

KIRCHE und SCHULE

K 1072 F

Nr. 92
DEZEMBER 1994
20. Jahrgang

Thema

»Denn Gott bin ich, nicht ein Mann.« (Hos 11,9) Weibliche und männliche Gottesbilder des Ersten Testaments

Ist Gott männlich?

Selbstverständlich nicht, sagen Sie wahrscheinlich. Weder Männer noch Frauen würden heute ernsthaft behaupten wollen, daß Gott männlich sei. Wir wissen doch alle, daß Gott nicht geschlechtlich bestimmt werden kann. Und ob wir IHN jetzt »Vater« oder einfach nur »ER« nennen, das hat mit einer Festlegung im Sinn der Geschlechtlichkeit rein gar nichts zu tun. »Mutter« oder »SIE«, das wäre eine geschlechtliche Bestimmung, die Gott eben nicht angemessen ist.

Erst die weibliche Form, sei es in einem Nomen (Mutter, Göttin etc.) oder in dem Pronomen »SIE«, bringt in unserem sprachlichen Bewußtsein die Geschlechtlichkeit ins Spiel. Aber ist es wirklich möglich, geschlechtsneutral zu denken?

Die feministische Theologie beantwortet diese Frage mit Nein. Wenn in einer patriarchal geprägten Gesellschaft der

Versuch unternommen wird, das Ne-Utrum, das weder das eine noch das andere ist, zu denken, entpuppt sich der Versuch als Versuchung: Sehr schnell ist es nämlich das Männliche, das als vermeintlich Geschlechtsneutrales absolut gesetzt wird.¹ Diese die abendländische Kultur prägende Denkstruktur hat bereits Simone de Beauvoir beobachtet, wenn sie die Frauen als »das andere Geschlecht« bezeichnet, das Geschlecht nämlich, das vom männlichen abgeleitet, als anderes gedacht wird. Das Männliche bleibt im Zentrum, das Weibliche wird von dieser Mitte her definiert. Der Androzentrismus wird dort sichtbar, wo in unserem Denken Geschlecht erst dann zur Frage wird, wenn es um das weibliche Geschlecht geht, in unserer Sprache »ER« scheinbar geschlechtslos sich installiert und wo in den romanischen Sprachen ebenso wie im biblischen Hebräisch das Wort für »Mann« mit dem Wort für »Mensch« in eins fällt.

Inhalt

Ilse Müllner:	
»Denn Gott bin ich, nicht ein Mann.« (Hos 11,9)	1
Weibliche und männliche Gottesbilder des Ersten Testaments	1
AV-Medien	3
Nachlese(n)	8
Am Rande notiert	11
Buchbesprechungen	13
Veranstaltungen und Termine	14
Nachruf	16

Wenn das männliche Geschlecht sich als neutrales absolut setzt, dann ist der männlich-geschlechtslose Gott die Selbstüberhöhung des Mannes in den Himmel. »Wenn Gott ein Mann ist, dann ist das Männliche Gott.« Dieser Ausspruch von Mary Daly, einer US-amerikanischen Theologin und Philosophin, hat Geschichte gemacht.

Wenn Gott ein Mann ist, dann steht zwischen Gott und Frau nicht nur die Differenz des Transzendenten sondern auch die Geschlechterdifferenz. Wenn Gott ein Mann ist, dann haben die spezifischen Erfahrungen von Frauen keinen Raum. Wenn Gott ein Mann ist, dann bleibt ER für Frauen wirklich DER ganz andere, dann kann das Gebet von Frauen nicht auf Einfühlung hoffen, sondern muß sich erklären. Ist es dann verwunderlich, daß so viele Frauen sich eher an Maria als an Gott wenden? Ist es Maria, die die Erfahrungen von Frauen erst übersetzen muß in die Sprache des Gottes, dessen Männlichkeit und dessen Ferne zumindest für Frauen zusammenhängen?

Wenn Gott ein Mann ist, dann haben die spezifischen Lebenswirklichkeiten von Männern ihren Platz im Himmel erobert, die Lebenswirklichkeiten von Frauen fallen aber, sofern sie sich nicht mit männlich-neutralen decken, aus dem Göttlichen heraus und bleiben gänzlich irdisch.

Frauen brauchen andere Frauen zur Orientierung. Frauen, die den Bezug zwischen den individuellen Erfahrungen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit erst möglich machen. Ebenso ist im religiösen Symbolsystem eine Beheimatung nur dann möglich, wenn Frauen geschlechtsspezifische Entsprechungen finden. Sich einer anderen Frau anzuvertrauen, ermöglicht Freiheit und Identität; die beste Freundin ist für die meisten Frauen eine Lebensnotwendigkeit. Fehlt sie in der Spiritualität – wo ist dann Heimat möglich?

Viele Frauen haben den Gott der jüdischen und der christlichen Tradition, den Gott der Hebräischen Bibel und Vater Jesu Christi aufgegeben. Die Feuerbachsche Gedankenfigur von der Leugnung Gottes um des Menschen Willen erfährt ihre feministische Revision in der Ablehnung des scheinbar durch und durch männlichen Gottes um der Frauen willen. Zu viele Verletzungen und Grenzenlosigkeiten sind mit diesem Gott gerechtfertigt worden. Die Sehnsucht nach dem ganz Neuen läßt vielen Frauen die Auseinandersetzung mit der Tradition als Stillstand erscheinen, als Gefängnis, aus dem nur der radikale Bruch befreit.

Andere jüdische und christliche Frauen aber können und wollen auf diese Tradition nicht verzichten. Wir haben viel zu

verlieren: die Erfahrungen der Frauen nämlich, die vor uns waren, haben sich auch in einer Religion, die als patriarchal geprägte zu erkennen nicht schwer fällt, niedergeschlagen. Frauen haben zu allen Zeiten an der Bildung der religiösen Tradition mitgewirkt, oft unsichtbar, oft im Hintergrund. Immer aber waren und sind Frauen im Zentrum der Religion anwesend. Spurenelemente nur, keine großen Brocken, die das gesamte System umstürzen, haben wir zu erwarten, wenn wir uns auf die Suche machen. »Unser Erbe ist unsere Macht.« (Judy Chicago) Unsere Wurzeln reichen weiter zurück als ein individuelles Leben lang. Und, ob wir das wollen oder nicht, der Boden, in dem sie eingewurzelt sind, ist ein patriarchaler – und zwar schon seit geraumer Zeit.³ Wir können nicht so tun, als ob wir keine Geschichte hätten. Wenn wir die Bibel als Teil unserer Tradition ablehnen, geht uns der ungeheure Reichtum der Erfahrungen, die sich in den Schriften verdichtet haben, verloren. Oft sind es fremde Erfahrungen, denen wir in den Schriften begegnen, Erfahrungen, zu denen uns der unmittelbare Zugang fehlt. Die Bibel ist kein Spiegel, in dem wir immer nur uns selbst wiederfinden. Gerade das Fremde ist es aber, das den eigenen Horizont nicht nur zu deuten, sondern auch zu erweitern ermöglicht. Die Suche nach den Wurzeln geschieht jedoch nicht nur um der heute lebenden Frauen willen. Es ist eine historische Solidarität mit jenen Frauen, die vor uns gelebt haben. So geschieht die Suche auch darum, die Frauen, die vor uns gelebt, geliebt und gekämpft haben, nicht dem Vergessen zu überlassen.

Die Suche nach Anknüpfungspunkten für eine weibliche Spiritualität ist so vielfältig wie die Suchenden. Ein Ausgangspunkt ist die Frage: »Brauchen wir die Göttin?« Eine andere Frage ist die nach den weiblichen Seiten des einen Gottes. Die beiden Fragen schließen einander nicht aus, sondern können sich gegenseitig ergänzen und weiterführen. Diese Fragen werden sowohl unterschiedlich akzentuiert als auch beantwortet. Die Felder der Suche sind neben der systematischen Theologie die in diesem Zusammenhang am stärksten interessierende biblische Theologie und damit in einem engen Zusammenhang die Religionswissenschaft.

Texte und Bilder

Wenn Frauen nach ihren Wurzeln innerhalb der biblischen Tradition suchen, so sind die Grenzen dieser Tradition nicht unhinterfragbar markiert. Die Religion des alten Israel, wie sie in den biblischen Texten gezeichnet ist, entspricht nur zu einem Teil der an diesem Ort und zu dieser Zeit gelebten Religiosität.

Die Texte des biblischen Kanon stellen eine Auswahl dar, die von Interessen bestimmter Gruppen geleitet zusammengestellt ist. Besonders in den Texten der nachexilischen Traditionen, deren Hauptanliegen die Verehrung der einen Gottheit JHWH ist, spiegeln sich Kämpfe um die Durchsetzung dieses Anliegens, die darauf schließen lassen, daß der sogenannte Alleinverehrungsanspruch JHWHs nicht zum alleinigen Selbstverständnis und schon gar nicht zur Selbstverständlichkeit der im biblischen Israel gelebten Religiosität gehörte. JHWH war nicht von Anfang an und nicht durchgängig die einzige Gottheit, die in Israel verehrt worden ist. Doch sind die von der deuteronomisch-deuteronomistischen Bewegung angeprägerten Kulte und Gottheiten von außen nach Israel importiert? »Immer mehr Exegetinnen und Exegeten neigen heute zur Vermutung, in der vom Deuteronomium, dem deuteronomistischen Geschichtswerk und verwandten Schriften verferteten und verunglimpften Religion der »vorisraelitischen Landesbewohner« spiegle sich in Wirklichkeit keine fremde (»kanaanäische«) Religion, sondern die religiöse Praxis der daheimgebliebenen, nicht exilierten Judäerinnen und Judäer, die von den nun Heimkehrenden, welche sich als »wahres Israel« und Träger von Verheißungen und rechtem Jahwe-Glauben verstanden, als illegitimer Götzendienst verworfen worden sei.«⁴

Es wäre allerdings fatal, die biblische Tradition als monolineare darzustellen und ihr die gelebte Religiosität in ihrer Vielfalt als positive Kontrastfolie gegenüberzustellen. Die Schriften selber bezeugen eine ungeheure Vielfalt sowohl der Bilder JHWHs, der/des Lebendigen, als auch des Umgangs mit anderen Gottheiten. Mit dem Alleinverehrungsgebot steht das Bilderverbot in einem engen Zusammenhang. Das alte Israel zeichnet sich nicht wie andere Kulturen dieses Raums, etwa Ägypten, durch eine besonders ausgeprägte bildende Kunst aus. Israel ist primär eine Kultur des Wortes. Und es ist gerade das Wort, das bis heute Kontinuität und Identität für Judentum und Christentum stiftet.

