



www.wibilex.de
Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet.

WiBiLex > Das Bibellexikon

Homosexualität (AT)

Markus Zehnder

(letzte Änderung: März 2008)

1. Einleitung
2. Das Umfeld Israels
 - 2.1. Griechenland
 - 2.2. Mesopotamien
 - 2.3. Ägypten
 - 2.4. Rückschlüsse auf Israel
3. Die Verbote in Lev 18,22 und 20,13
 - 3.1. Die Diskussion um den Sinn der Verbote
 - 3.2. Ziel der Verbote
 - 3.3. Strafbestimmungen
 - 3.4. Beschränkung auf männliche Adressaten
 - 3.5. Fazit
4. Sodom und Gibeon
 - 4.1. Versuchte homosexuelle Vergewaltigung
 - 4.2. Intertextuelle Bezüge
 - 4.3. Die Bedeutung von „erkennen“
5. Die Beziehung von David und Jonatan
 - 5.1. Hauptaspekte der neueren Diskussion
 - 5.2. Küssen
 - 5.3. „Liebe“ und „Bund“
 - 5.4. 2Sam 1,26
 - 5.5. Idealtypische Stellung Davids
 - 5.6. Parallelen zu Gilgamesch-Epos und Hohemlied
 - 5.7. Fazit
6. Sexualität nach Gen 1 und 2
 - 6.1. Gen 1,27-28
 - 6.2. Gen 2,18-24

Literaturverzeichnis

Abbildungsverzeichnis

1. Einleitung

In gewissem Sinn handelt es sich bei der Übertragung des Terminus „Homosexualität“ auf das Alte Testament um einen Anachronismus, da er erst im 19. Jh. n. Chr. entwickelt wurde und der Antike nicht bekannt war. Das bedeutet aber nicht, dass der mit dem Terminus bezeichnete Sachverhalt oder Aspekte davon in der Antike nicht vorgekommen sein können. Gerade in den Lebensbereichen von Freundschaft, → Liebe und → Sexualität lassen sich zeit- und kulturübergreifende Konstanten im menschlichen Empfinden und Verhalten feststellen, so dass keineswegs von vornherein auszuschließen ist, dass Elemente dessen, was in der Moderne als „Homosexualität“ bezeichnet wird, auch in der vorderorientalischen Antike begegnen. Nur eine genaue Analyse der Texte (und Bilder) jener Welt kann – *a posteriori* – entscheiden, inwiefern Berührungen zwischen dem modernen Konzept „Homosexualität“ und gleichgeschlechtlichen Beziehungen in der Antike bestehen. Ebenfalls ist daran zu erinnern, dass der moderne Terminus „Homosexualität“ nicht einheitlich definiert wird und oftmals mit Vorstellungen verbunden ist, die durchaus nicht zwingend zu diesem gehören oder die keineswegs den Status von Fakten haben; hier ist etwa die Vorstellung zu nennen, nach der moderne homosexuelle Beziehungen *in der Regel* auf Dauer angelegte und auf vollständiger Gegenseitigkeit beruhende Beziehungen zwischen zwei mehr oder weniger gleichaltrigen Partnern seien, wogegen in der Antike sexuelle Beziehungen praktisch ausschließlich durch die Polarität von aktiver / dominanter und passiver / untergeordneter Rolle gekennzeichnet gewesen seien. Dagegen sprechen etwa solche biblischen Texte, die die Beziehung zwischen Liebenden in einer Art schildern, die sich nicht ins Schema der genannten Polarität einfügen lässt (z.B. → Jakob und seine Frauen; → Hoheslied). Diese Texte beziehen sich zwar auf heterosexuelle Beziehungen, aber das in ihnen dokumentierte Vorhandensein „moderner“ Gefühlsaspekte legt die Annahme nahe, dass im Prinzip mit solchen Aspekten auch in gleichgeschlechtlichen Beziehungen in der Antike zu rechnen ist.

Positive Hinweise in dieser Richtung finden sich auch in der Literatur des Umfelds Israels: In einem babylonischen Almanach von Beschwörungen wird in zustimmender Weise nicht nur von der „Liebe eines Mannes für eine Frau“ und der „Liebe einer Frau für einen Mann“, sondern auch von der „Liebe eines Mannes für einen Mann“ gesprochen (BRM 4 20:5-7; vgl. Gagnon, 48). Es ist durchaus möglich, dass hier eine gleichgeschlechtliche Beziehung im Blick steht, die der modernen Definition eines idealen homosexuellen Verhältnisses in manchem entspricht. Es gibt auch in griechisch-römischen Quellen genügend Beispiele für Beschreibungen von gleichgeschlechtlichen Beziehungen zwischen jungen Erwachsenen und Erwachsenen etwa desselben Alters, oft ohne Unterscheidung von aktiver und passiver Rolle und Betonung nicht der Domination, sondern der Gegenseitigkeit und Dauerhaftigkeit der Beziehung (Smith, 236-237).

Um einigen der genannten Schwierigkeiten bei der Übertragung moderner Kategorien auf die Antike zu begegnen, wird in der aktuellen Diskussion um den Themenbereich „Homosexualität und Altes Testament“ manchmal zwischen „homosexuell“, „homoerotisch“ und „homosozial“ unterschieden (z.B. Nissinen, 1998, 16-17). Das Problem ist, dass die Definition dieser Termini keineswegs eindeutig ist. Für die Diskussion empfiehlt es sich, „Homosexualität“ in dem gängigen, weiten Sinne des Wortes zu verstehen, der eine Beziehung von zwei (oder mehr) Personen des gleichen Geschlechts unter Einschluss von Handlungen

meint, die auf die Stimulation des genitalen Bereichs zielen. Fragen der „sexuellen Orientierung“ bzw. „Neigung“ oder der „geschlechtlichen Identität“ bilden dagegen nicht einen notwendigen Teil der Definition. Es ist deutlich, dass solche Fragen von den Texten des Alten Testaments nicht (direkt) aufgegriffen werden.

In der Hauptsache sind es die folgenden Texte, die bei einer Untersuchung des Themas „Homosexualität im Alten Testament“ regelmäßig beigezogen werden: Gen 19, Ri 19 und die Geschichten über das Verhältnis von → David und → Jonatan innerhalb der erzählenden Texte des Alten Testaments einerseits; Lev 18,22 und Lev 20,13 innerhalb der Gesetzsammlungen des Alten Testaments andererseits. Einige Autoren verweisen auf weitere Texte, wie etwa diejenigen über die Beziehung Noëmis zu → Rut oder → Sauls zu David; in der breiteren Diskussion spielen Letztere aber eine bloß marginale Rolle. Insgesamt kommt dem Thema im Alten Testament kein großes Gewicht zu.

