

IST DER GOTT DES ALTEN TESTAMENTS MÄNNLICH?
ÜBERLEGUNGEN AUS ALTORIENTALISTISCHER PERSPEKTIVE

Gerlinde Baumann

1. Einführung

In unserer Kultur wird der christliche Gott – die erste Person der Trinität – fast ausschließlich als männliche Gestalt wahrgenommen und dargestellt. Dies lässt sich unschwer anhand bekannter Bilder wie Michelangelos „Erschaffung Adams“ oder der Bibelillustrationen von Julius Schnorr von Carolsfeld illustrieren. Diese bildlichen Darstellungen haben über die Jahrhunderte hinweg ihre eigene Wirkung entfaltet. Die Grundlage für die dominante Männlichkeit „Gott Vaters“ ist aber vor allem mit den männlichen Gottesbildern der Bibel gelegt: Gott erscheint hier beispielsweise als Vater, Hirte, Richter oder Krieger (s.u. 3.).

Schon seit den Anfängen feministischer Theologie ist gesehen worden, welche negativen Auswirkungen dieses so erdrückend männliche Gottesbild im Christentum hat: Christinnen fehlen Identifikationsmöglichkeiten mit dem Göttlichen. Den Umkehrschluss hat Mary Daly zugespitzt formuliert: „Wenn Gott männlich ist, muß (...) das Männliche Gott sein.“¹ Und weiter: „Wenn Gott in ‚seinem‘ Himmel ein Vater ist, der über ‚sein‘ Volk herrscht, dann liegt es in der ‚Natur‘ der Dinge, entspricht es dem göttlichen Plan und der kosmischen Ordnung, wenn die Gesellschaft männlich beherrscht ist.“² Auch noch dreißig Jahre später kann Heike Preising ähnlich formulieren: „Der theologiegeschichtliche Blick auf die Entwicklung der Rede von Gott zeigt (...), dass im theologischen Diskurs sehr wohl Festschreibungen und die Durchsetzung einer spezifischen, nämlich androzentrisch-herrschaftlichen Perspektive stattgefunden haben. (...) Die ausschließliche Verwendung männlicher personaler Gottesmetaphern wird auch heute noch [2003] in weiten Kreisen theologischer Lehre und kirchlicher Praxis unkritisch fort-

¹ Daly, Gottvater, 33.

² A.a.O., 27.

geschrieben.“³ Preising weist auch auf das Movens feministisch-theologischer Kritik an dieser einseitigen Perspektive hin: „Basis der Infragestellung traditioneller Gottesrede sind (...) die schmerzhaften Erfahrungen von Fremdheit, Ausgrenzung, Heimatlosigkeit und Unterdrückung, die Frauen in Verbindung mit der androzentrischen Sprach- und Symbolwelt und spezifisch den Gottesbildern in Theologie und Kirche gemacht haben und immer noch machen.“⁴

In feministischer Theologie wird auf unterschiedliche Weise mit dieser starken Einseitigkeit der biblisch-christlichen Gottesbilder umgegangen. Was die feministische Bibelauslegung betrifft, so lassen sich eine Reihe von Strategien ausmachen.⁵ Einerseits gibt es die Abwendung, die sich in der Abkehr von diesen Gottesbildern oder auch vom Christentum insgesamt äußern kann. Zweitens wird versucht, etwas gegen die überwiegend männlichen Gottesbilder zu stellen, etwa indem weibliche Gottesbilder in der Tradition entdeckt oder aber neu erschaffen werden. Eine dritte Strategie besteht in der Neudeutung oder -interpretation der vorhandenen männlichen Gottesbilder.

