

WEIBLICHE SPIRITUALITÄT IN PSALMEN UND HAUSKULT

ERHARD S. GERSTENBERGER, *Marburg*

1. Die Fragestellung

"Wo warst du, Eva?" beunruhigt heute zu Recht nicht nur Feministinnen, sondern auch die Heerschar der traditionellen Alttestamentler¹. Denn die Rolle der Frau im altisraelitischen Glauben und Kultvollzug ist in den kanonischen Schriften bestenfalls sehr unklar zu erkennen und nur mit Mühe zu rekonstruieren². Wenn wir dennoch nach der religiösen und kultischen Stellung der Frau im biblischen Umfeld fragen - und wir müssen es tun, weil die andauernde Diskriminierung von Frauen nicht mehr auszuhalten ist -, dann sind ständig zwei Prämissen zu beachten:

1.1 Alle biblischen Quellen sind in patrilinear und zunehmend patriarchalisch ausgerichteten Gesellschaften entstanden und tradiert worden. Wir haben es also durchweg oder doch mit ganz geringen Ausnahmen mit Männerliteratur zu tun. Frauen sind in dieser Literatur wohl ausnahmslos aus der männlichen Perspektive gezeichnet, bzw.

¹ Nur als Beispiel sei zitiert Winter 1983, 68: "Aus alledem darf man schließen, daß die JHWH-Religion die religiösen Bedürfnisse der israelitischen Frauen eben doch nicht befriedigte ..."; ebd. 677: "Es läßt sich nicht übersehen, daß die Dämonisierung der Göttin zur Dämonisierung weiblicher Sexualität und weiblicher Verhaltensformen allgemein geführt hat."

² Die etwa hundertjährige Forschung zum Thema "Frau und Kult im alten Israel" (vgl. den Überblick bei Winter 1983, 3-69; Bird 1987, 397-419) hat im wesentlichen die nachgeordnete Stellung der Frau gegenüber dem Mann im Jahwekult bestätigt.

ihre Bilder entsprechen einem gemeinsamen, aber von Männern verwalteten Anschauungsreservoir. Weibliche Träume, Empfindungen, Ängste und Forderungen werden in der biblischen Literatur vorwiegend durch männliche Überlieferer vermittelt³.

1.2 Der heutige Standort der Konkurrenten/Innen muß mehr noch als in jeder anderen exegetischen Diskussion reflektiert und in Anschlag gebracht werden. Denn wenn Anthropologie, Soziologie und Geschichtsforschung nicht täuschen, dann hat bis zur Heraufkunft des Aufklärungs- und Industriezeitalters eine (wie ungerecht auch immer definierte und praktizierte) bipolare Komplementarität⁴ der Geschlechter bestanden. Im Prinzip verstanden sich Mann und Frau aus einem übergeordneten Ganzen, in der Praxis war das Ganze mehr oder weniger männerlastig. Seit dem Anbruch der Moderne aber ist die übergeordnete Einheit von Frau und Mann zugunsten der unumschränkten Autonomie des Individuums aufgelöst⁵. Die Menschenwelt ist nicht mehr bipolar, sondern monistisch homogenisiert. Sie besteht aus lauter frei beweglichen, solipsistisch auf sich selbst fixierten Personen⁶.

Beide Voraussetzungen markieren die geschichtliche Distanz zwischen uns und den biblischen Zeugen. Wenn wir Fehlurteile vermeiden wollen, müssen wir diese strukturellen Unterschiede ständig mit berücksichtigen.

³ Äußerste Kargheit der Seelenschilderung bestimmt die altisraelitische Erzählkunst. Gelegentlich werden die Hinweise auf die Gemütslage der Akteure dichter; dabei werden Frauen noch weniger bedacht als Männer, vgl. Tamar (II Sam 13). Geradezu empörend ist es, wenn die Erzähler in hochdramatischen Geschichten das Befinden der Frau mit keiner Silbe erwähnen: Gen 12; 20; 26 = die verkungelte Ahnfrau; Jdc 19 = die geschändete Nebenfrau des Leviten; Jdc 11 = die aufgeopferte Tochter Jephtahs usw. Vgl. Tribble 1984.

⁴ Ich beziehe mich vor allem auf Badinter 1986 und Illich 1982.

⁵ Richter 1979 beschreibt den Zustand der westlichen Menschen mit dem nur zu realistischen Bild des Autismus.

⁶ Typisch ist, daß der patriarchale Mann seine behauptete Vorrangstellung in die Ideologie der "ganzen" Familie (Gruppe etc.) verpackt hatte, er sich also theoretisch - auch wenn die Praxis völlig anders aussieht - nicht absolut von der Frau absondert. Denn selbst auf dem Höhepunkt patriarchaler Überheblichkeit taucht "das weibliche Andere in der Phantasie des Mannes wieder auf" (Badinter 1986, 127; zur "radikalen Asymmetrie" in der Beziehung der Geschlechter vgl. vor allem 115-129). Auf der anderen Seite spricht das Fehlen eines kollektiven weiblichen Widerstandes vor dem Industriezeitalter ebenfalls gegen eine frühe Aufspaltung der theoretischen Einheit von Mann und Frau (vgl. 80f).