2. Das Umfeld Israels

2.1. Griechenland

Homosexualität spielte im antiken Griechenland wenigstens in gewissen Schichten und zu gewissen Zeiten eine relativ wichtige Rolle, besonders in der **Form der *paiderastia***, die als eine Art von Erziehungsverhältnis aufgefasst wurde, in der ein Erwachsener (der *eromenos*) einen Heranwachsenden (den *erastes*) auf dem Weg der Entwicklung zum Mannsein begleitete und unterstützte, sowohl in **geschlechtlicher wie in sozialer Hinsicht** (Nissinen, 1998, 57-69). Für einige **Philosophen** war das **Ideal eines tiefen Liebesverhältnisses** eher mit gleichgeschlechtlichen Beziehungen als mit der Mann-Frau Beziehung verbunden.

Die Reden von Phaedros, Pausanias und Aristophanes in Platons Symposion machen deutlich, dass im antiken Griechenland gleichgeschlechtliche Beziehungen nicht auf die Aspekte der Domination oder der Unterscheidung von aktiver und passiver Rolle zu reduzieren sind. Hier wird von gegenseitiger, dauerhafter Liebe gesprochen, die zwar am Anfang die Unterscheidung von Heranwachsendem und Erwachsenem einschließt, diese aber notwendig im Laufe der Entwicklung hinter sich lässt.

2.2. Mesopotamien

Das Phänomen der Homosexualität begegnet hier **anders als in Griechenland nur am Rand**.

Zwei Paragraphen aus den mittellassyrischen Gesetzen beziehen sich direkt auf den gleichgeschlechtlichen Verkehr: Tafel A §§ 19-20 (TUAT I, 83; Texte aus Mesopotamien s. unter „Legal Texts“) lässt beim Gesetzgeber eine Ablehnung homosexuellen Verkehrs zwischen einem freien Bürger und einem Mann der gleichen sozialen Schicht erkennen. Sanktionen scheinen aber nur für den Fall des erzwungenen oder wiederholten Verkehrs verordnet zu werden (Gagnon, 46-47; Wold, 45-46). **Deutlich ist, dass ein Mann, der freiwillig die Penetration durch einen anderen Mann akzeptiert, als „unnormale“ angesehen wird.**

Weiter erwähnt der babylonische Omentext *šumma ālu* (CT 39,44) in fünf Omina gleichgeschlechtlichen Verkehr. Aus diesen geht hervor, dass sexueller Verkehr mit einem **assinnu**, einer Art männlichem (allerdings wohl kastrierten) Kultprostituierten, sozial

akzeptiert war und sogar als ein **Weg angesehen wurde, direkten Zugang zu den Kräften der Göttin Ischtar zu erlangen**; aus anderen Texten geht aber hervor, dass die Kultprostituierten selber verachtet wurden (Gagnon, 49). Andere Formen des gleichgeschlechtlichen Umgangs galten als nicht erstrebenswert, die **Einnahme der passiven Rolle als entehrend**.

Neben der unter 1. erwähnten Passage über die „Liebe eines Mannes für einen Mann“ ist es v.a. die Beschreibung des Verhältnisses zwischen → **Gilgamesch und Enkidu** innerhalb des Gilgamesch-Epos, die mit dem Thema Homosexualität in positiver Weise in Beziehung gebracht wird (z.B. Römer / Bonjour, 80-102; Schroer / Staubli, 22). Einige Passagen des Gilgamesch-Epos scheinen möglicherweise als implizite (vom Verfasser nicht negativ bewertete) Hinweise auf eine auch den sexuellen Bereich einschließende Beziehung zwischen Gilgamesch und Enkidu verstanden werden zu können; sicher ist eine solche Deutung aber nicht (Wold, 49-50).

2.3. Ägypten

In Ägypten finden sich klare **Verurteilungen** (gewisser Arten von) homosexuellen Handlungsweisen, etwa in **den negativen Konfessionen des → Totenbuches** (Kap. 125 A 20-21; B 27). Deutlich ist die **Ablehnung päderastischen Verhaltens**, wogegen die Stellungnahme zu anderen Formen homosexuellen Verhaltens schwerer fassbar ist (Wold, 58-59).

Manchmal werden zwei bildliche Darstellungen (**Nianchchnum und Chnumhotep**, ca. 2350 v. Chr.; Keschi und sein Freund, ca. 1365 v. Chr.) als Hinweise auf akzeptierte homoerotische Männerbeziehungen gedeutet (z.B. Römer / Bonjour, 33-34). Die Interpretation dieser Darstellungen ist aber unsicher. Die dem Pharao Pepi II. (24. Jh. v. Chr.) nachgesagte homosexuelle Beziehung mit einem seiner Generäle scheint in den ägyptischen Quellen selber negativ bewertet zu werden (Wold, 56).

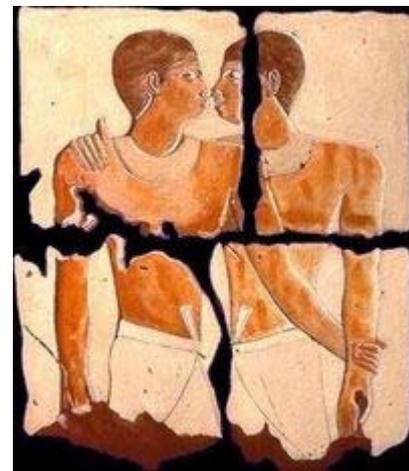


Abb. 1 Nianchchnum und Chnumhotep als Paar (Grab in Saqqara; 5. Dyn.; ca. 2350 v. Chr.).

Gelegentliche Erwähnungen von sexuellen und homosexuellen Kontakten mit einem Gott ebenso wie der Mythos einer Art von homosexueller Vergewaltigung unter Göttern (Seth und Horus) lassen keine Rückschlüsse auf Vorkommen und Bewertung gelebter menschlicher Homosexualität zu.

Wie im Falle Mesopotamiens gilt auch für Ägypten, dass der hohe Stellenwert der Familie und die Wichtigkeit von Nachkommenschaft für das jenseitige Leben einer weiten Verbreitung und breiteren Akzeptanz der Homosexualität entgegenstehen.

2.4. Rückschlüsse auf Israel

Bei Rückschlüssen von Verhältnissen aus dem altorientalischen oder klassisch-griechischen Raum auf Verhältnisse in Israel ist Zurückhaltung geboten, da in wichtigen Lebensbereichen die jeweiligen Kulturen bei aller Verwandtschaft doch keineswegs identisch sind.

3. Die Verbote in Lev 18,22 und 20,13

3.1. Die Diskussion um den Sinn der Verbote

Die Interpretation von Lev 18,22 („Mit einem Männlichen sollst du nicht liegen, wie man mit einer Frau liegt; ein Gräuel ist es.“) und Lev 20,13 („Ein Mann, der mit einem Männlichen liegt, wie man mit einer Frau liegt – sie haben beide einen Gräuel begangen; sie sollen sterben, ihr Blut ist auf ihnen.“) ist in der neueren Diskussion stark umstritten.