In diesem dritten Bereich sind die vorliegenden Ausführungen angesiedelt. Im Mittelpunkt stehen dabei die alttestamentlichen männlichen Bilder von Gott. Sie werden hier in kulturhistorischer Perspektive betrachtet. Das bedeutet zum einen, dass ein Wahrnehmungs- und Bewertungsunterschied zwischen unserer heutigen Zeit einerseits und der alttestamentlichen bzw. altorientalischen Zeit andererseits konzediert und thematisiert wird. Was lässt sich über die Wahrnehmung und Bedeutung der alttestamentlichen Gottesbilder in ihrer Zeit und Kultur sagen? Diese Frage wird zu beantworten versucht, indem alttestamentliche Gottesbilder mit Hilfe des religions-

³ Preising, Gottesrede, 85.

⁴ A.a.O., 86.

⁵ Fünf hermeneutische Strategien (Hermeneutik der Loyalität, Hermeneutik der Ablehnung, Hermeneutik der Revision, Hermeneutik des „Ewig Weiblichen“, Hermeneutik der Befreiung) macht Wacker, Grundlagen, 34-46, aus. Meine Dreiteilung klammert die „Hermeneutik der Loyalität“ sowie die „Hermeneutik des ‚Ewig Weiblichen‘“ aus und fokussiert auf die unterschiedlichen Umgangsweisen der verbleibenden drei Strategien.

geschichtlichen Vergleichs in den Verstehensrahmen der altorientalischen Umwelt des Alten Testaments eingeordnet werden.

Im Hintergrund dieser Überlegungen stehen zwei Theorieansätze: Zum einen wird im Rahmen der Gender-Theorie bzw. -Linguistik davon ausgegangen, dass Sprache (oder, wie in diesem Fall auch, Bilder) die Wirklichkeit nicht (nur) abbilden, sondern sie in hohem Maße auch erschaffen. Im Fall von Geschlechterbildern bedeutet das: Durch sprachliche (oder ikonographische) Zuschreibungen wird festgelegt, wie Männlichkeit und Weiblichkeit in einer Kultur jeweils aussehen. Durch was zeichnen sie sich aus? Welche Eigenschaften und Attribute werden ihnen zugeordnet? Innerhalb dieses Rahmens soll zweitens die Rede vom Soziomorphismus oder Soziomorphem fruchtbar gemacht werden, wie sie sich in der Religionswissenschaft bei Burkhard Gladigow⁶ und in der alttestamentlichen Wissenschaft bei Friedhelm Hartenstein⁷ findet. Hierbei liegt zunächst die Erkenntnis zugrunde, dass Gottesbilder Metaphern sind, die innerhalb ihres kulturellen Umfelds verstanden werden müssen. Die Art und Weise, in der Gottheiten bildlich dargestellt und textlich umschrieben werden, lehnt sich dabei stark an die Handlungsrollen an, die in einer Gesellschaft bekannt und eingeübt sind:

„Für die altorientalische Weltauslegung, die keinen umfassenden Begriff für Wirklichkeit im ganzen kannte, (...) hält sich auch das Gotteskonzept stets im Horizont der Welt. Die Wirklichkeit wird als *Handlungszusammenhang* gedeutet.“⁸ – „Die göttliche Sphäre und die Handlungen der Gottheiten werden also (...) hintergründig nach dem Muster sozialer Wirklichkeit interpretiert. (...) Die spezifische Eigenart der Gottheiten und ihr unverwechselbares Handeln lassen sich (...) nur über den ihnen zugeschriebenen *sozialen Status und die entsprechenden (Handlungs-)Rollen* mit den auf diese verweisenden Insignien verstehen.“⁹

Hartenstein hat diesen Zusammenhang für die enge Verbindung zwischen dem höfischen Audienzritual und der kultischen Begegnung

⁶ Komprimiert in Gladigow, Gottesvorstellungen.

⁷ Hartenstein, Angesicht, v.a. 10–22.

⁸ A.a.O., 14; Hervorhebung im Original.

⁹ A.a.O., 16f; Hervorhebung im Original.

zwischen Mensch und Gottheit im Tempel anhand altorientalischer und alttestamentlicher Text- und Bildquellen plausibilisiert. Für unseren Zusammenhang wird die Ähnlichkeit zwischen königlichen und göttlichen Handlungsrollen im weiteren Verlauf fruchtbar zu machen sein.

