

Was geschieht, wenn Schwule und Lesben die Bibel lesen?

Ken Stone

Was geschieht, wenn, wie es in der Vorgabe für dieses Heft von CONCILIUM heißt, „Schwule und Lesben die Bibel lesen“? Verschiedene Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft im Allgemeinen und in der Bibelinterpretation im Besonderen haben es möglich gemacht, über diese Frage und ihre Voraussetzungen nachzudenken. Schon gegen Ende der sechziger Jahre hat die steigende Beachtung sexueller Fragen Auswirkungen auf die theologische Reflexion in manchen Kreisen gehabt. Seit dieser Zeit fordert eine immer deutlicher wahrnehmbare Bewegung von Lesben, schwulen Männern, Bisexuellen und ihren Sympathisanten eine die Homosexualität bejahende Veränderung der christlichen Einstellung zur Sexualität. Manchmal benutzt sie die Befreiungstheologie und die feministische Theologie als Modelle für die Artikulation dieser Forderung. In der Bibelwissenschaft hat ein wachsendes Interesse am sozialen Zusammenhang, aus dem die biblischen Texte hervorgegangen sind, einen Kontext für neue Fragen nach der gesellschaftlichen und kulturellen Organisation von Geschlecht und Sexualität in jenem Umfeld entstehen lassen. Daher überrascht es nicht, dass in der Bibelwissenschaft mehrere Arbeiten erschienen sind, die versuchen, sowohl die Bedeutung von biblischen Texten, die sich auf die Homoerotik beziehen, als auch die hermeneutischen Fragen, die die Berufung auf solche Texte in der modernen Welt aufwirft, neu zu prüfen.¹

Für manche schwule Männer und Lesben hängt der Wert solcher Bibelarbeit zweifellos zum Teil davon ab, welchen Beitrag sie zur Beantwortung einer einzigen Frage leisten kann, der Frage nämlich, die Daniel Helminiak im Titel eines Buches höchst aufschlussreich formuliert hat. Das Buch will seinen Leserinnen und Lesern vermitteln, „Was die Bibel *wirklich* über die Homosexualität sagt“. Helminiak selbst beantwortet diese Frage mit folgender These: „Die Bibel nimmt weder unmittelbar Stellung zur Moralität homogenitaler Handlungen als solcher noch zur Moralität schwuler und lesbischer Beziehungen.“² Es ist zwar leicht zu verstehen, dass eine solche Aussage in einer Zeit, in der die Bibelinterpretation häufig dazu benutzt wird, die Homosexualität zu verurteilen, auf Lesben und homosexuelle Männer anziehend wirkt, aber eine derartige Behauptung unterliegt auch einer ganzen Reihe inhärenter Beschränkungen. Zum Beispiel kann sie so verstanden werden, als ließen sich religiöse Debatten über die Homosexualität einfach dadurch beenden, dass die Exegese feststellt, ob die Bibel gleichgeschlechtliche Erotik verbietet oder nicht. So aufgefasst, verfehlt die These die

adäquate Auseinandersetzung mit der notwendigen, aber schwierigen Aufgabe, das Wesen der biblischen Inspiration oder Autorität in der modernen Welt neu zu überdenken.³ Da sich in der Bibel immer Rechtfertigungsgründe für die Stigmatisierung der Homosexualität finden lassen, drängt die ausschließliche Konzentration auf die Frage, ob die Bibel irgendwo gleichgeschlechtliche Erotik verbietet oder nicht, schwule Leser und lesbische Leserinnen immer in die Defensive und absorbiert die Energie, die sie für den Aufbau homosexueller Lebensformen (einschließlich der Formen homosexuellen religiösen Lebens) bräuchten. Hinzu kommt, dass die These die Aufmerksamkeit homosexueller Leserinnen und Leser auf eine Handvoll biblischer Texte einengt. So wie feministische Bibelwissenschaftlerinnen die Position vertraten, es komme wesentlich darauf an, den „apologetischen“ Zugang zur Bibel hinter sich zu lassen und statt dessen alternative Strategien im Umgang mit einer von ihrem patriarchalischen Kontext geprägten Bibel zu entwickeln⁴, schauen jetzt schwule und lesbische Bibelleser und -leserinnen über die Debatte über die biblischen Äußerungen zur Homosexualität hinaus, um zu neuen Formen einer engagierten Bibellektüre zu finden.

