

Gefährliche Erinnerungen

Feministische Blicke auf die hebräische Bibel

Das Fach Altes Testament ist im Studienbetrieb der Theologie normalerweise eher ein Randfach: es bringt in Berührung mit einer zunächst sehr fremden Welt, es schreckt vielleicht sogar ab durch den hohen Aufwand an Einarbeitung, den es verlangt, und der Bezug dieses Faches zu den drängenden Fragen der Gegenwart ist auf den ersten Blick alles andere als einsichtig. Mich selbst hat die hebräische Bibel denn auch jahrelang vor allem durch den Zauber ihrer anderen Welt gefesselt, ohne daß sie für meine theologischen Fragen oder meine Wahrnehmung der Gegenwart, in der ich lebe, eine besondere Bedeutung gehabt hätte. Dies hat sich durchgreifend erst geändert, seit ich mich mit feministischer Theologie beschäftige. Denn ich konnte sehr bald feststellen, daß in diesem aktuellen theologischen Diskurs der hebräischen Bibel ein hoher Stellenwert zukommt, und dies vor allem aus zwei Gründen.

Einerseits nämlich lassen sich gerade im Bezug auf diese heiligen Texte des Judentums wie Christentums grundlegende Anfragen an die Adresse der herrschenden Theologie formulieren, spielt also die hebräische Bibel eine wichtige Rolle für die feministisch-theologische Kritik an der fast ausschließlich von Männern hervorgebrachten Theologie und kirchlichen Lehre (I). *Andererseits* hat die Auseinandersetzung mit der hebräischen Bibel aber auch für den Differenzierungs- und Selbstklärungsprozeß innerhalb der christlichen feministischen Theologie erhebliche Bedeutung. Am Umgang mit diesen Texten spiegelt sich die Bandbreite gegenwärtiger feministisch-theologischer Richtungen, nicht zuletzt herausgefordert durch das lebhaftere Interesse nicht mehr traditionell religiös gebundener Feministinnen auf der Suche nach einer eigenen weiblichen Spiritualität (II). Dieses Spektrum unterschiedlicher Ansätze wird auch noch einmal an den Forschungsinteressen feministisch-exegetisch arbeitender Theologinnen sichtbar, denen entlang des chronologischen Rasters der Geschichte Israels und in Konzentration auf die

europäische Diskussion nachgegangen wird (III). Das abschließend vorgestellte Beispiel feministisch-theologischer Bearbeitung eines Problems der Religionsgeschichte Israels (IV) wäre nicht denkbar ohne diesen Kontext.

1. Feministisch(-theologisch)e Beobachtungen zum herrschenden Umgang mit der hebräischen Bibel

1. Androzentrische Befangenheit

Bei Frauen, die sich mit der hebräischen Bibel auseinandersetzen, finden die Frauengestalten der biblischen Erzählliteratur ein auffallend großes Interesse. Feministische Exegetinnen wie die Schweizerin und erste katholische Lehrstuhlinhaberin für biblische Theologie in der Bundesrepublik, *Helen Schüngel-Straumann*, wie die Holländerin *Fokkeli van Dijk-Hemmes*, die in Utrecht feministische Theologie mit Schwerpunkt auf der hebräischen Bibel lehrt, oder wie die auch bei uns sehr bekannte Alttestamentlerin *Phyllis Trible* vom New Yorker Union Theological Seminary, aber ebenso Frauen aus der pastoralen Praxis, wie die Diakonin *Ingeborg Kruse* oder die Pastorinnen *Isolde Böhm* oder *Erika Reichle*, schreiben über die Frauen des Alten Testaments oder erzählen deren Geschichten auf ihre Weise neu. Und auch Frauen ohne explizit feministisch-theologische Motivation fühlen sich zu den biblischen Texten über Frauen hingezogen, etwa *Gisela Hommel*, deren Buch „Frauen wie Debora“ vor allem aus dem jüdisch-christlichen Dialog lebt, oder auch die israelische Religionswissenschaftlerin *Athalya Brenner* mit ihrer sozialgeschichtlich-literaturwissenschaftlichen Studie über die Frau im Alten Israel, für die sie vorübergehend ihre Professur an der Universität Haifa entzogen bekam. Dissertationen und theologische Examensarbeiten, Seminare an Universitäten, Akademien und pastoralen Instituten sowie Bibelkreise in Gemeinden haben die Frauengestalten der Bibel zum Thema.¹

¹ Alle Autorinnen, die im Folgenden nicht einzeln in den Anmerkungen aufgeführt werden, sind über die Bibliographie mit ihren jeweiligen Werken zu identifizieren.

Mit diesem prononcierten Interesse an den Frauen der Bibel demonstrieren feministische Theologinnen augenfällig den *Androzentrismus* der traditionellen Exegese und Theologie. Denn die Vielzahl der Frauenüberlieferungen oder die Vielfalt der Frauenrollen im Alten Israel ist bisher nicht zusammenhängend erforscht, dem Eigengewicht solcher Überlieferungen wurde keine Beachtung geschenkt. Dies entspricht dem faktischen Verlauf der christlichen Glaubensgeschichte, in der durchweg Männer als Vermittler des Geistes, des Wortes und der (theologischen wie kirchlichen) Lehre gelten. Insofern verweist das gegenwärtige Interesse von Frauen an den Frauengestalten der Schrift auf den Androzentrismus nicht nur der Auslegungsgeschichte und Exegese der Gegenwart, sondern der Traditionsbildung unserer Glaubensgeschichte insgesamt und macht so zugleich eine Grundstruktur *herrschender* Theologie und kirchlicher Praxis sichtbar. Demgegenüber versuchen Frauen, die weibliche Geschichte ihrer Glaubenstradition wiederzuentdecken, um ihrer konkret-gegenwärtig erfahrenen Ohnmacht und Sprachlosigkeit die Erinnerung an vergessene oder verdrängte Möglichkeiten weiblicher Existenz entgegenzuhalten bzw. um aufzudecken, welche Mechanismen zur Marginalisierung und Geringschätzung von Frauen bereits in den biblischen Überlieferungen am Werk sind. Ihr Interesse an den Frauengestalten der hebräischen Bibel ist demnach, vermittelt über die historische Rückfrage in die Zeit des Alten Israel hinein, ein eminent aktuell-praktisches.

2. Fehlender Gegenwartsbezug

Damit hält die feministische Lesart der hebräischen Bibel konsequent zusammen, was die traditionelle Bibelwissenschaft getrennt sehen will, nämlich einerseits die Analyse der Texte in ihrem jeweiligen historischen Kontext und andererseits die Explizierung des Bezugs dieser historischen Arbeit auf drängende gesellschaftliche wie individuelle Probleme der Gegenwart. Die Exegese orientiert sich für ihre Fragen i. a. zunächst an der fachinternen historischen Diskussion und erst nachträglich, wenn überhaupt, an den aktuell öffentlich-kritisch diskutierten Fragen in Politik, Wirtschaft, Kultur, Kirche, und auch Herausforderungen der persönlichen Glaubensüberzeugung werden im normalen bibelwissen-

schaftlichen Betrieb selten aufgegriffen: solche Probleme bleiben zumeist anderen theologischen Disziplinen überlassen, die sie wiederum häufig ohne Bezug auf die hebräische Bibel verhandeln.²

Feministische Auseinandersetzung mit der hebräischen Bibel dagegen geht entschieden von gegenwärtigen Problemkonstellationen aus, von konkreten Unrechtsverhältnissen, in denen Frauen leben, ihren Leiderfahrungen und Anklagen, aber auch ihren Hoffnungen und Utopien, und sie bearbeitet die biblischen Traditionen auf diesem Hintergrund. Geleitet wird sie von einer doppelten Perspektive: einerseits geht es darum, die biblischen Texte auf heutige Lebenskontexte von Frauen hin transparent zu machen, wobei der Blick zumeist nicht auf individuelle Frauenschicksale beschränkt bleibt, sondern diese als typische erkennt und sie wiederum in die unsere patriarchale Gegenwart prägenden strukturellen Zusammenhänge stellt, wie insbesondere den Zusammenhang von Gewalt gegen Frauen und Ausbeutung der Natur, zwischen Frauenverachtung und Fremdenhaß, zwischen Frauendiskriminierung und Tabuisierung bzw. Dämonisierung des Körpers und der Sexualität. Andererseits verfolgt sie die Frage, warum die Bibel, gerade auch die dem Christen- wie Judentum gemeinsame, immer wieder zur Festschreibung frauenunterdrückender Praxis in Kirche und Gesellschaft mißbraucht worden ist und inwieweit die heiligen Texte von solch unrechtslegitimierendem Mißbrauch selbst in Mitleidenschaft gezogen sind.

Um solcherart Bearbeitung und Befragung leisten zu können, experimentiert feministische Auslegung der hebräischen Bibel mit den verschiedensten methodischen Instrumentarien. Neben unmittelbar auf Aneignung zielende Zugänge wie Rollenspiel oder Bibliodrama, gut beschrieben in *Annette Rembolds* Überblick, treten psychologische Annäherungen, so besonders für *Gerda Weilers* Suche nach dem verborgenen Matriarchat im Alten Testament, aber auch in den Müttergeschichten von *Eva*

² Als Ausnahme nenne ich nur den Paderborner Kollegen Jürgen Ebach, dessen Arbeiten durchgängig von jener unauflöselichen Verwobenheit der historischen und zeitdiagnostischen Fragestellung gekennzeichnet sind, die allein dem Anspruch einer kritischen Hermeneutik gerecht wird. Vgl. *Jürgen Ebach*, Ursprung und Ziel. Neukirchen 1986, sowie *ders.*, *Kassandra* und *Jona*. *Gegen die Macht des Schicksals*, Frankfurt 1987, sowie seine Beiträge in den *Einwürfen*.

Schirmer oder der Reise zu den Frauen des Alten Israel, die *Ingeborg Kruse* unternimmt. Neuere literaturwissenschaftliche Ansätze, bei denen nicht der diachrone Aspekt der Textentstehung, sondern der in der Bibel vorliegende Text in seiner Jetztgestalt Untersuchungsgegenstand ist, nehmen etwa *Phyllis Trible* und *Fokkelen van Dijk-Hemmes* auf, bei *Athalya Brenner* sind sie ergänzt um institutionelle Gesichtspunkte. *Silvia Schroer* trägt den wichtigen Bereich der altorientalischen Bildkunst und ihre ikonographische Deutung bei. Für meine eigene Arbeit wird der Aspekt der Rezeptionsgeschichte (im Sinne von Auslegungsgeschichte) zunehmend wichtiger, weil diese das unverzichtbare Brückenelement zwischen einer rein historisch-distanzierenden und einer unmittelbar aneignenden Textdeutung bildet.

Um der Abweisung vorschneller Aktualisierung willen aber wird gerade ein solcher Brückenschlag im etablierten Exegetenbetrieb gern ausgeklammert oder anderen theologischen Disziplinen zugeschoben. Feministische Bibelkritik ist solche Arbeitsteilung und daraus resultierende hermeneutische Unschuld nicht erschwinglich: ihr geht es um die hebräische Bibel in ihrer Ambivalenz als Legitimationsinstanz vergangenen wie gegenwärtigen Patriarchats und zugleich als Urkunde von Utopie und Befreiung.

3. Theologische Abstinenz

Dies bedeutet, daß die zumindest faktische Bedeutung dieser Texte auch und gerade in religiös-theologischer Hinsicht als sehr hoch eingeschätzt wird. In der Tat geht es der feministischen Kritik zugleich mit der Suche nach vergessenen oder verdrängten Frauengestalten um die Gottesfrage selbst, die an die hebräische Bibel in zweifacher Zuspitzung gerichtet wird: zum einen als Frage nach den in der hebräischen Bibel aufzuspürenden weiblichen Metaphern in der Rede von Gott und zum anderen als Frage nach dem Kampf des Alten Israel gegen weibliche Gottheiten und der Bedeutung dieses historischen Kampfes für Gesellschaft, Kirche, Theologie heute.

Virginia Mollenkott ist den weiblichen Metaphern, die die Schrift für Gott benutzt, überblicksartig nachgegangen; die Untersuchung von *Helen Schüngel-Straumann* über „Gott als Mutter“ im 11. Kapitel des Hoseabuches hat bereits Eingang in die

„Offensive gegen den Patriarchalismus“ des Speyrer Weihbischofs *Ernst Gutting* gefunden.³ An weiblichen Metaphern für Gott finden sich in der hebräischen Bibel auf der einen Seite Bilder aus dem Bereich des Mütterlichen, auf der anderen Seite ist es die Gestalt der göttlichen Weisheit, die als weiblich-göttliche Gestalt durchaus nicht auf den Bereich des traditionell Mütterlichen festgelegt ist, sondern der ein recht eigenständiges und facettenreiches Spektrum von Eigenschaften und Tätigkeiten zugeschrieben wird. Für die feministische Theologie hat daher diese Gestalt eine besondere Bedeutung, zumal ihr Auftreten an der Seite des Schöpfergottes im Buch der Sprichwörter (Kap. 8) und ihre Hypostasierung in der jüngsten Schrift des Alten Testaments, der Weisheit Salomos, auch in der christologischen Lehrbildung der ersten Jahrhunderte eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat. Den altorientalischen Spuren einer biblischen Weisheitstheologie ist *Silvia Schroer* nachgegangen, *Hildegund Wöller* trägt Elemente einer feministischen Weisheitstheologie zusammen.⁴

Feministische Arbeit an der hebräischen Bibel ruft solche Traditionen in Erinnerung, um die einseitig männlich geprägte Rede von Gott kritisch aufzubrechen und zu konterkarieren, hat also unmittelbar ein theologisch-gegenwärtiges Interesse, die Korrektur der gängigen Rede von Gott. Dagegen neigt die traditionelle Bibelwissenschaft dazu, über den historischen die theologischen Probleme eher zurückzustellen, bestenfalls die Religion des Alten Israel zu erforschen, kaum aber nach der theologischen Relevanz dieser Forschung zu fragen.

Dies fällt besonders in der gegenwärtigen Diskussion um den Monotheismus der hebräischen Bibel auf. Die Pädagogin und Psychologin *Gerda Weiler* konnte mit ihren weitreichenden Thesen zum Matriarchat im Alten Testament gerade auch unter Theologinnen die Überzeugung festigen, das vorexilische Israel habe noch nicht einen einzigen, männlichen bestimmten Gott verehrt, sondern aus einer Weltdeutung gelebt, die vom Kosmisch-Weiblichen her konzipiert war und sich im religiösen Symbol der Himmelskönigin und ihres Sohn-Geliebten, eines

³ *Ernst Gutting*. Offensive gegen den Patriarchalismus. Für eine menschlichere Welt. Freiburg 1987 (Herder Frauenforum).

⁴ Skeptisch gegenüber feministischer Rezipierbarkeit der Weisheitstradition ist *Mieke Korenhof* (Bibliographie II.c).

weiblich-männlichen Götterpaares also, niederschlug. Diese matriachale Urreligion Israels sei im Kampf um die Herauslösung des männlichen Gottes aus seiner Rückbindung an die Göttin ausgelöscht worden und habe der Verehrung des einen Gottes allein Platz gemacht, zum Schaden der Frauen bis heute. Auch in der gegenwärtigen deutschsprachigen alttestamentlichen Wissenschaft steht ein neues Bild der Religion des vorexilischen Israel zur Diskussion, wonach diese polytheistisch gewesen sei und revolutionär zu nennenden Vorstößen kleiner Gruppen habe weichen müssen, die die Verehrung des einen Gottes allein durchgesetzt hätten.⁵ Welche theologischen Implikationen eine solche Konzeption der Geschichte des Monotheismus als Siegesgeschichte aber hätte, darüber hat die Diskussion noch kaum begonnen,⁶ während sie auf feministischer Seite in vollem Gang und, zumindest für die Richtung des matriarchalen Feminismus, bereits entschieden ist: im Sinne einer Rückkehr zur Religion der Großen Göttin und der damit gegebenen frauenzentrierten Weltdeutung.