Dennoch: »In Israel gab es Bilder.«⁵ Archäologische Befunde bestätigen das, was durch das Bilderverbot der Bibel ex negativo erschlossen werden kann. Das Göttliche wurde in Israel nicht nur in verbalen, sondern auch in visuellen Bildern dargestellt. Götter- und Göttinnenbilder gehören zum Standardinventar aller Siedlungen dieses Raums.

Für eine theologische Reflexion muß an dieser Stelle die Frage nach dem Verhältnis von sprachlichen und visuellen Bildern gestellt werden. In unsere Sprache sind manche Bilder für das Göttliche als so starke Selbstverständlichkeiten

eingegangen, daß wir sie kaum noch als Bilder wahrnehmen. So wird das Wort »Vater« häufig für eine Gottesbezeichnung gehalten, deren metaphorische Qualität völlig verloren gegangen ist. Diesen sprachlichen Bildern muß zunächst ihre Selbstverständlichkeit genommen werden. Es muß deutlich werden, daß alle Versuche, das Göttliche in Sprache zu fassen, der grundlegenden Begrenztheit der Rede über Gott unterliegen und bildlichen Charakter haben. Kein Wort kann festlegen, wie Gott ist. Jedes Wort ist der Versuch, der Erfahrung von bestimmten Menschen zu bestimmten Zeiten Ausdruck zu verleihen. Wir können davon ausgehen, daß diese eben so vage als »bestimmte Menschen« bezeichneten Schöpfer der dominanten Bilder unserer religiösen Traditionen vorwiegend Männer waren, daß sich also auch vorwiegend männliche Erfahrungen in den so formulierten Gottesbildern niedergeschlagen haben. Jedes Bild, das so absolut gesetzt wird, daß es im Bewußtsein seinen Charakter als Bild verliert und zur scheinbaren Wesensbezeichnung wird, kann nicht mehr den Weg zum Göttlichen weisen, sondern verkommt zu dem, was in biblischer Sprache als Götze bezeichnet werden kann. In dieser Gefahr stehen sprachliche Bilder mindestens ebenso stark wie visuelle Bilder, vielleicht sogar noch stärker. Denn gerade wenn sie in die Umgangssprache Eingang finden, wirken sie weitaus subtiler, indem sie ihren Bildcharakter scheinbar verlieren.⁶

Monotheismus – eine Entselbstverständlichung

Wenn wir dem Bild von Israels Geschichte folgen, wie es die Bibel zeichnet, dann läßt es sich vereinfacht folgendermaßen darstellen. JHWH ist der Gott Israels von Ägypten an. Ihm verdankt dieses Volk die Befreiung aus der Knechtschaft. JHWH und Israel sind eine unauflösbare Einheit. Dort, wo diese Einheit einen Riß bekommt, sind die Einflüsse der NichtisraelitInnen Schuld, vor allem der BewohnerInnen Kanaans. Immer wieder ist Israel vom Glauben an den einen Gott abgefallen, bis die Kultreform des Königs Joschija den JHWH-Glauben durchgesetzt und alle Fremdkulte beseitigt hat.

Dieses Bild allerdings ist maßgeblich von der die israelitische Identität völlig in Frage stellende Erfahrung des babylonischen Exils geprägt und »stark den theologischen Vorstellungen dieser späteren Zeit verpflichtet«.⁷

Historisch stellt sich der Glaube Israels viel komplexer dar. Die Differenzierungen verlaufen in alle Richtungen. Zunächst lassen sich historische Entwick-

lungslinien ziehen, die die Gottesbilder und die Bilder der Beziehung zwischen Gott und Israel verändern. Dann ist nicht davon auszugehen, daß zu einer bestimmten Zeit im gesamten Land die gleichen Vorstellungen maßgebend waren. Für StädterInnen werden andere Erfahrungen prägend gewesen sein als für die Bevölkerung auf dem Land. Das Südreich Juda war anderen Einflüssen ausgesetzt als das Nordreich Israel. Zudem muß sozial ausdifferenziert werden. Nicht alle Gruppen waren einer bestimmten Gottheit gleichermaßen verbunden: Männer in der politischen Zentrale des Jerusalemer Hofes werden andere kultische Praktiken gepflegt haben als Frauen in einem abgelegenen Dorf. So muß für jede Zeit die Frage zumindest auf den drei Ebenen der Familienreligion, der Ortsreligion und der Nationalreligion gestellt werden.

Grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten, eine Religionsgeschichte Israels zu beschreiben. Die eine sieht eine relativ lineare Entwicklung vom ursprünglich polytheistischen Israel, in dem nicht nur an mehrere Gottheiten geglaubt, sondern auch mehrere Gottheiten verehrt worden sind, über eine JHWH-Monolatrie, in der JHWH allein verehrt, aber die Existenz anderer Gottheiten nicht geleugnet wird, bis zum nachexilischen reflektierten Monotheismus, der anderen Gottheiten ihre Göttlichkeit abspricht.

Die andere Möglichkeit steht dem biblischen Geschichtsbild näher. JHWH wäre demnach schon im frühen Israel nicht einer neben vielen gleichrangigen Gottheiten, sondern die wichtigste Gottheit gewesen, die mit verschiedenen Wirkbereichen in Zusammenhang gebracht worden sei. Die Merkmale anderer Gottheiten werden schon in der Frühzeit Israels in diesem Bild von JHWH integriert, so daß von einer inkludierenden Monolatrie gesprochen werden kann.⁸

Ob die Frühzeit Israels polytheistisch oder monolatrisch war, läßt sich zur Zeit nicht mit Sicherheit entscheiden. Einiges spricht dafür, den JHWH der Anfänge Israels nicht einfach als einen unter vielen Gottheiten anzusehen, ihn nicht in das kanaanisches Pantheon zu integrieren. Die historische Erfahrung der IsraelitInnen verleiht ihm eine besondere Bedeutung, die sich in der monolatrischen Verehrung niederschlägt. In jedem Fall stellt sich die Frage nach einem zunehmenden Alleinverehrungsanspruch JHWHs, dessen Beginn meist mit dem Propheten Hosea im 8. Jhdt. angesetzt wird. Welche Gottheiten wurden verdrängt, welche integriert? Welche Rolle spielte das Geschlecht der Gottheit? Hat JHWH die Göttin integrieren können, oder sind die religiösen

Bedürfnisse gerade von Frauen auf der Strecke geblieben?

Dabei sind weder evolutionistische Modelle, die den Monotheismus als kulturell höherstehende Religionsform bewerten, noch Modelle, die die Entwicklung zum Monotheismus als bloße Abfallgeschichte kennzeichnen, hilfreich. Das erste Modell muß sich den Anfragen nach seiner kulturellen Überheblichkeit stellen, gerade was den weltweiten interreligiösen Dialog betrifft. Denn »Polytheismus« ist im Unterschied zu »Monotheismus« keine Selbstbezeichnung einer Religion. Nur monotheistische Religionen benennen sich selbst als solche und definieren von ihrem Blickwinkel aus andere Religionsysteme als polytheistisch. Polytheismus wird dabei meist abgewertet. Nun darf jedoch polytheistische Religion weder als »primitivere« Form noch als notwendiges Durchgangsstadium zum Monotheismus aufgefaßt werden. Das zweite Modell steht in der Gefahr, antijudaistisch zu argumentieren. Daß der Vorwurf des Göttemords nur die feministische Variante des Vorwurfs des Christismordes ist, daß dieses zweite Modell in Gefahr steht, »den Juden« die Erfindung des Patriarchats anzulasten, hat die innerhalb der deutschsprachigen feministischen Theologie seit 1986 geführte Antijudaismusdebatte deutlich gemacht.¹⁰

So ist hier große Sensibilität und größtmögliche Ehrlichkeit geboten. Im Bewußtsein der Gefahr, antijudaistisch zu argumentieren, in der gerade christliche ExegetInnen immer wieder stehen, ist »mit aller Vorsicht die Frage zu stellen, ob nicht doch auch an der Geschichte hin zum Monotheismus in Israel selbst schon Aspekte einer Siegergeschichte sichtbar werden, ob nicht – bei aller Sensibilität gerade gegenüber dem christlich so oft mißbrauchten ersten Teil der Schrift – auch diese Geschichte wenigstens mit dem Versuch des Respekts vor den Unterlegenen und ihrer Religion zu rekonstruieren und zu schreiben wäre.«¹¹ Chancen und Gefahren dieser Entwicklung hin zum einen Gott müssen beleuchtet werden. Dies geschieht hier anhand ausgewählter inner- und außerbiblischer Beispiele für die Verehrung des Göttlichen in weiblicher Gestalt.

Die Frage nach der Göttin

Sowohl in Israel als auch in der altorientalischen Umwelt sind eine Reihe männlicher und weiblicher Gottheiten verehrt worden, wobei die Panthea unterschiedlich groß und auf verschiedene Weisen strukturiert gewesen sind. Ihre Gestalten sind immer aufs engste mit dem verknüpft, was die VerehrerInnen als deren Wirkbereiche und Wirk-

mächte angesehen haben. Dementsprechend sind die altorientalischen Göttinnen zuallererst »Typen in besonderen Erscheinungsweisen (Himmelskönigin, kriegerische Göttin, erotische Göttin, Baumgöttin). Die Namen, die diesen Typen zugeordnet werden (beispielsweise Nut, Isis, Merit, Hathor für die Baumgöttin in Ägypten) sind sekundär.«¹² Im Bereich Israel/Palästina sind die primären Quellen für eine Rekonstruktion der Göttinnenvereiner weniger Texte als vielmehr Bilder. Diese Bilder finden sich an verschiedenen Orten und erfüllen unterschiedliche Funktionen. Material (teures Metall oder billige Keramik) und Fundorte (Tempelanlagen oder Wohnhäuser) geben über die Art und Verbreitung der Göttinnenvereiner Aufschluß.