2. Die Beterin

Daß Frauen in der Kultgeschichte Israels am Heiligtum zum Gebet zugelassen waren, beweist schlagend die singuläre Geschichte der Hanna (I Sam 1,1 - 2,11). Wann auch immer die Textkomposition entstanden, abgeschlossen oder in den Zusammenhang der Samuelgeschichte inseriert worden ist⁷, die Frau trägt ihr Anliegen souverän im Sinne von Ps 102,1 Jahwe am Heiligtum vor. Sie bittet und dankt und wird zu einem im hebräischen Kanon nur durch Jona und Hiskia wiederholten Vorbild israelitischer Gebetskultur⁸. Je später wir die Hannatexte und ihre redaktionelle Einfügung ansetzen, desto größer muß unser Erstaunen über so viel weibliche religiöse Unabhängigkeit im Zentrum eines Jahwe-Heiligtums sein. Hanna betet, und es werden ganz betont wichtige Ausdrücke der Kultsprache verwendet: פלל (hitp.: I Sam 1,10.12.26.27; 2,1)⁹, שאל (I Sam 1,17.20.27.28)¹⁰, שפך את-נפש (I Sam 1,15f; vgl. Ps 102,1). Hanna legt völlig selbständig ein Gelübde ab, das tief in das Familienleben eingreift, und übergibt ebenso autonom den entwöhnten Sohn an das Heiligtum (I Sam 1,22-28). Der Familienchef Elkana ist gerade an den Stellen, wo es um Gebet und Gelübde geht, nicht oder nur ganz am Rande vorhanden. Hanna agiert im Stil der Patriarchen und israelitischen Führungsgestalten¹¹.

Aber die Hannaperikope ist einmalig in der hebräischen kanonischen Literatur, und sie wird erst spät (im 2. Jahrhundert v. Chr.?) durch Jdt 9 traditionsgeschichtlich weitergeführt. Es gibt daneben die anders situierte Verkündigungsszene: Ein Engel erscheint und sagt die

⁷ Die Kommentatoren sind durchaus unterschiedlicher Meinung. Als jüngere Zeugen mögen dienen Mommer 1991, bes. 5-23 und Watts 1992, 19-40. Mommer setzt späteres Interesse an und fiktive Bildung von Geburtsgeschichten voraus, möchte aber auch mit der "mündlichen Vorstufe" von I Sam 1-2 nicht zu weit heruntergehen (a.a.O. 21f). Watts erwägt für die Einsetzung des Psalms I Sam 2,1-10 eine späte Redaktionsstufe, die bereits auf das ganze Samuelbuch und das Psalmenpendant II Sam 22 abzielt (vgl. bes. a.a.O. 36f; 115).

⁸ Eine späte, betende, sehr gesetzestreue Heldin von der Statur einer Debora ist Judit (vgl. Jdt 8-16).

⁹ Vgl. Gerstenberger 1989, 606-617.

¹⁰ Die Namensethymologie in I Sam 1,20.28 läuft auf *Saul* hinaus, so z.B. Hylander 1932 nach Peter Mommer, a.a.O. 19 Anm. 64; 21 Anm. 71.

¹¹ Jakob, Mose und Jephthah etwa beten so und legen ihre Gelübde ab, vgl. Gen 28,20-22; Ex 32,11-13; Jdc 11,30f; Kaiser 1986, 261-274.

Geburt eines heldischen Kindes an¹². Bekannt ist auch das gleich noch zu besprechende rituelle Modell der Frauen, die Siegeshymnen singen¹³. Doch die bittende Frau, die in ihrer persönlichen Not Gott anruft, oder die nach einer erfahrenen Rettung dem göttlichen Helfer bzw. der göttlichen Helferin Dank abstattet, kommt in der biblischen und außerbiblischen Literatur höchstens sporadisch und andeutungsweise vor¹⁴. Dabei ist die Liste der biblischen Frauen, die in eine auswegslose, gebetswürdige Situation geraten, recht lang. Geschichten von Männern hingegen, die in ähnlichen Nöten sind, werden häufiger mit Stoßgebeten oder ausgeführten Psalmen versehen¹⁵.

Seltsam aber erscheint die Tatsache, daß in der paradigmatischen Hannaperikope weder spezifisch weibliche Gebetssprache noch auch eindeutige Frauenmotive anklingen¹⁶. Die Nöte der Schwangerschaft und Geburt werden nicht thematisiert¹⁷. Der kurze Hinweis auf die "Unfruchtbare, die sieben Kinder" bekommt (I Sam 2,5), dient den familiären Interessen und bereitet die weitere Geschichte der Hanna vor (I Sam 2,21). Und das Problem des Stammhalters scheint nach Ausweis einer Vielzahl von alttestamentlichen Texten primär eine Sorge des Familienchefs¹⁸ und erst sekundär ein Problem der Frauenehre zu sein¹⁹. - Hat die Redaktion ureigenste Gebetsanliegen der

¹² Vgl. Jdc 13,3-5; Lk 1,26-38. Die Ankündigung der Geburt kann auch an den Mann ergehen: Gen 18,1-14; 35,9-12. Knierim 1971, 206-235, behandelt eingehend den Begriff des "Erscheinens" (נִרְאָה; 216-221), ohne auf die Geburtsankündigung speziell einzugehen.

¹³ Vgl. Ex 15,20f; Jdc 5; 11,31.34; I Sam 18,6f; Jdt 16; Poethig 1985 (mir leider nicht zugänglich).

¹⁴ Vgl. Hagar (Gen 16,6-14; 21,14-18); Rahel (bei der Geburt Benjamins: Gen 35,16-18); Tamar (Gen 38,24-26); die hebräischen Hebammen in Ägypten (Ex 1,15-21); die aussätzigte Mirjam (Num 12,10-13); die Witwe von Zarpath (I Reg 17,9-12; Rut (vgl. Ruth 2,11f) usw.