Insofern könnte gerade der matriachale Feminismus, der für die feministische Theologie ein wichtiges und kontroverses Thema ist, eine wirkliche Herausforderung für die Exegese der hebräischen Bibel, ja für die Theologie insgesamt werden, ihr ureigenes Thema auch tatsächlich zur Sprache zu bringen, statt es in vermeintlicher historischer Objektivität auszuklammern. Denn mag in der Entstehungssituation historischer Bibelkritik der verfremdende historische statt theologisch-dogmatische Blick auf die Schrift noch kritische Kraft nach innen entfaltet haben, heute trägt er als im Fächerkanon der Theologie etablierter durchweg eher zur Verfestigung des herrschenden status quo in Gesellschaft und Kirche bei, wird er nicht konsequent herrschafts-

⁵ *Bernhard Lang* (Hrsg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1980; *ders.*, *Vor einer Wende im Verständnis des israelitischen Gottesglaubens?* in: *TThQ* 160 (1980) 53–60; *ders.*, *Neues über die Geschichte des biblischen Monotheismus*, in: *TThQ* 163 (1983) 54–58; *ders.*, *Monotheism and the Prophetic Minority*, Sheffield 1983; *ders.*, *Zur Entstehung des biblischen Monotheismus*, in: *TThQ* 166 (1986) 135–142; *Othmar Keel* (Hrsg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg 1980.

⁶ Der Sammelband „Gott, der einzige“ (hrsg. von *Ernst Haag*, Freiburg 1985) verbleibt ganz auf der historischen Ebene; nur die Gegenrezension von *Bernd-Jörg Diebner* (Bald wieder von einem höheren Alter der exklusiven Jahweverehrung die Rede? in: *DBAT* 22 [1985, erschienen 1986] 226–234) deutet die dahinterstehenden theologischen Fragen an.

kritisch geschärft, gegen heutige, erst einmal analytisch – und nicht zuletzt theologisch-analytisch – wahrzunehmende Mächte und Gewalten gewendet.⁷ Auch hier macht sich die Arbeitsteilung in der theologischen Wissenschaft negativ bemerkbar, während umgekehrt feministische Theologinnen schier überfordert sind, denn vom Ansatz her müßten sie ja nun All-round-Theologinnen sein, in der Exegese ebenso zu Hause wie in der systematischen Theologie oder der Gegenwartsdiagnostik. Vielleicht können die verschiedenen bereits entstandenen oder entstehenden Netzwerke und Arbeitsgemeinschaften feministischer Theologinnen⁸ hier auf die Dauer eine Hilfe werden, disziplinübergreifende Fragestellungen gemeinsam zu verfolgen, sich aber auch untereinander Mut zu machen und gemeinsam Strategien der Veränderung zu entwickeln und durchzusetzen.

II. Blick nach innen: Ansätze feministisch(-theologisch)er Auslegung der hebräischen Bibel

Feministische Auseinandersetzung mit der hebräischen Bibel kommt in den drei gegenüber der traditionellen Exegese deutlich hervortretenden Akzenten der Aufdeckung androzentrischer Befangenheit, des Gegenwartsinteresses an der Befreiung von Frauen aus allen psychischen und sozialen Zwängen, die sie an ihrer Selbstbestimmung hindern, und des Insistierens selbst – oder gerade – von Nichttheologinnen auf der für sie unlösbar damit verbundenen Gottesfrage gewissermaßen auf ihren gemeinsamen feministischen Nenner.

Diese feministisch(-theologischen) Grundanliegen aber werden gerade auch in Auseinandersetzung mit der hebräischen Bibel auf recht unterschiedliche Weise umgesetzt und expliziert. Es gibt sicherlich verschiedene Möglichkeiten, diese unterschiedlichen Ansätze voneinander abzuheben. Ein wichtiges

⁷ In diesem Sinne kann sich umgekehrt die feministische Theologie das kritische Potential der historisch-kritischen Methode zunutze machen.

⁸ Vgl. die Hinweise auf bestehende Netzwerke im Handbuch *feministische Theologie*, hrsg. von Christine Schaumberger und Monika Maaßen, Münster 1986, 157–162 (*Angelika Strohmann* zur AG Feminismus und Kirche); 162–168 (*Evi Meyer* zum Frauennetzwerk Kirche) und 169–172 (*Heidemarie Schulz* zum Netzwerk feministische Theologie); dazu kommt seit 1986 die Europäische Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen mit Sitz in Bern und bundesdeutscher Sektion.

und mir geeignet erscheinendes Kriterium der Unterscheidung ist die Einschätzung, in welchem Ausmaß die hebräische Bibel selbst ein Dokument des Patriarchats und damit notwendiger feministischer Kritik unterworfen sei. Ich möchte in lockerer Anlehnung an einen Systematisierungsvorschlag der amerikanischen feministischen Neutestamentlerin *Carolyn Osiek*⁹ fünf Typen des Umgangs von Frauen mit der hebräischen Bibel unterscheiden und an Beispielen aus der deutschsprachigen Literatur konkretisieren.

Einen ersten – nach dem Selbstverständnis der hierhergehörigen Autorinnen noch nicht eigentlich feministisch zu nennenden – Typ bezeichne ich als *Harmonisierungsmodell* und verbinde ihn mit dem Namen von *Maria Sybilla Heister* und ihrer exegetisch gut fundierten Monographie über die „Frauen in der biblischen Glaubensgeschichte“. Wie bereits der Titel des Buches andeutet, gilt dieser evangelischen Pfarrerin im Ruhestand das Alte wie das Neue Testament als Glaubensbotschaft, der sich die Auslegung unbedingt unterstellt. In der hebräischen Bibel selbst ist die zentrale theologisch-anthropologische Aussage zu finden, an der die Geschichte des Alten Israel gemessen werden kann und an der heutige Theologie und kirchliche Praxis sich messen lassen muß: die Gottebenbildlichkeit des männlichen wie weiblichen Menschen (Gen 1,26 f). Damit ist gemeint, daß Mann wie Frau in ihrem je unterschiedlichen Sein in ein dialogisches Verhältnis zu Gott und zueinander gestellt sind. Daß es ein eigenes dialogisches Verhältnis der Frau zu Gott nach Ausweis des Alten wie Neuen Testaments gibt, zeigt Heister z. B. an den Erzählungen über Englerscheinungen, die Männern wie Abraham (Gen 18) oder dem Richter Gideon (Ri 6), aber eben auch Frauen wie der ägyptischen Sklavin Hagar im Haus Abrahams (Gen 16/21) oder der Mutter des Richters Simson (Ri 13) oder Maria, der Mutter Jesu (Lk 1,16 ff), zuteil werden. Wo andererseits im Alten Israel die Frauen zurückgedrängt wurden, geschah dies zum Schaden aller: so werden die Frauen, die im Kult und im öffentlichen Recht empfindlich eingeschränkt sind, zum Einfallstor fremder, götzendienerischer Kulte die ihnen

⁹ *Carolyn Osiek, The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives*, in: Adela Y. Collins (Hrsg.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Chico 1985, 93–105.

mehr Freiraum lassen; die Nichtbeachtung des dialogischen Prinzips gegenüber den Frauen kehrt sich also gegen das patriarchale Israel selbst.

Maria Sybilla Heister nennt ihre eigene Arbeit nicht feministisch, thematisiert aber den für feministische Theologie zentralen Zusammenhang der Rede von Gott und der konkreten Situation von Frauen, einen Zusammenhang, in den sie gleichsam reformierend aus weiblicher Perspektive eingreifen will. „*Harmonisierungsmodell*“ habe ich diesen Typ des Umgangs mit der Bibel aus mehreren Gründen genannt: zunächst baut Heister mit dem dialogischen Prinzip, das zwischen Gott, Mann und Frau gelte, auf eine Beziehung zwischen Individuen, zwischen konkreten Männern und konkreten Frauen. Ich bezweifle jedoch, ob damit die realen Gegensätze und Konflikte in unserer Gesellschaft in ihrer ganzen Schärfe erfaßt werden können, ob es genügt, die strukturellen und weltweiten Unterdrückungsmechanismen, von denen Frauen immer noch einmal besonders betroffen sind, der Dialogbereitschaft des Mannes mit der Frau anheimzugeben. Sodann betont Heister für meine Begriffe zu gelegentlich die seinsmäßige Verschiedenheit von Mann und Frau, hebt sogar ausdrücklich die spezifischen weiblichen Werte „der Liebe, der sich schenkenden Hingabe, der Tröstung und des Glaubens“ (11) als unentbehrlich für eine menschlichere Welt heraus, Werte, an denen die heutige Forderung nach Gleichheit oder Gleichberechtigung der Frauen vorbeiziele. Sosehr solche Werte wichtig sein mögen, so problematisch erscheint es mir, sie als spezifisch weiblich festzuschreiben, statt sie zunächst einmal als gesellschaftlich vermittelte, den Frauen zugeschriebene „Werte“ zu durchschauen, die als unentbehrliches Kompensat für die gegenwärtige krankmachende Organisation der Arbeits- und Lebenswelt fungieren und deshalb von den Frauen vielleicht sogar erst einmal verweigert werden müssen, um allererst auf die Wurzeln des Übels hinzuweisen. Und schließlich erscheint es mir historisch gewagt, die Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau zum Kriterium der gesamten Geschichte Israels zu erheben: In der hebräischen Bibel selbst spielt die Gottebenbildlichkeit von Mann wie Frau durchaus keine zentrale Rolle, während die Strukturen der altisraelitischen Gesellschaft wie ihre Religion unbestreitbar patriarchalisch waren.

Ein katholisches Beispiel dieses Auslegungstyps stellen die

„Frauengestalten der Bibel“ von *Annemarie Ohler* dar. Mit wohlthuender Nüchternheit – dies ist zunächst festzuhalten – geht diese Exegetin davon aus, daß die Bibel in patriarchalischen Kontexten entstanden und von dementsprechenden Rechtsnormen und Lebensformen geprägt ist. Im Mittelpunkt stehe jedoch nicht der Mann, sondern Gottes freies Heilshandeln, das gerade an den Frauen je und je deutlich werde. Die Bestätigung dieser theologischen Option dürfte allerdings an der Auswahl der Frauengestalten hängen (aus der hebräischen Bibel nur Rahel, Lea, Tamar, Debora und Mirjam) oder wird – im Fall der Mirjam – erreicht durch Hervorhebung der die Option stützenden Traditionen, während etwa die Anstößigkeit der Geschichte von Mirjams Aussatz Num 12 nicht in ihrem ganzen Ausmaß durchgearbeitet ist.

Einen zweiten, dem ersten nahestehenden und mit der Selbstbezeichnung „feministisch“ versehenen Typ nenne ich *Gegengewichtsmodell* und möchte den Namen *Helen Schüngel-Straumann* darauf beziehen. In ihren feministisch-theologischen Exegesen geht es ihr darum, vergessene, verschüttete, verdrängte Frauentraditionen wieder in Erinnerung zu rufen. So hat sie sich, was kein Zufall sein dürfte, an der Aufarbeitung der Bibliothek zum „gelahrten Frauenzimmer“ beteiligt, die Elisabeth Gössmann herausgibt.¹⁰ Ihre Interpretationen biblischer Frauengestalten – aus der hebräischen Bibel Mirjam, Debora, Tamar, Hulda, Judith und Jaël – beziehen auch den Prozeß von deren Zurückdrängung mit ein, heben aber vor allem auf den Beitrag dieser Frauen zum öffentlichen Leben des Alten Israel ab. Die gleiche Stoßrichtung bestimmt ihre Arbeiten zur Gottesfrage: es gibt vergessene, aber zu hebende weibliche Traditionen, die die androzentrische Einseitigkeit der theologischen Lehrbildung und kirchlichen Praxis aufzusprengen vermögen. So deutet Helen Schüngel-Straumann das 11. Kapitel des Hoseabuches konsequent als Reflex einer weiblichen Gotteskonzeption der nährenden und sich erbarmenden Mutter und hat eine Studie zur Weiblichkeit des Heiligen Geistes angekündigt.

In diesem Modell wird das patriarchalische Gefälle der

¹⁰ Vgl. insbesondere *Elisabeth Gössmann*, *Eva – Gottes Meisterwerk*. Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 2, München 1985.

Schrift selbst klar ins Auge gefaßt; so lautet etwa der Titel einer der Aufsätze von Helen Schüngel-Straumann über Mirjam: „Wie Mirjam ausgeschaltet wurde“ – gemeint ist die zunehmende Ausschaltung dieser für die Frühgeschichte Israels sicherlich bedeutenden Gestalt schon in den Überlieferungen des Alten Israel, nicht erst im Bewußtsein von heutigen Durchschnitts-christ/inn/en. Dieses patriarchalische Gefälle der Schrift selbst aber soll interpretatorisch dadurch aufgefangen werden, daß die gleichfalls in ihr zu entdeckenden weiblichen Traditionen stark in den Vordergrund gehoben werden. Unter ähnlicher Voraussetzung, wenn auch exegetisch weniger anspruchsvoll, sind *Virginia Mollenkotts* „Vergessene Gottesbilder der Bibel“ und *Eva Schirmers* „Müttergeschichten“ geschrieben, wobei es wiederum kein Zufall sein dürfte, daß durchweg in diesen Auslegungen das Symbol der Mutter eine tragende Rolle erhält.

Gerade aber für die aktualisierende Bearbeitung dieses biblischen Symbols aus feministischer Sicht ist es unverzichtbar, das Ausmaß der patriarchalen Befangenheit bereits der biblischen Überlieferungen selbst schärfer ins Auge zu fassen. Die weiblichen Traditionen, denen wir hier begegnen, sind, so müssen wir annehmen, von männlichen Autoren festgehaltene, besagen also noch nichts über die Selbstwahrnehmung von Frauen, sondern zunächst nur etwas über die Welt des Weiblichen aus der Sicht von Männern. Dann aber bedeutet die Herausarbeitung der Frauentraditionen in der hebräischen Bibel noch nicht die Stärkung des Weiblichen im feministisch erstrebten Sinn, sondern nur die Stärkung des patriarchal vereinnahmten Weiblichen, ein besonderes Problem bei der Muttergestalt.¹¹ Das Gegengewichtsmodell hat demnach eine wichtige heuristische, allererst auf vergessene Traditionen hinweisende Funktion, bedarf aber weiterer Zuspitzung.

Einen dritten Typ nenne ich *Konfliktmodell* und möchte damit meine eigene Art der feministisch-theologischen Auseinandersetzung mit der hebräischen Bibel kennzeichnen, die ich bisher vor allem bei den Neutestamentlerinnen *Luise Schottroff* und

¹¹ Vgl. dazu vorerst *Marie-Theres Wacker*, Wider die Selbstvergötzung des Mannes. Zum Anliegen feministischer Theologie, in: *Anzeiger für die Seelsorge* (1988) 156–162; demnächst meine Studie: *Hosea 11: Gott – Mutter der Barmherzigkeit*, in: *Eva-Renate Schmidt u. a. (Hrsg.), Feministisch gelesen*, Bd. 2, Stuttgart 1989.

Elisabeth Schüssler Fiorenza wiederfinde¹² und in manchem den Exegesen von *Phyllis Tribles* „Texts of Terror“ nahesteht. Mir ist gerade in der Beschäftigung mit der hebräischen Bibel klargeworden, wie individualistisch der Durchschnittschristenglaube ist, wie wenig dieser Glaube im allgemeinen zu tun hat mit den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen wir leben, zu leben gezwungen sind, und wie sehr es den herrschenden kirchlichen wie politischen Mächten darum zu tun ist, ein solches privatistisches Christentum zu hegen: denn dieses weiß die Herrschaftsteilung, die unsere Welt zusammenhält, zu respektieren. Der Glaube ist danach zuständig für die Moral des Individuums und hat hier auch den Staat in seine Pflicht zu rufen; wo aber aus christlicher Verantwortung Kritik an ungerechten Strukturen, insbesondere an den in der nordwestlichen Welt herrschenden politischen und wirtschaftlichen Systemen geübt wird, läßt der Marxismusverdacht nicht auf sich warten.¹³

Nach meinem Verständnis von feministischer Theologie ist jedoch vor allem diese Ebene des Öffentlich-Politischen wichtig, wenn ich mich als Frau in den Streit um die Wirklichkeit einmische, denn nur so kann auch das ganze Ausmaß patriarchalischer Gefangenschaft, in der Frauen sich wiederfinden, in den Blick genommen werden. Die Welt, in der wir leben, nehme ich als eine von Antagonismen zerrissene wahr, Antagonismen politischer, ökonomischer, ökologischer, rassistischer, sexistischer Art, und ein Blick in die Geschichte zeigt mir, daß solche Ant-

¹² *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, In Memory of Her, New York 1983 (deutsch: München 1988); *dies.*, Brot statt Steine, Fribourg 1988 (Boston 1984); *Luise Schottroff*, Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus? in: Einwürfe 2. Zur Bibel: Lektüre und Interesse, München 1985, 94–111; *dies.*, Die große Liebende und der Pharisäer Simon, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.), Verdängte Vergangenheit, die uns bedrängt. München 1988, 147–180; *dies.*, „Anführerinnen der Gläubigkeit“ oder „einige andächtige Weiber“. Frauengruppen als Trägerinnen jüdischer und christlicher Religion im ersten Jahrhundert n. Chr., in: Christine Schaumberger (Hrsg.), Weil wir nicht vergessen wollen ... Zu einer feministischen Theologie im deutschen Kontext, Münster 1987, 73–87. Vgl. auch die feministisch-befreiungstheologischen Anstöße von *Christine Schaumberger*. „Ich nehme mir meine Freiheit, damit ich nicht sterbe.“ Überlegungen zu einer Feministischen Theologie der Befreiung im Kontext der „Ersten Welt“, in: *dies./Monika Maaßen* (Hrsg.), Handbuch feministische Theologie, Münster 1986, 323–361, und ihren Beitrag „Das Recht, anders zu sein, ohne dafür bestraft zu werden“. Rassismus als Problem weißer feministischer Theologie“ in dem von ihr herausgegebenen Sammelband „Weil wir nicht vergessen wollen...“, 101–122.