Dabei können wir nicht einfach von der Existenz von Göttinnenvereiner geradlinig auf die soziale und kultische Stellung der Frauen der damaligen Zeit schließen. Weiblichkeit als Element der Transzendenz sagt noch nichts darüber aus, daß Frauen in der Gemeinschaft der VereinerInnen einen besonders hohen Status innehatten. So müssen sich Diözesen, in denen die Marienfrömmigkeit einen wichtigen Platz einnimmt, nicht unbedingt durch ihre besonders große Freundlichkeit den real lebenden Frauen gegenüber auszeichnen.

Wir müssen nicht nur die Frage nach dem Stellenwert der Göttin in einem Symbolsystem stellen, sondern gleichzeitig diejenige nach der Konstruktion von Weiblichkeit, die einem bestimmten Göttintyp zugrunde liegt und von ihm transportiert wird. Dualismen wie patriarchal versus feministisch vereinnehmte Weiblichkeit sollten dabei so weit als möglich zugunsten einer differenzierten Beschreibung und Bewertung zurückgestellt werden. Wenn etwa das Symbol der Mutter betrachtet wird, so müssen wir unterschiedlichen Frauen in vielfältigen Kontexten spezifische Zugehensweisen zu diesem Symbol ermöglichen. Auch innerhalb der feministischen Diskussion gibt es unterschiedliche Bewertungen gerade der Mütterlichkeit (von der Mütterlichkeit als hoher moralischer Qualifikation bis zur Kritik am neuen Mütterlichkeitskult), so daß weder die eine noch die andere Position als *die* feministische ausgegeben werden könnte. Auch hier ist es die Festlegung auf ein bestimmtes Symbol, die die Identifikationsmöglichkeit von unterschiedlichen Frauen verhindert.

Die Vielfältigkeit der menschlichen Erfahrungen und Bedürfnisse spiegelt sich in einem Prozeß, den Othmar Keel und Christoph Uehlinger anhand der Ikonographie Palästinas von der Mittelbronzezeit IIB (1750–1550 v.u.Z.) bis zur

Eisenzeit III (600–450 v.u.Z.) dokumentiert haben.

In der Mittelbronzezeit IIB werden sowohl Göttinnen als auch Götter anthropomorph dargestellt. Sowohl auf der Ebene der Göttin als auch auf der ihrer VereinerInnen spielt die Erotik eine große Rolle. Die Sexualität der Göttin wird entweder durch die Hervorhebung ihres Geschlechts oder auf Darstellungen, die eine Begegnung zwischen Göttin und Gott darstellen, durch Anheben oder Beiseiteschieben ihres Kleides betont. Schon hier sind sowohl bestimmte Tiere, vor allem Ziegen, als auch der Baum bzw. Zweige der Sphäre der Göttin zuzuordnen.¹³ Das Geschlechterverhältnis im mittelbronzezeitlichen Himmel stellt sich als ein relativ ausgewogenes dar.

Bereits in der Spätbronzezeit (1550–1150 v.u.Z.) verschieben sich die Attribute in den Darstellungen wesentlich. Die politischen Veränderungen der Zeit verlagern die Aufmerksamkeit von der lebensspendenden Sexualität weg zu den kämpferischen Funktionen der Gottheiten. Sowohl auf der göttlichen als auch auf der menschlichen Ebene treten die Darstellungen der Interaktion zwischen Frauen und Männern zurück. »Legitimations-, Kampfes-, Dominations- und Loyalitätsdarstellungen« nehmen einen breiten Raum ein. »Dabei spielen Frauen bei Sieges- und anderen Feiern nur noch Dienerinnenrollen.«¹⁴ Auf der sozialen Ebene läßt sich die Veränderung am verwendeten Material der Göttinnendarstellungen festmachen. Göttinnen werden nun nicht mehr in teurem Metall abgebildet, was auf eine stärkere Präsenz im offiziellen Kult hinweisen würde, sondern werden vor allem aus dem billigen Material Terrakotta hergestellt. Dieses Material verweist vor allem auf Verwendung im Hauskult.

An der Wende zur Eisenzeit I (1200–1000 v.u.Z.) läßt sich eine weitere Zurückdrängung der Göttin festmachen. Der Aspekt der Fruchtbarkeit wird nur im Bereich der billigen Terrakotten weiterhin in Form der nackten Göttin dargestellt. Bis jetzt sind aus dieser Zeit keine aus Metall gefertigten Göttinnen gefunden worden. Im Bereich der Siegeldarstellungen ersetzen jene Symbole, die zuvor schon in den Bereich der Göttin gehört haben und mit ihr gemeinsam dargestellt worden sind, die anthropomorphe Darstellung der Göttin. Säugende Muttertiere und Bäume nehmen eine hervorragende Stellung ein. Die Ersetzung (Substitution) der Gottheiten durch die ihr zugeschriebenen Attribute, die sich zunächst vor allem auf die weiblichen Gottheiten bezieht, betrifft ab der Eisenzeit IIA (1000–900) auch die männlichen Gott-

heiten. In dieser Zeit hat sich in Israel jene Monarchie herausgebildet, die bis in die messianische Hoffnung unserer Zeit hinein fortwirken sollte. Das Königreich unter David und Salomo stellt die einzige Zeit in der Geschichte Israels dar, in der das Nord- und das Südreich vereint waren. Zwar kann hier mit einer Zentralisierung auch des religiösen Bereichs auf Jerusalem hin gerechnet werden. Da der Jerusalemer Tempel aber für die Archäologie nicht zugänglich ist, muß die Religionsgeschichte hier mit dem Paradox arbeiten, daß »die (...) Interpretation einer Periode, die der Überlieferung als kulturelle Blütezeit gilt und formative, ja geradezu paradigmatische Bedeutung zumindest für das religiöse Selbstverständnis Judas hat, fast ausschließlich Objekte der nicht staatlich kontrollierten Kleinkunst zur Verfügung stehen.«¹⁵ Unter den männlichen Gottheiten nehmen die kriegerischen Darstellungen einen breiten Raum ein. Einige Darstellungen der Göttin als Herrin der Tiere sprechen für den syrischen Einfluß, da dieser Typ in Palästina davor nicht belegt war. In der Siegelkunst treten sexuell stärker determinierte Darstellungen von Muttertieren zugunsten der pflanzlichen Darstellungen, die zwar in den Bereich der Göttin gehören, aber sexuell nicht bestimmt sind, zurück. Auch die stärker der lokalen und der Familienfrömmigkeit zugehörigen Terrakotten verändern sich. Die Abbildungen der Göttin selbst gehen zurück. An ihre Stelle treten die VereinerInnen, die an den Musikinstrumenten, v.a. Trommeln zu erkennen sind.

Die Eisenzeit IIB (925–700) bietet wieder ein differenzierteres Bild. Als Quellen treten neben das Bildmaterial zunehmend biblische Texte aus der prophetischen Tradition. Die Blütezeit Israels ist mit der Teilung in Nord- und Südreich (um 925) zu Ende. Israel und Juda existieren von da ab als getrennte Staaten. Die bereits für die Eisenzeit IIA festgestellte Entsexualisierung der Darstellungen aus dem Bereich der Göttin setzt sich weiter fort. Der der Göttin zugehörige und sie substituierende Baum, zum Teil flankiert von Ziegen, ist in mehreren Medien belegt. Dieser Baum wird mit der in biblischen und außerbiblischen Texten bezeugten Göttin Aschera in Verbindung gebracht (s.dazu ausführlicher im nächsten Abschnitt). Zugleich läßt sich eine zunehmende Dominanz JHWHs feststellen. Zwar gibt es außer JHWH vielfältige Wesen, Gottheiten und Dämonen, denen Wirkmacht zugeschrieben wird. Aber »Ikonographie, Epigraphik und biblische Texte weisen in dieselbe Richtung: Diese Mächte und Gewalten, Aschera (...), Keruben, Uräen u.s.w. galten nicht als Jahwe gleichrangige Größen, son-

den als ihm unterstellte, seinen Schutz und Segen vermittelnde Instanzen.«¹⁶

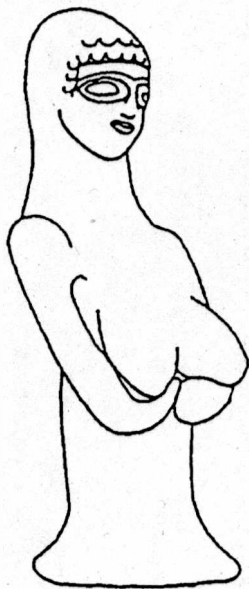


Abb. 1
Pfeilerfigurine aus Jerusalem (7. Jh. a)¹⁷

In der Eisenzeit IIC (700–586) erfährt die Göttin eine Renaissance. Die Zeichen der Zeit stehen in engem Zusammenhang mit der Bedrohung durch Assyrien und Babylon. Zunächst verliert das Nordreich Israel 722 seine Eigenstaatlichkeit und wird zur assyrischen Provinz. 586 schließlich tritt für Juda die Katastrophe des Exils ein. Die Oberschicht Jerusalems wird nach Babylon deportiert. Die Gottheiten werden nun wirklich in den Himmel verlagert. In allen Bereichen läßt sich eine zunehmende Astralisierung feststellen. Die Göttin wird als Himmelskönigin verehrt, ein Kult, gegen den der Prophet Jeremia (7,18; 44,17. 18. 19,25) deutlich Stellung bezieht. Die in Juda verehrte Himmelskönigin läßt mehrere Göttinnen verschmelzen, wobei die dieses Bild am stärksten prägende Funktion die Aschera hat. In ihrem Kult nehmen Frauen eine besondere Stellung ein. Ebenfalls in diese Zeit fällt ein besonders starkes Aufkommen der sogenannten Pfeilerfigurinen. »Kopf wurde entweder sehr rudimentär durch Zusammenknäuen eines Tonklumpens angefertigt oder serienmäßig aus dem Model gepreßt. Der Rest der Figur besteht aus einem glockenartigen Rock und zumeist sehr betonten großen Brüsten.«¹⁸

