

Tänzerinnen, Weberinnen, Klagefrauen.

Spuren von Frauenrollen in den Kulturen des Alten Israel

A Hinführung

1) Bei der Planung und Organisation der Vorlesungsreihe habe ich mich zunächst gefragt: Hat das Alte Testament zum Thema dieser Ringvorlesung »Geschlechtsspezifische Funktionen und Rollen von Kultpersonal« überhaupt etwas beizutragen? Denn im Textkorpus der Hebräischen Bibel ist der Befund zum Kultpersonal, d.h. zu den Subjekten und Trägern wenigstens des offiziellen Kultes in Israel sehr einförmig und eindeutig: Männer, Priester beherrschen die Szene. Das ist ein allgemein bekannter Befund in der Religionsgeschichte Israels¹ und braucht nicht lange diskutiert zu werden. Schon Wellhausen² stellte lapidar fest: »Die Religion (in Israel) ging die Weiber viel weniger an als die Männer«.

Bei den Hauptvollzügen des Kultes im Alten Israel, vor allem am 2. Tempel in Jerusalem steht ausschließlich männliches Kultpersonal den Riten und Begängnissen vor: Vor allem den Opfern mit Entgegennahme der Gabe, dem Schlachten, Zerteilen und Verbrennen des Opfertieres und der Entsorgung des Übriggebliebenen (Lev 1–7³); das gilt ebenso für alle mit Tieropfern verbundenen Ritualhandlungen wie Blutlibationen oder Blutapplikationen zur Entsündigung, Sühneleistung und Reinigung (Lev 16⁴). Diese rein männliche Dominanz im Kult wird in der Priesterschrift (P), die den kultischen Bereich literarisch dominiert, legitimiert mit der Rückführung der priesterlichen Dienste, Obliegenheiten und Privilegien auf Aaron, den Mosebruder, und seine Söhne: So die Anweisung Jahwes an Mose in Ex 28,1⁵: »Lass aus der Mitte der Israeliten deinen Bruder Aaron und

¹ Vgl. etwa LÖHR (1908) 44–49, FOHRER (1969) 209–212, ALBERTZ (1992) 525–527, BIRD (1987) 397–399.401: Sie nennt drei Gründe für die mangelnde kultische Repräsentation der Frauen im Alten Testament: Periodische Unreinheit, soziale Unterordnung, Familienpflichten.

² WELLHAUSEN (1897) 102. 165 (nach LÖHR (1908) 2).

³ Dazu in Ausführlichkeit die neueren Kommentare zu Lev: RENDTORFF (1985ff.), MILGROM (1991), GERSTENBERGER (1993), STAUBLI (1996) passim; weiter unverzichtbar wegen seiner Ausführlichkeit und Gründlichkeit ELLIGER (1966).

⁴ Der neuere Forschungsstand und ein weiterer Auslegungsversuch zu diesem komplexen Text ist geboten bei SEIDL (1999); als neueste Monographie kann JÜRGENS (2001) angezeigt werden.

⁵ Vgl. NOTH (1965) 179f., UTZSCHNEIDER (1988) 218f.

mit ihm auch seine Söhne zu dir kommen, damit sie mir als Priester (*kōbanīm*) dienen».

Ähnliches gilt bei der zweiten Gruppe des alttestamentlichen Kultpersonals, den Leviten⁶ (Abstammung von Levi, einem Sohn Jakobs, vgl. Dtn 33,8–11).

Doch auch außerhalb der P und ihrer exilisch-nachexilischen Kultordnung ist die Tätigkeit des *kōben* Männern reserviert: Namentliche Beispiele für männliches nicht-P-Kultpersonal⁷, – wahrscheinlich auch von Vor-P-Kultpersonal – sind: Der Priester Micha und sein von ihm angestellter Levit in Ri 17f.⁸, Eli und seine Söhne Hofni und Pinhas am Heiligtum von Schilo⁹ (1 Sam 1–4), Abjatar und Zadok, die beiden Hauptpriester Davids (1 Kön 2,26f.35¹⁰), von denen sich Abjatar auf die Eliden zurückführt, schließlich David selbst in seinen priesterlichen Funktionen an der Lade¹¹ und die ihm folgenden Könige Israels und Judas, die immer wieder in kultischen Funktionen und damit als oberste Träger und Repräsentanten des Kultes geschildert sind (z.B. 1 Kön 13,1¹²).

Soweit zum dominierenden Befund bezüglich des Kultpersonals im Alten Israel, repräsentiert durch die umfangreichen kultischen Texte des Alten Testaments.

2) Nun gehört es zur Eigenart unserer Quelle, dass sie zwar auf weite Strecken nach den Maßgaben von »Kanon und Zensur«¹³ redaktionell vereinheitlicht ist, und, was Kult und Gottesbezeichnung und Gottesvorstellung betrifft, nahezu uniformiert ist und die Handschrift der nachexilischen Orthodoxie am 2. Tempel trägt, aber zum Glück auch polemische Auseinandersetzungsliteratur ist und die Heterodoxien, die sie bekämpft und abrogiert, auch zu Wort kommen lässt und darstellt. Diese indirekten Bezeugungen von Religionspraktiken, die dem nachexilischen Jahwekult nicht entsprechen, sind das Eingangstor für die kritische religionsgeschichtliche Forschung und Hypothesenbildung. Sie hat es fertig gebracht – um ein Wort von Manfred Weippert¹⁴ zu zitieren –, die Quelle von ihrem deuteronomistischen Kopf wieder auf die vordeuteronomistischen Füße zu stellen, und etwa in der sog. Monotheismusdebatte¹⁵ viel zur Erhel-

6. Grundlegend dazu GUNNEWEG (1965); Überblicke bei KELLERMANN (1984) 499–521 und WERNER (1995) 623–625.

7. Überblick bei CODY (1969). Eine Untersuchung der außerhalb P stehenden Texte zum alttestamentlichen Priestertum auf neuem Forschungsstand steht noch aus.

8. Dazu BUDDE (1897) 110–125, GRAY (1967) 362–372, GÖRG (1993) 88–94.

9. Dazu STOEBE (1973) 107–120.128–137, STOLZ (1981) 31–36.39–44.

10. Zu diesen Akteuren im Rahmen der Erzähleinheiten von 1 Kön 1f. s. HÄUSL (1993) 258–261.

11. 2 Sam 6, s. STOLZ (1981) 212–218, STOEBE (1994) 187–206.

12. Vgl. REHM (1979) 140–145, WÜRTHWEIN (1977) 166–172, FRITZ (1996) 139–143.

13. Nach A. und J. ASSMANN (1987).

14. WEIPPERT (1990) 151.

lung der nichtmonotheistischen Verhältnisse im vorexilischen Israel beizutragen.

Einen ähnlichen, wenn auch nicht ganz so ergiebigen Ansatzpunkt hat die spezielle religionsgeschichtliche Sicht und Bewertung des vorexilischen bzw. nichtpriesterschriftlichen Kultes und Kultpersonals gewählt: Denn gerade in der Polemik der Propheten zu bestimmten Kultpraktiken in der Umgebung des Jerusalemer Tempels¹⁶, in ihrer Kritik an bestimmten Gruppen, die in der Aura des Tempels mit Kulten befasst sind¹⁷, in der Abrogationspraxis der jüdischen Könige Hiskija¹⁸ und Joschija¹⁹, in den polemischen Spitzen, die sogar das P-Werk gegen bestimmte kultische Institutionen ausfährt²⁰, wird immerhin indirekt, aus der Projektion deutlich: a) dass die Kulte im Alten Israel vielfältig und vielgestaltig waren, b) dass Jahwe nicht allein Objekt der kultischen Verehrung war, c) dass die aaronidischen oder levitischen Priester nicht als alleinige Kulträger fungierten.