Zunächst aber ist danach zu fragen, was eigentlich unter der „Männlichkeit“ generell zu verstehen ist (2) und wie im Besonderen die „Männlichkeit“ des alttestamentlichen Gottes ausgestaltet ist. Dabei kommt sowohl die textliche als auch die bildliche Darstellungsweise in den Blick, aber auch die königlichen Handlungsrollen JHWHs (3). Gerade anhand des Beispiels Neuassyriens wird die besondere Weise der „Männlichkeit“ von Königen in der altorientalischen Umwelt zur Sprache kommen (4), bevor die Befunde ausgewertet werden (5).

2. „Männlichkeit“

In gendertheoretischen Ansätzen wird bei der Erforschung von „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ zunächst zwischen den Aspekten von „sex“ und „gender“ differenziert. Grundlegend ist die Erkenntnis, dass „gender“ im Sprechen über die Geschlechter „hergestellt“ und „konstruiert“ wird und nicht „an sich“ oder naturhaft vorhanden ist, was eher als „sex“ zu bezeichnen wäre. Dabei gibt es nicht notwendig nur zwei „gender“; je nach kultureller Matrix können dies auch mehr sein.

Bereits so wird deutlich, dass die Geschlechterzuschreibung ein kultureller Vorgang ist. Geschlecht ist nichts „Naturgegebenes“. Was jeweils als „männlich“ oder „weiblich“ wahrgenommen wird, wird innerhalb bestimmter sozialer Zusammenhänge festgelegt. Dies lehrt auch die Erfahrung interkultureller Begegnung: Bestimmte Verhaltensweisen, die in unserem Kulturkreis als „typisch männlich“ oder „typisch weiblich“ gelten mögen, sind in anderen Kulturkreisen möglicherweise anders konnotiert. Geschlechterzuschreibung ist also nicht nur ein kultureller, sondern auch ein kulturspezifischer Vorgang.

Dabei gilt das Konstruiertsein von Geschlechtlichkeit selbstredend nicht nur für die heutige Zeit, sondern auch für vergangene Kulturen. Deshalb lässt sich dieser Ansatz auch auf das Alte Israel der biblischen Zeit oder den Alten Orient als Rahmenkultur des Alten Israel anwenden.

Wie nun lässt sich die „Männlichkeit“ Gottes im Alten Testament erheben? Als Material sind zunächst die alttestamentlichen Texte vorhanden. Daneben ist zu fragen, inwieweit es hier auch Bildzeugnisse (ikonographische Zeugnisse) aus dem Alten Israel gibt. Material aus beiden Bereichen ist schließlich auch aus der altorientalischen Umwelt zu befragen.

3. Die „Männlichkeit“ des alttestamentlichen Gottes

Einige Schlaglichter für die textliche Belege der bekannten männlichen Gottesbilder des Alten Testaments:

- Gott als Vater: z.B. Jes 63,16: „Du [Gott] bist doch unser [Israels] Vater!“
- Gott als Hirte: z.B. Ps 74,1: „Warum, Gott, ist dein Zorn gegen die Herde deiner Weide [d.h. das Volk Israel] entbrannt?“
- Gott als Richter: z.B. Ps 75,8: „Denn der Richter ist Gott; einen Menschen drückt er nieder, einen anderen erhebt er.“
- Gott als Krieger: z.B. Jes 43,13: „JHWH zieht in den Kampf wie ein Held, er entfacht seine Leidenschaft wie ein Krieger.“

In zahlreichen Texten finden wir diese Titulierungen oder Rollenzuschreibungen des alttestamentlichen Gottes. Denkbar wäre es, dass dessen „Männlichkeit“ darüber hinaus noch textlich geschildert würde; etwa in anthropomorphen Beschreibungen „körperlicher“ Maskulinität. So könnten JHWH – theoretisch – bestimmte, an ein biologisches Geschlecht gebundene Attribute zugeschrieben werden wie etwa Geschlechtsteile oder Merkmale der Männlichkeit wie ein Bart. Allerdings ist dies nicht der Fall: Die in den Texten reichlich vorhandenen anthropomorphen Körpermetaphern sparen diese Art einer Geschlechtszuschreibung aus.¹⁰ Wie sieht es auf der anderen