Die Eisenzeit III (586–450) und die darauffolgende Persische Zeit lassen sich durch zunehmende Abgrenzungstendenzen charakterisieren. Von dieser Abgrenzung ist die Göttin in besonderem Maß betroffen. Die nachexilischen Auseinandersetzungen finden vor allem zwischen den aus dem Exil heimkehren-

den und den Daheimgebliebenen statt. Der Kampf findet in den biblischen Schriften seinen Niederschlag, so daß nach dem bisherigen Stand der Forschung diese »für die Entstehung der hebräischen Bibel und die Entwicklung der jüdischen Religion formativste (und zugleich) komplexeste«¹⁹ Periode vor allem aus den biblischen Texten selbst erforscht werden kann und muß. Ein Beispiel für die Auseinandersetzung mit der Göttin gibt Sach 5,5–11. Die in dieser Vision dargestellte Frau im Efa (das Efa ist ein Hohlmaß mittlerer Größe, das vor allem für das Abmessen von Getreide verwendet wurde) kann nicht anders als als Hinweis auf die Göttin verstanden werden. Diese Frau, deren Anblick bei dem Sacharja erscheinenden Engel den Ausruf: »Da ist die Gottlosigkeit.« (V 8) hervorruft, soll von zwei geflügelten Frauengestalten weggebracht werden und zwar ins Land Schinear. Dort soll ihr ein Haus errichtet werden, »dann wird sie dort an ihrer Stelle bleiben.« (V 11) Die Identifikation mit der als Himmelskönigin verehrten Aschera legt sich nahe. Diese Göttin, deren mütterliche Attribute in dieser Zeit besonders vorangestellt werden,²⁰ soll aus dem Land entfernt, ihre Gefahr für die religiöse Gemeinschaft Israel gebannt werden.

Auf die in der nachexilischen Zeit sehr stark ausgeprägten Abgrenzungstendenzen folgen in der Persischen und Hellenistischen Zeit Versuche, das Weiblich-Göttliche stärker in den JHWH-Glauben zu integrieren. Hier ist die als Frau personifizierte Weisheit, die weibliche Elemente aufnimmt, von besonderer Bedeutung (s. u.).

Der Weg Israels hin zu einem Monotheismus, in dem nicht nur JHWH als einzige Gottheit verehrt, sondern auch reflektiert als einzige Gottheit anerkannt wurde, zeigt jedoch nicht nur eine einzige Umgehensweise mit den Traditionen der Göttin. Neben der etwa in Sach 5,5–11 dargestellten Strategie, die Göttin aus Israel zu verbannen, stehen auch Versuche, die weiblichen Elemente in die Gottheit JHWH zu integrieren. Diese Integration, die ein inkludierender Monotheismus vornimmt und die in mehreren biblischen Texten sichtbar ist, wirft die Frage nach dem Geschlecht JHWHs erneut auf.

Im folgenden sollen ausgewählte Traditionen, die das Göttliche als weiblich vorstellen und verehren, kurz dargestellt werden.

Die Aschera – Göttin oder Kultsymbol?²¹

An vierzig Stellen erwähnt das Erste Testament die Aschera (Göttin) bzw. die Aschere (Kultsymbol), außerbiblische

Verehrung beschränkt sich nicht auf einen bestimmten sozialen Bereich, sondern ist sowohl im Lokal- als auch im Nationalkult nachzuweisen.

Innerbiblisch ist die Frage, ob mit Aschera das Kultsymbol oder die Göttin gemeint sein könnte, relativ leicht zu beantworten. An drei Stellen (1 Kön 15,13; 18,19; 2 Kön 23,6) ist zweifelsfrei die Göttin gemeint. Denn wenn von einem Bild für die Aschera die Rede ist, wäre das Verständnis als Kultsymbol widersinnig.

Wenn aber, wie z. B. in 1 Kön 16,33 und 2 Kön 13,6, von einem Herstellen oder Aufstellen der Aschera gesprochen wird, dann bezeichnet genau dasselbe Wort das Kultsymbol. Innerhalb der Bibel ist es also vor allem das Kultsymbol, auf das mit der Bezeichnung Aschera hingewiesen wird.

In jedem Fall ist die Aschera negativ konnotiert. Die kultische Verehrung der Göttin wird ausschließlich dort erwähnt, wo gegen sie polemisiert wird. Die Polemik gegen fremde Gottheiten ist von Traditionen geprägt, die einen bestimmten, allerdings dominanten Strang der israelitischen Religion darstellen, durch den wir aber ex negativo Zugang zur Vielfalt der gelebten Religiosität des Landes und seiner BewohnerInnen erhalten. Die »Königsbücher lassen zumindest erahnen, daß es einen Aschera-Kult dicht neben dem offiziellen JHWH-Kult gab und daß dieser im Südreich etwa drei Jahrhunderte lang florierte.«²¹

Innerbiblisch wird ein besonderer Zusammenhang von Frauen mit der Göttin nahegelegt. Auf höchster politischer Ebene findet diese Nähe der Frauen zur Göttin Aschera ihren Niederschlag in der Erzählung von der Amtsenthebung der Maacha durch den König Asa (1 Kön 15,9–24). Dieser König wird mit einer für das deuteronomistische Geschichtswerk typischen Formel als positiv gekennzeichnet: »Asa tat, was in den Augen JHWHs gut war.« (1 Kön 15,11)²² Diese positive Wertung Asas bezieht sich auf dessen Ausschließlichkeitsverhältnis zu JHWH (V 14), das sich unter anderem in seinen Bemühungen gegen fremde Kulte äußerte. Davon war nicht nur die im engeren Sinn kultische Ebene betroffen, wenn der König bestimmte Kultstätten vernichten ließ, sondern auch die politische. Seine Großmutter Maacha, die den Titel der Gebira trägt, der die politische Stellung der Königsmutter bezeichnet, wird wegen der Errichtung eines Ascherabilds ihrer politischen Stellung enthoben. Ob andere politische Gründe zu dieser Amtsenthebung beigetragen haben, läßt sich nicht mehr erschließen. Der überlieferte Text jedenfalls gibt die besondere Verbindung der Maacha zur Aschera als Grund

für den Konflikt an. Die opponierenden Parteien in diesem Konflikt sind geschlechtsspezifisch einander gegenübergestellt. Dem weltlichen KontrahentInnenpaar Asa – Maacha entspricht auf der Ebene des Göttlichen die Polarisierung JHWH – Aschera. Auch eine andere Herrscherin wird mit der Verehrung der Aschera in Verbindung gebracht: Isebel, die aus Phönizien stammenden Frau Ahabs. Nach der Hochzeit mit dieser Frau baut Ahab, der »mehr als alle seine Vorgänger tat, was in den Augen JHWHs schlecht war«, dem Baal einen Altar und stellte der Aschera ein Kultbild auf. Isebel beeinflußt ihren Mann dahingehend, daß er JHWH verläßt und sich anderen Gottheiten zuwendet, auch der Aschera. In beiden Erzählungen »wird Ascherverehrung mit einer mächtigen Frau in Verbindung gebracht, werden Frau und Göttin durch ihren wechselseitigen Bezug aufeinander stigmatisiert.«²³

Außerhalb der biblischen Texte haben in den letzten Jahren vor allem zwei Funde für Aufregung gesorgt. »JHWH und seine Aschera« ist eine Formel, die in den Inschriften aus Kuntillet Ajrud (9.–8. Jhd. v.u.Z.) und Chirbet el-Qom (8. Jhd. v.u.Z.) auftaucht. Die Einzigartigkeit der Funde besteht darin, daß JHWH hier explizit mit einer Göttin in Verbindung gebracht wird. Diese Göttin erscheint nicht nur in seiner Nähe. Sie ist ihm sogar mithilfe eines Possesivpronomens als *seine* Aschera zugeordnet. Könnte es möglich sein, daß JHWH doch, wie die meisten anderen altorientalischen Götter, eine göttliche Gemahlin hatte? Mußte JHWH seine Konkurrenzfähigkeit mit der ihn umgebenden Götterwelt durch eine Frau an seiner Seite erhöhen? Gehörte zu einem richtigen Gott eben eine Göttin? Oder ist hier vielleicht doch, wie in den meisten der biblischen Texte, das Kultsymbol gemeint? Konnte dann JHWH eben nicht nur in Form der eindeutig ihm zugeordneten Mazzebe verehrt werden, sondern sich auch in einer Aschere manifestieren? Auch hier wieder die Frage: Göttin oder Kultsymbol? Neben den Inschriften finden sich auch Zeichnungen, die allerdings zunächst getrennt von den Inschriften interpretiert werden müssen. Erst dann können Versuche unternommen werden, Bilder und Texte zu korrelieren.

Gegen die Annahme, Aschera sei hier eine Göttin, schienen zunächst sprachliche Gründe zu sprechen. In der aus den biblischen Schriften hergeleiteten hebräischen Grammatik ist es unmöglich, einen Eigennamen mit einem Possesivpronomen zu verbinden. *Seine* Aschera wäre demnach auf keinen Fall als Göttin zu verstehen. Allerdings ist das biblische Hebräisch vom damals gesprochenen und für Inschriften verwandten All-

altorientalische Quellen bezeugen diesen Namen, GöttInnenbilder ebenso wie sprachliche Bezeichnungen der Göttin (z. B. Himmelskönigin) werden mit ihr in Verbindung gebracht. Dabei stellt sich die Frage, ob die Aschera als Göttin oder als ein der Göttin oder vielleicht auch JHWH zugeordnetes Kultsymbol zu verstehen ist.



