

# I

## Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion

Anstöße und Fragen

Von Marie-Theres Wacker, Nauheim/b. Limburg

„Du lästerst, Isaak, den einzigen Gott“, murmelte finster der Rabbi, „du bist weit schlimmer als ein Christ, du bist ein Heide, ein Götzendiener ...“

„Ja, ich bin ein Heide, und eben so zuwider wie die dürrer, freudlosen Hebräer sind mir die trüben, qualsüchtigen Nazarener. Unsere liebe Frau von Sidon, die heilige Astarte, mag es mir verzeihen, daß ich vor der schmerzenreichen Mutter des Gekreuzigten niederknie und bete ... Nur meine Knie und meine Zunge huldigt dem Tode, mein Herz bleibt treu dem Leben! ...“<sup>1</sup>

Ein Dialog, der mitten ins Thema führt. Er stammt aus dem „Rabbi von Bacherach“, einem Romanfragment, an dem der große jüdisch-deutsche „Künstler, Tribun und Apostel“<sup>2</sup> Heinrich Heine in den zwanziger und dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts gearbeitet hat. Ein Dialog um den wahren Glauben oder um die rechte Lebensphilosophie: der eine Diskussionspartner auf der Seite des einzigen Gottes, der andere zu Füßen der Liebesgöttin. Ein Dialog zwischen zwei Juden: der eine empfindet die Anschauung seines Gegenübers als Gotteslästerung, der andere greift bewußt auf eine in der jüdischen Tradition bekämpfte nicht-monotheistische Religionsform zurück. Ein Dialog, der auch das Christentum nicht schont: Auch die christliche Marienverehrung verdeckt nicht die Leib- und Sinnenfeindlichkeit, die dem Poeten Heine, jüdischer Herkunft und evangelischer Taufreligion, aus Judentum und Christentum gleichermaßen entgegenschlägt und die er eine Zeitlang durch Hinwendung zur saint-simonistischen „réhabilitation de la chair“ zu überwinden suchte<sup>3</sup>. Ein Dialog schließlich zwischen zwei Männern, in dem das

---

<sup>1</sup> Heinrich Heine, *Der Rabbi von Bacherach*, in: ders., *Sämtliche Schriften in 12 Bänden* (hrsg. v. Klaus Briegleb), Frankfurt 1976, Bd. 1, 461–501, hier 498.

<sup>2</sup> Vgl. a. a. O. Bd. 5, 468.

<sup>3</sup> Vgl. Dolf Sternberger, *Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde*, Frankfurt 1976, passim.

Weibliche in Gestalt der „lieben Frau von Sidon“ aufscheint, in der Gestalt des mit göttlicher Dignität umgebenen Sinnlichen und Schönen, des Ewig-Weiblichen, das den Mann hinanzieht.

Die historische Rekonstruktion nicht-monotheistischer Religionsformen des Alten Israel, wie sie seit nunmehr gut zehn Jahren in der deutschsprachigen Exegese zur Hebräischen Bibel diskutiert wird<sup>4</sup>, verdankt sich nicht nur fachinterner Forschungslogik, sondern steht darüber hinaus in einer gegenwärtig wieder virulenten Tradition der philosophischen und gesellschaftlich-politischen Bestreitung wie Beschwörung des Monotheismus als derjenigen Religionsform, die seit Max Weber als „Angelpunkt der ganzen Kulturentwicklung des Okzidents“<sup>5</sup> gilt. Auch diesen Kontext zu berücksichtigen hatte Othmar Keel schon 1980 im Vorwort seines Sammelbandes zum Monotheismus den Fachkollegen nahegelegt<sup>6</sup>. Feministische Theologinnen werden aufgrund ihres spezifischen Ansatzes unmittelbar auf die Wahrnehmung solcher Zusammenhänge geführt.

Ihr Ausgangspunkt ist die Reflexion auf die Erfahrung spezifischer Formen von Diskriminierung und Unterdrückung, wie sie Frauen allein aufgrund ihres Geschlechts zugemutet werden; sie setzen also an bei einer kritischen Analyse der gegenwärtigen Situation und fragen sowohl eher synchron-strukturell nach den aktuell wirkenden Mechanismen als auch historisch-genetisch nach Begründungen und Entstehungsbedingungen heutiger Frauenfeindlichkeit. Die Praxis und Sprache der christlichen Kirchen legen ihnen die Vermutung nahe, daß eine männerzentrierte Anthropologie und eine die Männlichkeit Gottes affirmierende oder zumindest nicht ausdrücklich kritisch in Frage stellende Gotteslehre sich gegenseitig verstärken in ihrer Weigerung, Frauen als eigenständige, mündige Partnerinnen vor Gottes Angesicht anzuerkennen. Eine einseitige

---

<sup>4</sup> Grundlegend: *Monotheismus in Israels Umwelt und im Alten Testament* (hrsg. v. Othmar Keel), Fribourg 1980; *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus* (hrsg. v. Bernhard Lang), München 1980; *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (hrsg. v. Ernst Haag), Freiburg 1985. Neueste Problemanzeigen im deutschsprachigen Raum: *Manfred Görg*, *Monotheismus in Israel – Rückschau zur Genese*: rbs 32/5 (1989) 277–285; *Manfred Weippert*, *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, in: *Kultur und Konflikt* (hrsg. v. Jan Assmann / Dietrich Harth), Frankfurt 1990, 143–179; *Werner H. Schmidt*, „Jahwe und ...“ Anmerkungen zur sog. Monotheismusdebatte, in: *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff* (hrsg. v. Erhard Blum u. a.), Neukirchen 1990, 435–447.

<sup>5</sup> Vgl. *Wolfgang Schluchter*, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, 2 Bde., Frankfurt 1988, Bd. 2, 127–196 (Zitat ebd. 192). <sup>6</sup> Keel, *Monotheismus* (s. Anm. 4) 11–30, bes. 12 ff. und 28.

Betonung der Männlichkeit Gottes aber, christlich sicher begünstigt durch die jesuanische Vater-Anrede (und scheinbar affirmiert durch das Mannsein Jesu), bahnt sich bereits in der Hebräischen Bibel an und ist hier eng verschlungen mit der langen und intensiven Auseinandersetzung um andere Gottheiten außer dem Einen allein. Vielen christlichen feministischen Theologinnen ist daher daran gelegen, die Frage zu klären, inwieweit ihre gegenwärtig erfahrbare Diskriminierung als Frauen auf Weichenstellungen beruht, die zurückgehen auf diesen biblisch bezeugten Streit des einen Gottes gegen die Macht und Existenz anderer, insbesondere weiblicher Gottheiten, und ob nicht die Erinnerung an solche weiblichen Gottesvorstellungen ihrerseits die männlich geprägte Gottesrede kritisch aufzubrechen und der weiblichen Lebenswirklichkeit ihre theologische Analogiefähigkeit zurückzugeben vermag.

Von jüdischen Feministinnen wurde dabei auf die Gefahr der unkritischen Wiederaufnahme traditioneller antijudaistischer Klischees aufmerksam gemacht, ein Hinweis, der mir gerade für den deutschsprachigen Diskussionskontext zentral erscheint<sup>7</sup>. Andererseits versuchen aber auch jüdische Frauen auf ihre Weise, ihre eigene Tradition unter dem Stichwort Monotheismus kritisch zu sichten<sup>8</sup>. Beiden ist bewußt, daß solches Tun gleichsam quersteht zur gelebten Glaubensüberzeugung der Religionsgemeinschaften, denen sie angehören, und daß ihre Arbeit vereinnahmt werden kann für Interessen, die mit den ihren keineswegs vereinbar sind. So stehen jüdische und christliche Feministinnen, die kritisch auf Geschichte wie Vorgeschichte des biblischen Monotheismus zurück-

---

<sup>7</sup> Grundlegend: *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in Verantwortung für die Geschichte* (hrsg. v. *Leonore Siegele-Wenschkewitz*), München 1988, und die Papers des Dritten Kongresses der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen, Arnoldshain September 1989, jetzt publiziert in „Kirche und Israel“; *Judith Plaskow*, Christlicher Antijudaismus und die Gottesfrage: Kirche und Israel 5/1 (1990) 9–25; *Asphodel Long*, Antijudaismus in Großbritannien, a. a. O. 5/2 (1990) 148–159; *Fokkeli van Dijk-Hemmes*, Feministische Theologie und Antijudaismus in den Niederlanden, a. a. O. 160–167; *Marie-Theres Wacker*, Feministische Theologie und Antijudaismus – Diskussionsstand und Problemlage in der Bundesrepublik Deutschland, a. a. O. 168–176.

<sup>8</sup> Vgl. besonders *Marcia Falk*, Toward a Feminist Jewish Reconstruction of Monotheism: *Tiqqun* 4/4 (1989) 53–57, aber auch *Judith Plaskow*, The Right Question Is Theological, in: *On Being A Jewish Feminist* (hrsg. v. *Susannah Heschel*), New York 1983, 221–233, die dafür plädiert, daß das Wort „Göttin“ für jüdische Frauen wieder zurückgewonnen werden muß, und demgegenüber *Ellen Umansky*, die einen positiven Wiederanschluß an Israels polytheistische Religion nicht für sinnvoll hält (Hinweis auf *Ellen Umansky* bei *Carol Christ*, *The Laughter of Aphrodite*, San Francisco 1987, 91 mit Anm. 18).

blicken wollen, vor der Herausforderung, sich den damit verbundenen hermeneutischen Schwierigkeiten in immer wieder neuen Anläufen zu stellen.

Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismusdiskussion in der Exegese können nach dem Gesagten gar nicht anders als von der Verschränkung historischer, wirkungsgeschichtlicher und zeitdiagnostisch-kritischer Aspekte ausgehen. Ich werde demnach zunächst den aktuellen philosophischen und gesellschaftlich-politischen Kontext der exegetischen Diskussion wenigstens kurz skizzieren (I), vor diesem Hintergrund dann auf die exegetische Monotheismusdiskussion selbst eingehen, mit besonderem Blick auf die Frage weiblicher Gottheiten im biblischen Israel (II), und schließlich andeuten, inwiefern für eine feministisch interessierte Exegese der biblische Monotheismus unaufgebbar bleibt (III).

### *I. Monotheismus in der Kritik – der aktuelle Diskussionsrahmen*

In vielerlei Instanz wird im Westeuropa des letzten Jahrzehnts Kritik am Monotheismus laut<sup>9</sup>. Philosophen, Politiker, Naturwissen-

---

<sup>9</sup> Schon Anfang 1985 hat die Zeitschrift „Concilium“ (21/1) ein Heft dem Thema „Monotheismus“ gewidmet und dabei ein weites Spektrum der in der Diskussion relevanten Bereiche bzw. inhaltlichen Aspekte einbezogen. Die folgenden Ausführungen können vielfach daran anknüpfen, setzen jedoch die Beobachtung von drei Defiziten voraus: Erstens halte ich es bei aller im Heft praktizierten sprachlichen und sachlichen Sensibilität für die große und lebendige Tradition des jüdischen Monotheismus doch für bedauerlich, daß keine jüdische Stimme in diesem Heft selber zu Wort kommt, zumal Argumente gegen den Monotheismus nicht selten antijudaistisch gefärbt sind. Zweitens wird der Ansatz feministischer Theologie zwar im Vorwort positiv erwähnt, ein eigener Beitrag aus der Feder einer feministischen Theologin ist aber leider nicht zustande gekommen. Und drittens stellt Bernhard Lang zwar die neuere exegetische Diskussion um das vormonotheistische Israel vor, aber keiner der anderen Beiträge bezieht sich konstruktiv oder kritisch darauf, so daß die Diskussionsstränge unverbunden nebeneinander stehen bleiben.

Meine Überlegungen wollen dem abhelfen. Sie bleiben allerdings insofern selber defizitär, als es an dieser Stelle nicht möglich ist, die seit Ende der siebziger Jahre neu aufgelebte theologisch-systematische Diskussion um die Trinitätslehre als spezifische Form christlicher Rede von dem einen und einzigen Gott (vgl. zusammenfassend: *Bernd Jochen Hilberath, Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Mainz 1990, 57–92) in die Darstellung einzubeziehen. Dies wäre jedoch gerade im Blick auf jene Entwürfe nicht uninteressant, die – wie etwa Jürgen Moltmann (Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980) – nicht mehr auf der Linie Augustins „psychologische“ bzw. subjektphilosophische Analogien zur Interpretation der christlichen Theo-Logie heranziehen, sondern im Gefolge Richard von St. Viktors einer „sozialen“ Trinitätslehre das Wort reden, die Gottes Einheit interpersonal zu denken erlaubten und als trinitarische Überwindung des Monotheismus und seiner philo-

schaftler und selbst Theologen beteiligen sich neben Feministinnen aus verschiedenen Bereichen der Kulturwissenschaften. Ihre Kritik äußert sich in vielfältigen Formen mit unterschiedlicher Zielsetzung, kommt aber doch in wesentlichen Motiven überein. Gemeinsam ist ihnen die in verschiedenen Varianten bezeugende These, die Gegenwart des ausgehenden 20. Jahrhunderts sei gerade in ihren katastrophischen Aspekten ohne die wirkungsgeschichtliche Macht des jüdischen und christlichen Monotheismus nicht zu erklären.