¹⁵ Die prosaischen und in aller Regel von Männern geäußerten Anrufungen haben den Titel: "Freies Laiengebet" bekommen, vgl. Wendel 1931; Reventlow 1986, 83-118.

¹⁶ Das persönliche Gebet und der Siegeshymnus der Judit sind dagegen "frauenbewußter".

¹⁷ In der Keilschriftliteratur des Zweistromlandes sind wenigstens Beschwörungen für den Fall schwerer Geburt erhalten, vgl. Albertz 1978, 51-55.

¹⁸ Vgl. Gen 15,2; 25,21; Jer 22,30; Ps 127,3-5; 128. In Lev 20,20f wird freilich dem inzestuösen Paar Kinderlosigkeit angedroht.

¹⁹ Hanna wird wegen ihrer Kinderlosigkeit geschmäht, ebenso Sara oder Rahel. Die "unfruchtbare" bzw. "von Jahwe verschlossene" Frau ist ein Bild der Bestrafung und des Jammers (vgl. Sara: Gen 11,30; 16,1f; Rebekka: Gen 25,21; Rahel: Gen 29,31; 30,1; Frau des Manoa: Jdc 13,2; Michal: II Sam 6,23. Nur Jahwe kann den Fluch außer Kraft setzen: Ex 23,26; Jes 54,1-6). Dennoch erklärt sich die Abwertung der Kinderlo-

Frauen aus der Überlieferung gelöscht? Auf eine Verfremdung oder doch mindestens eine sehr einseitige Behandlung von Frauengebeten im Alten Testament könnte der Überhang an Siegesliedern im Munde von Frauen deuten. Mirjam, Debora, die Tochter Jephtas und die Frauen, welche Saul und David entgegenziehen²⁰ - sie alle sind auf die Rolle von Kriegerfrauen fixiert, die von Männern aller Zeiten und Kulturen gern vergeben wird. Selbst Hanna wird offensichtlich bei ihrem persönlichen Dankgebet mit einer Art Siegeslied ausgestattet²¹. Das Gebet von Frauen scheint im Alten Testament - eben aus männlicher Sicht - insgesamt eine starke Tendenz zum kriegerischen Hymnus zu haben, weil die Redaktoren der heiligen Schriften die kultische Aktivität von Frauen vorzüglich in ihrer Beteiligung an Kampf und Krieg sahen²².

3. Die Psalmensprache

Einige spezifische Nöte von Frauen sind im Alten Testament deutlich benannt: Kinderlosigkeit, Schwangerschaftsbeschwerden (Gen 3,16), Komplikationen bei der Geburt (Gen 35,16-18), Abhängigkeit vom Mann (Gen 3,16), Vergewaltigung durch Männer (II Sam 13,1-20), Ehestreit mit Flucht zum Vater (Jdc 19,1), grundsätzlicher Ausschluß von der Erbfolge (Num 27 und 36), Zwietracht unter den Haremsfrauen (Gen 16), Verelendung im Witwenstand (I Reg 17), Kriegsleiden, Schändung und Versklavung durch siegreiche Feinde (Thr 2,10-12.20; 4,10; II Reg 6,26-29), Verdammung der Göttin (Jer 44,15-19). Um ein ausgewogenes Bild zu erhalten und abschätzen zu können, wie weit sexuelle Differenzierungen vorgenommen wurden, müßte man dieser Auflistung die den Menschen damals bewußten spezifischen Gefährdungen, Benachteiligungen und Leiden der Männer gegenüberstellen, etwa die frustrierende Feldarbeit (Gen 3,17-19) oder die

sen allein aus dem patrilinearen System, das einseitig auf die Sicherung der männlichen Linie bedacht ist, vgl. Gerstenberger/Schrage 1980; Gerstenberger 1988a.

²⁰ S. oben Anm. 13.

²¹ So viele Exegeten zu I Sam 2,2-10; vgl. Watts 1992, 29f, unter Berufung auf Gottwald 1979, 119, und Poethig 1985.

²² Das Thema "Frau und Krieg" ist sozialwissenschaftlich anzugehen, vgl. Badinter 1986, 66-68.70-75; Moore 1988, 151.170-178.

Todesgefahr im Krieg (Gen 49,5; II Sam 11,25)²³. Außerdem würden bei einer vollständigen Übersicht die aus den Texten zu erschließenden, dort aber nicht als solche ausgewiesenen Beeinträchtigungen von Frauen durch Männer zu Buche schlagen müssen: z.B. die generelle Minderbewertung der Leistung von Frauen (Lev 27), ihr Ausschluß von wichtigen gesellschaftlichen Funktionen (Rechtsprechung, Priesteramt), der Vorrang der Männersprache, die Vermännlichung der Schöpfungsvorstellungen, Dummheit, Begierde und Machtlust von Männern usw.