Abb. 2
Skarabäus aus Geser (1750–1550a)²²

Unter Kultsymbol wird man sich in diesem Fall einen hölzernen, baumähnlichen, wahrscheinlich für diesen Zweck bearbeiteten Gegenstand vorzustellen haben, der auf den verschiedenen Kultplätzen des Landes und zumindest zeitweise auch im Jerusalemer Tempel aufgestellt worden ist. Solche Kultbildnisse sind auch der JHWH-Verehrung nicht fremd. Allerdings wird JHWH eher die Mazzebe, also ein steinerner Kultpfahl zugeordnet. Die Präsenz der Aschera-

tagshebräisch zu unterscheiden, in dem dieses sprachliche Problem nicht besteht.²⁶ Es gibt also keine sprachlichen Gründe, die gegen die Annahme sprechen, daß JHWH hier zusammen mit einer ihm zugeordneten Göttin angerufen wird. Auch die Funktion der Texte sprechen für die Nähe zur Göttin. Sowohl die Inschriften aus der Karawanserei Kuntillet Ajrud als auch die Grabinschrift aus Chirbet el-Qom sind Segenswünsche. Daß die Göttin mit Segen in Verbindung gebracht werden kann, ist nicht verwunderlich. Denn sie steht in besonderer Nähe zu den Menschen.

In der Bildkunst wird diese Nähe durch zwei Kennzeichen repräsentiert. Auf vielen Darstellungen fallen die großen Ohren der Göttin auf. Die Bilder, die wie die gesamte altorientalische Kunst nicht perspektivisch, sondern aspektivisch sind, drücken auf diese Weise die Fähigkeit zu hören und zu erhören aus. Das zweite Merkmal der Göttin, das in die gleiche Richtung weist, ist ihr freundliches Gesicht. Vor allem auf Siegeln, die auch als Amulett getragen werden konnten, ist die Göttin so dargestellt. Ihre Nähe trägt dazu bei, daß die VerehrerInnen sich unter den Schutz der Göttin begeben konnten. »Das Bild der Göttin sollte unheilvolle Kräfte abwehren und lebensfördernde Kräfte stärken.«²⁷ Gerade diese Merkmale der Göttin sind es, die den in den Inschriften hergestellten Zusammenhang zwischen der Aschera und dem Segen plausibel machen.

Die Bilder, insbesondere auf einem in Kuntillet Ajrud gefundenen Krug, weisen ebenfalls in die Richtung der Göttin. Hier ist ein von Ziegen flankierter Baum auf dem Rücken eines Löwen zu sehen. Die Göttin, die ja in dieser Zeit (8. Jhd. v.u.Z.) kaum noch menschengestaltig dargestellt ist, wird durch diese Bildkombination repräsentiert.

Sowohl die Texte als auch die Bilder sprechen dafür, Aschera in den beiden Inschriften als Göttin und nicht als Kultsymbol zu interpretieren. Allerdings muß diese Eindeutigkeit dahingehend eingeschränkt werden, daß die strikte Trennung, wie sie das Urteil »Göttin und nicht Kultsymbol« suggeriert, nicht zu halten ist. In der altorientalischen Vorstellungswelt bilden diese beiden Begriffe Pole einer Linie, auf der sich die Vorstellung in einem Prozeß bewegt. Es geht also nicht um die Entscheidung zwischen zwei unverbunden nebeneinander stehenden Alternativen, sondern darum, welcher Aspekt dieses Kontinuums gerade stärker oder schwächer zu betonen ist. Auch für die biblischen Belege gilt also, daß »zumindest die Transparenz dieses Kultobjekts auf eine dahinter geglaubte und verehrte weiblich-göttliche Größe anzuerkennen«²⁸ ist.

Insgesamt lassen sich für die Göttin, die mit dem Namen Aschera in Verbindung steht, neben ihrer besonderen Nähe zu den Menschen zwei Funktionen herausstellen. Aschera ist eine mit Vegetation und Fruchtbarkeit zu verbindende Göttin. Von dem Wandel der stärker erotischen zur nährend-mütterlichen Göttin ist auch sie betroffen. Als Göttin einer agrarischen Gesellschaft steht sie in Verbindung sowohl zur menschlichen wie auch zur pflanzlichen Fruchtbarkeit. Scheinbar paradox hat diese Göttin aber auch etwas mit dem Totenkult zu tun. Der Bezug der Baumgöttin zur Totenwelt ist sowohl für Israel als auch für Ägypten belegt. Sowohl die Bestattung der Debora unter der Eiche von Bet-El (Gen 35,8) als auch die Tatsache, daß die Inschrift von Chirbet el-Qom sich in einer Grabanlage befindet, weisen diese Verbindung auf. Die enge Zusammengehörigkeit von Leben und Tod findet in der Zuordnung beider Bereiche zur Baumgöttin Aschera ihren Ausdruck.

Wenn die Aschera im Lauf der Religionsgeschichte immer weiter zurückgedrängt worden ist, stellt sich die Frage nach der Verdrängung der Frauen aus den kultischen Bereichen wie auch die Frage danach, »ob nicht besonders den Frauen etwas genommen wurde, ohne ihnen im Rahmen der einzig als legitim erklärten JHWHverehrung eine Entsprechung anzubieten.«²⁹

Hosea – Spuren der Göttin

Für die Frage nach Verdrängung oder Integration der Göttin in die JHWH-Religion ist das Hoseabuch von ganz besonderer Bedeutung.³⁰ Dieses Buch wendet sich gegen die Verehrung anderer Gottheiten als JHWH. In historischen Rückblicken stellt es die innige Beziehung Israels zu JHWH dar, wie sie vor allem in der Frühzeit des Exodus und der Wüstenwanderung gegeben war. Dieses vertraute Verhältnis wurde von Israel einseitig zugunsten der Hinwendung zu anderen Gottheiten, meist als »Baale« benannt, zerbrochen. Immer wieder weigert sich das Volk, seit es im verheißenen Land angekommen ist, JHWH als einzigen Gott zu »erkennen« und damit auf die Zuwendung JHWHs entsprechend zu antworten.

Nun stellt sich die Frage, ob diese deutliche Polemik gegen fremde Gottheiten nur männliche Götter oder etwa auch Göttinnen betrifft. Zudem ist gerade das Buch Hosea ein Beispiel dafür, daß eine Theologie, die die Hinwendung zu JHWH allein fordert, verschiedene Möglichkeiten und Strategien im Umgang mit den anderen Gottheiten eröffnet. Konkret heißt das für den Umgang des Buchs Hosea mit der Göttin, daß sie nicht einfach abgelehnt und verbannt

wird, während das Bild des einen Gottes JHWH und dessen Verhältnis zu Israel davon unberührt bleibt, wie das etwa in dem oben erwähnten Text aus dem Buch Sacharja geschieht, sondern daß das Bild JHWHs so flexibel ist, daß es an der Auseinandersetzung mit der Göttin wächst und sich verändert. Diese Umgehensweisen des Buchs Hosea mit der Göttin lassen sich vor allem in zwei Richtungen systematisieren. Zum einen wird in der Ehemetaphorik die Funktion der göttlichen Gemahlin von einer weiblichen Gottheit weg und auf Israel als Gemahlin hin verlagert. Zum anderen werden Eigenschaften und Züge der Göttin in das JHWH-Bild integriert.³¹

Für die Integration der weiblichen Gottheit in das JHWH-Bild sind vor allem zwei Stellen relevant: Hos 11 und 14,5–9.

Im Kapitel 11, aus dem auch der Titel dieses Textes entnommen ist, wird das Verhältnis zwischen JHWH dargestellt, wie es sich durch die Geschichte hindurch entwickelt hat. JHWH ist dabei in der Rolle des Vaters und der Mutter, die das Kind Israel bei seinem eigenen Reifungsprozeß unterstützen wollen. So wie aber Eltern ihre Kinder freilassen müssen, damit diese ihre eigenen Wege gehen können, so steht JHWH vor der Spannung, sein Kind vor Unglück bewahren und es gleichzeitig eigene Erfahrungen machen lassen zu wollen. Gott sieht, wie sein Kind Israel sich von ihm abwendet, indem es fremden Gottheiten opfert. Die Konsequenzen dieses Abfalls sind politische und soziale Katastrophen für Israel. Gewalt beherrscht die innen- und außenpolitische Situation: »Das Schwert wird in seinen Städten wüten«. (11,6 EÜ) Zwar wird Gott nicht als Urheber der beschriebenen Gewalt dargestellt. Er greift aber auch nicht ein, sondern will sich als Antwort auf Israels Abfall nun ebenfalls abwenden und sein Kind im Stich lassen. Da allerdings schlägt der Konflikt um, den Gott mit sich selbst ausficht:

»Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Efraim nicht noch einmal vernichten. Denn Gott bin ich, nicht ein Mann, der Heilige in deiner Mitte.« (V 9)

Die Einheitsübersetzung gibt das hebräische Wort, das sowohl Mensch als auch Mann bedeuten kann, mit dem geschlechtsneutralen »Mensch« wieder. Der gesamte Kontext des Kapitels aber, der sehr deutlich mit Weiblichkeit und Männlichkeit arbeitet und eben nicht geschlechtsneutral zu verstehen ist, legt es nahe, hier geschlechtsspezifisch mit »Mann« zu übersetzen.³² Dementsprechend sind die Bilder, die hier JHWHs Verhältnis zu seinem Kind Israel beschreiben und traditionell als »väterliche« Aspekte Gottes gedeutet

werden, genauer zu beleuchten. V 4 spricht von der Zuwendung Gottes in ganz bestimmter Weise: »Ich neigte mich ihm zu und gab ihm zu essen.« Die Sorge für die Nahrung des Säuglings gehört wohl eher in die mütterliche als in die väterliche Sphäre. Zudem sind uns aus dem altorientalischen Raum Darstellungen einer sogenannten *dea lactans* bekannt. Dieser Göttintyp ist an der besonderen Betonung der Brüste zu erkennen, die die nährenden Aspekte in den Vordergrund treten lassen. Auch die gerade in der Zeit der Abfassung häufig auftretenden Säulenfigurinen gehören in der Mehrzahl zu diesem nährend-mütterlichen Göttinentyp. Sie sind im 8./7. Jahrhundert so stark ver-

treten, daß geradezu von einem Boom gesprochen werden kann. Ebenso sind alle anderen Bilder, die in diesem Text für die Pflege des Kleinkindes Israel verwendet werden, wenn nicht ausschließlich mütterlich, so doch zumindest geschlechtsneutral. Deshalb können wir durchaus das Bild des Vaters zurückweisen und müssen zumindest von »Eltern«, wenn nicht sogar von »JHWH in der Rolle der Muttergotttheit«³³ sprechen. Wenn also in Hos 11 Weiblichkeit vor allem in ihren mütterlichen Funktionen bestimmt wird, so paßt das sehr gut in den anhand von anderen Quellen dieser Zeit erstellten Befund.

