

Marie-Theres Wacker

»Religionsgeschichte Israels« oder »Theologie des Alten Testaments« – (k)eine Alternative?

Anmerkungen aus feministisch-exegetischer Sicht

Hinführung

Seine »Religionsgeschichte Israels« hat R. Albertz¹ mit dem Anspruch vorgelegt, nicht nur eine neue, längst fällige Zusammenschau dieses Gegenstandsbereichs zu bieten, sondern damit zugleich auch der »Theologie des Alten Testaments« ihren Rang als »Königsdziplin« christlich-alttestamentlicher Wissenschaft streitig zu machen. Eine theologischer als bisher konzipierte Religionsgeschichte Israels könne die Fülle und Vielfalt historischer Detailforschung besser integrieren und weitervermitteln als die traditionell dafür stehende »Theologie des Alten Testaments«². Diese pointiert vorgetragene und zugleich an einer überwältigen Materialfülle beeindruckend durchgeführte These fordert eine Grundlagendiskussion um die Verhältnisbestimmung von (religions)historischer und theologischer Arbeit am Alten Testament ein, die notwendig und an der Zeit ist.

Ob allerdings – nach einer Zeit, da man Theologie durch Religionsgeschichte ersetzen zu können glaubte³, und als Reaktion darauf einer Betonung von Heilsgeschichte und Theologie⁴ – gegenwärtig bereits eine Synthese möglich ist, scheint aus mindestens

1 Vgl. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 2 Bde. (GAT 8/1–2), Göttingen 1992.

2 Vgl. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung*, in diesem Band S. 3–24.

3 Charakteristisch B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: *Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums*, Tübingen 1905, 1: »Unter Biblischer Theologie des AT versteht man (sic!) die Geschichte der Religion unter dem Alten Bunde«.

4 Dafür steht vor allem der Name *Gerhard von Rad* und seine »Theologie des Alten Testaments« in 2 Bänden (München ⁵1966/⁶1960). Zur Forschungsgeschichte vgl. Albertz, *Religionsgeschichte* 1, 20–32.

drei Gründen fraglich. Zum einen ist zwar eine Konvergenz von religionsgeschichtlicher und theologisch-exegetischer Arbeit am Alten Testament auch darin zu beobachten, daß sich die drei neuesten »Theologien« von A.H.J. Gunneweg, H.D. Preuß und O. Kaiser⁵ ihrerseits darum bemühen, das seit den 30er Jahren dieses Jahrhunderts neu erschlossene religionsgeschichtliche Material zu integrieren. Keiner der drei stellt dafür jedoch den Anspruch zur Disposition, eine »Theologie des Alten Testaments« vorzulegen. Zur Debatte steht damit die Alternative einer »theologischeren« Religionsgeschichte Israels oder einer »historischeren« Theologie des Alten Testaments, eine Alternative, die das Problem nur noch einmal anders bezeichnet. Sodann wird die protestantische Domäne der »Theologie des Alten Testaments«⁶ in jüngerer Zeit zunehmend auch von katholischen Exegeten entdeckt⁷ (die erste veritable »Theologie des Alten Testaments« hat soeben J. Schreiner vorgelegt⁸), und auch jüdische Gelehrte beginnen sich an der Diskussion zu beteiligen⁹ – ein Sachverhalt, der erwarten läßt, daß diese »Disziplin« selbst vor tiefgreifenden Transformationen steht, da andersartige Traditionen des Umgangs mit den biblischen Texten ins Spiel kommen. Und schließlich: Weder der gegenwärtige Stand

5 Vgl. A.H.J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart 1993; H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde., Stuttgart 1991/1992; O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: *Grundlegung (UTB 1747)*, Göttingen 1993.

6 Kaiser, *Gott*, 75 spricht denn auch konsequent von der ihm gestellten Aufgabe einer »evangelischen Theologie des Alten Testaments«.

7 Nach dem frühen Vorstoß von A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*, Freiburg i.Br. 1972 dürfte es gegenwärtig als Symptom bewertet werden, daß das »Jahrbuch für Biblische Theologie« von einem konfessionsgemischten Kreis herausgegeben wird. Vgl. auch die um einen »sach«gemäßen theologischen Umgang mit dem Alten Testament ringenden Anstöße von N. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg i.Br. 1987; M. Görg, In Abrahams Schoß. Christsein ohne Neues Testament, Düsseldorf 1993; E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991; ders., *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf 1993; ders., *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg i.Br. 1994.

8 Vgl. J. Schreiner, *Theologie des Alten Testaments (NEB Erg.-Bd. 1)*, Würzburg 1995.

9 Vgl. die kritischen Einwürfe von J. Levenson, *Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren*, *EvTh* 51 (1991), 402–430 (von R. Rendtorff und M. Henze übersetzte Fassung von »Why Jews are Not Interested in Biblical Theology«, in: J. Neusner u.a. [Hg.], *Judaic Perspectives on Ancient Israel*. Philadelphia 1987, 281–307); anders Isaac Kalimi, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? Das jüdische Interesse an der Biblischen Theologie*, in diesem Band S. 45–68.

der alttestamentlich-theologischen Diskussion noch auch der zur Religionsgeschichte Israels erscheint den anstehenden Problemen angemessen, wird er aus der kritischen Perspektive feministischer Theologie bzw. Exegese betrachtet, die sich ihrerseits an einer adäquaten Zuordnung von historischer und theologischer Hermeneutik und Methodik abarbeitet¹⁰. Sie hat ja, vermittelt über die feministische Herausforderung, nicht nur ihre jeweilige historiographisch-exegetische Hermeneutik zu reflektieren, sondern kann und will darüber hinaus den historiographischen Zugang nicht abgekoppelt sehen von der theologischen Auseinandersetzung mit den »Zeichen der Zeit«, steht also vor eben den Grundfragen, die R. Albertz aufwirft. Aus einer am feministischen Diskurs geschärften Perspektive sollen deshalb im folgenden Beobachtungen beige-steuert und Anfragen formuliert werden.

I. Zur Hermeneutik einer »Religionsgeschichte Israels«

Daß feministische Exegetinnen sich in die Forschung zur Religionsgeschichte Israels einmischen¹¹, braucht nicht zu verwundern,

10 Vgl. zum Forschungsstand und zu den Ansätzen feministischer Exegese jetzt ausführlich *Luise Schottroff / Silvia Schroer / Marie-Theres Wacker*, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Sicht von Frauen, Darmstadt 1995.

11 Zu nennen sind hier vor allem aus den USA Phyllis Bird und Susan Ackerman, aus dem deutschsprachigen Raum Silvia Schroer, Renate Jost und Marie-Theres Wacker. Vgl. *Phyllis Bird*, The Place of Women in the Israelite Cultus, in: *P.D. Miller u.a.* (Hg.), *Ancient Israelite Religion* (FS F.M. Cross), Philadelphia 1987, 397–420; *dies.*, Israelite Religion and the Faith of Israel's Daughters. Reflections on Gender and Religious Definitions, in: *D. Jobling u.a.* (Hg.), *The Bible and the Politics of Exegesis* (FS N. Gottwald), Cleveland 1991, 97–108. 311–317; *Susan Ackerman*, Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah (HSM 46), Atlanta/GA 1992; *dies.*, »And the Women Knead Dough«. The Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah, in: *Peggy Day* (Hg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 109–124; *Silvia Schroer*, Die Zweiggöttin in Palästina/Israel, in: *M. Küchler u.a.* (Hg.), *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine* (FS O. Keel und H. Keel-Leu) (NTOA 6), Fribourg 1987, 201–225; *dies.*, Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, in: *O. Keel / H. Keel-Leu / S. Schroer*, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II* (OBO 88), Fribourg/Göttingen 1989, 89–207; *dies.*, Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: *Marie-Theres Wacker / E. Zenger* (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (QD 135), Freiburg i.Br. 1991, 151–169; *Renate Jost*, *Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien*, Gütersloh 1995; *dies.*, Von »Huren und Heiligen«. Ein sozialgeschichtlicher Beitrag, in: *Hedwig Jahnow u.a.*, *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament*, Stuttgart 1994, 126–137; *Marie-Theres Wacker*, *Feministisch-theo-*

kommt diese doch feministischer Hermeneutik und Methodik in mehrfacher Hinsicht entgegen.

1. Perspektivität der biblischen Texte

Die alttestamentliche Disziplin der »Religionsgeschichte Israels« hat sich in Absetzung von einer »Biblischen Theologie« geradezu konstituiert dadurch, daß sie nicht bei den Geschichtsbildern der biblischen Schriften selbst stehenbleibt, sondern diese eben als Geschichts-Bilder durchschaut und ihre eigenen Re-Konstruktionen der religiösen Wirklichkeit des biblischen Israel in kritischer Auseinandersetzung mit ihnen gewinnt. Ein kritischer Umgang mit den biblischen Schriften als »Quellen« aber ist auch für die spezifisch an Frauengeschichte interessierte feministisch-exegetische Historiographie zentral, läßt sie sich ja von einem doppelten hermeneutischen Verdacht leiten. Zum einen hat sie davon auszugehen, daß die Schriften der Hebräischen Bibel¹², die durchweg von Männern redigiert sind, die konkrete Lebenswirklichkeit von Frauen nur selektiv und marginal wahrnehmen, damit aber den realen Ort von Frauen in der Gesellschaft Israels – insbesondere auch in seiner Religion – verzerren. Zum anderen ist die androzentrische Perspektive der (allermeisten¹³) Texte zu berücksichtigen, die ei-

logische Blicke auf die neuere Monotheismuskussion, in: *dies./Zenger* (Hg.), Gott, 17–48; *dies.*, Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers? Zur sog. »Kultprostitution« im biblischen Israel und im hinduistischen Indien, in: *Renate Jost u.a.* (Hg.), Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Luzern/Fribourg 1992, 47–84; *dies.*, Spuren der Göttin im Hoseabuch, in: *M. Klopfenstein / W. Dietrich* (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Fribourg/Göttingen 1994, 329–348; *dies.*, Figurationen des Weiblichen im Hoseabuch (Herders Biblische Studien 8), Freiburg i.Br. 1996 (im Druck), Kap. IX und X.

12 Mit diesem doppelten hermeneutischen Verdacht ist auch das Neue Testament aus feministischer Sicht gegenzulesen – ja die exegetische Methodik des hermeneutischen Verdachts wurde vor allem von Elisabeth Schüssler Fiorenza für die feministische (Re-)Lektüre des Neuen Testaments entwickelt; vgl. nur *E. Schüssler Fiorenza*, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988 und *dies.*, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Fribourg/Luzern 1988.

