

Marie-Theres Wacker

Von Göttinnen, Müttern und dem einzigen Gott
Zum Stand der feministisch-exegetischen Diskussion
um die Göttin/nen im Alten Israel

I. Hermeneutische Vorbemerkungen

Im Sommer 1989 beschloss die Arbeitsgemeinschaft der katholischen deutschsprachigen Alttestamentler, der „Berufsverband“ der katholischen Professoren für Altes Testament an deutschsprachigen Universitäten und Hochschulen, auf ihrer nächsten Jahrestagung das Thema „Der eine Gott und die Göttin“ zu behandeln und die Vorbereitung in die Hand eines Teams zu geben, das zur Hälfte aus feministischen Exegetinnen bestand¹. Vorausgegangen war eine kontroverse, teilweise geradezu erregte Diskussion um die Wissenschaftlichkeit und die kirchenpolitische Opportunität des Gegenstands. Denn zwar konnte fachexegetisch kaum mehr bestritten werden, dass textliches und zumal ikonographisches Material genug vorlag, um die Frage nach der Bedeutung weiblicher Gottheiten im Alten Israel neu zu stellen². Diese Frage aber ließ sich in jenen Jahren kaum nur als akademisch-distanzierte fassen, war sie doch zum einen mit der innerhalb des Faches emotional aufgeladenen Diskussion um neue Konturen einer Religionsgeschichte Israels verknüpft³ und zum anderen politisch „besetzt“, gehörte zu den Zentralthemen feministisch-theologischen Streitens für Neuorientierungen in Wissenschaft und Praxis, Kirche und Gesellschaft und war auf evangelischer

¹ Helen Schüngel-Straumann, Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker; Othmar Keel, Erich Zenger sowie Ivo Meyer.

² Vgl. v.a. die damals schon vorliegende umfangreiche Monographie von Urs Winter, *Frau und Göttin*. OBO 53, Fribourg/Göttingen 1983 (²1987) und die seit Ende der 70er Jahre neu entflammte exegetische Diskussion um die Aschera/ Ascheren aufgrund der Inschriftenfunde von Khirbet el-Qom und Kuntillet 'Ajrud. Vgl. dazu weiter unten im Text.

³ Der von Ernst Haag herausgegebene Sammelband „Gott, der einzige“. QD 104, Freiburg 1985 geht seinerseits auf eine Tagung der AGAT zurück und dokumentiert die Auseinandersetzung v.a. mit dem impulsgebenden und kontrovers rezipierten Werk von Bernhard Lang, „Der einzige Gott“, München 1981.

Seite sogar schon mit einem Lehrzuchtverfahren gegen eine feministische Theologin verbunden⁴. Als das Abstimmungsergebnis zugunsten der Behandlung des feministischen Themas bekannt wurde, zog der Kollege, der bereits zugesagt hatte, diese für 1991 vorgesehene Tagung an seiner Fakultät zu organisieren, seine Zustimmung zurück mit der Begründung, er könne sich mit dem beschlossenen Thema bei seinen Kollegen, zumal den evangelischen, nicht sehen lassen. Die Tagung fand trotzdem statt, in Luzern, war ein großer Erfolg und mündete in eine vielbeachtete Publikation⁵.

Gegenwärtig, gut zehn Jahre später, sind solcherart Turbulenzen bereits Anekdote. Die Diskussion um die Verehrung weiblicher Gottheiten im Alten Israel wird hierzulande bei katholischen wie evangelischen AlttestamentlerInnen unter Einschluss auch jüdischer KollegInnen auf breiter Basis nüchtern und differenziert geführt⁶ - zu deutlich haben inzwischen die neuen Paradigmen in der alttestamentlichen Wissenschaft, die sich insbesondere auf das Bild der Religionsgeschichte Israels und ihrer vor-monotheistischen Phasen bzw. Aspekte beziehen, Plausibilitäten auch über die Fachgrenzen hinaus gewonnen. Die Diskussion um die Göttin/nen⁷ in der Religionsgeschichte Israels hat aber auch innerhalb der feministischen Theologie viel von ihrer anfänglichen Brisanz verloren. In den 80er Jahren des 20. Jh.s war sie innerhalb der damals einflussreichen Richtung des matriarchalen Feminismus auf die These von einem ursprünglichen Matriarchat im Alten Israel bezogen,

⁴ Zum „Fall“ der Kasseler Theologin Elga Sorge vgl. Renate Rieger, Die Guten ins Töpfchen, die Schlechten ins Kröpfchen. Inquisition auf evangelisch, in: Schlangenbrut Nr. 10 (1985) 44-48 und Antje Olivier, Ein Vergleich ohne Vergleich. Elga Sorges „Hexenjagd auf evangelisch“ ist zu Ende, in: Schlangenbrut Nr. 27 (1989) 40f.

⁵ Marie-Theres Wacker/Erich Zenger, Der eine Gott und die Göttin. QD 135, Freiburg 1992; dazu das zum „Bestseller“ gewordene Werk von Othmar Keel und Christoph Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. QD 134, Freiburg 1992, der das auf der Tagung gebotene ikonographische Material erweitert und umfassend zusammenstellt (im Folgenden: GGG).

⁶ Vgl. schon das interdisziplinär und interreligiös zusammengesetzte Symposium in Bern Anfang 1994; dokumentiert in Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hrsg.), Ein Gott allein? Bern 1994 bzw. OBO 153, Fribourg/Göttingen 1994; vgl. auch den von Bernd Janowski und Matthias Köckert herausgegebenen Sammelband „Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte“. Gütersloh 1999. Speziell zur Göttinnenthematik ist bereits hier auf die umfangreiche und umfassende Arbeit von Christian Frevel, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. BBB 94,1+2, Weinheim 1995 (im Folgenden: Aschera) hinzuweisen.

⁷ Hier und im Folgenden wird zunächst bewusst eine Festlegung auf Singular oder Plural vermieden, um Differenzierungen offenzuhalten, wie sie in Abschnitt III. geboten werden.

dessen behaupteter Aufweis die Basis einer frauenzentrierten Utopie für Gesellschaft und Religion, verbunden mit einer vehementen Kritik an den real existierenden biblischen Religionen des Christentums und Judentums, darstellte⁸. In den 90er Jahren differenzierte sich die christlich-feministische Theologie - und mit ihr das Interesse an der Göttin - stärker aus. Feministische Exegetinnen gingen den literarischen, ikonographischen, archäologischen Spuren einer Göttinnenverehrung detailliert und fachwissenschaftlichen Standards entsprechend nach⁹, ohne dabei den leitenden Verdacht eines Zusammenhangs zwischen Göttinnenverdrängung und Frauenfeindlichkeit in den auf die Bibel sich gründenden Religionen aufzugeben, aber gleichzeitig in zunehmendem Bemühen, die mit diesem Verdacht zuweilen verbundene „Schuldzuweisung“ an das patriarchale Israel bzw. das Judentum als feministisch zu wenig kritisch hinterfragtes Relikt des christlichen Antijudaismus zu überwinden. Daneben wurde - eher in systematisch-theologischer oder praktisch-theologischer Instanz - nach der Bedeutung des Göttinnensymbols für die symbolische Ordnung vergangener wie gegenwärtiger Gesellschaften gefragt bzw. an der Notwendigkeit dieses Symbols für die psychisch-soziale Identität von Frauen festgehalten¹⁰. Bis zum Beginn des 3. Jahrtausends

⁸ Vgl. die vielgelesenen Veröffentlichungen von Christa Mulack, *Die Weiblichkeit Gottes*, Stuttgart 1983; Gerda Weiler, *Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament*, München 1984 und dies., *Das Matriarchat im Alten Israel*, Stuttgart 1989; Elga Sorge, *Religion und Frau*, Stuttgart 1985; ²1987. Zur zeitnahen kritischen Evaluation vgl. M. Th. Wacker, *Die Göttin kehrt zurück*, in: dies. (Hrsg.), *Der Gott der Männer und die Frauen*, Düsseldorf 1987, 11-37. - Zwar wurde und wird z.T. bis heute der matriachale Feminismus zu Unrecht mit „der“ feministischen Theologie identifiziert und damit der gynozentrischen Richtung einseitig Priorität gegeben; der Auseinandersetzung mit matriarchalfeministischen Ansätzen und insbesondere der Bedeutung der Göttin konnte sich aber in den 80er Jahren wohl kaum eine feministische Theologin entziehen. Signifikant scheint mir, dass die 2. Auflage des von Peter Eicher herausgegebenen „Handbuchs theologischer Grundbegriffe“ (erschienen 1991; verfasst 1989-1991) ein eigenes Stichwort „Göttinnen“ neu aufnahm (die erste Auflage wurde vor Beginn des Erscheinens matriarchalfeministischer Werke erarbeitet).

⁹ Vgl. bes. Silvia Schroer, *Die Zweiggöttin in Palästina/Israel*, in: Max Küchler/Christoph Uehlinger (Hrsg.), *Jerusalem. Texte - Bilder - Steine. NTOA 6, Fribourg/Göttingen 1987*, 201-225; dies., *Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, in: Othmar Keel/Hildi Keel-Leu/Silvia Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. OBO 88, Fribourg/Göttingen 1989*, 89-207; Renate Jost, *Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Gütersloh 1995* (mit der wichtigen Differenzierung, „Frauenfeindlichkeit“ klassenspezifisch zu analysieren, sowohl im Hinblick auf die Herkunft der einschlägigen polemischen Texte als auch auf die betroffenen Frauen).

¹⁰ Vgl. die sorgfältig durchreflektierte Position von Magdalene Frettlöh, *Brauchen oder gebrauchen wir die Göttin?*, in: Dietrich/Klopfenstein (Anm. 6), 391-399. Vgl. auch Gi-

scheinen sich die Koordinaten noch einmal verschoben zu haben: Heft 71 (November 2000) der „Schlangenbrut“, als bekannte Zeitschrift Indikator für Trends in Fragen von Religion und Feminismus, trägt den Titel „Erfahrungen mit dem Göttlichen“, braucht die Göttin also zumindest auf dem Titelblatt nicht mehr¹¹. Die Beiträge im Heft heben auf das breite Spektrum alternativer Gottesprädikate oder Kontexte der Gottesrede ab, von denen der der Göttinnenspiritualität nur einer ist; sie geben sich interreligiös und führen bis zur aktuellen Debatte um Geschlechter-Dekonstruktion auch in der feministischen Theologie. Über die Göttin/nen im Alten Israel findet sich in diesem Heft kein Beitrag; eine derartige Lücke dürfte vielen Leserinnen nicht einmal aufgefallen sein.