Angesichts des Bewußtseins frauenspezifischer Notlagen im Alten Testament ist das Ergebnis einer Untersuchung der Klage- und Danklieder des einzelnen frappierend: Es gibt keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß die aus familiären Gottesdiensten stammenden Gebete²⁴ - es sind immerhin etwa 50 Exemplare im Psalter erhalten - je irgendeine charakteristische männlich-weibliche Sprache oder Metaphorik entwickelt hätten. Eindeutig weibliche Gebetsanliegen tauchen nicht auf, wiewohl es nach Menschenermessen z.B. Beschwörungen bei schwerer Geburt gegeben haben muß. Nach Ausweis der theophoren Personennamen und eindeutiger Textaussagen sahen die Israeliten ihren Gott als den Geber der Nachkommenschaft und den Beschützer der werdenden Mutter²⁵. Und die keilschriftlichen Beschwörungen für den Fall von Geburtskomplikationen sind klare Zeugnisse für eine sicher allgemein verbreitete Praxis²⁶. Zu den großen mesopotamischen Beschwörungsserien, die seit dem 2. Jahrtausend v. Chr. entstanden und eine kanonische Geltung erlangten²⁷, gehörten diese Texte nicht. So hat die Vermutung, sie seien von spezialisierten Geburtshelferinnen (Hebammen) überliefert worden²⁸, einige Wahrscheinlichkeit für sich.

Für die Klage- und Dankgebete des Psalters läßt sich festhalten: Die Notschilderungen sind nicht geschlechtlich differenziert; sie beschreiben - was den Betenden oder die Betende anlangt - den Verfall der Lebenskraft (vgl. Ps 22,15-18; 31,10-14; 38,4-9) unter der Last

²³ Mir scheint, die Gefährdungen der Frau kommen als frauenspezifisch mehr in den Blick als die nur dem Mann zugeordneten Mühsale.

²⁴ Vgl. Gerstenberger 1980 und 1988b.

²⁵ Vgl. Albertz 1978, 58-60.

²⁶ Albertz 1978, 51-54 zitiert einige Beispiele aus einer umfangreicheren Geburtshilfeliteratur, die vor allem durch Köcher 1963ff neu ediert worden sind.

²⁷ Hallo 1968, 71-89; Caplice 1974.

²⁸ Albertz 1978, 51.55.

eigener Schuld und den Angriffen böser Dämonen und Menschen (vgl. Ps 55; 59; 69 usw.). Auch die Bösewichter und Übeltäter sind nicht sexuell differenziert²⁹, ebensowenig wie die Kalamitäten (Krankheit; soziale Ausgrenzung; Anklage; böse Omina) oder die verwendeten Metaphern. Daß kriegerische Bilder und Vorstellungen aus dem Jagdleben relativ häufig gebraucht werden³⁰, ist wohl weniger bewußter Machismo als vielmehr reale, allgemein gebräuchliche Benennung von Gefahrenquellen.

Eine bekannte Tatsache paßt gut in diesen Zusammenhang: Der Psalter verwendet in auffallend starkem Maße die geschlechtsneutralen Bezeichnungen אָדָם und אִנְשֵׁי zur Bezeichnung "des Menschen" (vgl. Maass 1973, 81-94 und 373-375, bes. 88f). Allein 62 von insgesamt 562 Vorkommen von אָדָם im Psalter (bei אִנְשֵׁי sind es 13 von 42 Vorkommen) lassen aufmerken (man vergleiche dagegen 44 Vorkommen des in Erzählzusammenhängen geschlechtsspezifischen אִישׁ von insgesamt 2160 AT-Stellen). Die Folgerung läßt sich kaum umgehen, daß die Gebetssprache offen für beide Geschlechter sein will. Die zahlreichen sonstigen Bezeichnungen der menschlichen Seite - singularisch oder pluralisch - im Gottesdienst sind immer maskulinen Geschlechts, ob es sich um den oder die "Gerechten", "Frommen", "Gottesfürchtigen", "Gefährten", "Bekannten", "Elenden", "Hoffenden", "Sänger", "Musikanten", "(Gottes)Sklaven" oder ähnliche Personen handelt. Weibliche Gestalten kommen im Psalter äußerst selten vor: Die אִשָּׁה von Ps 58,9 ist Teil eines "zusammengesetzten" Substantivs ("Fehlgeburt"); in Ps 109,9; 128,3 ist sie die Ergänzung des Mannes. Die "jungen Frauen" (עַלְמֹתַי) marschieren in der Mitte einer (Sieges-)Prozession (Ps 68,26); eine königliche Braut erscheint in Ps 45,10ff. Die Mutter (אִמִּי Ps 131,2) symbolisiert bergenden Schutz, wird als Bezugsperson für die tiefste Trauer genannt (Ps 35,14). Sie erscheint auch zweimal in der Selbstdefinition des Beters ("Sohn deiner Sklavin", vgl. u. Anm. 35); der Bruder ist "Sohn deiner Mutter" (Ps 50,20; vgl. 69,9). "Söhne" (= "Kinder"?) sind dagegen häufiger genannt als Mütter oder Frauen (Ps 17,14; 34,12; 45,17f; 78,4-6; 89,31; 90,16; 102,29; 103,13.17; 105,6; 106,37f [hier "Söhne und Töchter"!]; 109,9f; 113,9; 115,14; 127,3f; 128,3.6; 132,12; 144,12 ["Söhne und Töchter"!]). Die väterliche Linie sticht manchmal hervor (vgl. Ps 22,5; 27,10 ["Vater und Mutter"!]; 39,13; 44,2; 49,20; 78,3.5.8.12.57; 95,9; 103,13; 106,6f). Patrilinear bis patriarchal ist diese Gottesdienstgemeinde, das ist offensichtlich.