¹⁰ Siehe Baumann, *Geschlecht*. Das Aussparen körperlich-geschlechtlicher Merkmale in den Texten kann unterschiedliche Ursachen haben. Denkbar wäre etwa ein

Seite mit der Ikonographie des alttestamentlichen Gottes aus? Belege aus der Bildkunst, die dezidiert und zweifelsfrei den Gott des Alten Testaments in anthropomorpher Gestalt zeigen, sind uns nicht überliefert. Der Hauptgrund hierfür mag im (erst relativ spät greifbaren) Bilderverbot des zweiten Dekalog-Gebotes zu suchen sein. Doch deshalb ist das Alte Israel keineswegs eine bildlose Kultur: Es lassen sich viele Gottheiten von benachbarten Kulturen in Gestalt von Artefakten aus Israel und seinem direkten Umfeld (dem syro-phönizischen Raum) finden.¹¹ Die männlichen Götterbilder unter ihnen sind in der Königszeit Israels (10.-7. Jh. v.Chr.) eher kriegerisch konnotiert.¹² Anders als es das Alte Testament vermuten lässt, gibt es im Zeitraum seiner Abfassung (9.-3. Jh.v.Chr.) erstaunlich viele ikonographische Belege für Göttinnen im antiken Israel.¹³

Aus den textlichen und ikonographischen Befunden ergibt sich nach Lage der Forschung demnach kein einheitliches Bild: Während Göttinnen in der Ikonographie häufiger und in positiveren Zusammenhängen (etwa als Hausgottheiten) belegt sind als in den alttestamentlichen Texten, ist JHWH selbst bildlich nicht belegt. Dafür dominiert JHWH die Texte nahezu unangefochten; Göttinnen erscheinen in alttestamentlichen Texten ganz überwiegend negativ.¹⁴ Dieser Befund lässt sich zunächst als ein Beleg dafür deuten, dass die alttestamentlichen Texte die religiöse Wirklichkeit nicht abbilden, sondern versuchen, eine eigene Wirklichkeit zu erschaffen. In dieser Wirklichkeit erscheint JHWH als der einzige Gott, dessen Kontrahenten (Baal) und Kontrahentinnen (Aschera, Astarte) neben ihm nur ein Schattendasein führen. Ikonographisch dominieren allerdings genau diese Kontrahenten und Kontrahentinnen über JHWH.

Tabu, vielleicht verbunden mit dem (erst spätalttestamentlich greifbaren) Bilderverbot. Vielleicht bestand aber auch kein Interesse oder keine Notwendigkeit einer solchen Vereindeutigung, weil diejenigen Facetten gesellschaftlicher Rollen stärker im Vordergrund standen, für deren Darstellung andere Signale von Belang waren.

¹¹ Dazu exemplarisch: Keel/Uehlinger, Göttinnen.

¹² So Schroer, Weg, 162.

¹³ So u.a. Winter, Frau.

¹⁴ So etwa der kurze Überblick in Schroer, Weg, 161–164.

So wird also die alltägliche Lebenspraxis in Spannung zum Bild derjenigen gestanden haben, die die alttestamentlichen Schriften verfasst, überarbeitet und tradiert haben. Wir haben damit die alttestamentlichen Texte als literarische Konstruktionen anzusehen.