Eine wichtige Inspirationsquelle für solche Leser und Leserinnen stellen die Diskussionen über den „gesellschaftlichen Ort und biblische Interpretation“ dar, die innerhalb der biblischen Wissenschaften geführt werden. Die betreffenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, deren Arbeit von so unterschiedlichen Traditionen wie hermeneutischer Philosophie, verschiedenen kritischen Theorien und Lektüre- und Rezeptionsanalysen beeinflusst ist, vertreten den Standpunkt, die „Bedeutung“ eines biblischen Textes lasse sich nicht auf einen einzigen Inhalt reduzieren. Vielmehr legen unterschiedliche Leserinnen und Leser, die ja durch die Einwirkung von solchen Variablen wie religiöse Tradition, Geschlecht, nationaler Ursprung, ethnische Zugehörigkeit, sozial-ökonomische Klassenzugehörigkeit, politische Zuordnung und von einer Menge vergleichbarer sozialer Faktoren unterschiedlich geprägt wurden, „denselben“ biblischen Texten mehrere, ja sogar entgegengesetzte Bedeutungen bei. Folglich konzentrieren sich exegetische Untersuchungen heute nicht nur auf die linguistischen und literarischen Strukturen der biblischen Texte (so wichtig solche Strukturen für die Bedeutung der Texte natürlich sind), nicht nur auf die uralten Zusammenhänge, in denen die biblischen Texte entstanden (obwohl eine gründliche Kenntnis solcher Kontexte selbstverständlich ein wertvoller Bestandteil der Bibelinterpretation ist), sondern auch darauf, wie konkrete Leser und Leserinnen, die die biblischen Texte in den unterschiedlichsten Zusammenhängen wahrnehmen, diese Texte für sich und für bestimmte „Interpretationsgemeinschaften“⁵ auslegen können und tatsächlich auslegen.

Mona West hat darauf aufmerksam gemacht, wie wichtig diese Untersuchungen

Der Autor

*Ken Stone ist Dozent für die Hebräische Bibel am Chicago Theological Seminary. Er ist der Verfasser von *Sex, Honor and Power in the Deuteronomistic History* (1996) und Herausgeber von *Queer Commentary and the Hebrew Bible* (2001). Anschrift: Chicago Theological Seminary, 5757 S. University Avenue, Chicago, IL 60637, USA.*

sind, und darauf hingewiesen, dass zwar „sexuelle Orientierung oft als einer der Faktoren genannt wird, die uns als Leserinnen und Leser und als Mitglieder bestimmter sozialer Gruppierungen prägen“, dass aber in Diskussionen über die Auslegung der Bibel im Sinne konkreter Leser und Leserinnen und bestimmter Interpretationsgemeinschaften selten im Einzelnen an die Möglichkeit gedacht wird, die sexuellen Bedürfnisse und Erfahrungen von Leserinnen und Lesern oder ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppierungen, die im Zeichen von nichtvorherrschenden sexuellen Bedürfnissen und Erfahrungen stehen (z.B. lesbische und schwule Gemeinschaften von heute), könnten eine Auswirkung darauf haben, wie jemand die Bibel liest. West vertritt deshalb den Standpunkt, es sei notwendig, „die Stimme der schwulen/lesbischen/bisexuellen und transsexuellen Gemeinschaft“ in die Diskussion über die Interpretation der Bibel in marginalisierten Gemeinschaften einzubeziehen.⁶ Wenn die Bibelauslegung zumindest zum Teil vom „gesellschaftlichen Ort“ abhängig ist, dann müssen die möglichen Rollen, die die sexuellen Präferenzen - und insbesondere marginale und marginalisierte sexuelle Präferenzen - im Prozess der „Sinndeutung“ biblischer Texte spielen, beachtet werden.⁷