### 1. Monotheismus: Totalitäres Einheitsdenken versus Gewaltenteilung und Pluralismus

Eine erste Variante dieser These identifiziert den Monotheismus und seine behaupteten Derivate von der Geschichtsphilosophie der Aufklärung bis hin zum Marxismusrevival der späten sechziger Jahre als die große Gefährdung aller neuzeitlichen Kultur. Schon 1966 hatte Hans Blumenberg die These vertreten, die besten Traditionen der Gegenwart wurzelten in der Selbstbehauptung des neuzeitlichen Menschen gegen die Herrschaft des nominalistisch-absolutistischen Willkürgottes<sup>10</sup>. Daran anknüpfend beschwört Odo Marquard seit Mitte der siebziger Jahre einen entzauberten Polytheismus, um im Namen der Freiheit der Individualität für die Teilung jeglicher Alleingewalt in eine Vielzahl von Gewalten zu plädieren. Monomythie in ihren Konkretionen als religiöser Monotheismus oder als dessen vermeintliches Säkularisat, der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie, gilt ihm demgegenüber als extrem freiheitsgefährdend, da sie alle Menschen unter das Machtwort eines allmächtigen Gottes bzw. unter das Sinndiktat der herrschenden Partei und Lehre zwingen wolle, statt die Individuen ihre je eigene Geschichte und ihr je eigenes Glück im freien Spiel gesellschaftlicher Kräfte finden zu lassen<sup>11</sup>.

---

sophischen, politischen und klerikalen Entsprechungen und Anwendungen zu begreifen seien. Auffällig nämlich ist gerade im Blick auf diesen Strang der neueren Trinitätstheologie, daß er sich von Geschichte und Existenz des Monotheismus der Hebräischen Bibel und jüdischen Tradition der Sache nach seltsam unberührt zeigt, geschweige denn die neuere exegetische Diskussion systematisch aufgreift. Vgl. dazu auch Anm. 29.

<sup>10</sup> *Hans Blumenberg*, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966; ders., *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1974.

<sup>11</sup> *Odo Marquard*, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1982, 91–116 (zuerst in: *Philosophie und Mythos* [hrsg. v. *Heinz Poser*], Berlin 1979, 40–58); vgl. auch ders., *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn 1989, 20 u.

Anders als Blumenbergs „Philosophie der Entlastung vom Absoluten“ redet Marquard provokant und ausdrücklich von „Monotheismus“. Dabei fungiert dieser Begriff nicht so sehr als zufällige Chiffre eines tendenziell totalitären Einheitskonzepts, vielmehr soll er darauf hinweisen, wo die Wurzeln des totalitären Denkens historisch zu suchen sind. Dem skeptischen „Lob des Polytheismus“ wird die Kritik der jüdisch-christlichen Tradition zur Voraussetzung aller Kritik. Oder, mit Hans Blumenberg: „Nihil contra Deum nisi Deus ipse“<sup>12</sup>.

Bleibt Marquard (der ja universalistische Prinzipien philosophisch in Anspruch nehmen muß und auch politisch-faktisch durchaus in Anspruch nimmt)<sup>13</sup> mit seiner die realen Verhältnisse allenfalls streifenden emphatischen Beschwörung von Pluralismus und Individualität noch durchaus der Aufklärung verpflichtet, so zielt ein anderer, unmittelbar politisch motivierter Strom zeitgenössischer Monotheismuskritik auf die Akzeptanzerhöhung klar aufklärungsfeindlicher, d. h. völkisch-neurechter Positionen. Im bundesrepublikanischen Kontext ist hier vor allem das Thule-Seminar in Kassel zu nennen, das in enger Zusammenarbeit mit der entsprechenden französischen Gründung, der „Forschungs- und Studien-Gruppe für die europäische Zivilisation“, kurz und beziehungsweise GRECE, das Programm einer europäischen Glaubensalternative gegen die nunmehr schon über tausend Jahre währende Überfremdung durch die jüdisch-christliche Tradition entworfen hat<sup>14</sup>. Für

---

passim. Der skeptische Grundzug solcher Rehabilitierung des Polytheismus begegnet bereits bei Max Weber mit seiner recht trostlos anmutenden Schilderung des neuzeitlichen Polytheismus der Wertreihen. Zur Interpretation seines berühmten Hinweises auf die erneut dem Grab entsteigenden alten Götter (in: *Max Weber, Wissenschaft als Beruf* [1919], in: ders., *Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre*, 1968, 603) vgl. *W. Schluchter, Religion* (s. Anm. 5) I, 274–314. – Von exegetischer Seite weist auf Marquard hin *Frank-Lothar Hossfeld, Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus*, in: *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie* (hrsg. v. *Michael Böhnke / Hanspeter Heinz*), Düsseldorf 1985, 57–74, hier 57. Theologische Kritik am Blumenberg-Marquardschen Konzept der Polymythie bei *Johann Baptist Metz, Theologie versus Polymythie oder: Apologie der Einfalt*, in: *Einheit und Vielheit* (hrsg. v. *Odo Marquard*), Hamburg 1990, 170–186; zunächst veröffentlicht in etwas gekürzter Form und ohne Anmerkungen in: *HerKorr* 42 (1988) 187–193 unter dem Titel „Theologie gegen Mythologie. Kleine Apologie des biblischen Monotheismus“. Vgl. neuestens ders., *Religion, ja – Gott, nein*, in: ders. / *Tiemo Rainer Peters, Gottespassion*, Freiburg u. a. 1990, bes. 25–33.

<sup>12</sup> *Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos*, Frankfurt 1979, *Vierter Teil: „Gegen einen Gott nur ein Gott“*; Zitat a. a. O. z. B. 572 u. ö.

<sup>13</sup> „Das sind die geborenen Dolmetscher“. Ein Gespräch mit Odo Marquard, in: *Claus Leggewie, Multi Kult. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik*, Berlin 1990, 110–119.

<sup>14</sup> Vgl. *Martina Koelschitzky, Die Stimme ihrer Herren. Ideologie und Strategie der*

ihren französischen Chefdenker Alain de Benoist heißt dieses Programm „Heide sein“, Wiederanschluß an die vorchristliche, polytheistische und naturverbundene Religion Westeuropas. Denn während der jüdisch-christliche Monotheismus als Inbegriff menschenverachtender Gleichmacherei zu gelten habe, biete das europäische Heidentum mit seiner Heiligung der natürlich gegebenen Ordnungen die Grundlage für die Anerkennung der hierarchischen Vielfalt des Lebendigen, nicht zuletzt auch unter den Menschen mit ihren unterschiedlichen intelligenzmäßigen, rassisch vermittelten und geschlechtsspezifisch gegebenen Möglichkeiten bzw. Beschränkungen<sup>15</sup>. Demgegenüber wirkt die profilierteste deutschsprachige Vertreterin der neuen Rechten, Sigrid Hunke, eher auf etwas verlorenem Posten, wenn sie um die Anerkennung der Gleichrangigkeit von Frau und Mann wirbt, wie sie in den germanischen Religionen vorgegeben sei. Sie vermeidet die Selbstbezeichnung als Feministin, Symptom dafür, daß die egalitären Anliegen des Feminismus in der Weltanschauung der Neuen Rechten keinen Ort finden können. Auch für Hunke steht an der Wurzel der gegenwärtigen kulturellen Misere die Deformation Europas durch das Judentum. Zwar spricht sie in Aufnahme religionshistorischer Theorien der zwanziger und dreißiger Jahre hier von der unheilvollen „hurritischen“ Anschauung, aber auch in solcher Verkleidung ist die völkisch-antisemitische Herkunft ihrer These kaum verhüllt<sup>16</sup>.

---

„Neuen Rechten“ in der Bundesrepublik, Köln 1986; *Erhard Gugenberger / Roman Schweidlenka*, Mutter Erde. Magie und Politik. Zwischen Faschismus und Neuer Gesellschaft, Wien 1987; Rechtsdruck. Die Presse der Neuen Rechten (hrsg. v. *Siegfried Jäger*), Berlin – Bonn 1988 und in der „Stattzeitung“ (Kassel) Nr. 166 vom November 1989, 12–16, den Beitrag „Das Thule-Seminar: eine geistige Wehrsportgruppe. Erster Wohnsitz: Kassel!“ Dieser Beitrag wurde wiederaufgenommen in die Broschüre „Thule Seminar – Spinne im Netz der Neuen Rechten“ (hrsg. v. *AK Neue Rechte*), Kassel 1990. – Für Literaturhinweise und -beschaffung zum Thema „Neue Rechte“ danke ich *Helmut Kellershohn*, Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung (DISS).

<sup>15</sup> *Alain de Benoist*, Heide sein. Zu einem neuen Anfang, Tübingen 1982; vgl. ders., *Aus rechter Sicht*, 2 Bde., Tübingen 1983 und 1984. In diesem Zusammenhang gilt ihm auch der Katholizismus, auf seinen monotheistischen Begriff gebracht, als revolutionär und also gefährlich; vgl. ders., *Der Konflikt der antiken Kultur mit dem Urchristentum*, in: *Das unvergängliche Erbe. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit* (hrsg. v. *Pierre Krebs*), Tübingen 1981, 177–197, hier bes. 196f.

<sup>16</sup> *Sigrid Hunke*, *Europas eigene Religion*, Bergisch-Gladbach 1981; zuvor: *Europas andere Religion*, Düsseldorf – Wien 1969; dies., *Am Anfang waren Mann und Frau*, Hamm 1965; erw. Neuauflage Hildesheim 1987 (zur „Hurritertese“, die sie auf Goetze und Bilabel zurückführt, hier 40–71); dies., *Die Zukunft unseres unvergänglichen Erbes in Mann und Frau: Elemente* (Kassel) Juni/Sept. 1987, 27–34. Ihre bisherigen Schriften zusammenfassend (und mit deutlichen Worten gegen die New-Age-Amerikanisierung Europas): dies., *Vom Untergang des Abendlandes zum Aufgang*

## 2. Monotheismus: Dualistischer Weltbegriff versus Divinisierung des Kosmos

Die in der Neuen Rechten entworfene politisch-religiöse Alternative setzt eine weitere konzeptionelle Unterscheidung voraus: Dualismus versus Divinisierung des Kosmos. Denn der Monotheismus jüdisch-christlicher Provenienz gilt ihr als ein geheimer Dualismus, der Gott und Welt in schroffen Gegensatz bringe, die Welt zum Objekt und Gott zu ihrem absoluten Souverän stilisiere, während wahres Einheitsdenken Gott und Welt wieder zusammenbringe.

Die sanfte Variante dazu findet sich verbreitet vor allem in der New-Age-Bewegung. Naturwissenschaftlich ausgearbeitet wird sie etwa in Fritjof Capras „Wendezeit“, einem Grundlagenwerk dieser neuen Weltanschauung<sup>17</sup>. Kennzeichen neuzeitlicher Naturwissenschaft, so Capra, war die Auffassung der Welt als eines gigantischen Mechanismus, eine Anschauung, die sich zunächst noch mit einem „monarchischen“ Gottesbild, mit der Vorstellung Gottes als außerhalb der Welt und ihrer Gesetzmäßigkeiten stehenden Souveräns verband, ihn aber schließlich – vom Deismus zum Atheismus – als nutzlos gleichsam verabschiedete. An ihre Stelle tritt die sogenannte Gaia-Hypothese, die für Capra wie für andere New-Age-Denker wissenschaftlich untermauerte Auffassung der Erde als eines selbst belebten Organismus, eines als „Subjekt“ begriffenen Makro-Lebewesens. Solcher wissenschaftlichen Aufnahme der Gaia-Mythologie entspreche auf spiritueller Ebene eine holistische oder ganzheitliche Grundhaltung, die Göttliches und Kosmisches identifiziert. Im Mythos der Gaia aber ist ein göttliches Symbol in weiblicher Gestalt gegeben, das Capra angesichts der uralten Gleichsetzung von Frau

---

Europas. Bewußtseinswandel und Zukunftsperspektiven, Rosenheim 1989. – Dieser Hintergrund macht deutlich, daß hierzulande auf viel kritischere Weise mit dem Begriff Neopaganismus umgegangen werden muß, als dies etwa in den USA nötig sein mag, wo die positive Wiederaufnahme des Begriffs in neuen religiösen Bewegungen auch innerhalb des Feminismus zu beobachten ist. Vgl. schon *Margot Adler, Drawing Down The Moon. Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*, New York 1979, und neuerdings etwa die „Special Section on Neopaganism“; *Journal of Feminist Studies in Religion* 5/1 (1989) 47–100. Zur kritischen Beleuchtung des Begriffs und seiner Wirkungsgeschichte vgl. insgesamt: *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus* (hrsg. v. *Richard Faber / Renate Schlesier*), Würzburg 1986.

<sup>17</sup> *Fritjof Capra, Wendezeit*, Basel u. a. 1982. Kritisch dazu etwa: *Gotthard Fuchs, Holistisch oder katholisch? Christliche Kritik am New Age in solidarischer Zeitgenossenschaft: Lebendige Seelsorge* 39 (1988) 264–271.



und Natur auch ausdrücklich für eine Spiritualität des neuen Weltzeitalters bejaht<sup>18</sup>.