In Hos 14,5–9 ist es JHWH, der Züge der Baumgöttin übernimmt. Israel wird in seinem/ihrer Schatten wohnen (V 8). Gott selbst wird im sprachlichen Bild als Baum dargestellt: »Ich bin wie der grünen Wacholder, an mir findest du reiche Frucht.« (V 9) Der Schatten erschöpft sich nicht in seiner Funktion als Spender von Kühle und Erfrischung, sondern »scheint eher noch einmal eine Präsenzform des Göttlichen anzudeuten.«³⁴ Auch der Vergleich JHWHs mit dem Wacholder deutet in die Richtung der Göttin.

Das Geschlecht JHWHs ist also im Buch Hosea so wenig als männliches festgelegt, daß JHWH die Eigenschaften der Göttin, die für die damaligen Menschen lebensnotwendig waren, integrieren konnte.

In eine andere Richtung weist die Ehesymbolik, in der JHWH als Ehemann, das Volk als Ehefrau abgebildet wird. Diese Symbolik tritt zum ersten Mal im Buch Hosea auf und setzt sich dann durch mehrere ersttestamentliche prophetische Schriften (vor allem die Bücher Jeremia und Ezechiel) weiter bis in das Zweite Testament und bis in die heutige religiöse Symbolik (Kirche als Braut Christi) hinein fort. Bei Hosea wird Israel, das JHWH verläßt und anderen Gottheiten folgt, als Frau dargestellt, die sich von ihrem Ehemann abwendet, um ihren Liebhabern hinterherzulaufen. Während die traditionelle Exegese diese symbolische Figur mit der persönlichen Eheerfahrung des Propheten zu erklären suchte, bietet heute die Auseinandersetzung mit der Göttin das Erklärungsmuster für die Entstehung dieses Bildes. Auch hier sind es aus der altorientalischen Ikonographie bekannte Göttinentypen, die den Text erklären helfen. Neben der nährenden mütterlichen Göttin gibt es auch die Darstellungen der »Frau am Fenster«, die der bei Hosea dargestellte Hinwendung der Frau zu den Liebhabern nahe stehen. Die »Frau am Fenster« kann mit der Liebesgöttin in Verbindung gebracht werden. Das Hinwendung und Nähe symbolisierende den Betrachten-

den zugewandte Gesicht ist für die Menschen der Zeit so bedeutend geworden, daß es geradezu ein Symbol für die weibliche Erotik werden konnte. Auch die »Hurenzeichen« (Hos 2,4) weisen auf die Liebesgöttin hin, da »Frauen im Dienst der Liebesgöttin (...) sich anscheinend Stirn und Brüste geschmückt (haben) und auch die Liebesgöttin selbst (...) so dargestellt werden (kann).«³⁵ Die Ehesymbolik des Hosea ist theologisch ambivalent. Zwar kann die Erotik der Liebesgöttin integriert werden, wenn Hos 2,18–24 die Zeit der beginnenden Liebe zwischen Gott und seinem Volk in stark sexueller Sprache als beglückend schildert. Außerdem ist in dieser Symbolik das nahe Verhältnis zwischen Gott und Volk ebenso wie die soziale und emotionale Fürsorge Gottes enthalten. Die Kehrseite einer patriarchalen Ehekonzeption ist aber die Verfügungsgewalt des Mannes über die Frau. Zwar kann auch für das alte Israel nicht von einem Besitzverhältnis gesprochen werden. Die Frau ist aber dem Mann unterstellt, ihre soziale Stellung wird über ihre Zugehörigkeit zu ihm definiert. Außerdem legt gerade diese Symbolik Gott ganz eindeutig auf seine Männlichkeit hin fest.

In seiner Doppelstrategie von Integration des Weiblich-Göttlichen einmal in das Bild JHWHs und daneben in das Bild Israels zeigt das Buch Hosea deutlich, daß JHWH nicht geschlechtlich festgelegt werden kann. Tendenziell ist Gott aber doch männlich gedacht, wenn diese Männlichkeit zwar aufgesprengt werden, das Eheverhältnis aber nicht einfach umgekehrt gedacht werden kann. Denn Gott als Ehefrau des als Mann gedachten Volks ist für die damalige und wahrscheinlich auch für die heutige Vorstellungswelt nahezu unmöglich.

Chokmah-Sophia – die göttliche Weisheit

Während bis jetzt das Weiblich-Göttliche vor allem in seinen erotischen oder mütterlichen Zügen sichtbar geworden ist, vermittelt das Bild der als weiblich vorgestellten Weisheit einen völlig anderen Zugang sowohl zu den realen Frauen des alten Israel als auch zur sozialen Konstruktion von Weiblichkeit.

Es sind besonders zwei Textbereiche, die uns Zugang zur Weisheit (Chokmah ist das hebräische Wort für Weisheit, Sophia der griechische Begriff) ermöglichen: Spr 1–9; 31 und Weish 6–10. Die Weisheit ist nicht nur sowohl im Hebräischen als auch im Griechischen grammatikalisch feminin, sie wird auch in der Gestalt einer Frau personifiziert. Als solche steht sie in unmittelbarer Nähe zum Gott Israels. Sie tritt sogar mit göttlichem Anspruch auf.

Spr. 1–9; 31 stammen aus dem 5./4. Jhdt. v.u.Z. Sie rahmen die Sentenzensammlungen des Sprüchebuchs ein. In diesen Texten nimmt die personifizierte Frau Weisheit verschiedene Rollen ein. In all diesen Rollen verkörpert sie die Anziehungskraft der Weisheit, die aber nicht als Anhäufung von Wissen mißverstanden werden darf. Im Gegenteil geht es in der Weisheit Israels um die Dialektik von gedanklicher und praktischer Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten des Lebens im Licht des überlieferten Glaubens und der unterschiedlichen Traditionen. Dementsprechend wird die personifizierte Weisheit als Repräsentantin einer gerechten sozialen Ordnung gelten können, die in einem noch größeren Zusammenhang der kosmischen Ordnung steht.³⁶ Die Frau handelt nicht im privaten Bereich, ihre Werbung geschieht in der Öffentlichkeit. Sie spricht auf öffentlichen Plätzen, sie lädt zu einem Festmahl ein. Ein besonders schöner Text über das Verhältnis der personifizierten Weisheit zu JHWH ist Spr 8, 22–31. Hier bezeichnet sich die Weisheit selbst als Anfang der Schöpfung Gottes. Sie ist ihm durch die gesamte Schöpfung hindurch Gegenüber: »Ich war seine Freude Tag um Tag und spielte vor ihm allezeit.« (Spr 8,30 EÜ) Als solches ist die Weisheit an der Erschaffung der Welt beteiligt. Meist wird das Verhältnis von Gott und Weisheit als hierarchisches angesehen: Gott wäre der Weisheit übergeordnet. Wenn wir aber den Gedanken des Aspekthaften, der bereits in der Interpretation der altorientalischen Bilder hilfreich war, auch für die Texte anwenden, dann ist die Weisheit »ein Bild oder eine Erscheinungsweise JHWHs selbst.«³⁷

Das Buch der Weisheit stammt aus dem ersten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Hier hat die Weisheit unter anderem die Rolle der Geliebten sowohl des weisen Königs Salomo als auch Gottes (Kap. 8). Die Beschreibung ist sehr stark von erotischer Sprache geprägt. Die Weisheit, die auch hier wieder in engem Zusammenhang mit der sozialen Gerechtigkeit steht, wird als Ziel von Salomos Begehren dargestellt. Sie zu erwerben verheißt glückliches Leben. Als Partnerin und Gefährtin auf dem Thron (Weish 9,4) garantiert die Weisheit dem König politisches Feingefühl sowohl im innen- wie auch im außenpolitischen Bereich.

Die Weisheit ist durch die gesamte Geschichte Israels hindurch präsent. Auch im für das Selbstverständnis des Volkes so prägenden Exodusgeschehen ist sie anwesend (Weish 10,15–21). Hier ist es sogar die Weisheit selbst, die Israel aus Ägypten führt. »So wird das Heilshandeln Gottes an Israel nacherzählt, indem an die Stelle des traditionellen Got-

tesnamens die Sophia tritt, die die Väter Israels rettet und den Exodus leitet.«

Die Gestalt der personifizierten Weisheit speist sich vor allem aus zwei Quellen. Zum einen sind es literarische Frauengestalten aus Israels Geschichte und bestimmte Funktionen des öffentlichen Lebens, die Frauen eingenommen haben. Immer wieder treten quer durch alle erzählenden Schriften der Bibel Frauen als Ratgeberinnen auf (z. B. Gen 16,2; 1 Sam 19,11; 2 Kön 4). Auch das Amt der Gebirah, der Königsmutter hat mit dem weisen Rat zu tun (z. B. 1 Kön 2,13–23). »Die hohe Autorität der Frau als Ratgeberin ist dabei offensichtlich nicht schichten- oder klassengebunden. (...) Die soziale Ubiquität der »Ratgeberin« verbindet sich mit der Kontinuität dieses Frauen-»Typos«. Die Quellen belegen das für den gesamten Zeitraum von der Frühzeit bis in die nachexilische Zeit.«³⁸ Auch reale Frauen stehen an der Wiege der Weisheit. Zwischen den Theapeutinnen, monastisch lebenden jüdischen Frauen in Ägypten, und der Weisheit besteht eine enge Verbindung. Sie verstehen ihr asketisches Leben als Lebensgemeinschaft mit der göttlichen Weisheit.