¹³ Vgl. nur die von „rechten“ Kreisen in Kirche und Politik einträchtig in diesem Sinne betriebene Verunglimpfung der Theologie der Befreiung.

agonismen eine lange und unheilvolle Tradition haben und auch die Bibel darin verwickelt ist. Das heißt zunächst: die Auslegungsgeschichte gerade der hebräischen Bibel ist antagonistisch, sie ist auf der einen Seite unleugbar eine Geschichte der Rechtfertigung von Gewalt, besonders der fortgesetzten Gewalt von Christen an Juden, aber ebenfalls etwa der Gewalt kirchlicher und christlich-staatlicher Oberer gegen Frauen, vor allem in den Hexenverfolgungen; sie ist gleichzeitig jedoch auch eine Geschichte des Aufstandes gegen Gewalt, wie heute besonders in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung deutlich wird. Das heißt aber des weiteren: ebenfalls die Bibel selbst – und das gilt für das Alte wie Neue Testament, auch wenn ich mich hier gemäß meiner Themenbeschränkung nur auf die hebräische Bibel beziehe – ist antagonistisch. Sie enthält etwa affirmative Königsideologie, z. B. in den Psalmen, neben monarchiekritischen Stimmen, sie enthält Kriegserzählungen neben dem bekannten Prophetenwort „Schwerter zu Pflugscharen“, sie enthält wirkliche texts of terror gegenüber Frauen neben dem für feministische Theologie so wichtig gewordenen Wort über die Gottebenbildlichkeit der Frau wie des Mannes, sie ist Dokument der Auseinandersetzung um die Wahrheit des einen Gottes, um derentwillen andere Deutungen der Wirklichkeit, insbesondere solche, in denen weibliche Gottheiten eine Rolle gespielt haben, ausgeschlossen werden, eine Auseinandersetzung, in deren Verlauf zweifellos unverzichtbare theologische Einsichten gewonnen wurden, die de facto für die Frauen aber eine Beschränkung ihrer „Religionsfähigkeit“ bedeutet hat.

Wenn ich daher die Bibel als Zeugnis des Wortes Gottes ernst nehmen will, muß ich mich an all diesen Antagonismen theologisch abarbeiten, darf die Beschädigungen, die Gottes Wort im Menschenwort schon der Bibel selbst erfahren hat, nicht überspielen. Es ist daher nicht von ungefähr, daß mich aus feministisch-theologischer Sicht die Frage nach den Göttinnen der Hebräer und den Hintergründen ihres Verschwindens aus der Religionsgeschichte Israels stark interessiert und unter anderem zu einer Studie über das Hoseabuch geführt hat. Aber es ist wohl ebensowenig von ungefähr, daß ich in meiner feministisch-theologischen Arbeit das Wort „Kritik“ großschreibe und damit nicht nur eine schonungslose Patriarchatskritik gleichsam nach außen meine, sondern mit dem Patriarchat zutiefst auch in uns

Frauen rechne und dementsprechend die Selbstkritik innerhalb der feministischen Theologie für sehr notwendig halte. Auch das soll in der Bezeichnung „Konfliktmodell“ zum Ausdruck kommen.

Einen vierten Typ nenne ich *Umwertungsmodell* und finde ihn am ansprechendsten bei der Diakonin *Ingeborg Kruse* wieder. Hinter ihren „Neuen Frauengeschichten aus dem Alten Testament“ steht ein deutliches praktisch-theologisches Engagement für Frauen, die zwar noch innerhalb der christlich-jüdischen Tradition nach einer eigenen weiblichen Spiritualität suchen, die den traditionellen Ausdrucksformen ihres Glaubens jedoch bereits mit großer Distanz gegenüberstehen. Solchen Frauen wird Mut gemacht, ihrer patriarchalischen Sozialisation Widerstand entgegenzusetzen, ihre Selbstverachtung zu überwinden, ihren eigenen Augen zu trauen. Wer sich mit Ingeborg Kruse auf die Reise zu den Frauen des Alten Israel macht und unter Anleitung des sie begleitenden Engels die von Kind auf eingprägten Bilder gleichsam neu entwickeln lernt, aus Negativen zu Positiven werden läßt, soll wie in Momentaufnahmen die „vergessene, verdrängte Welt der Frauen“ (21) wiederentdecken, die Welt des „Uralten Bundes“ (102), in der die Gottheit den Menschen noch nicht als männlich bestimmtes Gegenüber erschien, sondern als eine den ganzen Kosmos durchdringende, in der Natur wie in Pflanzen, Tieren und Menschen anwesende weiblich-lebenspendende Kraft, die sich im Symbol der Großen Göttin sowie in der sie irdisch in besonderer Weise darstellenden priesterlichen Frau verdichtete.

Ob diese Welt der göttlichen Frauen auch heute wieder zur Geltung gebracht werden kann und soll, läßt die Verfasserin in der Schwebe. „Ich möchte mich satt reden, ohne Angst zu haben, dafür bestraft zu werden! Ich möchte endlich meine eigenen Worten reden!“ (18) – mit diesem Aufschrei hat sie sicher vielen Frauen in den Kirchen aus der Seele gesprochen, wenn ich auch – die vielen historischen Einzelprobleme einmal ausgeklammert – Zweifel hege, ob die von ihr vorgeschlagene Umwertung des Negativen ins Positive wirklich uns Frauen zu eigenen Worten verhilft oder in ihrer Negation des Patriarchalen diesem Patriarchalen nicht doch allzusehr verhaftet bleibt.

Ingeborg Kruse hat sich in ihrer Darstellung inspirieren lassen von der feministischen Matriarchatsforschung, wie sie mit theologischem Anspruch vor allem von *Elga Sorge* und *Christa Mulack*¹⁴ vertreten wird. Für die hebräische Bibel hat diesen Ansatz am konsequentesten Gerda Weiler in ihrer umfangreichen Monographie „Ich verwerfe im Lande die Kriege“ durchgeführt. Mit dem Namen *Gerda Weiler* möchte ich einen fünften Typ verbinden, den ich *Schlußstrichmodell* nenne. Was für die Diakonin Ingeborg Kruse in der Schwebelage bleibt, ist für die Pädagogin und Psychologin Gerda Weiler keine Frage mehr: wenn Frauen zu einem selbstbestimmten Leben finden wollen, wenn überhaupt Leben auf dieser Erde sinnvoll weitergehen soll, dann muß zurückgefunden werden zum matriarchalen Bewußtsein, muß zurückgefunden werden zu einer Spiritualität, die die archaische und doch in Tiefenschichten des Bewußtseins auch heute je präzise Religion der die heilige Ordnung des Kosmos symbolisierenden Großen Göttin und ihres männlich-sterblichen Sohngeliebten revitalisiert. Die hebräische Bibel interessiert in diesem Zusammenhang als eine faktisch unheilvoll unsere Gegenwart bestimmende Tradition, deren negative Wirkung nur dadurch gebrochen werden kann, daß Frauen die jetzige Form dieser Schriften als Ergebnis eines im Dienst des Patriarchats vorangetriebenen großangelegten Verfälschungsprozesses entlarven und das verborgene Matriarchat im Alten Testament ans Licht heben. Die hebräische Bibel enthält also nach Auffassung von Gerda Weiler auch in ihrem heutigen deformierten Zustand Spuren des einstigen Matriarchats im Alten Israel, sie ist ein wichtiges Belegdokument des uranfänglich weltweit verbreiteten Matriarchats, einer Gesellschaftsform weiblich-selbstbestimmten Lebens, der die Religion der Großen Göttin und ihres Sohngeliebten entsprach. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament aber kann der hebräischen Bibel nur gegen die jetzige patriarchale Gestalt der Texte abgerungen werden, die ihrer ursprünglichen Aussage direkt zuwiderläuft. Auf der einen Seite ist eine Auseinandersetzung mit der hebräischen Bibel also notwendig, damit der faktisch-gegenwärtigen Kraft dieser Texte

¹⁴ *Elga Sorge*, Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum, Stuttgart 1986; *Christa Mulack*, Die Weiblichkeit Gottes, Stuttgart 1983; *dies.*, Maria – die geheime Göttin im Christentum, Stuttgart 1984, und *dies.*, Jesus, der Gesalbte der Frauen, Stuttgart 1987.

entgegengearbeitet werden kann, auf der anderen Seite ist eine positive Beerbung gerade der hebräischen Bibel überflüssig geworden: denn ihre frauenbefreiend-matriarchalen Impulse sind lediglich zufällige historische Konkretisierungen des universalen matriarchalen Bewußtseins, das sich reiner und unverfälschter etwa im außerbiblischen Kontext des Alten Orients oder in den vorchristlichen Kulturen Europas und Amerikas erhalten hat. Der Schlußstrich ist gezogen: die hebräische Bibel braucht, kann, ja darf daher keine normative Kraft mehr haben, erst recht nicht im christlichen Sinne des Offenbarungszeugnisses.

Die feministische Matriarchatsforschung stellt eine wirkliche Herausforderung für die feministische Theologie dar, denn sie zwingt klar zu sehen, daß in der Tat die Frauenverachtung in unserer Glaubenstradition einen sehr breiten Raum einnimmt und bis tief in die kirchliche Lehrbildung, ja die Heilige Schrift selbst hineinreicht. Daß sie einen gangbaren Ausweg weist, ist mir allerdings aus mehreren Gründen fraglich.

Die matriachale Lesart der Bibel und der christlichen Tradition ist – dies ein erster kritischer Gesichtspunkt – von der Überzeugung geleitet, hiermit nun wirklich eine frauenspezifische und frauengemäße Zugangswiese gefunden zu haben und das Christentum damit der patriarchalen Vereinnahmung entreißen zu können. Haben wir aber tatsächlich mit der matriarchalen Sichtweise diesen anderen, frauenzentrierten Standort gefunden? Zwar wird mir die matriachale Interpretation von Frauen vorgeführt, aber diese Frauen müssen sich für ihre Forschungen auf Männer berufen, weil es kaum Quellen aus matriarchalen Kulturen oder Untersuchungen über solche Kulturen gibt, die von Frauen stammen. Die wichtigsten Gewährsmänner des matriarchalen Feminismus aber sind von enttäuschender wissenschaftlicher Mittelmäßigkeit und zum Teil unverhüllter Frauenverachtung.¹⁵ Dieser Sachverhalt braucht nicht zu verwundern: wenn es denn stimmt, daß das Matriarchat fast völlig vom Patriarchat verschüttet wurde, dann muß doch damit gerechnet werden, daß wir, um es wiederzufinden, eine riesige Müllhalde abzutragen haben, dann müssen wir doch einfach mit dem ständigen Verdacht arbeiten, bei allem, was wir entdecken, doch wie-

¹⁵ Zu den Gewährs-Männern des matriarchalen Feminismus, insbes. Robert Ranke-Graves und C. G. Jung, vgl. *M. Th. Wacker*, Die Göttin (III.b) 20–22, und *dies.*, Matriachale Bibelkritik (IV.b) 190–196.

der nur auf eine patriarchalisch-deformierte Sichtweise hereingefallen zu sein. Diese Haltung des beständigen feministischen Zweifels¹⁶ auch und gerade unserer eigenen geheimen patriarchalen Gefangenschaft gegenüber halte ich für ganz wesentlich, und sie erscheint mir im matriarchalen Feminismus zu wenig ausgeprägt.

Wenn ich sodann den matriarchalen Untergrund des Alten (und Neuen) Testaments annehme, muß erklärt werden, wie dieser uns verlorenging. Die matriarchalfeministische Erklärung erfolgt im wesentlichen auf zwei Ebenen, auf der historischen und der psychologischen.

Unter psychologischem Gesichtspunkt ist Patriarchat ein Problem der Männer und ihrer Tendenz zur Abspaltung aus der umfassend-weiblichen Ordnung. Konsequenter weitergedacht aber fällt diese zerstörerische Disposition des Männlichen wieder auf das Weibliche zurück – denn die Göttin ist es doch, die das erste „Mannesgeschöpf“ aus sich hervorgebracht hat. Hier wiederholt sich das theologische Grundproblem, wie das Böse in der Welt mit der guten Schöpfung Gottes zusammenzudenken sei, wird aber durch die Bestreitung eines Gut-Böse-Gegensatzes im matriarchalen Weltbild sofort nivelliert und in dem Widerspruch belassen, daß das Patriarchat böse und also zu bekämpfen und dennoch Erscheinungsform der Göttin und also notwendig sei.¹⁷

Historisch betrachtet sollen nach Auskunft matriarchaler Feministinnen im Alten Israel für die Zerstörung der Göttinreligion diejenigen Kreise verantwortlich gewesen sein, die nur den einen Gott anerkennen wollten, der keine anderen Götter und Göttinnen neben sich duldet, der strengen Gehorsam fordert und unerbittlich straft, wenn sein Gesetz übertreten wird. Dieser eine strenge Gesetzesherr sei auch der Gott des Judentums zur Zeit Jesu, so daß wiederum jüdische Kräfte dafür zur Verantwortung gezogen werden können, daß die Frauen, die um Jesus eine führende Rolle spielten, wieder zurückgedrängt wurden. Es ist erschreckend, wie unbedarft hier bei allen namhaften matri-

¹⁶ Vgl. *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Frauen-Kirche. Das hermeneutische Zentrum einer feministischen Bibelinterpretation, in: *dies.*, Brot statt Steine (vgl. Anm. 12) 31–58, bes. 36 ff.; *dies.*, Biblische Grundlegung, in: Maria Kassel (Hrsg.), *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1988, 12–43.

¹⁷ Vgl. auch *M. Th. Wacker*, Die Göttin (III.b) 32 f.

archalen Feministinnen die primitivsten antijudaistisch-antisemitischen Klischees wiederholt werden, statt sich wirklich intensiv auf die Geschichte des Alten Israel, des Judentums und der frühen Kirche einzulassen. Dabei könnte deutlich werden, wie tief der Antisemitismus im Christentum, im Neuen Testament bereits angefangen, verwurzelt ist und wie wenig er mit dem tatsächlichen Einfluß des Judentums auf die Geschichte zu tun hat. Mit der feministischen Tradierung solcher antisemitischer Klischees – die als matriachale Feministin bisher einzig Gerda Weiler zu unterbrechen sucht – wird einem Trend in die Hände gearbeitet, der in unserem Land gegenwärtig nur zu plausibel ist, dem Verdrängen der deutschen NS-Vergangenheit mit ihren grauenvollen Verbrechen an den Juden, zu denen die Kirchen, die jahrhundertlang Antijudaismus geschürt haben, ihren Teil beitrugen.¹⁸ Gerade Frauen, die immer wieder zum Schweigen verurteilt wurden, dürfen es nicht zulassen, daß in unserem Land die Erinnerung an sechs Millionen Opfer zum Schweigen gebracht werden soll. Feministische Theologie kann nicht anders, als Theologie der Erinnerung an die Opfer, gerade auch die Opfer im Namen des Christentums, sein, denn diese Opfer haben keine andere Stimme im Schrei nach Gerechtigkeit als die unsere.