Über die Göttin/nen im Alten Israel lässt sich demnach gegenwärtig handeln ohne den doppelten hermeneutischen Druck von Seiten eines religiösen Feminismus, der die Göttin, gerade auch die Göttin an der Wurzel der biblischen Religionen, brauchte als patriarchal verdrängte und utopisch zu revitalisierende¹², und von Seiten der christlich-feministischen Theologie, die angesichts des unbestreitbaren Fehlens einer Göttin im Christentum die in

sela Matthiae, Clownin Gott, Stuttgart 1999, die ihr erstes Kapitel (23-105) entlang der Frage „Brauchen Frauen die Göttin“ (Brauchen Frauen die *Göttin*; Brauchen *Frauen* die Göttin; *Brauchen* Frauen die Göttin) strukturiert.

¹¹ Die Hefte der ersten Jahre seit ihrer Gründung 1983 enthalten durchweg Beiträge zur Göttinnen-Thematik bzw. aus matriarchalfeministischer Perspektive und dokumentieren damit deren faktische Relevanz und Brisanz; Heft 42 (August 1993) stellt aber das Thema „Matriarchat“ bereits als Frage vor (Thema des Hefes: „Erfindene Wirklichkeit? Matriarchatsforschung“); Heft 44 (Februar 1994) ist noch einmal dem Göttinnen-Thema gewidmet („Göttin - kein abgeschlossenes Kapitel); das Thema von Heft 71 (November 2000) wurde bewusst „neutral“ gewählt.

¹² Meinem Eindruck nach steht das im Jahr 2000 erschienene, sich als Nachschlagewerk feministischer Philosophie gebende Suhrkamp-Taschenbuch „Frauen denken anders“ von Marit Rullmann und Werner Schlegel zu unreflektiert-ungebrochen im matriarchalfeministischen Paradigma, wenn es das Stichwort „Göttin“ gleich an den Anfang stellt, ihm damit gewissermaßen grundlegende Bedeutung gibt, und innerhalb der entsprechenden Abhandlung, von mehr als zehn Jahren innerfeministischer kritischer Auseinandersetzung anscheinend kaum berührt, ein Credo des Matriarchats als lebenliebender, frauengemäßer Spiritualität ablegt, wobei en passant dem Alten Testament unterstellt wird, es wüte gegen die matriarchalen Spuren der Urbevölkerung des Landes (S. 19). - Das ebenfalls 2000 bei Suhrkamp erschienene Buch von Anne Weber mit dem Titel „Im Anfang war“ empfiehlt zwar seinen Leserinnen und Lesern, keine Hoffnungen mehr in die Gestalt der Eva als einer Göttin zu setzen, kann also auf Göttinnenfeminismus verzichten, es ist aber ansonsten eine ausgesprochen dummsichtige Paraphrase alttestamentlicher Geschichten, die mit den abgegriffensten judentumsfeindlichen Klischees angereichert ist und offensichtlich auf ein Publikum setzt, das an solcherart Abrechnung mit der Bibel seinen Spaß findet.

Schrift und Tradition immerhin gegebenen Aspekte des Göttlichen in weiblichen Konturen vielleicht zuweilen zu defensiv-apologetisch ins Spiel brachte. Dieser doppelte hermeneutische Druck konnte in dem Maß weichen, da ein Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Hochschätzung von Frauen und Göttinnenverehrung innerfeministisch hinterfragt bzw. differenziert wurde¹³. Damit aber öffnen sich neue perspektivische Möglichkeiten, der Bedeutung der Göttin/nen im Alten Israel für dessen symbolische Ordnung wie für die reale religiöse Praxis von Frauen, Männern und Kindern, chronologisch, geographisch, schichtenspezifisch, familien- bzw. staatsbezogen nachzugehen und das unbestreitbare Verschwinden der Göttinnen aus dem Kult Israels historisch angemessen und auf seine Relevanz für heutige Symbolik bzw. Theologie und praktische Religiosität insbesondere von Frauen hin zu evaluieren. Die folgenden Überlegungen möchten Ansätze dazu bieten, erreichen aber häufig genug selbst nur wieder neue Fragen.

II. Spuren der Göttin/nen

Zunächst muss es darum gehen, die überhaupt vorhandenen Spuren, die auf die Verehrung und damit die Bedeutung weiblicher Gottheiten im Alten Israel weisen, historisch herauszupräparieren - und dabei möglichst offenzulegen, wie vorgegebene Daten konstruktiv zu Facetten eines Bildes zusammengefügt werden (können). Solche Spuren lassen sich - auf die am deutlichsten greifbaren Sachverhalte konzentriert¹⁴ - unter den vier Stichworten Aschera (1), Baum- bzw. Zweiggöttin (2), Säulenfigürchen (3) und Himmelskönigin (4) fassen.

¹³ Vgl. dazu nur Annette Wilke, *Wie im Himmel so auf Erden? Religiöse Symbolik und Weiblichkeitskonstruktion*, in: Ingrid Lukatis/Regina Sommer/Christof Wolf (Hrsg.), *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen 2000, 19-36.

¹⁴ Konzentration bedeutet immer auch Reduktion. Kriterien der von mir vorgenommenen Reduktion sind (a) die weitgehende Begrenzung auf die Eisenzeit I-III; (b) die Möglichkeit einer historischen Korrelation der biblisch bezeugten Konflikte und (c) die quantitativ profilierte Bezeugung im Falle des ikonographischen Materials. Meinem Eindruck nach kommt Keel/Uehlingers GGG (s. Anm. 5), das das ikonographische Material umfassend aufarbeitet, im Einzelnen vielleicht zu einem differenzierterem, in den für mich entscheidenden Fragen aber auch nicht zu einem wesentlich anderen Ergebnis.

(1) Aschera

An vierzig Stellen in der hebräischen Bibel¹⁵ erscheint das (grammatisch feminine) Wort 'aschera (Aschera/Aschere), meist in der (grammatisch maskulinen) Pluralform 'ascherim (Ascheren)¹⁶. Immer geht es um etwas Abscheuliches, Abzulehnendes; nirgendwo wird das Wort Aschera neutral oder gar positiv gebraucht. Das biblische Quellenmaterial zu Aschera hat damit eine *eindeutige*, aber auch *einseitige* Perspektive, die als solche wahrzunehmen und kritisch zu hinterfragen ist. Darauf wird zurückzukommen sein.

Die Bezeichnung scheint durchweg auf ein Kultobjekt zu verweisen, wohl einen Holzpfeiler, zuweilen (immer?) neben einem Altar. In einigen Fällen aber kommt man mit dem Verständnis von „'aschera“ als Kultpfeiler nicht weiter. So heißt es in 1 Kön 15,13, die in Jerusalem amtierende Königinmutter Maacha habe ein „Schreckensmal für die Aschera“ (miplázät la'aschera) errichtet, weswegen ihr königlicher Sohn Asa sie absetzt, und nach 2 Kön 21,7 hat König Manasse ein Bild der Aschera (päsäl la'aschera) im Jerusalemer Tempel aufstellen lassen. Aschera dürfte in beiden Fällen am ehesten ein Name sein. Seit der Entschlüsselung der Keilschrifttexte aus Ugarit, jener kanaänisch-nordsyrischen Hafenstadt, die in der Spätbronzezeit, zwischen dem 14. und 12. vorchr. Jh., ihre Blüte hatte, ist mit dem Namen der in Ugarit verehrte Partnerin des Hochgottes El, Erschafferin der Götter und Herrin des Meeres, Atirat, eine philologische und religionsgeschichtliche Spur gefunden, über die sich Aschera als Name einer Göttin verstehen lässt. Allerdings liegt zwischen Ugarit und Jerusalem nicht nur ein recht großer geographischer, sondern auch ein zeitlicher Abstand von mehreren hundert Jahren mit einer politisch tiefgreifenden Umwälzung von der Periode der großen spätbronzezeitlichen kanaänischen Stadtstaaten zu den neuen kleinen Monarchien der mittleren Eisenzeit. Um hier sichere/re Schlüsse ziehen zu können, wären außerbiblische Belege über die Verehrung einer Göttin Atirat/Aschera im 1. Jt. v. Chr. vonnöten. In der Tat ist die

¹⁵ Im Pentateuch: Ex 34,13 und Dtn 7,5; 12,3; 16,21; im deuteronomistischen Geschichtswerk: Ri 3,7; 6,25.26.28.30; 1 Kön 14,15.23; 15,13; 16,33; 18,19; 2 Kön 13,6; 17,10.16; 18,4; 21,3.7; 23,4.6.7.14.15; im chronistischen Werk: 2 Chr 14,2; 15,16; 17,6; 19,3; 24,18; 31,1; 33,3.19; 34,3.4.7; in prophetischen Schriften: Mi 5,13; Jes 17,8; 27,9 und Jer 17,2.

¹⁶ Solcherart grammatikalische „Geschlechterverwirrung“ lässt kaum Schlüsse auf die mit der Semantik des Nomens verbundene soziale Signifikanz im Hinblick auf eine sex/gender-Position zu. Auch umgekehrt ist diese Position nicht über die Grammatik festgelegt.

Aschera-Diskussion außerordentlich belebt worden, seit Ende der 70er Jahre des 20. Jh.s an zwei unterschiedlichen Orten im damaligen Gebiet des Staates Israel, einmal in einem Felsengrab in Khirbet el Qom bei Hebron, zum anderen auf Vorratskrügen in einer Karawanserei in Kuntillet 'Ajrud im Nordsinai, Inschriften entdeckt wurden, die zweierlei gemeinsam haben: sie stammen wahrscheinlich aus dem 8. vorchr. Jh., also aus der mittleren Königszeit Israels, und es handelt sich um Segensformeln im Namen JHWHs „und seiner Aschera“. Der Name Aschera erscheint hier also nicht, wie häufig in der hebräischen Bibel, im Zusammenhang des Gottes Baal und damit auf der Seite von JHWHs göttlichem Gegenspieler¹⁷, sondern JHWH selbst, der Gott Israels wird in diesen Segensformeln der genannten Inschriften gewissermaßen in einem Atemzug genannt mit „seiner Aschera“, und das affirmativ, aus der Perspektive ihrer VerehrerInnen¹⁸.