Eine solch pantheisierende kosmos- und erdverbundene Spiritualität stößt heute, im Zeitalter der weltweiten ökologischen Krisen und Katastrophen, auf sehr viel Zustimmung gerade auch unter Feministinnen und feministischen Theologinnen. Grundlegend ist diese Spiritualität für die sogenannten matriarchalfeministische Richtung. Die alltäglich erfahrbare Frauenverachtung gilt ihr als nur eine Erscheinungsform eines umfassenden Syndroms patriarchaler Natur-, Leib- und Sinnenzerstörung, häufig genug an den Namen eines einzigen, allmächtigen männlichen Gottes im Himmel geknüpft. Um den Symbolkomplex Natur – Erde – Frau – Sinnlichkeit, der unter männlichem Zugriff immer als das „Andere“, manchmal – siehe Heine – sehnsüchtig Vermissene, zumeist aber Abgeleitete und Minderwertige gegolten hat, als weiblichen positiv zurückzugewinnen, knüpfen matriachale Feministinnen intellektuell und spirituell an die Traditionen des Weiblich-Göttlichen an. Im deutschen Sprachraum sind vor allem die Philosophin Heide Göttner-Abendroth und die evangelische Theologin Elga Sorge zu nennen<sup>19</sup>. Hier

---

<sup>18</sup> Capra selbst beruft sich ausdrücklich auf feministische Autorinnen und vereinbart deren Spiritualität für sich. Umgekehrt gibt es genügend Feministinnen, die sich ihrerseits dem New Age nahe fühlen. Als recht seichtes Beispiel nenne ich *Susanne Schaup*, Feminismus und „New Age“. Überlegungen aus eigener Betroffenheit: *Lebendige Seelsorge* 39 (1988) 283–287. Schaup scheut sich hier nicht, ausgerechnet den Kulturphilosophen Otfried Eberz mit seinen recht asketisch-gnostisch anmutenden Vorstellungen über das Zeitalter der Versöhnung von Frauen und Männern und vor allem seinem fast unverhüllten Antijudaismus zum Kronzeugen eines frühen „feministischen“ Bewußtseins zu stilisieren. Der Katholik Eberz ist im übrigen auch für Christa Mulack ein wichtiger und zweifelhafter Gewährsmann. – Allgemein vgl. *Susanne Lanwerd*, Zur Bedeutung von „Feministischer Spiritualität“ in der Literatur des New Age: Die Religion von Oberschichten (hrsg. v. *Peter Antes / Donata Pahnke*), Marburg 1989, 269–277.

<sup>19</sup> Die Monographie von *Heide Göttner-Abendroth*, *Die tanzende Göttin. Prinzipien einer matriarchalen Ethik*, München, 2., überarb. Aufl. 1984, ist eine Art theoretischer Grundlegung für Göttin-Rituale, die in ihrer Akademie „Hagia“ in Weghof/Bayern gefeiert werden. *Elga Sorge*, Autorin von „Religion und Frau“, Stuttgart 1985, <sup>21</sup>1987, hat im Frühjahr 1990 durch die Gründung einer Frauenkirche von sich reden gemacht. Zur „Divinisierung des Weiblichen“ als gewollter Denkfigur (mit praktischen Auswirkungen) vgl. besonders deutlich *Luce Irigaray*, *Göttliche Frauen*, in: dies., *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg 1989, 93–120, aber auch schon *Carol Christ*, *Warum Frauen die Göttin brauchen*; *Schlangenbrut* 8 (1985) 6–20, und *Heide Göttner-Abendroth*, *Du Gaia bist Ich*, in: *Feminismus. Inspektion der Herrenkultur. Ein Handbuch* (hrsg. v. *Luise Pusch*), Frankfurt 1983, 171–195, sowie jetzt *Gerda Weiler*, *Ich brauche die Göttin*, Basel 1990. – Zur Ritualisierung der Göttinspiritualität vgl. auch die bei *Karin Gaube / Alexander Pechmann*, *Magie, Matriarchat, Marienkult*, Reinbek b. Hamburg 1988, genannten Gruppierungen bzw. Tendenzen.

geht es im Grunde um den Versuch, im Rückgriff auf die archaisch-utopische Religion der Göttin und über die Dimension des Ästhetisch-Sinnlichen<sup>20</sup> einen Raum des Sakralen zu schaffen, in dem Frauen geschützt, unantastbar, göttlich sind – ein fast verzweifelter Aufschrei, Kehrseite real erfahrener Verweigerung selbstbestimmten weiblichen Lebens<sup>21</sup>.

### 3. Monotheismus: Gewalt versus Toleranz

Damit klingt jene Variante der Monotheismuskritik an, die ich unter die Begriffe „monotheistische Gewalt versus humane Toleranz“ stellen möchte. Nicht nur in der Neuen Rechten ist heute die Überzeugung verbreitet, daß die unleugbare Gewaltgeschichte des Christentums ihre Wurzeln habe in denjenigen Texten der Hebräischen Bibel, die Gott mit Krieg, Rache, Ausrottung von anderen Völkern oder Tötung von Andersgläubigen in Verbindung bringen, daß also das Christentum an diesem Erbe der Durchsetzung des einen, intoleranten, aggressiven Gottes Israels leide – ich nenne an Bestsellern, die dieses Motiv aufnehmen, nur Franz Alts „Jesus – der erste neue Mann“ und Karlheinz Deschners „Kriminalgeschichte des Chri-

---

<sup>20</sup> Diese hier nur angedeutete Dimension weist zurück auf einen Strang der Monotheismuskritik, wie er als Rezeption des antiken Mythos mit seinen Göttinnen und Göttern seit etwa der Mitte des 18. Jh. in Deutschland greifbar wird (Schiller, Goethe, Hölderlin) und der auch im Werk Heines noch durchscheint. Vgl. dazu *Heinz Gustav Schmiz*, „Kritische Gewaltenteilung“. Mythenrezeption der Klassik im Spannungsfeld von Antike, Christentum und Aufklärung: Goethes „Iphigenie“ und Hölderlins „Hyperion“, Frankfurt u.a. 1988, sowie *Wolfgang Preisendanz*, Der Funktionsübergang von Dichtung und Publizistik bei Heine, in: *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen* (hrsg. v. *Hans Robert Jauf*), München 1968, 343–374. Unter den matriarchalen Feministinnen ist die Philosophin und Literaturwissenschaftlerin Heide Göttner-Abendroth wohl diejenige, die diese Tradition am deutlichsten wahrnimmt.

<sup>21</sup> Diese Beschreibung bemüht sich um eine „sympathetische“ Darstellung der matriarchalfeministischen Richtung. Daß ich ihr insgesamt kritisch gegenüberstehe, habe ich deutlich gemacht in: *Marie-Theres Wacker*, Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe: Der Gott der Männer und die Frauen (hrsg. v. ders.), Düsseldorf 1987, 11–25; dies., Matriachale Bibelkritik – ein antijudaistisches Konzept?, in: *Siegele-Wenschkewitz*, Verdrängte Vergangenheit (s. Anm. 7) 181–242. Vgl. auch die Kritik bei *Sonja Distler*, Amazonen und dreifältige Göttinnen, Wien 1989. Vgl. zur Problematik des Rückgriffs auf „Archaisches“ jetzt *Richard Faber*, Art. „Archaisch/Archaismus“, in: *Neues Handbuch religionswiss. Grundbegriffe II*, Stuttgart 1990, 51–56. – Eine gute, „sympathetisch-kritische“ Darstellung der „Göttin-Theologie“ bei *Emily Culpepper*, *Contemporary Goddess Theology. A Sympathetic Critique*, in: *Shaping New Visions. Gender and Values in American Culture Today* (hrsg. v. *C. Atkinson u. a.*), An Arbor/Mich. 1987, 51–71 (Literaturhinweise und -beschaffung verdanke ich *Daphne Hampson*, Fife/Schottland).

stentums“<sup>22</sup>. Solche Sichtweise ist kurzschlüssig, weil sie die Eigen-  
dynamik der Christentumsgeschichte zulasten des Sündenbockes  
Israel außer acht läßt und zudem die Hebräische Bibel auf ihre Ge-  
walttexte reduziert. Aber auch differenzierende historische Betrach-  
tung<sup>23</sup> kommt nicht an dem Problem vorbei, daß die biblische  
Geschichte des einen Gottes in der Tat auch gewalttätige Züge trägt:  
„Der eine Gott wird von bestimmten Trägergruppen bezeugt, die in  
seinem Dienst stehen – und in deren Dienst *er* steht.“<sup>24</sup>

Vielen Frauen gilt, das Problem feministisch zuspitzend, der Zu-  
sammenhang von männlich geprägtem Monotheismus und Frauen-  
verachtung bis hin zu tödlicher Gewalt gegen Frauen als sicher.  
Nicht alle gehen so weit wie Mary Daly, die – hier klingt wieder  
Heine an – sich von der „Nekrophilie“ des Gottes christlicher wie jü-  
discher Prägung angewidert abwendet und die lebensliebende Göttin  
als Chiffre entfesselter Kraft des autonomen Weiblichen be-  
schwört<sup>25</sup>. Vor allem Theologinnen unter den Feministinnen bemü-  
hen sich heute darum, die Zusammenhänge zwischen Monotheis-  
mus, männlich geprägter Gottesvorstellung und Gewalt differenzier-  
ter zu analysieren<sup>26</sup>. Durchweg aber klagen auch feministische

---

<sup>22</sup> Vgl. *Franz Alt*, *Jesus – der erste neue Mann*, München 1989, 118–138; vgl. auch schon ders., *Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt*, München 1983, 26 und 71 (jeweils mit Berufung auf Hanna Wolff und C. G. Jung). *Karlheinz Deschner*, *Kriminalgeschichte des Christentums, I: Die Frühzeit*, Reinbek b. Hamburg 1986, enthält ein erstes Kapitel, das insinuiert, daß die Ursprünge der christlichen Gewaltgeschichte im Alten Testament zu suchen seien (a. a. O. 71–116; vgl. auch 122 f.). Zur Kritik an Alts unaufgeklärtem Antijudaismus vgl. den offenen Briefwechsel zwischen ihm und *Micha Brumlik* in der „Allgemeinen jüdischen Wochenzeitung“ vom 20. 10. 89 und 1. 12. 89 und *Micha Brumlik*, *Anti-Alt*, Frankfurt 1991.

<sup>23</sup> Begonnen in: *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (hrsg. v. *Norbert Lohfink*), Freiburg 1984, und schon bei *Jürgen Ebach*, *Das Erbe der Gewalt*, Gütersloh 1980. Vgl. auch den Hinweis auf die Bedeutung der Gewaltfrage für die Monotheismuskonzeption bei *David L. Peterson*, *Israel and Monotheism. The Unfinished Agenda*, in: *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*. FS Bruce S. Childs (hrsg. v. *Gene Tucker u. a.*), Philadelphia 1988, 92–107, hier 99 f. Eine Bestandsaufnahme zu Aspekten des Themas auch bei *Bernhard Lang*, *Segregation and Intolerance*, in: *What the Bible Really Says* (hrsg. v. *Morton Smith / R. Joseph Hoffmann*), Buffalo 1989, 115–135.

<sup>24</sup> *Peter von der Osten-Sacken*, *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, München 1982, 176. Vgl. zum Problem insgesamt a. a. O. 168–182.

<sup>25</sup> Besonders *Mary Daly*, *Gyn/Ökologie. Zu einer Meta-Ethik des radikalen Feminismus*, München 1983; ansatzweise schon: dies., *Jenseits von Gottvater, Sohn und Co.*, München 1978.

<sup>26</sup> Vgl. exemplarisch *Phyllis Trible*, *Texts of Terror*, Philadelphia 1983; der Titel der deutschen Übersetzung „Mein Gott, warum hast Du mich verlassen“, Gütersloh 1988, ist abschwächend. Vgl. auch *Rita Burrichter*, *Die Klage der Leidenden wird stumm gemacht. Eine biblisch-literarische Reflexion zum Thema Vergewaltigung und Zerstörung der Identität*, in: *Weil wir nicht vergessen wollen ... Zu einer feministischen*

Theologinnen eine Form des Monotheismus ein, die das Andere und die Anderen nicht ausgrenzen oder gar dämonisieren muß, sondern in seiner Andersheit leben und bestehen lassen, mit Toleranz behandeln kann, einen Monotheismus, den etwa die jüdische Feministin Judith Plaskow gerade auch mit Blick auf ihre eigene Tradition einen inklusiven genannt hat<sup>27</sup>. Theologisch hängt für sie dabei viel an einer Revision der Schöpfungslehre.

Im Bestehen auf Toleranz und Inklusivität treffen sich feministisch-theologische Anliegen mit Überlegungen, wie sie auch im interreligiösen Dialog eine Rolle spielen<sup>28</sup>. Nicht zuletzt sind es ja seit den siebziger Jahren christliche Theologen, die auf den faktischen Zusammenhang zwischen der Gewaltgeschichte des Christentums und seinem Absolutheitsanspruch hinweisen, die eingestehen, daß die Geschichte der Wahrheit des einen Gottes der Christen zugleich die Geschichte einer Religion der Sieger ist, der immer wieder Menschen zum Opfer gefallen sind. Dies gilt insbesondere für das Verhältnis des Christentums zum Judentum, obwohl der trinitarische Glaube der Christen doch bekennt, von der jüdischen Wurzel getragen zu sein<sup>29</sup>.

---

Theologie im deutschen Kontext (hrsg. v. *Christine Schaumberger*), Münster 1987, 11–46.

<sup>27</sup> Vgl. Anm. 7 und dies., *Standing Again At Sinai*, San Francisco 1990, 121 ff.