13 Eine – vielleicht die einzige – Ausnahme scheint das Hohelied darzustellen, in dem zumindest über manche der Einzellieder sich auch die »Stimme einer Frau« Gehör verschafft. Zu den methodischen und hermeneutischen Schwierigkeiten der Rückfrage nach »female voices« in der Hebräischen Bibel vgl. *Athalya Brenner / Fokkelen van Dijk-Hemmes*, On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible (BIS 1), Leiden 1993.

nem unmittelbaren Rückschluß auf die Selbstwahrnehmung von Frauen der biblischen Zeit – und damit der Rekonstruktion von Frauengeschichte im strengen Sinn (her-story) – entgegensteht. Im kontroversen Disput mit jüdischen Feministinnen haben christliche Frauen hier ihre eigenen Erfahrungen mit den Fallen des Antijudaismus gemacht und sind aufmerksam geworden auf die Notwendigkeit, nicht nur ihre Methoden zu prüfen und »unmethodische Relikte« auszuräumen¹⁴, sondern grundlegender ihre Verstehensvoraussetzungen – zumal im deutschen Kontext – aufzudecken und kritisch durchzuarbeiten¹⁵.

Der a priori kritische Zugang zu und Umgang mit den biblischen Texten als Geschichtsquellen, wie er von feministischen Exegetinnen praktiziert wird, erscheint umgekehrt als brillante Sensibilisierungsschule gegenüber anderen zu vermutenden Arten von Perspektivität¹⁶. So mehren sich etwa in letzter Zeit Stimmen, die den Quellenwert der prophetischen Schriften der Bibel für das Verständnis der vorexilischen Prophetie Israels grundlegend in Zweifel ziehen, da sie in den jetzt vorliegenden Prophetenbüchern keine ursprungstreuen Sammlungen der Worte des Meisters durch seine Schüler mehr erkennen können, sondern nachexilisch-literarische Neuschöpfungen sehen oder zumindest mit umfangreichen Redaktionen rechnen, und die deshalb die religionsgeschichtliche Kontur des Phänomens Prophetie stärker nach Analogie nichtbiblisch-altorientalischer Vorgaben gewinnen möchten¹⁷. In der Tat

14 Vgl. die Formulierung bei *Albertz*, *Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments*, 21, die unterstellt, daß Antijudaismus in einer Biblischen Theologie systemimmanent sei, bei religionsgeschichtlicher Forschung dagegen nicht. Beide Behauptungen sind aber zu bestreiten!

15 Vgl. nur den Sammelband *Leonore Siegele-Wenschkewitz* (Hg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt*, München 1988 sowie die Beiträge von *Leonore Siegele-Wenschkewitz*, *Judith Plaskow*, *Asphodel P. Long*, *Fokkelien van Dijk-Hemmes* und *Marie-Theres Wacker* in: *Kirche und Israel* 5/1–2 (1990).

16 Dies heißt nicht, daß alle feministischen Exegetinnen die folgenden Anfragen nun auch konkret teilen. De facto unterscheiden sie sich in der Einschätzung des notwendigen Ausmaßes einer feministischen Dekonstruktion biblischer Geschichte und Theologie erheblich.

17 Vgl. etwa *M. Nissinen*, *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch* (AOAT 231), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991; *F.E. Deist*, *The Prophets: Are We Heading For a Paradigm Switch?*, in: *V. Fritz u.a.* (Hg.), *Prophet und Prophetenbuch* (FS O. Kaiser), Berlin / New York 1989, 1–18; *V. Fritz*, *Amos, Amosbuch und historischer Amos*, in: ebd., 29–43; *O. Loretz*, *Die Entstehung des Amos-Buches im Licht der Prophetien aus Mari, Assur, Ishchali und der Ugarit-Texte* (UF 24), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1992, 179–215; *N.P. Lemche*, *The God of Hosea*, in: *E. Ulrich u.a.* (Hg.), *Priests, Prophets and Scribes* (FS J. Blenkinsopp) (JSOT.S 149), Sheffield 1992, 241–257; vgl. auch *Wacker*, *Figuretionen*, Kap. I, VII und VIII.

führt das Ernstnehmen des unbestreitbar literarischen und damit zugleich reflexiven – statt unmittelbar historisch-referentiellen – Charakters der biblischen Prophetenbücher dazu, daß sich der Abstand zwischen dem Prophetenbild der biblischen Schriften und einem religionsgeschichtlich zu rekonstruierenden Prophetenbild vergrößert. Die »theologische« Orientierung einer »Religionsgeschichte« mag sich dadurch verkomplizieren – in feministisch-historiographischer Optik ist hierin zunächst ein Gewinn zu sehen, wird so doch die Rückfrage nach der vorexilischen Prophetie mit ihren Prophetinnen noch einmal neu und schärfer möglich¹⁸.

Analog und mit weitreichenden Konsequenzen für die Darstellung einer »Religionsgeschichte Israels« stellt sich die Frage, in welchem Ausmaß Textperspektivität in Anschlag zu bringen ist bei dem historiographischen Bemühen um vor- und frühstaatliche Gegebenheiten, insbesondere dem Exodusereignis. Dies betrifft sowohl die wie auch immer zu konturierende Historizität eines solches Ereignisses¹⁹ als auch die Interpretationsfigur des Rückgriffs auf einen definiten Anfangsimpuls der Volksgeschichte Israels – darauf wird zurückzukommen sein.

2. Diversifizierung der Sachverhalte

Die Rekonstruktionsarbeit einer Religionsgeschichte Israel kommt feministischen Exegetinnen nicht nur in ihrer quellenkritischen

18 Dabei erscheinen insbesondere die Texte der neuassyrischen Prophetie feministisch reizvoll, weisen sie doch nicht nur einen hohen Anteil an Prophetinnen auf, sondern werden auch weitgehend mit einer weiblichen Gottheit, der Ishtar/Mulittu, in Verbindung gebracht. Vor allem Manfred Weippert hat diese Texte für die alttestamentliche Exegese erschlossen. Vgl. *ders.*, Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, in: *F.M. Fales* (Hg.), *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons* (Orientis Antiqui Collectio XVIII), Rom 1981, 71–111 (plus 4 Tabellen); *ders.*, Die Bildsprache der neuassyrischen Prophetie, in: *Helga Weippert / K. Seybold / M. Weippert*, Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien (OBO 64), Fribourg/Göttingen 1985, 55–93; *ders.*, Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients, in: *Gerlinde Mauer / Ursula Magen* (Hg.), *Ad bene et fideliter seminandum* (FS K. Deller) (AOAT 220), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1988, 287–319 und jetzt auch *M. Nissinen*, Prophetie. Verstreute Notizen in der hebräischen Bibel (Jes 8,3; Ez 13,17–21 [dazu vgl. jetzt *Jost*, Frauen, Kap. 4.2]; 1Kön 22,14ff; Neh 6,14; vgl. Ex 15,20f) lassen darauf schließen, daß auch im biblischen Israel mehr Prophetinnen begegneten, als sich in den Texten erhalten hat. Hingewiesen sei hier auf die These von *K. Koch*, Die Profeten, Bd. II, Stuttgart 1980, 20, die Gestalt der Hulda (1Kön 22,14ff) reflektiere möglicherweise die zu ihrer Zeit weibliche Besetzung des Amtes eines »Oberpropheten« in Jerusalem!

19 Vgl. den instruktiven Überblick zum gegenwärtigen Diskussionsstand von *M. Görg*, Art. Exodus, NBL I (1991), 631–636.

Zugangsweise, sondern auch darin entgegen, daß sie ihr Interesse auf die Vielfalt religiöser Vollzüge im biblischen Israel lenkt und damit die Religiosität insbesondere der Frauen als eigenes Phänomen in den Blick zu nehmen erlaubt. Hier ist forschungsgeschichtlich eine zunehmende Differenzierung und Diversifizierung zu bemerken, die weiterzutreiben in feministischem Interesse liegt²⁰.

Schon die erste deutschsprachige Monographie zum Thema, Max Löhrs 1908 erschienene, schmale, aber gehaltvolle Studie zur »Stellung des Weibes zu Jahwereligion und -kult«²¹, hatte grundsätzlich die vor- und nachexilische Epoche voneinander abgehoben, dabei allerdings die festgestellten geringeren kultischen Betätigungsmöglichkeiten der Frauen in nachexilischer Zeit auf das Konto der »jüdischen Priesterreligion«²² gebucht und es in der antijüdischen Manier seiner Zeit²³ auch nicht versäumt, die »antifeminine Tendenz des jüdischen Kultus« in das nachchristliche Judentum hinein zu verlängern und für eine generelle »Geringschätzung des Weibes in sittlicher und geistiger Hinsicht«, wie sie für die nachexilische Zeit anzunehmen sei, zur Verantwortung zu ziehen²⁴. Negativklichees solcher Art hat Albertz deutlich und wohltuend eine ausführliche und differenzierte Sozialgeschichte der nachexilischen Zeit entgegengestellt – in der aber der spezifische Blick auf den Ort von Frauen weitgehend fehlt. Dies ist um so auffälliger, als das Modell des »religionsinternen Pluralismus« insgesamt gerade für eine Beschreibung von Frauenreligiosität bzw. kultischer Betätigung von Frauen im biblischen Israel viel austrägt, wie etwa Helgard Balz-Cochois bereits 1982 in ihrer Studie zum Hoseabuch – und damit für vorexilische Zusammenhänge – exemplarisch gezeigt hat²⁵. Für den Bereich der nachexilischen Zeit ist hier vor al-

20 Vgl. die den Forschungsstand zusammenfassende und weiterführende Darstellung von Silvia Schroer in *Schottruff/Schroer/Wacker, Exegese*, Teil II.

21 Vgl. *M. Löhr, Die Stellung des Weibes zu Jahwereligion und -kult* (BWAT 4), Leipzig 1908.

22 *Löhr, Stellung*, 51.

23 Vgl. dazu *R. Rendtorff, Das Bild des nachexilischen Israel in der deutschen alttestamentlichen Wissenschaft von Wellhausen bis von Rad*, in: *ders., Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1991, 72–80 sowie ausführlich *U. Kusche, Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler*, Berlin 1991.

24 *Löhr, Stellung*, 52f.