1) Nach einer Sichtweise geht es **ausschließlich um kultische Akte**, was v.a. daran ersichtlich sei, dass תועבה „Gräuel“ nur kultische Vergehen im Blick habe (z.B. Boswell, 100-102; Horner, 52, 70, 73, 85). Dagegen spricht, dass der vorausgesetzte Gegensatz zwischen „kultisch“ und „moralisch“ dem Buch → Leviticus fremd ist und dass die im unmittelbaren Kontext genannten Verbote verschiedener Arten von (hetero)sexuellen Beziehungen nicht auf den kultischen Bereich beschränkt werden können. Speziell bei den Verboten gewisser Ehebeziehungen ist deutlich, **dass das ganze Leben und nicht nur seine kultische Dimension im Blick steht**. Ginge es nur um eine Frage der rituellen Verunreinigung, wäre außerdem nicht die **Forderung der Todesstrafe, sondern der Reinigung** zu erwarten. Ebenfalls ergäbe sich aus einer eingeschränkten kultischen Interpretation der beiden Bestimmungen die Konsequenz, dass Tatbestände wie Sodomie, Inzest (→ Blutschande) oder → Ehebruch vom Gesetzgeber nur als verwerflich angesehen würden, wenn sie sich innerhalb des kultischen Rahmens befinden, was aber auszuschließen ist. Gegen eine solche enge Deutung spricht zudem, dass auch der „Beisasse“ (גר) an diese Bestimmungen gebunden ist (Lev 18,26; Lev 20,2), obwohl er nicht volles Mitglied der Kultgemeinschaft Israels ist und im kultischen Bereich nur auf diejenigen Verbote zwingend verpflichtet wird, deren Übertretung die Israeliten an ihrer eigenen Erfüllung der Weisungen Gottes hindern würde (Zehnder, 2007, 135).

2) Nach einer anderen Sichtweise geht es in den beiden Versen **nur um das Verbot des analen gleichgeschlechtlichen Verkehrs** (z.B. Nissinen, 1998, 44; Olyan, 1994, 185, 204; Schroer / Staubli, 16). Diese Interpretation stützt sich auf die Annahme, dass 1. משכבי אשה „Liegen einer Frau“ ein präziser technischer Ausdruck für vaginale Rezeptivität sei und dass 2. die Analogie zum vaginalen Verkehr beim gleichgeschlechtlichen Akt in der analen Penetration liege. Auch bei dieser Deutung stellen sich **Fragen, die sie letztlich als kaum annehmbar erscheinen lassen**: Wie ist es möglich, dass von den Gesetzgebern ausgerechnet der (heterosexuelle) Vaginalverkehr als Analogie zum (homosexuellen) Analverkehr angesehen wird, wo doch die direkte Analogie zum homosexuellen Analverkehr im heterosexuellen Analverkehr liegt? Warum sollten andere homosexuelle Akte, die ebenfalls mit einer Vertauschung der akzeptierten Geschlechterrollen verbunden sind, akzeptabel sein? Wie ist es zu erklären, dass im ganzen Kontext von Lev 18 und Lev 20 nur hier mit einer so hochspezialisierten technischen Sichtweise des Gesetzgebers zu rechnen ist? Würde ein dermaßen technisches Verständnis der beiden Verse auch den anderen Bestimmungen im unmittelbaren Kontext zugrunde gelegt, käme man notwendigerweise zu absurden Schlussfolgerungen (z.B. dass die Gabe des Samens bzw. der Nachkommenschaft an einen anderen Gott außer Molech akzeptabel wäre; dass sexuelle Kontakte mit Tieren akzeptabel wären, wenn es sich nicht um Tiere handelt, die unter die Kategorie בהמה „Vieh“ fallen, usw.).

3.2. Ziel der Verbote

Folgende Zielsetzungen der Verbote werden erwogen:

1. Oftmals verbunden mit der Deutung als Verbot von gleichgeschlechtlichem Analverkehr ist die Annahme, dass es dem Gesetzgeber **primär um den Schutz der männlichen Ehre gehe**, die durch diesen beim passiven Partner bedroht wird (Nissinen, 1998, 44; Olyan, 1994, 204). Für eine solche Annahme fehlen aber zwingende Gründe, besonders wenn der Text keine Einschränkung auf den Analverkehr intendiert.

2. **Samen wird verschwendet und das Wachstum der Bevölkerung unterminiert** (z.B. Nissinen, 1998, 42; Römer / Bonjour, 49). Solche Erklärungen passen zwar zum Verbot homosexuellen Geschlechtsverkehrs und auch zu den weiteren Bestimmungen im Abschnitt Lev 18,19-23 (Schenker, 167-169); sie lassen sich aber auf manche der Verbote im Kontext der Bestimmungen in Lev 18 und Lev 20 nicht anwenden und geben auch keine Begründung dafür, **warum etwa der heterosexuelle Analverkehr nicht verboten wird**. Ebenfalls ist zu beachten, dass nach Leviticus nicht der Same, sondern das Blut Träger oder Symbol des Lebens ist.

3. Es soll die Vermischung von zwei verunreinigenden Elementen im Leib des rezeptiven Partners vermieden werden, nämlich Samen und Exkremete (Olyan, 1994, 203). Diese Deutung setzt die problematische Einschränkung des Verbots auf Analverkehr voraus. Sie würde auch nur auf eine einzige weitere Bestimmung im unmittelbaren Kontext von Lev 18 und Lev 20 passen, nämlich die zum Geschlechtsverkehr mit einer Menstruierenden in Lev 18,19 und Lev 20,18. Weiter stellt sich auch hier die Frage, warum kein Verbot von heterosexuellem Analverkehr beigefügt wird, der ja denselben Effekt hätte. Ebenfalls müsste die Vermischung von Samen und Samen oder die Vermischung von Samen und Speichel wohl ebenfalls (im negativen Sinn) geregelt werden, mit weitreichenden Einschränkungen nicht nur für homosexuelle, sondern auch für heterosexuelle Akte.