Über diese widersprüchlichen textlichen und bildlichen Quellen des Alten Testaments und des Alten Israel hinaus ist für die Frage nach der Männlichkeit JHWHs ebenso von Belang, in welchen Handlungsrollen der Gott des Alten Testaments dargestellt wird. Hier nun ist sich die alttestamentliche Forschung seit langem darin einig,¹⁵ dass Schilderungen JHWHs häufig vor dem Hintergrund altorientalischer Königsmetaphorik zu verstehen sind.¹⁶ Zu den königlichen Handlungsrollen zählen auch die oben genannten Rollen des Vaters, Hirten, Richters oder Kriegers.¹⁷ Der König ist Hüter und Beschützer des Volkes, oberster Rechtsherr, oberster Kriegsherr usw. Mit Hilfe dieser Rollen wird ein Bild von JHWH entworfen, das in der altisraelitischen Kultur plausibel erscheint.

Erforscht ist der Aspekt der „Männlichkeit“ dieser Handlungsrollen bislang kaum. Es gibt allerdings eine Untersuchung, in der die Rolle des neuassyrischen Königs als Krieger mit der JHWHs als Kriegsherr verglichen wird. Deshalb wenden wir uns nun der assyrisch-babylonischen Kultur und ihren Gender-Zuschreibungen zu.

4. *Königlich-kriegerische „Männlichkeit“ in Neuassyrien*

Das Hauptgewicht bei der Entfaltung dieses thematischen Aspekts liegt nun auf der neuassyrischen Kultur, die Israel stark geprägt hat. In der israelitischen Königszeit (10.-7. Jh.v.Chr.) sind Israel und Juda zumindest Vasallen Assurs. Sie sind Assur tributpflichtig. Das Nordreich Israel versucht, das assyrische Joch abzuschütteln, was aber misslingt und das Ende seiner Eigenständigkeit sowie die Deportation der Oberschicht zur Folge hat. Mit welchen Vorzeichen

¹⁵ Allerdings wird hierbei der Terminus „Handlungsrolle“ erst seit kurzer Zeit verwendet.

¹⁶ Dazu s. u.a. Hartenstein, Angesicht, 22–25, oder Janowski, Königtum, jeweils mit weiterer Literatur.

¹⁷ Hierzu vgl. z.B. Böckler, Gott, oder Hunziker-Rodewald, Hirt.

auch immer dieser Kulturkontakt zwischen Israel/Juda und Assur versehen ist – für Israel war es eine in hohem Maße prägende Begegnung.

Spuren dieses intensiven Kulturkontakts weist natürlich auch das alttestamentliche Gottesbild auf. Dabei zeigt sich, dass es in Teilen vor allem durch neuassyrische Vorstellungen geprägt wurde, und zwar insbesondere durch die Königsvorstellungen.

Wie ist die „Männlichkeit“ des neuassyrischen Königs ausgeprägt? Für diese Ausführungen beziehe ich mich auf die Untersuchung von Cynthia Chapman.¹⁸ Sie vergleicht die „gendered language“ in Assyrien und Israel während der assyrischen Zeit Israels (9.-7. Jh.v.Chr.). Sie untersucht textliche und ikonographische Belege, in denen sich die neuassyrischen Könige selbst darstellen lassen. Dazu zählen vor allem Königsinschriften und Vasallenverträge sowie Reliefs aus den neuassyrischen Königspalästen.

Anhand der textlichen Belege weist Chapman nach, dass sich die meisten neuassyrischen Könige selbst unter anderem mit den beiden Epitheta *zikaru* und *eṭlu* bezeichnen. Das Substantiv und Adjektiv *zikaru* bedeutet „Mann“, „männlich“, auch „Krieger“. Mit *zikaru* verwandt sind: *zakru*, „Mann“ oder „männlich“; *zikrutu* „Männlichkeit, Heldentum, Maskulinität“ oder „männliche sexuelle Aktivität“. Auf der anderen Seite steht *eṭlu* für den „jungen Mann“, für „jung“, teilweise auch für den „Helden“ oder „Krieger“.¹⁹ Von diesen Königsepitheta existieren – anders als beispielsweise zu *šarru*, „König“, oder *re ‘u*, „Hirte“ – keine Feminina.²⁰

Jeder neuassyrische König von Assurnasirpal II. (883-859 v.Chr.) bis Assurbanipal (668-631 v.Chr.) bezeichnet sich selbst mit einer Form von *zikaru*, und die meisten trugen einen Titel, der *eṭlu* enthielt. *Zikaru* und *eṭlu* bezeichnen den neuassyrischen König nicht einfach als Mann, sondern treffen eine qualitative Aussage über seine „Männlichkeit“: Durch sie wird deutlich gemacht, dass der König

¹⁸ Chapman, Language.