Aus diesen indirekt aus dem Alten Testament erschlossenen Minimalerkenntnissen zum vorexilischen Kult im Alten Israel möchte ich einige Beobachtungen, Diskurse und Ergebnisse bisheriger Forschung vorstellen und sie zur Diskussion stellen. Sie beziehen und beschränken sich dem Thema gemäß auf weibliche Trägerschaft in diversen altisraelitischen Kulten. Dabei stösst man freilich nur auf Spuren von Frauenrollen. Es ergibt sich aus dem sehr dünnen Textbefund kein System, geschweige denn eine Korrektur des Befundes von der männlichen Dominanz im Kult Altisraels. Immerhin aber sind die Hinweise auf wechselnde und variable Geschlechterrollen im Kult möglich und dies erlaubt Überlegungen und Diskussionen um Frauen als Trägerinnen oder Mitträgerinnen von diversen Kulten im Alten Israel²¹.

Spurensuche ist reizvoll und aufregend, lässt im besten Fall eine Spur zur anderen legen, so dass vielleicht ein Ziel sichtbar wird; Spurensuche kann aber auch bedeuten die Spur verlieren; auch das ist eine oft zu machende Erfahrung.

3) Im Folgenden sei das Thema noch etwas abgegrenzt und die im Thema verwendete Terminologie definiert:

¹⁵. Zusammengefasst ist sie von STOLZ (1996); vgl. auch KEEL-UEHLINGER (1992) 453–475.

¹⁶. Z.B. Jer 7,16–20; 7,29–8,3.

¹⁷. Z.B. Ez 8,5–18; 13,17–21 (Prophetinnen!).

¹⁸. Kön 18,4.

¹⁹. 2 Kön 22f.

²⁰. Ex 38,8, s.u. Punkt B 3.

²¹. Eine gute Übersicht über das gesamte Material bieten die Beiträge von BIRD (1987) und (1997).

»Kult« ist jeglicher sichtbarer Ausdruck gläubiger menschlicher Beziehung zu Gottheiten und ist Verehrung von Gottheiten; Kult ist zudem »geistgesetzte und geordnete Form des Umgangs mit dem Göttlichen«²².

Zum Kult²³ gehört als Subjekt sein individueller oder kollektiver Träger oder seine Trägerin, der Verehrer/-in oder eine Gemeinschaft von Verehrern/-innen.

Die wichtigsten Kultformen sind Opfer, Gebet, Gelübde; gemeinschaftliche Kultformen sind z.B. Prozession, Gesang und Tanz; Kult vollzieht sich an heiligen Orten, zu heiligen, besonders ausgegrenzten bestimmten Zeiten; Kult ist in Regeln festgelegt und vollzieht sich dann in Riten und Ritualen, angeleitet und kontrolliert von Kultspezialisten, die ich im engeren Sinn als Kultpersonal ansprechen möchte und abheben will von den Subjekten des Kults, dem oder den Frommen, Verehrern oder Adoranten.

Der Kultspezialist/-in, das Kultpersonal, steht in einer Mittlerrolle zwischen Verehrer und der Gottheit und wacht über den korrekten und rechtmäßigen Ablauf des Kults.

Bei unserem Durchgang durch die Beispiele des Alten Testaments wird es nicht immer möglich sein, aus den beobachteten kultischen Frauenrollen ein weibliches Kultpersonal im streng definierten Sinn abzuleiten und zu folgern, dass die genannten Frauen zu berufsmäßig ausgebildetem und berufsmäßig tätigem Kultpersonal gehörten.

Zum Definitorischen des Themas und gleichzeitig zur Beschränkung seiner Durchführung gehört die grundlegende Unterscheidung von verschiedenen sozialen Ebenen, auf denen sich Kult vollzieht und auf denen unterschiedliche Träger und Spezialisten fungieren:

Für die Gesellschaft des vorexilischen Israel unterscheide ich in Anlehnung an Albertz²⁴ und Niemann²⁵ den Hauskult, den Lokalkult und den Residenzkult.

Unter Hauskult ist alles subsumierbar, was sich in der Trägerschaft der Familie und ihrer Mitglieder kultisch vollzieht, ebenso die Formen persönlicher Frömmigkeit.

Lokalkult bezieht sich auf dörfliche oder städtische Gemeinschaften und zeichnet sich durch Vielfalt und Variabilität, eben durch Lokalkolorit aus.

Im Residenzkult ist der Träger des Kults der Machthaber, der in seiner Residenzstadt eine Gottheit (die persönliche Schutzgottheit) oder

22. LANCZKOWSKI (1961) 659.

23. Zur folgenden Einteilung und Klassifikation s. DIEBNER (1985) 5–28.

24. ALBERTZ (1992) 40–43 und (1994) 82.

25. NIEMANN (1993) 244f.280.

bestimmte Gottheiten verehrt und die damit verbundenen Kultformen durchführt. Dieser Kult steht in enger Beziehung zur machthabenden Dynastie, übt aber auf andere Kultebenen keinen Zwang aus und schränkt die dort geltenden Kultformen nicht ein; Residenzkult bleibt ohne dirigistische Mission. Daher der Terminus »Residenzkult« statt »Staatskult« oder statt »Offizielle Religion«, bei der eine starke Uniformierung angenommen werden muss. Der so definierte tolerante Residenzkult dürfte auch Bedingung der Möglichkeit für die Vielfalt der Kulte gewesen sein, die es im Alten Israel gab.

Meine Beispiele für Frauenrollen in altisraelitischen Kulturen beschränken sich auf die Ebenen des Lokal- und des Residenzkultes. Ich klammere alttestamentliche Zeugnisse für den privaten oder familiären Hauskult aus; diese Beispiele sind bekannt und untersucht²⁶; selbstredend hatten Frauen in Israel die Möglichkeit, ihre religiösen Bedürfnisse in Haus und Familie zu artikulieren und auch öffentlich zu machen: Nöte und Anliegen bei Schwangerschaft, Geburt, Kinderlosigkeit, in den Bereichen zwischen Leben und Tod, im Bereich der Familien und der Kinder. Beispiele für die Ebene des Haus- und Familienkults im Alten Testament sind Hanna und ihr spontanes Gelübde in Schilo vor Eli (1 Sam 1), oder die Schunemitin, die Orakel einholt und den Propheten befragt (2 Sam 4).

Auf dieser Ebene würde niemand von Frauen als Kultpersonal sprechen; diesen kultisch-religiösen Äußerungen der genannten Frauen fehlt der ganz öffentliche, offizielle, für eine größere Glaubensgruppe repräsentative rituelle Akt. Erst bei den folgenden Beispielen, die auf der Ebene von Lokal- und Residenzkulturen anzusiedeln sind, stellt sich die Frage, ob Frauen eine Trägerschaft im Kult des Königs und im Rahmen des königlichen Heiligtums (des Tempels) inne hatten.

Ich stütze mich bei den Beispielen auf die umfassende Zulassungsarbeit von Silke Ledermann²⁷, die unter der Ägide von Frau Dr. Maria Häusl an meinem Lehrstuhl verfasst worden ist.

Eine erstaunlich reiche Sekundärliteratur (s. Liste) bezeugt die Attraktivität und Effektivität des Themas.

²⁶. S. WINTER (1983), GERSTENBERGER (1994), BIRD (1987) und (1997).

²⁷. LEDERMANN (1996).

B Beispiele für kultische Frauenrollen in alttestamentlichen Texten

1 Berufsmäßige Klagefrauen: Jer 9,16–21

Ich beginne meine Spurensuche gegenläufig zur Reihenfolge des Vorlesungstitels mit *der* Rolle, in der Frauen in vielen Religionen und Kulturen auch im Alten Orient als Kultspezialistinnen gelten, mit der Totenklage²⁸. Sie gehört auch im Alten Testament in den Zusammenhang des rituellen Totenkults²⁹ (*misped*: Gen 50,10), zu dem Riten wie Scheren der Haare, Streuen von Asche aufs Haupt, Körperreizungen, Veränderungen der Kleidung als Unkenntlichmachung vor den Totendämonen gerechnet werden. Die Übernahme der speziellen Totenklage durch Klagefrauen ist im Alten Testament mehrfach bezeugt³⁰ und durch ikonographische Dokumente auch außerhalb Israels belegt³¹ (Bild1):

—

Als Textbeispiel wähle ich einen Ausschnitt aus einer Unheilsprophezie Jeremias, in der es zwar um eine metaphorisch zu interpretierende Totenklage um das am Abgrund stehende Israel geht – der Prophet sieht es schon unter den Toten, vgl. Am 5,7ff. –, aus der jedoch das Spezialistinnen-tum der Frauen als Totenklagefrauen recht deutlich hervorgeht, weshalb die Klagefrauen durchaus in die Nähe von berufsmäßigem Kultpersonal mit Spezialkenntnissen gestellt werden können.