<sup>28</sup> Vgl. etwa schon im Monotheismusheft der Zeitschrift „*Concilium*“ (s. Anm. 9) *passim*; kürzlich hat die Münchner Theologische Zeitschrift ebenfalls ein ganzes Heft dem Thema einer (christlichen) „Theologie der Religionen“ gewidmet (41/1 [1990]). – *Georg Baudler*, „Erlösung vom Stiergott“, München – Stuttgart 1989, gehört der Intention nach auch in diesen Zusammenhang, zeigt sich aber letztlich gegenüber der gemeinsamen Geschichte von Christentum und Judentum nicht sensibel; vgl. als Indiz nur S. 372, wo es um den zu führenden Dialog der Religionen geht: „Gewünscht wäre deshalb ein Buch ähnlicher Zielrichtung und ähnlicher Sprachgestalt (wie das seine, MTW) aus der Feder eines Moslem, eines Vishnu-Gläubigen oder eines Buddhisten“ – daß ein Jude fehlt, ist um so befremdlicher, als hier offensichtlich Angehörige von Religionen monotheistischen Grundbekenntnisses oder monotheisierender Tendenz aufgezählt werden (davon, daß keine Autorinnen ins Auge gefaßt sind, einmal ganz zu schweigen ...).

<sup>29</sup> Exemplarisch *Johann Baptist Metz*, *Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland*, in: *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*, Freiburg 1979, 121–144, bes. die Bemerkungen zur Wahrheitsfrage 127 f. – Daß gerade die Neue politische Theologie sich als Theologie nach Auschwitz artikuliert, zeigt, daß sie schärfer zugesehen hat als Erik Peterson, der die Erledigung jeder politischen Theologie auf der Grundlage des trinitarischen Christentums proklamiert und behauptet, politische Theologie sei nur auf dem Boden des monotheistischen Judentums und des Heidentums möglich (*Erik Peterson*, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935, 99 f.). Denn abgesehen davon, daß sich auch mit der Trinitätslehre Staat(stheorie) machen ließ, die These also historisch falsch ist (vgl. zusammenfassend *Bernd Wacker*, Art. „Politische Theologie“: *NHtG III*, München 1985, 379–391, hier 384 ff.), hat sich der Patrologe und klassische Philologe

Blickt man von hier aus zusammenfassend auf die genannten Varianten der gegenwärtigen Monotheismuskritik zurück, so ist zunächst festzuhalten, in welchem starkem Maße sie historisches bzw. exegetisches Wissen beanspruchen. Schon von daher wird die exegetische Auseinandersetzung mit den Ursprüngen und der Geschichte des biblischen Monotheismus heute notwendig. Die immer wieder zum Vorschein kommende antijüdische Wendung der Monotheismuskritik müßte dabei sicherlich Anlaß zu besonderer sprachlicher und sachlich-rekonstruktiver Sorgfalt sein, gerade für christliche Exegeten und Exegetinnen im deutschen Sprachraum. Andererseits ist aber mit aller Vorsicht die Frage zu stellen, ob nicht doch auch an der Geschichte hin zum Monotheismus in Israel selbst schon Aspekte einer Siegeregeschichte sichtbar werden, ob nicht deshalb – 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. Dies scheint mir nicht nur religionsgeschichtlich methodisch korrekt und aus feministischem Interesse wünschenswert, sondern auch theologisch geboten, wenn denn den diversen modernen Bestreitungen des einen und einzigen Gottes glaubhaft begegnet werden soll.

## *II. Blicke auf die exegetische Monotheismuskritik in feministisch-theologischer Absicht*

Auf der Folie dieser Überlegungen sei, nach einigen allgemeinen Bemerkungen zum Stand der Annäherungen zwischen feministischem und neuerem exegetischem Zugang zur Frage, im folgenden die Diskussion um den Monotheismus des biblischen Israel genauer in den Blick genommen.

### **1. Feministische und neuere exegetische Monotheismuskritik – Defizite und Konvergenz**

Das Thema des biblischen Monotheismus, das die christliche, insbe-

---

Peterson m. W. niemals intensiv mit der Hebräischen Bibel und d. h. insbesondere mit deren staatskritischer Tradition im Namen des einen Gottes auseinandergesetzt und konnte so das Judentum zu einer Zeit auf die Seite des Irrtums stellen, da in Deutschland der Antisemitismus bereits erste politische Früchte zeigte ... Diese Linie in Petersons Denken ist bisher in der Peterson-Forschung nicht aufgearbeitet.

sondere die katholische alttestamentliche Wissenschaft im deutschen Sprachraum seit nunmehr gut zehn Jahren wieder neu bewegt, ist bei uns mindestens ebensolang bereits auch in bestimmten Gruppen des religiösen Feminismus bzw. der feministischen Theologie<sup>30</sup> präsent. Allerdings fand die feministische Auseinandersetzung mit dem biblischen Monotheismus zunächst ohne Wissen um die exegetische Diskussion statt – noch das 1984 in erster Auflage veröffentlichte umfangreiche Buch der Psychologin Gerda Weiler über das verborgene Matriarchat im Alten Testament<sup>31</sup> kennt weder Othmar Keels noch Bernhard Langs Sammelband noch andere vergleichbare exegetische Arbeiten. Um so deutlicher wird das feministische Interesse an der Hebräischen Bibel: in der Geschichte der Durchsetzung des Monotheismus gegen die urisraelitische Religion der Göttin und ihres Sohngeliebten JHWH ist nach Gerda Weiler die gesamte folgende Geschichte der jüdisch-christlich-abendländischen Frauenverachtung und ihrer Überhöhung im Gottesbild des einen männlichen Herrschergottes grundgelegt, und eine Rückkehr zu den Ursprüngen deckt ihre Illegitimität auf. Die Hebräische Bibel: Dokument der Göttinreligion und ihrer Auslöschung.

Ein solch wirkungsgeschichtlich-kritischer Blick mit Rekurs auf das heile „Einst“ ist der formalen Struktur nach zunächst nicht spezifisch feministisch, sondern, wie im ersten Teil deutlich geworden sein dürfte, geradezu klassisch für die neuere Monotheismuskritik. Neu ist die feministische Zuspitzung<sup>32</sup> auf den sich wirkungsgeschichtlich durchhaltenden Antagonismus männlich – weiblich,

---

<sup>30</sup> Vgl. vor allem das Grundlagenwerk für die deutschsprachige feministische Matriarchatsforschung: *Heide Göttner-Abendroth*, *Die Göttin und ihr Heros*, München 1980, aber auch die von der AGG Bonn herausgegebene Broschüre 2 × *Patriarchat* (1980, 21982), bes. den Aufsatz von *Marga Monheim-Geffert*, *Der Geschlechterkampf im Alten Israel*, a. a. O. 200–216, sowie die frühen Jahrgänge der feministisch-religiösen Zeitschrift „Schlangenbrut“ (seit Anfang 1983) und schließlich, anscheinend damals noch ohne Auswirkung auf die feministische Theologie, das schon 1977 in München übersetzt erschienene Buch der Amerikanerin *Elizabeth Gould Davis*, *Am Anfang war die Frau*.

<sup>31</sup> *Gerda Weiler*, *Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament*, München 1984. Die dritte, überarbeitete Auflage unter dem Titel „Das Matriarchat im Alten Israel“, Stuttgart 1989, nimmt Bezug auf die neuere exegetische Diskussion.

<sup>32</sup> Ich sage bewußt „feministische“ Zuspitzung, d. h. eine Zuspitzung im Interesse der Frauenbewegung, denn der genannte Antagonismus wurde, wie *Bernd Wacker*, „Mutterseelenallein ...“ – *Matriarchaliker und hebräische Bibel im Dunstkreis des Faschismus*, in: *Siegele-Wenschkewitz*, *Verdrängte Vergangenheit* (s. Anm. 7) 204–223, gezeigt hat, von Männern des II. und III. Deutschen Reiches entdeckt und ausgewertet, bevor Feministinnen damit zu arbeiten begannen.

und neu ist der Anspruch, diesen Ursprungskonflikt im biblischen Israel selbst auch umfassend am Textmaterial der Hebräischen Bibel durchzuarbeiten. Gerade diese beiden Akzente machten den Entwurf wohl auch attraktiv für viele feministische Theologinnen.

Die heftige und kontroverse innerfeministische Diskussion um Weilers Buch, die im deutschsprachigen Raum sicherlich einen Sensibilisierungsschub gegenüber Antijudaismus, Rassismus und klassenspezifisch bedingter weiblicher Ohnmacht und Macht bewirkt hat<sup>33</sup>, hat nicht zuletzt auch gezeigt, daß historisch wesentlich differenzierter gefragt und analysiert werden muß, als hier geschehen<sup>34</sup>. Umgekehrt ist ein solches Buch Signal dafür, wie wenig sich die traditionelle Exegese und selbst die neuere exegetische Monotheismusforschung bis dato auf Anfragen und Anregungen aus dem feministischen Diskurs eingelassen hatte und – auch das muß gesagt werden – wie wenig Frauen hierzulande bisher für sich die Möglichkeit sahen, sich auf den langen Weg einer theologischen und speziell exegetischen Fachqualifikation mit zudem äußerst wenig Berufsperspektive zu machen.

Der aktuelle Stand der Debatte von beiden Seiten scheint inzwischen einer Annäherung günstiger zu sein. Aus dem französischen und amerikanischen Sprachraum stammt die sich zunehmend auch bei uns durchsetzende Präzisierung, daß feministische Forschung noch vor der Bereitstellung inhaltlich bestimmter Hypothesen und Theorien eine bisher vernachlässigte Grundkategorie einzubeziehen und feministisch zuzuspitzen habe, eine Grundkategorie, die mit dem amerikanischen Begriff „gender“ treffender benannt werden kann als mit deutschen Umschreibungen. Gemeint ist die methodisch umgesetzte Einsicht, daß ebenso bestimmend wie Zeitepoche, geographischer Ort und soziale Herkunft von Menschen auch deren Zugehörigkeit zum weiblichen oder männlichen Geschlecht ist und

---

<sup>33</sup> Vgl. *Wacker*, *Die Göttin kehrt zurück* (s. Anm. 21); die Diskussion in: *Schlangengrüt* 16–18 (1987) um Antijudaismus, der sich insbesondere an Gerda Weilers Buch festmachte, und *Wacker*, *Matriachale Bibelkritik – ein antijudaistisches Konzept?* (s. Anm. 21 bzw. 7). Gerda Weiler hat in der dritten überarbeiteten Auflage ihres Buches (vgl. Anm. 31) auch zu dem an sie gerichteten Antijudaismus-Vorwurf in einem eigenen Nachwort Stellung genommen und bei der Überarbeitung Antijudaismen zu vermeiden gesucht.

<sup>34</sup> Kritische Anmerkungen zu Gerda Weilers Buch aus feministisch-exegetischer Sicht etwa bei *Wacker*, *Die Göttin kehrt zurück* (s. Anm. 21) 23–28 und, auch diese Überlegungen kritisch weiterführend, bei *Iris Müller*, *Ziele und Anliegen der feministischen Theologie. Eine kritische Darstellung unter besonderer Berücksichtigung feministischer Interpretation des Alten Testaments*, in: „Ihr alle aber seid Brüder“ (sic!). FS A. Th. Khoury (hrsg. v. *Ludwig Hagemann / Ernst Pulsfort*), Würzburg 1990, 475–507.

daher gerade auch die historische Arbeit diesen Aspekt geschlechtsspezifischer Lebensäußerungen nicht außer acht lassen kann. Dabei kann es nicht um letztlich biologische Fixierung des Geschlechts („sex“) gehen, gemeint ist vielmehr die Anerkennung der Bestimmtheit von „Geschlecht“ durch Rollen, kulturelle Praktiken und symbolische Formen. Daraus folgt, daß immer auch die Interaktion des Weiblichen und des Männlichen mitzubedenken ist und grobschlächchtige Dichotomien wie „Natur/Kultur“ oder „häuslich/öffentlich“ aufzugeben sind zugunsten differenzierender Analyse<sup>35</sup>. Die spezifisch feministische Zuspitzung besteht dabei im bewußten und entschiedenen Achten insbesondere auf die weiblichen Lebenszusammenhänge, ihre konkrete Praxis wie ihre symbolischen Expressionen bzw. Festschreibungen. Maßgeblich sind hier etwa die französische Historikerin Michelle Perrot mit ihren Grundsatzüberlegungen zu einer weiblichen Geschichtsschreibung, die amerikanischen Ethnologinnen Michelle Rosaldo und Louise Lamphere mit ihrem schon 1974 erschienenen Sammelband „Women, Culture and Society“, die deutsche Althistorikerin Beate Wagner-Hasel mit ihren Arbeiten zum vorklassischen Griechenland und, für den alttestamentlich-exegetischen Bereich, wiederum in den Vereinigten Staaten, Exegetinnen wie Phyllis Bird, Susan Ackermann und Jo Ann Hackett, die alle auf ihre Weise auch um das Göttinproblem kreisen, sowie Carol Meyers mit ihren diversen Studien zum frühen Israel<sup>36</sup>.

Von der fachexegetischen Diskussion her ergeben sich insbeson-

---

<sup>35</sup> Diese Kennzeichnung erfolgt in enger Anlehnung an *Michelle Perrot*, Vorwort, in: *Geschlecht und Geschichte. Ist eine weibliche Geschichtsschreibung möglich?* (hrsg. v. ders., Frankfurt 1989; Paris – Marseille 1984!) 15–26, hier 24 f.