25 Vgl. *Helgard Balz-Cochois, Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hos 4,1–5,7*, Frankfurt a.M. 1982. Sie hat in dieser Arbeit, soweit ich sehe, ausgehend von *R. Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon* (CThM A 9), Stuttgart 1978 eigenständig die dritte, die Zwi-

lem auf neuere, frauenspezifisch und/oder feministisch orientierte Studien zur Weisheitsliteratur hinzuweisen, die zeigen, daß die Figur der Weisheit nicht nur männlicher Projektion entspricht, sondern durchaus Orte und Rollen von Frauen besonders in der nach-exilischen Familie reflektiert²⁶. Die biblisch-paternalistische Wahrnehmung der Familie als »Haus des Vaters« (בית אב) wäre eben in einer veritablen »Religionsgeschichte ganz Israels« noch einmal kritisch zu unterbrechen.

Ein frauenspezifischer Blick auf die in der Tat für die Religionsgeschichte Israels zentrale Familie, aber auch auf dörfliche Verhältnisse bis hin zum Kult der »offiziellen Religion« bestätigt zumindest für die vorexilische und exilische Zeit, daß »die Religiosität der Frauen ... bei den Israeliten manche eigenen Wege (geht); auch verborgene, die die Männerwelt nicht von Anfang an übersieht«²⁷. Das Beispiel der Königinmutter Maacha, die der Göttin Aschera²⁸ ein Kultbild errichten ließ (1Kön 15,13), zeigt hier gleichzeitig, daß eine strikte Trennung der genannten Ebenen nicht möglich ist: Die Notiz mag sowohl auf Maachas persönliche Verehrung der Aschera verweisen als auch die öffentliche, womöglich den Staatskult tangierende Aktion der Gebira im Blick haben²⁹. Aus solcherart Erwägungen und Beobachtungen aber ergeben sich wichtige historische und daraus erwachsend theologische Differenzierungen in der neueren Diskussion um die Herausbildung des Monotheismus im biblischen Israel³⁰. Wo nämlich, dem biblischen Bild folgend, das ganze Israel als von seinen Anfängen an und in allen

schenebene der dörflichen Religiosität eingeführt, die in der Religionsgeschichte von Albertz via Lang/Weippert erscheint (vgl. *Albertz, Religionsgeschichte* 1, 41, Anm. 78).

26 Vgl. bes. *Claudia Camp*, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Sheffield 1985; *Schroer, Weisheit*; *Gerlinde Baumann*, »Wer mich findet, hat Leben gefunden«. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien zur Weisheitsgestalt in Proverben 1–9, Diss. masch. Heidelberg 1995; *Christl Mairer*, Die »fremde Frau«. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie zu Proverben 1–9, Diss. masch. Berlin 1994 (erscheint demnächst in OBO).

27 *W. Caspari*, Die Nachrichten über Heimat und Hausstand des Propheten Hosea und ihre Verfasser, *NKZ* 26 (1915), 143–168, hier 157.

28 Daß der Name Aschera als Name einer im Israel der Königszeit verehrten Göttin – und nicht nur als Bezeichnung eines Kultobjekts – aufzufassen sei, hat zuletzt H.-P. Müller gerade auch mit linguistischen Argumenten untermauert; vgl. *ders.*, Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet 'Ajrud und Chirbet el-Qom, *ZAH* 5 (1992), 15–51.

29 Zu Amt und Bedeutung der Königinmutter/Gebira vgl. zuletzt *Susan Ackerman*, *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel*, *JBL* 112 (1993), 385–401.

30 Vgl. den Stand der Diskussion zusammenfassend *Wacker*, *Blicke* und zuletzt *Dietrich/Klopfenstein* (Hg.), *Gott*.

seinen Lebensbereichen auf den einen, einzigen und einzigartigen Gott verpflichtet gesehen wird, da kann jede Hinwendung zu anderen Gottheiten nur als Götzendienst qualifiziert werden. Mit der Unterscheidung verschiedener Ebenen der Religion Israels wird es möglich, ein zunächst selbstverständliches Nebeneinander von familialen und regionalen Kulturen neben dem JHWH-Kult anzunehmen.

Dann jedoch besteht kein Grund mehr, die Religiosität der israelitischen Frauen als in höherem Grad zum Götzendienst neigend theologisch abzuqualifizieren, wie dies z.B. noch Gerhard von Rad tun zu müssen glaubte, wenn er konstatierte: »In der Geschichte des Jahweglaubens haben gerade die Frauen immer wieder einen Hang zu dunklen Aferkulturen gezeigt«³¹. Vielmehr müßte umgekehrt vor jedem derartigen theologischen Urteil zunächst historisch geklärt werden, welche Ausdrucksformen der JHWH-Verehrung den Frauen überhaupt und zu welcher Zeit zugänglich oder gar frauenspezifisch waren. Ist die Einrückung der JHWH-Verehrung in die Familien bis zur Exilszeit tatsächlich soweit gediehen, daß auch die Frauen sie in ihre persönliche Frömmigkeit integriert hatten und gegenläufige Nachrichten lediglich im Sinne einer Aufnahme nichtisraelitischer Impulse (also doch wieder als »Rückfall«) zu werten sind³²? Frauen sind gerade auch in nachexilischer Zeit als »desintegrative Elemente« wahrgenommen und gebrandmarkt worden: z.B. als »fremde« Frau, die ihre Sexualität quasi kultisch anbietet (Prov 6–7) oder als sexuell wie kultisch depravierte Frau des Propheten (Hos 1,2)³³. Sollte nicht diese Polemik in einem Kontext, da Identität auf Familienstrukturen neu gegründet wird³⁴, auf eine Diffamierung bestimmter Formen von Frauenreligiosität, die diese Identität zu gefährden scheinen, verweisen – aber zugleich auch auf Defizite der JHWH-Religion selbst? Die Brisanz dieser Vermutung erhöht sich, wird sie bezogen auf die Frage nach der Verehrung weiblicher Gottheiten im biblischen Israel und deren immerhin partieller Integration³⁵.

31 G. von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2–4), Göttingen 1949; ⁹1972, 64.

32 Vgl. Albertz, Religionsgeschichte 1, 292f.

33 Die jetzige Fassung des Verses ist nachexilisch, wie viele Kommentatoren annehmen. Vgl. Wacker, Figuren, Kap. VII, VIII und X.

34 So zu Recht Albertz, Religionsgeschichte 2, 422ff.

35 Das grundlegende Werk von O. Keel / Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i.Br. 1992 konnte von Albertz noch nicht benutzt werden; zum feministischen »Anstoß« des Werks vgl. das Vorwort zu Wacker/Zenger (Hg.), Gott, 10f.

Beide von der feministischen Exegese eingebrachten Perspektiven, die Verschärfung des kritisch-dekonstruktiven Umgangs mit den biblischen Texten als Quellen und die materiale Konzentration nicht allgemein auf die Menschen des biblischen Israel, sondern auf die Frauen, setzen hermeneutische Entscheidungen voraus, die dazu herausfordern, das Verhältnis von Theologie und Historiographie bei einem rekonstruktiven Unternehmen wie der »Religionsgeschichte Israels« zu präzisieren. Denn daß auch dieses vordergründig »rein« historiographische Unternehmen die genannte Verhältnisbestimmung für sich klären muß, dürfte außer Zweifel stehen – und brennend sein für diejenigen, die nicht nur faktisch im Rahmen eines christlich-theologischen Kontextes arbeiten, sondern sich auf diesen Kontext bei ihrer exegetischen Arbeit auch beziehen wollen.

3. Gender-Forschung oder parteiliche Forschung

Die materiale Konzentration feministischer Exegese auf die Frauen des biblischen Israel kann verstanden werden als konkrete Form der sogenannten »Gender-Forschung«, dem Insistieren darauf, daß die Kategorie Geschlecht (als selbst historisch-sozial-kulturell vermittelter)³⁶ neben geschichtlicher Zeit, geographischem Raum, kulturellem und politischem Umfeld als eine Grunddifferenzierung in der Historiographie (und damit auch der Exegese) zur Anwendung gebracht werden müsse. Zwar ist die Einführung der Gender-Perspektive ein Ergebnis feministischer Wissenschaftskritik, aber die Arbeit damit nicht auf frauenspezifische Fragen beschränkt (und dementsprechend auch etwa in der »traditionellen« Geschichtswissenschaft z.T. schon rezipiert). Frauenspezifische exegetische Gender-Forschung wäre gleichsam nur eine arbeitsteilige Fokussierung und würde Material erarbeiten, das in eine umfassende Religionsgeschichte Israels einzufließen hätte. Diese hätte bei ihrer Darstellung immer auch zu differenzieren, wie ein konkreter (religiöser) Sachverhalt sich im Lebenskontext von Männern bzw. Frauen präsentiert. Um hier nicht der Suggestion der Texte selbst mit ihrer Marginalisierung von Frauen und ihrer androzentrischen Perspektive zu erliegen, ist, unter Zuhilfenahme antiken, aber auch etwa ethnologisch erhobenen Materials, ein historisches Modell der Gesellschaft Israels zu entwickeln, in dem Räume und Rollen von Frauen wie Männern eigens bezeichnet sind. Exemplarisch in ihrer methodologischen Bewußtheit und historischen Nüchternheit

36 Von daher die Bezeichnung »gender« (sozio-kulturelles Geschlecht) statt »sex« (biologisches Geschlecht).

sind hier die Studien von Phyllis Bird zu Frauen im Kult bzw. Kul-
ten von Frauen in Israel³⁷.

Die materiale Konzentration auf die Frauen des biblischen Israel kann darüber hinaus als bewußt parteiliche, genauer: optionale Entscheidung verstanden werden³⁸: als Entscheidung, nicht bloß allgemein die Menschen des biblischen Israel als Subjekte ihres Handelns, sondern präziser gerade jene sichtbar zu machen, denen streckenweise ihr Subjektsein verweigert blieb oder die als Subjekte ihres Handelns hinter den androzentrischen Texten ausgelöscht wurden. Darin gleicht solch feministisch-kritische Geschichtsschreibung der befreiungstheologischen, die »die Armen« in die Sichtbarkeit hebt, sie der Geschichte und ihnen ihre Geschichte zurückzugeben sucht und sie damit auch als Subjekte einer Theologie ernst nimmt³⁹, mehr noch, ihr Subjektsein vor Gottes Angesicht voraussetzt wie einklagt⁴⁰. Eine solche feministisch-optionale Geschichtsschreibung befragt historiographische Raster noch einmal kritisch daraufhin, wie sie auf die leitende theologische Option bezogen werden können. In diesem Sinne trägt auch die »Religionsgeschichte« von R. Albertz Züge einer optionalen Historiographie. Aus feministischer Perspektive wäre dann aber kritisch nachzufragen, ob eine Darstellung der Religionsgeschichte Israels, die pluralistisch auf alle Gruppen des biblischen Israel achten möchte, nicht gewichtige verzerrende Machtfaktoren ausblendet und die Härte der Antagonismen verschleiert, ob sie nicht vielleicht zu optimistisch auf das freie Spiel der gesellschaftlich-demokratischen Kräfte damals wie heute vertraut und – die ökologische Krise hier beiseite gelassen – die beiden Grundkonflikte der Menschheit, den sozialen Kampf und den Geschlechterkampf, unzulässig herunter-

37 Vgl. Bird, *Place of Women; dies.*, *Israelite Religion*. Vgl. auch die sozialgeschichtlichen Studien von Carol Meyers, zusammengefaßt in: *dies.*, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, New York 1988.