²⁸. Dazu wird mit Recht bis heute zitiert das Standardwerk von JAHNOW (1923).

²⁹. Der terminus technicus ist *misped*, s. Gen 50,10.

³⁰. S. 2 Sam 1,24; Jer 38,22; Ez 32,16.

³¹. Das folgende Beispiel nach KEEL-UEHLINGER (1992) 139, Abb. 150.

a) Kontext und Text:

Nach der Klage über die Verderbtheit des Volkes (9,1–8) erfolgt die Aufforderung Jahwes zur Totenklage schon in V. 9 (*bāky* – »Weinen«, *nāhy* – »Klagen«, *qīnā* – »Totenklage«) und seine Androhung des Gerichts mit den genannten Folgen in 10–15. Dieser Aufruf zur Klage wird in 16 noch einmal präzisiert: in dem stilisierten Jahweauftrag, die Spezialistinnen der Klage zu holen, *ba=m'qōnīnōt* – »die Klagen-den« und *ba=hākāmōt* – »die (der Totenklage) Kundigen«, damit sie die Klage über das Volk anstimmen. Ziel der Klage ist das Auslösen der Tränen im Volk (V. 17). V. 18 verweist auf ein Klagelied, das aus Zion hörbar ist, weil ein großes Unglück geschehen ist, so dass das Volk seine Heimat verlassen muss.

In V. 19 werden die Frauen aufgefordert, das folgende Totenlied (*qīnā*) sich gegenseitig und ihren Töchtern zu lehren. V. 20–21 folgt der Wortlaut dieses Totenlieds, das im Urtext nach dem sog. *qīnā*-Metrum³² kolometrisch gestaltet ist.

b) Auswertung

Für einen speziellen Berufsstand von Klagefrauen spricht nach unserem Text:

- Das Rufen nach ihnen und das Herbeiholen.
- Das Synonym *hākāmōt*, das ihre Spezialkenntnisse in der rituellen Klage umschreibt (*hākām* – »weise«, »kundig« beschreibt Fertigkeiten).
- Die Eile ihre Kommens: Sie ist geboten, weil sonst die Gefahren, die mit dem Tod verbunden sind, nicht rechtzeitig gebannt werden und weil nur die Klagefrauen als Spezialistinnen die Todesdämonen rechtzeitig bannen können, etwa durch ihr Geschrei und andere Riten.
- Als Ziel ihrer Wirksamkeit ist das Fließen der Tränen angegeben: Bardtke³³ denkt noch an die »Reste eines Tränenopfers«, Frevel³⁴ weist die Annahme eines »Regenzaubers« zurück.
- Wenn mit *našim* in V. 19 die Klagefrauen und nicht alle Frauen in Israel gemeint sind, wie Rudolph³⁵ das vorschlägt, dann ergeht darin der Aufruf an sie, ihre Spezialwissen über die rituelle Klage weiterzugeben und die nächste Generation darin zu unterweisen.

³². Seit BUDDE (1882), s. KAISER (1984) 328f.

³³. BARDTKE (1979) 734f.

³⁴. FREVEL (1995) 626 Anm. 248.

³⁵. RUDOLPH (1968) 68, ebenso SCHREINER (1981) 71: der Aufruf ergehe »an die Frauen allgemein«. WANKE (1995) 108f. differenziert: 19a: die Klagefrauen, 19d: alle Frauen.

- Gegenstand der Lehre ist die Spezialgattung der Totenklage, *qīnā*, von der ein Muster im Text folgt (V. 20.21)³⁶. Freilich zeigt dies den hohen literarischen Standard dieser Institution an; primär wird die Form der Klage improvisiert gewesen sein, bis sich diese Formen zu einer Gattung ausprägten, zu einem Muster und einer festen Form, hinter die sich der Schmerz Betroffene wie hinter eine Maske flüchten konnte³⁷.

c) Resümee

Auf die in Jer 9,16–21 angesprochenen kundigen Klagefrauen trifft ein Teil unserer Definition zu: Es handelt sich um Trägerinnen von kultischem und rituellem Spezialwissen, das im Rahmen der rituellen Totenklage zum Einsatz kam. Die Kuldebene ist die des Lokalkults. Es liegt ein erstes Beispiel für weibliches Kultpersonal vor, denn auch das Kriterium der berufsmäßigen Ausübung ist gegeben. Ergänzend ist zu sagen, dass die Totenklage im Alten Testament nicht ausschließlich Frauen vorbehalten war: Auch männliche Spezialisten sind belegt, so in Am 5,16; 2 Chr 35,25.

2 Die um den Tammuz weinenden Frauen im Tempel: Ez 8,14f.

a) Kontext und Text

Ez 8 enthält die Schilderung eines ausgedehnten visionären Geschehens³⁸, in dessen Rahmen Ezechiel von Babylon nach Jerusalem an den Tempel entrückt wird; dort zeigt ihm ein göttlicher Bote diverse Mißstände, Gräueltaten, Unreinheiten am Tempel, die Ursache für Zerstörung und Exil werden können: Der Prophet sieht einen Altar mit Greuelbild (V. 5) am Eingang des Tempelgeländes, er sieht thieromorphe Götterstatuen, denen einige von den Ältesten Weihrauchopfer darbringen (V. 7–11), und zwar am Eingang des Vorhofs; dann sieht er am Nordtor die Frauen, die den Tammuz beweinen (V. 14f.), schließlich im Tempelinnenhof ca. 25 Männer, die dem Sonnengott huldigen (V. 16).

14: »Und siehe, dort saßen und beweinten die Frauen (*ba=našim*) den Tammuz.«

Zu beachten ist die Determination bei *našim* und die prädikativen Ptz. für ihre Tätigkeiten: »kauern und weinen«.

³⁶. So übereinstimmend die Ausleger RUDOLPH (1968) 68, SCHREINER (1981) 71, WANKE (1995) 108f.

³⁷. S. JAHNOW (1923) 40–42.70–73.

³⁸. Eingehend informieren über den 1. Teil des Visionszyklus Ez 8–11 die Kommentare, z.B. ZIMMERLI (1969) 187–253, EICHRODT (1978) 45–77, FUHS (1984) 47–64.

b) Auswertung

Tammuz ist der hebräische Name des sumerischen Gottes Dumuzi³⁹. Im Mythos Inanna und Dumuzi⁴⁰ ist er zunächst der irdische Gatte der Göttin Inanna/*Ištar*, die ihn als Substitut für sich selbst der Unterweltherrin *Eriškigal* ausliefert; Dumuzi verbringt ein halbes Jahr in der Unterwelt, ein halbes Jahr vertritt ihn seine Schwester *Geštinanna*⁴¹. Der mythische Zug des zeitweiligen Aufenthalts Dumuzis in der Unterwelt hat Dumuzis Funktion zur Vegetationsgottheit ausgeweitet, deren Weggehen und Sterben im Sommer beklagt wird.