Eine zweite Traditionslinie läßt sich von verschiedenen altorientalischen Göttinnen zur personifizierten Weisheit Israels ziehen. Wenn z. B. die Weisheit mit sozialer Gerechtigkeit verbunden wird, dann hat sie das mit der ägyptischen Göttin Maat gemeinsam. Auch Isis, die in der Zeit der Entstehung des Buches der Weisheit von fast allen Bevölkerungsgruppen verehrt wurde, fließt als Göttin und Königsgemahlin in dieses Bild ein.

Insgesamt ist es dem Bild der Weisheit gelungen, herrschende Rollenklischees aufzubrechen und die Frau nicht auf einen Wirkungsbereich festzulegen. Ihre schillernde Vielfalt macht einen großen Teil der Identifikationskraft gerade für heute lebende Frauen aus.

Anknüpfungsmöglichkeiten

Daß der Gott der biblischen Traditionen zwar über weite Strecken männlich gedacht wird, daß aber immer wieder weibliche Bilder und dem weiblichen zugeschriebene Eigenschaften die dominante Männlichkeit aufbrechen, hat der überblicksartige Durchgang durch die Theologie und Religionsgeschichte Israels gezeigt. Auch wurde deutlich, daß die Religion niemals Gottesbilder ausprägt, die unabhängig vom gesellschaftlichen System verstanden werden können. Gesellschaftliche, politische und individuelle Gegebenheiten und Bedürfnisse finden im religiösen Symbolsystem ihren Niederschlag. Wenn Offenbarung nicht als einliniges Geschehen

von oben, sondern als dialogisches Ereignis verstanden wird, wartet die weibliche Seite Gottes immer noch auf die ihr entsprechende Antwort. Alle Gottesbilder der biblischen wie nachbiblischen Tradition können als Meilensteine auf dem Weg einer Suche verstanden werden, die sich auch in die heutige Zeit hinein fortsetzt und die, was nicht mehr als selbstverständlich gelten kann, ein bereicherndes Unternehmen ist. Gottesbilder sind Ausdruck der Sehnsucht nach Gott und deshalb immer auch von den Ängsten und Hoffnungen derer geprägt, die sie zeichnen. Daß die Weiblichkeit der/des einen Gottes in unserer Tradition so sehr unterrepräsentiert ist, hat sowohl etwas damit zu tun, daß Frauen nicht im gleichen Maß wie Männer an der Bildung dieses Symbolsystems beteiligt waren und sind, als auch, daß die kulturelle Dominanz der Männlichkeit vor der Himmelstür nicht Halt macht. Denn in einer Kultur, in der Männlichkeit und sogenannte männliche Eigenschaften besser bewertet werden als Weiblichkeit und weibliche Eigenschaften, verspricht ein männlicher Gott auch Frauen mehr Sicherheit und Standfestigkeit. Frauen sind – auf andere Weise als Männer – an der Überhöhung des Männlichen beteiligt. Nur wenn Frauen es lernen, sich positiv auf andere Frauen zu beziehen, wird auch eine positive Beziehung zu einer weiblich geprägten Transzendenz möglich. Deshalb kann auch die heutige Suche nach weiblicher Spiritualität nicht von den politischen Bewegungen losgelöst betrachtet werden.

Die biblischen Schriften lassen sich nicht auf eine »Grundaussage« oder »zentrale Botschaft« reduzieren. Gerade in der Suche nach dem wahren Gesicht Gottes sind sie stärker Festschreibung der Auseinandersetzung als Festlegung auf eine bestimmte Linie. Frauen, die sich in der biblischen Tradition zu Hause fühlen, ermöglicht das, in diese innerbiblische Suchbewegung einzutreten und sie durch neue Erfahrungen und Bilder bereichert fortzuführen. Weibliche Bilder dienen in dieser Bewegung zunächst als Korrektiv. Ihre irritierende Wirkung bringt eine Entselbstverständlichung der dominanten männlichen Bilder mit sich. »Theologisch brauche ich die Göttin nicht, gebrauche aber ihre Bilder gleichsam im Sinne eines Bildersturzes, um sichtbar zu machen, wo speziell unsere, d. h. christliche bzw. katholische theologische und kerygmatische Tradition der Selbstvergötzung des Männlichen erlegen ist, statt sich der Wirklichkeit Gottes, wie unvollkommen auch immer, anzunähern.«³⁹ Dieser irritierende Effekt der Göttinnenbilder wird häufig übersehen, wenn vor einer einfachen Umkehrung des Symbolsystems, nun mit der

Weiblichkeit als dominantem Prinzip, gewarnt wird. M.E. setzt diese Warnung an einem Punkt an, wo sie mehr über die durch die Irritation hervorgerufene Angst als über die reale Möglichkeit einer solchen Umkehrung aussagt. Denn ein Gedankensystem, das einige Jahrtausende Zeit hatte, sich zu etablieren, wird nicht von heute auf morgen einfach umgekehrt. Feministische Theologie wird da in ihrer Wirkung heillos überschätzt.

Für die Entselbstverständlichung des dominanten männlichen Gottes bietet die biblische Tradition mehrere Anhaltspunkte. Es sind nicht nur weibliche Bilder, auf die sich eine feministische Spiritualität da berufen kann, sondern auch grundlegende Gedankenfiguren, die diegeschlechtliche Festlegung des Göttlichen unmöglich machen. Dabei muß natürlich vor einer zu schnellen Flucht in die Geschlechtslosigkeit gewarnt werden. »Wer also meint, auf weibliche Gottesbilder verzichten zu können, weil Gott Geschlechtlichkeit transzendiere, festigt die zutiefst (oft unbewußt) internalisierte Vorstellung von einem männlichen Gott.«⁴⁰

Wenn wir innerhalb der Bewegungen, die zu einem Monotheismus hingeführt haben, zwischen einem exkludierend-abgrenzenden und einem inkludierenden Monotheismus⁴¹ unterscheiden, so ist es der inkludierende Monotheismus, der uns als Anknüpfungsmöglichkeit dienen kann. Wir können von dem Bewußtsein ausgehen, daß die unterschiedlichen Bilder des Göttlichen sich letztlich auf *den/die eine/n Gott* beziehen. Ich gebrauche hier bewußt die grammatikalisch nicht korrekte Formulierung »die Gott«, weil sie bereits sprachlich die Unfaßbarkeit der Geschlechtlichkeit Gottes ausdrückt und die Spannung zwischen männlich und weiblich nicht auflöst.

Es ist gerade der Gottesname JHWH, der ganze Welten von Möglichkeiten eröffnet. In Ex 3,14 wird dieser Name mit dem Wort »sein« in Verbindung gebracht. Dabei ist daran zu denken, daß im hebräischen Sprachempfinden »sein« nicht etwas Statisches, Abgeschlossenes, sondern einen dynamischen Prozeß bezeichnet. Deshalb wird in deutschen Übersetzungen die Erklärung des Gottesnamens gerne mit »Ich bin für euch da« wiedergegeben. Grammatikalisch ist die erste Person die einzige im Hebräischen, die nicht geschlechtlich determiniert ist. Deshalb kann die klassische Übersetzung »Ich bin, der ich bin.« für die Femininform geöffnet werden: »Ich bin, die ich bin.« Rein sprachlich ist diese Übersetzung ebenso möglich wie die grammatikalisch männliche. Die feminine Übersetzung will hier eher irritieren als

festschreiben, eher Selbstverständlichkeiten aufbrechen als neue installieren.

Das Bewußtsein, daß die Bilder vom Göttlichen immer der menschlichen Erfahrungswelt entspringen, findet in der Aussage über die Schöpfung von Frau und Mann in Gen 1,27 ihren Niederschlag: »Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.« Meist wird die Vorstellung von der Erschaffung des Menschen in beiden Geschlechtern nach dem Bild Gottes für die theologische Anthropologie fruchtbar gemacht. Auch Frauen stehen in Würde und Schutz der Gottebenbildlichkeit. Umgekehrt spricht dieser Satz aber dem Göttlichen die gleiche Nähe zum Weiblichen wie zum Männlichen zu. Es gibt keinen Grund, die Rede von Gott in männlichen Bildern für angemessener zu halten als diejenige in weiblichen Bildern.

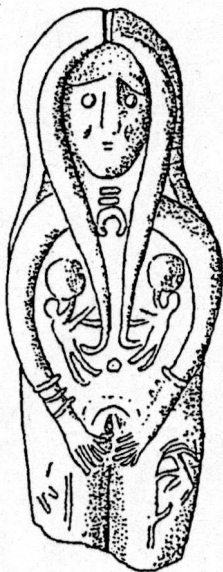


Abb. 3
Terrakotte aus Revadim (1550–1250a)²²

Wenn Gott die Geschlechterunterschiede transzendiert, dann übersteigt sie auch die Geschlechtlichkeit und damit auch die Festlegung und Zuordnung bestimmter Eigenschaften als männlich oder weiblich. Die neuere feministische Diskussion, insbesondere um die Frage nach Rassismus, betont wieder die Unterschiede zwischen Frauen, nicht nur die Unterschiede zwischen den Geschlechtern. Auf diesem Hintergrund muß an inner- wie außerbiblische Belege für die Verehrung des Göttlichen in primär mütterlich-weiblichen Bildern die Frage gestellt werden, wessen Lebenswirklichkeit sie entspricht und wessen Hoffnungen sie entgegenkommt. »(Ist) die Verehrung der stillenden Göttin nicht viel attraktiver für einen Mann, der seine Defizite aus der

oralen Phase gern an den Brüsten seiner Geliebten stillen würde, als für eine Frau, für die Mutterschaft keine Lebensperspektive darstellt?«²³

Die Grundfrage der feministischen Theologie muß – bei aller spontanen Begeisterung über das Auffinden weiblicher, auch mütterlicher Spuren in den Gottesbildern unserer Tradition – auch an das Bild der Mutter gestellt werden: Wie befreiend sind welche Vorstellungen für welche Frauen?