Nun sind die Implikationen dieses Vorschlags weniger offensichtlich, als man zunächst vermuten mag. Es wird nämlich recht komplex, wenn von einer „homosexuellen gesellschaftlichen Verortung“ die Rede ist. Obwohl sich viele Leserinnen und Leser der Bibel heute, vor allem im industrialisierten Westen, die moderne Vorstellung zu Eigen gemacht haben, die „wahre“ Natur und Identität einer Person lasse sich am besten durch eine Prüfung ihrer „Sexualität“ transparent machen und das wichtigste Merkmal der „sexuellen Identität“ einer Person sei das biologische Geschlecht der bevorzugten sexuellen Partner oder Partnerinnen, hat eine beeindruckende Fülle neuerer Literatur daran gearbeitet, solche Annahmen in ihrer historischen Bedingtheit sichtbar zu machen.⁸ Zudem deuten kulturübergreifende Belege darauf hin, dass zwar homosexuelle Aktivitäten in den meisten Kulturen vorkommen, dass aber die Formen solcher Aktivitäten, die ihnen beigelegten Bedeutungen und die mit ihnen verknüpften subjektiven Zustände von Kontext zu Kontext höchst variabel sind.⁹ Daher ist es wichtig zu erkennen, dass die Rede von den „homosexuellen Leserinnen und Lesern“ sehr stark verdunkeln kann, wie heterogen die Betroffenen wirklich sind. Unterschiede in den Lebensformen, Überzeugungen und in der Lektürepraxis der verschiedenen Bevölkerungsgruppen, die unter dem Begriff „homosexuelle Leserinnen und Leser“ in einen Topf geworfen werden, müssen beachtet und im Einzelnen untersucht werden. Dass West mehrere Adjektive („schwul/lesbisch/bisexuell und transsexuell“) benutzt, wenn sie von der „Gemeinschaft“ spricht, die sie als „gesellschaftlichen Ort“ postuliert, deutet darauf hin, dass wir es hier tatsächlich mit mehreren und einander nur teilweise überlappenden „Gemeinschaften“ von Leserinnen und Lesern zu tun haben.

Dennoch können in Gesellschaften, in denen heterosexuelle Beziehungen hoch geschätzt und homosexuelle Beziehungen stigmatisiert werden, homosexuelle Erfahrungen oder die Zugehörigkeit zu lesbischen und schwulen Subkulturen

helfen, eine besondere Perspektive zu schaffen, aus der sich die unterschiedlichsten Kulturphänomene interpretieren lassen, und zwar oft auf eine Weise, die herrschende Verständnisse und Annahmen in Frage stellt. Wie David M. Halperin gesagt hat, sollten sich Lesben und schwule Männer dagegen verwahren, dass die Homosexualität immer in der Position eines Untersuchungsobjektes bleibt, und stattdessen die Homosexualität strategisch als eine Subjektposition benutzen, aus der heraus eine oppositionelle Analyse und Kritik – auch der kulturellen Praxis, die die Heterosexualität zur Norm erhebt – erfolgen kann.¹⁰ So gilt es zwar einerseits, die Gefahren zu erkennen, die mit der Annahme eines ahistorischen „Wesens“ der homosexuellen Identität verbunden sind, aber andererseits dürfte sich Wests Anregung, die „schwule/lesbische/bisexuelle und transsexuelle Gemeinschaft“ im Rahmen der Bibelinterpretation als „gesellschaftlichen Ort“ zu verstehen, als produktiv erweisen.