Der vierte Monat des babylonischen Kalenders trägt daher den Namen *Du'ūzu* (hebr., aram. *Tammūz*). Als der junge sterbende Gott wird er vor allem von seinen Verehrerinnen beklagt. Sumerische Klagelieder über Dumuzi sind erhalten⁴². Da die Klage entsprechend der mythischen Gestalten jeweils der Mutter, der Schwester oder der Gattin Dumuzis in den Mund gelegt werden, sind sie im sumerischen Frauensoziolekt *Emesal* abgefasst. Jacobsen⁴³ hat als möglichen Sitz im Leben ein kultisches Fruchtbarkeitsdrama postuliert. Man darf die Analogie solcher Klagelieder zur menschlichen Totenklage annehmen⁴⁴, was die Affinität zu unserem ersten Beispielbereich herstellt.

Ohne weder auf die ausgedehnte und zu weit gehende Diskussion unserer Stelle bei Susan Ackerman⁴⁵, die den Baal-Anat-Mythos Ugarits heranzieht, noch bei Renate Jost⁴⁶, die den Kult der Himmelskönigin nach Jer 7 und 44 hier repräsentiert sieht, eingehen zu können, sei im Rahmen unseres Themas nur soviel gesagt:

Der Text von Ez 8,14f. ist sehr wortkarg und lapidar kurz, so dass weitreichende Spekulationen unzulässig sind. Die sprachlichen Indizien lassen auf dem Hintergrund der sumerischen Dumuziliteratur und ihren Trägerinnen immerhin folgende Überlegungen zu:

1. Die Determination *ba=našim* könnte auf eine Gruppe von kultischen Spezialistinnen am Tempel schließen lassen, die eine Frauen vorbehaltene rituelle Klage auf den auch in Israel verehrten Vegetationsgott Tammuz vollziehen⁴⁷.

³⁹ HAL 1607 mit Lit.

⁴⁰ Eine kurze Zusammenfassung des Mythos und der neueren Forschungsdiskussion im Rahmen der ‚Heiligen Hochzeit in Mesopotamien‘ bei FRELVE (1995) 591–598.

⁴¹ Übersetzung des Mythos samt Einführung in TUAT III/3, 458–495.

⁴² Übersetzung und Einleitung dazu in TUAT II/5, 691–712.

⁴³ JACOBSEN (1970) 85f. nach TUAT II/5, 694.

⁴⁴ ZIMMERLI (1969) 219.

⁴⁵ ACKERMANN (1992) 79–93.

⁴⁶ JOST (1995) 173f.

⁴⁷ In Übereinstimmung mit JOST (1995) 174.

2. Die mit den prädikativen Ptz. ausgedrückten Tätigkeiten der Frauen am Nordtor *YŠB* – »sitzen«, »kauern« und *BKY* – »weinen« stehen im Zusammenhang mit Klageriten und rituellen Klagegeesten⁴⁸.
3. Der innere Bereich des Jerusalemer Tempels als Schauplatz zeigt immerhin an, dass es sich nicht um einen Privatkult, sondern um Elemente des Residenzkultes handelt.
4. Im Kontext von Ez 8 wird nur Tammuz als Gottheit namentlich aufgeführt. Das zeigt die Bedeutsamkeit seines Kultes auch in Israel/Juda. Wir dürfen ihn als Folge des assyrischen Kulturdrucks des 7. Jhdt. werten; dafür haben wir beeindruckende ikonographische Zeugnisse⁴⁹.
5. Obwohl der Text nichts von einer Verbindung zum Jahwekult sagt, macht das Urteil Zimmerlis⁵⁰ staunen: »Die Übung der Klage um den gestorbenen Gott an der Schwelle des Heiligtums Jahwes macht sichtbar, dass die beteiligten Frauen diese nicht als etwas den Jahwedienst Aufhebendes, sondern ihn vielmehr Ergänzendes empfunden haben dürften. Fehlte doch dieser Bereich des im Rhythmus des Naturlaufes vom Leben zum Sterben und vom Sterben zum Leben schwingenden frommen Mitfühlens mit dem Göttlichen dem strengen Jahweglauben völlig. Rief dieser nicht hier zu einer Ergänzung geradezu auf? Für den Propheten dagegen ist deutlich, dass das Herantragen solch kreatürlicher Züge an den Bereich Jahwes ... den Charakter schlimmsten Greuels an sich trägt«.

Aufschlussreich, dass Zimmerli den in Ez 8 bezeugten Tammuzkult im Jerusalemer Tempel als Bestandteil einer toleranten vorexilischen Jahwemonolatrie wertet.

c) *Resümee*

Die Notiz von Ez 8,14f. lässt weibliches Kultpersonal im Jerusalemer Tempel erschließen, das dem Kult einer fremden Gottheit obliegt, der aber dem Jahwekult nicht entgegensteht. Kauern und Weinen weisen auf kultisch vollzogene Tätigkeiten, die der Totenklage ähnlich sein mögen; dafür ist Spezialwissen erforderlich, dessen Trägerinnen die Frauen sind.

Als Ergänzung der Vorstellung eines von Frauen getragenen Kultes einer Vegetationsgottheit sei wenigstens mit einem Satz auf die umfangreiche Diskussion zur Erzählung von Jiftahs Tochter in Ri 11 hin-

⁴⁸. Ebenso JOST (1995) 174.

⁴⁹. S. KEEL-UEHLINGER (1992) 322–429; Ez 8,10–12 ist beredter biblischer Beleg dafür, s. KEEL-UEHLINGER (1992) 404.

⁵⁰. ZIMMERLI (1969) 220.

gewiesen: Seit Gressmann⁵¹ und Jahnow⁵² wird mit guten Gründen angenommen, dass es sich beim Beweinen der Jungfrauschafft der Tochter Jiftahs in 11,37–40 und dem in 11,39 genannten Festbrauch traditionsgeschichtlich um ein Fest einer Vegetations- oder Frühlingsgöttin handelt (Anat⁵³, Atargatis⁵⁴), deren Verschwinden und Tod kultisch beweint und deren Kult von jungen Frauen getragen wird.

3 Der Spiegeldienst der Frauen: Ex 38,8

a) Kontext und Text

Ähnlich knapp und informationsarm ist der Beleg über einen weiteren kultischen Dienst von Frauen im Bereich des Tempels; er findet sich im P-Ausführungsbericht (Ex 35–39) über die Ausstattung des Wüstenheiligtums, des »Zeltes der Begegnung« (*'uhl mō'id*), eine in die Wüstenzeit zurückprojizierte Beschreibung von Anlage und Ausstattung des 1. oder wahrscheinlicher des 2. Tempels nach dem Babylonischen Exil⁵⁵.

Dort findet sich unsere Notiz, dass der Künstler Bezalel das kupferne Wasserbecken zwischen Zelt und Altar (Ex 30,17–21) aus dem Material von wohl kupfernen Spiegeln verfertigt habe, die von den am Eingang des Zeltheiligtums Dienst tuenden Frauen stammten. Die lapidare Kürze und Wortkargheit dieser Notiz zu weiblichem Kultpersonal hat man wohl zurecht als Polemik gegen einen möglichen jahwefremden Kult, der noch dazu von Frauen getragen war, bewertet⁵⁶. Die polemische Parallele zur Erzählung vom Goldenen Kalb, nach der die Israeliten ihren Schmuck für die Erstellung des Götzenbildes abgeben, liegt auf der Hand⁵⁷. Mit der Abgabe der Spiegel und der Verwendung für ein Kultgefäß ist der fremde Tand ein für allemal verschwunden bzw. dem Jahwekult eingegliedert⁵⁸; so könnte die Bewertung von P sein.

b) Auswertung

Die Frage nach der Spezifizierung des »Frauendienstes« am Eingang des Heiligtum ist in zweifacher Weise angegangen worden: (1) Über

⁵¹ GRESSMANN (1914) 233–235.

⁵² AHNOW (1923) 123.

⁵³ GRAY (1967) 338.

⁵⁴ GRESSMANN (1914) 234, ENGEMANN (1969) 976 im Zusammenhang mit dem Fisch als Attribut der Fruchtbarkeitsgöttin.

⁵⁵ NOTH (1965) 162f. 220–226; s. auch WINTER (1983) 58–65, FREVEL (1995) 710–714.