Will man diese possessivische Zuordnung der Aschera zu JHWH nicht von vornherein als Argument gegen das Verständnis der Formel im Sinne einer Göttin neben JHWH werten und z.B. an die Segenskraft JHWHs denken, die in der Aschere, dem Holzpfehl, sinnenfällig werde, so wird man, was die Bedeutung einer Göttin Aschera in der Königszeit angeht, wohl davon auszugehen haben, dass sie als dem Gott Israels höchstens nebengeordnete, eher untergeordnete Gottheit verehrt wurde¹⁹. Die machtvolle Selbständigkeit der ugaritischen Atirat besitzt diese Aschera in den Augen ihrer VerehrerInnen also wohl nicht mehr. Diese Beobachtung fügt sich zu dem Faktum, dass durchweg in den kleinen Monarchien des 1. Jahrtausends im fruchtbaren Halbmond, in Ammon, Moab, Edom, Aram und eben auch in Israel und Juda, ein männlicher Gott zur Hauptgottheit aufgestiegen ist und man bei

¹⁷ Auf die Fragen nach der religionsgeschichtlichen „Identität“ JHWHs, die sich daraus ergeben, dass in Ugarit die Göttin Atirat neben dem Göttervater El erscheint, der jugendliche Gott Baal aber neben seiner Schwester-Geliebten Anat, während eine Reihe alttestamentlicher Texte Baal und Aschera zusammenstellen, kann hier nicht weiter eingegangen werden.

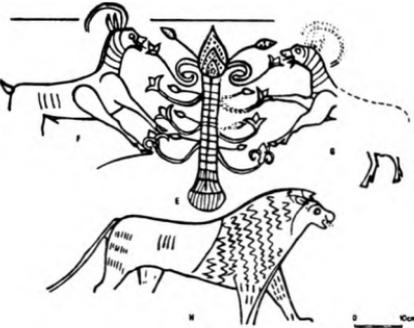
¹⁸ Die Texte finden sich - unterschiedlich kommentiert - in Keel/Uehlinger, GGG (s. Anm. 5) 255-272 und Frevel, Aschera (s. Anm. 6) Bd. 2, 987ff. Zu den genannten Inschriften treten die Krughenkel-Aufschriften aus dem philistäischen Tell Miqne, von denen einige auf Aschera weisen könnten - hier natürlich in einem nicht-JHWHistischen Kontext.

¹⁹ Vom reinen Textbefund her könnte sogar gesagt werden: das einzige Merkmal ihrer Weiblichkeit (neben dem grammatischen Femininum) ist eben ihre possessivische Zuordnung zu JHWH, ganz analog der Paradiesgeschichte, die von „Adam und seiner Frau“ (ab Gen 2,25) erzählt...

diesen Nachbarn Israels die Verehrung einer weiblichen Gottheit neben dem Hauptgott sogar so gut wie gar nicht mehr nachweisen kann²⁰.

Was den biblischen Textbefund angeht, so wird man dementsprechend sagen können: einerseits gewinnen diejenigen biblischen Belege, die die Ascheren bzw. die Aschera nicht mit dem göttlichen Gegenspieler JHWHs, Baal, sondern mit JHWH selbst verbinden - so etwa der Hinweis auf das Ascherenbild im Jerusalemer Tempel zur Zeit Manasses (2 Kön 21,3ff) oder das Verbot Dtn 16,21, neben dem Altar JHWHs keine Aschere zu errichten -, historisch Relief. Sie erhalten Bestätigung als Negativurteil über eine reale Praxis: JHWH dürfte in der Tat zusammen mit der Göttin Aschera verehrt worden sein. Andererseits entspricht die Tendenz des dtRG, das Phänomen der verehrten Göttin zurückzunehmen und stattdessen das Kultobjekt der Aschere in den Vordergrund zu stellen, auf ihre Weise dem Sachverhalt, dass Aschera als Göttin auch in den erhaltenen Inschriften kein eigenständiges Profil zeigt. Die Göttin Aschera neben JHWH galt allem textlichen Anschein nach nicht als gleichstarke göttliche Partnerin des Gottes Israels.

(2) Baum- bzw. Zweiggöttin



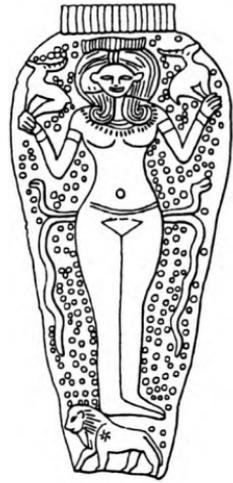
In der bereits genannten Karawanserei von Kuntillet 'Ajrud fand sich auf einem der bemalten und beschrifteten Vorratskrüge die Zeichnung eines stilisierten Baumes, aufragend auf dem Rücken eines schreitenden Löwen, flankiert von zwei Steinböcken, die an den Früchten des Baumes knabbern (Abb. 1)²¹.

²⁰ Vgl. dazu André Lemaire, *Déeses et dieux de Syrie-Palestine d'après les inscriptions* (c. 1000 - 500 av. n. è.), in: Dietrich/Klopfenstein (s. Anm. 6) 127-158. - Mit diesem Blick auf die Nachbarn kann der antijüdischen Weichenstellung entgangen werden, dass man patriarchale Kreise in Israel dafür verantwortlich macht, die Göttin quasi flächendeckend entmachtet zu haben - eine solche Behauptung greift einfach zu kurz, weil sich im größeren Gebiet des fruchtbaren Halbmondes ähnliche Prozesse nachweisen lassen.

Andererseits ist nach Lemaire die Situation in den phönizischen Stadtstaaten, und anders ist sie wahrscheinlich auch im philistäischen Gebiet. Die oben genannten Krughenkelaufschriften könnten auf Abgaben für die Göttin Aschera weisen. Zur philistäischen Göttinnen-terakotta vgl. jetzt Rüdiger Schmitt, *Philistäische Terrakottafigurinen*, in: UF 31 (1999) 577-676.

²¹ Abb. in Keel/Uehlinger, GGG (s. Anm. 5) 239, Nr. 219; Frevel, *Aschera* (s. Anm. 6) Bd.2, 1001 Nr. 20.

Dass diese Bildkonstellation auf eine Göttin verweist, so dass mit der Zeichnung aus Kuntillet 'Ajrud eine weitere Spur für die Verehrung einer Göttin im königszeitlichen Israel namhaft gemacht wäre, lässt sich anhand der Zusammenschau mit folgenden Bilddokumenten belegen: ein kleiner Goldanhänger aus Minet el Beida, dem spätbronzezeitlichen Hafen von Ugarit, zeigt eine frontal abgebildete, nicht zuletzt durch den Kopfschmuck als Göttin gekennzeichnete weibliche Gestalt, die auf einem schreitenden Löwen steht und zwei Steinböcke in den Händen hält (Abb. 2)²².



Die mit der Zeichnung aus Kuntillet 'Ajrud gemeinsamen Elemente sind frappierend; der wesentliche Unterschied: statt der Frauengestalt ein Baum. Eine zu diesem Goldanhänger etwa zeitgleiche Zeichnung auf einem Krug aus Lachisch (Abb. 3) lässt ein stilisiertes Bäumchen erkennen, flankiert von zwei Steinböcken. Hier fehlt der Löwe, dafür findet sich oberhalb des



Bäumchens in althebräischen Buchstaben das Wort 'elat, nichts anderes als die feminine Form für 'El/Gott, also Göttin²³. Von diesen beiden Dokumenten aus - die jeweils in einen weiteren Kontext ähnlich gelagerter Bilder stehen²⁴ - kann man bereits mit guten Gründen behaupten, dass in der Verbindung mit Steinböcken und/oder einem

²² Abb. in Othmar Keel, *Das Recht der Bilder gesehen zu werden* (OBO 122), Fribourg/Göttingen 1992, 246, Nr. 218.

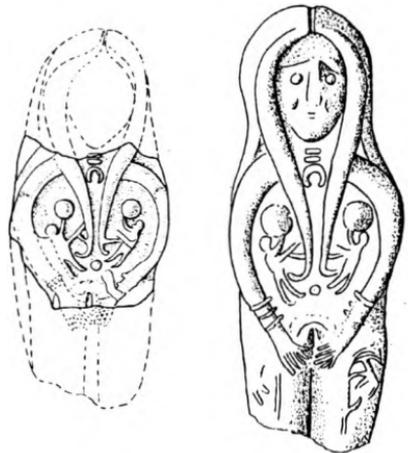
²³ Abb. in Keel/Uehlinger, *GGG* 83, Nr. 81 und in Frevel, *Aschera* Bd. 2, 993 Nr. 6.

²⁴ Vgl. dazu etwa S. Schroer, *Zweiggöttin* (s. Anm. 9) und *GGG* passim (im Umfeld der genannten Abbildungen).



Löwen das Symbol des Baumes und das Symbol der Frau austauschbar sind. Mit dem sog. zweiten Kultständer aus Taanach (Abb. 4)²⁵ liegt ein Objekt aus dem 10. Jahrhundert und damit aus der Eisenzeit vor. Im zweiten Register von oben ist ein Baum mit Capriden zwischen zwei Löwen zu sehen, im untersten Register eine Frauengestalt ebenfalls zwischen zwei Löwen. Auch hier legt sich die Annahme der Austauschbarkeit der Symbole Frau und Baum nahe. Von daher scheint die Behauptung begründet, die noch einmal um zwei Jahrhunderte jüngere Zeichnung von Kuntillet 'Ajrud sei gewissermaßen „göttinnenhaltig“. Genauerhin dürften die Capriden an den Baumfrüchten den nährende Aspekt des

weiblich-Göttlichen und damit die mütterliche Dimension dieser Göttin unterstreichen. Diese Interpretation lässt sich wiederum stützen mit Rückgriff auf zwei (wohl aus dem gleichen Model gepresste) Terrakotten²⁶ der Spätbronzezeit (Abb. 5), die eine weibliche Gestalt zeigen, an deren Brüsten zwei Säuglinge hängen und auf deren Oberschenkeln je ein Baum mit Capriden eingeritzt ist²⁷. Es ist zwar nicht zwingend, aber - in einer religiös nicht allzu komplex



²⁵ Abb. in Keel/Uehlinger, GGG 179 Nr. 184; Frevel, Aschera Bd. 2, 996 Nr. 13.

²⁶ Vgl. Keel/Uehlinger, GGG 85 Nr. 82 (Apeh) und im Text S. 82 Verweis auf die zweite aus Revadim; Frevel, Aschera Bd. 2, 997, Nr. 11 und 12 bietet beide in Abbildung.