Das Matriarchatsmodell geht – ein dritter Gesichtspunkt – davon aus, daß die Verehrung der Göttin und die hohe Stellung der Frau sich in den matriarchalen Gesellschaften gegenseitig bedingt haben und deshalb heute die Entmachtung des Patriarchats nur gelingen kann, wenn das Symbol der Göttin und damit die matriachale Weltdeutung wiedergewonnen wird. Das Charakteristikum dieser Weltdeutung ist, daß sie Göttin und Welt in eins setzt, die Welt gleichsam als Leib der Göttin, die Ordnungen der Natur und des Kosmos als Ausdruckformen der Göttin faßt, die in allem ist und sich insbesondere in jeder Frau verkörpert. Dem sich in dieser matriarchalen Weltdeutung aussprechenden Anliegen kann ich nur zustimmen: die von Europa ausgehende Geschichte ist in der Tat, wie hier beklagt wird, die dreifach ineinander verwobene Geschichte der Naturbeherr-

¹⁸ Vgl. dazu den Sammelband von *Leonore Siegele-Wenschkewitz* (Hrsg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt*, München 1988, insbes. darin meinen Beitrag zum matriarchalen Feminismus (IV.b), und den in Anm. 12 genannten Sammelband „Weil wir nicht vergessen wollen...“

schung und -ausbeutung, der Körper- und Sexualfeindlichkeit, der Unterdrückung und Ermordung von Frauen allein ihres Geschlechtes wegen, und diese Geschichte muß endlich ein Ende haben. Frauen, die sich selbst und die Natur als Verkörperung der Göttin sehen, reklamieren damit ihre Unantastbarkeit, ihre Selbstbestimmung und den Schutz des mit ihrem eigenen Leib ausgebeuteten Leibes der Erde. Die grundlegende theologische Frage bleibt mir dabei jedoch, ob dieses Anliegen wirklich nur eingelöst werden kann in einem Weltbild, in dem Welt und Göttin miteinander verschmelzen und das sich damit bewußt selbst als thea-logisches vom christlichen (und jüdischen) Theologumenon des Gegenübers von Gott und Schöpfung bzw. der Transzendenz Gottes abhebt, oder nicht gerade auf der – kritisch-feministisch rezipierten – Linie des überlieferten christlichen Glaubensbekenntnisses, dessen Auslegung sich in neueren theologischen Entwürfen zum Teil doch sehr anders darbietet als in den Zerrbildern, von denen sich matriarchalfeministische Theologinnen zu Recht distanzieren.

III. Auf dem Wege zu einer Religionsgeschichte Israels aus feministisch(-theologisch)er Perspektive

So unterschiedlich – dies dürfte deutlich geworden sein – die vorgestellten feministischen Blicke auf die hebräische Bibel auch sein mögen, ihnen allen gemeinsam ist die Überzeugung, daß die konkreten Lebensbedingungen von Frauen, seien es sie faktisch niederhaltende oder als utopisch-befreiend anzustrebende, nicht ablösbar sind von einem religiösen Bezugsrahmen und in diesem Sinne die Kritik der Rede vom Göttlichen gleichsam die Voraussetzung aller feministischen Kritik ist. Dieser als grundlegend angesehene Zusammenhang zeigt sich – bei unterschiedlicher Akzentuierung entsprechend dem jeweiligen Verständnis von feministischem Umgang mit der hebräischen Bibel – auch in den feministisch-exegetischen Forschungsschwerpunkten, die im Folgenden anhand eines gerafften Durchgangs durch die Geschichte des antiken Israel vorgestellt werden sollen.

1. Vor der Monarchie

Aus der vorstaatlichen Zeit interessieren besonders die traditionell sogenannten Patriarchentraditionen, in denen auch die Frauen der Patriarchen eine so auffallende Rolle spielen, daß sogar die durchaus nicht feministisch orientierte französische Jüdin *Catherine Chalié* ihre Interpretation der Erzmüttererzählungen mit Hilfe der personalistischen Philosophie von Emmanuel Lévinas unter dem Titel „Les matriarches“ vorlegen konnte. Ebenso interessant wie schwierig zu beantworten ist jedoch die Frage, wie dieses Gewicht des Weiblichen in Gen 12–36 zu beurteilen sei. Hängt es etwa zusammen mit im Buch Genesis bewahrten Erinnerungen über die Herkunft der Matriarchinnen aus dem Zweistromland und dort praktizierten nicht-patriarchalischen Lebensformen? Dieser Spur ist die orientalische, in Lateinamerika aufgewachsene Jüdin *Savina Teubal* in ihrer Monographie über „Sarah, the Priestess“ nachgegangen. Die Gesellschaftsform der Matriarchinnenzeit rekonstruiert sie an den biblischen Texten entlang und unter Zuhilfenahme ethnologisch-sozialanthropologischer Kategorien als matrifokal, d. h. auf matrilinearer Abstammung gründend und um den Wohnsitz der Mutter zentriert. Die Gestalt der Sara deutet sie in einem ausführlichen Vergleich der Genesistraditionen mit mesopotamischen Quellen, wobei insbesondere die Aspekte zeitweiliger Kinderlosigkeit, Vollzug der Heiligen Hochzeit sowie Residenz und Bestattung an einem Heiligtum aufgenommen werden. Savina Teubal möchte diese Charakteristika mesopotamischer Priesterrinnen auch hinter den Saratraditionen wiederfinden und schlägt eine Deutung der Saragestalt als Priesterin, d. h. für sie als Repräsentantin oder Inkarnation der Göttin, vor.

Der methodischen Probleme dieser Hypothesen ist sie sich durchaus bewußt: sie liegen im großen zeitlichen Abstand der vor allem sumerischen und altbabylonischen Vergleichstexte, deren Deutung zudem umstritten ist,¹⁹ zu denen des Alten Testa-

¹⁹ So etwa ist die Monographie von *Samuel Noah Kramer* über die Heilige Hochzeit (The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer, Bloomington 1969) – für die feministische Debatte, wie generell die Arbeiten Kramers, sehr ergiebig – in ihrer französischen Übersetzung mit einem Nachwort von Jean Bottéro versehen worden, in dem dieser aufzeigt, daß von einer nachsumerischen Bezeugung für Riten Heiliger Hochzeit kaum die Rede sein kann (vgl. *J. Bottéro*, La Hiérogamie après l'époque sumérienne, in: S. N. Kramer, Le mariage sacré,

ments sowie in der Einschätzung des Alters und der Historizität der Genesistraditionen selbst. Teubal insistiert daher nicht darauf, die Erzmütter seien womöglich sumerischer Abstammung, eine These, die bei uns inzwischen in feministisch-matriarchalen – und verwandten – Lesearten der hebräischen Bibel rezipiert worden ist.²⁰ Statt diese These weiterzutradieren, dürfte es denn auch ergiebiger sein, Savina Teubals Untersuchungen zur Matrifokalität als Gesellschaftsform der Erzmütter aufzugreifen und in den Zusammenhang einer Auffassung des vorstaatlichen Israel zu stellen, die seit einiger Zeit in der alttestamentlichen Wissenschaft diskutiert wird.²¹ Demnach wäre das Israel vor Aufkommen des Königtums eine Gesellschaft ohne zentrale Leitungsinstanz gewesen, in der, so könnte aus feministischer Perspektive hinzugefügt werden, die für Frauen verhängnisvolle Aufspaltung in familiär-privaten und staatlich-öffentlichen Bereich noch nicht stattgefunden und es insbesondere Raum für die religiös-kultische Betätigung von Frauen gegeben hat. Im Licht einer solchen Hypothese müßten – im einzelnen noch weiter zu erforschende und etwa auch im Zusammenhang der Texte über die Prophetin, Richterin und Heerführerin Debora (Ri 4–5)

Traduit et adapté par J. Bottéro, Paris 1983, 175–214). Auch die Kritik der Sumerologin und Feministin Tykva Frymer-Kensky an der von Teubal herangezogenen Koproduktion von *Diane Wolkstein und S. N. Kramer, Inanna – Queen of Heaven and Earth*, New York 1983, ist bemerkenswert: die sumerische Göttin sei nicht, wie Diane Wolkstein schildert, die dreifaltige Mondgöttin, nach deren Biorhythmen das Leben aller Frauen verläuft, sondern „the quintessential femme fatale“, deren Dunkelseiten nicht ausgeblendet werden dürfen, wenn es um den Entwurf des eigenständig Weiblichen geht (*Tykva Frymer-Kensky, Inanna – The Quintessential femme fatale*, in: *BAR 10/5* [1984] 62–64). Wenn Savina Teubal die Göttin, die Sara repräsentiere, auch nicht in das Schema einer Mondgöttin preßt, so ist doch auch bei ihr die Tendenz zu erkennen, Göttin (und „Frau“) mit „guter“ Natur zu identifizieren und das Widerständige auszublenden.

²⁰ Vgl. nur *Ingeborg Kruse* (I.a) passim. Die sumerische Herkunft der Erzväter postuliert *Hiltrud Steinbart*, Im Anfang war die Frau, Frankfurt 1983, 192.

²¹ Grundlegend *Christian Sigrist*, Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Frankfurt 1979; *Fritz Kramer, Christian Sigrist* (Hrsg.), Gesellschaften ohne Staat, 2 Bde., Frankfurt 1978; zur Anwendung dieser Kategorien auf das vorstaatliche Israel vgl. etwa *Norbert Lohfink*, Die segmentären Gesellschaften Afrikas als neue Analogie für das vorstaatliche Israel, in: *BiKi 38* (1983) 55–58; *Bernhard Lang*, Spione im Gelobten Land: Ethnologen als Leser des Alten Testaments, in: *Kölner Zeitschr. f. Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft 26* (1984): Ethnologie als Sozialwissenschaft, 158–177 (Lit!); *John W. Rogerson*, Was Early Israel A Segmentary Society? in: *JSOT 36* (1986) 17–26, und die noch nicht veröffentlichte Paderborner Habilitationsschrift von *Rainer Neu*.

zu vermutende²² – frauenzentrierte Strukturen im vorstaatlichen Israel nicht mit der schwierigen Herleitung aus anderen kulturellen Zusammenhängen erklärt werden, sondern wären zunächst auf eine bestimmte, auch in Israel zu findende Gesellschaftsform hin beschreibbar.²³

2. Die Königszeit in Israel/Juda (926–587 v. Chr.)

Für die monarchische Zeit Israels muß das Bild notwendig sehr komplex ausfallen, da eine schon weiter ausdifferenzierte und zugleich hierarchisch durchstrukturierte Gesellschaft in den feministischen Blick zu nehmen ist. Für den Königshof etwa fällt die Bedeutung der Königinmutter auf, die den Titel *gebira* (große Herrin) trägt und damit – wie nach altorientalischen Analogien rückgeschlossen werden kann – Inhaberin eines politischen Amtes war. Diese Institution scheint eine judäische Besonderheit zu sein, da im Nordreich nur die phönizische Prinzessin Isebel – noch dazu von judäischen Prinzen (2 Kön 10,13) – mit diesem Titel bedacht wird. Die neuere exegetische Diskussion über die *gebira* – die bisher einzig von Gerda Weiler im Sinne ihres matriarchal-feministischen Ansatzes aufgenommen worden ist – bedürfte dringend weiterer feministisch-kritischer Revisionen, denn sie stellt aus wenn auch ungebrochen androzentrischer Perspektive in der Tat vor die Frage nach matriarchalen Strukturen im Israel der Königszeit.²⁴

²² Zu Debora vgl. demnächst die soeben abgeschlossene Bamberger Dissertation von Ulrike Bechmann. Die Andeutungen bei *Athalya Brenner* (1.b), 120 f.; mahnen zu Vorsicht: bieten nicht auch die Texte über Debora und Jaël nur eine unter dem männlichen Blick der Verfasser gebrochene Vision von Weiblichkeit?

²³ In diesem Sinne bieten sich zur feministisch-exegetischen Rezeption die Arbeiten von Cillie Rentmeister über matrifokale Gesellschaftsformen an. Vgl. bes. *Cillie Rentmeister*, *Frauenwelten – Männerwelten*, Opladen 1985. Den Hinweis verdanke ich Marga Monheim-Geffert, Bonn, die an einem solchen Projekt zur Geschichte des vorstaatlichen Israel arbeitet.

²⁴ Zur Gebira vgl. *Herbert Donner*, *Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament*, in: R. von Kiemle (Hrsg.), *Festschrift J. Friedrich*, Heidelberg 1959, 105–145; und *Georg Molin*, *Die Stellung der Gebira im Staate Juda*, in: *ThZ* 10 (1954) 161–175.

Donner versteht das Amt der Gebira als Übernahme einer hethitischen Institution durch Vermittlung der kanaanäischen Städte an das antike Israel. Damit hat *Donner* sich von vornherein eine neutrale Deskription oder gar positive Wertung dieses Amtes erschwert, gehört es doch so zur „Kanaanaisierung“ Israels, die den Exegeten – in Übernahme der deuteronomisch-deuteronomistischen Perspektive – üblicherweise als eine Weichenstellung erscheint, die zum Götzendienst und damit letztlich zur Ka-

Parallel zum Textbefund über die *gebira* trifft vor allem das Südreich Juda und die phönizische Phase des Nordreiches die deuteronomistische Polemik gegen die Ascheren, hölzerne Kultobjekte, die zunächst ihrer Bezeichnung nach an die kanaanäische (in den Stadtstaaten Ugarit und Taanach des 2. Jahrtausends namentlich nachgewiesene²⁵) Göttin Aschera denken lassen. Die Geschichte über die Absetzung der Gebira Maacha durch ihren Sohn Asa (1 Kön 15,9–14) legt nahe, daß der Ascherenkult unter besonderer Protektion der Königinmutter stand. Ist es möglich, von dieser Erzählung her auf eine wie immer geartete Verbindung weiblich-öffentlicher Amtsausübung mit der Verehrung der Göttin Aschera zu schließen? Die Frage, ob die Aschera genannten Kultsymbole in Verbindung gebracht werden dürfen mit der Verehrung der Göttin gleichen Namens, ist ja von den biblischen Texten allein her nicht eindeutig zu beantworten, und selbst die seit etwa zehn Jahren erschlossenen

tastrophpe des Exils geführt hat. Dazu kommt die klar androzentrische Sichtweise Donners: so ist es ihm etwa selbstverständlich, daß die Gebira Maacha „störend in den Bereich der königlichen Religions- und Kultuspolitik“ eingriff (107) oder wird in passiv-verhüllender Redeweise vorausgesetzt, daß die „Würde mit Amtscharakter“, die im Titel Gebira zum Ausdruck kommt, „unbeschadet der fortdauernden Rolle als leibliche Mutter des Königs entzogen werden kann“ (ebd.), ohne zu problematisieren, ob nicht darin ein Übergriff in angestammte weibliche Rechte bestanden haben mag.

Demgegenüber bestünde die Aufgabe von Feministinnen darin, den historischen Sachverhalt – hier das Amt der Gebira – nicht-androzentrisch zu rekonstruieren, ohne dabei in den Kurzschluß zu verfallen, die „kanaanäische“ Perspektive schon gleich auch für die frauenbefreiende zu halten (zumal es schwierig sein dürfte, Israelitisches und Kanaanäisches scharf zu trennen). Denn insofern der „kanaanäische Sündenfall“ Israels die Anpassung an Machtstrukturen meint, unter denen Arme und Schwache zu leiden haben, kann gerade die Übernahme der innerbiblischen Perspektive auch feministisch-kritische Kraft entfalten: Kritik an einem Herrschaftssystem, das auch von Frauen stabilisiert wird, auf dem Rücken von Armen (Frauen, Kindern und Männern).

Molin rechnet im Unterschied zu Donner mit archaischen mutterrechtlichen Elementen in Judäa, die sich im Amt der Königinmutter, das er im wesentlichen auf die Monarchie in Judäa begrenzt, erhalten hätten. Von diesem Ansatz her ist es möglich, zu einer positiveren Wertung dieses Amtes zu kommen, da es ja „ursprünglich“ zum Erbe des antiken Israel gehört. Allerdings beruhen Molins Spekulationen letztlich auf den Hypothesen über das ursemitische Matriarchat, wie sie besonders bei den englischen Vorläufern der social anthropology des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts (William Robertson Smith, Robert Briffault) geläufig waren und sicherlich ihrerseits eingehender feministischer Überprüfungen bedürften.