⁵⁶ WINTER (1983) 65, anders FREVEL (1995) 713f.

⁵⁷ Ex 32,2f., s. WINTER (1983) 65 Anm. 329.

⁵⁸ FREVEL (1995) 713 vertritt eine andere Position: »Es wird nicht angezeigt, daß der Dienst am Eingang des Offenbarungszeltes nach der Spende nicht fortgesetzt worden wäre.«

die Wortbedeutung von *šōbī'ōt*, (2) über eine Deutung der Spiegel, die als kultisches Gerät bewertet wurden.

1. *šB'* ist ein semantisch blosses Verb mit der Konnotation »Dienst, Kriegsdienst verrichten«⁵⁹. Die nochmalige Verwendung in der Gewaltgeschichte von 1 Sam 2,22, nach der die Priestersöhne Elis mit den *šōbī'ōt* am Eingang des Heiligtums schlafen, hat die Frauen von Ex 38 und ihren »Dienst« in den »Dunstkreis« der Tempelprostitution gebracht⁶⁰ (Spiegel wären dann ihre Gebrauchsgegenstände). Dies ist aber unwahrscheinlich, da *šB'* keinerlei sexuelle Konnotation hat und die Erzählung von den Eliden von einer Vergewaltigung der Frauen am Heiligtum spricht, eine der vielen Schandtaten dieser Priestersöhne⁶¹.
2. Ergiebiger ist die Antwort nach der möglichen Bedeutung der *šōbī'ōt*, wenn man sie über die Funktion der Spiegel angeht und Befunde, vor allem Bilder aus Mesopotamien und Ägypten heranzieht:

Winter⁶² verweist auf dieses späthethitische Doppelsitzbild (Beginn 1. Jt.) (Bild 2): Der Mann hält in der Hand eine Weintraube, die Frau einen Spiegel. Ähnliche Darstellungen dieser Zeit und Epoche zeigen den Mann mit einer Ähre, die Frau mit einer Mohnkapsel oder Granatäpfeln, so dass der Zusammenhang Fruchtbarkeit, Vegetation, Lebensspende auch beim Spiegelsymbol naheliegt⁶³. Die mittlere und rechte Gestalten auf dem Rollsiegel aus Nuzi (mitannisch) deutet Winter als Verbindung von Spiegelgöttin und Wettergott (Bild 3).

Für Ägypten ist der Befund zur kultischen Verwendung von Spiegeln ergiebiger; er lässt sich auch chronologisch festlegen: MUNRO⁶⁴ hat solche polierten Metallspiegel als Insignien des Kultes der Göttin Mut ausgemacht und zwar speziell für die kuschitisch-saitische Zeit in Ägypten (700–550). Bebilderung und Beschriftung der Spiegel zeigen einen Weiheakt einer »Dienerin der Mut« an die Göttin. Als Aufgaben der Dienerinnen denkt Munro an das Warten und Schmücken der Göttinnenstatue; es handle sich um einen Dienst an der Göttin, ohne dass die Frauen dem Tempelpersonal zuzurechnen seien⁶⁵. Die Spiegel seien Votivgaben der Frauen, die mit der Bitte um Kindersegen, Gattenglück etc. verbunden gewesen seien (Bild 4).

59. S. HAL 933.

60. Formulierung nach FREVEL (1995) 710.

61. Ebenso das Urteil von FREVEL (1995) 713.

62. S. WINTER (1983) 60–65, Abb. 3 und 8.

63. WINTER (1983) 64f.; er ist der Auffassung, »daß bei den späthethitischen Reliefs wahrscheinlich keine Gottheiten abgebildet sind, sondern Menschen, die jedoch göttliche Attribute in den Händen halten«.

64. MUNRO (1969).

65. MUNRO (1969) 103.

Görg⁶⁶ zieht diesen ägyptischen Befund für die Deutung von Ex 38,8 und der dortigen dienenden Frauen direkt heran. Er vermutet in ihnen einen ägyptischen Import an den Jerusalemer Tempelkult, was wegen der intensiven Beziehungen Israels zu Ägypten in dieser Zeit auch naheliege: »Am Rande der offiziellen Liturgie des Jerusalemer Tempelkultes hätten Frauen zur Bereicherung des YHWH-Kults der ägyptischen Muttergöttin Mut oder auch der Hathor gehuldigt; Aspekte der Mut oder der Hathor seien schließlich auch auf Jahwe übergegangen«⁶⁷.

Andere Meinungen sind weniger direkt: Winter⁶⁸ selbst denkt nur an Hofdamen, die mit den Insignien einer fremden Göttin am Jahweheiligtum aufgetaucht seien. Sendrey⁶⁹ sieht in den dienenden Frauen Musikerinnen bzw. Tänzerinnen; sonst herrscht bei der Auslegung die Tendenz, diesen Dienst der Frauen herabzumindern und zu nie-

⁶⁶. GÖRG (1984).

⁶⁷. GÖRG (1984) 12f.

⁶⁸. WINTER (1983) 65.

⁶⁹. SENDREY (1970) 91.

deren Diensten am Heiligtum, etwa des Reinigens und Putzens zu disqualifizieren⁷⁰.

c) Resümee

1. Die schmale, wortkarge Textbasis gibt aus sich keine detaillierten Informationen preis und bedarf der Analogien und Interpretationshilfen anderer Bereiche und Medien.
2. Je nach Tragfähigkeit dieser Analogien gilt: Wenn die Spiegel der Frauen Kultinstrumente und keine Gebrauchsgegenstände waren, – was anzunehmen ist –, dann könnte es sich in Analogie zur späthethitischen und ägyptischen Verwendung bei den *šōbī'ōt* von Ex 38,8 um Frauen handeln, die im Bereich des Jerusalemer Tempels (Residenzkult) den Kult einer Fruchtbarkeits- oder Muttergöttin vollzogen haben.
Mit der Abgabe der Spiegel könnte nach P der Kult abgeschafft und erloschen sein.
3. In den *šōbī'ōt* Kultprostituierte zu sehen, erscheint nach dem jetzigen Forschungsstand kaum mehr wahrscheinlich.

4 Die Weberinnen der Aschera: 2 Kön 23,7

a) Kontext und Text

Äußerst umstritten in der gegenwärtigen Diskussion ist der vierte Beleg für mögliches weibliches Kultpersonal im Bereich des Jerusalemer Tempels:

Es handelt sich um einen Ausschnitt aus dem sog. Reformbericht des Königs Joschija in 2 Kön 22,3–23,25⁷¹. Der Bericht enthält eine Reihe von königlichen Maßnahmen zur Reinigung und Neugestaltung des

⁷⁰. FREVEL (1995) 712 Anm. 564 nimmt gegen diese Stimmen dezidiert Stellung. Auch den Lösungsvorschlägen von WINTER und GÖRG steht er kritisch gegenüber, ohne selber Position beziehen zu können.

Jahwekults, die mit manchen deuteronomischen Gesetzen im Einklang stehen (daher die in der Forschungsgeschichte weit zurückreichende Verbindung von deuteronomischer Reform und joschijanischer Reform⁷²). Zu diesen Maßnahmen gehören u.a. die Entfernung von Kultgegenständen fremder, nicht jahwekonformer Gottheiten (23,6: Ascherastatue oder Kultobjekt der Aschera⁷³) und bauliche Veränderungen im Tempelareal. Damit sind wir unmittelbar bei unserem Beleg:

b) Auswertung

Er spricht also (1) von einer Baumaßnahme: Die Gemächer (*bātim*) der Qedeschen (der »Geweihten«) wurden abgerissen; nichts wird dabei von einer Abschaffung oder Vertreibung dieses Kultpersonals gesagt⁷⁴. Beiläufig erfahren wir (2), dass diese Gemächer wohl sekundär von den Frauen für eine Webtätigkeit zugunsten der Aschera genutzt worden sind⁷⁵. Diese Frauen interessieren uns, nicht die Qedeschen. *ba=našim*, das ist wieder eine durch den Artikel bestimmte Frauengruppe, die mit kultischem Tun befasst ist.