²⁷ In das ikonographische Umfeld der palästinisch-israelitischen Baum/Zweig Göttin gehören auch die ägyptischen Baumgöttinnen; vgl. dazu Keel, *Recht der Bilder* (s. Anm. 22), Kap. II (61-138).

zu denkenden Gesellschaft wie der des eisenzeitlichen Israel - den Befund auf sinnvolle Weise komplexitätsreduzierend, mit der hergeleiteten bzw. belegten Bildkonstellation der israelitischen Baumgöttin die - dann als stilisierte Bäume aufgefassten - Holzpfähle zusammenzubringen, die in der Bibel Ascheren genannt werden. Die Ascheren wären Kultobjekt der verehrten Göttin Aschera; die Aschera der Königszeit wäre als mütterlich-nährende Göttin, deren Tradition in die Spätbronzezeit und darüber hinaus zurückreicht, identifizierbar²⁸. In jedem Fall zeigt das Faktum, dass die Verehrung der Aschera sowohl in der privaten Frömmigkeit der Grabinschrift von Khirbet el-Qom begegnet als auch im höchsten Heiligtum des Landes, im Tempel von Jerusalem, wie es die Königsbücher voraussetzen, dass man sich ihre Bedeutung im königszeitlichen Israel - trotz obiger Ausführungen zu ihrer Bezogenheit auf JHWH - nicht auf die einer unbedeutenden Lokalheiligen heruntergestuft vorstellen sollte, sondern durchaus als mit weitreichender politisch-göttlicher Macht ausgestattet.

(3) Säulenfigürchen

In Häusern und Gräbern vor allem des Südreiches Juda in den letzten 150 Jahren vor der Zerstörung Jerusalems 586 v. Chr., mit Kontinuität aber durchaus ins Nordreich Israel hinein, wurden mehrere hundert kleiner Figurinen archäologisch nachgewiesen. Sie stellen eine weibliche Gestalt dar, deren Gesicht meist fein ausgearbeitet, manchmal auch nur vogelartig aus Ton gekniffen ist, mit schweren Brüsten, die manchmal von ihren angewinkelten Armen gestützt werden, und deren glockenförmiger Rock ihr die Bezeichnung Säulenfigürchen/pillar figurine eingetragen hat. Eine plausible Deutung dieser Figurinen - die nicht notwendig als Einzige zutreffen muss²⁹ - ist nach wie vor die einer Göttinnendarstellung für die

²⁸ Vgl. dazu bes. S. Schroer, Zweiggöttin (s. Anm. 9) sowie dies., Die Aschera. Kein abgeschlossenes Kapitel, in: Schlangenbrut 44 (1994) 17-22. Es mag richtig sein, den Kurzschluss zu vermeiden, als wiese jeder Kultpfahl auf die Aschera, sei jedes Göttinnenbild mit Löwen bereits ein Ascherabild oder jede mütterliche Gestalt eine Ascheragestalt. Umgekehrt erscheint es mir jedoch als eine begründete Möglichkeit, die Bedeutung und Wahrnehmung der Göttin Aschera auf die oben skizzierte Weise vorzustellen.

²⁹ Rüdiger Schmitt hat in seinem Beitrag „Das Problem der Deutung von Terrakottafigurinen aus Palästina/Israel, in: Andreas Leinhäupl-Wilke/Stefan Lücking/Jesaja Michael Wiegard (Hrsg.), Texte und Steine. Biblisches Forum Jahrbuch 1999, Münster 2000, 44-55 darauf hingewiesen, „daß ein gewisser Anteil der in Häusern gefundenen israelitischen Figurinen magischen Ritualen gedient haben“. In der Tat ist in der bisherigen Diskussion

Verehrung innerhalb des Hauses bzw. der Familien, zumal in jedem Haus jeweils nur *eine* Figurine vorhanden gewesen zu sein scheint. Die Beliebtheit dieser Hausgöttin hat in den Jahrzehnten vor dem Exil zugenommen, ihre Verehrung aber war wohl während der ganzen Königszeit verbreitet. Auch hier kann eine Identifikation mit der Aschera, deren Bedeutung für die private Frömmigkeit über die Grabinschrift von Khirbet el-Qom ja inschriftlich belegt ist, versucht werden. Dies brächte nicht zuletzt den Gewinn, die israelitisch-judäische Aschera nun doch archäologisch ausgewiesen als eine Göttin mit eindeutig gynomorphen Zügen betrachten zu können. Allerdings ist auch diese Identifikation durchaus nicht zwingend.

(4) Himmelskönigin

Mit dem Stichwort „Himmelskönigin“ schließlich kommen zwei Texte des Jeremiabuches in den Blick, die in aller wünschenswerten Deutlichkeit von der Verehrung einer Göttin sprechen, eine kurze Notiz (Jer 7,16-20) und ein langer Disput (Jer 44,1-30)³⁰. Im Folgenden seien die zentralen Punkte referiert³¹. Beide Texte sprechen von der Himmelskönigin und meinen damit ohne jeden Zweifel eine Göttin. Jer 7,16-20 lokalisiert die Verehrung der Himmelskönigin im spätvorexilischen Jerusalem und Juda, Jer 44 spielt in Ägypten, wohin eine Gruppe von Judäerinnen und Judäern vor der drohenden Einnahme Jerusalems geflohen ist. Dort, im ägyptischen Exil, will man offenbar weiterhin an der Verehrung der Himmelskönigin festhalten. Die Jeremiatexte zeichnen ein Szenario, wonach die Himmelskönigin im spätvorexilischen Jerusalem/Juda eine außerordentlich breite Verehrung erfahren hat, von Kindern und ihren Vätern, von Prinzen und Prinzessinnen, und wonach es insbesondere die Frauen sind, die im ägyptischen Exil für die weitere Verehrung dieser Göttin kämpfen und sich damit gegen den Propheten stellen. Genauerhin könnte es darum gehen, dass die Verehrung der Himmelskönigin eine zeitlang eingestellt wurde, Jeremia nun fordert, weiterhin so zu verfahren und JHWH allein zu verehren, seine Kontrahentinnen und Kontrahenten

zu undifferenziert von der Präsenz der Figurinen auf „Kult“=„Verehrung“ geschlossen worden und bedarf die Aufschlüsselung der Funktion der Figurinen weiterer Präzisierung.

³⁰ Diese Deutlichkeit wird durch das textkritische Problem, dass der Masoretentext in Jer 44,17-18 sowie auch in Jer 7,18 vom „Werk des Himmels“ spricht, wo die Septuaginta die Himmelskönigin nennt, eher unterstrichen als verunklart, zeigt doch der MT des Öfteren die Tendenz, Bezeichnungen von Gottheiten polemisch zu verzerren.

³¹ Monographische Behandlung bei Renate Jost, Himmelskönigin (s. Anm. 9).

jedoch wieder zur traditionellen Praxis zurückkehren wollen. In Jer 44,17 machen die Sprechenden klar, dass sie die Himmelskönigin als Spenderin des täglichen Brotes verehren. Damit käme erneut der mütterlich-nährende weiblich-göttliche Aspekt zum Tragen. Gleichzeitig lässt aber die Bezeichnung „Himmelskönigin“ auch hier darauf schließen, dass diese Göttin nicht nur in den Familien verehrt wurde, sondern dass ihr weiterreichende Kompetenzen zugetraut wurden.

An Versuchen, auch hier wieder Komplexitäten zu reduzieren, fehlt es nicht. So ist vorgeschlagen worden, Aschera mit der Himmelskönigin zu identifizieren, präziser gefasst, die Bezeichnung „Himmelskönigin“ als einen Titel der Aschera zu fassen³². Die bei Jeremia beklagte große Verbreitung der Praxis, der Himmelskönigin zu opfern, fügte sich gut zum merklichen Ansteigen der *pillar figurines* in der spätvorexilischen Zeit, so dass auch hier eine Korrelation möglich wäre, zumal wenn die in Jer 44 gezeichnete Erwartung an die Himmelskönigin als nahrungsspendende auf die nährenden Brüste der *pillar figurines* bezogen wird.

Insgesamt dürfte das bisher ausgebreitete Material keinen Zweifel daran lassen, dass die Verehrung einer Göttin im vorexilischen Israel eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat. Auf die Frage, welche Bedeutung sie genauerhin besaß, antworten die Spuren vor allem mit dem Hinweis auf ihre nährend-mütterlichen Funktionen, die sie aber nicht als „bloße“ Hausgöttin ausweisen, sondern dazu führen (sollten), die politischen Dimensionen von Mutter-schaft/Mütterlichkeit weiter zu explorieren.

III. Der Monotheismus Israels und die Göttin - Klärung von Kategorien

(1) Perspektivität der biblischen Texte

Nun wird bereits in der Bibel selbst ja auch gar nicht bestritten, dass weibliche Gottheiten in Israel verehrt wurden; bestritten dagegen wird die Legitimität solchen Tuns, behauptet wird, dass dies dem Willen des einen Gottes Israels widerspricht. Allerdings ist solche Negativsicht keineswegs Beschrei-

³² Klaus Koch, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem, in: UF 20 (1988) 97-120; vgl. auch Baruch Halpern, The Baal (and the Asherah) in Seventh-Century Judah: YHWH's Retainers Retired, in: Rüdiger Bartelmus/Thomas Krüger/ Helmut Utzschneider (Hrsg.), Konsequente Traditionsgeschichte (FS K. Baltzer), OBO 126, Fribourg/Göttingen 1993, 115-154, 137.

bung eines Sachverhalts *sine ira et studio*, sondern ein theologisches Urteil der biblischen Autoren, das sie zudem aus der Perspektive einer Rückschau auf die Geschichte ihres Volkes dieser Geschichte aufgeprägt haben. Dem entspricht die Präsentation der Ascherenthematik in der hebräischen Bibel. Die genannten vierzig Belege stehen ganz überwiegend im sog. deuteronomistischen Geschichtswerk (dtrG), den auf den theologischen Impulsen des Buches Deuteronomium fußenden „Vorderen Propheten“ Josua, Richter, Samuel und Könige, und sodann in Schriften, bei denen die Vermutung begründet ist, dass sie dtr überarbeitet wurden bzw. das dtr Material kannten. Etwas vereinfacht gesagt: Ascherenkritik ist ein dtr Anliegen. Das zeigt sich schon daran, wie planvoll sie dem dtr Geschichtsaufriß eingezeichnet wurde: Ascheren gehören zum Kultinventar der „Völker des Landes“ und sollen nach dem dtn Gesetz eliminiert werden (Dtn 7,5; 12,3; 16,21). Sie erscheinen dann aber zunächst in der Richterzeit als Signum des Götzendienstes, sind Grund dafür, dass Gottes Zorn über Israel entbrennt (3,7), aber auch Demonstrationsobjekt des JHWHtreuen Ikonoklasmus (Ri 6,25ff). Ascheren begleiten sodann - nach einer „Ruhezeit“ unter den ersten Königen - die Geschichte Israels ab der Reichsteilung nach Salomo (vgl. 1 Kön 14,15 u.a.) und sind eine der Ursachen dafür, dass zuerst das Nordreich Israel (vgl. 2 Kön 17,10-16), dann auch das Südreich Juda (trotz der Kultreform des Joschija, die auch die Aschera betrifft; vgl. 2 Kön 23,4ff) untergehen. Die Datierung des dtrG ist umstritten. Sie muss in jedem Fall ausgehen vom Schluss des Werkes in 2 Kön 25, der auf die Zerstörung Jerusalems und den Beginn des Exils zurückblickt. Das dtrG in seiner jetzigen Form ist gezielte *Geschichtsdeutung*, die den Untergang von Staat und Tempel auf den wegen des kontinuierlichen Götzendienstes zu Recht über Israel ergangenen Zorn Gottes zurückführt. Aber selbst dann, wenn von einem „joschijanischen Geschichtswerk“ als einer ersten Fassung des dtrG bereits im ausgehenden 7. Jh. ausgegangen wird³³, gehörte der möglicherweise erste Schub dtr Ascherenkritik erst in eine Zeit, die um einiges später liegt als die der Inschriften von Kuntillet Ajrud und Khirbet el Qom. Man kann deshalb davon ausgehen, dass die Verfasser dieser Inschriften selbst in gutem Glauben an JHWH und seine Aschera gelebt haben³⁴.