4. Plausibler ist folgende Deutung: **Geschlechtergrenzen werden überschritten und Geschlechterrollen vermischt**, womit einerseits die Unterscheidung von Praktiken der heidnischen Umwelt preisgegeben und andererseits die interne Stabilität der Familienstrukturen bedroht wird (z.B. Nissinen, 1998, 42, 44). Wie die im gleichen Kontext genannten inzestuösen Verbindungen führen auch homosexuelle Verbindungen zu einer Durchbrechung der überlieferten Rollen und zur Platzierung der einzelnen Glieder der Großfamilie in widersprüchlichen Situationen, was das harmonische Zusammenleben empfindlich stört. Das Verbot homosexueller Beziehungen soll verhindern, dass familiäre Strukturen und soziale Rollen mit der sexuellen Beziehung in Konflikt geraten, und so zum Schutz des Friedens innerhalb der Großfamilie und damit zur Sicherheit ihrer einzelnen Glieder beitragen (Himbaza / Schenker / Edart, 54-60). Ein weiterer Aspekt kommt hinzu: Die Verwendung des Terminus תבל („schändliche Befleckung“, abgeleitet von „vermischen“) im unmittelbaren literarischen Kontext (Lev 18,23; Lev 20,12) macht deutlich, dass das im Blick stehende homosexuelle Verhalten **als im Widerspruch zur Schöpfungsordnung stehend betrachtet wird**; im Hintergrund steht dabei wohl insbesondere Gen 1,27 (z.B. Otto, 329). Heiligkeit kann nur bewahrt werden, wenn die in der Schöpfung angelegte Ordnung respektiert wird. Solche Deutungen erklären auch die Einbettung der Bestimmungen in den literarischen

Kontext weitgehend (Schenker, 169-170). Wie Inzest die Ordnung der Verwandtschaft und Sodomie die Ordnung der Gattungen verletzt, so verletzt Homosexualität die Ordnung der Geschlechter.

3.3. Strafbestimmungen

Nach Lev 20,13 sollen an homosexuellen Akten Beteiligte mit dem **Tod bestraft** werden. Allerdings wird im Alten Testament **an keiner Stelle vom Vollzug der Todesstrafe** bei Übertretung des Gebots berichtet. Nach Lev 18,29 sollen solche, die die in den vorausgehenden Versen erwähnten Gebote übertreten haben, aus ihrem Volk „ausgerottet“ werden (כרת). Verantwortlicher für den Vollzug dieser Strafe ist vermutlich Gott selbst; ihre Verwirklichung liegt hauptsächlich in der Verunmöglichung der weiteren Existenz, etwa durch Auslöschung der Nachkommenschaft (Wold, 144-147). Diese Form der Strafe soll wohl dort in Kraft treten, wo Zeugen für die Übertretung des Verbots homosexueller Handlungen fehlen. Möglich ist, dass im Falle eines Schuldbekenntnisses die Übertretung der Bestimmungen vergeben und die Strafe ausgesetzt werden konnte (Himbaza / Schenker / Edart, 67-68; Wold, 148-158).

3.4. Beschränkung auf männliche Adressaten

Die beiden Verbote in Lev 18,22 und Lev 20,13 nennen nur männliche Beteiligte. Manchmal wird dieser Befund damit erklärt, dass in den Ehe- und Sexualbestimmungen die Frau nur als Besitzobjekt des Mannes in den Blick **kommt und Lesbianismus implizit toleriert würde**. Es ist aber nicht ohne Weiteres klar, dass bei dem Vorliegen einer homosexuellen Beziehung zwischen zwei Frauen der Gesetzgeber davon ausgegangen wäre, dass keine „Besitzminderung“ für einen angehörigen Ehemann vorläge. Nach einer anderen Erklärung zielen die Verbote lediglich darauf ab, **dass Männer nicht die den Frauen vorbehaltene passive Rolle beim Geschlechtsverkehr einnehmen** und so den Mann in eine Position versetzen, die unter seiner Würde liegt; **da dies bei Frauen nicht der Fall sei, würden diese nicht erwähnt und sei lesbisches Verhalten kein Problem** (z.B. Römer / Bonjour, 43, 50). Dagegen ist einzuwenden, dass eine Durchbrechung der gewohnten Geschlechterrollen auch bei homosexuellen Handlungen zwischen Frauen vorliegt. Ebenso ist nicht sicher, dass das Einnehmen einer passiven Rolle gegenüber einer Frau nicht als entehrend und das Einnehmen einer aktiven Rolle durch eine Frau nicht als bedrohend angesehen wurde. Die parallele Verurteilung von Geschlechtsakten mit Tieren durch Männer und Frauen macht es zusätzlich unwahrscheinlich, dass gleichgeschlechtliche Handlungen zwischen Frauen anders beurteilt wurden als die zwischen Männern.

So ist anzunehmen, dass die Verbote von Lev 18,22 und Lev 20,13 **auch als Frauen betreffend angesehen wurden**, wie ja in vielen Fällen die Gebote im exemplarischen Sinn zu verstehen sind, so dass jeweils ihre Übertragung oder Ausweitung auf analoge Fälle als im Blickfeld des Gesetzgebers stehend aufzufassen ist (Himbaza / Schenker / Edart, 64; Wold, 117). Dass homosexuelle Handlungen zwischen Frauen nicht explizit erwähnt werden, lässt sich durch das Fehlen des für alle anderen aufgeführten Geschlechtsakte konstitutiven Elements eines penetrierenden Organs hinreichend erklären (Wold, 116).

3.5. Fazit

Die wahrscheinlichste Auslegung der beiden Verse ist die in den meisten Kommentaren aufgenommene breite Sichtweise, **nach der homosexuelle Akte im umfassenden Sinn verboten werden**. Dem angesprochenen männlichen Du wird untersagt, die Arten von geschlechtlichem Umgang mit einem männlichen Partner zu pflegen, die der Frau vorbehalten sind. Ein Mann soll sich einem anderen Mann gegenüber nicht so verhalten, als ob dieser eine Frau wäre, indem er ihn zum Objekt seines sexuellen Begehrens macht (Gagnon, 135-136). Ein solches sexuelles Verhalten wird durch den Terminus תועבה „Gräuel“ als dem Willen Gottes widersprechend und durch den Terminus תבול „schändliche Befleckung“ als der Schöpfungsordnung zuwiderlaufend gekennzeichnet. Die Formulierung ist so weit gewählt, dass sie alle Männer, unabhängig von ihrer sozialen Stellung, ihrem Alter oder ihrer ethnischen Zugehörigkeit, betrifft, und alle möglichen sexuellen Akte, auch solche, die nach moderner Definition in gegenseitiger Liebe von gleichberechtigten, zustimmenden Partnern ausgeführt werden (Wold, 119). Deutlich ist aber ebenfalls, **dass es bei den beiden Verboten ausschließlich um körperliche Vereinigung, nicht um Neigungen geht**. Zu psychologischen Fragen nach der Herkunft des Begehrens enthalten diese Texte keine Angaben. Sie setzen aber offenbar voraus, dass sexuelles Begehren kein absolutes und unwiderstehliches Verlangen darstellt (Himbaza / Schenker / Edart, 62). Vorausgesetzt wird implizit ebenfalls, dass es individuelles Glück nur im Rahmen des größeren sozialen Zusammenhangs gibt, weswegen die soziale Ebene über dem individuellen Verlangen des Einzelnen steht (Himbaza / Schenker / Edart, 72).

4. Sodom und Gibeon

Die Erzählungen über → Sodom in Gen 19 und die Schandtat von → Gibeon in Ri 19 weisen zahlreiche parallele Züge auf, so dass sie zusammen behandelt werden können.