²⁵ Zur Erwähnung der Aschera im Taanachbrief Nr. 1 vgl. *William F. Albright, A Prince of Taanach in the 15th Century*, in: *BASOR* 94 (1944) 12–27; zu Aschera in Ugarit vgl. nur *Karl-Heinz Bernhardt, Aschera in Ugarit und im AT*, in: *MIOF* 13 (1967) 163–174; *Hartmut Gese, Die Religionen Altsyriens*, Stuttgart 1970, bes. 149–155.

außerbiblischen Inschriften aus der Königszeit Israel-Judas, die den Namen Aschera nennen,²⁶ bringen in dieser Frage keine Entscheidung. Die Schwierigkeit vergrößert sich dadurch, daß auch in den Israel unmittelbar benachbarten Kulturen keine Belege des Göttinnamens Aschera aus dem 1. Jahrtausend (d. h. zeitgleich zu den alttestamentlichen Texten) bekannt sind und nur einige Hinweise aus Arabien vorliegen.²⁷ Dennoch erscheinen mir die Überlegungen zu Aschera, die *Silvia Schroer* anhand von ikonographischem Material vorgeführt hat, überzeugend: die im antiken Israel selbst nachweisbaren bildlichen Darstellungen von Baum- oder Zweiggöttinnen sind nicht zu trennen von der im Alten Testament bezeugten Verehrung der bzw. Polemik gegen die Ascheren. Die hölzernen Ascheren verweisen auf die Zweiggöttin, die im monarchischen Israel mit dem Namen der kanaanäischen Göttin Aschera belegt worden sein dürf-

²⁶ Aus der inzwischen nahezu unübersehbar gewordenen Fülle der Literatur zu den hier angesprochenen Inschriften aus Kuntillet Adschrud (Nordsinai, 9./8. Jh.) und Khirbet el Qom (bei Hebron, 8./7. Jh.) sei genannt: *André Lemaire*, Les inscriptions de Khirbet el Qom et l'aschérah de Yhwh, in: RB 84 (1977) 595–608; *ders.*, Who Or What Was Yahweh's Asherah? in: BAR 10/6 (1984) 42–51; *ders.*, Date et origine des inscriptions hébraïques et phéniciennes de Kuntillet 'Ajrud, in: Studi epigrafici e linguistici 1 (1984) 131–143; *Ze'ev Meshel*, Did Yahweh Have A Consort? in: BAR 5/2 (1979) 24–35; *ders.*, Kuntillet 'Ajrud: A Religious Centre from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai, Jerusalem 1978 (Jerus. Museum Catalogue 175); *Pirhiya Beck*, The Drawings From Horvat Teiman (Kuntillet 'Ajrud), in: Tel Aviv 9/1 (1982) 3–68; *Ziony Zevit*, The Khirbet el Qom Inscription Mentioning A Goddess, in: BASOR 255 (1984) 39–46; *William G. Dever*, Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence From Kuntillet 'Ajrud, in: BASOR 255 (1984) 21–37; *Andreas Angerstorfer*, Aschera als „consort of Jahwe“ oder Aschirtah? in: BN 17 (1982) 7–16; *J. A. Emerton*, New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud, in: ZAW 94 (1982) 2–20; *Debra A. Chase*, A Note on an Inscription from Kuntillet 'Ajrud, in: BASOR 246 (1982) 63–67; *Alessandro Castagni*, Le iscrizioni di Kuntillet 'Ajrud e il profetismo, in: Annali dell'Istituto Orientale di Napoli 42 (1982) 127–134; *Moshe Weinfeld*, Kuntillet 'Ajrud Inscriptions and their Significance, in: Studi epigrafici e linguistici 1 (1984) 121–130; zuletzt *Silvia Schroer*, In Israel gab es Bilder, Fribourg/Göttingen 1987, 21–45, und *Judith Hadley*, The Khirbet el-Qom Inscription, in: VT 37/1 (1987) 50–62; *ders.*, Some Drawings and Inscriptions on two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud, in: VT 37/2 (1987) 180–211.

²⁷ Die angeblichen Belege aus Arslan Tasch/Syrien (7. Jh. v. Chr.?) deutsch in *Walter Beyerlin* [Hrsg.], Religionsgeschichtliches Textbuch zur Bibel, ATD Erg. Bd. 1, Göttingen 1975, 264 ff.) und Pyrgi/Italien (4. Jh. v. Chr.?) deutsch a.a.O. 260 f.), die etwa *Robert Engle*, Pillar Figurines of Iron Age Israel and Asherah/Asherim. Diss. Pittsburgh Univ. 1979, Ann Arbor 1984, angelegentlich als Ascherabelege verteidigt, sind philologisch alles andere als eindeutig; vgl. zuletzt *John Day*, Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature, in: JBL 105 (1986) 385–408. Den einzigen Beleg aus Nordarabien (Tema, ca. 5./4. Jh. v. Chr.) sowie die südarabischen Belege diskutiert jeweils kurz *Edward Lipinski* The Goddess Atirat in Ancient Arabia, in: Babylon, and in Ugarit, in: Orientalia Lovanensia Periodica 3 (1972) 101–119.

te; der Baumkult selbst sei älter und gehöre zur frühen Religion des alten Israel. „Bilder und Texte biblischer Zeit ergänzen sich somit zu einer recht deutlichen Gesamtvorstellung vom Baum-Göttinnenkult in Israel. Der Drehpunkt ihrer Verbindung ist dabei die vergleichende Symbolik vom Baum am fruchtbringenden, lebensverheissenden Schoss der Erde und von der Scham der Frau/Göttin als Symbol der Sexualität und damit der Weitergabe von Leben“.²⁸

Einschlägig ist hier auch die Untersuchung zum Hoseabuch, die *Helgard Balz-Cochois* – zunächst noch ohne feministisches Interesse, in einer zweiten Veröffentlichung dann aber feministisch-theologisch zugespitzt – vorgelegt hat. Sie arbeitet mit der dreifachen Differenzierung zwischen offiziell-staatlicher Religion in Israel, bäuerlich-dörflichen Kulturen und häuslicher Privatfrömmigkeit und rechnet vor allem auf den beiden letztgenannten Ebenen mit einer faktisch polytheistischen Religion im vorexilischen Israel, in der Aschera jeweils mit unterschiedlichen Akzenten verehrt wurde. Im Licht dieser Hypothesen – und darin kommt Helgard Balz-Cochois mit Silvia Schroer überein – tritt Aschera aus dem Raum einer Göttin des Königshofes heraus und wird sichtbar als Göttin „des Volkes“.

Wie allerdings dieser Sachverhalt historisch-feministisch bzw. feministisch-theologisch zu bewerten sei, ist kontrovers: darf – zunächst historisch – von dieser „Popularität“ der genuin israelitischen Göttin geschlossen werden auf ihre auch die männlichen Gottheiten überragende Position und dementsprechend auf frauenzentrierte Gesellschaftsstrukturen auch noch im Israel der Königszeit, wie dies aus matriarchal-feministischer Sicht vorgeschlagen wird; handelt es sich, wie etwa Maria-Sybil-la Heister nahelegt, um wenn auch verstehbaren Abfall in Fremdkulte; oder hätte sich – dies die Sicht von Silvia Schroer – eine zunächst in den JHWHkult integrierte weibliche Gottheit während der Königszeit zunehmend verselbständigt und sei deshalb der alttestamentlichen Kritik anheimgefallen²⁹? In femini-

²⁸ *Silvia Schroer*, Zweiggöttin (III.c); das Zitat a.a.O. 218.

²⁹ In der Frage der „Kanaanaisierung“ nimmt Silvia Schroer eine vermittelnde Position ein: einerseits urisraelitischer (und mit Kanaan gemeinsamer) Baumkult, andererseits kanaanaische Beeinflussung in einer Phase, in der „Israel“ und „Kanaan“ deutlich unterschieden werden können. Entsprechend rechnet sie, ähnlich wie Lemaire (Who Or What Was Yahwe's Ascherah?, vgl. dazu Anm. 26), mit einer Problematisierung der Ascheraverehrung in Israel zu einer Zeit (jedenfalls spätere Königszeit, so

stisch-theologischer Hinsicht schließen sich daran als besondere Herausforderung die Fragen an, worin das utopisch-kritische Potential der rekonstruierten Göttin-Religion denn eigentlich bestehe und inwiefern es überhaupt möglich – und dienlich – ist, sie heute zu beerben.³⁰ Ich möchte nur eine Linie andeuten: die Verehrung der Aschera ist – wie die von Silvia Schroer aufgezeigte Assoziation von Baumgöttin/Aschera/Frau/Schoß/Erde ja auch nahegelegt haben muß – in der deuteronomistischen Theologie u. a. auch in Beziehung zu dem Land gesehen worden, das Israel bewohnt: Nach 1 Kön 14,15 will JHWH Israel aus seinem schönen Land herausreißen, weil sie sich Ascheren gemacht haben. Diese Begründung ergibt Sinn, wenn Israel sich durch Aufrichten von Ascheren seines Bleibens im Land versichern wollte, wenn also an eine Verbindung zwischen Aschera-Verehrung und sicherem Leben im Land geglaubt wurde. Ein solches Konzept gleichsam naturwüchsiger Identifikationen – die Baumgöttin, die im Land „wurzelt“ und dem Volk „Wurzeln“ gibt – hat sich für die deuteronomistische Theologie aus der Rückschau, in der Situation des Landverlustes durch das Exil, selbst widerlegt – damit ist es aber auch widersinnig geworden, an die Wirksamkeit der Göttin Aschera als der Land und Volk zusammenbindenden Kraft zu glauben. Dagegen setzt die deuteronomistische Theologie ihre Konzeption von JHWH als dem wahren Herrn und alleinigen Geber des Landes, dessen Besitz gebunden war an Israels Handeln vor diesem Gott in diesem Land und das Israel selbst verscherzt hat. An feministisch-theologischen Implikation ergibt sich daraus für mich ein Doppeltes: angesichts der jüngeren deutschen Vergangenheit mit ihrer Volk-Boden-Ideologie scheint es mir unmöglich, dieses Grunddatum der Aschera-Theologie heute beerben zu wollen. Daß

daß zu erklären wäre, warum nur das deuteronomistische Geschichtswerk diese Polemik enthält), als sich die Tendenz zur Verselbständigung dieser Gottheit bemerkbar machte, die, so interpretiert sie die Inschriften von Kuntillet Adschrud und Khirbet el Qom, wohl zunächst ein in den Jahwekult integriertes Numen gewesen sei (In ihrer in Anm. 26 genannten Monographie S. 44 spricht sie von einem „JHWH bei – und untergeordnete/n Schutznumen“). Das Weibliche in Gott also nur akzeptabel als ein – untergeordneter – Aspekt des Göttlichen? Es wäre – nicht zuletzt für die feministisch-theologische Diskussion – reizvoll, diese Thesen einmal zu diskutieren im Kontext der neueren Entwürfe zur Geschichte des Monotheismus in Israel, wie sie sich in der in Anm. 5 und 6 genannten Literatur präsentieren.

³⁰ Zur Auseinandersetzung vgl. die unter III.b genannten Arbeiten von *Susanne Heine* und *M. Th. Wacker*.

aber durch die deuteronomistische Ablehnung der Aschera zugleich ein pauschales Mißtrauen gegen weibliche Aspekte des Göttlichen gegeben war, muß als überzogene Reaktion davon unterschieden und heute revidiert werden.

Übereinstimmung feministischer mit traditioneller Exegese besteht darin, daß die deuteronomisch-deuteronomistische Tradition entscheidende Weichen für die weitere Entwicklung der Religionsgeschichte Israels gestellt hat. Gerade an ihrer Aufarbeitung aber konkretisiert sich eine hermeneutische Zentralfrage feministischen Umgangs mit der hebräischen Bibel: die zur Zeit stark diskutierte Frage des Antijudaismus in feministisch-theologischer Forschung. Denn wenn, wie dies etwa bei Gerda Weiler geschehen ist, die deuteronomistische Bewegung identisch wird mit dem Einfall des Patriarchats ins matriachale Urisrael, und wenn weiterhin die Wirkung der biblischen Texte bis in unsere Gegenwart hinein reduziert wird auf die Wirkung dieser als jüdisch-levitisch deklarierten patriarchalen Linie, erscheint die gesamte Geschichte des Christentums sowie der (nachchristlichen) Neuzeit als Folge jüdisch-patriarchalen Sündenfalls, ist das Judentum wieder einmal zum Sündenbock für die Verfehlungen anderer geworden. Nur detaillierte historische Arbeit, die feministische Globalhypothesen selbstkritisch differenziert, im Verein mit einer Patriarchatsanalyse der Gegenwart, die dem heute wieder salonfähig werdenden Antijudaismus in Westeuropa widersteht, vermag solchen Kurzschlüssen gegenzusteuern.

Die nachexilische Zeit schließlich interessiert die feministisch(-theologische) Forschung vor allem mit ihren Weisheitsüberlieferungen, die mit der Personifizierung der Weisheit in der Tat zuweilen wie eine Göttintradition unter dem dünnen Firnis des monotheistischen Gottesglaubens wirken. Warum die Weisheitstraditionen in den monotheistischen Gottesglauben Israels integrierbar waren, nicht aber die Religion der weiblich-erotischen Gottheiten, wird noch für einige Zeit ein Zentralthema feministischer Forschung zur hebräischen Bibel bleiben. Um die damit verbundenen Fragen ein Stück weit voranzutreiben, um zugleich auch Methoden und Perspektiven einer feministischen Theologie im Bezug auf die hebräische Bibel, wie sie mir vorschweben, noch einmal exemplarisch zu verdeutlichen, sollen in einem folgenden, letzten Teil die uns überkommenen Traditionen über die Göttin Anat gesichtet werden.

IV. Anat oder der Kampf um Befreiung

1. Eros – Macht – Krieg: Anatbilder des 2. Jahrtausends

Während die im 12. Jahrhundert v. Chr. zerstörte kanaanäische Hafenstadt Ugarit im heutigen Syrien Fundort der bisher reichsten Textbelege für die Verehrung der Göttin Anat ist,³¹ sind uns bildliche Darstellungen mit ihrem Namen ausschließlich aus ägyptischem Gebiet bekannt und allesamt in die 19. und 20. Dynastie (ca. 14.–11. Jh. v. Chr.) zu datieren. Da sind zunächst die beiden nur teilweise erhaltenen Stelen des Pharaos Ramses II., die ihn jeweils mit Antj/Anat abbilden und durch Beischriften seine besondere Verehrung für diese Göttin ausdrücken; er nennt sich „Ramses, geliebt von Anat“; sie erklärt: „Ich bin Deine Mutter“ und „Ich gebe Dir alle Länder zueigen, indem ich Dir beistehe“. Eine weitere Aufschrift bezeichnet sie als „Anat, Herrin des Himmels, Herrin der Götter von Ramses“.³² Da ist sodann die etwa zeitgleiche Darstellung auf einer sogenannten Qudschu-Stele aus der Gräberstadt Theben: im oberen Register die Qudschu, eine auf einem Löwen stehende nackte Göttin, mit Lotosblüten und Schlangen (?) zwischen den beiden männlichen Gottheiten Min und Rescheph; im unteren Register eine Göttin, vor männlichen und weiblichen Verehrern sitzend auf einem Thron, in der einen Hand Schild und Speer, mit der anderen eine Keule über ihrem Kopf schwingend, gekrönt mit einer Atefkrone, und der Beischrift „Antj, Herrin des Himmels, Herrin der Götter“.³³ Ein weiteres Relief (wohl ebenfalls aus Theben und

³¹ Aus der Fülle der Literatur über Anat in Ugarit vgl. neben den bei Gerda Weiler genannten Arbeiten von *Charles Virolleaud*, Die große Göttin in Baylonien, Ägypten und Phönizien, in: *Eranos-Jahrbuch* 6 (1938) 121–160, die Monographien von *Umberto Cassuto*, The Goddess Anat. Jerusalem 1971 (hebr. 1951), und *Arvid S. Kapelrud*, The Violent Goddess. Anat in the Ras Shamra Texts, Oslo u. a. 1969; zuletzt über die Baal-Anat-Texte *André Caquot*, La littérature ougaritique, in: *DBS* 9 (1979) 1361 ff. (im Artikel Ras Shamra).

³² Beschrieben bei *Rainer Stadelmann*, Syrisch-palästinensische (sic!) Gottheiten in Ägypten, Leiden 1967, 91 ff. Zum mütterlich-nährenden Aspekt der Anat vgl. auch *William Ward*, La déesse nourricière d'Ugarit, in: *Syria* 46 (1969) 225–239, der die bekannte Darstellung der zwei Knaben nährenden Göttin aus dem königlichen Palast von Ugarit auf Anat deutet (den Literaturhinweis verdanke ich Marga Monheim-Geffert, Bonn).