³³ Vgl. zur Datierungsproblematik des dtrG die Diskussion bei Georg Braulik, Die Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk („DtrG“), in: Erich Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 42001, 180-190.

³⁴ Zusätzlich kann diese Einschätzung durch folgende Überlegung gestützt werden: im Falle Kuntillet 'Ajruds handelt es sich nach gängiger exegetischer Einschätzung um Segensformeln von Menschen des zur Joschijazeit bereits ein Jahrhundert nicht mehr existierenden Nordreiches Israel.

(2) „Kanaan“ als Matrix Israels

Was aber ist mit dem Ersten Gebot, könnte man einwenden - geht dies nicht viel weiter zurück als bis in die mittlere Königszeit, ist vom ersten Gebot her nicht für alle Menschen in Israel klar, dass Aschera keine Verehrung in Israel genießen darf; konnten die dtv Autoren nicht an das Erste Gebot anknüpfen? Auf diesen Einwand müsste länger und differenziert mit den Grundzügen der neueren exegetischen Diskussion um den Monotheismus Israels eingegangen werden; an dieser Stelle seien die notwendigen Überlegungen komprimiert dargeboten³⁵. Die Bibel zeichnet das Bild eines Volkes Israel, das am Sinai von Gott, vermittelt durch Mose, seine Grundordnungen erhalten hat, insbesondere auch das Erste Gebot, keine anderen Götter zu haben, und das im Land Kanaan mit einer polytheistischen Bevölkerung konfrontiert worden sei, deren Religion es weitgehend annahm und so gegen seine am Anfang erhaltenen Grundordnungen verstieß. Die Frage ist jedoch wiederum, ob nicht dieses biblische Bild der mosaischen Epoche die Rückprojektion von Forderungen darstellt, die de facto erst zu einer späteren Zeit aufkamen und formuliert wurden. Diese Vermutung hat schon die historische Kritik des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mithilfe von Literarkritik und Formkritik an der Diachronie der biblischen Texte erhärtet und ist für die historische Rekonstruktion einer Situation, da Israel sich zu seinem Gott allein bekennt, bis nahe an die staatliche Zeit herangegangen. Eine wichtige Beobachtung, die diesen zeitlichen Ansatz erneut in Fluss bringt, ist in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts über die Archäologie hinzugekommen: das Bild der Bibel beruht stark auf der Kontrastierung des von außen ins Land gekommenen Israel mit der im Land ansässigen Bevölkerung. Genau diese Polarisierung kann die Archäologie nicht bestätigen: auf eine Periode der spätbronzezeitlichen kanaänischen Stadtstaaten, zu denen etwa auch Ugarit gehörte, folgt eine Periode der Deurbanisierung, des Verschwindens der meisten dieser Stadtstaaten, und etwa ab dem 11. Jahrhundert ein Neubeginn von Siedlungen, die nun viel kleiner und unbefestigt ausfallen und die

tierenden Nordreiches. Das dtvG nimmt insgesamt die Religiosität des Nordreiches nur als notorischen Götzendienst wahr; aus der Perspektive nach 722 begründet. Es dürfte damit jedoch kaum das Selbstverständnis der Menschen des Nordreiches wiedergegeben haben.

³⁵ Ausführlicher Marie-Theres Wacker, *Der biblische Monotheismus - seine Entstehung und seine Folgen*, in: Heinrich Schmidinger (Hrsg.), *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?* Innsbruck 1999, 51-92 und dies., „Monotheismus“ als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen, in: *Jahrbuch Politische Theologie* 4: „Monotheismus“. Münster 2002, 50-68.

zu hunderten in ehemals unbesiedeltem Gebiet stattfinden, im Bergland zwischen Jerusalem und Samaria. Nichts weist aber darauf hin, dass diese Siedlungen von Menschen angelegt wurden, die neu ins Land kamen; viel plausibler ist die Vermutung, dass es sich um Siedlungen von Menschen handelt, die bereits im Land lebten und nun von einer Phase des Halbnomadentums zur Sesshaftigkeit übergehen. Dann aber wird man Israel und Kanaan nicht mehr, wie die Bibel es tut, trennen können, dann ist Israel gewissermaßen aus einem mit den „Völkern des Landes“ gemeinsamen Mutterboden entstanden. Dann aber wird man auch nicht länger von einer in ihren Grundzügen fertigen und im Blick auf die Nachbarn völlig anderen Religion Israels ausgehen können, sondern damit rechnen, dass sich die Eigenart Israels erst allmählich herausgebildet hat. Dann aber ist auch die Frage neu zu verhandeln, ab wann, für wen und mit welcher Breitenwirkung ein „Erstes Gebot“ in Geltung gesetzt wurde.

(3) Begriffliche Unterscheidungen

Allerdings ist auch noch einmal genauer zu bestimmen, was mit der Formel „Erstes Gebot“ denn genauerhin gemeint sein soll. Dieses Gebot, keine anderen Götter neben JHWH zu haben, hat sicherlich selbst noch einmal eine Geschichte, die mit der Kategorie des Monotheismus Israels kaum einzufangen, für die historische Rekonstruktion viel zu flächig ist. Israel war wie seine Nachbarn monarchisch verfasst und hat sich wie seine Nachbarn auch einem Hauptgott als Schutzherrn des Königs, des Landes und des Volkes unterstellt. Auf dieser Ebene verehrte Israel einen Gott allein. Diese JHWH-Monolatrie galt für Israel und schloss etwa die Verehrung anderer Gottheiten durch andere Völker nicht aus (sondern zunächst wohl geradezu ein: fremde Götter sind die Götter anderer Völker, die hier ihre Wirkbereiche haben, aber in Israel nicht verehrt werden sollen). Möglicherweise wurde aber auch die Verehrung einer göttlichen Partnerin neben JHWH zunächst als verträglich angesehen mit der Forderung „JHWH allein“ - die Göttin war ja nach Ausweis der Befunde keine „Fremde“. Für die Ebene der Familienreligion wird man annehmen dürfen, dass viele Familien de facto den Schutzgott des Volkes auch als ihren familialen oder persönlichen Schutzgott verehrt haben, dass dies wohl auch ein wichtiges Element des Zusammengehörigkeitsbewusstseins in Israel bildete, aber nicht als ausschließende Regel formuliert war. Daneben erscheint auch hier die Göttin, im Kultbild der pillar figurine, die möglicherweise zeitweilig (?) im täglichen Hauskult den Vorrang hatte.

Es sind also erstens unterschiedliche Ebenen der religiösen Praxis anzunehmen, insbesondere die der offiziellen Religion und die der familialen sowie der persönlichen Frömmigkeit. Zweitens sollte unterschieden werden zwischen Monotheismus und Monolatrie: auf der Ebene der offiziellen Religion wird im Israel der Königszeit eine Monolatrie, eine Allein-Verehrung JHWHs praktiziert, die jedoch noch nicht einherging mit der Proklamation eines einzigen Gottes der ganzen Welt (und in diesem Sinne dem, was mit dem Begriff des Monotheismus angezielt ist, nahekäme). Wann genau und warum die ersten Propheten begannen, kämpferisch die Verehrung des einen Gottes allein in Israel zu fordern und der Verehrung anderer Gottheiten nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb Israels ihre Berechtigung zu bestreiten, wann genau aus der unpolemischen eine polemische Monolatrie wurde und wie dies in die verschiedenen Bereiche der religiösen Praxis hineinwirkte, wird nach wie vor unterschiedlich eingeschätzt³⁶. Sicher aber kann wohl gesagt werden, dass sich solche kämpferischen Stimmen zunächst eher an punktuellen Konflikten entzündeten und auch punktuelle Lösungen forderten.

Wie schwierig die Rekonstruktion hier im Einzelnen ist, sei am Beispiel der Königsmutter Maacha angedeutet: der jetzt vorliegende *dtr* Text in 1 Kön 15,9-16.23-24 profiliert ihren Sohn, König Asa, als dem Gott Israels treu ergeben und stellt die Absetzung Maachas in den Zusammenhang seiner kulturreformerischen Maßnahmen gegen andere Götter und ihre Kultgegenstände. Damit aber erfüllt König Asa die Kriterien, die ihn nach der *dtr* Darstellung als guten König ausweisen, der ganz wie sein Vater David auf den Wegen Gottes wandelt, während Maacha als Götzendienerin dasteht. Dass der Gegenstand, den sie der Aschera errichtet hat, verächtlich mit „Schreckensding“ bezeichnet wird, zeigt den polemischen Ton en detail. Asa ist in den Augen der Deuteronomisten ein guter König, weil er auf der Linie der polemischen Monolatrie agiert. Maacha könnte man in historischer Perspektive betrachten als Vertreterin der traditionellen inklusiven oder unpolemischen Monolatrie. Man erfährt aus der Notiz aber nicht genauer, was Maacha getan hat - wollte sie ihrer persönlichen Schutzgöttin Aschera ein Kultbild errichten, aber womöglich an einer öffentlich zugänglichen Stelle, so dass in ihrem Fall „persönliche Frömmigkeit“ und „offizielle Religion“ des Königshauses nicht zu trennen sind? Hätte sie mit dieser Aktion weitergehende politische Absichten verfolgt? Welche? Es scheint nicht im Interesse der Auto-

³⁶ Vgl. dazu exemplarisch nur die beiden Beiträge einerseits von Werner H. Schmidt, Art. „Monotheismus (II. Altes Testament)“, in: TRE 23 (1994) 237-248, und andererseits von Bernhard Lang, Art. „Monotheismus“, in: NBL 2 (1996) 834-844.

ren zu liegen, hier genauer zu werden; der Ausdruck des Abscheus genügt. Im Blick darauf, dass die Ascherenpolemik der dtr Geschichtsschau gezielt eingeschrieben ist, erhebt sich sogar die weitergehende kritische Frage, wie denn näherhin die vom Text nahegelegte Kausalverknüpfung zwischen der Absetzung Maachas und der ungeteilten Herzenshingabe an JHWH, die ihrem Sohn attestiert wird (v. 14), historisch zu interpretieren ist. Hat Asa bereits eine JHWHmonolatrie ohne Aschera durchsetzen wollen (und warum?), oder geschah die Absetzung der Maacha aus anderen Gründen, steht der wohl als historisch anzusetzende Kultgegenstand, den Maacha für die Göttin Aschera errichten ließ, nur in zeitlicher Beziehung zu ihrer Absetzung und wurde die Kausalverknüpfung erst von den dtr Schriftstellern hergestellt?