¹⁹ A.a.O., 22f, v.a. unter Rückgriff auf die entsprechenden Artikel des Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD).

²⁰ A.a.O., 21.

die Aspekte von Männlichkeit gänzlich oder im höchsten Maße repräsentiert: „When a king claimed to be a *zikaru* or *eṭlu* in his titular, he was not (...) asserting that he was anatomically male; that was of course presumed. Instead, he was making a qualitative statement about his masculinity: namely, that he was a male who performed masculinity fully or superlatively.“²¹ Königliche Männlichkeit ist in diesem Kontext zuallererst mit Stärke und Heldentum verknüpft.²² Dabei sind die Epitheta *zikru* und *eṭlu* teilweise mit weiteren Substantiven der Stärke verknüpft: *dannu* „stark, mächtig“ und *qardu*, „heldenhaft, tapfer“.²³ In den neuassyrischen Königsinschriften heißt es etwa, dass Assurnasirpal II. (883-859 v.Chr.), Salmanassar III. (858-824 v.Chr.), Tiglatpileser III. (744-727 v.Chr.) sowie Sargon II. (721-705 v.Chr.) sich als *zikaru dannu* bezeichnen, „der Männliche, der Starke“. Assurnasirpal II. und Tiglatpileser III. nennen sich darüber hinaus noch *eṭlu qardu*, „der Männliche, der Heldenhafte“. Sanherib (704-681 v.Chr.) nennt sich *eṭlum gitmalum* „ein perfekter Mann“ bzw. „ein perfektes Beispiel für Männlichkeit/Maskulinität“.²⁴

Diese Reihe ließe sich fortsetzen und auch anhand ikonographischer Belege verifizieren: Den textlichen Befunden entsprechen nach Chapman in den Abbildungen der Vollbart, die ausgeprägte Muskulatur, die aufrechte Haltung und der entschlossene Blick.²⁵ Dies illustrieren unter anderem Szenen aus neuassyrischen Palastreliefs.²⁶ Daneben machen zahlreiche andere Texte deutlich, dass der neuassyrische König seine Überlegenheit auch dadurch untermauert, dass er „ohne Gleichen“ ist, d.h. dass es keine ernstzunehmende

²¹ A.a.O., 22.

²² A.a.O., 23: „Thus royal masculinity is first and foremost associated with strength and heroism.“

²³ A.a.O., 23.

²⁴ A.a.O., 23f.

²⁵ A.a.O., 26.

²⁶ Siehe a.a.O., 173–179. Diese Darstellungen waren als Teil der neuassyrischen Palastreliefs einer begrenzten Öffentlichkeit zugänglich. Vor allem auf die tributbringenden Vasallenfürsten wird diese Zurschaustellung von Männlichkeit als Überlegenheit ihre Wirkung nicht verfehlt haben.