Eine Identifizierung dieser Gruppe mit den Qedeschen von V. 7 kann man mit Sicherheit ausschließen; dafür hätte im Textablauf ein Pronomen genügt (*sie*). *ba=našim* sind also nicht mit den Qedeschen identisch⁷⁶; damit entfällt von vorneherein jede Zuteilung der Weberinnen zur imaginären Kultprostitution, wie sie noch Koch⁷⁷ vornimmt, der meint: Die Weberinnen seien Liebespriesterinnen der Aschera gewesen, die »während der Pausen ihres aufreibenden Dienstes« Gewänder für sie genäht hätten.

Die Deutung der Weberinnen als Tempeldirnen hat in der Forschung sogar auf die Interpretation des »Webens« und der »Häuser« eingewirkt:

Murmelstein⁷⁸ deutet »Weben« metaphorisch auf den Geschlechtsverkehr: »Wie sich die Fäden kreuzen, so kreuzen sich auch die Geschlechter«. Danach meine 23,7 den Dienst der Tempeldirnen: Weberinnen und Qedeschen werden gleichgesetzt.

71. Dem sog. »Schafan-Bericht«; zum Gesamttext s. REHM (1982) 212–231, WÜRTHWEIN (1984) 446–464, TAGLIACARNE (1989); zu den »fremden Gottheiten im Jerusalemer Tempel« s. ZWICKEL (1999) 164–169.

72. S. dazu den Forschungsüberblick bei SCHREINER (1995) 17–23.23–28.

73. Zur Diskussion dieser Alternative und zur Stelle generell s. FREVEL (1995) 545–551.

74. Ebenso FREVEL (1995) 682.

75. S. FREVEL (1995) 685.

76. Mit FREVEL (1995) 682.

77. KOCH (1988) 106. Abgelehnt auch von FREVEL (1995) 681.

78. MURMELSTEIN (1969) 223f.

Die gewichtigen, jüngeren Beiträge zu Aschera von Wacker⁷⁹ und Frevel⁸⁰ halten diese Deutung zurecht für unzutreffend; sie entsprechen nicht dem Textverlauf, sie habe keinen Anhaltspunkt im hebräischen Lexikon; abgesehen davon werden Qedeschen heute nicht mehr mit Tempelprostituierten identifiziert, sondern mit »nichtprie-sterlichem Tempel- oder Kultpersonal beiderlei Geschlechts«⁸¹.

׀RG – »weben«⁸² wird daher an unserer Stelle richtiger als konkrete Bezeichnung einer tatsächlichen textilen Tätigkeit am Tempel durch Frauen angesehen⁸³.

Einer genaueren Deutung und Identifizierung des Webens und seines Zweckes stellen sich freilich diverse Schwierigkeiten und offene Fragen in den Weg:

Was sind die Objekte und Produkte des Webens?:

bātīm: »Häuser« im Sinne von textilen Schreinen, Baldachinen aus Stoff⁸⁴, wie auf altsyrischen Rollsiegeln zu sehen⁸⁵ (Bild 5a u. b).

⁷⁹ WACKER (1992) 59.

⁸⁰ FREVEL (1995), speziell 680–699, bes. 682f.

⁸¹ FREVEL (1995) 735.

⁸² S. HAL 81, GES18 95.

⁸³ Ebenso FREVEL (1995) 688–690 aufgrund der dort aufgeführten Belegstellen.

⁸⁴ So WINTER (1983) 558 Anm. 419, doch mit Vorbehalten FREVEL (1995) 119.

⁸⁵ Abbildung nach WINTER (1983) Abb. 272.275.

Oder *battim*⁸⁶: Textile Produkte, etwa Wandteppiche zur Abgrenzung eines heiligen Raumes oder Kleider für das Kultpersonal oder ein Kleid für die Göttinnenstatue⁸⁷.

Bei letzterer Verwendung ist nicht einsichtig, warum die Frauen ständig an der Textilproduktion arbeiteten, da es sich ja bei einem Kleid für eine Göttinnenstatue um ein Unikat handelt. Daher die Spekulation bei Frevel⁸⁸, die Frauen hätten ihre Produkte für den profanen Markt hergestellt und den finanziellen Erlös für den Ascherakult verwendet.

Der kultische Hintergrund für das Weben der Frauen wird auch aus folgendem Grund für eher plausibel erachtet: Archäologisch gibt es nämlich mehrere Nachweise für den Zusammenhang des Ascherakultes mit der Herstellung von Textilien: In Kuntillat Ajrud⁸⁹, wo Aschera laut Inschriften neben Jahwe Verehrung genoss⁹⁰, fanden sich Stoffreste und Gewichte eines Webstuhles. Auf dem eisenzeitlichen Tell Qasile sowie im Grabentempel III des spätbronzezeitlichen *Lakiš* wurden Stoffabdrücke und Zwirnschlüssel gefunden, die Zwickel⁹¹ mit dem Ascherakult in Verbindung bringt. (Wahrscheinlich Kleider für das Kultpersonal analog Ex 28,32: Männer weben für Priester Gewänder).

Zur völligen Offenheit in der Deutung von 23,7 zitiere ich abschließend Frevel⁹²:

»Aus 2 Kön 23,7 lässt sich nicht ersehen, in welcher Form die webenden Frauen mit Aschera und ihrem Kult in Verbindung standen. Hier sind sowohl Verehrerinnen als auch professionelle Kultangestellte denkbar«.

Auch der Kompetenzbereich der Göttin Aschera ist trotz der umfangreichen Studien zu Aschera in jüngerer Zeit⁹³ offen: Sie wird mit Fruchtbarkeitsriten in Verbindung gebracht, mit dem Totenkult, mit kultischer Heilung und mit Orakelbefragung (Hos 4,12). Sicher ist auf dem heutigen Stand jedoch, dass sie im Jerusalemer Kult neben Jahwe hohe Bedeutung hatte⁹⁴.

⁸⁶ Wz. *BTT* – »schneiden«: HAL 159.160, GES¹⁸ 186.187; vgl. die Wiedergabe der griechischen Versionen: χερταίν, στολή (s. BHS).

⁸⁷ FREVEL (1995) 690 mit Anm. 494; dort die Befürworter dieser Theorie.

⁸⁸ FREVEL (1995) 693–695 mit Anm. 509.

⁸⁹ Die Textilfunde von Kuntillat Ajrud bewertet FREVEL (1995) 695–698 hinsichtlich der Auswertbarkeit für 2 Kön 23,7 eher zurückhaltend.

⁹⁰ Zur Darstellung und Bewertung der vieldiskutierten Inschriften s. KEEL-UEHLINGER (1992) 237–270.

⁹¹ ZWICKEL (1994) 113.

⁹² FREVEL (1995) 699.

⁹³ Noch einmal sei verwiesen auf WINTER (1983) 551–560, WACKER (1991) 148f., FREVEL (1995) passim; zusammenfassend ZWICKEL (1999) 165f.

⁹⁴ FREVEL (1995) 586–588.

c) Resümee

Trotz der vielen offenen Fragen ergibt sich als Resümee zu 2 Kön 23,7:

1. Neben Tammuz (Ez 8) gab es auch den Kult einer Göttin im Jerusalemer Tempel, damit eine weitere jahwefremde weiblich-göttliche Größe.
2. Die Verehrung der Göttin vollzog sich im Tempelbereich (23,6), also im Rahmen des Residenzkultes.
3. Mit *ʿōrigōt* – »Webende« ist eine Frauentätigkeit im Kult beschrieben, auch wenn Inhalt und Gegenstand dieses Dienstes nicht näher definiert werden kann.