(4) Historisch erkennbare Gründe für den Kampf gegen die Göttin

Eine Kritik an der Verehrung weiblicher Gottheiten, so kann festgehalten werden, ist in biblischen Texten erst greifbar frühestens ab der späteren Königszeit und findet sich mit auffallendem Schwerpunkt im dtrG bzw. in dtr beeinflusster Literatur, zu der im Übrigen auch Jer 44 gehört. Das lässt darauf schließen, dass die Kreise, aus denen diese Literatur stammt, ein besonderes Interesse daran hatten, die Verehrung einer Göttin zu unterbinden. Wenn nun allerdings nach den Gründen für dieses Interesse des Kampfes gegen die Göttin gefragt wird, lassen sich aus den biblischen Texten wiederum keine klaren Indizien erheben. Die feministische Forschung, insbesondere die Matriarchatsforschung der 80er Jahre, hat hier zunächst durchweg mit der Vorannahme gearbeitet, dieses Interesse müsse sich gegen das Göttlich-Weibliche und damit gegen die Frauen gerichtet haben. Allerdings ist schon früh auch innerfeministische Kritik an dieser zu schlichten Globalerklärung geäußert worden, die dazu neigt, in Pauschalurteile etwa auch antijüdischer Stoßrichtung zu münden. Inzwischen hat die feministische Theorie mit ihrer Unterscheidung von biologischem und sozialem Geschlecht, von sex und gender, und ihren Impulsen zur kritischen Wahrnehmung des jeweiligen sex-gender-Systems einer Gesellschaft, ein differenziertes Analyse-Instrumentarium geschaffen³⁷. So kann zum einen deutlicher als zuvor von jeweiligen gesellschaftlichen Geschlechtszuschreibungen bzw. der Kon-

³⁷ Vgl. zur Einführung in die Problematik etwa Andrea Maihofer, *Geschlecht als Existenzweise*. Frankfurt 1995; Regina Becker-Schmidt/Gudrun-Axeli Knapp, *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg 2000, bes. Kap. 2: Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht, 63ff.

struktion von Geschlecht gesprochen und zum anderen analysiert werden, wie geschlechtsspezifische Zuschreibungen verknüpft sind mit anderen kulturellen Zuschreibungen und wiederum die realen politisch-ökonomischen Gestaltungsräume konkreter Menschen vorzeichnen. Die Geschichte der Maacha etwa zeichnet den Sohn Asa, der in den Spuren seiner gerechten Väter wandelt (2 Kön 15,11.12) und sich an seinem Lebensende auch friedlich in die Gruft seiner Väter betten lassen kann (v. 24 zweimal), als Verehrer des wahren Gottes, während Maacha auf der Seite der Göttin, verehrt im „Schreckensmal“, steht. Zweimal ist Maacha explizit als Mutter des Asa bezeichnet (v. 10.13). Damit erweist sich die Erzählung auch als Erzählung eines Kampfes zwischen dem Sohn seiner Väter gegen die Mutter, dann signalisiert der Text auch bereits das von vornherein asymmetrische Kräfteverhältnis, insofern er männliche Herrschaft als genealogisch affirmierte Väter-Sohnes-Herrschaft präsentiert, die Herrschaft der Mutter aber ohne weiblich-genealogischen Rückhalt immer nur über ihren jeweiligen Sohn zur Geltung kommen lässt (und jede Mutter wiederum als Tochter eines Mannes kennzeichnet; vgl. im Fall der Maacha v. 10). Auf der literarischen Ebene wird in diesem dtr Text ein Kampf zwischen Väter- (bzw. Sohnes-)macht und Müttermacht, zwischen Patri-Archat und Matri-Archat inszeniert, wobei es allerdings um einen Streit an der Staatsspitze - zwischen amtierendem König und Königsmutter - geht, der nicht ohne weiteres als repräsentativ für die realen gesellschaftlichen Verhältnisse insgesamt behauptet werden kann, und wobei der Weiblichkeit der Aschera und der Männlichkeit JHWHs textuell keine Signifikanz gegeben werden, der Kampf gegen die Mutter und ihre Aschere also nicht durchgehend als Kampf gegen weibliche Macht profiliert ist. Eher könnte man behaupten: es geht nicht primär gegen die Aschera als weibliche Gottheit, sondern gegen die Aschera als Symbol eines Kultes, der nicht dem einen Gott Israels gilt, und in diesem Kampf darf nicht einmal davor zurückgeschreckt werden, sich gegen die Macht der Mutter zu erheben.

Zwar soll nun keineswegs bestritten werden, dass unter den Gründen, die im Alten Israel dazu geführt haben, gegen die mütterlich-nährende Göttin zu kämpfen, auch solche waren, die die Macht der Muttergöttin verknüpften mit der Macht von Müttern und in der Göttin die Mütter - die Frauen mit gesellschaftlicher Macht - treffen wollten. Auch umgekehrt zeigt ein Text wie Jer 44,15ff, dass redengewandte Frauen mit Verweis auf ihren falschen Kult, den der Himmelskönigin, zum Schweigen gebracht werden sollen, oder geht aus der Zeichnung der Königin Isebel hervor, dass es die Liste ihrer Untaten als „fremder Frau“ gewissermaßen vervollständigt, wenn sie neben den Prophe-

ten des Baal auch Propheten der Aschera an ihrer königlichen Mensa verköstigt hat (1 Kön 18,19). Es scheint allerdings schwierig, weil nicht der Vielschichtigkeit der biblischen Texte gemäß und auch durch keine anderen historischen Indizien genügend zu stützen, den Kampf gegen Frauenmacht als leitendes Motiv im Kampf gegen die Göttin zu sehen. Andere und starke Motive sind zu nennen.

Ein erstes Motiv, das aus den dtr Texten hervorgeht, ist das der Reflexion auf den Untergang des Nordreiches Israel, den man mit den gegenüber Juda andersartigen Kulturen in Verbindung bringt. Im Nordreich, so die Diagnose der spätvorexilischen Prophetie und der dtr Tradition, hat der Kult mitsamt einer falschen Sozialordnung von Anfang an dem Gott Israels so sehr missfallen, dass sich sein Zorn über Samaria ergossen hat. Deshalb trifft nun die Kritik auch all jene Phänomene, die im Südreich denen des ehemaligen Nordreiches ähnlich sind. In Samaria aber hat anscheinend über lange Zeit eine Aschere im Reichstempel gestanden³⁸, wurde Aschera als weibliche Gottheit neben JHWH verehrt. Mit Blick auf die Sünden Samarias müssen deshalb in der Logik der biblischen Autoren die Ascheren überall, muss die in ihnen verehrte Aschera grundsätzlich abgelehnt werden.

Ein weiteres Motiv der Göttinnenkritik könnte aus dem Bestreben der dtr Kreise abgeleitet werden, Israel zu definieren durch Abgrenzung von den anderen Völkern. Die mächtige assyrisch-babylonische Kriegs- und Liebesgöttin Ischtar war in der spätvorexilischen Zeit auch in Israel bekannt, wie diverse Siegel belegen³⁹. Vielleicht ist *ein* Motiv des Streits um die Himmelskönigin auch die verwechselbare Ähnlichkeit der in Juda verehrten Göttin mit dieser machtvollen Göttin der Eroberer. Während viele Menschen in Jerusalem und Juda wohl glaubten, in Zeiten der Krise ihre Göttin anrufen zu müssen (vgl. Jer 44), lehnten die hinter den biblischen Texten stehenden Kreise eben mit Blick auf die Krise dies ab.

Dazu mag schließlich auch das Motiv der Bilderkritik treten, des wiederum ab der spätvorexilischen Zeit polemisch werdenden Kampfes gegen Kultbilder⁴⁰. Maacha und Manasse - im Übrigen einmal einer mächtigen Frau, einmal einem

³⁸ So ließe sich die Segensformel aus Kuntillet 'Ajrud zu „JHWH von Samaria und seiner Aschera“ ungezwungen mit 1 Kön 16,33 und 2 Kön 13,6 verknüpfen.

³⁹ Vgl. etwa Keel/Uehlinger, GGG (s. Anm. 5) 332ff.

⁴⁰ Zu diesem in sich sehr komplexen Thema, das hier nicht weiter entfaltet werden kann, vgl. den instruktiven Sammelband von Karel Vander Toorn (Hrsg.), *The Image and the Book*. Leuven 1997, sowie auch Günter Stemberger/Marie-Theres Wacker (Hrsg.), *Die Macht der Bilder*. JBTh 13, Neukirchen-Vluyn 1999.

mächtigen Mann - wird offensichtlich vorgeworfen, Kultbilder für die Aschera errichtet zu haben; sie fallen damit unter das Verdikt der Idolatrie.

Schwierigkeiten mit der Macht von (Königs-)Müttern, Reflexion über den Untergang des Nordreiches, Abgrenzung von anderen Völkern, Identitätsbehauptung eines kolonisierten Volkes gegenüber seinen Kolonisatoren und Bilderstreit wären damit einige - durchaus miteinander verknüpfte - Motive, die beim dtr Kampf gegen die Göttin mitgespielt haben dürften. Dieser mehrschichtig motivierte Streit gegen die Göttin scheint politisch einigermaßen erfolgreich aber erst zur Zeit des Zweiten Tempels in der persischen Zeit geworden zu sein. Archäologisch ist in dieser Zeit ein weitgehendes Fehlen bildlicher Darstellungen des Göttlichen auf dem Gebiet der Provinz Jehud zu verzeichnen, insbesondere auch das Fehlen frauengestaltiger bzw. Göttinnenmotivik bietender Figurinen bzw. Bilder auf Siegeln⁴¹. Es scheint, als habe die Verehrung des einen, bilderlosen Gottes allein nun wirklich ganz Israel, d.h. die Stadt Jerusalem und das judäische Umland erreicht.