Insofern stellt die Verwandlung der Göttin, wie sie die Religionsgeschichte Israels belegt, eine Basis für weitere theologische Überlegungen dar. Zunächst sind es die Veränderungen in der Konstruktion von Weiblichkeit und in der Bestimmung dessen, was von bestimmten Epochen als konstitutiv für Weiblichkeit angesehen wurde, die dazu ermutigen, auch heute die Frage nach der inhaltlichen Füllung des Begriffs zu stellen. Was Frauen zu sein haben und sein können, ist nicht ein für alle mal festgelegt und biologisch determiniert. Was Frau-Sein heißt, wird in jeder Kultur und darin auch für kleinere Gruppen und individuelle Frauen je immer neu entwickelt. Dann ist es die zunehmende Substitution der bildlich dargestellten Göttin durch ihre Symbole, die die Festlegung der Göttin und ihrer Verehrerinnen auf eine bestimmte Rolle durchbricht. Zwar mag der von Ziegen flankierte Baum auch mit den mütterlichen Eigenschaften der Göttin in Verbindung gebracht worden sein. Sie sind aber weniger präsent als etwa in den Darstellungen einer stillenden Göttin. Diese zunehmende Substitution schließlich hat auch die Möglichkeit der Integration der Göttin in den männlichen dominierten JHWH-Glauben eröffnet. Bei aller Vorsicht: Die Integration der Göttin in das JHWH-Bild birgt in sich mehr befreiendes Potential als eine Göttin, die an der Seite JHWHs thronen würde. Die Irritation, die weibliche Bilder in unserem religiösen Bewußtsein hervorrufen, ist in den integrativen JHWH-Glauben eingeschrieben.

»Gott bin ich, nicht ein Mann.« Diese Aussage weist die Selbstverständlichkeit der männlichen Selbstvergötzung zurück ohne ihr durch eine neuerliche Festlegung ihre irritierende Kraft zu nehmen.

Wenn der JHWH des Exodus die Kraft hatte, männliche und weibliche Attribute in sich zu vereinen, dann führt uns das auf die Erfahrung Israels mit JHWH zurück, die sowohl Männern als auch Frauen Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten gebracht hat. Die Befreiung aus dem Sklavenhaus, das eine patriarchale Gesellschaft darstellt, wird für Männer und Frauen unterschiedlich aussehen. Auch wenn Frauen und Män-

ner auf ihrem Weg nicht die gleichen Bilder benutzen und oft nicht die gleiche Sprache sprechen, ist es *die/der eine Gott, die/der* die Hoffnung am Leben läßt, daß auch dieser Exodus gelingt.

Ilse Müllner

Ilse Müllner, Dipol.-Theol., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Anmerkungen

- ¹ Zur Versuchung des Neutrums und zum Denken der Geschlechterdifferenz s. bes. Diotima, Philosophinnengruppe aus Verona, *Der Mensch ist Zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz*, Wien 1993 (= Reihe Frauenforschung Band 11).
- ² Magdalene L. Frettlöh hat die vom Mailänder Frauenbuchladen entwickelte Theorie des *affidamento* auf die Religiosität von Frauen bezogen. S. dies., *Brauchen oder gebrauchen wir die Göttin?* Diskussionsanregung aus feministisch-theologischer Perspektive, in: Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, hg. v. Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein, Freiburg/Schweiz 1994 (= OBO 139), 391–399, hier: 394f.
- ³ Sylvia Schroer, *Die Aschera. Kein abgeschlossenes Kapitel*, in: *Schlangenbrut* 44 (1994), 17–22; hier: 17, äußert den Verdacht, daß das Patriarchat bis in das Neolithikum (ca. 12000–8500 v.u.Z.) zurückgeht. Sie vertritt damit eine Position, die in der feministischen historischen Forschung nicht unumstritten ist, da viele Frauen (im deutschsprachigen Raum z. B. Heide Göttner-Abendroth und die kürzlich verstorbene Gerda Weiler) ein historisch bezeugtes Matriarchat zum Ausgangspunkt ihrer Forschung machen.
- ⁴ Christoph Uehlinger, *Die Frau im Efa* (Sach 5,5–11). Eine Programmvision für die Abschiebung der Göttin, in: *BiKi* 49 (1994), 93–102, hier: 94.
- ⁵ So lautet der Titel der Dissertation von Sylvia Schroer, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Freiburg/Schweiz 1987 (OBO 74).
- ⁶ Judith Plaskow, *Standing again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*, New York 1991, 128.
- ⁷ Walter Dietrich, *Über Werden und Wirken des biblischen Monotheismus. Religionsgeschichte und theologische Perspektiven*, in: *Ein Gott allein?* (s. Anm. 2), 13–30, hier: 14.
- ⁸ Näheres zu den beiden Strömungen innerhalb der exegetischen Monotheismus-Diskussion s. Dietrich, *Werden* 14–18.
- ⁹ Vgl. Ahn, Gregor, *»Monotheismus-Polytheismus«. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen*, in: *Mesopotamien – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*, hg. v. Manfred Dietrich/Oswald Loretz, Neukirchen/Kevelaer 1993 (= AOAT 232), 1–24.
- ¹⁰ S. dazu grundlegend Leonore Siegel-Wenschkewitz (Hg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte*, München 1988.
- ¹¹ Marie-Theres Wacker, *Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion. Anstöße und Fragen*, in: *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont*

feministischer Theologie, hg. v. Marie-Theres Wacker/Erich Zenger, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1991 (= *Quaestiones disputatae* 135), 17–48, hier: 29.

- ¹² Schroer, *Aschera* 17
- ¹³ Othmar Keel/Christoph Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1992 (= *Quaestiones disputatae* 134), 52ff.
- ¹⁴ Keel/Uehlinger, *Göttinnen* 108
- ¹⁵ Keel/Uehlinger, *Göttinnen* 151
- ¹⁶ Keel/Uehlinger, *Göttinnen* 320
- ¹⁷ Keel/Uehlinger, *Göttinnen* 373, Abb. 321b
- ¹⁸ Schroer, *Aschera* 21
- ¹⁹ Keel/Uehlinger, *Göttinnen* 431
- ²⁰ Keel/Uehlinger, *Göttinnen* 435
- ²¹ Zu textlichen (biblischen und außerbiblischen) und ikonographischen Fragen der Ascheradiskussion s. bes. die Dissertation von Christian Frevel, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch JHWH's Beiträge zu literarischen religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, Weinheim 1995 (= BBB 96)
- ²² Silvia Schroer, *die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, in: Othmar Keel/Hildi Keel-Lew/Silvia Schroer (Hg.), *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II* (OBO 88) 97, No 6
- ²³ Schroer, *Aschera* 18
- ²⁴ EU: *Asa tat, was dem Herrn gefiel*
- ²⁵ Marie-Theres Wacker, *Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen. Anmerkungen zum Beitrag von Georg Braulik*, in: *Der eine Gott und die Göttin* (s. Anm. 11), 137–150, hier: 144.
- ²⁶ Hans-Peter Müller, *Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet Agrud und Hirbet el-Qom*, in: *ZAH* 5 (1992), 15–51
- ²⁷ Schroer, *Aschera* 19
- ²⁸ Marie-Theres Wacker, *Spuren der Göttin im Hoseabuch*, in: *Ein Gott allein?* (s. Anm. 2), 329–348, hier: 334
- ²⁹ Wacker, *Aschera* 149
- ³⁰ Ich sage bewußt »Hoseabuch« und nicht »der Prophet Hosea«, weil ich mich im folgenden in Anlehnung an Marie-Theres Wacker ausschließlich mit dem Endtext dieses Buchs befasse, es also nicht um eine Rekonstruktion des historischen Propheten und seiner Botschaft geht.
- ³¹ Zu den polemischen Anspielungen auf die Verehrung der Göttin im Hoseabuch, die sich vor allem am hebräischen Text über Klangspiele und Wortähnlichkeiten erschließen lassen, s. Wacker, *Spuren* 330–340
- ³² Nicht erst feministische Theologinnen denken in diese Richtung. Bereits Martin Buber hat diese Stelle gender-spezifisch mit »Mann« übersetzt.
- ³³ Wacker, *Spuren* 341
- ³⁴ Wacker, *Spuren* 342
- ³⁵ Wacker, *Spuren* 344
- ³⁶ Sylvia Schroer, *Zeit für Grenzüberschreitungen. Die göttliche Weisheit im nachexilischen Monotheismus*, in: *BiKi* 49 (1994), 103–107, hier: 105
- ³⁷ Schroer, *Zeit* 105
- ³⁸ Schroer, *Frauen* 18
- ³⁹ Wacker, *Aschera* 137. S.a. Judith Plaskow, *The Right Question Is Theological*, in: *On being a Jewish Feminist. A Reader*, hg. v. Susannah Heschel, New York 1983, 223–233, hier: 227
- ⁴⁰ Frettlöh, *Göttin* 397
- ⁴¹ Für die Entwicklung der altägyptischen Religion vgl. die Unterscheidung zwischen dem Offenbarungsmonotheismus und dem Verborgenenmonotheismus von Assmann, *Spannung* 78
- ⁴² Keel/Uehlinger, *Göttinnen* 85, Abb. 82
- ⁴³ Frettlöh, *Göttin* 396