³³ Vgl. *Charles Boreux*, La stèle C. 86 du Musée du Louvre et les stèles similaires, in: *Mélanges syriens offerts à R. Dussaud*, Paris 1939, Bd. I, 673–687 (mit Abbildungen); *J. Leibovitch*, Kent et Qadech, in: *Syria* 38 (1961) 23–34. Abbildungen ANEP 473, und *Urs Winter*, Frau und Göttin, Göttingen/Fribourg 1983, Abb. 36.

aus der Zeit Ramses III.) identifiziert Anat mit Qudschu, der nackten Göttin auf dem Löwen: auch hier hält sie Lotos und Schlangen und trägt die Frisur der ägyptischen Hathor. Die Beischrift über ihrem Kopf nennt sie Qudschu, links neben ihrem Körper steht der Name Antj/Anat, rechts der Name Astarte, so auch der bereits in Ugarit neben Anat genannten Göttin den Qudschu-Aspekt zusprechend.³⁴ Eine weitere „Antj, Herrin des Himmels, Herrin der Götter“ stammt aus Beth-Shean, der kanaanäischen Stadt südlich des Sees Gennesaret, die im 13./12. vorchristlichen Jahrhundert unter ägyptischer Oberhoheit stand: die Göttin, im ägyptischen Stil mit Anzeichen, Federkrone und Szepter, ist auf dieser von einem Chesi-Nekt gestifteten Stele stehend in einem knöchellangen engen Gewand abgebildet. Eine ebenfalls aus Beth-Shean stammende sehr ähnliche Göttin-gestalt ohne identifizierende Beischrift, die zur Federkrone zwei Hörner trägt, ist begleitet von einer Verehrerin mit Lotosblüte – auch dies wohl eine Anat.³⁵

Diese letzte Darstellung mag aus feministischer Perspektive besonders reizvoll erscheinen: Weiblichkeit eingebunden in naturhafte Harmonie, Ausstrahlung von Macht ohne kriegerische Gebärde, während dort, wo Anat zusammen auch mit männlichen Verehrern oder die Qudschu mit männlichen Gottheiten auftritt, der kriegerische Gestus bzw. der sie begleitende kriegerische Gott nicht fehlt. Erst recht ist die Vereinnahmung Anats durch Ramses II. augenfällig: die Zusicherung, Anat gebe ihm alle Länder zu eigen, ist nicht ohne die militante Außenpolitik dieses Pharaos zu hören. Allerdings darf auch nicht unterschlagen werden: die weiblich-harmonische Darstellung der Anat aus Beth-Shean mag vielleicht sogar im Auftrag einer Frau gefertigt sein – damit aber gehört diese Frau zur herrschenden, mit Ägypten kollaborierenden Schicht, deren Sklavinnen und Sklaven sich nicht ohne weiteres auf eine solche Anat bezogen haben werden. Umgekehrt ist die lebensspendende und szeptertragende waffenlose Anat offenbar für einen Mann der herrschenden

³⁴ Besonders *I. E. S. Edwards*, A Relief of Qudschu-Astarte-Anat in the Winchester-College-Collection, in: *JNES* 14 (1955) 49–51 und pl. II/IV; gezeichnet bei *Urs Winter* (vorige Anm.) Abb. 37.

³⁵ Kurze Beschreibung der Stele des Chesi-Nekt bei *Stadelmann*, a.a.O. (Anm. 32) 96; Abbildung in *Alan Rowe*, The Topography and History of Beth-Shean, Philadelphia 1930, Pl. 50,2. Abbildung der zweiten Stele aus Beth-Shean in *Rowe*, a.a.O. Pl. 48,2, und auch ANEP 475.

Schicht ebenfalls Bezugsgröße, wie die Stele des Chesi-Nekt zeigt. Und auf der anderen Seite dokumentiert die thebanische Darstellung der königlich-waffenschwingenden Anat mit der Abbildung einer Verehrerin die Zustimmung, die auch dieser Aspekt der Göttin durch Frauen gefunden hat.

Auf die entsprechend gelagerte Ambivalenz der Gestalt der Anat in den Texten aus Ugarit ist bereits verschiedentlich in der feministisch-theologischen Diskussion aufmerksam gemacht worden³⁶: einerseits weist die Anat dieser Texte in der Tat Aspekte auf, die einen anderen als gewaltförmigen Bezug auf die Umwelt erkennen lassen und der gegenwartskritischen Zielrichtung des Feminismus Impulse geben können, andererseits führt es nicht weiter, die Verbindung von Erotik und gewalttätiger Aggressivität, die dieser Göttin in den Texten zugesprochen (und die durch die bildlichen Darstellungen bestätigt) wird, etwa in einen matriarchalen und einen patriarchalen Anteil aufzuspalten. Die Frage, wer konkret welche Art von Herrschaft über wen ausübte, muß jeweils in die Spurensicherung der Göttin-gestalt einfließen.

2. Kein Göttinmord: Anat im 1. Jahrtausend

Das Bild der Anat ist uns für das letzte Drittel des 2. vorchristlichen Jahrtausends aus ugaritischen Texten und den genannten ägyptischen Darstellungen³⁷ einigermaßen deutlich faßbar. Doch stellt sich die Frage nach dessen Kontinuität ins 1. Jahrtausend hinein, der Zeit, in der sich im Gebiet des fruchtbaren Halbmondes mit den Monarchien Israels und seiner Nachbarn neue und andersartige Machtzentren bilden, der Zeit, in deren Verlauf die Texte der hebräischen Bibel ihre Jetztgestalt erhielten. Was läßt sich über die Verehrung der Anat aus biblischen und außerbiblischen Quellen dieser Zeit ausmachen?

Von der Göttin Anat begegnen in der hebräischen Bibel nur noch flüchtige Spuren. Einige Ortsbezeichnungen, gebildet mit

³⁶ Vgl. bes. *Susanne Heine*, *Wiederbelebung* (III.b) Kap. II–IV, und *M. Th. Wacker*, *Die Göttin* (III.b) passim.

³⁷ Dazu kommen noch einige Nennungen der Anat in ägyptischen Inschriften und Texten des 2. Jahrtausends, die referiert werden bei *Jean Leclant*, *Artikel Anat*, in: *Wolfgang Helck/Eberhard Otto* (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 1 Wiesbaden 1975, 253–258, 254 f., und fast immer Anat neben Astarte nennen.

ihrer Namen (Beth Anot [Jos 15,59], Beth Anat [Jos 19,38], Anatot [Jos 21,18; Jes 10,30; Jer 1,1 u. ö. im Jeremiabuch – Heimatstadt des Propheten]), lassen, ähnlich wie auch für Astarte (Ortsnamen Aschteroth Karnajim Gen 14,5; Aschteroth Dtn 1,4; Jos 9,10; 12,4; 13,12.31 – jeweils als Residenzstadt des Königs Og von Baschan; vgl. 1 Chr 6,56), auf die Errichtung von Kultstätten ihr zu Ehren wohl im Verlauf des 2. Jahrtausends auf dem Gebiet des späteren Israel schließen. Wie lange waren sie in Betrieb, und wer hielt sie aufrecht? Weitere textliche oder archäologische Hinweise für diese Orte fehlen.

Im Buch der Richter ist die Rede von einem Schamgar ben Anat (Ri 3,31; 5,6), dessen Name mit dem der Göttin gebildet zu sein scheint. Die Texte datieren ihn in die (vorstaatliche) Zeit der Prophetin, Richterin und Kriegerin Debora (Ri 4–5) und charakterisieren ihn als Retter Israels, der 600 Philister erschlagen habe. War er – nach einer Vermutung von Peter Craigie³⁸ – ein (dem Namen nach nichtisraelitischer) Söldner im Dienste des vorstaatlichen Israel, dessen Bezeichnung „Sohn Anats“ auf den kriegerischen Charakter dieser Göttin weist? Ist es ein Zufall, daß sein Name im Lied der Debora (Ri 5) erscheint, einem Lied, in dem der Heerführerin Debora wohl Charakteristika einer Kriegsgöttin zugesprochen werden und die kriegerische Heldentat der mit ihr gepriesenen kenitischen Frau Jaël in eindeutig sexueller Symbolik beschrieben ist und die auch bei der Anat in Ugarit und Ägypten sichtbar werdende Verbindung von Erotik und kriegerischer Aggressivität an diesen Frauen hervorhebt?³⁹

Vielleicht ist des weiteren der Göttername Anammelech neben Adrammelech in 2 Kön 17,31, wie zuweilen angenommen

³⁸ Peter C. Craigie, A Reconsideration of Shamgar ben Anath, in: JBL 91 (1972) 239–240, stellt diese Interpretation zur Diskussion mit Verweis auf die Stadt Chanat nahe Mari am mittleren Euphrat, die aufgrund ihrer Schreibweise als Kultzentrum der Göttin Anat aufgefaßt werden dürfte, und aus der das Reich Mari seine Söldner bezog. Schamgar braucht deshalb nicht selbst churritisch-chanatäischer Herkunft zu sein; Craigie kommt es auf die Analogie Chanatäer = Anatverehrer = Söldner/Schamgar, „Sohn der Anat“ = Kriegsmann = möglicherweise auch Söldner an.

³⁹ Vgl. P. C. Craigie, Deborah and Anat: A Study of Poetic Imagery, in: ZAW 90 (1978) 374–381; J. Glen Taylor, The Song of Deborah and Two Canaanite Goddesses, in: JSOT 23 (1982) 99–108; Urs Winter (Anm. 33) 644–48. Zur Sexuelsymbolik bei der Schilderung der Tat der Jaël vgl. Fokkelien van Dijk-Hemmes (1,a) 131 f.

wird,⁴⁰ ebenfalls ein Hinweis auf die Göttin Anat. Sie erschiene dann an dieser Stelle, wohl zusammen mit Hadad, als verabscheuenswürdige Göttin der (syrischen) Sepharwiter, also von im Zuge der Eroberung des Nordreiches Israel Ende des 8. Jahrhunderts durch die Assyrer hier angesiedelten Nichtisraeliten, eine Göttin, für die, wie der Text formuliert, ihre Verehrer die eigenen Kinder verbrannten. Vielleicht erklärt sich diese Bemerkung als Wortspiel: der Name der Verehrer, Sepharwiter, und das hebräische Wort für „verbrennen“, saraph, sind, zumal in der konkreten Formulierung nach 2 Kön 17,31, klanglich sehr ähnlich.⁴¹ Allerdings ist, wie sich aus assyrischen Quellen ergibt, das „Verbrennen“ der Kinder nicht wörtlich zu nehmen: wenn es dort heißt, ein Sohn werde dem Gott Adadmilki (dies entspricht dem hebräischen Adramelech) oder eine Tochter der Bellet-seri („Herrin des Feldes“) „verbrannt“, so ist damit ihre Überstellung in den Dienst der genannten Gottheiten gemeint, anlässlich derer wohlriechende Essenzen verbrannt wurden.⁴² Sollte auf diesen assyrisch-aramäischen Brauch, Söhne und Töchter für den Tempeldienst zur Verfügung zu stellen, auch in 2 Kön 17,31 (gar in Anlehnung an die dafür gebräuchliche Redeweise) angespielt sein? Die Verbindung von Anammelech mit Anat jedenfalls bleibt an dieser Stelle unsicher.⁴³ Als historische Notiz einer Anatverehrung in Israel kommt der Text nur schwerlich in Frage: Sepharwiter, also Syrer, dürften die Assyrer kaum nach Samaria deportiert haben.⁴⁴ Wohl aber trifft die Verbindung Syriens mit der Hadadverehrung für die Mitte des 1. Jahrtausends zu, wenn dort auch nirgendwo die mit Hadad genannte Göttin Anat heißt.

Sowenig dort weibliche Gottheiten diesen Namen tragen, so

⁴⁰ Vgl. etwa die Andeutung bei *Otto Eißfeld*, Adrammelech und Demarus, in: ders., Kleine Schriften III, Tübingen 1966, 335–339, 339; die Hinweise bei *Hartmut Gese*, (Anm. 25) 110 und 157 Anm. 413, und, etwas ausführlicher, *Moshe Weinfeld*, The Worship of Molech and of the Queen of Heaven, in: UF 4 (1972) 133–154, 140 ff.

⁴¹ Hass^opharwim sor^ophim eth-b^onehem...

⁴² Vgl. *Moshe Weinfeld*, a.a.O. (Anm. 40) 145 ff.

⁴³ Nicht zuletzt wegen der philologischen Schwierigkeit, das maskuline melech, bezogen auf Anat, in Anammelech zu erklären: bedeutet das Wort „Anat des Königs“, wobei mit König eben König Hadad (Adrammelech) gemeint sei? Die parallele Bildung spricht dagegen. Daher vermuten andere Kommentatoren hinter Anammelech eine Anspielung auf den Gott Anu, vgl. etwa *T. R. Hobbs*, 2 Kings, World Biblical Commentary 13, Waco/Texas 1985, 239.

⁴⁴ Vgl. den Hinweis bei *Ernst Würthwein*, Die Bücher der Könige. 1. Kön 17 – 2. Kön 25, ATD 11,2, Göttingen 1984, 399.

spärlich ist die Nennung dieses Namens auch in anderen Israel benachbarten Kulturen. Hingewiesen werden kann lediglich auf eine zweisprachige phönizisch-griechische Inschrift aus Laphothos/Zypern (4. Jh. v. Chr.), in der Anat mit Athene gleichgesetzt ist, und auf einige ägyptische Inschriften: eine Inschrift in aramäischer Sprache (5. vorchr. Jh.), die eine Priesterschaft des Baal, „Gatten der Anot“ nennt, zwei Hinweise auf einen „Tempel der Anat“ und ihre Namensnennung auf einem Altar des Pharaos Nektanebo II. (4. Jh.).⁴⁵ Die weiteren Belege, die ebenfalls in den phönizischen bzw. den ägyptischen Raum weisen, enthalten den Namen Anat nur in Zusammensetzung mit einem anderen Götternamen: als Anat-Bethel in der abschließenden Fluchformel eines Vertrags, den der assyrische König Asarhaddon mit dem (phönizischen) Herrscher von Tyros abgeschlossen hat (7. Jh.) und in einer Tempelsteuerliste aus der jüdischen Militärsiedlung Elephantine in Südägypten (5. Jh.) sowie als Anat-Jahu in einer Schwurformel von ebendort.⁴⁶ Ist mit dieser Verbindung eines weiblichen mit einem männlichen Götternamen gemeint, daß Anat als Erscheinungsform Bethels bzw. Jahu-JHWHs verehrt wurde, wie schon in Ugarit Astarte „Name des Baal“ heißen kann oder in der phönizischen Kolonie Karthago die Göttin Tinnit „Gesicht Baals“? Neben der engen Zusammengehörigkeit von Gott und Göttin scheint sich in dieser Verbindung doch die Dominanz des männlichen Elements als Bezugsgröße für das weibliche Element auszudrücken.

Diese Beobachtungen zeigen: es ist voreilig zu behaupten,

⁴⁵ Laphothos-Inschrift KAI Nr. 42; zu der genannten aramäischen Inschrift aus Ägypten vgl. *A. Dupont-Sommer*, Une stèle araméenne d'un prêtre de Baal trouvée en Egypte, in: *Syria* 33 (1956) 79–87; die weiteren ägyptischen Belege referiert *Jean Leclant* (Anm. 37) 255.

⁴⁶ Der Asarhaddon-Vertrag ist bei *Beyerlin* (Anm. 27) a.a.O. an dieser Stelle gekürzt; vgl. ANET 533–534. Zu den beiden Texten von Elephantine vgl. für die aramäische Version etwa *Arthur Ungnad*, Aramäische Papyrus aus Elephantine, Leipzig 1911, 28–35 (Tempelsteuerliste; die einschlägige Stelle 34) und 50 (Schwur); deutsche Übersetzung der gesamten Steuerliste bei *W. Staerk*, Alte und neue aramäische Papyri, Bonn 1912, 6–13; des Anat-Abschnitts auch bei *Beyerlin*, a.a.O. 268 f. Vgl. für die übliche Interpretation etwa *Eduard Meyer*, Der Papyrusfund von Elephantine, Leipzig 1912, 54–65, und *A. Lemonnyer*, La Déesse Anath d'Éléphantine, in: *RSPTh* 9 (1920) 581–588; differenzierend *Urs Winter* (Anm. 33) 494–508. Zuletzt hat *M. H. Silverman*, Religious Values in the Jewish Propernames at Elephantine. AOAT 217, Kevelaer 1985, 224–230, bestritten, daß es sich bei Anat-Jahu überhaupt um ein Compositum mit dem Götternamen Anat handle: er findet keine philologisch sichere Bezeugung dieses Götternamens im 1. Jahrtausend.