Die Untersuchung läßt sich ohne weiteres auf andere Psalmengattungen als die Klagelieder des Einzelnen ausdehnen. Die Hymnen des Einzelnen³¹ (vgl. etwa Ps 8; 77; 103; 146) und die in der Regel späten didaktischen Psalmen (vgl. Ps 19; 39; 49; 73; 90; 119; 139) klammern spezifisch weibliche Themen oder Metaphern aus³², scheinen jedoch

²⁹ Vgl. Keel 1969.

³⁰ Vgl. schon Gunkel/Begrich 1933, 198.

³¹ Vgl. Crüsemann 1969, 285-306.

³² Es gelingt auch kaum, im Hinter- oder Untergrund der Psalmen nach einem weiblichen Sprachgebrauch zu suchen, der Frauengebete auszeichnen könnte, wie Phyllis Tribble (1978) es im Blick auf verborgene, weibliche Gottesbilder getan hat. Phyllis Tribble hält z.B. Ps 22,10f; 71,6 (= Hebamme und Mutter, vgl. Ps 27,10; 139,13-16) für

nicht sexistisch zu diskriminieren. Weil wir aus unserer Perspektive die Verhältnisse im Alten Orient anders beurteilen als die damaligen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen, müßten wir allerdings diese Neutralität näher auf verborgene, weil internalisierte, männliche Dominanz untersuchen³³. Eine Testfrage ist die nach der Verwendung der ersten Personen Singular und Plural im Psalter. Konnten Frauen das "Ich" und das "Wir" der altisraelitischen Gebete mitsprechen und haben sie es wirklich getan? Und wenn es so gewesen sein sollte: Wie haben Frauen damals die Ausklammerung ureigenster weiblicher Anliegen aus dem (offiziellen?) Gottesdienst ertragen?

Diese letztere Anfrage muß noch einmal an die wenigen Psalmen gerichtet werden, die auf den innersten Familienkreis und das häusliche Leben anspielen, welche ja nach unserem Verständnis Domäne der Frauen waren³⁴. Ich meine die ziemlich dicht beieinander stehenden Pss 127; 128; 131; 133. Haus und Familie, Arbeit und Wohlstand, Segen und Solidarität sind thematisiert - aber durchgehend aus dem männlichen, patriarchalen Blickwinkel. Keine Spur von der Hausfrau, die nach Prov 31,10-31 das ganze Anwesen klug verwaltet. Die Frau ist in allen vier Psalmen - wenn sie denn überhaupt explizit genannt wird - "ihrem" Mann zugeordnet. Er repräsentiert die Familie, ihm geht es gut, wenn er eine stattliche Zahl von Söhnen hat (127,4f), von der Frau geboren (128,3f). Auf die Harmonie der Brüder in einem Haushalt kommt es an (133), als wenn der Zank der Frauen nichts ausmache. Nur Ps 131 mit seiner Mutter-Kind-Symbolik ist unübertroffen frauenfreundlich. Doch geht es nicht um die Stellung der Hausfrau im häuslichen Bereich, sondern um eine Erinnerung an kindliche Geborgenheit bei der Mutter. Auch dieser Psalm ist auf den Familienchef hin konzipiert³⁵.

übriggebliebene Hinweise auf eine weibliche Gottheit, so wie ihr auch alle Erwähnungen des Erbarmens und gnädigen Zuwendung (besonders die liturgische Formel: "Gnädig und barmherzig ist Jahwe, geduldig und von großer Güte", Ps 145,8 u.i.) als solche Indizien gelten. Doch setzt diese scharfe Unterscheidung der Geschlechtseigenschaften unsere heutige Spaltung der sexuellen Sphären voraus, vgl. Ochshorn 1981.

³³ Vermutlich sind Frauen als von Diskriminierung Betroffene besser in der Lage, auch in alten Texten die unbewußte Ungleichgewichtigkeit der Geschlechter festzustellen. In der Psalmenexegese sind mir aber noch keine diesbezüglichen Studien von Frauen bekannt.

³⁴ Vgl. Gerstenberger/Schrage 1980; Gerstenberger 1988a.

³⁵ Auffällig hingegen ist die Eigendefinition des Beters über die Mutter: Ps 86,16 und 116,16 nennen ihn ausdrücklich "Sohn deiner Magd" (בן־אִמְתִּיךָ). Das ist gewiß kein Zufall und kann nur auf eine sehr aktive, kultische Rolle der Hausmutter gedeutet

Während die Frau als Kultteilnehmerin im Psalter nirgends sicher zu greifen ist, könnte es für die Totenklagelieder anders sein³⁶. Diese Gattung, obschon in reinerer Form nur durch die David zugeschriebenen Exemplare (II Sam 1,19-27; 3,33f) bekannt, wird allgemein - und im Vorderen Orient bis heute - dem Verantwortungsbereich der Frauen zugewiesen. Thr 1f; 4f sind keine privaten Klagelieder, sondern aus der Klage über den Untergang der Stadt, einer verwandten, politischen Gattung, entstanden. Das Schicksal der Frauen wird in manchen Wendungen direkt geschildert (vgl. Thr 1,4.18; 2,10.21; 4,10; 5,3.11). Weil die Stadt immer feminin gedacht ist, können dann die Leiden der Frauen und Mütter auf das personifizierte Jerusalem übertragen werden (vgl. Thr 1,1ff; 1,7ff; 2,13ff; 4,7ff). Es wäre nicht verwunderlich, wenn als Pendant zur Siegesfeier auch in der Untergangsklage der Anteil der Frauen erheblich gewesen ist. Eine gewisse kulturelle Rollenverteilung im offiziellen Gottesdienst wäre damit bestätigt, die Komplementarität der Geschlechter auch im Umgang der Gemeinschaft mit ihrem Gott angedeutet.