<sup>36</sup> *Perrot*, Vorwort (s. Anm. 35): zur Rezeption im deutschen Sprachraum: *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung* (hrsg. v. *Ursula A. Becher / Jörn Rüsen*), Frankfurt 1988, besonders den anregenden Beitrag von *Beate Wagner-Hasel*, „Das Private wird politisch“. Die Perspektive „Geschlecht“ in der Altertumswissenschaft (a. a. O. 11–50); *Women, Culture and Society* (hrsg. v. *Michelle Z. Rosaldo / Louise Lamphere*), Stanford 1974; *Gender and Difference in Ancient Israel* (hrsg. v. *Peggy Day*), Minneapolis 1989; mit Beiträgen u. a. von *Phyllis Bird* zur Semantik der hebräischen Wurzel  $\eta\eta\eta$ ; von *Susan Ackerman* zur jeremianischen Himmelskönigin und von *Jo Ann Hackett* zu *Hagar*); vgl. auch den unten Anm. 61 genannten Aufsatz von *Jo Ann Hackett* zu den „Fruchtbarkeitsgöttinnen“; *Carol Meyers*, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, New York – Oxford 1988. Leider ist in den Arbeiten der amerikanischen Exegetinnen kaum Interesse zu erkennen, die Diskussion in Europa zur Kenntnis zu nehmen oder gar sich damit auseinanderzusetzen ... – Zur frauenzentrierten Entscheidung, ja „Parteilichkeit“ feministischer Forschung vgl. den Forschungs- und Problembereich bei *Hedwig Meyer Wilmes*, *Rebellion auf der Grenze*, Freiburg 1990.



dere über neu erschlossene inschriftliche und ikonographische Quellen Ansatzpunkte, dem Stellenwert des Weiblichen im Sozial- und Symbolsystem des biblischen Israel eigene Aufmerksamkeit zu widmen. Den Anfang machte Urs Winter in Fribourg mit seiner großen ikonographischen Untersuchung zum Thema „Frau und Göttin“<sup>37</sup>. Unmittelbar der Frage nach dem biblischen Monotheismus und seinen Auswirkungen auf das Weibliche hat sich dann in monographischer Form Erhard Gerstenberger unter dem Titel „Jahwe – ein patriarchaler Gott?“ gestellt<sup>38</sup>. Und schließlich nenne ich als bemerkenswerten Beitrag aus religionswissenschaftlicher Sicht die Überlegungen von Fritz Stolz zu feministischer Religiosität und feministischer Theologie, der auch viele der Fragen zur Hebräischen Bibel, die im folgenden anstehen, präzise zusammenfaßt<sup>39</sup>.

## 2. Grundlegende Kennzeichen der exegetischen Monotheismusdebatte in feministisch-theologischer Einschätzung

Einzusetzen ist bei dem Faktum, daß im Israel der vorexilischen Zeit und wohl noch darüber hinaus neben JHWH auch andere Gottheiten verehrt wurden. Nach innerbiblischer Sichtweise gilt dies seit dem Exodus aus Ägypten, spätestens seit dem Landtag von Sichem als Abfall von JHWH, als Rückfall in Götzendienst. Aus religionsgeschichtlicher Perspektive ist aber auch für Theologen/-innen heute unstrittig, daß der vorexilische Gottesglaube Israels noch nicht monotheistisch genannt werden kann, insofern die Macht anderer Götter und die Faszination, die sie auf Israel ausüben, als sehr wirkungsvoll gerade noch vorausgesetzt wird, so daß wohl hier eher eine Bezeichnung wie Monolatrie zutrifft.

Umstritten dagegen ist erstens das Alter der JHWHmonolatrie in Israel. Läßt sie sich, wie prononciert von Bernhard Lang vertreten, als Forderung sicher erst ab Hosea nachweisen, oder muß, wie nicht minder prononciert im Sammelband „Gott, der einzige“ vor allem Norbert Lohfink dagegenhält, bis in die vorstaatliche Zeit zurückge-

---

<sup>37</sup> Urs Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53; Fribourg – Göttingen 1983) – Vgl. auch den Aufsatz von Edmond Jacob, *Traits féminins dans la figure du Dieu d'Israël*: AOAT 215 (Mél. Delcor), Kevelaer 1985, 221–230.

<sup>38</sup> Erhard S. Gerstenberger, *Jahwe – ein patriarchaler Gott?*, Stuttgart 1988.

<sup>39</sup> Fritz Stolz, *Religiöser Feminismus – feministische Theologie. Religionswissenschaftliche Perspektiven*: ZThK 86 (1989) 475–516. Vgl. ergänzend auch ders., *Probleme westsemitischer und israelitischer Religionsgeschichte*: Theol. Rundschau 56 (1991) 1–26 (Präzisierung anstehender Fragen anhand einer Literaturumschau).

gangen werden?<sup>40</sup> Mit dieser Alternative sind grundlegende Voraussetzungen methodischer Art gegeben: bei Bernhard Lang eine eher synchron-funktionalistische Betrachtungsweise, die den Streit um die Legitimität der je und je betrachteten Konstellation an dieser Stelle nicht führt; auf der anderen Seite das Bestehen auf der historisch-genetischen Herleitung einer gegebenen synchronen Konstellation und damit verbunden die engagiert geführte Auseinandersetzung um ihre Legitimität. Ist es eine Stärke des Ansatzes von Bernhard Lang, die konkrete Verstrickung des JHWHglaubens in soziale, politische, ökonomische Machtkämpfe nicht vorschnell apologetisch zu verschleiern, so die Stärke der von Norbert Lohfink vertretenen Sicht, die gerade im deutschen Sprachraum sehr problematische christliche Wirkungs- oder besser Rezeptionsgeschichte der Hebräischen Bibel im Auge zu behalten. Aus feministisch-theologischer Perspektive erscheint es mir, wie im ersten Teil deutlich geworden sein dürfte, wünschenswert, aber auch möglich, die Stärken beider Betrachtungsweisen miteinander zu verbinden.

Umstritten ist zweitens und mit dem ersten zusammenhängend die ursprüngliche Trägergruppe der JHWHmonolatrie. Sind es anfangs minoritäre und oppositionelle Gruppen, die erst unter Joschija erste breitere Erfolge haben und in nachexilischer Zeit schließlich die Religion des gesamten Volkes prägen, oder muß von vornherein mit einer breiten Basis als Trägerin der JHWHmonolatrie gerechnet werden, konkret dem vorstaatlichen Israel als akephaler Gesellschaft, das sich als Ganzes auf JHWH verpflichtet hat und dessen egalitärer Impuls sich während der monarchistischen Zeit je und je in der Kritik an den fremden Göttern artikuliert? Je nachdem wird der Akzent auf der revolutionären, schubweise erfolgenden Durchsetzung der JHWHmonolatrie mit ihren unterschiedlichen Motiven oder der jeweiligen Erinnerung an den Anfangsimpuls und den damals geltenden ebenfalls revolutionären Motiven liegen<sup>41</sup>. Es

---

<sup>40</sup> Vgl. *Bernhard Lang*, Die Jahwe-allein-Bewegung, in: ders., *Der einzige Gott* (s. Anm. 4) 47–83, bes. 63 ff.; *Norbert Lohfink*, Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im biblischen Israel; in: *Haag*, *Gott, der einzige* (s. Anm. 4) 9–25, bes. 25.

<sup>41</sup> Gemeinsam ist beiden Ansätzen also die Betonung des „revolutionären“ Moments im Gegensatz zu den klassischen, vom Evolutionsgedanken bestimmten religionsgeschichtlichen Thesen: Hier mißversteht m. E. *Peterson*, *Israel* (s. Anm. 23) 94 Anm. 22 den Ansatz von Lang. Darüber hinaus aber lassen sich die beiden Ansätze ihrer Intention nach wohl nicht so harmonisieren, wie dies etwa *Herbert Vorgrimler* (*Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 1985, bes. 44–53) versucht; er legt die Sicht Lohfinks von einer vorstaatlich schon gegebenen JHWHmonolatrie zugrunde und kombiniert damit die Lang-Thesen, so daß sich die Zeit der israelitischen Monarchie (bei der Langs Ana-

ist deutlich, daß hier eine je verschiedene Einschätzung des Verhältnisses zwischen Israel und seiner Umwelt, insbesondere der kanaanäischen, zum Tragen kommt: hält Lohfink den antikanaanäischen Impuls für gleichsam den Ursprungsimpuls schon des vorstaatlichen Israel, so bettet Lang das biblische Israel zunächst kaum unterscheidbar in seine Umwelt ein<sup>42</sup>.

Für feministische Theologinnen ist es hier entscheidend, die gender-Testfrage zu stellen: Inwieweit sind die Hypothesen androzentrisch geprägt? Sind sie offen für die Wahrnehmung weiblicher Lebenswirklichkeit im biblischen Israel?

Eine dritte Divergenz der beiden Theoriezusammenhänge vermag die Brisanz der gender-Frage zu demonstrieren. In der Perspektive einer sich schubweise verbreiternden JHWH-allein-Bewegung ist viel Raum gewonnen für die Annahme einer nicht exklusiv JHWHgebundenen und dennoch genuinen israelitischen Religion, deren Bindung an einen Gott allein erst das Endergebnis langen Ringens im Innersten Israels selbst wäre. Der Ausgang von der Selbstverpflichtung der akephalen Bauerngesellschaft auf den einen Gott JHWH dagegen impliziert, der Sicht der Hebräischen Bibel gemäß, daß die Verehrung aller anderen Götter außer dem einen allein a limine als Abfall vom wahren Israel und dementsprechend als illegitim zu beschreiben ist. Insbesondere stünde dann auch eine Diskussion über die in Israel verehrten weiblichen Gottheiten von vornherein unter einem solchen negativen Vorzeichen und könnte es dem Selbstverständnis Israels gemäß dann bestenfalls noch darum gehen, wo und warum dem einen Gott eventuell auch weibliche Züge zugeschrieben wurden.

So gesehen erscheint, wenn ich zunächst bei der theorie-immanenten Betrachtung bleibe, die These von der minoritären JHWH-allein-Bewegung bzw. von Kanaan als der „Matrix“ der Religion Israels für feministische Theologinnen als Rahmen geeigneter, den ihnen wichtigen Fragen nach der Verehrung auch weiblicher Gottheiten in Israel und deren Bekämpfung, nach dem Spektrum kulti-

---

lysen de facto erst einsetzen) als Periode des Abfalls und der schrittweisen Reformen darstellt ...

<sup>42</sup> Diese Diskussion dürfte im deutschen Sprachraum neu belebt werden durch die kürzlich veröffentlichte Arbeit von Herbert Niehr, die entschlossen die Religion Israels auf der „Matrix“ Kanaan verstehen will: *Herbert Niehr, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (BZAW 190), Berlin 1990. Zur „Matrix“ Kanaan vgl. die wiederholte Formulierung bei Niehr, etwa a. a. O. 184 ff. und 225.

scher Betätigung von Frauen und nach den Auswirkungen der verschiedenen Phasen der JHWHmonolatrie auf weibliche Lebenswirklichkeit nachzugehen, vorausgesetzt, sie erliegen nicht der Versuchung, nun umgekehrt die Geschichte des JHWHglaubens nur noch als Negativgeschichte angesichts der verlorenen und verdrängten vormonotheistischen Religion Israels wahrzunehmen. Andererseits bietet es natürlich eine Herausforderung, auch die „demokratisch-antikanaanäische“ Theorieversion gleichsam von innen heraus für die eben genannten „feministisch-theologischen Anfragen zu öffnen.

Historisch scheint mir ein wichtiger Ansatzpunkt dafür die Konzeption Israels als akephaler Gesellschaft zu sein. Autoren wie Norman Gottwald oder Christian Sigrist deuten zwar an, daß die Stellung der Frau in akephalen Gesellschaften im allgemeinen besser sei als in staatlich zentralisierten, lassen aber keinen Zweifel daran, daß das Egalitätsprinzip der von ihnen ins Auge gefaßten Gesellschaften keineswegs schon die Ungleichheit der Geschlechter aufhebt<sup>43</sup>. Haben sie dabei vor allem segmentäre, patrilinear strukturierte, stark männerdominierte Gesellschaften im Blick, so weisen feministische Ethnologinnen darauf hin, daß in Gesellschaften mit matrilinearem oder kognatischem Verwandtschaftssystem die Frauen zuweilen große Lebensbereiche in eigener Autonomie gestalten, die gerade nicht noch einmal von einer übergeordneten männlichen Instanz kontrolliert werden<sup>44</sup>. Deshalb käme aus feministischer Perspektive vieles darauf an, die Analogie „akephale Gesellschaft“ für das vorstaatliche Israel noch näher zu präzisieren<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Norman Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, New York 1979, London 1980, warnt in einer Anmerkung (Nr. 628 zu Kap. XI, a. a. O. 797) vor einer schnellen feministischen Euphorie gegenüber seinen Thesen; Christian Sigrist betont in seinem Band: *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Olten 1967, Frankfurt 1979, die patrilineare Struktur und die Ungleichheit der Geschlechter zumindest für die segmentären Gesellschaften, die einen Teil der akephalen ausmachen.