Welche Interpretationen ergeben sich, wenn die Bibel aus dieser Perspektive gelesen wird? Nancy Wilson tritt für den Ansatz ein, biblische Texte so zu lesen, als „ob wir einfach *annähmen*, dass es schon *immer* Lesben, Schwule und Bisexuelle in der Bibel gab“¹¹. Aus dieser Perspektive versteht Wilson beispielsweise die biblischen Eunuchen als antikes Gegenstück zu den Homosexuellen, während die außergewöhnlichen Lebensverhältnisse Jesu und seiner Jüngerinnen und Jünger an die Vielfalt der häuslichen Arrangements erinnern, die in modernen lesbischen, homosexuellen, bisexuellen und transsexuellen Gemeinschaften vorkommen. Solche Interpretationen könnten Bibelwissenschaftlern und Exegetinnen ahistorisch vorkommen; und die Suche nach „Lesben, Schwulen und Bisexuellen ... in der Bibel“ birgt das oben angesprochene Risiko mangelnder Aufmerksamkeit für die Vielfalt der Formen und Bedeutungen von gleichgeschlechtlicher Erotik. Trotzdem ist es eine verbreitete, populäre Art theologischer Bibelinterpretation, Ähnlichkeiten zwischen den erzählten Biographien biblischer Figuren und den Erfahrungen späterer Leser und Leserinnen festzustellen – oder zu konstruieren –, um so sich selbst oder aber die soziale Gruppe zu finden, mit der man sich in den Bibeltexten identifizieren kann. Es ist nicht ausgemacht, dass diese Art der Lektüre für lesbische und schwule Lesende weniger berechtigt wäre als für viele andere Lesende.

Gleichzeitig ist es wichtig, dass Leserinnen und Leser kritisch reflektieren, welche möglichen Folgen die Identifikation mit bestimmten biblischen Figuren für sie und die Gemeinschaften, denen sie angehören, nach sich zieht. Deshalb weist Timothy Koch als Antwort auf Wilsons Vorschlag, Eunuchen könnten als Identifikationsgrößen im biblischen Text dienen, darauf hin, dass eine solche Anregung Lesben, homosexuelle Männer und Bisexuelle in die Position von Menschen drängen könnte, „deren Leben sexuell und gesellschaftlich eingeschränkt ist“.¹² Koch selbst schlägt einen Zugang zur Bibel vor, in dem homosexuelle Leserinnen und Leser „sich aktiv daran beteiligen, Möglichkeiten für einen lebenssteigernden, aufregenden Kontakt mit diesen Texten zu schaffen!“¹³ Diese Charakterisierung der Bibelinterpretation als einer Art „Schaffung“ von „Möglichkeiten“ für Leserinnen und Leser stimmt in gewisser Hinsicht mit meiner eigenen Auffas-

sung überein. Ich meine, dass eine homosexuelle Deutung der Bibel begrifflich am besten nicht als Versuch erfasst wird, Beispiele für eine überhistorische, kulturübergreifende homosexuelle Erfahrung oder Identität in der Bibel zu finden, sondern vielmehr als Teil eines aktiven Prozesses, in dem lesbische, schwule, bisexuelle und andere Leserinnen und Leser, die auf Grund ihrer sexuellen Aktivitäten und ihres geschlechtlichen Nonkonformismus marginalisiert sind, daran arbeiten, neue Formen individueller und kollektiver Subjektivität und Praxis ins Leben zu rufen. Im Zusammenhang der Diskussionen über den „gesellschaftlichen Ort und biblische Interpretation“ geht es dieser These darum, dass homosexuelle Identität nicht einfach der Bibelinterpretation vorausgeht und deshalb zwangsläufig zu bestimmten Bedeutungen führt, sondern dass sich homosexuelle Identität und Subjektivität auch immer durch die Praxis der Bibelinterpretation formt.¹⁴

Eine solche Bibelauslegungspraxis ist häufig durch die Missachtung der Geschlechtnormen gekennzeichnet. Die Motivation für eine derartige Missachtung ist nicht schwer auszumachen. Die ständig wiederholten Versuche, theologische Verurteilungen der Homosexualität mit dem Prinzip der „gegenseitigen Ergänzung der Geschlechter“ und mit der dieses Prinzip begleitenden Bindung an klare und unabänderliche Unterscheidungen zwischen „männlich“ und „weiblich“ (vor allem in Bezug auf sexuelle Praktiken) zu rechtfertigen, illustrieren sehr deutlich, was auf dem Spiel steht, wenn Lesben und Schwule gegen starre und allzu geschlossene Vorstellungen von Sexualität und Geschlecht protestieren.