4.1. Versuchte homosexuelle Vergewaltigung

In beiden Erzählungen geht es primär um die Verweigerung der Gastfreundschaft gegenüber den jeweiligen fremden Besuchern (zwei Engelsgestalten in Gen 19; ein Levit und seine Nebenfrau in Ri 19). Die Besucher finden in beiden Fällen Aufnahme im Haus eines als „Beisasse“ im jeweiligen Ort Lebenden (גור, „als → Fremder weilen“); diese Beisassen werden von feindlichen Einheimischen aufgefordert, ihre männlichen Besucher auszuliefern, damit sie „erkannt“ werden können. Parallel ist ebenfalls das Angebot eines weiblichen Substituts (Gen 19: Lots Töchter; Ri 19: Tochter des ephraimitischen Beisassen); in Ri 19 wird jedoch das nachfolgende Angebot der Auslieferung der Nebenfrau des Leviten angenommen, mit letztlich tödlichen Folgen für die betreffende Frau.

In beiden Fällen kulminiert die Verweigerung der → Gastfreundschaft im Bestreben, eine homosexuelle Gruppenvergewaltigung durchzuführen. Deutlich ist, dass es weder im Falle der Geschichte von Sodom noch in der von Gibeon **um homosexuelle Beziehungen im Sinne der einvernehmlichen sexuellen Beziehung zwischen gleichberechtigten, zustimmenden Partnern geht**. Anders als zuweilen angenommen (z.B. Horner, 52; Nissinen, 1999, 257; ders., 1998, 49, 51; Römer / Bonjour, 56-57) bedeutet das aber nicht, dass das Thema Homosexualität überhaupt nicht auftaucht bzw. dass die Verfasser der Texte überhaupt keine Wertung

homosexuellen Verhaltens im Blick haben; denn es ist eine bestimmte Art homosexuellen Verhaltens, das als Teil dessen beschrieben wird, was die Verwerflichkeit der (männlichen) Bewohner von Sodom einerseits und von Gibeon andererseits ausmacht. Die Verweigerung der Gastfreundschaft manifestiert sich u.a. eben gerade dadurch, dass an den Besuchern ein Akt der homosexuellen Vergewaltigung ausgeübt werden soll, was insofern von besonderer Bedeutung ist, als auch andere Möglichkeiten der Erniedrigung der Gäste zur Verfügung standen. Homosexualität tritt also zwar lediglich als sekundäres Element der Geschichten, zudem nur als punktuell Verhalten und nur verbunden mit vergewaltigender Absicht in den Blick; aber es lässt sich nicht sagen, dass homosexuelles Verhalten überhaupt kein Thema ist. Es geht hier nicht um ein „entweder – oder“, sondern um ein „sowohl – als auch“: entweder (homo)sexuelle Begierde oder Absicht der aggressiven Erniedrigung fremder Besucher, sondern beides gleichzeitig (Gagnon, 77). Ein Element der sexuellen Begierde muss ja in den meisten Fällen von Vergewaltigung vorausgesetzt werden.

4.2. Intertextuelle Bezüge

Es gibt weitere Gründe dafür, dass der Aspekt der Homosexualität eine nicht zu vernachlässigende Rolle in den beiden Geschichten spielt.

Zum einen ist der intertextuelle Bezug zwischen Gen 19 und Gen 6 zu beachten: Die tiefgreifende Verderbnis und die Überschreitung grundlegender Grenzen führt Gott zur Verhängung eines umfassenden Gerichts, dem nur eine Familie entgeht. In beiden Fällen wird eine Grenzüberschreitung im geschlechtlichen Bereich erwähnt, in Gen 6 mit Bezug auf die Verbindung himmlischer Wesen mit menschlichen Frauen, in Gen 19 mit Bezug auf den Versuch der sodomitischen Männer, andere Männer geschlechtlich zu erkennen. In beiden Fällen spielt die Unangemessenheit des sexuellen Verlangens eine wichtige Rolle, das eine nicht der Polarität von Mann und Frau entsprechende Wahl des Partners einschließt, ersetzt im ersten Fall durch eine Engel-Frau-Beziehung, im zweiten durch eine Mann-Mann-Beziehung.

Zum andern wird im Rahmen des Vergleichs von Juda und Jerusalem mit ihren „Schwestern“ Samaria und Sodom in Ez 16,49-50 der Terminus תועבה „Gräuel“ verwendet, welchem eine wichtige Stellung in den Verboten gleichgeschlechtlicher Akte in Lev 18,22 und Lev 20,13 zukommt. Da die anderen Belege des Nomens in Ezechiel oft klare sexuelle Konnotationen haben (bes. Ez 18,12; Ez 33,26), liegt die Annahme nahe, dass תועבה in Ez 16,49-50 sich speziell auf die (homo)sexuellen Verhaltensweisen der Sodomiter bezieht, die negativ beurteilt werden.

4.3. Die Bedeutung von „erkennen“

Die wiederholt geäußerte Vermutung, dass das Verb ידע „erkennen“ in Gen 19,5 sich nicht auf den sexuellen Bereich bezieht und deshalb davon auszugehen ist, dass die Geschichte ausschließlich mit dem Problem der verweigerten Gastfreundschaft beschäftigt sei (z.B. Boswell, 93-94), lässt sich nicht halten. Das wird deutlich an der Darstellung der Reaktion Lots auf die Forderung der Männer von Sodom: Er bietet ihnen seine beiden jungfräulichen Töchter zum geschlechtlichen Verkehr an, unter Verwendung desselben Verbs ידע in eindeutig sexuellem Sinn. Dabei lässt sich das Angebot von Töchtern anstelle von Männern nicht als Hinweis darauf deuten, dass Lot nicht mit einem Interesse der Männer an homosexuellen

Handlungen rechnet, sondern beruht auf der Erzählebene auf dem Nichtvorhandensein von Söhnen oder Schwiegersöhnen, die er statt seiner Töchter hätte anbieten können. Als möglicher Ersatz kam ein männlicher Sklave nicht in Frage, da mit seiner Vergewaltigung die das sexuelle Motiv begleitende Absicht der Entehrung Lots oder seiner Gäste nicht zu erfüllen war.

5. Die Beziehung von David und Jonatan

Über das Verhältnis von → David und → Jonatan finden sich Beschreibungen v.a. in 1Sam 18,1-5; 1Sam 20,1-21,1; 1Sam 23,14-18 und 2Sam 1,17-27.