<sup>44</sup> Vgl. etwa den Band: *Von fremden Frauen* (hrsg. v. d. Arbeitsgruppe *Ethnologie Wien*, Frankfurt 1989, oder den Katalog zur Ausstellung „Die Braut“: *Die Braut. Geliebt – verkauft – getauscht – geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich* (hrsg. v. Gisela Völger / Karin v. Welck), Köln 1985, 2 Bde., bes. Bd. 2, 504–523 (Keebet und Franz v. Benda-Beckmann, Die rechtliche Stellung der Frauen bei den Minangkabau in Indonesien).

<sup>45</sup> Die jetzt von Rainer Neu, *Patrilokalität und Patrilinearität in Israel*: BZ 34 (1990) 222–233, veröffentlichten Überlegungen differenzieren noch zuwenig: Zwar wird sich in Israel kein „Matriarchat“ finden lassen, aber es tut nachgerade weh, wie eindimensional Neu das frühe Israel auf seine patriarchal-kriegerische Komponente festlegt.

Für unseren Zusammenhang müßte insbesondere geklärt werden, wie umfassend, welche Lebensbereiche betreffend die Verpflichtung des akephalen Israel auf JHWH genauerhin zu denken ist und wie sich dies auf die Frauen ausgewirkt hat<sup>46</sup>. Vielleicht muß die Theorie gerade dahin modifiziert werden, daß Frauen aufgrund ihres andersartigen gesellschaftlichen Ortes nicht oder nicht in dem Maße und Umfang eingeschlossen waren wie Männer, daß man etwa den Frauen anfangs ihre eigenen nicht-JHWHzentrierten Kultformen, z. B. im Bereich des Totenkultes, beließ und eine zunehmende Ausweitung der Funktionsbereiche JHWHs irgendwann im Verlauf der Monarchie sich auch auf die spezifischen Frauenkulte zu erstrecken begann. Fritz Stolz gibt mit seinem Hinweis auf zwei nebeneinander bestehende Symbolsysteme in Korea, von denen das eine, das konfuzianische, von Männern, das andere, das schamanistische, von Frauen verwaltet wird, einen Fingerzeig in diese Richtung<sup>47</sup>. Möglicherweise ist auch die bekannte Auseinandersetzung um die Himmelskönigin in Jer 44 und – nach der Arbeit von Helgard Balz-Cochois<sup>48</sup> – die Religion der Gomer zur Zeit Hoseas in diesem Sinne zu interpretieren.

Ein solcher Prozeß wäre darüber hinaus sicher nicht abgelöst zu betrachten von den gesellschaftlich-politischen Umschichtungen im monarchischen Israel. Insbesondere könnte eine im amerikanisch-feministischen Kontext seit längerem diskutierte These ergebnisreich sein, wonach in Gesellschaften, in denen sich eine zentralisierte Leitungsinstanz herausbildet, ein Aufsteigen männlich geprägter Göt-

---

Der Fehler liegt m. E. in der Überschätzung des „nomadischen“ Anteils, aus dem Patri-lokalität und „segmentär-expansive(s) Organisationssystem“ (233) abgeleitet werden.  
<sup>46</sup> Schon *Gerhard von Rad* hatte in seinem religionsgeschichtlichen Einleitungsteil zur „Theologie des AT“ (Bd. 1, München 1969) einerseits konstatiert, „der Ausschließlichkeitsanspruch des Jahweglaubens“ hätte „ja von Anfang an kein friedliches Nebeneinanderexistieren der Kulte geduldet“ (a. a. O. 39), andererseits angedeutet, wie er sich dennoch eine legitime Vielfalt von Kulturen in der vormonarchischen Zeit erklärt: „Offenbar hat der Jahwekultus, dem sich das Ganze des amphiktyonischen Verbandes verpflichtet wußte, der religiösen Betätigung seiner Glieder *noch viel Freiheit gelassen* (Hervorhebung MTW), so daß in dieser Frühzeit zwischen Volks- und Stammesreligion unterschieden werden muß“ (a. a. O. 33). Ersetzte man in diesem Zitat die Kennzeichnung „amphiktyonischer Verband“ durch „akephale Bauerngesellschaft“ und berücksichtigte bei der Unterscheidung von „Volks- und Stammesreligion“ auch geschlechtsspezifische Gesichtspunkte, wäre die Richtung meiner Anfrage gut zusammengefaßt.

<sup>47</sup> *Stolz*, *Feminismus* (s. Anm. 39) 501 f. Vgl. auch den Hinweis bei *Neu*, *Patri-lokalität* (s. Anm. 45) auf *W. Mühlmann*, *Die Metamorphose der Frau. Weiblicher Schamanismus und Dichtung*, Berlin 1981.

<sup>48</sup> *Helgard Balz-Cochois*, *Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hosea 4, 1 – 5, 7*, Frankfurt 1982.

ter zu beobachten ist, die Attribute und Funktionen anderer und insbesondere auch weiblicher Gottheiten absorbieren oder sie schlicht verdrängen<sup>49</sup>. Ein schönes Beispiel nennt Niehr: Der Usurpator Jechimilk von Byblos etabliert als höchsten Gott den Baalschamem und verdrängt damit die bis dahin höchste Gottheit der Stadt, die „Herrin von Byblos“<sup>50</sup>

Neben den beiden kontrovers aufeinander bezogenen Modellen von Lang und Lohfink zur Entstehung der JHWHmonolatrie in Israel kristallisiert sich im deutschen Sprachraum eine dritte, vermittelnde Sichtweise heraus<sup>51</sup>. Mit Lang geht sie darin überein, daß das 9. bzw. 8. Jahrhundert einen entscheidenden Einschnitt für die JHWHverehrung in Israel bedeutet, deren Novum in einer nun dezidiert anti-polytheistischen Einstellung besteht. Insistiert aber wird – darin Lohfinks Kritik aufnehmend – auf einer präziseren Beschreibung dessen, was „Polytheismus“ für den Kontext des staatlichen und vorstaatlichen Israel konkret bezeichne; zu vermuten sei, ein solcher Polytheismus werde bei den relativ wenig komplexen politisch-sozialen Verhältnissen ebenfalls relativ wenig ausdifferenziert

---

<sup>49</sup> Hinweise bei *Rosemary Radford Ruether*, Sexismus und die Rede von Gott, Gütersloh 1985, 67 ff. Weiter ausgearbeitet sind entsprechende Überlegungen schon bei *Hans-Gerd Kippenberg*, Bachofen-Lektüre heute, in: *Johann Jakob Bachofen*, Mutterrecht und Urreligion (hrsg. v. dems.), Stuttgart 1984, IX–XL, hier XXIV f. Die These, daß JHWH schon früh gerade auch weibliche Gottheiten absorbiert hätte oder daß diese aufgrund seiner religiös-politischen Bedeutung für Israel von vornherein aus dem Blickfeld verschwunden wären, liegt auch den Überlegungen bei *Patrick D. Miller*, The Absence of the Goddess in Israelite Religion: HAR 10 (1986) 239–248, zugrunde. – Die Hinweise auf Guy Swansons Thesen bei *Peterson*, Patrilokalität (s. Anm. 23) 100, nach denen Monotheismus nur auftrete in einigermaßen komplexen Gesellschaften mit hierarchischen Strukturen, stellen sogar grundsätzlich das Konstrukt einer egalitären Gesellschaft als Geburtsort der JHWHmonolatrie in Frage.

<sup>50</sup> KAI 4, 3–5; *Niehr*, Der höchste Gott (s. Anm. 42) 26. – Während etwa die gleichzeitig mit Niehrs Arbeit erschienene Monographie von *Mark Smith*, The Early History of God, San Francisco 1990, selbstverständlich die Genderperspektive immer wieder artikuliert, fehlen solcherart Fragen bei Niehr völlig, obwohl sie doch bei seinem religionsgeschichtlichen Ansatz geradezu ins Auge springen müßten. So geht er etwa nur an einer Stelle kurz auf die außerbiblisch-israelitischen Ascherainschriften ein, a. a. O. 190. Zu fragen wäre aber zu seinem Thema etwa, ob der „höchste Gott“ jeweils mit oder ohne weibliche Paredros zu denken sei und welcher Rang eine solche Paredros gehabt hat; sodann auch, wieweit die Entwicklung in hellenistisch-römischer Zeit hin zur Großen Göttin, der Dea Syria, ein Spätprodukt oder schon in früheren Konstellationen vorgeprägt ist und ob auf diesem Hintergrund nicht auch eine „höchste Göttin“ denkbar wäre oder nachweisbar ist.

<sup>51</sup> Vertreten zuerst von *Fritz Stolz*; vgl. die beiden in Anm. 39 genannten Beiträge und schon seinen Artikel „Monotheismus in Israel“, in: *Keel*, Monotheismus (s. Anm. 4) 143–184. Weiterentwickelt bei *Hossfeld*, Einheit (s. Anm. 11), und *Erich Zenger*, Das jahwistische Werk – ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?, in: *Haag*, Gott, der einzige (s. Anm. 4) 26–54.

gewesen sein, so daß er geradezu als „integrative“ oder „unpolemische“ JHWHmonolatrie bezeichnet werden kann. Aus feministisch (-theologisch)er Perspektive bleibt die Frage, welchen Anteil bzw. Stellenwert das Göttlich-Weibliche in einem solch „reduzierten“ polytheistischen System gehabt hat und welches die Auswirkungen der anti-polytheistischen Strömung in Israel für die Wahrnehmung des Weiblich-Göttlichen sowie für die weibliche Lebenswirklichkeit waren.

### 3. Das Geschlecht der Gottheit

Die Gender-Frage wird demnach von Feministinnen und feministischen Theologinnen sowohl auf das Sozialsystem der jeweils analysierten Gesellschaft als auch auf ihr Symbolsystem bezogen. Dies setzt voraus, daß es Sinn hat, das Geschlecht einer Gottheit als prägend für ihre Wahrnehmung und Verehrung in den Blick zu nehmen, eine Voraussetzung, die sicherlich nicht schematisch gilt. Schon 1934 aber hatte Alfred Bertholet in seiner kleinen Studie zum Geschlecht der Gottheit<sup>52</sup> gemeint, zwar „den Gedanken eines Geschlechts der Gottheit“ als etwas „für die Religion nicht primär Bedeutungsvolles beurteilen zu sollen“; in Wirklichkeit freilich sei „die Frage ihres Geschlechts in der Religionsgeschichte von nicht zu unterschätzender Bedeutung geworden“ – ein Satz, der sich geradezu wie eine Aufforderung liest, solcher Bedeutung auch nachzugehen.

Von den biblischen Texten her erscheint die Frage nach dem Geschlecht einer Gottheit besonders ergiebig für das Hoseabuch<sup>53</sup>: Hier ist die Männlichkeit JHWHs explizit angesprochen, vermittelt über die soziale Ebene, in seiner Beziehung als Eheherr zur Ehefrau, Braut, Hure Israel. Wird damit also einerseits, wie in der Exegese wohl zu Recht betont, die Einbindung des Göttlichen in Natur durchkreuzt, die Unterschiedenheit von Gott und Welt festgehalten, so auf der anderen Seite durch die symbolische Identifikation Gottes mit einem Eheherrn und Israels bzw. des Landes mit weiblichen Analogien eine Weiche gestellt, die im Sinne unendlicher Überlegenheit des Männlichen über das Weibliche, im Sinne des im ersten

<sup>52</sup> Alfred Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen 1934.

<sup>53</sup> Ausführlicher in: Marie-Theres Wacker, *Weib – Sexus – Macht*, in: dies. (s. Anm. 21) 101–125. Vgl. auch die Hinweise in meinem Beitrag „Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen“ in vorliegendem Band.

Teil angesprochenen, der Achse männlich – weiblich entlanglaufenden Symboldualismus ausdeutbar ist. Schon bei Hosea, erst recht dann bei Ezechiel gehört dazu das von der jüdischen Feministin Drorah Setel<sup>54</sup> direkt pornographisch genannte Element der männlichen Gewalt gegen Frauen, das ja in Form von handgreiflicher Eifersucht nach Norbert Lohfink gerade die spezifische Weise ist, von JHWH als dem einzigen Gott Israels in einem polytheistischen Kontext zu sprechen<sup>55</sup>. Es ist dringend notwendig, daß auch dieser Aspekt des biblischen Erbes der Gewalt, der ja im monotheistischen Sprechen nicht einfach überwunden ist, sensibel und kompetent durchgearbeitet wird.

Die ikonographischen Forschungen besonders von Urs Winter und Silvia Schroer legen nahe, daß bei Göttinnendarstellungen des eisenzeitlichen, d. h. israelitischen Palästina die weibliche Biologie oder spezifisch weibliche Lebensvorgänge im Vordergrund stehen<sup>56</sup>. Dementsprechend ist die exegetische Diskussion der einschlägigen inner- und außerbiblischen Texte zumeist deutlich von der Überzeugung geprägt, bei den dort namentlich genannten – und durchaus nicht eindeutig mit dem ikonographischen Befund übereinzubringenden – Göttinnen handle es sich durchweg um erotische bzw. Muttergottheiten. In beiden Fällen ist dem weiblichen Geschlecht der Göttinnen Bedeutung und Relevanz zugesprochen.