Wie könnte ein solcher Protest vonstatten gehen? Unterschiedliche Leser und Leserinnen wählen in bestimmten Situationen unterschiedliche Strategien. So könnte es etwa insbesondere für schwule Leser nützlich sein, kritisch die Männlichkeitsideologien zu analysieren, die von den biblischen Texten und ihren späteren Lesern entwickelt wurden. In der Exegese sind Analysen der Bibel mit Blick auf die Geschlechter heute zwar üblicher geworden - vor allem dank dem Einfluss der feministischen Forschung und der Aufmerksamkeit, die sie der weiblichen Metaphorik und dem Leben von Frauen geschenkt hat -, aber die eingehende Auseinandersetzung mit biblischen Darstellungen von Männlichkeit ist in der Bibelforschung überraschenderweise noch selten.¹⁵ Sie könnte jedoch zeigen, dass die biblischen Vorstellungen von der Männlichkeit keineswegs monolithisch und unveränderlich, sondern tatsächlich recht verschiedenartig, ja vielleicht sogar widersprüchlich sind und dass männliche Figuren in der Bibel diese Vorstellungen in einer durchaus uneinheitlichen Weise verkörpern. Dies könnte sogar Israels Gottesbild betreffen, sofern es sich mit herkömmlichen Vorstellungen von „männlichen“ Verhaltensweisen verbindet.¹⁶

Andererseits kann die Bestreitung der weit verbreiteten Annahmen über Geschlecht und Sexualität recht unterschiedliche Formen annehmen, wenn sie von unterschiedlichen Leserinnen und Lesern oder mit unterschiedlichen Fragestellungen vollzogen wird. So wird etwa ein transsexueller Leser möglicherweise durch Elemente in der Interpretation schwuler Leser und lesbischer Leserinnen beunruhigt und liest die Bibel deshalb mit ganz anderen Interessen und Folgerun-

gen.¹⁷ Und homosexuelle Bibelleser und -leserinnen folgen vielleicht dem Beispiel von Halperin und anderen „schwulen Theoretikern“, kehren das übliche Vorgehen um, das die Heterosexualität zur Norm erhebt und von ihr aus die Homosexualität in Frage stellt, und stellen die der Heterosexualität selbst zu Grunde liegenden Annahmen in Frage. Da es zum Beispiel in theologischen Verurteilungen der Homosexualität lange üblich war und immer noch ist, sich auf die Schöpfungsberichte im Buch Genesis zu berufen, könnte es hilfreich sein zu fragen, ob die Darstellungen von Geschlecht und Sexualität in diesen Texten wirklich so kohärent sind, wie Leserinnen und Leser häufig glauben gemacht werden.¹⁸ Ein derartiger Ansatz würde nicht bestreiten wollen, dass bestimmte biblische Texte eine negative Haltung gegenüber gleichgeschlechtlichen sexuellen Beziehungen einnehmen, sondern vielmehr die Spaltung zwischen den modernen Formen normativer Heterosexualität einerseits und jenen biblischen Texten andererseits hervorheben, die als vermeintliche Begründungen für solche Formen rhetorisch in Anspruch genommen werden.

Als Alternative könnten homosexuelle Leser und Leserinnen weniger Gewicht auf Fragen des Geschlechts und der Sexualität als Ausgangspunkt für ihre Bibelinterpretation legen und sich auf andere Arten von Erfahrungen konzentrieren, die in lesbischen, homosexuellen, bisexuellen oder transsexuellen Gemeinschaften besonders verbreitet oder drückend sind. Ein mögliches Beispiel für derartige Erfahrungen wäre die moderne AIDS/HIV-Epidemie, die zumindest in den USA und Europa vornehmlich mit diesen Gemeinschaften in Verbindung gebracht wird und schon Bibelinterpretationen hervorgebracht hat.¹⁹ Dieser hermeneutische Ausgangspunkt könnte Zugänge zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit anderen Interpretationsgemeinschaften eröffnen, da AIDS/HIV eine Krise von globalen Ausmaßen darstellt, die viele Leser und Leserinnen der Bibel betrifft, die sonst wenig mit lesbischen, homosexuellen und bisexuellen Gemeinschaften gemein zu haben scheinen.