5.1. Hauptaspekte der neueren Diskussion

Erst in den letzten Jahrzehnten ist da und dort die These vorgebracht worden, dass es sich beim Verhältnis von David zu Jonatan um eine **homoerotische oder homosexuelle Beziehung** handelt. Die Annahme stützt sich primär auf die **Verwendung einzelner Wörter wie → „Liebe“ und „lieben“, → „Bund“, → „küssen“ oder „Gefallen (haben)“, sowie auf Parallelen zum → Hohenlied und zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen → Gilgamesch und Enkidu im Gilgamesch-Epos.**

Eine semantische Untersuchung der genannten Wörter zeigt, dass diese innerhalb des Alten Testaments in sehr unterschiedlicher, jeweils auch nicht-erotischer Weise verwendet werden. Es muss darum der erzählerische Gesamtkontext darüber entscheiden, wie die Einzelheiten des Berichts über die Nähe der beiden Protagonisten zu interpretieren sind. Dieser Kontext ist aber deutlich politisch und theologisch, nicht erotisch (z.B. Himbaza / Schenker / Edart, 47; Zehnder, 1998, 168-174).

5.2. Küssen

Die Verwendung des Verbs נָשַׁק „küssen“ in 1Sam 20,41 legt für sich selbst keine erotische Deutung der Beziehung nahe, da in der überwiegenden Mehrzahl der Verwendungen des Verbs im Alten Testament jede sexuelle Konnotation ausgeschlossen ist. Interessant sind besonders die Stellen, die von Küssen zwischen Männern im literarischen Kontext der Beschreibung des Verhältnisses von David und Jonatan sprechen (1Sam 10,1; 2Sam 15,5; 2Sam 19,40; 2Sam 20,9): Außer dem ersten spiegeln alle Belege eindeutig eine kulturell bedingte Form der Begrüßung oder des Abschiednehmens ohne jede erotische Bedeutung, wie sie auch sonst oft im Alten Testament belegt ist. Besonders aufschlussreich ist der Beleg in 1Sam 10,1, der eine eindeutig politische Komponente aufweist: → Samuel küsst → Saul genau in dem Moment, als er ihn im Auftrag JHWHs zum נָגִיד „Fürsten“ über Israel salbt. Das legt nahe, den Kuss in 1Sam 20,41 im analogen Sinn zu verstehen, geht es doch auch dort um das Thema der Einsetzung des künftigen Königs.

5.3. „Liebe“ und „Bund“

In 1Sam 18,1. 3; 1Sam 20,17 (und ähnlich auch in 2Sam 1,26) ist von אהבה „Liebe“ und אהב „lieben“ als Ausdruck der Zuneigung Jonatans zu David die Rede. Obwohl sowohl das Substantiv „Liebe“ wie auch das Verb „lieben“ im Hohenlied belegt sind, kommen sie doch im Alten Testament zu häufig vor, um als Hinweis auf eine direkte Beziehung zwischen dem

Hohenlied einerseits und dem David-Jonatan-Verhältnis andererseits gedeutet werden zu können. Gerade im unmittelbaren literarischen Kontext der Beschreibung des Verhältnisses von David und Jonatan ist von „Liebe“ und „lieben“ im zwischenmenschlichen Bereich ohne Einschluss einer sexuellen Komponente die Rede (1Sam 16,21; 1Sam 18,16; 2Sam 19,7; 1Kön 11,2). Eine besondere Nähe besteht zwischen der Formulierung von 1Sam 18,1b („Jonatan liebte ihn [sc. David] wie seine Seele“ bzw. „Jonatan gewann ihn lieb wie seine eigene Seele“) und Lev 19,18a („und du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst“). Die im Hebräischen vorliegende enge sprachliche Berührung weist auf einen inhaltlichen Zusammenhang. Dieser lässt – vielleicht absichtlich – Jonatan als Modell eines Mannes erscheinen, der die rechte Nächstenliebe in exemplarischer Weise übt, und macht zugleich eine erotische Deutung dieser Liebe unwahrscheinlich.

Im größeren Kontext der → Aufstiegsgeschichte Davids bekommt die Liebe Jonatans zu David neben der emotionalen eine theologische und politische Färbung: Sie ist einerseits Abbild, Wirkung und Werkzeug der Liebe JHWHs zu seinem Volk (Zehnder, 1998, 155), andererseits Ausdruck einer politischen Haltung, nämlich der Unterstützung der Thronanwartschaft Davids, in diesem Falle durch Jonatan in Parallele zur „Liebe“ von „ganz Israel und Juda“ für David. Diese politische Dimension der „Liebe“ Jonatans wird an mehreren Stellen explizit hervorgehoben: 1Sam 18,4 (Übergabe königlicher Insignien); 1Sam 20,13 (Parallelisierung des Mitseins JHWHs mit Saul einerseits und mit David andererseits); 1Sam 23,17 („du wirst König werden über Israel, und ich werde der zweite nach dir sein“). Besonders aufschlussreich ist, dass in altorientalischen Vertragstexten verschiedentlich von „Liebe“ die Rede ist, mit klarer politischer Referenz. So verlangt etwa der Nachfolgevertrag → Asarhaddons, dass die Adressaten den designierten Nachfolger → Assurbanipal „lieben“ wie sich selbst (SAA II 6 266-268; TUAT I, 160-176; vgl. Zehnder, 2007, 146).

Auch die Rede vom „Bund“ Jonatans und Davids in 1Sam 18,3; 1Sam 23,18 gehört dieser politischen Ebene zu. Aufschlussreich sind diesbezüglich Parallelen etwa zu hethitischen Bundesverträgen, die die Übernahme des Thrones durch einen Vasallen vorsehen, da sich dort Bestimmungen finden, die diese Thronnachfolge in den Rahmen einer Freundschaft einbinden (Zehnder, 1998, 169).

Die politische Dimension der Beziehung zwischen Jonatan und David wird in der Übergabe von Mantel und Rüstung, Schwert, Bogen und Gürtel, von der in 1Sam 18,4 berichtet wird, besonders deutlich. Dass es hier nicht einfach um ein Freundschaftszeichen in dem Sinn geht, dass der Geber anzeigt, wie sehr er dem Empfänger sich selber geben möchte, oder gar um einen erotischen Akt der Selbstentkleidung (Römer / Bonjour, 69-70), sondern um einen Akt mit politischen Implikationen, zeigt etwa der Vergleich mit 1Sam 17,38-39 und 2Kön 11,10. Jonatan legt seine Kleider ab, nicht um sich vor David nackt zu zeigen, sondern um sie ihm als Zeichen der Würde des Thronfolgers zu übergeben und damit symbolisch deutlich zu machen, dass er zugunsten Davids auf die Thronfolge verzichtet. Ginge es um einen erotischen Vorgang, müsste vom Körper die Rede sein, was aber nicht der Fall ist (Himbaza / Schenker / Edart, 35-36). Weiter ist darauf hinzuweisen, dass in den Begegnungen zwischen Jonatan und David, von denen in 1Sam 20 und 1Sam 23 die Rede ist, politische Themen eine wesentliche Rolle spielen. Auf die politische Dimension der Beziehung weist dabei z.B. die Proskynese Davids vor Jonatan (1Sam 20,41). Die in 1Sam 23,16-18 geschilderte Begegnung zwischen

Jonatan und David hat ihren Skopus in der politischen Weissagung Jonatans, dass David und nicht er selber König über Israel sein werde (1Sam 23,17). In diesem Kapitel verschwindet der persönlich-emotionale Aspekt der Beziehung fast ganz. Es kommt hier eine Bewegung zum Abschluss, die stufenweise den Übergang des Thronfolgeanspruchs von Jonatan auf David beschreibt, wobei schon in 1Sam 20,13-16 Jonatan David als den künftigen König behandelt; in 1Sam 23 kommt dann als neues Element die explizite Rückbindung dieses Machttransfers an den Willen JHWHs hinzu.