Zu untersuchen wäre hier zunächst, auf welcher sozialen Ebene der Religionsausübung diese Göttinnen anzusiedeln sind: Handelt es sich durchweg um Gottheiten aus der Familienreligion oder Privatfrömmigkeit, oder spielen sie auch auf dörflicher oder gar nationaler Ebene eine Rolle? Oder, unter der gender-Perspektive gefragt: Sind diese Göttinnen besonders für Frauen und hier wiederum besonders in den jeweiligen Lebensabschnitten ihres Frauseins von

---

<sup>54</sup> *Drorah Setel*, Propheten und Pornographie. Weibliche sexuelle Metaphorik bei Hosea, in: *Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung* (hrsg. v. *Letty Russell*), München 1989, 101–112.

<sup>55</sup> *Norbert Lohfink*, Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott, in: *ders.*, *Unsere großen Wörter*, Freiburg 1977, 127–145.

<sup>56</sup> *Winter*, Frau (s. Anm. 37) passim; *Silvia Schroer*, Die Zweiggöttin in Palästina/Israel, in: *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine. FS Othmar Keel und Hildi Keel-Leu* (hrsg. v. *Max Küchler* u. a.), NTOA 6, Fribourg 1987, 201–225, und *ders.*, Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, in: *Othmar Keel / Hildi Keel-Leu / Silvia Schroer*, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II (OBO 88), Fribourg 1989, 89–207. Vgl. dazu jetzt die nach einer diachronen Zusammenschau des Materials möglich gewordenen Differenzierungen bei *Othmar Keel* und *Christoph Uehlinger* in *ders.*, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, Freiburg i. Br. 1992 (i. V).



Bedeutung<sup>57</sup>, oder stehen sie möglicherweise in irgendeiner Beziehung zu öffentlichem Einfluß von Frauen?<sup>58</sup> Damit verbunden ist zum einen die Präzisierung der Rede von „öffentlichem“ bzw. „privatem“ Bereich, bezogen auf die jeweilige Gesellschaftsform<sup>59</sup>, zum anderen die genauere Beschreibung der Rollen und Funktionen, die Frauen auf kultischem Gebiet und speziell in Kulte weiblicher Gottheiten hatten<sup>60</sup>.

Zu untersuchen wäre hier aber auch grundsätzlicher das Theorem des sogenannten Fruchtbarkeitskultes<sup>61</sup>: Was genau deckt dieser Terminus ab? Welches ist seine religionswissenschaftliche Herkunft mitsamt den zu hinterfragenden Prämissen? Sind die unter diesem Terminus versammelten Phänomene wirklich für Israel-Kanaan nachweisbar? Besonders betrifft dies die sogenannte „sakrale Prostitution“, die zudem nach Phänomen und Bezeichnung oft nicht unterschieden wird von der sogenannten „Heiligen Hochzeit“<sup>62</sup>. Hier

---

<sup>57</sup> So insinuiert es der systematisierende Rahmen von Winter, der die Fülle der Bilder entsprechend dem weiblichen Lebensablauf zu ordnen sucht ...

<sup>58</sup> Von den biblischen Texten hier besonders provokativ 1 Kön 15, 14–19 – leider fehlt bisher eine gründliche feministisch-exegetische Analyse zur Rolle der Gevira in Israel/Juda. Hinweise bei *Silvia Schroer*, *Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel – literarische und historische Vorbilder der personifizierten Chokmah*: BN 51 (1990) 41–60. Vgl. auch meinen Beitrag zu „Aschera“ in diesem Band.

<sup>59</sup> Beispielhaft für Athen: *Wagner-Hasel*, *Das Private* (s. Anm. 36).

<sup>60</sup> Prolegomena dazu bei *Phyllis Bird*, *The Place of Women in the Israelite Cultus*, in: *Ancient Israelite Religion*. FS F. M. Cross (hrsg. v. *Patrick D. Miller* u. a.), Philadelphia 1987, 397–419 (Ph. Bird kündigt hier eine größere Studie zum Thema an). Vgl. auch meinen Beitrag zu Aschera im vorliegenden Band. – Speziell zu den Frauen mit dem Spiegel am JHWH-Heiligtum vgl. *Winter*, *Frau* (s. Anm. 37) 58–65 und *Manfred Görg*, *Der Spiegeldienst der Frauen*: BN 23 (1984) 9–17, der die biblische Notiz in Zusammenhang mit weiblichen Kultvereinen im Dienst der ägyptischen Göttin Muth bringt. Einschlägig ist – neben der Frage nach den Frauen im Dienst der „Himmelskönigin“ (Jer 7, 18; 44, 15–19) – auch etwa die Diskussion um die נְעֵרָה bei Amos (2, 7); vgl. *Hans Barstad*, *The Religious Polemics of Amos*, Leiden 1984, 11–36, der ihre Deutung als „Kultprostituierte“ zu Recht ablehnt und sie als „some sort of a hostess attached to the mrzḥ“ (35) versteht (anders *Hans-Ferdinand Fuhs*, Art. נְעֵרָה; ThWAT 5 [1986] 507–518, hier 517, der zu Recht die sozialkritische Perspektive des Amos hervorhebt, die Alternative soziale oder kultische Bedeutung von נְעֵרָה m. E. aber zu exklusiv sieht). Eine mrzḥ-Zusammenkunft vermutet *Susan Ackerman* auch hinter Ez 8, 7–13, vgl. dies. A Marzēab in Ezechiel 8 : 7–13?: HTR 82 (1989) 267–238, allerdings ohne auf mögliches weibliches Kulturpersonal einzugehen. Zur Institution des mrzḥ vgl. *Heinz-Josef Fabry*, Art. מְרִזָּח; ThWAT 5 (1986) 11–16.

<sup>61</sup> Hinweise aus feministischer Sicht bei *Jo Ann Hackett*, *Can A Sexist Model Liberate Us? Ancient Near Eastern „Fertility“ Goddesses*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 5/1 (1989) 65–76, und schon bei *Balz-Cochois*, *Gomer* (s. Anm. 48) passim; jetzt auch, leider ohne Bibliographie, bei *Hubert Cancik*, Art. „Fruchtbarkeit“, in: *Handbuch religionswiss. Grundbegriffe II*, Stuttgart 1990, 447–450.

<sup>62</sup> Vgl. zur sogenannten „Kultprostitution“ *Marie-Theres Wacker*, *Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers? Zur sogenannten „Kultprostitution“ im bibli-*

kann, so vermute ich, gezeigt werden, daß eine Mischung aus harmonisierender Textinterpretation auf der Folie einer religionswissenschaftlich veralteten Globaltheorie und fast mythisch wirkendem Festhalten an der Faszination des ekstatisch-fremden und sinnlich-verschlingenden Weiblichen entstanden ist, die die Exegeten erst allmählich aus ihrem Bann entläßt – und auch viele Feministinnen beeindruckt hat, sahen sie doch hier das Faktum sakralisierter Erotik als genaues Gegenbild der alltäglich erfahrbaren Dämonisierung des weiblichen Körpers.

Zu differenzieren wäre schließlich auch die Rede von Muttergottheiten, ein noch zu wenig aufgearbeitetes Erbe der Monotheismuskritik. Goethes/Fausts Gang zu den Müttern, die saint-simonistische Erwartung der messianischen Mutter aus Ägypten, J. J. Bachofens Mutterrecht, die Proklamation des ursemitischen Matriarchats etwa bei W. Robertson Smith bis hin zur Religionswissenschaft der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts mit ihrer von James Frazer inspirierten allgegenwärtigen Suche nach Erdmüttern, Baummüttern und Kornmüttern sowie der durch die Tiefenpsychologie Jungs bzw. Neumanns mächtig Auftrieb erhaltenden Rede von der „Großen Mutter“: all dies zeigt – hier kann ich mir eine ironische Beobachtung von Mircea Eliade zu eigen machen<sup>63</sup> – sicher mehr über die bewußten und unbewußten Sehnsüchte der jeweiligen Kritiker und auch Kritikerinnen als über die tatsächliche Verehrung des Weiblich-Göttlichen in antiken bzw. sogenannten primitiven Religionen<sup>64</sup>.

#### 4. Ein weibliches Gegenüber JHWHs?

Die Frage nach dem Geschlecht der Gottheit wird insonderheit in der Diskussion um eine mögliche Paredros – oder, wie sich im englischen und deutschen Sprachraum inzwischen sprachlich eingebürgert hat, eine Paredra – JHWHs relevant. Wann, wo und auf welcher Ebene der Religionsausübung wurde ihm eine Paredra beigegeben und welche? Handelt es sich – so die gängige exegetische Auskunft –

---

schen Israel und im zeitgenössischen hinduistischen Indien, in: Sehnsucht nach dem guten Leben. FS. W. Schottroff (hrsg. v. Rainer Kessler u. a.), Fribourg 1992.

<sup>63</sup> Vgl. *Mircea Eliade*, Das Okkulte und die moderne Welt. Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte, Salzburg 1978, 11.

<sup>64</sup> Vgl. auch die Kritik von *Culpepper*, Goddess (s. Anm. 21), die unter dem Stichwort „Muttergöttin“ tragende Elemente der Göttin-Theologie im Interesse eines reflektierten feministischen Rückbezugs auf das Symbol des Weiblich-Göttlichen befragt.

um einzelne Phasen in der Religionsgeschichte Israels, die besonders unter fremdem Einfluß standen, etwa von Kanaan und Assur, bzw. betrifft dies nur geographische Randzonen, wie Elephantine oder Kuntilet 'Ağrud? Ist es Volksglaube oder „offizielle“ Anschauung? Aber auch: Kann denn tatsächlich bei der Anat-Jahw von Elephantine bzw. der Aschera von Kuntilet 'Ağrud oder Hırbet el-Qōm von einer Paredra gesprochen werden, oder handelt es sich z. B. lediglich um eine hypostasierte Abstraktbildung? Oder müssen wir nicht ganz im Gegenteil von der Selbstverständlichkeit einer Partnerin JHWHs von den Anfängen an ausgehen, und wäre sie erst im Prozeß des Ringens um die Einzigkeit JHWHs zum Problem geworden?

Für feministische Theologinnen hat die Frage nach einer Paredra JHWHs und ihrem Stellenwert in der Religionsgeschichte Israels eine besondere Brisanz, ist doch hier der Ort des Weiblichen im Zentrum der Gottesauffassung Israels berührt. Allerdings scheint mir in der Exegese weithin unscharf bestimmt zu sein, was in dem Titel „Paredros“ im einzelnen mitgesetzt sein soll. Geht es, wie etwa Silvia Schroer andeutet<sup>65</sup>, um die gerade noch tolerierbare, die Einzigkeit Gottes nicht gefährdende Zu- im Sinne von Unterordnung eines Weiblich-Göttlichen, wie es etwa die Inschriften von JHWH und seiner Aschera nahelegen mögen, und läge dementsprechend der Grundkonflikt im Gegenüber von JHWH und einer Großen Göttin, die eines männlichen Partners nicht bedarf? Geht es, wie Andeutungen etwa bei Bernhard Lang entnommen werden könnte<sup>66</sup>, eher um eine Form polytheistischer Religion, in der JHWH durch seine Paredra in ein ganzes Pantheon integriert wird? Oder geht es, wie zu meist in der Literatur vertreten, gleichsam quer dazu in erster Linie um die Betonung des erotisch-sexuellen Aspekts beider Gottheiten, um eine polare geschlechtsbestimmte Spannungseinheit, um das Männlich-Weibliche im Sinn von Divinisierung der Natur, und wäre der Kampf gegen die Paredra dann als Ringen auch um die Welttranszendenz Jahwes zu deuten?

Die im ersten Teil angedeuteten Konstellationen der aktuellen Monotheismusdebatte finden in dieser Diskussion um JHWHs Paredra ihr historisches Pendant. Wie sie im einzelnen historisch auch

---

<sup>65</sup> Silvia Schroer, In Israel gab es Bilder, Fribourg 1987, 44.

<sup>66</sup> Die Jahwe-allein-Bewegung (s. Anm. 40 bzw. 4) 60f. Vgl. auch Helga Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit. Handbuch der Archäologie. Vorderasien I, München 1988, 621, die von der „Neigung“ der Nationalgötter zu „Familienbildung“ ausgeht.

zu entscheiden ist, in jedem Fall bleibt für feministische Theologinnen das Problem, daß die jeweilige Form des Weiblich-Göttlichen dem monotheistischen Gottesglauben der Hebräischen Bibel nicht tragbar war. Den Gründen dafür werden wir nachzugehen haben, nicht ohne darauf zu achten, was in den jeweiligen biblisch bezeugten Auseinandersetzungen auch an Mißverständnissen und Verzerrungen mitgespielt haben könnte.

Bestimmte Elemente des Weiblich-Göttlichen sind aber anscheinend auch als integrierbar oder nie anstößig empfunden worden – hierhin gehört insbesondere die in Gen 1 und öfter anklingende Vorstellung von der mütterlichen Erde und andererseits auch die JHWH-Mutter-Metaphorik. Warum gerade diese Vorstellungen beibehalten werden konnten, wäre zu untersuchen<sup>67</sup> – die an Hosea 11 entwickelte These von Helen Schüngel-Straumann jedenfalls steht im Raum, dergemäß die Rede von Gott als Mutter als Symptom einer politisch-religiösen Krise zu verstehen sei<sup>68</sup>.