Konkurrenz für ihn gibt.²⁷ Das untersucht Chapman vertieft in den neuassyrischen Vasallenverträgen. In diesen sind unter anderem auch die sogenannten Vertragsflüche (*adê*) zu finden. Hier ist auch quasi die Kehrseite der idealen „Männlichkeit“ des neuassyrischen Königs der Königsinschriften zu finden: Die königlichen Vertragspartner werden für den Fall eines Vertragsbruchs damit bedroht, dass sie als Männer versagen oder aber feminisiert werden. Das „männliche Versagen“ wird als die Unmöglichkeit dargestellt, Land und Volk zu beschützen.²⁸ Feminisiert werden die Gegner, wenn ihre Soldaten „wie Frauen“ im Kampf vor dem Feind fliehen, wenn der Vasallenkönig unfruchtbar wird, sich wie eine Prostituierte herumstoßen lassen muss oder wenn sein Kriegsbogen zerbrochen wird.²⁹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass diese neuassyrischen Texte und Bilder eine idealisierte Männlichkeit des Königs zeigen. Sie heben seine Stärke, sein Heldentum und seinen Mut hervor, und sie betonen, dass es ihm niemand gleichtun kann.³⁰ Ziel und Zweck dieser kriegerischen Männlichkeit innerhalb der königlichen Handlungsrolle liegen darin, die Potenz des Königs zum Schutz des Volkes vor Feinden, zur Eroberung anderer Länder, zur Bereicherung der eigenen Oberschicht durch Beutezüge und zur Abschreckung potentieller Feinde herauszustellen. Diese Art der „Männlichkeit“ des neuassyrischen Königs ist keine „einfache“ Männlichkeit, sondern eine ideale, königliche Männlichkeit. Präziser ließe sie sich als „Königlichkeit“ bestimmen. Denn diese „Männlichkeit“ des neuassyrischen Königs ist nicht diejenige, die als normativ für „einfache“ neuassyrische Männer gegolten hätte.

Diese Facette idealer königlich-kriegerischer Männlichkeit findet im Alten Testament, was die Gender-Konstruktion angeht, ihre Pa-

²⁷ Das führt Chapman a.a.O., 33-59 aus.

²⁸ A.a.O., 41-47.

²⁹ A.a.O., 48-58.

³⁰ A.a.O., 58f: „Because the king had to present an image that he was no ordinary male, it was not enough for him simply to be strong, courageous, and heroic; he had to win the contest of masculinity by proving that he was ‚without rival‘ on the battlefield.“

rallelen in der Darstellung JHWHs. Das verdeutlicht Chapman in der Untersuchung einer Reihe von alttestamentlichen Texten. Vor allem in prophetischen Texten der Assyrerzeit Israels (Jes 1-39; Zephanja; Nahum)³¹ oder der Folgezeit (Jer; Ez; Jes 40-55)³² gibt es ähnliche Gender-Konstruktionen wie im neuassyrischen Bereich. Während JHWHs „Gegenüber“ Israel oder Jerusalem feminisiert wird, bleibt die konkurrenzlose und königliche Maskulinität nach Art der neuassyrischen Könige JHWH vorbehalten.

5. Auswertung

Am Ausgang dieser Überlegungen stand die theologische und kulturelle Dominanz männlicher Gottesbilder. Inwieweit diese tatsächlich aus heutigem Forschungsstand in der Bibel grundgelegt ist, sollte für den alttestamentlichen JHWH anhand altorientalischer Texte überprüft werden. Dabei ist eine Prämisse der alttestamentlichen Forschung, dass sich die Darstellung JHWHs im Alten Testament vor allem in der Königszeit Israels stark an der Darstellung der neuassyrischen Könige orientiert. Text- und Bildzeugnisse über den neuassyrischen König haben gezeigt, dass ihm im Kriegskontext ideale und überhöhte „Männlichkeit“ beigelegt wird. Für JHWH im Alten Testament hat diese spezifische „Männlichkeit“ als Vorbild gedient. Sie wird darüber hinaus in Neuassyrrien wie im Alten Testament so ausgearbeitet, dass JHWH ein feminines Gegenüber zur Seite gestellt wird.

Wie ist mit unserem Befund umzugehen? Wichtig ist die Erkenntnis, dass es in diesen Darstellungen nicht eigentlich um die „Männlichkeit“ Gottes geht, sondern um die Rollenbeschreibung Gottes in einem spezifischen historisch-kulturellen Zusammenhang. JHWH wird wie ein König gesehen. Diese Handlungsrolle ist vor allem in einer kriegerisch geprägten Gesellschaft wie der neuassyrischen oder in einer in ständige Kriege verwickelten Gesellschaft wie der israelitischen Königszeit stark als ideale oder hyper-„männliche“ Rolle eines Kriegers angelegt.