Anat sei gezielt aus der israelitischen Tradition entfernt worden, als diese ihre jetzige Gestalt erhielt. Das Verschwinden der Anat in Israel stellt keinen Sonderfall dar, wir haben vielmehr Anhalt für die Vermutung, daß Gestalt und Funktionen dieser Göttin des 2. Jahrtausend sich zwar in Ägypten, verbunden mit ihrem Namen, erhalten haben, sie in ihrem Ursprungsland aber im 1. Jahrtausend mit einer anderen weiblichen Gottheit verschmolzen sind: in Phönizien und im syrischen Raum etwa mit Astarte,⁴⁷ im Israel der Königszeit vielleicht mit der Aschera. Unter diesen Voraussetzungen hat es eine gewisse Plausibilität, die Nennung der Anat neben der der Aschera/einer Aschere in einen sprachlich sehr schwer verständlichen Ausspruch des Propheten Hosea hineinzukorrigieren: In Hos 14,9 soll nach einer Textkonjektur von Julius Wellhausen (1905) der Ausspruch des Gottes Israels ursprünglich gelautet haben: „Ich bin seine Anat und seine Aschera“, so daß Hosea damit für seinen Gott die Funktion und Attraktion weiblicher Gottheiten beansprucht hätte.⁴⁸ Vielleicht darf weiter vermutet werden, daß der Name Anat im Nordreich Israel, vermittelt etwa durch phönizische Kontakte, zur Zeit Hoseas noch bekannt gewesen sein mag, nicht aber mehr dem Südreich Juda, wohin die Hoseaworte nach der Zerstörung Samarias 722 v. Chr. weitergegeben wurden, und sich so der schwierige Text in Hos 14,9 erklärt.

Auch unabhängig von der Nennung eines Göttinnamens aber wird an dieser Stelle deutlich, daß Hosea die Auseinandersetzung mit der Faszination weiblicher Gottheiten (repräsentiert

⁴⁷ In der exegetischen Literatur findet sich dafür immer wieder der Hinweis auf den Namen der Dea Syria Atargatis, gebildet aus den Komponenten A(s)tar(t)'/Ate = Anat. Auch in der hebräischen Bibel gilt Astarte, wo sie nicht mit Aschera zusammenfließt (Ri 2,13 im Singular neben Baal genannt; Ri 10,6 im Plural neben den Baalim; vgl. 1 Sam 7,3,4; 12,10; Ri 3,7 die gleiche Redewendung mit Ascheren statt Astarten – Aschera als Kultobjekt der Astarte? Oder kein Interesse der dtr. Polemik an Unterscheidungen verschiedener Göttinnen? Oder bereits weitgehend vollzogene Verschmelzung von Astarte und Aschera zur späteren Dea syria?), als Göttin der Phönizier (vgl. 1 Kön 11,5,33; 2 Kön 23,13); 1 Sam 31,10 noch die Erwähnung eines philistäischen Astartetempels in Beth Shean.

⁴⁸ Vgl. *Julius Wellhausen* Die kleinen Propheten. Skizzen und Vorarbeiten Nr. 5, Berlin (1898; 1963) zur Stelle; *Bernhard Duhm*, Die Zwölf Propheten. In den Versmaßen der Urschrift übersetzt, Tübingen 1910, 47, und *ders.*, Anmerkungen zu den 12 Propheten, Gießen 1911, 42 f.; dazu *Ernst Sellin*, Das Zwölfprophetenbuch, KAT XII, Leipzig 1922, 105–109; anders z. B. *Hans W. Wolff*, Dodekapropheten I. Hosea, BK AT XIV/1, Neukirchen 1976, 302, und *Jörg Jeremias*, Der Prophet Hosea, ATD 24/1, Göttingen 1983, 173.

durch die Baumsymbolik) hier zuspitzt und im Sinne einer (partiellen) Integration in seine Theologie zu beenden sucht.⁴⁹ Die feministische Anstößigkeit seiner Prophetie besteht darin, daß er das Theologumenon der „Natur“ als eines Gegenübers und nicht Teils des Göttlichen erkaufte mit einer Verfestigung der patriarchalen Geringschätzung und Beherrschung der Frau. Dementsprechend sehe ich – mit Maria-Sybilla Heister – eine Zentralaufgabe feministischer Theologie darin, das Gegenüber von Gott und Schöpfung konsequent als „dialogisches“ zu beschreiben, und d. h. insbesondere zu vermeiden, daß einseitig die Frau mit der (weiblich gefaßten) Schöpfung identifiziert und dadurch in eine Analogie gezwungen wird, in der sie gegenüber dem lebensspendenden Gott, dessen Symbol der Mann sei, als (bloß) ins Leben gerufene und daher nur abgeleitet existierende begriffen ist.⁵⁰

3. Anat: ein goldenes Kalb?

Der Name der Göttin Anat wird schließlich mit einem Text in Verbindung gebracht, der zu den spannendsten und zugleich schwierigsten der hebräischen Bibel gehört, mit der Geschichte über Errichtung und Zerstörung des Goldenen Kalbes Ex 32.⁵¹ Als Mose mit Josua vom Berge herabsteigt, vernimmt dieser als erstes den Festlärm im Lager, deutet ihn aber als Kriegslärm. Mose jedoch ist anderer Meinung. Der rhythmisch geformte Ausspruch, der ihm in den Mund gelegt ist, weist zunächst Josu-

⁴⁹ Vgl. dazu *Helgard Balz-Cochois*, Gomer oder die Macht der Astarte (II.b), und *M. Th. Wacker*, Weib-Sexus-Macht (II.b) 124 f. – Ich frage mich allerdings, ob es gerechtfertigt ist, die Ablehnung weiblicher Gottheiten bei Hosea auf Göttinnen des Typs „Himmelskönigin, Herrin der Götter“ auszudehnen, den die Anat des 2. Jahrtausends repräsentiert, oder ob es hier nicht zunächst, wie etwa *Helgard Balz-Cochois* vermutet, gegen die Göttin als Repräsentantin der vegetativ-erdgebundenen Dimension geht – sei es, daß eine Göttin dieses Typs zur Zeit Hoseas de facto verehrt wurde, sei es, daß er sie nur in dieser Reduktion wahrnimmt und bekämpft. Erst Jeremia wendet sich explizit gegen die „Himmelskönigin“ (Jer 44).

⁵⁰ Vgl. *M. Th. Wacker*, Wider die Selbstvergötzung (Anm. 11), und den Beitrag von *Hedwig Meyer-Wilmes* in diesem Band.

⁵¹ Die methodischen Probleme dieses Textes sind außerordentlich komplex und können an dieser Stelle nur soweit angedeutet werden, wie sie in Beziehung stehen zu den anzusprechenden feministisch-theologischen Fragen. Grundlegend *Joachim Hahn*, Das Goldene Kalb. Die Jahwe/Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels, Frankfurt/Bern 1981. Vgl. *Silvia Schroer*, (Anm. 26) 84–104, und zuletzt *Peter Weimar*, Das Goldene Kalb. Redaktionskritische Erwägungen, in: BN 38/39 (1987) 117–160.

as Deutung ab: „(Es ist) nicht Klang beim Singen über einen Sieg und nicht Klang beim Singen über eine Niederlage“ (32,18a.b). Der Fortgang des Ausspruchs aber ist unklar. Nach der masoretischen Vokalisation des hebräischen Textes lautet er: „Klang von lautem Singen höre ich“ (32,18c), wobei auffällt, daß gegenüber den beiden zunächst genannten Antithesen die nähere Bestimmung dieses „Singens“ fehlt. Dies hat schon den antiken Übersetzern zu denken gegeben und in der neueren Exegese zu dem Vorschlag geführt, die Stelle wie folgt zu lesen: „Den Klang der Anat höre ich“.⁵² Demnach hätte Mose den Lärm im Lager der Israeliten mit einer kultischen Feier zu Ehren der Göttin Anat in Verbindung gebracht.

Die Szenerie des Textes erhielt dadurch neue Akzente: das Goldene Kalb könnte gedeutet werden als pars pro toto des Götterpaares Anat und JHWH, den das Kalb ja nach 32,5 repräsentiert: als JHWH-Stier, der auf Anat verweist, oder als Anat repräsentierende Kuh, die JHWH mitmeint. Die Akklamation der Israeliten nach Fertigstellung des Kalbes: „Dies sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten herausgeführt haben“ (32,4.8), die aufgrund der pluralischen Nennung mehrerer Götter nicht zur Errichtung nur eines Goldenen Kalbes zu passen scheint, würde auf die Götterzweiheit JHWH-Anat weisen. Die in 32,6 angedeutete „Belustigung“ des Volkes wäre ein Hinweis auf Sexualriten im Kult dieser Götterzweiheit. Das Goldene Kalb, Symbol einer bild- und sinnenfreundlichen Religion von Göttin und Gott, stünde in diesem Text gegen die bilderlose Religion der Tafeln, der Worte des Einen Gottes.

⁵² Der hebräische Text lautet (32,18a.b.c): 'ejn qol 'anoth geurah/ w'ejn qol 'anoth chaluschah/qol 'annoth 'ani schomea'.

Die antiken Übersetzungen diskutieren *J. Hahn* (vgl. Anm. 51) und *Mathieu Delcor*. Eine allusion à Anath, déesse guerrière en Ex 32,18, in: *JJS* 33 (1982), 145–160, der gleichzeitig für die Lesart „Anath“ in 32,18c plädiert, wie schon *R. Edelmann*, To „annoth“ Exodus XXXII 18, in: *VT* 16 (1966) 335, und *R. N. Whybray*, „annoth“ in Exodus XXXII 18, in: *VT* 17 (1967) 122. Delcor vermutet zusätzlich noch den Ausfall eines Wortes hinter „annoth“ analog den beiden ersten Zeilen des Ausspruchs und schlägt u. a. „m^choloth“ (Reigentänze) vor, offenbar ohne den gleichlautenden Vorschlag von *Siegfried Mittmann*, „Reigentänze“ in Ex 32,18, in: *BN* 13 (1980) 41–45, zu kennen. *Christoph Dohmen*. Das Bilderverbot, *BBB* 62, Bonn 1985, 111–113, hält aufgrund des intakten Metrums keine Konjekturen eines zusätzlichen Wortes an dieser Stelle für notwendig. Die Überlegungen zur Bedeutung von „anoth/annoth“ (die nicht abgeschlossen sind – kann z. B. die Bedeutung „singen“ wirklich erwiesen werden? Vgl. *Francis Anderson*, A Lexicographical Note on Exodus XXXII 18, in: *VT* 16 [1966] 108–112) sind davon zu trennen.

Wie in einem Brennglas bündeln sich an diesem Text die methodischen und hermeneutischen Probleme der Frage nach der Göttin Anat. Zunächst: ihr Name steht, wie in Hos 14,9 oder 2 Kön 17,31, nicht eindeutig da, sondern muß, unter Voraussetzung der Annahme, er habe einmal dort gestanden, in den Text hineinkonjiziert werden. Angesichts der insgesamt spärlichen Bezeugung dieses Göttinnamens für die Zeit, in der der Text seine jetzige Gestalt erhielt (mehrere Bearbeitungsstufen in der Königszeit bis hin zur nachexilischen Zeit), ist diese Annahme nicht sehr wahrscheinlich. Vielleicht aber reicht die Überlieferungsgeschichte von Ex 32, zumal die des rhythmisch geformten Stückes 32,18, ins 2. Jahrtausend zurück?

Dann könnte er in der Tat eine Erinnerung an Anat bewahrt haben. Für die Zeit jedoch, in der die Ereignisse um das Goldene Kalb nach Ex 32 spielen, die Zeit des Auszugs der Moseschar aus Ägypten, ergäbe sich eine gerade für feministische Theologie dramatische Konstellation: Der Pharao, der die Israeliten versklavte und seine Vorratsstädte bauen ließ, der nach der Legende den Müttern die neugeborenen Knaben wegzunehmen und zu töten befahl, ist exegetischem Konsens nach Ramses II., der „Geliebte der Anat“! Ein Tanz um die goldene Anat-Kuh käme unter dieser Voraussetzung einer Zustimmung gleich, sich mit dem Schicksal von Sklavinnen und Sklaven, die mit Leib und Leben von ihren Herren abhängen, abzufinden – Religion der Göttin als Opium des Volkes.⁵³

Ist aber bei der strikt androzentrischen Perspektive der Erzählung Ex 32 überhaupt die Nennung einer Göttin zu erwarten? Die Hauptkontrahenten sind die Männer Aaron und Mose; die Aufforderung an das Volk, den Goldschmuck herzugeben, richtet Aaron offensichtlich an die Sippenhäupter, die den Schmuck von ihren Familien einzutreiben haben; nach dem (spät der Erzählung hinzugefügten) Abschnitt 32,25–29 werden auf Geheiß des Mose nur Männer bestraft. Interesse an der Errichtung wie Zerstörung des Goldenen Kalbes haben der Logik der Erzählung gemäß also durchweg Männer, die jeweils auch die allein Aktiven sind. Sollte tatsächlich Anat genannt sein, so

⁵³ Für eine solche Sicht ist inspirierend die – wenn auch androzentrische – Interpretation von *Pablo Richard* (Costa Rica), Unser Kampf richtet sich gegen die Götzen, in: Hugo Assmann (Hrsg.), *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, Münster 1984, 11–38, bes. 11–19.

als Göttin von Männern, als die andere Männer sie ablehnen. Über Wünsche, Einstellungen, Handlungen von Frauen erfahren wir hier nichts. Diese Lücke aber hat die spätere jüdische Auslegungstradition geschlossen. Das Jerusalemer Targum, eine der in Israel entstandenen aramäischen Bibelübersetzungen, kommentiert die Aufforderung Aarons, man solle die Ohrringe der Frauen, Söhne und Töchter abreißen, mit der Bemerkung, die Frauen hätten sich geweigert, ihren Schmuck ihren Männern zu übergeben. Und eine weitere Legende fügt hinzu: dafür schenkte Gott ihnen das Neumondfest – jenen Festtag, den heutige jüdische Feministinnen als einen spezifischen Frauenfesttag wiederentdecken und in ihre Tradition neu zu integrieren versuchen.⁵⁴

Weibliche Selbstbestimmung ist demnach nur im Widerstand gegen falsche Herren auf Erden wie im Himmel zu gewinnen – Voraussetzung dafür allerdings ist allererst die Identifizierung dieser falschen Herren, die durchaus auch von einer „Herrin“ repräsentiert sein können. Nach dem wenigen, was wir über Anat wissen, steht zu vermuten, daß diese Göttingestalt, jedenfalls dort, wo das antike Israel ihr begegnen konnte, auf die Seite der falschen Herren gehörte und gerade deshalb nicht denen, die aus dem „Sklavenhaus Ägypten“ entronnen waren, als wahre Repräsentantin des Göttlichen erscheinen konnte. Daraus allerdings – wie es gegenwärtig hie und da in christlich-kirchlichen Kreisen geschieht – zu folgern, daß der wahre Gott nun ausschließlich in männlichen Bildern ausgesagt werden müsse, verfestigt seinerseits die Herrschaft eines Götzen im Himmel und seiner männlichen Handlanger auf Erden. Die Auseinandersetzung mit den Anattraditionen, die auf die Kritik weiblicher Bilder um der Kritik männlicher Bilder willen nicht verzichten kann,⁵⁵ vermag feministischen Theologinnen den Blick zu schärfen für solche falschen Herren in Geschichte und Gegenwart.

⁵⁴ Targum jeruschalmi I zur Stelle. Vgl. die Übersetzung in *Roger le Déaut*, Targum du Pentateuque, Bd. II, Paris 1979 (Sources Chrésiennes 256), 251 z.St. Zur weiteren Ausschmückung *Micha Bin Gorin*. Die Sagen der Juden (1913), Frankfurt 1962, 483. Für Rosch-Chodesch als modernen jüdisch-feministischen Frauenfesttag vgl. die Hinweise bei *Susannah Heschel*, Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt, München 1988, 54–103, und schon *Susannah Heschel* (Hrsg.), On Being a Jewish Feminist. A Reader. New York 1983, 261–272 (*Arthur I. Waskow*, Feminist Judaism – Restoration of the Moon).

⁵⁵ Vgl. dazu demnächst *M. Th. Wacker*, Schwierigkeiten mit den Bildern. Feministisch-theologische Überlegungen, in: Der Prediger und Katechet, Heft 2/1989.

