queer Perspective, London/New York 2005.

- Stone, Ken: «The Garden of Eden and the Heterosexual Contract», in: Armour, Ellen T./Ville, Susan M. St. (Hgg.): *Bodily Citations. Religion and Judith Butler*, New York 2006, 48–70.
- Stone, Ken: «Bibles That Matter. Biblical Theology and Queer Performativity», in: *Biblical Theology Bulletin* 38, 2008, 14–25.
- Thomas, Calvin: *Straight with a Twist. Queer Theory and the Subject of Heterosexuality*, Urbana/Chicago 2000.
- Trible, Phyllis: *God and the Rhetoric of Sexuality (Overtures to Biblical Theology 2)*, Philadelphia 1978.
- Trible, Phyllis: *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives (Overtures to Biblical Theology 13)*, Philadelphia 1984.
- Walsh, Carey Ellen: *Exquisite Desire. Religion, the Erotic, and the Song of Songs*, Minneapolis 2000.
- Weeks, Jeffrey: «Queer(y)ing the «Modern Homosexual»», in: *Journal of British Studies* 51, 2012, 523–539.
- West, Mona: «The Gift of Voice, the Gift of Tears. A Queer Reading of Lamentations in the Context of AIDS», in: Stone, Ken (Hg.): *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Sheffield/Cleveland 2001, 140–151.
- Winter, Urs: *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (Orbis Biblicus et Orientalis 53)*, Fribourg/Göttingen 1983.