Weitere Interpretationen könnten entstehen, wenn Lesben und Schwule, die ethnischen Minderheiten oder nichtchristlichen Religionen (z.B. dem Judentum) angehören, die Bibel lesen. Wie alle diese Beispiele zeigen, sind die Interpretationen, die sich ergeben, wenn „Schwule und Lesben die Bibel lesen“, potentiell sehr heterogen, auch deshalb, weil die Leserinnen und Leser selbst so unterschiedlich sind. Diese Heterogenität könnte in Zukunft größer werden; denn die organisierte lesbische und schwule Bewegung ist zwar zum großen Teil in den USA, Europa und Australien aktiv, aber es erhebt sich der Ruf nach einer stärkeren Beachtung der Menschen in der übrigen Welt, die sich in zunehmendem Maße als lesbisch oder schwul identifizieren.²⁰

Die Vielzahl der Bibeldeutungen führt natürlich zu Fragen nach den Kriterien für eine Entscheidung zwischen den unterschiedlichen und oftmals konkurrierenden Interpretationen. Ähnliche Fragen sind schon früher in den Diskussionen unter Bibelwissenschaftlern und Exegetinnen aufgetreten, wenn es um das Verhältnis zwischen biblischer Interpretation und gesellschaftlicher Verortung ging.²¹ Die aus diesen Fragen resultierenden Probleme sind gewiss zu komplex, um hier

Was
geschieht,
wenn
Schwule und
Lesben die
Bibel lesen?

angemessen behandelt zu werden, aber es ist doch wohl unwahrscheinlich, dass das Problem der konkurrierenden Interpretationen sich lösen lässt, indem man sich einfach etwa auf die historisch-kritische Methode beruft oder auf Theorien darüber, „was der Verfasser ursprünglich gemeint hat“. Vielmehr werden vermutlich die Kriterien selbst, aufgrund deren die Interpretationen als plausibel oder nicht plausibel gelten, von unterschiedlichen Leserinnen und Lesern, die mit spezifischen Interpretationsinteressen aus bestimmten Gemeinschaften der Bibelinterpretation kommen²² und andere Leserinnen und Leser sowie andere Gemeinschaften in einen Prozess rhetorischer und ethischer Überlegung hineinziehen²³, unterschiedlich verstanden. In diesem Prozess können lesbische, homosexuelle, bisexuelle und transsexuelle Bibelleserinnen und -leser entscheidende und klar erkennbare Beiträge leisten.

¹ Siehe z.B. S. Olyan, „*And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman*“: *On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13*, in: *Journal of the History of Sexuality* 5.2 (1994) 179–206; D. B. Martin, *Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18–32*, in: *Biblical Interpretation* 3.3 (1995) 332–355; K. Stone, *Gender and Homosexuality in Judges 19: Subject - Honor, Object - Shame?* in: *Journal for the Study of the Old Testament* 67 (1995) 87–107; B. Brooten, *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago/London 1996; R. Brawley (Hg.), *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture*, Louisville 1996; M. Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*, Minneapolis 1998; P. A. Bird, *The Bible in Christian Ethical Deliberation concerning Homosexuality: Old Testament Contributions*, in D. L. Balch (Hg.), *Homosexuality, Science, and the „Plain Sense“ of Scripture*, Grand Rapids 2000, 142–176.

² D. A. Helminiak, *What the Bible Really Says About Homosexuality*, San Francisco 1994, 108.

³ Vgl. M. A. Tolbert, *A New Teaching with Authority: A Re-evaluation of the Authority of the Bible*, in: F. F. Segovia/M. A. Tolbert (Hg.), *Teaching the Bible: The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, Maryknoll 1998, 168–189.

⁴ Für ein verdienstermaßen einflussreiches Beispiel siehe E. Schüssler Fiorenza, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*, Freiburg, Schweiz, 21991.

⁵ Siehe z.B. F. F. Segovia/M. A. Tolbert (Hg.), *Reading from This Place, Bd. I: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis 1995, und *Reading from This Place, Bd. II: Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, Minneapolis 1995. S. Fish hat den Begriff „Interpretationsgemeinschaften“ außerordentlich deutlich herausgearbeitet: *Is There A Text In This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge/London 1980.