5.4. 2Sam 1,26

Komplizierter ist der Sachverhalt in 2Sam 1,26, wo davon die Rede ist, dass Jonatans Liebe für David „wunderbarer“ war als Frauenliebe (אהבת נשים) und ihm Jonatan sehr „hold“ war – Wendungen, die in ähnlicher Weise auch in Hhld 1,16 und Hhld 7,7 begegnet. Zum Verständnis dieser Formulierungen ist zunächst die Beobachtung wichtig, dass es sich um poetische Redeweise handelt, die als solche nicht wörtlich zu verstehen ist, sondern Raum für Hyberbole und Ausschmückung lässt, wie sie denn auch im unmittelbaren Kontext belegt sind (2Sam 1,23). Weiter ist zu beachten, dass das Substantiv אהבה „Liebe“ in sich semantisch viel zu vielfältig ist, um als klarer Hinweis auf eine erotische Beziehung ausgewertet werden zu können. Die Bedeutung dieser „Liebe“ kann nur aus dem weiteren Kontext erschlossen werden, und dieser legt eine erotische Deutung nicht nahe. Wenn die Wortverbindung „Frauenliebe“ tatsächlich im erotischen Sinn zu verstehen ist – wogegen ebenfalls Zweifel erhoben werden können –, ist damit der erotische Charakter der „Liebe“ Jonatans zu David darum keineswegs präjudiziert. Es ist im Gegenteil wahrscheinlich, dass der Gegensatz zwischen den beiden Arten von „Liebe“, von denen der Text spricht, auch die Dimension des Vorhandenseins vs. Nichtvorhandenseins einer erotischen Komponente umfasst. Selbst für den – angesichts des Vorliegens unterschiedlicher Textgattungen unwahrscheinlichen – Fall, dass strukturelle Analogien zu Bundestexten vorliegen, die es nahe legen, die beiden verglichenen Arten von „Liebe“ als parallel anzusehen (Olyan, 2005, 10-13), ist es aufgrund des weiteren Kontextes geboten, die Parallelität nicht auf der sexuellen, sondern der emotionalen Ebene zu suchen. Ein solches Urteil wird durch einen Blick auf mögliche weitere analoge Fälle im Alten Testament bestätigt: Sowohl in Jer 2,2 als auch in Hos 3,1 findet sich ein sexuelles Element nur jeweils auf der einen Seite der beiden miteinander verglichenen Liebesverhältnisse. Instruktiv ist ebenfalls ein Vergleich von 2Sam 1,26b mit Gen 29,30a als der nächsten inhaltlichen Parallele. Hier ist davon die Rede, dass Jakob Rahel mehr liebte als Lea; der Kontext macht aber deutlich, dass der Unterschied gerade im Maß an emotionaler Bindung liegt, die sexuelle Dimension dagegen für den Vergleich keine Rolle spielt, also von der emotionalen abgelöst betrachtet werden kann – ganz analog zu 2Sam 1,26. Weiter sei darauf hingewiesen, dass der in 2Sam 1,26 möglicherweise erhaltene Hinweis auf eine tiefere emotionale Qualität der Freundschaft Davids mit Jonatan im Vergleich zu Davids Verbindung mit Frauen durchaus zum sozialen Hintergrund von Gesellschaften passt, in denen Ehen nicht primär aufgrund einer emotionalen Zuneigung zweier Individuen geschlossen wurden.

Von Bedeutung ist schließlich, dass Davids Klage um Saul und Jonatan mit dem nicht-erotischen Konzept des „Bundes“ verbunden ist, da die öffentliche Klage zu Ehren des verstorbenen Bundespartners Teil der Erfüllung der Bundesverpflichtungen ist (Zehnder, 2007, 167). Ziel der öffentlichen Klage um den gefallenen König und seinen Sohn durch David ist

es, deren Ehre und damit die Ehre des Volkes wiederherzustellen, die durch die Niederlage gegen die → Philister und die öffentliche Zurschaustellung ihrer Leichname verletzt war.

5.5. Idealtypische Stellung Davids

Mit einer erotischen Deutung des Verhältnisses von David und Jonatan schwer zu vereinbaren ist auch die Beobachtung, dass David in breiten – und auch späten – Schichten des Alten Testaments, in verschiedenen jüdischen Texten der Zeit des zweiten Tempels und im Neuen Testament als idealtypischer Herrscher, beispielhafter Gottesmann und Angelpunkt der Messiaserwartung aufgefasst wird. Angesichts der Ablehnung homosexuellen Verhaltens im nachbiblischen Judentum und in der frühen Christenheit wäre eine solche Stellung Davids aber kaum möglich, wenn an ihm der Verdacht haftete, mit Jonatan eine homosexuelle Beziehung gepflegt zu haben. Die offene Darstellung des Ehebruchs Davids mit Batseba in 2Sam 11 steht dazu nicht im Widerspruch, da in dieser Erzählung ein eindeutiges Eingeständnis der Schuld von Seiten Davids eingeschoben wird (2Sam 12,13).

5.6. Parallelen zu Gilgamesch-Epos und Hohemlied

Aus der angenommenen Beziehung der Beschreibung des Verhältnisses von David und Jonatan mit dem → Gilgamesch-Epos lassen sich keine sicheren Schlussfolgerungen ziehen, da weder eine erotische Deutung des Verhältnisses von Gilgamesch und Enkidu gesichert ist noch eine Abhängigkeit des Verfassers der in Frage stehenden biblischen Texte vom Gilgamesch-Epos nachzuweisen ist.

Die phraseologischen Berührungen zwischen dem Hohenlied und Sequenzen der Beschreibungen des Verhältnisses zwischen David und Jonatan lassen sich aus der Nähe der Phänomene „(nicht-erotische) Freundschaft“ und „(sexuelle) Liebesbeziehung“ erklären. Sie implizieren aus sich selber kein Überschreiten der zwischen den beiden Bereichen bestehenden Grenze. Zur Behauptung einer direkten literarischen Abhängigkeit sind die Parallelen nicht ausreichend; ebenfalls müsste zunächst die Frage der Richtung der Abhängigkeit geklärt werden.