Das Liebes- und Hochzeitslied schließlich, das sicherlich auch kulturelle Bedeutung gehabt hat, zeigt die israelitische Frau als gleichwertige Partnerin des Mannes. Leider haben wir nur den einen, dafür umso imposanteren Belegtext: das Hohelied³⁷. Hier endlich scheint die Balance der Geschlechter im engsten Miteinander verwirklicht.

4. Der Hauskult

Eine gewisse Komplementarität stellt aber noch keine Gleichwertigkeit dar. Carol Meyers rechnet im Gefolge von amerikanischen soziologischen Beobachtungen und Theoriebildungen damit, daß die Männer- und Frauenanteile ihrem Prestigegewicht nach annähernd ebenbürtig sein müssen, will man von einer ausgewogenen Geschlechtergemeinschaft reden³⁸. Da wir auch bei günstigster Beleuchtung in

werden. Diese Selbstbezeichnung kommt in mesopotamischen Gebeten äußerst selten vor; die Regel ist dort die Angabe der väterlichen Linie (so Mayer 1976, 46-56).

³⁶ Vgl. Jahnou 1923.

³⁷ Vgl. Pope 1977.

³⁸ Meyers 1983, 569-593; dieselbe 1988. Wichtige Studien sind für sie: Zimbalist Rosaldo, Michelle / Lamphere, Louise (eds.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford

den hebräischen Schriften ein Defizit von weiblicher Kultbeteiligung feststellen müssen, erhebt sich die Frage, ob mindestens in der vorexilischen Zeit Frauen einen eigenen kultischen oder rituellen Bereich im eigenen Haushalt hatten, der als Ausgleich für den mangelnden Einfluß auf den transfamiliären Gottesdienst dienen konnte.

Der Nachweis von vorexilischen Hauskulten, die unter der besonderen Verantwortung der Frauen gestanden hätten, läßt sich - wie durch mehrere Kolleginnen und Kollegen auf dieser Tagung gezeigt - nur bruchstückhaft durch Indizien und Vergleiche führen.

4.1 Textlich gesehen wird durch Ex 21,6 (der Sklave wird *vor Gott* am Türpfosten des Hauses auf Dauer verpflichtet), I Sam 19,13.16 (תרפים im Hause Davids), Gen 31,19.30.34f (תרפים Labans gestohlen), Jdc 17 (תרפים einer Gutsbesitzerin), Jer 7,16-18 (Kinder, Väter, Frauen beten fremde Götter an), Jer 44,15-19 (Familiengottesdienst unter Leitung von Hausfrauen für die Himmelskönigin), Jes 65,3f (abgöttische Praktiken in Gärten, auf Steinen [?], in Gräbern und Hütten [?]) zumindest die Möglichkeit häuslicher, familiärer Gottesverehrung sichtbar. In einigen von diesen Texten hat die Hausfrau ein erstaunlich direktes Verhältnis zum häuslichen heiligen Gegenstand (so in I Sam 19; Gen 31; Jdc 17). In den beiden Jeremiatexten tritt die Mit- bzw. Hauptverantwortung der Frau für die Kultausübung hervor³⁹.

4.2 Archäologische Funde, vor allem aus der Königszeit Israels, können einiges zur Klärung beitragen. Im Wohngebiet einer Stadt verstreute Figurinen von nackten Frauen (Göttinnen)⁴⁰ oder von Kultinventar wie Räucherständern und Kleinaltären⁴¹ lassen die Vermutung zu, daß auch noch im Israel der Königszeit privat geopfert wurde⁴².

1974; Schlegel, A., *Male Dominance and Female Autonomy*, New Haven 1972; Whyte, M.K., *The Status of Women in Pre-industrial Societies*, Princeton 1978.

³⁹ Der Grad weiblicher Mitwirkung an einem möglichen vorexilisch-israelitischen Familienkult ist natürlich der uns hier angehende strittigste Punkt, vgl. Gerstenberger 1988a, 66-77.

⁴⁰ Vgl. Winter 1983; Schroer 1987.

⁴¹ Vgl. Zwickel 1990.

⁴² H. Weippert (1988), hat sehr viel Material zum Thema "Hauskult" zusammengetragen (vgl. 137f; 407ff; 447f; 628ff; 716f; leider fehlen dem gewichtigen Werk alle Register!) und sehr vorsichtig kommentiert. Sie hält eine kultische Deutung der Frauen- und Tierfigurinen (überwiegend Pferde!) nicht für gesichert, aber für möglich (631).

4.3 Parallelerscheinungen in der Umwelt Israels und in kultur- und religionsgeschichtlich vergleichbaren Stammesgesellschaften und jungen Monarchien sind ebenfalls keine direkten Beweise dafür, daß auch in Israel die Frau Möglichkeiten der Kultausübung hatte. Aber die Analogien können doch lehren, wie Frauen ihre religiösen Anliegen wahrgenommen haben. (Und Analogien sind theologisch legitim, weil Kult und Theologie in jedem Fall menschliche Konstrukte sind, welche das Absolute nicht fassen oder rein darstellen können.) Für Mesopotamien hat Judith Ochshorn⁴³ umfassende Sichtungsarbeit geleistet. Die ägyptische Beteiligung von Frauen an Riten und Kulturen stellt Emma Brunner-Traut kurz dar⁴⁴. Ethnologisches Material ist über viele Monographien verstreut. Man erfährt z.B., daß die Frauen der Hopi-Indianer Arizonas eigene Zeremonialkammern hatten, welche Männer nicht betreten durften⁴⁵. Oder daß bei den benachbarten, aber traditionell halbnomadisch lebenden Navajos wichtige Krankenheilungszeremonien in einer weiblichen und einer männlichen Variante überliefert wurden⁴⁶. Die Ndembu in Zaire dagegen feierten ihre Rituale in gegeneinander stehenden Geschlechtergruppen und auf einem sexuell polarisierten, heiligen Feld⁴⁷.