38 Vgl. zur Parteilichkeit feministischer Forschung allgemein Hedwig Meyer-Wilmes, *Rebellion auf der Grenze*, Freiburg i.Br. 1990, 152ff; zur Parteilichkeit feministisch-theologischer Exegese und Geschichtsschreibung ebd., 187ff. Eine ausgezeichnete Einführung in die entsprechende historiographische Debatte bieten R. Kosellek / W.J. Mommsen / J. Rüsen (Hg.), *Theorie der Geschichte*, Bd. 1: *Objektivität und Parteilichkeit* (dtv WR 4281), München 1977.

39 Die Frage allerdings, welche Art der Geschichtsschreibung die angemessene sei, wird gerade auch von deutschsprachigen feministischen Historikerinnen, Soziologinnen und Theologinnen kontrovers diskutiert; vgl. nur die entsprechenden Passagen in Meyer-Wilmes, *Rebellion*.

40 Die feministische Theologie im deutschsprachigen Raum hat dabei erst begonnen, sich mit post-subjektphilosophischen Positionen – vgl. exemplarisch Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991 – auseinanderzusetzen; exegetisch hat sich dies noch nicht niedergeschlagen.

spielt. Solange allerdings in der Diskussion solcher (und verwandter) Fragen Etiketten – wie der hierzulande immer noch und schon wieder rufschädigende Marxismusverdacht⁴¹, aber auch Verdächtigungen aller Art gegenüber feministischen Theologinnen bis hin zu Berufsverboten – Argumente ersetzen, ist eine ernsthafte und konfliktfreundliche öffentliche Auseinandersetzung darüber wohl nicht möglich.

4. Historiographie und Theologie

Gerade weil sich die feministisch-optionale Arbeit an einer »Religionsgeschichte Israels« offen zu ihren Gegenwartsinteressen bekennt, wird sie auch zugeben können, daß die theologische Begründung ihrer historiographischen Option für die Frauen Israels nicht unvermittelt, im scheinbar reinen Rückgriff auf die Schrift (und/oder die kirchliche/theologische Tradition) erfolgt, sondern einen dezidiert neuzeitlichen frauenspezifischen Bezugspunkt hat. Konkret würde sie als eher befreiungstheologisch orientierte⁴² die Überzeugung artikulieren, das Bekenntnis zum Gott Israels, dem Gott Jesu Christi, könne nicht in Widerspruch stehen zu den Menschenrechten, insbesondere der Gleichheit der Geschlechter. Wie jedoch diese Grundüberzeugung dann wiederum biblisch zu begründen sei, ist ein davon zu unterscheidendes Problem, und ein drittes ist es, historisch-konkrete Spuren, die ihr entsprechen, in der Geschichte Israels (und des Urchristentums) zu benennen. Die feministische Exegese hat zwar großes Interesse, eine solche biblische Begründung vorlegen zu können und historiographisch Spuren in ihrem Sinne aufzufinden⁴³; auch ist nicht zu bestreiten, daß etwa in der Stilisierung Jesu als eines »Feministen«⁴⁴ eine *petitio*

41 Vgl. *M. Oeming*, Rez. zu *Albertz*, *Religionsgeschichte*, *Theologischer Literaturdienst* 2 (1994), 17–18, hier 18; vgl. *Gunneweg*, *Biblische Theologie*, 60.

42 Eine material andersartige Begründung wäre etwa aus matriarchal-feministischer Richtung zu erwarten.

43 In diesem Interesse ist etwa die Rekonstruktion der christlichen Ursprünge geschrieben, die *Schüssler Fiorenza*, *Gedächtnis* vorgelegt hat.

44 Eine solche ist im übrigen nicht von Feministinnen, sondern von Leonard Swidler inauguriert worden; vgl. *ders.*, *Jesu Begegnung mit Frauen: Jesus als Feminist*, in: *Elisabeth Moltmann-Wendel* (Hg.), *Frauenbefreiung*, Mainz/München 1978, 203–219. Gerade diese »ursprungsmythische« Wende zum feministischen Jesus hat zu Recht harte Kritik von jüdischen Feministinnen erfahren; vgl. nur die Serie von Beiträgen von Judith Plaskow, die immer wieder darauf hinweist: *dies.*, *Christian Feminism and Anti-Judaism*, *Cross Currents* 28 (1978), 306–309; *dies.*, *Blaming Jews for Inventing Patriarchy*, *Lilith* 7 (1979), 9–11.14–17; *dies.*, *Feministischer Antijudaismus und der christliche Gott*, *Kirche und Israel* 5/1 (1990), 9–25; *dies.*, *Anti-Judaism in Feminist Christian Interpretation*,

principii vorliegt; gerade deshalb aber ist darauf zu insistieren, daß die Ebenen der systematisch-theologischen, bibeltheologischen und historiographischen Begründung methodisch auseinandergelassen werden.

Daß die Religionsgeschichte Israels ihr eigenes theologisches Beurteilungskriterium historiographisch ausweisbar in sich trage, wie Albertz dies für seine Darstellung postuliert, scheint mir erkaufte mit eben einer solchen Vermischung der Ebenen. Ein nur über seine biblischen Deutungen zugängliches Ereignis, der Exodus, wird historiographisch festgemacht, dann zum Anfangsimpuls der Religionsgeschichte Israels erklärt und darin zum kritischen Prinzip für den gesamten folgenden Geschichtsverlauf erhoben, um schließlich zum (systematisch-)theologischen Generalkriterium zu avancieren. Wohl gemerkt: Ich kritisiere nicht, sondern teile die Berufung auf den Exodus als Orientierungstradition einer biblisch fundierten (»neuen« politischen) Theologie bzw. Ethik, zumal gerade darin ein Konsens mit jedenfalls bestimmten jüdischen Denkern möglich erscheint⁴⁵. Ich kritisiere auch nicht den Versuch, in der Exodustradition bibeltheologisch die kritische »Mitte« (oder den »Kanon im Kanon«) des Alten Testaments auszumachen, wenn gleich bereits dabei – wie bei jedem Versuch der Bestimmung einer »Mitte« – zu bedenken ist, daß dies nicht wenigen biblischen Texten und Traditionen kaum gerecht wird⁴⁶. Was mir Probleme bereitet, ist zum einen die Sicherheit, mit der angesichts der Quellenlage der Exodus als historisches Ereignis der vorstaatlichen Zeit festgehalten und zudem mit darauf folgenden »extremen Lebensbedingungen der Wüste«⁴⁷ verbunden werden kann, zum anderen

in: *Elisabeth Schüssler Fiorenza* (Hg.), *Searching the Scriptures*, New York 1993, 117–129. Um so unverständlicher ist es, daß Swidler seine Grundthese mitsamt seiner undifferenzierten und dadurch trotz gegenteiliger Versicherungen antijüdisch wirkenden Zeichnung des frauenfeindlichen Kontextes des Feministen Jesus auch in seinem jüngsten Buch »Der umstrittene Jesus« (Stuttgart 1991) reproduziert.

45 Vgl. bes. *M. Walzer*, *Exodus und Revolution* (Rotbuch Rationen), Berlin 1988.

46 Statt allerdings, wie dies *Gunneweg*, *Biblische Theologie* 59f tut, darauf hinzuweisen, daß das Exodusmotiv im Neuen Testament keine Rolle spiele, um daraus abzuleiten, daß es im Neuen Testament eben um Existenziale, nicht um Politik gehe, und daran den christlichen Wert des Alten Testaments theologisch zu messen (vgl. ebd., 35), wäre der von *Gunneweg* selbst für möglich gehaltene wissenschaftlich messende Vergleich des Neuen Testaments am Alten Testament auch theologisch zu etablieren (vgl. dafür die weiterführenden Überlegungen bei *Görg*, *Abrahams Schoß*) – wobei das Gesamtzeugnis des Alten Testaments selbst es verböte, etwa nun Gott ungebrochen als »Kriegsmann« (vgl. *Gunneweg*, *Biblische Theologie*, 95) zu proklamieren.

47 *Albertz*, *Religionsgeschichte* 1, 99.100.101.104; vgl. 89.

die Eindeutigkeit, mit der diese Ereignisse – wiederum mit historischem Anspruch – als »Befreiung«⁴⁸ näherbestimmt werden. Die genannten Momente fügen sich einer Sicht, der es darum zu tun ist, daß die »religiöse Symbolwelt« der JHWH-Religion Israels von ihren Anfängen an »direkt auf den Prozeß geschichtlich politischer Befreiung bezogen« ist⁴⁹. Um dieser theologisch-politischen Option willen sieht sich Albertz offenbar genötigt, die Historizität von Exodus und Wüstenaufenthalt Israels festzuhalten. Aber bedarf es dieses dem Exodus gleichsam ursprungsmythische Dignität verleihenden historiographischen Rückgriffs, um das theologische Anliegen, die JHWH-Religion als eminent geschichtsbezogen, politik- und sozial-kritisch zu erweisen, zum Tragen zu bringen? Wäre nicht andererseits stärker zu bedenken, daß sich – die Kennzeichnung als zutreffend vorausgesetzt – zwischen den »direkten« Bezug der Symbolwelt der frühen JHWH-Religion auf geschichtlich politische Befreiung das Medium der literarisch-biblischen Bezeugungen geschoben, daß die Erinnerung an jene gründende Vergangenheit diese auch poetisch transformiert hat und die Suche nach einer einlinigen historisch ursprünglichen Bedeutung – in Entsprechung zu einer klaren theologisch-politischen Option heute – deshalb vielleicht von vornherein zu kurz greift? Damit soll der eminent politische Impetus der JHWH-Religion nicht in Abrede gestellt, wohl aber an die Tradition politischer Funktionalisierungen von Religion/Theologie bis zu den Fundamentalismen der Gegenwart erinnert werden⁵⁰, mit denen sich die Option für eine theologisch-politische Religionsgeschichte Israels explizit auseinandersetzen hätte⁵¹.