Bibliographie

Die Bibliographie erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, ist jedoch, zumindest was den europäischen Raum anbelangt, repräsentativ für den gegenwärtigen Problem- und Forschungsstand feministisch-(theologischen) Umgangs mit der hebräischen Bibel. Beiträge männlicher Autoren sind bewußt ausgeklammert, geht es doch der feministischen Theologie angesichts des bis heute wirkungsvoll durchgesetzten Schweigegebots für Frauen nicht zuletzt darum, daß Frauen selbst als Theologinnen die Schrift und die Tradition auslegen und für ihre Situation kritisch fruchtbar zu machen suchen.

I. Frauen in der hebräischen Bibel

a) Deutungen mit feministischem Anspruch

Mieke Bal/Fokkelien van Dijk-Hemmes/Grietje van Ginneken, En Sara in haar tent lachte. Patriarchat en verset in bijbelverhalen, Utrecht 1984 (deutsche Übersetzung im Morgana-Frauenbuchverlag, Münster 1988)

Ulrike Bechmann, Prophetin Debora. Ein methodenkritischer Versuch zur Charakterisierung einer literarischen Figur durchgeführt anhand von Ri 4, Bamberg 1983 (zu beziehen über die AGG Bonn)

Isolde Böhm/Erika Reichle/Friederike Rupprecht/Mieke Korenhof-Scharffenorth/Jutta-Ute Schwarz, „Aus dem Brunnen schöpfen...“ Geschichten aus der hebräischen Bibel und dem Neuen Testament, Neukirchen 1986

Rita J. Bruns, Has The Lord Indeed Spoken Only Through Moses? A Study of the Biblical Portait of Mirjam, SBL Diss. Series 84, Atlanta GA 1987

Fokkelien van Dijk-Hemmes, Gezegende onder de vrouwen: een moeder in Israël en een maagd in de kerk, in: dies. (Hrsg.), 't Is kwaad gerucht als zij niet binnen blijft. Vrouwen in oude culturen, Utrecht 1986, 123-147 (Jaël, Debora, Judith, Maria)

Cheryl Exum, „Mother in Israel“: A Familiar Story Reconsidered, In: Letty M. Russell (Hrsg.), Feminist Interpretation of the Bible, Philadelphia 1985, 73-85

-, „You Shall Let Every Daugther Live“: A Study of Exodus 1:8-2:10, in: Mary Ann Tolbert (Hrsg.), The Bible and Feminist Hermeneutics, Semeia 28 (1983) 63-82

Ingeborg Kruse, Unter dem Schleier – ein Lachen. Neue Frauengeschichten aus dem Alten Testament, Stuttgart 1986

Heidmarie Langer/Herta Leistner/Elisabeth Moltmann-Wendel, Mit Mirjam durch das Schilfmeer, Stuttgart 1982

-, Wir Frauen in Ninive. Gespräche mit Jona, Stuttgart 1984

Ina Petermann, Travestie in der Exegese? Das Buch Ruth und seine Deutungen, in: DBAT 22 (1985) 74-117

Renate Rieger, Gedanken zu feministischer Bibellektüre, in: Schlangenlinien. Bonn 1984, 222-231 (zum Buch Ruth)

Elke Rüeegger-Haller, Klage um Jiphtachs Tochter. Erinnerung an ein namenloses Opfer, in: Karin Walter (Hrsg.), Frauen entdecken die Bibel, Freiburg 1986, 44-51

Eva Schirmer, Müttergeschichten. Frauen aus dem Alten Testament erzählen aus ihrem Leben, Offenbach 1986

Eva-Renate Schmidt/Mieke Korenhof/Renate Jost (Hrsg.), *Feministisch gelesen. 32 ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste*, Bd. 1, Stuttgart 1988 (Die Beiträge zur hebräischen Bibel sind von Mieke Bal [Ri 15,1–16]; Renate Ellmenreich [2. Mose 1,15–21 und 2. Samuel 21,1–14]; Mieke Korenhof [Daniel 13]; Elisabeth Lüneburg [2. Mose 15,20 f]; Melanie May [1. Mose 18,1–15]; Pnina Navé-Levinson [Esterbuch]; Heide Rosenstock [1. Samuel 25,1–35] und Marie-Theres Wacker [1. Mose 16/21 und 2. Kön 22,8.9a.10b.11–20])

Helen Schüngel-Straumann, *Frauen in der Bibel* (Debora und Mirjam), in: *der evangelische erzieher* 34 (1982) 496–506

–, *Wie Mirjam ausgeschaltet wurde*, in: *Schlangenlinien*, Bonn 1984, 211–221

–, *Tamar. Eine Frau verschafft sich ihr Recht*, in: *BiKi* 39 (1984) 148–157

–, *Frauen in der Bibel*, in: *Christ in der Gegenwart* 36 (1984) 239.247.255.271.279.287.295 (aus dem AT: Mirjam, Debora, Jaël und Judith, Hulda, Tamar)

–, *Rezension zu Rita J. Burns, Has The Lord Indeed Spoken Only Through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Mirjam*, Diss. Marquette Univ. 1980, in: *ThZ* Basel 41 (1985) 172–174

Savina J. Teubal, *Sarah the Priestess. The First Matriarch of Genesis*, Athen u. a. (Swallow Press) 1986

Phyllis Trible, *Mein Gott, warum hast Du mich vergessen? Frauenschicksale im Alten Testament*, GTB 491, Gütersloh 1987 (amerikan. Ausgabe: *Texts of Terror*. Philadelphia 1984)

–, *A Human Comedy*, in: dies., *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978, 166–199 (Ruth)

Karin Walter (Hrsg.), *Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten*, Freiburg 1988 (Die Beiträge zur hebräischen Bibel sind von Hedwig Meyer-Wilmes, Irmtraud Fischer, Elke Rüegger-Haller, Marie-Theres Wacker, Katharina Elliger, Fokkelien van Dijk-Hemmes, Ulrike Bechmann, Gabriele Miller, Silvia Schroer, Leni Altwegg und Gertrude Deninger-Polzer)

b) Anregende Deutungen ohne explizit feministischen Anspruch

Athalya Brenner, *The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, Sheffield 1985

Catherine Chalié, *Les Matriarches. Sara, Rebecca, Rachel et Léa*, Paris 1985

Maria-Sybilla Heister, *Frauen in der biblischen Glaubensgeschichte*, Göttingen 1986

Gisela Hommel, *Frauen wie Debora. Gestalten aus der Geschichte des Glaubens*, Freiburg 1986

Annemarie Ohler, *Frauengestalten der Bibel*, Würzburg 1987

II. Feministisch-theologische Auslegungen alttestamentlicher Schriften bzw. Textkomplexe

a) Gen 1–3

Phyllis Bird, *Male and Female He Created Them*, in: *HTR* 74 (1981) 129–159

- Elga Sorge*, Er aber soll nicht Dein Herr sein, in: *Anstöße* 3 (1981) 96–100, und: *Religion heute* (1981) Heft 3, 2–9.21–28
- Phyllis Trible*, A Love Story Gone Awry, in: dies., *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978, 72–143
- Elisabeth Gössmann*, Unsere Verantwortung für die Glaubensgeschichte. Wie Frauen in der Tradition die Bibel deuten, in: Karin Walter (Hrsg.), *Frauen entdecken die Bibel*, Freiburg 1986, 187–196 (Auslegungen von Frauen zu Gen 2–3)
- An Gen 2–3 arbeiten unter feministisch-theologischer Perspektive auch *Helen Schüngel-Straumann*, Kassel, und *Agnes Wuckelt*, Paderborn.

b) *Hosea*

- Helgard Balz-Cochois*, Gomer oder die Macht der Astarte. Versuch einer feministischen Interpretation von Hos 1–4, in: *EvTh* 42 (1982) 37–65
- , Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hos 4,1–5,7, Frankfurt 1982
- , Hosea 2,16–20: Das Wunder in der Wüste, In: Eva-Renate Schmidt u. a. (Hrsg.), *Feministisch gelesen*, Bd. 1, 149–155
- Fokkeliën van Dijk-Hemmes*, Als H/hij tot haar hart spreekt. Een visie op (visies op) Hosea 2, in: Ernst van Alphen/Irene de Jong (Hrsg.), *Door het oog van de tekst. Essays voor Mieke Bal over visie*, Muiderberg 1988, 121–139
- Helen Schüngel-Straumann*, Gott als Mutter in Hosea 11, in: *TThQ* 166 (1986) 119–134
- T. Drorah Setel*, Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea, in: Letty M. Russell (Hrsg.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1985, 86–95
- Marie-Theres Wacker*, Weib – Sexus – Macht. Eine feministisch-theologische Relecture des Hoseabuches, in: dies. (Hrsg.), *Der Gott der Männer und die Frauen*, Düsseldorf 1987, 101–125
- , Hosea 11: Gott – Mutter der Barmherzigkeit, in: Eva-Renate Schmidt u. a. (Hrsg.), *Feministisch gelesen*, Bd. 2 (erscheint Frühjahr 1989)
- Am Hoseabuch arbeiten auch *Angela Bauer*, New York/Hamburg, und *Ruth Frick-Pöder*, Innsbruck.

c) *Weisheitsliteratur*

- Jonneke Bekkenkamp*, Het Hooglied: een vrouwenlied in een mannentraditie, in: Ria Lemaire (Hrsg.), *Ik zing mijn lied voor al wie met me gat. Vrouwen in de volksliteratuur*, Utrecht 1986, 72–89
- Claudia Camp*, Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs, *Bible and Literature Series* 11, Decatur GA 1985
- Mieke Korenhof*, Sprüche 8,22–31: Die „Weisheit“ scherzt vor Gott, in: Eva-Renate Schmidt u. a. (Hrsg.), *Feministisch gelesen*, Bd. 1, 118–126
- Silvia Schroer*, Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte, in: *FZPhTh* 33 (1986) 197–225

- Phyllis Trible*, Love's Lyrics Redeemed, in: dies., God and the Rhetoric of Sexuality, Philadelphia 1978, 144–165 (Hoheslied)
- Hildegunde Wöller*, Sophia (Weisheit), in: Maria Kassel (Hrsg.), Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1988, 44–57
- An der Sapientia Salomonis arbeitet *Asphodel Long*, Brighton/England.

III. Weiblichkeit Gottes/Göttin

a) Weibliche Gottesvorstellungen

Virginia Mollenkott, Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel, München 1985

Helen Schüngel-Straumann, Ruach (Lebenskraft), in: Maria Kassel (Hrsg.), Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1988, 59–74

Vgl. unter II.b die Auslegungen zu Hos 11 von *Helen Schüngel-Straumann* und *Marie-Theres Wacker* und unter II.c die Aufsätze von *Silvia Schroer* und *Hildegunde Wöller*.

b) Göttin/nen

Gerda Weiler, Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament, München 1984

Elizabeth Gould Davis, Am Anfang war die Frau, München 1977, Frankfurt/Berlin 1987

Kritisch dazu:

Marie-Theres Wacker, Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe, in: dies. (Hrsg.), Der Gott der Männer und die Frauen, 11–37

–, Matriarchal Feminism in Western Germany, in: *Arachne. A Journal of Matriarchal Studies*, Sevenoaks/Kent 7 (1987) 27–28

Susanne Heine, Wiederbelebung der Göttinnen? Göttingen 1987

c) ohne explizit feministischen Anspruch

Renate Laut, Weibliche Züge im Gottesbild israelitisch-jüdischer Religiosität, Köln 1983

Silvia Schroer, Aschera und Ascheren im Alten Testament, in: dies., In Israel gab es Bilder, OBO 74, Fribourg/Göttingen 1987, 21–45

–, Die Zweiggöttin in Israel/Palästina. Von der Mittelbronze IIB-Zeit bis zu Jesus Sirach, in: Max Küchler/Christoph Uehlinger (Hrsg.), Jerusalem. Texte-Bilder-Steine, NTOA 6, Fribourg/Göttingen 1987, 201–225

IV. Zur feministisch(-theologisch)en Hermeneutik der hebräischen Bibel

a) Sammelbände

Adela Y. Collins (Hrsg.), Feminist Perspectives on Biblical Scholarship, SBL Cent. Publ. 10, Chico 1985 (zur hebr. Bibel bes. die Beiträge von Nelly Furman und Esther Fuchs)

Letty Russell (Hrsg.), Feminist Interpretation of the Bible, Philadelphia 1985 (zur hebräischen Bibel bes. die Beiträge von Sharon Ringe, Cheryl Exum und Drorah Setel)

Mary Ann Tolbert (Hrsg.), *The Bible and Feminist Hermeneutics*, *Semeia* 28 (1983). Zur hebr. Bibel bes. die Beiträge von Toni Craven, Cheryl Exum und Sharon Ringe

Phyllis Trible (Hrsg.), *The Effect of Women's Studies on Biblical Studies*, in: JSOT 22 (1982). Zur hebr. Bibel bes. die Beiträge von Katharine Doob Sakenfeld und Mary K. Wakeman

b) Antijudaismusdebatte

Katharina von Kellenbach, Antijudaismus in biblischer Matriarchatsforschung? (Rezension zu G. Weiler, Ich verwerfe...), in: *Berliner theol. Zeitschr.* 3 (1986) 144–147

Schlangenbrut 16 (1987) 6–24 (v. a. die Beiträge von Susannah Heschel und Nicole Zunhammer)

Schlangenbrut 17 (1987) 30–48 (v. a. die Beiträge von Gerda Weiler und Katharina von Kellenbach)

Schlangenbrut 18 (1987) 28–38 (v. a. die Beiträge von Gerda Weiler und Marie-Theres Wacker)

Gerda Weiler, Feminismus und Antisemitismus. Ein unvereinbarer Widerspruch, in: *Berliner theol. Zeitschrift.* 4 (1987) 312–316

Edna Brocke, Jüdische Identität, in: *Berliner theol. Zt.* 4 (1987) 317–320

Carol Christ, *On Not Blaming Jews for the Dead of the Goddess*, in: *Laughter of Aphrodite. Reflections on a Journey to the Goddess*, San Francisco 1987, 83–92

Christine Schaumberger (Hrsg.), *Weil wir nicht vergessen wollen... Zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext*, Münster 1987

Marie-Theres Wacker, Matriachale Bibelkritik – ein antijudaistisches Konzept? in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt*, München 1988, 181–242

–, Die Wurzel trägt auch uns. Feministische Theologie angesichts des Antijudaismusvorwurfs, in: *ru* 18 (1988) 112–117

c) Andere hermeneutische Fragen

Jonneke Bekkenkamp/Fokkelien van Dijk-Hemmes, *The Canon of the Old Testament and the Female Tradition*, in: Maaïke Meyer/Jetty Schaap (Hrsg.), *Historiography of Woman's Cultural Traditions*, 1987

Maria Kassel, Art. Feministische Bibelauslegung, in: *Handbuch der Bibelarbeit*, hrsg. von Wolfgang Langer, München 1987, 151–156

Marie de Merode de Croy, Die Rolle der Frau im Alten Testament, in: *Conc* 16 (1980) 270–275

Marga Monheim-Geffert, Der Geschlechterkampf im Alten Israel oder Warum sich so viele matriachale Reste im Buch der großen Patriarchen finden, in: 2 × Patriarchat, Bonn 1982

Renate Rieger, Feministische Bibelauslegung im Kontext der feministischen Theologie, in: *BiKi* 39 (1984) 143–148

Anette Rembold, „Und Mirjam nahm die Pauke in die Hand, eine Frau prophezeit und tanzt einem anderen Leben voran“. Das Alte Testament – feministisch gelesen, in: Monika Maaßen/Christine Schaumberger (Hrsg.), *Handbuch feministische Theologie*, Münster 1986, 185–198

Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible*, New York 1896/98, reprint 1974

Phyllis Trible, *Gegen das patriarchalische Prinzip in Bibelinterpretationen*, in: Elisabeth Moltmann-Wendel (Hrsg.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, München/Mainz 1982, 93–117

d) Jüdisch-feministische Zugänge

Evelyn Torton Beck (Hrsg.), *Nice Jewish Girls. A Lesbian Anthology*, Trumansburg/NY 1982

Rachel Biale, *Woman and Jewish Law. An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*, New York 1984

Eveline Goodman-Thau, *Zurück zum Garten Eden – auf der Suche nach Gemeinschaft*, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt*, München 1988, 104–115

Susannah Heschel (Hrsg.), *On Being a Jewish Feminist. A Reader*, New York 1983