IV. Literarische Integration von Göttinnentraditionen

(1) Die Gestalt der göttlichen Weisheit

Für die Göttinnenfrage heißt dies: zu Ende mag sein⁴² die *kultische Verehrung* einer Göttin; zu Ende aber ist nicht das *literarische* Fortleben von Göttinnentraditionen. Die jüngeren, nachexilischen Passagen des Jesajabuches etwa zeigen, dass der Gott Israels selbst nun vermehrt mütterliche Züge erhält, dass parallel mit dem Streit um die mütterliche Göttin das Mütterliche Gottes gewissermaßen verlagert wird in den einen Gott allein⁴³. Vor allem aber haben feministische Exegetinnen auf das Buch der Sprüche aufmerksam gemacht, das in seinen ersten neun Kapiteln die wohl ältesten Texte zur per-

⁴¹ Ephraim Stern, What Happened to the Cult Figurines. Israelite Religion Purified after the Exile, in: BAR 14 (1988) 22-29.53-54.

⁴² Auch dies ist weiterer Revision offen: ist der von E. Stern erhobene Befund wirklich so eindeutig? Müssen nicht die außerhalb der Provinz Jehud lebenden jüdischen Gemeinden stärker mitberücksichtigt werden? Was ist bekannt über die Häufigkeit von Kultfigurinen mit nur geringer Haltbarkeit? Muss nicht auch hier über das Fortleben magischer Praktiken reflektiert werden? Etc...

⁴³ Vgl. dazu bes. Irmtraud Fischer, Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hrsg.), Kompendium Feministische Bibel-auslegung, Gütersloh ²1999, 246-257.

sonifizierten Weisheit enthält⁴⁴. Die Gestalt der Weisheit wird in Spr 3,18 ein Lebensbaum genannt, ein Motiv, das mit der Baumgöttinnenikonographie verbunden werden kann und bis zur Weisheitsgestalt in Sir 24 reicht, die sich dort als prächtigen Baum vorstellt⁴⁵. Die Gestalt der Weisheit hätte demnach diese Motivlinie der altisraelitischen Göttin integriert – interessanterweise, ohne sie auf das Mütterlich-Nährende zu beschränken, sondern unter Einschluss sinnlich-erotischer Dimensionen, wie diese umgekehrt für die Göttinnenikonographie mindestens noch der Spätbronzezeit belegt sind. Die Gestalt der Weisheit im Sprüchebuch hat weiterhin, darauf haben ExegetInnen schon lange hingewiesen, Gemeinsamkeiten mit der ägyptischen Göttin Maat, der Tochter des Re und der Garantin der Wohlordnung in der Welt⁴⁶. Es mag sein, dass das Sprüchebuch in bewusster Kenntnis ägyptischer Maattraditionen seine Weisheitsgestalt geprägt hat und damit seinen Willen bekundet, der Bedeutung von Göttinnen literarisch Rechnung zu tragen. Nicht zuletzt aber, das ist feministischer Theologie besonders wichtig, hat das Sprüchebuch mit der Gestalt der göttlichen Weisheit in der Weise reflektierender Mythologie über das Göttliche selbst gesprochen⁴⁷. Anders gesagt: die Weisheit ist eine poetische Personifikation und in diesem Sinne eine

⁴⁴ Vgl. monographisch (und in religionsgeschichtlichen Thesen sehr zurückhaltend) Gerlinde Baumann, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. FAT 16, Tübingen 1996; vgl. auch Christl Maier, Das Buch der Sprichwörter. Wie weibliche Weisheit entsteht, in: Schottroff/Wacker, Kompendium (s. Anm. 43), 208-220.

⁴⁵ So Silvia Schroer, Zweiggöttin (s. Anm. 9).

⁴⁶ Grundlegend war Christa Kayatz, Studien zu Proverbien 1-9, WMANT 22, Neukirchen-Vluyn 1966.

⁴⁷ Den Begriff benutzt auch schon Hans Conzelmann in seiner Studie zu Sir 24, in der er den mythologischen Hintergrund der hellenistisch-jüdischen Weisheitsgestalt aufzuhellen sucht und zu bedenken gibt, dass man nicht auf eine „Göttin Weisheit“ stoßen werde, sondern nach einer „echten“ Göttin mit ihrem Mythos suchen müsse, der dann im jüdisch-hellenistischen Synkretismus adaptiert worden sei, eben in der Weise „reflektierender Mythologie als einer damaligen Form von Theologie“: Hans Conzelmann, Die Mutter der Weisheit, in: Erich Dinkler (Hrsg.), Zeit und Geschichte (FS R. Bultmann), Tübingen 1964, 225-234, hier 227. Dieses Konzept nimmt Elisabeth Schüssler Fiorenza mit Bezug auf die engl. Fassung des Beitrags von Conzelmann („The Mother of Wisdom“, in: J. M. Robinson (Hrsg.), The Future of Our Religious Past (FS R. Bultmann), New York 1971, 230-243) auf; vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Wisdom Mythology and The Christological Hymns of the New Testament, in: Robert L. Wilken (Hrsg.), Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity, Notre Dame, Washington 1975, 17-41 (vgl. S. 29 mit Anm. 22). In ihrem bekannten Buch „Zu ihrem Gedächtnis“ (München/Mainz 1988) bezieht sie es auf die Art und Weise, wie bereits die Synoptiker von Jesus Sophia gesprochen haben (vgl. a.a.O. S. 180). Von dort aus ist das Konzept dann vielfältig in der feministischen Theologie rezipiert worden. Vgl auch die übernächste Anmerkung.

Sprachschöpfung⁴⁸, über die es möglich wurde, mythologische Motive aus Göttinnentraditionen aufzunehmen und sie auf den Gott Israels zu beziehen. Auf diese Weise aber wird eine Rede von Gott initiiert, die Gott als gewissermaßen in sich selbst entfaltet sieht, die Gott als Gegenüber von Zweien, dem Schöpfer und der Weisheit, reflektiert. An diese Theologie hat bekanntlich auch die neutestamentliche Christologie anknüpfen können⁴⁹.

(2) Die Stadfrau Jerusalem - göttinnengleich

Die Gestalt der göttlichen Weisheit mag beim Aufspüren von Göttinnentraditionen in Texten der Bibel am ehesten ins Auge springen. Göttinnentraditionen dürften aber, darauf ist bereits verschiedentlich hingewiesen worden, auch in die literarische Gestaltung einer Reihe von biblischen Frauenfiguren eingeflossen sein: Debora etwa hat Züge einer kriegerischen Göttin⁵⁰, die sie zur Rettung Israels aktiviert (Ri 4-5), Isebel mag mit den Zügen der Liebesgöttin ausgestattet worden sein, um sie zu dämonisieren (bes. 2 Kön 9,30ff)⁵¹.

⁴⁸ Eine alternative These hat Bernhard Lang entwickelt: danach kann die nachexilische Gestalt der Weisheit auf eine vorexilisch verehrte Schreiber-Göttin zurückgeführt werden, wäre „Frau Weisheit“ eine veritable, in den nachexilischen Monotheismus integrierte Göttin. Vgl. Bernhard Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs: An Israelite Goddess Redefined*. New York 1986, bes. 116-146. Grundsätzlich ist dies möglich. Die These hängt u.a. an der Voraussetzung einer traditionsgeschichtlichen Vorform von Spr 8,22-31, die in die polytheistische Zeit Israels zurückreicht, während die These, die Weisheit sei poetische Personifikation des im Sprüchebuch vermittelten weisheitlichen Ordnungssystems, von einer nachexilischen Entstehung von Spr 8 ausgeht.

⁴⁹ Vgl. schon Felix Christ, *Jesus Sophia*. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern, Zürich 1970, eine Arbeit, die zunächst kaum Resonanz fand, aber dann über die feministisch-exegetische Exploration der Weisheitschristologie bekannt wurde. Vgl. zusammenfassend Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Auf den Spuren der Weisheit. Weisheitstheologisches Urgestein*, in: Verena Wodtke-Werner (Hrsg.), *Auf den Spuren der Weisheit*. Freiburg 1991, 24-40 und dies., *Jesus - Mirjams Kind, Sophias Prophet*. Gütersloh 1997, 197-243; Silvia Schroer, *Jesus Sophia*. Erträge der feministischen Forschung zu einer frühchristlichen Deutung der Praxis und des Schicksals Jesu von Nazareth, in: dies., *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut*. Mainz 1996, 126-143, und Elizabeth Johnson, *Ich bin die ich bin*. Düsseldorf 1994. Vgl. auch die Problemanzeige von Hans Josef Klauck, „Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,24). *Jüdische Weisheitsüberlieferungen im Neuen Testament*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 55 (1992) 3-22.

⁵⁰ Vgl. Winter (s. Anm. 2) 644-48.

⁵¹ Vgl. Winter (s. Anm. 2) 577-588. Vgl. aber auch die vorsichtigen Bemerkungen bei Christl Maier, *Die fremde Frau in Prov. 1-9*, OBO 144, Fribourg/Göttingen 1995, 198-208 zum Motiv der „Frau am Fenster“, das bei Winters Sicht der Isebel zentral ist.

Ester und Judith haben in gewisser Weise Schutzgöttinnen-Funktionen für ihr Volk⁵². Bisher noch kaum beachtet wurde jedoch (auch) in der feministischen Exegese die literarische Figur der Stadtfrau Jerusalem, insofern sie mit Göttinnen-Zügen ausgestattet ist. Näherhin auszuarbeiten wären mindestens drei Spuren:

(a) Die Gestalt der klagenden Frau Zion/Jerusalem besonders in den Klage-
liedern ähnelt der Figur der für ihre Stadt und als Stadt klagenden Stadtgöttin,
wie sie in den sog. mesopotamischen Stadtklagen auftritt⁵³. Im poly-
theistischen Rahmen, den diese Texte voraussetzen, haben jeweils bestimmte
Götter den Untergang einer Stadt vorgesehen. Vor ihnen versucht die
Schutzgöttin der Stadt, Fürsprache für ihre Stadt zu erheben, aber erfolglos, so
dass ihr nur das Klagelied über ihre zerstörte Stadt bleibt. Die Personifikation
der klagenden Stadt Jerusalem entspricht jener der mesopotamischen Göttin,
allerdings in einem religionsgeschichtlichen Kontext, in dem diejenige
Gottheit, die die Stadt erwählt hat, schützt und liebt, JHWH, nun auch
diejenige ist, die sie zerstört. Jerusalem hat keine andere Schutzgottheit, die
angesichts des Zornes Gottes Fürsprache erhebt. Auf der anderen Seite ergeht
es der Frau Jerusalem wie den mesopotamischen Stadtgöttinnen: sie sind
gleichzeitig diejenigen, die mit ihrer Stadt leiden und von den die Stadt der
Vernichtung preisgebenden Göttern gedemütigt werden.