II. Die Spiegel der Frauen (Ex 38,8) – ein Beispiel

Wie sich religionsgeschichtliche Arbeit in feministisch-theologischer Absicht konkret darstellt, läßt sich exemplarisch zeigen im Blick auf eine kleine Notiz aus dem Buch Exodus. Sie handelt von

48 Vgl. bes. *Albertz*, *Religionsgeschichte* 1, 76ff.

49 *Albertz*, *Religionsgeschichte* 1, 78 (Hervorhebung von mir).

50 Vgl. den Überblick bei *B. Wacker*, Art. Politische Theologie, *NHThG*² 4 (1991), 235–247.

51 Wenn *Albertz* neben »Befreiung« von »Destabilisierung« und »Herrschaftskritik« als gleichsam strukturellen Kennzeichen der Exodustradition spricht, grenzt er sich zwar deutlich von vorschnellen affirmativen politischen Beerbungen der Schrift ab – die Frage aber bleibt, ob mit historiographischer Rekonstruktion solche nachträglich-abstrahierenden begrifflichen Verallgemeinerungen zu decken sind.

der Ausstattung des sog. Offenbarungszeltes: »Er (der von Mose bestellte Künstler בצלאל/Bezal'el) machte das Becken und sein Gestell aus Kupfer, und zwar aus den Spiegeln der Frauen, die am Eingang des Offenbarungszeltes Dienst taten« (Ex 38,8). An dieser Notiz vor allem bemerkenswert ist die Kennzeichnung der Frauen als צבאות. Die zugrundeliegende Verbbasis צבא bedeutet »dienen«, vor allem in militärischen Kontexten, wird aber im Buch Numeri siebenmal⁵² für den kultbezogenen Dienst von Leviten im Offenbarungszelt verwendet. Daß auch in Ex 38,8 kultischer Kontext gegeben ist, zeigt die Nennung des אהל מועד im Relativsatz, aus dem zugleich hervorgeht, daß es einen präzise bestimmten Ort des Dienstes der genannten Frauen gibt, den Eingang des Offenbarungszeltes.

1. »Kritischer müßten mir die Religionsgeschichtler sein ...«

Die Erwähnung der Frauen mit ihren Spiegeln an der Stiftshütte ist ein Fall für das religionsgeschichtliche Interesse, das seinen Blick auf die bunte synchrone und diachrone Vielfalt religiöser Vollzüge und Konzepte im biblischen Israel richtet. Dabei kann vorausgesetzt werden, daß hier nicht das Wüstenheiligtum am Sinai beschrieben wird, sondern eine (priesterschriftliche) literarische Rückprojektion des Jerusalemer Tempels in die Anfänge Israel vorliegt. Dementsprechend scheint die Erwartung begründet, daß Ex 38,8 in den vorliegenden Religionsgeschichten im Blick auf Verhältnisse am Zentralheiligtum Israels bzw. Judäas diskutiert wird. In den Religionsgeschichten von Smend, Stade, Marti, Hölscher, Sellin, Ringgren, Fohrer⁵³ und auch Albertz findet sich jedoch kein Hinweis auf die Frauen an der Stiftshütte – jedenfalls nach Ausweis der Stellenregister⁵⁴. Andererseits werden die Frauen mit den Spiegeln in der alttestamentlich-religionsgeschichtlichen Forschung durchaus beachtet, angefangen bei der ersten thematischen Abhandlung zu Frauen im Kult Israels von I.J. Peritz, den beiden katholischen Beiträgen von A. Eberharter und H. Junker, die offen-

52 Num 4,3.23.30.35.39.43; 8,24.

53 Vgl. R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg i.Br. / Leipzig 1893; Stade, Biblische Theologie; K. Marti, Geschichte der israelitischen Religion, 5., verbesserte und vermehrte Auflage von A. Kayser's Theologie des Alten Testaments, Straßburg 1907; G. Hölscher, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, Gießen 1922; H. Ringgren, Geschichte der israelitischen Religion, Stuttgart (1963) ²1982; G. Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969.

54 Einzig bei E. König, Geschichte der Alttestamentlichen Religion, Gütersloh 1912, 177 findet sich ein Verweis auf Ex 38,8, aber auch hier lediglich als Hilfestelle zur Erklärung von Ri 11,34ff.

sichtlich von der Frage der Frau als Priesterin umgetrieben sind, dem kleinen Band von G. Beer und der Monographie des damaligen Bischofs von Speyer, M. Faulhaber, mit dem Titel »Charakterbilder der biblischen Frauenwelt«, die er auf Bitten des katholischen Lehrerinnenverbandes geschrieben hat, bis hin zu U. Winters Studie zu »Frau und Göttin« und E. Gerstenbergers Buch »Jahwe – ein patriarchaler Gott?«⁵⁵ Charakteristisch aber handelt es sich hier ausnahmslos um Untersuchungen, die spezialisiert sind auf Frauenthemen.

Diesen Beobachtungen bestätigen den Eindruck, daß bei allem kritischen Umgang der Religionsgeschichtler mit den biblischen Schriften als Quellen doch noch zuwenig kritisch verfahren wird, daß die durchgehende Perspektivität bzw. Standortgebundenheit dieser Texte nicht konsistent reflektiert ist. Wenn eine Religionsgeschichte Israels sich nur auf die in den biblischen Texten selbst gut dokumentierten Phänomene konzentriert, wiederholt sie die in den Quellen selbst erfolgte Marginalisierung von Frauen. Das gleiche gilt für die Auslagerung von sogenannten Frauenthemen in Spezialliteratur: Auch hier werden die Frauen aus dem herrschenden Diskurs ausgegrenzt. Der Anspruch aber, auf diese Weise die Religionsgeschichte des biblischen Israel zu erfassen, bleibt ebenso androzentrisch, d.h. einseitig und damit historisch falsch, wie es seine Wahrnehmung der faktischen Verhältnisse im biblischen Israel ist.

2. Der Spiegel der Göttin

Ein grundlegendes Problem der Notiz Ex 38,8 besteht darin, daß nicht deutlich wird, welcherart die Beziehung zwischen der kultbe-

55 Vgl. I.J. Peritz, Women in the Ancient Hebrew Cult, JBL 17 (1898), 111–148; A. Eberharter, Gab es im Jahwekult Priesterinnen?, ThQ 94 (1912), 183–190; H. Junker, Die Frau im alttestamentlichen ekstatischen Kult, ThGl 21 (1929), 68–74; M. Faulhaber, Charakterbilder der biblischen Frauenwelt, Paderborn (1912) ⁶1935, 62; G. Beer, Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum, Tübingen 1919, 39; vgl. auch Löhr, Stellung 50f; Anna Paulsen, Geschlecht und Person, Hamburg 1960, 49 (sie führt zwar den Dienst der Frauen nicht weiter aus; bemerkenswert ist jedoch der egalitäre Kontext, den sie herstellt, indem sie vorher davon berichtet, daß Frauen wie Männer »Spenden und Gaben für die Stiftshütte« geopfert hätten); U. Winter, Frau und Göttin (OBO 53), Fribourg/Göttingen 1983 und E.S. Gerstenberger, Jahwe – ein patriarchaler Gott?, Stuttgart 1988. Gerstenberger hält Ex 38,8 sogar für die Notiz eines »highlights« weiblicher Kultfähigkeit (ebd., 68f): »Einer kultischen Betätigung im alten Sinne kommen am nächsten die seltsamen Bemerkungen in 2 Mose 38,8 und 1 Sam 2,22, nach denen Frauen »vor der Stiftshütte Dienst taten«. Dabei hantierten sie mit heiligen Spiegeln. Näher sind Frauen in Israel wohl nie an den offiziellen Jahwetempel herangekommen«.

zogenen Tätigkeit der Frauen und ihren Spiegeln ist. Haben die Frauen ihre Spiegel bei ihrem Dienst benutzt? Ausgehend von diesem Vorverständnis haben ältere Kommentatoren auf Cyrill von Alexandrien verwiesen, der von Frauen im Isiskult wußte, die mit Sistrum und Spiegel zu den Mysterienfeiern zogen⁵⁶, und sie haben vermutet, daß von den Frauen an der Stiftshütte Ähnliches zu sagen wäre, sei es, daß sie als Teilnehmerinnen von Prozessionen zu gelten hätten oder auch als Musikantinnen und Tänzerinnen⁵⁷. Dabei entstanden durchaus nicht notwendigerweise Orthodoxieprobleme. Ein katholischer Exeget der Jahrhundertwende, der Jesuit F. Hummelauer, hält sogar explizit fest, hier sei »de legitimo cultu« und von einem »ritus omnino per se innocens« die Rede; er kann sich also sehr wohl vorstellen, daß zum Kult der Stiftshütte Sistrum und Spiegel gehörten⁵⁸. 80 Jahre später sieht M. Görg die Dinge komplexer⁵⁹. Der Spiegel in ägyptischen Kontexten ist ja keineswegs so »unschuldig«, wie Hummelauer es will, vielmehr liegt aus der kuschitisch-saitischen Zeit Ägyptens eine Gruppe von Bronzespiegeln vor, auf denen jeweils die Göttin Muth mitsamt einer spiegeltragenden Verehrerin eingeritzt ist, Hinweis auf eine Kultgenossenschaft von Frauen im Dienst der ägyptischen Göttin. Görg hält auch im zeitgleichen vorexilischen Jerusalem mit seinen vielfältigen politischen und kulturellen Kontakten nach Ägypten die Existenz einer solchen Kultgenossenschaft der Muth für möglich, und er stellt sich die Frauen aus Ex 38,8 als Verehrerinnen der Muth vor, die auch bei ihrem Dienst im Jahwekult ihre Spiegel nicht abgelegt hätten. Dies brauche im Juda der ausgehenden Königszeit nicht einmal als religiöse Provokation empfunden worden zu sein, denn (so ist Görg zu verdeutlichen) die private Frömmigkeit zumal der Frauen ging noch lange neben dem offiziellen Tempelkult her ihre eigenen Wege. Noch näher an den JHWH-Kult heran rückt U. Winter⁶⁰. Der Spiegel, so zeigt er mit ikonographischem Material, ist Attribut einer Göttin nicht nur in Ägypten, son-

56 Vgl. F. Hummelauer, *Commentarius in Exodum et Leviticum* (CSS), Paris 1897, z.St.; A. Clamer, *Exode* (La Sainte Bible I/2), Paris 1956, 283f (ohne Cyrill zu nennen).