³¹ A.a.O., 60–111.

³² A.a.O., 112–140.

Für die Frage nach dem Sinngehalt dieser spezifisch „männlichen“ Handlungsrolle ist festzuhalten, dass dieser weniger in „Männlichkeit“ im eigentlichen Sinn besteht, sondern in der idealisierten „Männlichkeit“ von König oder Gott. Sollte diese Art der „Männlichkeit“ für heute übersetzt werden, so müsste man sie als „Mächtigkeit“ oder „siegreiche Kampfkraft“ übersetzen. Mit der historischen Wirklichkeit „einfacher“ Männer außerhalb von Hof oder Militär hat dies wenig zu tun. Darum sollte diese besondere Art der konstruierten göttlichen „Männlichkeit“ als „Königlichkeit“ bewertet werden (oder sogar als ein drittes Gender?). Inwieweit diese „Königlichkeit“ offen ist für Einschreibungen von Weiblichkeit, müssten weitere Forschungen erhärten.

Für feministische Forschung ergibt sich damit ein etwas anderes Bild als jenes, das eingangs anhand von Daly und Preisung skizziert wurde (s.o. 1.): Wir konnten beobachten, dass es durch den Vergleich mit altorientalischen Texten und Bildern zu einer Verschiebung kommt, was die Einordnung und Bewertung der Darstellung Gottes im Alten Testament angeht. Statt dass – wie bisher angenommen – bei der Darstellung Gottes ein Geschlecht bevorzugt wird (d.h., dass Gott als Mann erscheint), zeigt sich nun, dass eine hierarchische Position bevorzugt wird (d.h., dass Gott als hyper-„männlicher“ König erscheint). Insofern wäre den pointierten Bemerkungen von Mary Daly zu widersprechen. Heike Preisung ist dagegen teilweise zuzustimmen: Festgelegt wird Gott in den betrachteten biblischen Texten nur auf den ersten Blick auf eine „androzentrische“ Darstellung. Diese ist Mittel zum Zweck, indem sie die Königlichkeit JHWHs unterstreicht. Es überwiegt nun bei der Darstellung Gottes das Element der „Herrschaftlichkeit“. – Dass diese Vorstellung mit mindestens ebensovielen Schwierigkeiten behaftet ist wie die der „Männlichkeit“ Gottes, ist eine Anzeige für weiteren Forschungsbedarf.

Literatur:

- Baumann, Gerlinde, Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt, Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie, Stuttgart u.a. 2003, 220–250
- Baumann, Gerlinde, Die „Männlichkeit“ JHWHs. Ein Neuanatz im Deutungsrahmen altorientalischer Gottesvorstellungen, in: Frank Crüsemann u.a. (Hrsg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2004, 197–213
- Böckler, Annette, Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, Gütersloh 2000
- Chapman, Cynthia R., The Gendered Language of Warfare in the Israelite-Assyrian Encounter, HSM 62, Winona Lake 2004
- Daly, Mary, Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München ²1982 (amerikanisches Original 1973)
- Gladigow, Burkhard, Art. Gottesvorstellungen, HRWG III (1993), 32–49
- Hartenstein, Friedhelm, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34, FAT 55, Tübingen 2008
- Hunziker-Rodewald, Regine, Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis, BWANT 155, Stuttgart 2001
- Janowski, Bernd, Art. Königtum Gottes im Alten Testament, RGG⁴ 4, 2001, 1591–1593
- Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg u.a. ⁵2001
- Preisig, Heike, Gottesrede, in: Irene Leicht u.a. (Hrsg.), Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, Gütersloh 2003, 85–91
- Schottroff, Luise/Schroer, Silvia/Wacker, Marie-Theres, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995
- Schroer, Silvia, Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels, in: Luise Schottroff u.a., Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 81–172
- Wacker, Marie-Theres, Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen, in: Luise Schottroff u.a., Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 1–79
- Winter, Urs, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt, OBO 53, Fribourg u.a. ²1987