Den letzten Bereich kann ich nur noch knapp umreißen. Er ist an sich geläufig und seine Frauenrollen sind weniger umstritten:

5 Kultisch tanzende und musizierende Frauen: Ri 21,15–25; Ex 15,19–21; 1 Sam 18,6.7; Ps 68,25–28

Vier Textbereiche dokumentieren unabhängig voneinander, dass Frauen bei kultischen Vollzügen wie Prozessionen, Einzügen und Tänzen als Sängerinnen, Instrumentalistinnen mit Schlaginstrumenten (Pauken, Handpauken, Zimbeln) und Tänzerinnen tätig waren⁹⁵ (Bild 6). Die Begrüßung der siegreich zurückkehrenden Krieger David und Saul in 1 Sam 18 kann durchaus auch als kultischer Vollzug gewertet werden, da dieser Text noch in den Zusammenhang der Jahwe-kriegstradition gehört; so gilt die Begrüßung der Frauen auch Jahwe, dem Spender des Sieges (kultische Siegesfeier)⁹⁶.

Ri 21⁹⁷ stellt eine Erzählvariante zum Raub der Sabinerinnen bei Livius dar: Der Stamm Benjamin ist, da frauenlos geworden, am Niedergang. Die übrigen Stämme raten den Benjaminiten, sich bei einem Jahwefest in Schilo aus der Kultprozession heraus Frauen zu rauben und so das Fortleben des Stammes zu sichern. Die Bewohner von Schilo würde man danach schon beschwichtigen, was die eidlichen Verpflichtungen (21,18) betreffe.

Wichtig ist der Hinweis auf ein *ḥag* YHWH (ein »Jahwefest«) (21,19)⁹⁸ und die Rolle der Frauen dabei, die indirekt bezeugt wird (»im Reigen tanzen«).

⁹⁵. Dazu allgemein SENDREY (1970) 493f.

⁹⁶. So WINTER (1993) 33, SENDREY (1970) 421f.

⁹⁷. Dazu BUDDE (1897) 139–142, GRAY (1967) 389–396, GÖRG (1993) 109–113.

⁹⁸. Man denkt an ein agrarisches Lokalfest, etwa das Herbstfest.

Ex 15,19–21, das Mirjamlied⁹⁹, zeigt Mirjam in einer von Mose unabhängigen kultischen Funktion: Sie führt den Festzug der Frauen an und weist sie in das begleitende Paukenspiel und den gemeinsamen hymnischen Gesang für Jahwe ein. Die Bezeichnung »Prophetin« stellt eher eine Crux dar als eine Hilfe für eine genauere Bestimmung der etwaigen kultischen Rolle, denn *nābīrā* ist für das Alte Testament mantisch, im Bereich des Orakelwesens und nicht primär kultisch im engeren Sinn definiert¹⁰⁰.

Ps 68,25–28 ist eine Momentaufnahme aus dem Jerusalemer Tempelkult¹⁰¹:

⁹⁹ Einen Überblick über die jüngere Auslegung des Mirjamliedes gibt van DIJK-HEMMES (1994).

¹⁰⁰ S. TRIBLE (1994) 171. Beliebte ist die Einordnung Mirjams als Ekstatikerin, s. NOTH (1965) 98, SENDREY (1970) 455.487.

¹⁰¹ S. HOSSFELD (2000) 254f. Er verweist auf die in V. 12 genannten Frauen.

Im Rahmen einer Festprozession zu Ehren des königlichen Stadtgottes nimmt dieser erneut von seinem Heiligtum Besitz¹⁰²; unter den musikalischen Rollenträgern befinden sich auch Mädchen mit kleinen Pauken (*‘alamōt tōpipōi*) finden.

Völlig ungeklärt ist – und das gilt für den gesamten 5. Bereich – ob es sich bei diesen musikalischen Rollenträgerinnen um ständiges, etabliertes weibliches Kultpersonal handelte, oder bloß um weibliche Kultteilnehmerinnen, die eher ad hoc und spontan aus der Kulisse der Festgemeinde heraus singend, tanzend oder musizierend tätig wurden. Im zweiten Fall lägen Rollen vor, die Frauen aus gesellschaftlichen, nicht aus kultischen Gründen zugekommen wären.

C Ergebnisse

Die erläuterten Textbelege lassen folgende Ergebnisse (in Thesenform) formulieren:

1. Es gab eine Vielfalt an Kulturen im vorexilischen Israel. Diese Kulte waren nicht nur auf Jahwe bezogen, sondern galten auch anderen, z.T. importierten Gottheiten: Göttern (Tammuz) und Göttinnen (Aschera, Himmelskönigin). Bei diesen Kulturen hatten Frauen kultische Funktionen inne.

¹⁰² JEREMIAS (1987) 78.

2. Da diese Kulte im Laufe der Zeit auf Jahwe bezogen, und ganz der Jahweverehrung integriert wurden, standen damit auch Frauen im erweiterten Jahwedienst¹⁰³. Da sich dieser nach Ausweis der Texte im Tempelbereich vollzog, hatten Frauen teil am Tempeldienst, am Residenzkult.
3. Die Textbelege stammen größtenteils aus später formulierten, polemischen Texten, die die genauen Kultabläufe immer nur rudimentär erkennen lassen. Daher ist aus ihnen nicht mit Sicherheit bestimmbar, welche genauen Positionen Frauen im kultischen Vollzug innehatten und ob Frauen im engeren Sinn zum spezifischen Kultpersonal im Alten Israel gehörten.
4. Was die spezifischen Geschlechterrollen und die Geschlechterkorrespondenz der erläuterten Kultvollzüge betrifft, so zeigen die Beispielbereiche 1 und 5, also Klagefrauen und »Jubelfrauen«, die Frauen in korrespondierenden, auf Männer zugeordneten Kultrollen, Beispielbereiche 2 und 4 in frauenspezifischen, nicht auf Männer zugeordneten kultischen Rollen und Funktionen.

Literaturverzeichnis

ACKERMAN, Susan, *Under every green tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, HSM 46, Atlanta 1992.

ALBERTZ, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1 und 2*, GAT 8/1.2, Göttingen 1992.

ALBERTZ, Rainer, *Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte*, in: DIETRICH, Walter – KLOPPFENSTEIN, Martin A. (Hg.), *Ein Gott allein?*, OBO 139, Fribourg 1994, 77–96.

ASSMANN, Aleida u. Jan, *Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien*, in: diess. (Hg.), *Kanon und Zensur*, München 1987, 7–27.

BARDTKE, Hans, Art. »Klage, Klagen«, in: *Calwer Bibellexikon* (Hg. von Theodor SCHLATTER), Stuttgart 1967, 734f.

BIRD, Phyllis, *The Place of Woman in Israelite Culture*, in: MILLER Patrick D. u.a. (Hg.), *Ancient Israelite Religion*, FS Frank M. CROSS, Philadelphia 1987, 397–421.

¹⁰³ Dem abschließenden Statement von BIRD (1997) 120 kann man nur beipflichten: »...there is sufficient evidence to suggest that women's religion did represent a significantly differentiated form of religious expression within Yahwism, which must be studied along with other forms of pluralism in the religion of ancient Israel. To speak of the faith of Israel's daughters means at the very least to reexamine the boundaries of the religion we have reconstructed and to make room for more differentiated forms of piety than we have hitherto imagined – with attention to hierarchies of power in a gender-differentiated system of roles and offices.«

BIRD, Phyllis, Israelite Religion and the Faith of Israel's Daughters, in: BIRD, Phyllis (Ed.), *Missing Persons and Mistaken Identities: Woman and Gender in Ancient Israel*, Minneapolis 1997, 103–120.

BUDDE, Karl, *Das Buch der Richter*, KHC 7, Freiburg 1897.

CODY, Aelred, *A History of OT Priesthood*, AnBib 35, Rom 1969.

DIEBNER, Bernd-Jörg, Art. »Gottesdienst II.«, in: TRE 14, Berlin 1985, 5–28.

DIJK-HEMMES, Fokkeliën, van, *Same Recent Views on the Presentation of the Song of Miriam*, in: BRENNER, Athalya (Hg.), *The Feminist Companion to the Bible* 6, Sheffield 1994, 200–206.