57 Diese Deutung nennt z.B. J.I. Durham, *Exodus* (WBC 3), Waco 1987, 487 als eine der vorgeschlagenen; vgl. auch J.Ph. Hyatt, *Exodus* (NCB), London 1971, 330 sowie G.H. Davies, *Exodus* (Torch Bible Commentary), London 1967, 247, der von Teilnahme an »musical rites« oder alternativ dazu von »menial duties« spricht, oder Clamer, *La Sainte Bible* I/2, 283.

58 Hummelauer, *CSS Exodus*, z.St.

59 M. Görg, *Der Spiegeldienst der Frauen* (Ex 38,8), BN 23 (1984), 9–13 und in: *ders.*, *Aegyptica-Biblica. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel* (ÄAT 11), Wiesbaden 1991, 143–147.

60 Winter, *Frau und Göttin*, 57–65.

dern auch im hethitischen Bereich und in Nordsyrien, und diese Göttin erscheint verbunden mit dem Wettergott, dürfte also als dessen Partnerin angesprochen werden. Es wäre demnach durchaus denkbar, daß die Frauen an der Stiftshütte nicht einer ägyptischen Göttin anhängen, sondern einer autochthon westsemitischen. Winter sieht darin einen Affront gegen den JHWH-Kult, einen Affront, der gemäß der Notiz Ex 38,8 mit der Transformation der Spiegel in ein Becken für priesterliche Waschungen zum Verschwinden gebracht worden wäre. Diese Stoßrichtung ist allerdings dem Wortlaut von Ex 38,8 nicht zwingend zu entnehmen. Heute, zehn Jahre nach Winters Arbeit, könnte sogar die noch weitergehende Überlegung gewagt werden, ob nicht die zahlreichen Hinweise des Alten Testaments auf JHWH als Wettergott und die Diskussion um »JHWH und seine Aschera« auf dieses Paar von Wettergott und spiegeltragender Liebesgöttin zu beziehen sind und in Ex 38,8 ein Hinweis auf den Kult JHWHs und seiner Paredros erblickt werden darf. Es ginge dann in der Tat um einen Teil des genuinen vorexilischen JHWH-Kultes selbst, der aber dyotheistisch vorzustellen wäre.

Die Göttin ist damit im Verlauf der religionsgeschichtlichen Forschung zu Ex 38,8 gleichsam bis ins Innerste der Religion Israels selbst gerückt, ohne daß ihre Verehrung von vornherein als heterodox disqualifiziert werden könnte. Der an Ex 38,8 abzulesende Weg der Forschungsgeschichte entspricht im übrigen ein miniature einem Gesamttrend religionsgeschichtlicher Forschung des vergangenen Jahrzehnts, an dem nunmehr Frauen, gerade auch feministisch orientierte Exegetinnen, maßgeblich beteiligt sind⁶¹. Die Palette feministisch-theologischer Konsequenzen aus diesem Befund reicht vom Ruf nach Ernstnehmen weiblicher Bedürfnisse und Erfahrungen im kirchlichen Bereich bis hin zur Forderung der Wiedereinführung weiblicher Gott-Rede in Liturgie und Theologie. Hier wird religionsgeschichtliche Forschung am Alten Testament theologisch hochaktuell und brisant.

3. Frauen im JHWH-Kult

Die soeben skizzierte Deutungslinie, die im übrigen mit der Voraussetzung arbeitet, hier liege in jedem Fall eine Reminiszenz an vorexilische Verhältnisse vor, hat die kleine Notiz Ex 38,8 gewissermaßen religionsgeschichtlich »maximalistisch« ausgelegt. Ihr steht die Auffassung gegenüber, daß die Spiegel der Frauen nicht mit einer Kultfunktion zusammenhängen. Es gehe lediglich dar-

61 Vgl. nur den Sammelband *Wacker/Zenger* (Hg.), *Gott sowie bes. die Arbeiten von Schroer, Zweiggöttin und dies.*, Göttin auf den Stempelsiegeln.

um, daß die genannten Frauen eben Spiegel besaßen und diese für die Herstellung des kupfernen Beckens zur Verfügung stellten⁶². Die Absicht der Notiz läge wohl darin, die großzügige Freigebigkeit dieser Frauen lobend zu erwähnen⁶³ – um den Preis ihrer kostbaren Spiegel wurde das Becken hergestellt⁶⁴. Nebenbei erfährt man so, daß es sich in jedem Fall um vermögende Frauen gehandelt haben muß, sind doch Bronzespiegel auch noch in nachexilischer Zeit durchaus kein weiblicher Allgemeinbesitz⁶⁵. Diese religionsgeschichtlich »minimalistische« Deutung⁶⁶ könnte zwar hinterfragt werden mit der Beobachtung, daß das Thema der großzügigen Hergabe wertvoller Grundstoffe in Ex 35 und 36,1–7 breit entfaltet wird und hier ein Ort gewesen wäre, lobend auch der ihre Spiegel spendenden Frauen zu gedenken; sie ist als Interpretation von Ex 38,8 aber möglich und stimmig, vor allem dann, wenn man, wie sich aufgrund der umständlichen Syntax nahelegt, die zweite Vershälfte mit der Nennung der Stifterinnen und ihrer Stiftungsgabe für einen kommentierenden Nachtrag hält⁶⁷ und sie damit eher in nachexilische Zeit datiert. In dieser Auslegung kommt die aktive Teilnahme aller, der Männer wie der Frauen, an der Errichtung des Heiligtums zum Ausdruck und damit eine inklusive Sichtweise der Gemeinde Israels.

Es bleibt jedoch auch ohne Spiegel das mitgeteilte und zu erläuternde Faktum, daß Frauen am Eingang des Offenbarungszeltes levitähnliche Dienste taten und deshalb auf jeden Fall als Kultfunktionärinnen anzusprechen sind⁶⁸. Die alten Übersetzungen hatten hier konkrete Vorstellungen: Die Frauen fasten (Septuaginta), halten Wache (Vulgata⁶⁹) oder kommen zum Beten (Peschitta

62 So z.B. *Durham*, WBC 3, 488.

63 In diesem Sinne *F. Michaeli*, *Le Livre de l'Exode* (CAT), Neuchâtel 1974, 298 mit Verweis auf die rabbinische Tradition.

64 Diese Paraphrase entspricht der polysemischen Wendung בְּמִסְפָּחָה, in der die Präposition בְּ durchaus im Sinne eines בְּ-pretii verstanden werden kann.

65 Vgl. *K. Gallig*, Art. Spiegel, BRL (1937), 493f zum Häufigerwerden der Fundstücke in E-II und pers. Zeit; dies sind aber immer noch keine Massenzahlen.

66 Sie wird in der jüdisch-haggadischen Literatur breit entfaltet; vgl. *L. Ginsberg*, *The Legends of the Jews*, Bd. III (1911/1939), repr. Philadelphia 1968, 174f und die Anmerkungen dazu in Bd. VI (1928/1956), repr. Philadelphia 1968, 70f (wo die Quellen jedoch leider nur sehr bruchstückhaft mitgeteilt sind).

67 Vgl. etwa *B. Baentsch*, *Exodus* (HAT I/2), Göttingen 1900, 296, der ab »aus den Spiegeln ...« einklammert.

68 *Michaeli*, CAT, 298 weiß, daß diese Frauen keine »responsabilité culturelle« besaßen; er übersetzt das Verbum צָבַח mit »s'assembler«. Für beides erfolgt jedoch keine Begründung.

69 »excubare«; wobei dieses Verb ebenfalls kultische und militärische Konnotationen hat.

und Targume⁷⁰). All diese Umschreibungen der צבאות weisen auf Tätigkeiten, die man sich offenbar von Frauen im Umkreis des Tempels vorstellen konnte bzw. die in hellenistischer bzw. römischer Zeit und wohl noch darüber hinaus Praxis waren, die aber nicht mehr auf ein kultbezogenes Amt weisen, sondern als Akte persönlicher Frömmigkeit erscheinen. Daß man allerdings mit solcherart Übersetzungen die These belegen könne, in späterer Zeit habe man Frauen als Kultpersonal überhaupt für undenkbar gehalten⁷¹, ist im Blick auf die Septuaginta exemplarisch anzuzweifeln (vgl. Ex 38,26f LXX). Daß sie die Frauen fasten läßt, hat seine innertextlich erkennbaren Gründe – ist doch in einer den entsprechenden Versen unmittelbar vorausgehenden Notiz, abweichend vom MT, von Räucherpfannen die Rede, die zum feuerfesten Überzug des Brandopferaltars umgeschmiedet werden; und von diesen Räucherpfannen heißt es, sie hätten den Männern aus der Rotte des Korach gehört, die nach Num 16 aufgrund ihres Aufstands gegen Mose lebendig vom Erdboden verschlungen wurden⁷². Analog soll wohl das Umschmelzen der Spiegel als Hinweis darauf verstanden werden, daß auch die Frauen am Offenbarungszelt Schuld auf sich geladen haben, daß sie aber im Unterschied zu den Männern den Trauer- und Sühneritus des Fastens auf sich nehmen, also bereit sind, Buße zu tun.

Mit alledem ist allerdings die Funktion der צבאות dem hebräischen Text nach noch nicht bestimmt. Die Kommentare denken hier gern an »niedere Dienste« wie waschen, putzen und backen⁷³. Das klingt nach Reprojektion weiblicher Reinigungskolonnen aus den christ-

70 Zum Buch Exodus gibt es insgesamt vier (Targum Neofiti I, Targum Onqelos, Fragmententargum [Jerushalmi I] und Targum Pseudojonathan [Jerushalmi II]); vgl. R. Le Déaut, Targum du Pentateuque, II. Exode – Levitique (SC 256), Paris 1979.

71 Vgl. Löhr, Stellung, 51. Für Löhr ist zudem ausgemacht, daß Ex 38,8 eine vorexilische Notiz sein muß, die eine später verdrängte Erinnerung an kultbezogene Tätigkeit von Frauen enthalte.