Fazit dieser sehr gerafften Erhebung: Es gibt Anzeichen dafür, daß Frauen in Altisrael einmal bedeutend aktiver am Kultleben teilgenommen bzw. es in eigener Verantwortung gestaltet haben, als heute aus den hebräischen Schriften erkennbar ist. Kultbeteiligung oder -verantwortung schließt aber Formulierung und Gebrauch von heiligen Texten mit ein. Leider sind wir über diese Textbasis von möglichen israelitischen Frauenkulturen in keiner Weise informiert. Aus anderen Kulturkreisen scheinen wesentliche Sprach- und Vorstellungsverschiedenheiten zwischen männlicher und weiblicher Gottesdienstpraxis nicht bekannt geworden zu sein.

⁴³ Vgl. o. Anm. 32.

⁴⁴ Brunner-Traut 1987, 50-67.

⁴⁵ Vgl. Simmons 1942 (51963).

⁴⁶ Vgl. Wyman/Kluckhohn 1938; Wyman 1975.

⁴⁷ Vgl. Turner 1969.

5. Vorläufige Schlußfolgerungen

Der Befund unserer Nachforschungen zum Thema "weibliche Spiritualität" in Altisrael ist alles andere als eindeutig. Ausschließen können wir, daß Frauen in der vorexilischen Zeit (und später) religiös völlig abgesondert, diskriminiert und inaktiv gewesen wären. Das Fehlen von spezifisch weiblichen Anliegen und Metaphern in den Psalmen kann durch die männliche Redaktion der Texte bedingt sein. In der nachexilischen Zeit haben sich meines Erachtens zweifellos unter dem Druck der Monotheisierung und der fortschreitenden patriarchalen Orientierung die maskulinen Sichtweisen in den Vordergrund geschoben. Weibliche Glaubensäußerungen und -inhalte sind wahrscheinlich verdrängt worden. Aber diese Hinweise reichen nicht aus, die Quellenlage zu erklären. Wir haben vielmehr ständig die heutigen Ausgangspunkte, die modernen, zeitgenössisch bestimmten Standorte einzubeziehen, wollen wir die alten Texte einigermaßen richtig interpretieren. Die Gefahr, heutige Maßstäbe anzulegen, liegt gerade in der feministischen Auslegung der Bibel sehr nahe.

5.1 Grundsätzlich müssen wir uns bewußt werden, daß offensichtlich die Frage nach der "Spiritualität" der Beter/Innen als ein Versuch der inneren Selbstvergewisserung⁴⁸ eine ganz moderne, die Entdeckung und Vereinzelung des Selbst voraussetzende Bemühung ist. Der große Unterschied zur Psalmensprache scheint darin zu bestehen, daß heute das "Ich" die Welt punktuell in sich absorbiert, während das "Ich" der Psalmen sich in die Außenwelt hinein entwirft und dabei im "Wir" der Gottesdienstgemeinschaft aufgehoben wird⁴⁹.

5.2 Hinter oder unter allen patriarchalen Strukturen scheint es in Israel eine transsexuelle bzw. nicht-sexistische, inklusive Kultsprache gegeben zu haben. Die Geschlechtsdifferenzen waren im kultischen Bereich voll bewußt und erheblich⁵⁰. Aber Frau und Mann waren auch im Kult, bis in die exilisch-nachexilische Gemeindeversammlung hin-

⁴⁸ Die religiöse Frauenliteratur will - völlig zu Recht - die weibliche Identität wiederentdecken, vgl. aus der Fülle der Schriften nur Halkes 1984; Iglehart 1983.

⁴⁹ Die alte, literarkritisch inspirierte Diskussion um "Ich" und "Wir" in den Psalmen müßte heute unter sozialpsychologischen Aspekten aufgenommen werden, vgl. Scharbert 1986, 297-324.

⁵⁰ Man vergleiche nur die Opfer- und Reinheitsvorschriften in Lev 1-15; dazu Milgrom 1992; Rendtorff 1985ff; Gerstenberger 1993.

ein (vgl. Neh 8,2f), einander in polarer Komplementarität zugeordnet, sie bildeten keine autonomen, konkurrierenden Entitäten. "Der Mensch" (אָדָם; אָנוּשׁ; auch אִישׁ?) war im familiären Verbund *einer*, nach priesterlicher Präzisierung unterschieden in זָכָר und נְקִיבָה, männlich und weiblich (Gen 1,27).

5.3 Weil die Zusammengehörigkeit der Geschlechter Grundlage der altorientalischen Anthropologien und Kultsprachen ist, können männlich-weibliche Attributionen bis hin zu Zeugungs- und Gebärfähigkeit zwischen den Geschlechtern fluktuieren⁵¹. Frauen (so können wir konjizieren) partizipierten nach dem Beispiel von Hanna, Mirjam und Debora einmal voll an der männlichen Gebetsprache und umgekehrt Männer an der weiblichen (Ps 131?). Die Gebetsliteratur des ganzen Alten Orients läßt einen derartigen gemeinsamen Gebrauch der liturgischen Formulare vermuten⁵².