(b) Für die Gestalt der von JHWH als Hure und Ehebrecherin angeklagten
Stadtfrau Jerusalem (vgl. bes. Ez 16) wird in mythologisierender Rede von
einer gescheiterten Ehe des Gottes Israels mit der Frau Jerusalem gesprochen.
Inwieweit es dabei um die Transformation der Ehe als einer gesellschaftlichen
Institution Israels in den Raum der Jerusalem-Theologie, in der die besondere
Erwählung dieser Stadt durch JHWH zentral ist, geht oder doch das
Mythologem einer Götter-Ehe aufgenommen und der personifizierten Stadt
Jerusalem Göttinnenmotive zugesprochen sind, wird näherhin zu prüfen sein.

(c) Jerusalem als Mutter ihrer BewohnerInnen ist etwa in den Klageliedern und
in der nachexilisch-jesajanischen Tradition ein immer wieder variiertes Motiv.
Dabei fällt auf, dass die nährenden und tröstenden Qualitäten Jerusalems, die
mit ihrem Status als Mutter verbunden werden, in einigen Texten parallel von
Jerusalem und vom Gott Israels ausgesagt werden (vgl. bes. Jes 66,7-14 und

⁵² Winter (s. Anm. 2) klassifiziert Ester als „Mittlerin“ (a.a.O. 650f) und Judith unter die
Kriegerinnen (a.a.O. 645). Hier sind noch Differenzierungen möglich.

⁵³ Grundlegend dafür, aber selbst auch noch weiterzuführen, die Monographie von Marc
Wischnowski, *Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophe-*
tenschriften des Alten Testaments, WMANT 89, Neukirchen-Vluyn 2001.

Bar 4,5-5,9⁵⁴): JHWH und Jerusalem teilen sich fast egalitär die Erziehungsarbeit an den JerusalemitInnen; beide sind Mütter ihrer Kinder. In diesem Sinne könnte behauptet werden, dass die mütterlichen Züge der einstmals in Israel verehrten Göttin nunmehr nicht nur auf den einen Gott, sondern auch auf die Stadt Jerusalem übergegangen sind oder genauer gesagt, dass nunmehr die mütterlichen Züge Jerusalems besonders profiliert werden. Die Stadt Jerusalem erhält über diese vielfältigen mythologisierenden Züge einen Status, der sie als Größe sui generis, als Mittlerin zwischen Gott und ihren BewohnerInnen, ihren „Kindern“, erscheinen lässt. Umgekehrt, so scheint mir, ist dieser Status Jerusalems mit den mythologischen Farben von Göttinnentraditionen gezeichnet worden. Die Bedeutung, die die „Heilige Stadt“ im Judentum (und danach in Christentum und Islam) gewonnen hat, spiegelt sich in der Gewichtigkeit derartiger Traditionen.

V. Zum Schluss

Für eine feministisch-biblische Theologie ist der Befund, wonach in die Rede vom Gott Israels, in die mythologisierende Reflexion über die Weisheitsgestalt und die Stadtfrau Jerusalem und auch in die literarische Gestaltung bestimmter Frauenfiguren Göttinnenmotivik eingeflossen ist, nicht unerheblich, belegt er doch den kreativen, keineswegs rein dämonisierenden Umgang der Bibel mit Göttinnentraditionen. Es bleiben jedoch zwei Fragerichtungen.

Zum einen liegen die Eliminierung des *Kultes* der Göttin und ihre „Restaurierung“ im *Text* nicht auf derselben Ebene. Insofern bleibt die Frage, wohin gewissermaßen die kultische Energie fließen konnte, die nun nicht mehr der Göttin gelten darf. Wurde sie aufgefangen in den nun sich herausbildenden bzw. verstärkten auf JHWH allein bezogenen Riten auch der Familie, bei denen womöglich neben den immer genannten Vätern und den Söhnen auch die Frauen selbstverständlich mitgemeint sind⁵⁵? Dann wäre der Bereich der familialen Riten immerhin als ein Raum zu erkennen, der insbesondere auch den Frauen weiterhin für kultische Aktivitäten zur Verfügung bleibt. In Bezug

⁵⁴ Zum Baruchbuch bereite ich einen Kommentar in der Reihe Herders Theol. Kommentar über das Alte Testament vor. Vgl. vorerst Marie-Theres Wacker, Das Buch Baruch. Post aus der Ferne, in: Schottroff/Wacker, Kompendium (s. Anm. 43), 422-427.

⁵⁵ So vermutet G. Braulik etwa in Bezug auf die Opfer-Regelungen des Dtn; vgl. Georg Braulik, Haben in Israel auch Frauen geopfert? Beobachtungen am Deuteronomium, in: Siegfried Kreuzer/Kurt Lüthi (Hrsg.), Zur Aktualität des Alten Testaments (FS. G. Sauer), Frankfurt 1991, 19-28.

auf explizit kultische Räume für die Frauen der nachexilischen und dann frühjüdischen Zeit besteht aber noch viel Forschungsbedarf.

Zum anderen ist in Bezug auf die Gestalt der göttlichen Weisheit festzuhalten: sie bleibt schillernd. Zwar ist sie in den genannten biblischen Weisheitsschriften eine farbig und anziehend geschilderte Weise der göttlichen Präsenz in der Welt, aber sie erscheint in literarischen Zusammenhängen, die sich eindeutig als für Männer, genauer für Männer der Oberschicht geschriebene Texte ausweisen, indem sie in den Lehreden und Weisheitsreden immer nur die Söhne auf die ihnen zugängliche Bildung ansprechen und gerade auch die Weisheitsgestalt in einer Weise schildern, die sie primär Männern attraktiv macht. Zudem ist die Gestalt der Weisheit literarisch als Gegenfigur zu zwei anderen Frauengestalten aufgebaut, der Torheit, deren Weg in den Tod führt, und der fremden, verführerischen Frau, vor der die jungen Männer nur zu warnen sind. Auch wenn es ahistorisch wäre, solche literarischen Zusammenhänge als Verzerrung einer ursprünglichen großen Göttin zu brandmarken, so ist doch kaum daran vorbeizukommen, die vergrößernde Schwarzweißmalerei der Texte, ihre Privilegierung der oberen Klasse und ihren durchgehenden Androzentrismus aus feministischer Perspektive äußerst kritisch zu betrachten⁵⁶. Für eine theologische Rezeption der Weisheitsgestalt muss es deshalb aus feministischer Sicht darauf ankommen, diesen patriarchalischen Rahmen, in dem die Weisheitsgestalt de facto in ihrem biblischen Kontext steht, aufzubrechen bzw. zu transformieren.

Auch im gegenwärtigen „dritten Zeitalter“ des Feminismus, im Zeitalter der dekonstruktiven Geschlechterverwirrung, halte ich es für weiterhin *spannend*, *historisch angemessen* und *relevant*, die Frage nach der Göttin im Alten Israel zu stellen.

Spannend: denn nach wie vor besteht hier historischer Forschungsbedarf, sind die Fragen um Ursprung, Alter, Umfang und Verschwinden der Göttinnenverehrung längst nicht geklärt.

Historisch angemessen: die Gesellschaft des Alten Israel war de facto eine patriarchalische Gesellschaft im Sinne von rechtlichen, ökonomischen und symbolischen Ordnungen, die die Macht von Männern als Vätern privilegierten und in denen Frauen als „Andere“ konstruiert wurden. Dass eine hierarchische

⁵⁶ Vgl. die entsprechenden Hinweise etwa bei Carol A. Newsom, *Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom*, in: Peggy L. Day (Hrsg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 142-160 oder bei Athalya Brenner, *Proverbs 1-9: An F Voice?*, in: dies./Fokkelien van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts. Female & Male Voices in the Hebrew Bible*, Leiden 1993, 113-130.

Bipolarität der Geschlechterordnung leitend war im sex-gender-System des Alten Israel, ist als wohl unbestreitbares Faktum der Analyse vorgegeben. Innerhalb eines solchen Rahmens aber macht auch die Frage nach weiblichen Gottheiten nach wie vor Sinn. Dass deren Verehrung und Bekämpfung verflochten ist in umfassende Suchbewegungen der Selbstdefinition Israels, dürfte deutlich geworden sein und muss wiederum Rückwirkungen haben auf die Beschreibung des sex-gender-Systems: Geschlechterbeziehungen stehen in vielschichtigen - individuellen, familialen, politisch-staatlichen - Kontexten, hängen ab von sozialer Schicht, geographischem Ort, vorgegebenen kulturellen bzw. religiösen Traditionen und gestalten umgekehrt diese Dimensionen jeweils mit.

Relevant: der dekonstruktive Neuanatz im Feminismus, der auf der analytischen Ebene keine vordiskursiven Geschlechterfestlegungen mehr gelten lässt und auf der praktischen Ebene alle Formen von Geschlechterverwirrung privilegiert, neigt dazu, konkrete, gerade auch durch herrschende Geschlechterverhältnisse festgefahrene Verhältnisse, in denen Menschen leben (müssen), in ihrem Eigengewicht zu unterschätzen; der theoretisch sehr einleuchtende Ansatz braucht das durchgehende Korrektiv der Konfrontation mit gelebter Praxis. Solange in meiner, der katholischen Kirche, die Macht der Väter ständig fortgeschrieben wird und die Symbolisierungen Gottes als des Vaters und des Sohnes als heilsgeschichtliche, ja heilontologische Platzanweiser für Männer wie Frauen gelten, nicht zuletzt in der Ämterfrage mit ihrer Verquickung von symbolischer Ordnung und Machtverteilung, wird es wichtig bleiben, die daraus resultierenden Asymmetrien aufzuzeigen. Auf die Geisteskraft, deren innertrinitarische Personhaftigkeit theologisch nie so recht deutlich wurde, deren die Geschlechtergrenzen in der Tat sprengende Kraft sich - vielleicht deshalb - auch nie so recht auswirken konnte, kann ich vorerst weiter nur hoffen.⁵⁷

⁵⁷ Nach Manuskriptschluss erschienen die beiden für das Thema „Jerusalem als Stadt-Frau“ weiterführenden Monographien von Beate Schmidtgen, *Die Stadt als Frau im Buch Jesaja*, Diss. Basel 2001, und Ulrich Berges, *Klagelieder* (Herders Theol. Komm. AT), Freiburg 2002, die hier wenigstens genannt seien.