72 Im MT ist von diesen umgeschmiedeten Räucherpfannen erst Num 17,1–5 die Rede.

73 Vgl. z.B. F.K. Movers, Die Phönizier, A, Bd. 1: Religion und Gottheiten, Bonn 1841 (repr. Aalen 1967), 678: »... Tempelmägde, denen etwa die Reinigung des Tempels, die Wäsche zu besorgen, oblag (vgl. Exod. 38,8. 1. Sam. 2, 22)« (Movers nennt diese Tempelmägde neben den Holzhauern und Wasserträgern die »niedrigste Klasse« der Tempeldiener); P. Heinisch, Das Buch Exodus (HSAT I/2), Bonn 1934, 254; ferner H. Ringgren, Art. צבא, in: ThWAT VI (1989), 871–876, 872; B. Jacob, The Second Book of the Bible: Exodus, Hoboken/NJ 1992, 1029, um es jedoch zugunsten wirklicher kultischer Akte, wie Prozessionen oder Tanz und Gesänge, abzuweisen. Beer, Stellung, 39 versieht dies mit der (gönnnerhaft wirkenden) Bemerkung, Frauen »durften auch niedere Tempeldienste verrichten«.

lichen Kirchen in den Tempel von Jerusalem, berücksichtigt wohl auch zuwenig den gesellschaftlichen Status der Frauen, der durch ihren Spiegelbesitz angezeigt ist⁷⁴, dürfte aber zumindest insofern etwas Richtiges treffen, als auch von den männlichen Leviten in Num 4 ein sehr handfester Dienst berichtet wird, z.B. das Auf- und Abbauen des Zeltes oder die Reinigung der Opferaltäre. Von der genauen Ortsangabe des Dienstes der Frauen her meint Faulhaber schließen zu können, ihr Dienst sei »von den priesterlichen Obliegenheiten im Innern des Heiligtums deutlich unterschieden«, und er stellt sich (gut katholisch) vor, die Frauen seien um die Ordnung der äußeren Tempelräume und der Paramente besorgt gewesen«. Vor allem aber sieht er diesen Dienst der Frauen als »persönliche(n) Dienstleistungen«, bestreitet also implizit ein Amt der Frauen in Analogie zu dem der Leviten⁷⁵. Demgegenüber sei erwogen, ob für die Frauen von Ex 38,8 nicht ein Dienst in Analogie zum späteren christlichen Ostiarier vorstellbar wäre, dessen Aufgabe unter anderem das Öffnen und Schließen der Kirchentüren war.

Ein solches an Ex 38,8 herausgearbeitetes kultbezogenes Amt scheint allerdings wenig geeignet, heutigen, zumal katholischen Frauen, die sich für die Frauenordination einsetzen, ein schlagkräftiges Argument aus der Schrift an die Hand zu geben, läuft der Dienst der Frauen am Offenbarungszelt nach der soeben entwickelten Deutung doch offenbar am ehesten auf den einer Küsterin hinaus. Dieses zunächst enttäuschende Ergebnis mag Anlaß geben zu der grundlegenden Frage, welche Frauenrollen im Kult Israels denn überhaupt historisch zu erwarten seien, und dazu anregen, sich genauer über feministische Erwartungen und deren Beziehung zur historiographischen Arbeit Rechenschaft zu geben. Phyllis Bird⁷⁶ geht aufgrund der Quellenlage sowie interkultureller diachroner und synchroner Vergleiche davon aus, daß Frauen in Israel zu strikt priesterlichen Funktionen keinen Zugang hatten und ihre Rollen auch im Kult der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung insgesamt entsprochen habe dürften. Innerhalb dieses Rasters sei dann auch über die Frauen von Ex 38,8, die jedoch in jedem Fall als Kultpersonal anzusprechen seien, weiter nachzudenken.

Solcherart Gender-Forschung rechnet zwar gerade auch mit androzentrischen Verzerrungen weiblicher Wirklichkeit in der Historiographie, hat insgesamt jedoch ein noch recht weitgehendes Zutrauen in die objektiven wie subjektiven Möglichkeiten, die der je-

74 So argumentiert Winter, *Frau und Göttin*, 60 mit Anm. 304 gegen Heinisch, *HSAT* 1/2, 254.

75 Faulhaber, *Charakterbilder*, 62.

76 Vgl. Bird, *Place of Women and dies.*, *Israelite Religion*.

weiligen vergangenen Wirklichkeit einigermaßen entsprechenden Orte der Frauen rekonstruieren zu können. Was aber, wenn die herrschende Historiographie, ja mehr noch, auch die Quellen selbst, in noch viel größerem Ausmaß als bereits durchschaut ideologisch verzerrt sind? In der Tat: Wenn Frauen ihre feministischen Analysen von der alles beherrschenden Patriarchatsstruktur gegenwärtiger politischer, ökonomischer, psychischer Verhältnisse ernst nehmen, muß mit einer sehr radikalen Hermeneutik des Verdachts gearbeitet werden. Für diesen Typ feministischer Historiographie steht vor allem der Name der Neutestamentlerin Elisabeth Schüssler Fiorenza⁷⁷. Sie nimmt auf der einen Seite die historisch-kritische Forschung mitsamt ihren Auslegungstraditionen in Dienst, sie sichert sich aber auch vielfach dagegen ab, doch wieder im herrschenden Diskurs steckenzubleiben. Ein wesentliches Element solcher Absicherung ist ihre Forderung einer kritischen Interpretationsgemeinschaft feministisch bewußter Frauen, die den Reflexionsprozeß in Gang halten, der die Prämissen der eigenen wissenschaftlichen Arbeit einer ständigen kritischen Prüfung unterwirft. In einer solchen Interpretationsgemeinschaft berühren sich damit konkretes feministisches Engagement der Frauen und ihre wissenschaftliche Forschung. Ein anderes Element solcher Absicherung ist die explizite Einbeziehung des Elements Imagination in die historische Arbeit. Frauen sollen bewußt auch Wirklichkeit imaginieren, um so die Wahrnehmung zu schärfen für Spuren in den zu bearbeitenden historischen Quellen, die sonst vielleicht übersehen oder unterschätzt würden. Hier berühren sich je eigene feministische Optionen und wissenschaftliche Forschung. Eine solche enge Zusammenbindung von konkretem Engagement und eigenen Optionen, ja Visionen und historischer Forschung wird dazu neigen, »feministisch-maximalistisch« zu interpretieren. Dies gilt wohl um so mehr, je stärker die Notwendigkeit empfunden wird, die eigenen Optionen noch einmal biblisch zu vermitteln. Allerdings ist in einer exegetischen Forschungssituation wie der gegenwärtigen durchaus offen, welche der entwickelten Deutungen von Ex 38,8 die historisch bzw. philologisch zutreffendere ist, da in grundlegenden Datierungsfragen aller großen alttestamentlichen Überlieferungen tiefgehende Divergenz besteht und die Rekonstruktion der Geschichte Israels, insbesondere auch seiner Religion, auf sehr verschiedene Weise möglich erscheint⁷⁸. Das feministisch-exegetische Bemühen um Klärung des Verhältnisses von historischer For-

77 Vgl. vor allem *Schüssler Fiorenza, Gedächtnis und dies., Brot.*

78 Vgl. nur die Position von N.P. Lemche (siehe oben S. 79–92) und die oben in Anm. 17 genannten Beiträge zum Bild der Prophetie im vorexilischen Israel!

schung und jeweiligen theologischen wie politischen oder existentiellen Optionen oder, anders gesagt, von Objektivität und Parteilichkeit könnte m.E. Modell stehen für die Arbeit an mehr Selbstaufklärung der religionsgeschichtlichen Forschung insgesamt.

4. Spiegel der Sinnlichkeit – Keuschheit der Frauen

Von den diensttuenden Frauen an der Stiftshütte ist neben Ex 38,8 noch 1Sam 2,22 MT die Rede. Den Söhnen des Priesters Eli wird vorgeworfen, sie hätten nicht nur die eigentlich der Gottheit zustehenden Fleischstücke vorab aus den Opfertöpfen für sich abgezweigt, sondern darüber hinaus auch noch mit den Frauen, die an der Stiftshütte Dienst tun, geschlafen. Im Hintergrund dieses Vorwurfs steht die Problematisierung einer Vermischung von Kult und Sexualität. Die neueren Kommentare greifen zur Erklärung des gemeinten Vergehens meist zu der Annahme, bei den hier genannten Frauen handle es sich wieder einmal um die israelitischen Kultprostituierten, mit denen die Priester ihre Fruchtbarkeitsriten vollzogen hätten⁷⁹. 1Sam 2,22 sei ein Beleg für die Existenz dieses vorexilisch anzunehmenden und zunehmend in Verruf geratenen Kultes. In der älteren Literatur ist eine alternative Deutungstendenz angelegt, die ihrerseits bei der Problematisierung einer Vermischung von Kult und Sexualität, wie sie im Text sichtbar wird, ansetzt: Die Anklage an die Priester lautet demnach, daß sie sich vor ihren kultischen Aktivitäten nicht der Sexualität enthalten haben, wie von ihnen zu erwarten gewesen wäre⁸⁰, oder auch, daß sie die Frauen dazu verführt hätten, ihrerseits ihren kultbezogenen Dienst und die Ausübung von Sexualität nicht getrennt zu halten. Hier stellt man sich die Frauen am Offenbarungszelt also ganz im Gegenteil als Frauen vor, die Kult und Sexualität trennen, die sich möglicherweise sogar durch ein Keuschheitsgelübde gebunden haben. Diese Deutung ist keineswegs Reprojektion einer pruden Sexualmoral, sondern reicht bis in die Antike selbst zurück: Daß man mit den Frauen am Zelteingang Keuschheit assoziierte, zeigen etwa bereits der Fragmententargum und der Targum Pseudojonathan in ihren jeweiligen Übersetzungen⁸¹.

79 So z.B. bereits eine vom damaligen Herausgeber der BWAT, Rudolph Kittel, als Anmerkung dem Band von Löhr, Stellung, 50 beigegebene Notiz; dann G.A. Barrois, Art. Mirror, IDB 3 (1962), 402f, hier 403; Hyatt, NCB, 330; vgl. auch Durham, WBC 3, 486f, wo er 487 auf F.M. Cross verweist, der seinerseits 1Sam 2,22 mit Num 25,1ff verbinde.

80 Vgl. Ex 19,15, ein wohl ebenfalls später Nachtrag, und 1Sam 21,5.

81 *Le Déaut*, Targum, 296f: »... avec les miroirs des femmes chastes qui se tenaient modestement à la porte ...« (Fragmententargum); »Il fit le bassin de

Beiden Interpretationen ist gemeinsam, daß sie den Spiegel der Frauen als Symbol weiblicher Sinnlichkeit auffassen, sei es, daß er den Frauen weggenommen und in eine dem JHWH-Kult gemäße Form und Funktion transformiert wird, sei es, daß vorausgesetzt wird, wohlhabende Frauen, die sich in den Dienst des Tempels stellten, hätten ein Objekt abgegeben, das zugleich kostbar war und ein Inbegriff weiblicher Sinnlichkeit, eine sowohl ökonomisch wie symbolisch bedeutungsvolle Gabe⁸². Vielleicht sollte die Rede von weiblicher Sinnlichkeit hier noch präzisiert werden: Geht man von der Eigenart des Spiegels aus, daß er das Urbild verdoppelt, dann kann er aufgefaßt werden als Symbol der Fähigkeit von Frauen, ein Kind zu gebären⁸³ und damit gewissermaßen sich selbst zu verdoppeln, also als Symbol des Weiblichen als Lebensspendendem. Dann ist die Rede von Keuschheit der Frauen im Tempelbezirk ungenau: Es geht nicht um sexuelle Enthaltbarkeit um der Enthaltbarkeit willen, sondern darum, Kinder von solchen Frauen zu verhindern.