5.7. Fazit

Ein Verständnis des **Verhältnisses zwischen David und Jonatan als einer homosexuellen Beziehung wird von der textlichen Basis nicht gedeckt.** Weder lassen sich aus dem Text der Aufstiegsgeschichte Davids eindeutige Hinweise auf einen sexuellen Charakter der Beziehung erheben, noch sind die Beziehungen zum Hohenlied so eng, dass aufgrund der Parallelen zwischen den beiden Büchern auf einen solchen Charakter indirekt geschlossen werden könnte; zudem fehlen die Termini, die an anderen Stellen des Alten Testaments verwendet werden, an denen eindeutig sexuelle oder homosexuelle Beziehungen im Blick stehen, ganz (שכב „liegen“; ידע „erkennen“). Eine zentrale Stellung kommt dagegen der theologischen und insbesondere der politischen Ebene der Beziehung zwischen David und Jonatan zu, wie die Bezüge zum literarischen Umfeld der → Samuelbücher und → Königsbücher und zu Vertragstexten aus der Umwelt Israels zeigen. Dass daneben die Beziehung auch einen starken emotionalen Aspekt aufweist, ist nicht von der Hand zu weisen. Dieser erklärt die Nähe gewisser Formulierungen zum Hohenlied, kann aber nur im erotischen Sinn missverstanden

werden, wenn der Unterschied zwischen enger nicht-erotischer Freundschaft und sexueller Beziehung nicht ins Blickfeld tritt.

6. Sexualität nach Gen 1 und 2

Bei einer kanonischen Betrachtung des Alten Testaments finden sich grundlegende Aussagen zur Sexualität in den beiden ersten Kapiteln der Bibel, denen durch ihre Voranstellung entscheidendes Gewicht zukommt.

6.1. Gen 1,27-28

Nach [Gen 1,27](#) hat Gott den Menschen „zu seinem Bild“ geschaffen. Die Fortsetzung des Textes macht deutlich, dass zu dieser → Gottebenbildlichkeit die Polarität von Mann und Frau gehört („männlich und weiblich machte er sie“). Die Vorstellung Gottes vom Menschen findet ihre Verwirklichung demnach nicht im Mann oder in der Frau allein, sondern im Miteinander von Mann und Frau. **Nach [Gen 1,28](#) ist zudem geschlechtlicher Umgang nicht nur ausgerichtet auf das andere Geschlecht, sondern auch bezogen auf den Segen der möglichen Erzeugung von Nachkommenschaft.**

6.2. Gen 2,18-24

Dieser Befund wird in [Gen 2](#) aus einer anderen Perspektive bestätigt: Der Mensch soll nicht für sich allein bleiben ([Gen 2,18](#)); denn er ist in sich selber wesentlich unvollständig. Damit diese Unvollständigkeit überwunden werden kann, braucht er eine Hilfe und ein Gegenüber, das ihm entspricht ([Gen 2,20](#); vgl. die Formulierung עֶזֶר כְּנֶגְדּוֹ „eine Hilfe wie ihm gegenüber“). Nach der Erzählung besteht die notwendige Ergänzung in einem zweiten Menschen, der dem „Adam“ angemessen, aber doch von ihm verschieden ist. Die Fortsetzung ([Gen 2,22](#)) macht deutlich: In diesem Sinne ist ein Gegenüber für den Mann die Frau. Die Vervollständigung des Menschen geschieht nicht einfach durch einen zweiten Menschen, sondern durch einen zweiten vom anderen Geschlecht; sie geschieht aber auch nicht durch eine Mehrzahl von „Hilfen“, sondern nur durch eine. Die Vorbedingung für das „Ein-Fleisch-Werden“ ([Gen 2,24](#)), für die volle interpersonale Vereinigung, ist die als Komplementarität erfahrene Polarität von Mann und Frau, verwirklicht in einer Liebesbeziehung, die auf Dauer angelegt ist (vgl. דָּבַק „anhangen“).

Literaturverzeichnis

Literatur-Recherche [Bibelwissenschaftliche Literaturdokumentation Innsbruck](#)

Literatur-Recherche [Biblische Bibliographie Lausanne](#)

- Boswell, J., 1980, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, Chicago
- Gagnon, R.A.J., 2001, The Bible and Homosexual Practice, Nashville
- Himbaza, I. / Schenker, A. / Edart, J.-B., 2007, Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible, Paris
- Horner, T., 1978, Jonathan Loved David, Philadelphia
- Nissinen, M., 1999, Die Liebe von David und Jonatan als Frage der modernen Exegese, Bib 80, 250-63
- Nissinen, M., 1998, Homoeroticism in the Biblical World, Minneapolis

-
- Olyan, S.M., 1994, „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, *JHSex* 5, 179-206
 - Olyan, S.M., 2005, *Surpassing the Love of Women*, in: Mark D. Jordan (Hg.), *Authorizing Marriage*, Princeton, 7-16
 - Otto, E., 1996, *Homosexualität im Alten Orient und im Alten Testament*, in: ders., *Kontinuum und Proprium*, Wiesbaden, 322-330
 - Römer, T. / Bonjour, L., 2005, *L’homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Genf
 - Schenker, A., 2003, *What Connects the Incest Prohibitions with the Other Prohibitions Listed in Leviticus 18 and 20?*, in: Rendtorff, R. / Kugler, R.A. (Hgg.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception*, Leiden / Boston, 162-185)
 - Schroer, S. / Staubli, T., 1996, *Saul, David und Jonathan – eine Dreiecksgeschichte?*, *BK* 51, 15-22
 - Smith, M.D., 1996, *Ancient Bisexuality and the Interpretation of Romans 1:26-27*, *JAAR* 64, 223-256
 - Stone, K., 1995, *Gender and Homosexuality in Judges 19, Subject-Honor, Object-Shame*, *JSOT* 67, 87-107
 - Wold, D.J., 1998, *Out of Order*, Grand Rapids
 - Zehnder, M., 1998, *Exegetische Beobachtungen zu den David-Jonathan-Geschichten*, *Bib* 79, 153-179
 - Zehnder, M., 2007, *Observations on the Relationship of David and Jonathan and the Debate on „Homosexuality“*, *WTJ* 69, 127-174

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Nianchchnum und Chnumhotep als Paar; Grab in Saqqara (5. Dyn.; ca. 2350 v. Chr.); aus: Wikimedia Commons (28.3.2008)

© Deutsche Bibelgesellschaft, Balinger Straße 31, 70567 Stuttgart, infoabt@dbg.de, www.bibelgesellschaft.de

Artikel aus dem Wissenschaftlichen Bibellexikon im Internet „WiBiLex“ sind urheberrechtlich geschützt. Das Copyright liegt beim jeweiligen Autor bzw. bei der jeweiligen Autorin.