Die unbestreitbar positive Bedeutung des Göttlich-Weiblichen in seinen vielfältigen, nicht auf die Mutterrolle bzw. die weibliche Biologie beschränkten Facetten aber auch für den Glauben Israels wird sichtbar in der Weisheitsgestalt. Die Weisheitstraditionen sind zudem international eingebunden, verbinden den Blick auf Allgemeinemenschliches und auf Naturphänomene mit spezifisch israelitischen Erfahrungen und sind dadurch sicher diejenigen biblischen Traditionen, die am ehesten der heutigen nicht nur unter Feministinnen verbreiteten Sehnsucht nach Harmonie von Mensch und Natur, Leib und Geist entgegenkommen, die Transzendenz des einen Gottes und seine Weltimmanenz miteinander vermitteln.

Unter feministisch-theologischer Perspektive haben bisher in den Vereinigten Staaten vor allem Claudia Camp und im deutschsprachigen Raum Silvia Schroer an den Weisheitstraditionen exegetisch gearbeitet<sup>69</sup>. Im Hinblick auf die Monotheismuskonzeption interes-

---

<sup>67</sup> Vgl. zum Thema geschlechtsspezifischer Symbolik in den Schöpfungstraditionen die Beiträge von Helen Schüngel-Straumann und Hans-Winfried Jüngling in diesem Band.

<sup>68</sup> *Helen Schüngel-Straumann*, Gott als Mutter in Hosea 11: ThQ 166 (1986) 119–134; dazu bisher *Othmar Keel*, Jahwe in der Rolle der Muttergottheit: Orientierung 53 (1989) 89–92; *Siegfried-Kreuzer*, Gott als Mutter in Hosea 11?: ThQ 169 (1989) 123–132, und *Marie-Theres Wacker*, Gott als Mutter? Zur Bedeutung eines biblischen Gottes-Symbols für feministische Theologie: Concilium 25 (1989) 523–528. Vgl. neuestens: *Martti Nissinen*, Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. AOAT 231. Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1991, 229–335.

<sup>69</sup> *Claudia V. Camp*, Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs, Sheffield 1985; dies., Woman Wisdom As Root Metaphor. A Theological Consideration, in: *The Listening Heart*. FS R. E. Murphy (JSOT Suppl. Ser. 58), Sheffield 1987, 45–76; *Silvia*

siert insbesondere, wann, wie und warum gerade die Gestalt der Weisheit eine so positive Bedeutung in der Religions- und Glaubensgeschichte Israels gewinnen konnte. Sollte angesichts der Weisheitsgestalt nicht eine Revision des in der Exegese im allgemeinen etwas starr gehandhabten Schemas vom nachexilisch definitiv erungenen Monotheismus fällig sein? Nicht zuletzt bietet das Spannungsverhältnis, das in der Hebräischen Bibel besteht zwischen der Weisheitsgestalt als eigenständig wirkender göttlicher Größe und ihrer Integration in den monotheistischen Gottesglauben, Anregungen dafür, wie ein inklusiver Monotheismus theologisch bzw. praktisch artikuliert werden könnte. Hierin dürfte die Weisheitstradition als eine Alternativbewegung zur prophetisch-kämpferisch-ausgrenzenden Linie anzusprechen sein und ist darin vielleicht zusammenzunehmen mit der unpolemischen Monolatrie des jahwistischen Werks, wie sie Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger herausgearbeitet haben<sup>70</sup>.

### *III. Auf dem Weg zu einer feministischen Theologie im Gespräch mit der Hebräischen Bibel*

Das Einklagen von Ganzheitlichkeit und Inklusivität gilt gemeinhin dort, wo Männer bereit sind, religiösen Feminismus und feministische Theologie ernst zu nehmen, als deren grundlegendes Kennzeichen überhaupt. Auch Frauen fühlen sich vielfach gerade hier angesprochen, können sie doch so oft erstmals positiven Zugang zu ihrem eigenen Frausein finden. Selbst manche Kirchenmänner sind ganz angetan davon, daß jetzt mehr Bewegung, Tanz, Spiel, Emotionalität, kurz, Weiblichkeit in ihre Gemeinden und die Gottesdienste hineinkommt. Bei aller positiven Würdigung ist daran problematisch die Tendenz zu einer neuerlichen Festschreibung von Frauen

---

*Schroer*, Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte: FZThPh 33 (1986) 197–225; dies., Weise Frauen (s. Anm. 58) sowie ihren Beitrag im vorliegenden Band; auch: dies. / Helen Schüngel-Straumann, Sophia – Gott im Bild einer Frau. Themenheft Nr. 103, 26/3 (1990) von „Bibel heute“. Vgl. auch *Susan Cady / Marian Ronan / Hal Taussig*, Sophia. The Future of Feminist Spirituality, New York 1986.

<sup>70</sup> *Hossfeld*, Einheit (s. Anm. 11); *Zenger*, Jahwistisches Werk (s. Anm. 51). – Zur Weisheit vgl. auch die Anmerkungen über ihre Trägerkreise bei *Frank Crüsemann*, Israel in der Perserzeit. Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber: Max Webers Sicht des antiken Christentums (hrsg. v. *Wolfgang Schluchter*), Frankfurt 1985, 205–232, hier 220 f.

auf ihre typisch weiblichen Rollen des Stiftens von Harmonie, Frieden und leicht erotisch aufgeladener Gemütlichkeit – also die Gefahr ihrer Fixierung auf die nur etwas hausbackenere Variante „unserer Lieben Frau von Sidon“ (Heine) ...

Deshalb möchte ich zum Schluß noch einmal auf die prophetisch-kämpferische Linie zurückkommen und mögliche Anschlußstellen für feministische Theologie aufzeigen.

Die prophetisch-kämpferisch ausgrenzende Linie mit ihren konkreten biblischen Inhalten ist im Blick, wenn als Kennzeichen des biblischen Ein-Gott-Glaubens, etwa bei Raffaele Pettazoni, dem sich Bernhard Lang und Othmar Keel anschließen, sein revolutionärer Charakter oder, mit Fritz Stolz, seine anti-polytheistische Stoßrichtung hervorgehoben wird<sup>71</sup>. Der Begriff „Monotheismus“ dagegen, eine neuzeitliche Prägung, scheint gerade in dem Moment breitere Rezeption gefunden zu haben, als die Suche nach einer aller historischen Partikularität enthobenen allgemeinen Vernunftreligion das eine höchste göttliche Wesen, befreit von seinen konkreten biblischen Bestimmungen, als gleichsam den gemeinsamen Nenner aller vernünftig denkenden Menschen proklamierte<sup>72</sup>. Daß aber die Nicht-Europäer und die Nicht-Männer dieser Vernunft als weithin nicht mächtig angesehen wurden und die vernunftkritische Gegenbewegung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts denn auch gleichermaßen auf den edlen Wilden und die Verklärung des Weiblichen setzte, mag zu denken geben. Und ebenso zu denken gibt auch die Tatsache, daß das eine höchste göttliche Wesen (gerade wenn es nicht deistisch verstanden wurde) den aufkommenden Natur- und Humanwissenschaften zunehmend hinderlich bzw. entbehrlich wurde und daß, als schließlich bei Max Weber der okzidentale Rationalismus gerade als die vollendete Entzauberung des bereits selbst solche Entzauberung beginnenden prophetisch-ethischen Gottesgedankens dargestellt werden konnte, in unmittelbarer Umgebung Webers selbst aber wiederum eine von Frauen

---

<sup>71</sup> Raffaele Pettazoni, Die Entstehung des Monotheismus, in: ders., Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee, Frankfurt – Hamburg 1960, 109–118 (lt. Anm. 5 zu diesem Abschnitt [a. a. O. 138 f.] erstmals 1950 publiziert); Keel, Monotheismus (s. Anm. 4) 21; Lang, Der einzige Gott (s. Anm. 4) 83 mit Berufung auf Keel; Stolz in: Keel (s. Anm. 51 und 4) 154.

<sup>72</sup> Der älteste Beleg für den Begriff „Monotheismus“ versteht ihn im Sinne eines Einheitsglaubens und bezieht ihn, in Abgrenzung vom biblischen Eingottglauben, auf den Pantheismus der Heiden. Insgesamt zur Begriffsgeschichte vgl. R. Hülschewiesche, Art. „Monotheismus“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (hrsg. v. Joachim Ritter / Karlfried Gründer) VI (1984) 142–146.

mitgetragene Bewegung der Vernunftkritik am Werk war, die sich ihrerseits auf den von den Propheten bitter bekämpften frauenfreundlichen „Astartekult“ berief<sup>73</sup>.

Die Alternative einer frauenfreundlichen Göttin-Religion muß dort beschworen werden, wo die biblische Monotheismustradition auf die Seite des jeweils Herrschenden geschlagen wird: etwa als Eurozentrismus in Politik und Wirtschaft, als Rassismus, als Androzentrismus. Demgegenüber haben charakteristischerweise nicht christliche Theologen, sondern Sozialwissenschaftler und Philosophen jüdischer Herkunft – ich meine die Denker (im Umkreis) der sog. „Frankfurter Schule“ – ein eminent herrschaftskritisches Moment der biblischen Monotheismustradition erinnert, die Solidarität mit den Marginalisierten, Leidenden und Toten, mit den Opfern der Geschichte, die in die Vision einer gerechten Welt einzubeziehen sind.

Nicht von ungefähr dürfte im bundesdeutschen Kontext gerade aus dieser Richtung heute der deutlichste Protest gegen einen pluralistischen Beliebigkeitszynismus und eine polymythische Nivellierung aller Wahrheitsansprüche zu hören sein<sup>74</sup>. Gleichzeitig versucht man hier zu zeigen, daß der Ruf nach universaler Solidarität oder Gerechtigkeit als der unaufgebbaren Wahrheit des biblischen Erbes nicht ihrerseits notwendig totalitär werden muß – dann nämlich nicht, wenn mit dem biblischen Bilderverbot, gedeutet im Sinne eines Verweises auf die Unverfügbarkeit Gottes, auch philosophisch und politisch-praktisch Ernst gemacht wird<sup>75</sup>. In solcher Umsetzung bedeutet das Bilderverbot eine stete Negation des vermeintlich akzeptablen Status quo, mit den Worten des französischen jüdischen Philosophen Bernard-Henri Lévy, des prominenten Kritikers von Alain de Benoist, „das Mißtrauen gegenüber allen

---

<sup>73</sup> Zu erinnern ist an die mit Weber befreundeten Richthofen-Schwester, die mit Otto Gross in Schwabing/Ascona als „Sexualimmoralisten“ direkt oder indirekt der leib- und sinnensfreudigen Göttin huldigten. Vgl. *Wacker*, Mutterseelenallein (s. Anm. 32) 222 f. sowie *Schluchter*, Religion (s. Anm. 5) I, 188–195 u. 278 ff.

<sup>74</sup> In der Bundesrepublik hat es Hauke Brunkhorst aus der Sicht Kritischer Theorie unternommen, den Streit mit Vertretern des neuen philosophischen Pluralismus als Streit um das unverzichtbare Erbe des Monotheismus aufzunehmen: vgl. *Hauke Brunkhorst*, Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne, München 1990, bes. 146–185 („Solidarität und Objektivität: Adorno, Rorty, Lyotard und Foucault“) und jetzt ders., *Der entzauberte Intellektuelle*. Hamburg 1990, bes. 189–290.

<sup>75</sup> *Brunkhorst*, Adorno (s. Anm. 74) 168 ff. mit Berufung auf Adorno; ders., *Intellektuelle* (s. Anm. 74), 267–290 („Exodus – Der Ursprung der modernen Freiheitsidee“). Vgl. die entsprechende Rede von Bilderverbot und Götterkritik in der Theologie der Befreiung, bes. in dem Sammelband: *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott* (hrsg. v. *Hugo Assmann*), Münster 1984.

Normen, die Gestalt annehmen, allen profanen Göttern, allen Göttern überhaupt“<sup>76</sup>.

Auch feministischen Theologinnen geht es um Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte, muß doch die Geschichte von Frauen in weitem Umfang als eine Geschichte der Unsichtbarmachung, Marginalisierung, Auslöschung geschrieben werden<sup>77</sup>. Ist aber die Forderung nach universaler Gerechtigkeit bleibend mit jenem Gott der Hebräischen Bibel verbunden, dann muß von diesem Gott heute so gesprochen und sein Name handelnd so bezeugt werden, daß deutlich wird, inwiefern „seine“ Gerechtigkeit gerade auch Frauen betrifft<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Bernard-Henry Lévy, *Das Testament Gottes*, Frankfurt u. a. 1984, 13 – die Bemerkung ist hier im übrigen auf das jüdische Gesetz bezogen.

<sup>77</sup> Vgl. dazu vor allem *Christine Schaumberger*, *Das Verschleiern, Vertrösten, Vergessen unterbrechen. Zur Relevanz politischer Theologie für feministische Theologie*, in: Wacker, *Gott der Männer* (s. Anm. 21) 126–161 und *Christine Schaumberger / Luise Schottroff*, *Schuld und Macht*, München 1988.

<sup>78</sup> Als Prolegomena einer solchen feministischen Theologie der Gerechtigkeit können die Ausführungen von *Sharon Welch*, *Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung*, Fribourg 1988, gelesen werden, die den Ansatz von Michel Foucault für die feministische Theologie fruchtbar zu machen sucht. Vgl. die Rezension von *Doris Brockmann*, *Befreiung als Perspektive*: TAZ 23.3.89.