⁶ M. West, *Reading the Bible as Queer Americans: Social Location and the Hebrew Scriptures*, in: *Theology and Sexuality* 10 (1999) 30.

⁷ Siehe J. Culler, *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Ithaca 1981, 50 u.ö.

⁸ Unter vielen anderen Quellen siehe z.B. die oft zitierten Werke von M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. I: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main 1977; J. Weeks, *Sexuality and Its Discontents: Meaning, Myths and Modern Sexualities*, London/Boston 1985; und D. M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York/London 1990.

⁹ Vgl. z.B. G. Herdt, *Representations of Homosexuality: An Essay on Cultural Ontology and Historical Comparison*, in: *Journal of the History of Sexuality* 1 (1991) Part I: 481–504, Part II: 603–632; R. N. Lancaster, *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, Berkeley/Oxford 1992, 235–278.

¹⁰ Siehe D. M. Halperin, *The Queer Politics of Michel Foucault*, in: Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography, New York/Oxford 1995, 15-125, insbes. 56-81.

¹¹ N. Wilson, *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*, San Francisco 1995, 112, Hervorhebungen im Original.

¹² T. R. Koch, *A Homoerotic Approach to Scripture*, in: *Theology and Sexuality* 14 (2001) 15, Anm. 1.

¹³ Ebd. 16.

¹⁴ Siehe K. Stone, *Biblical Interpretation as a Technology of the Self: Gay Men and the Ethics of Reading*, in: D. N. Fewell/G. A. Phillips (Hg.), *Bible and Ethics of Reading* (Semeia 77), Atlanta 1997, 139-155.

¹⁵ Siehe jedoch D. J. A. Clines, *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, Sheffield 1995, 212-243; J. W. Tarlin, *Utopia and Pornography in Ezekiel: Violence, Hope, and the Shattered Male Subject*, in: T. K. Beal/D. M. Gunn (Hg.), *Reading Bibles, Writing Bodies: Identity and the Book*, New York/London 1997, 175-183; H. Eilberg-Schwartz, *God's Phallus: And Other Problems for Men and Monotheism*, Boston 1994.

¹⁶ Vgl. K. Stone, *Lovers and Raisin Cakes: Food, Sex and Divine Insecurity in Hosea*, in: K. Stone (Hg.), *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Sheffield 2001.

¹⁷ Siehe z.B. V. S. Kolakowski, *Throwing a Party: Patriarchy, Gender, and the Death of Jezebel*, in: R. E. Goss/M. West (Hg.), *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, Cleveland 2000, 103-114.

¹⁸ Siehe K. Stone, *The Garden of Eden and the Heterosexual Contract*, in: R. E. Goss/M. West (Hg.), *Take Back the Word*, aaO., 57-70.

¹⁹ Siehe J. Mitulski, *Ezekiel Understands AIDS, AIDS Understands Ezekiel: or Reading the Bible with HIV*, in: R. E. Goss/M. West (Hg.), *Take Back the Word*, aaO., 153-160; M. West, *The Gift of Voice, the Gift of Tears: A Queer Reading of Lamentations in the Context of AIDS*, in: K. Stone (Hg.), *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, aaO., 140-154; K. Stone, *Safer Text: Reading Biblical Laments in the Age of AIDS*, in: *Theology and Sexuality* 10 (1999) 16-27.

²⁰ Siehe z.B. T. Hanks, *Matthew and Mary of Magdala: Good News for Sex Workers*, in: R. E. Goss/M. West (Hg.), *Take Back the Word*, aaO., insbes. 193-194.

²¹ Siehe z.B. M. A. Tolbert, *When Resistance Becomes Repression: Mark 13:9-27 and the Poetics of Location*, in: F. F. Segovia/M. A. Tolbert (Hg.), *Reading From This Place*, Bd. II, aaO., insbes. 339-346.

²² Vgl. S. E. Fowl, *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*, Oxford 1998.

²³ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*, Minneapolis 1999.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Was
geschieht,
wenn
Schwule und
Lesben die
Bibel lesen?