EICHRODT, Walther, *Der Prophet Hesekiel*, ATD 22, Göttingen 41978.

ELLIGER, Karl, *Leviticus*, HAT I,4, Stuttgart 1966.

ENGEMANN, J., Art. »Fisch«, »Fischer«, »Fischfang«, in: RAC 7, Stuttgart 1969, 959–1097.

FOHRER, Georg, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin 1969.

FREVEL, Christian, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs*, Bd. 1 und 2, BBB 94/1.2, Weinheim 1995.

FRITZ, Volkmar, *Das erste Buch der Könige*, ZBK 10,1, Zürich 1996.

FUHS, Hans Ferdinand, *Ezechiel 1–24*, NEB 7, Würzburg 1984.

GES¹⁸ = GESENIUS, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin¹⁸1987, 1995.

GRAY, John, *Joshua, Judges and Ruth*, London 1967.

GERSTENBERGER, Erhard, *Das 3. Buch Mose. Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1993.

GERSTENBERGER, Erhard, *Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult*, OBO 139, Fribourg 1994, 349–363.

GÖRG, Manfred, *Der Spiegeldienst der Frauen*, BN 23 (1984) 9–13.

GÖRG, Manfred, *Richter*, NEB 31, Würzburg 1993.

GRESSMANN, Hugo, *Die Anfänge Israels*, SAT I,2, Göttingen 1914.

GUNNEWEG, Antonius H.J., *Leviten und Priester*, FRLANT 89, Göttingen 1965.

HAL = BAUMGARTNER; Walter (Hg.), *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967–1995.

HÄUSL, Maria, *Abischag und Batscheba*, ATS 41, St. Ottilien 1993.

HOSSFELD, Frank L., – ZENGER, Erich, *Psalmen 51–100*, HThKAT, Freiburg 2000.

JACOBSEN, Th., *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Cambridge Mass. 1970, 85f.

JAHNOW, Hedwig, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, BZAW 36, Gießen 1923.

JEREMIAS, Jörg, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*, FRLANT 141, Göttingen 1987.

JOST, Renate, *Frauen, Männer und die Himmelskönigin*, Exegetische Studien, Gütersloh 1995.

JÜRGENS, Benedikt, *Heiligkeit und Versöhnung. Levitikus 16 in seinem literarischen Kontext*, HBS 28, Freiburg 2001.

KAISER, Otto, *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh ⁵1984.

KAISER, Otto, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)*, Gütersloh 1986. 1993, II/5, 691ff.; III/3, 458ff.

KEEL, Otmar, – UEHLINGER, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, QD 134, Freiburg 1992.

KELLERMANN, Dieter, Art. *lewî, Fwîjm*, in: ThWAT IV, Stuttgart 1984, 499–521.

KOCH, Klaus, *Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem*, UF 20 (1988), 97–120.

LANCZKOWSKI, Günter, Art.: *«Kult I. Religionsgeschichtlich»*, in: LThK 6, Freiburg 1961, 659f.

LEDERMANN, Silke, *«Nur Zauberei und Götzendienst?» – Frauen und Kult im Alten Israel*, Manuskriptdruck Würzburg 1996.

LÖHR, Max, *Die Stellung des Weibes zu Jahwereligion und Kult*, Leipzig 1908.

MILGROM, Jacob, *Leviticus 1–16*, AncB 3, New York 1991.

MUNRO, Peter, *Eine Gruppe spätägyptischer Bronzespiegel*, Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 95 (1969), 92–109.

MURMELSTEIN, B., *Spuren altorientalischer Einflüsse im rabbinischen Schrifttum. Die Spinnerinnen des Schicksals*, ZAW 81 (1969), 215–232.

NIEMANN, Hermann M., *Herrschaft, Königtum und Staat*, FAT 6, Tübingen 1993.

NOTH, Martin, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, ATD 5, Göttingen 1965.

REHM, Martin, *Das erste Buch der Könige*, Würzburg 1979

REHM, Martin, *Das zweite Buch der Könige*, Würzburg 1982.

RENDTORFF, Rolf, *Leviticus*, BK 3,1–3, Neukirchen 1985–1992.

RUDOLPH, Wilhelm, *Jeremia*, HAT 12, Tübingen 1968.

SEIDL, Theodor, Levitikus 16 – »Schlußstein« des priesterlichen Systems der Sündenvergebung, in: FABRY, Heinz Josef – JÜNGLING, Hans-Winfried (Hg.), Levitikus als Buch, BBB 119, 219-248.

SENDREY, Alfred, Musik in Alt-Israel, Leipzig 1970.

SCHREINER, Josef, Jeremia und die joschijanische Reform, in: GROSS, Walter (Hg.), Jeremia und die deuteronomistische Bewegung, BBB 98, Weinheim 1995, 11–31.

SCHREINER, Josef, Jeremia 1–25,14, NEB 3, Würzburg 1981.

STAUBLI, Thomas, Die Bücher Levitikus. Numeri, NSK-AT 3, Stuttgart 1996.

STOEBE, Hans Joachim, Das erste Buch Samuelis, KAT 8,1, Gütersloh 1973.

STOEBE, Hans Joachim, Das zweite Buch Samuelis, KAT 8,2, Gütersloh 1994.

STOLZ, Fritz, Das erste und zweite Buch Samuel, ZBK 9, Zürich 1981.

STOLZ, Fritz, Einführung in den Biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996.

TAGLIACARNE, Pierfelice, »Keiner war wie er«. Untersuchungen zur Struktur von 2 Kön 22–23, ATS 31, St. Ottilien 1989.

TUAT = s. KAISER, Otto, Texte aus der Umwelt des Alten Testament, Gütersloh 1986. 1993, II/5, 691ff.; III/3, 458ff.

TRIBLE, Phyllis, Bringing Miriam out of the Shadows, in: BRENNER, Athalya. (Hg.), The Feminist Companion to the Bible 6, Sheffield 1994, 166–186.

UTZSCHNEIDER, Helmut, Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der Sinaitischen Heiligtumstexte, OBO 77, Fribourg 1988.

WACKER, Marie-Theres, Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen, QD 135, Freiburg 1991, 137–150.

WACKER, Marie-Theres, Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers?, BN 61 (1992) 51–75.

WANKE, Gunther, Jeremia. Teilband 1: Jer 1,1–25,14, ZBK 20, Zürich 1995.

WEIPPERT, Manfred, Synkretismus und Monotheismus, in: ASSMANN, Jan, – HARTH, Dietrich (Hg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt 1990.

WELLHAUSEN, Julius, Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897.

WERNER, Wolfgang, Art. »Levi(t)«, in: NBL II, Zürich 1995, 623–625.

WINTER, Urs, Frau und Göttin, OBO 53, Fribourg 1983.

WÜRTHWEIN, Ernst, Das erste Buch der Könige. Kapitel 1–16, ATD 11,1, Göttingen 1977.

WÜRTHWEIN, Ernst, Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25, ATD 11,2, Göttingen 1984.

ZIMMERLI, Walther, Ezechiel I, BK 13,1, Neukirchen 1969.

ZWICKEL, Wolfgang, Der Tempelkult in Kanaan und Israel, FAT 10. Tübingen 1994.

ZWICKEL, Wolfgang, Der salomonische Tempel, Mainz 1999.

Bildnachweis

Bild 1: Philistäisches Gefäß (EZ I) mit Klagefrauen

Aus: KEEL-UEHLINGER (1999) Abb. 150

Bild 2: Späthethitisches Doppelsitzbild

Aus: WINTER (1983) Abb. 3

Bild 3: Rollsiegel der Nuzi-Glyptik (mitannisch)

Aus: WINTER (1983) Abb. 8

Bild 4: Spätägyptischer Bronzespiegel

Aus: MUNRO (1969), Tafel II

Bild 5a u. b: Altsyrische Rollsiegel

Aus: WINTER (1983) Abb. 272.276

Bild 6: Phönizische Bronzeschale (Ausschnitt)

Aus: SENDREY (1970) Abb. 28