Damit ist das Thema der weiblichen Sexualität insbesondere in seiner Verbindung zum Kult angesprochen, und es werden zugleich schon die beiden exegetisch-historisch für möglich gehaltenen Ausprägungen deutlich: Entweder ist die Sexualität der Frauen im Tempeldienst für kultische Zwecke oder im Kult verfügbar (Kultprostitution), oder sie bleibt tabu (Keuschheitsgelübde). Die Entscheidung für die eine oder andere Deutungslinie hängt nicht unwesentlich an der Einschätzung des Alters von Ex 38,8 und 1Sam 2,22. Denn dürfen die Notizen als alte Traditionsstücke gelten, muß gefragt werden, welche Funktionen Frauen am voralexandrischen

bronze et sa base bronze, avec les miroirs des femmes chastes ...« (Targum Pseudojonathan). Unter dieser Voraussetzung konnte man sich sogar ein Leben von Frauen im Tempelbezirk selbst vorstellen, wie dies etwa von der Prophetin Hanna aus dem Lukasevangelium gilt; vgl. etwa Clamer, *La Sainte Bible* I/2, 283: »Peut-être s'agit-il de personnes vouées à une vie pieuse et vivant dans le Temple à la manière de la prophétesse Anne«. F. Hummelauer, *Commentarius in Libros Samuelis* (CSS), Paris 1886, 50 zu 1Sam 2,22 denkt entsprechend an »virgines« oder »viduae« und verweist ebd., 51 ebenfalls auf die Prophetin Anna.

82 Aus Ex 38,8 spräche also keineswegs, wie G. Beer, *Exodus* (HAT I/3), 172 will, die »Naivität, mit der der Verfasser von den dienenden Weibern und ihren ›Aphrodite-Spiegeln‹ – angesichts von 1 Sam 2,22 und 2 R 23,7 – spricht«, sondern ein bewußter Gestaltungswille. Daß die Spiegel mit weiblicher Sinnlichkeit assoziiert werden, zeigen die bei Ginsberg, *Legends*, III mitgeteilten haggadischen Notizen zu Ex 38,8. U. Hübner, Kiel, machte mich freundlicherweise auf palmyrenische Reliefs aufmerksam, die Spiegel und Spindel als Symbole von Weiblichkeit verbinden.

83 Vgl. zu dieser (Be-)Deutung des Spiegels P. Bieler, Art. Spiegel, in: H. Bächtold-Stäubli (Hg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 9, repr. Berlin 1987, 547–577, 550 u.ö.

JHWH-Tempel gehabt haben können; nur in diesem Kontext kann denn auch sinnvoll über Kultprostitution diskutiert werden⁸⁴. Hält man dagegen 1Sam 2,22 und auch die zweite Vershälfte von Ex 38,8 für späte Zusätze, gewinnt die Interpretation an Plausibilität, die mit einer Trennung von Sexualität und Kult (und entsprechend mit einer Trennung von kultischem Amt der Frauen und Funktion der Spiegel) rechnet.

Daß in Fragen des Kults im biblischen Israel die weibliche Sexualität wichtig wird, braucht nicht zu verwundern. Denn zum einen wird auch die männliche Sexualität in Kultfragen strikten Reglements unterworfen⁸⁵. Zum anderen aber präsentieren die Texte der Bibel Frauen ganz überwiegend in Rollen, die durch das biologisch-weibliche Geschlecht definiert sind, vor allem als Tochter, Ehefrau und Mutter, aber auch etwa als Hure oder Ehebrecherin. Dies dürfte noch einmal die patriarchalische Struktur der israelitischen bzw. der nachexilisch-judäischen Gesellschaft reflektieren und ist auf der Ebene der historischen Deskription nüchtern zur Kenntnis zu nehmen.

Wenn jedoch in der erst kürzlich erschienenen »Theologie des Alten Testaments« von H.D. Preuß der § 11 des 2. Bandes überschrieben ist mit »Der Israelit und seine Gottesbeziehung (Anthropologie)«, darauf als Unterpunkt 1 folgt »Der Mensch als Geschöpf (Biologisches und Biographisches)«⁸⁶ und darunter wiederum als Abschnitt e) »Die Frau« erscheint, dann ist hier eine bibeltheologische Systematik gewählt, die in gut androzentrischer Manier die Frau dem Mann als dem eigentlichen Menschen subsumiert und darin zumindest Gen 1,26f unterbietet. Zudem wird durch eine solche Systematik der Anschein erweckt, als könne man dem biblischen Befund gemäß in der Tat die Frau auf Biographie und Biologie, also auf ihren privaten Lebenszyklus reduzieren, was bereits den bei aller Androzentrisk wesentlich aspektreicheren Perspekti-

84 Allerdings stimme ich Albertz in seiner grundsätzlichen Skepsis bezüglich eines solchen »Phänomens« im biblischen Israel zu. Vgl. Wacker, Kosmisches Sakrament und dies., Figurationen, Kap. IX.4.2

85 Allein dieser Hinweis vermag das verbreitete Vorurteil, die israelitisch-jüdische Religion sei gegenüber der Sexualität von Frauen besonders feindlich-abwehrend, zu falsifizieren. Vgl. dazu die Beiträge von Gerburgis Feld (»... wie es eben Frauen ergeht« [Gen 31,35]. Kulturgeschichtliche Überlegungen zum gegenwärtigen Umgang mit der Menstruation der Frau in Gesellschaft und Theologie) und Ina Petermann (Machen Geburt und Monatsblutung die Frau »unrein«? Zur Revisionsbedürftigkeit eines mißverstandenen Diktums) in: Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus (Biblical Interpretation Series), Leiden 1995 (im Druck).

86 Hervorhebungen jeweils von mir.

ven des Alten Testaments widerspricht⁸⁷. Theologisch geradezu desaströs aber wirkt sich aus, daß die Übernahme eines systematisch-theologischen Rasters zur Darstellung von Lebenspraxis und Vorstellungen des biblischen Israel suggeriert, die Bibel vermittele nun auch die Strukturen der theologischen Anthropologie überhaupt. Genau diesen Überschnitt vom Historischen zum Theologischen aber hätte eine »Theologie des Alten Testaments« zu reflektieren bzw. zu problematisieren statt schlichtweg zu praktizieren.

Schlußbemerkungen

Die »Theologien« von Gunneweg und Kaiser haben sich entschlossen eben jenem Problem gestellt und es dadurch zu lösen gesucht, daß sie »Daseinshaltungen«⁸⁸ bzw. jeweiliges »Existenzverständnis«⁸⁹ aus den alttestamentlichen Texten im Rückbezug auf deren historischen Kontext erheben. Zudem erklären sie in aller Deutlichkeit die protestantisch(-lutherisch)e Auslegung des Neuen Testaments zum hermeneutischen Rahmen ihrer alttestamentlichen Theologie. In der Tat sind wohl, mehr als gemeinhin bedacht, auch konfessionelle Differenzen zu beachten, wenn gemeinsam eine theologische Auslegung des Alten Testaments und gar der gesamten Bibel angestrebt wird. Die zentralen bibeltheologischen Topoi des »Bundes«⁹⁰ bzw. von »Gesetz und Evangelium«⁹¹ treten dabei in den Vordergrund – Themen bzw. Differenzen, die im religionsgeschichtlichen Zugang in ihrer interkonfessionellen Brisanz nicht genügend zum Tragen kommen, vielleicht nicht einmal sichtbar werden. Gerade diese Grundthemen aber reißen quer durch die Konfessionen die Frage nach einer angemessenen christlichen Theologie des Alten Testaments im Blick auf das Judentum auf – auch dies ist eine Frage, die in der rein religionsgeschichtlichen Arbeit wohl weder in ihrer ganzen Schärfe sichtbar wird noch zu lösen ist. Was schließlich die Entscheidung betrifft, »Daseinshaltungen« bzw. »Existenzverständnisse« zum Mittel der Überbrückung des »garstigen breiten Grabens« zwischen israelitischer und heuti-

87 Preuß kommt zwar an diversen anderen Orten seiner »Theologie des Alten Testaments« auf »die Frau« oder auf namentlich genannte Frauengestalten zurück; dies verändert jedoch nicht die Entscheidung, »der Frau« gerade den oben beschriebenen Platz im System zuzuweisen.

88 Gunneweg, *Biblische Theologie* 31 und passim in Anlehnung an G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin 1972.

89 Kaiser, *Theologie*, 74 und passim.

90 Vgl. Gunneweg, *Biblische Theologie*, 61–85, bes. 71ff.

91 Vgl. Kaiser, *Theologie*, 84ff.

ger Welt(deutung) zu machen: Sollte sich (neben dem Wunsch, die »neue Unübersichtlichkeit« der Gegenwart wenigstens theologisch zu bändigen) auch hier ein konfessionsspezifischer Zwang niederschlagen, ein bestimmtes Paulusverständnis als die beiden Teile der christlichen Bibel sowie auch die gegenwärtige Theologie verbindend in den Vordergrund stellen zu müssen und so das »Jüdische am Christentum«⁹² bleibend zu bestreiten? Um solche Fragen (die jeweils noch einmal, nicht zuletzt feministisch, ausdifferenzieren wären⁹³) weiterzutreiben, bedarf es nach wie vor einer »Theologie des Alten Testaments«, der allerdings eine »Reformation« – diesmal unter evangelischer, katholischer und hoffentlich auch jüdischer Beteiligung – noch bevorsteht.

92 So der bereits genannte Titel von *N. Lohfink*, der damit unter anderem Themen wie »Option für die Armen«, »Das Gottesreich und die Wirtschaft«, »Das Königtum Gottes und die politische Macht« oder »Der Gott der Bibel und der Friede auf Erden« als Themen einer Theologie in Erinnerung zu rufen sucht, die gerade das Alte Testament als Buch der Christenheit ernstnehmen will.

93 So sind etwa zur grundlegenden Verfaßtheit »des« Sünders vor Gott aus feministisch-theologischer Sicht wichtige Anfragen und Differenzierungen eingebracht worden; vgl. nur *Lucia Scherzberg*, Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie, *JBTh* 9 (1994), 261–284.