5.4 Die sexistische Aufspaltung in voneinander völlig unabhängige Geschlechtersphären und sexuell bestimmte Einzelpersonen ist eine Erfindung des modernen, patriarchal gestimmten Individualismus. Sie setzt sich folgerichtig fort in der feministischen Suche nach weiblicher Autonomie, auch in einer exklusiven Frauenkirche. Die Entwicklung zur persönlichen Selbstbestimmung ist nicht mehr rückgängig zu machen. Wie sich aus individueller Eigenständigkeit und Weltbemächtigung eine neue Gemeinschaft der Geschlechter ergeben kann, wird zur Zeit in den westlichen Demokratien in großem Maßstab schmerzlich und lustvoll erprobt⁵³. Frauen und Männer dürfen beherzt je für sich die alten, biblischen Traditionen des Kultes und des Gebets, sowie die dazugehörigen Gottesbilder aufnehmen, kritisch prüfen, verwerfen, neu interpretieren und weiterentwickeln. Das Kriegerische in den Psalmen ist ein gemeinsames Erbe, die Ausgrenzung weiblicher Schöpfungssymbolik (vgl. Ps 139,13-16) ist ein gemeinsamer Verlust.

⁵¹ Vgl. Ochshorn 1981.

⁵² Jedenfalls sind bisher noch keine gegenteiligen Entdeckungen gemacht worden, vgl. Mayer 1976; Vorländer 1975; Menzel 1981; Ochshorn 1981.

⁵³ Die Veränderung der Lebensgemeinschaften, das Scheidungsverhalten, der Drang zur eigenen Wohnung, vor allem das neue Selbstbewußtsein der Frauen und die notwendige Neubestimmung der männlichen Identität gehören in dieses Spektrum. Elisabeth Badinter nennt die Umorientierung eine "androgyn Revolution", die wahrhaft historische Dimensionen hat und deren Ausgang ungewiß ist.

LITERATUR

- Albertz, Rainer, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart 1978.
- Albertz, Rainer, *Gebet II*, TRE XII (1983) 34-42.
- Badinter, Elisabeth, *L'un est l'autre*, Paris 1986 (deutsch von Friedrich Giese, *Ich bin du*, München / Zürich 1987).
- Bird, Phyllis, *The Place of Women in the Israelite Cultus*: Miller, Patrick D., u.a., *Ancient Israelite Religion*, Philadelphia 1987, 397-419.
- Brunner-Traut, Emma, *Die alten Ägypter. Verborgenes Leben unter den Pharaonen*, Stuttgart 41987.
- Caplice, Richard J., *The Akkadian Namburbi Texts*, Los Angeles 1974.
- Crüsemann, Frank, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, 1969 (WMANT 32).
- Gerstenberger, Erhard S., *Der bittende Mensch*, 1980 (WMANT 51).
- Gerstenberger, Erhard S., *Jahwe - ein patriarchaler Gott?*, Stuttgart 1988a.
- Gerstenberger, Erhard S., *Psalms, with an Introduction to Cultic Poetry*, 1988b (FOTL XIV/1).
- Gerstenberger, Erhard S., Art. פֶּלֶל, ThWAT VI (1989) 606-617.
- Gerstenberger, Erhard S., *Leviticus*, 1993 (ATD 6).
- Gerstenberger, Erhard S. / Schrade, Wolfgang, *Frau und Mann*, Stuttgart 1980.
- Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll 1979.
- Gunkel, Hermann / Begrich, Joachim, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933.
- Haag, Ernst / Hossfeldt, Frank-Lothar (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn*, Stuttgart 1986.
- Halkes, Catherina, *Suchen, was verlorenging*, Gütersloh 1985 (holl. Original: *Zoekend naar wat verloren ging*, Baarn 1984).
- Hallo, William W., *Individual Prayer in Sumerian*: JAOS 88 (1968) 71-89.
- Hylander, I., *Der literarische Samuel-Saul-Komplex (1Sam 1-15)*, 1932.
- Iglehart, Hallie, *Womanspirit. A Guide to Women's Wisdom*, New York 1983 (deutsch von Inge Wacker, *Weibliche Spiritualität. Traumarbeit, Meditationen und Rituale*, München 1987).
- Illich, Ivan, *Gender*, New York 1982 (deutsch von Ruth Kriss-Rettenbeck, *Genus*, Hamburg 1983).
- Jahnow, Hedwig, *Das hebräische Leichenlied*, 1923 (BZAW 36).
- Kaiser, Otto, Art. נָדַר: ThWAT V (1986) 261-274.
- Keel, Othmar, *Feinde und Gottesleugner*, 1969 (SBM 7).
- Knierim, Rolf, *Offenbarung im Alten Testament*: Wolff, H.W. (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*, FS Gerhard von Rad, München 1971, 206-235.
- Köcher, Franz, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, 4 Bde., Berlin 1963-1971.
- Maass, Fritz, Art. אָנָּן וְאִשָּׁה: ThWAT I (1973) 82-94 und 373-375.
- Mayer, Werner, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen 'Gebetsbeschwörungen'*, Rom 1976.

- Menzel, Brigitte, *Assyrische Tempel*, 2 Bde., Rom 1981.
- Meyers, Carol, *Procreation, Production, and Protection: Male-Female Balance in Early Israel*, JAAR 51 (1983) 569-593.
- Meyers, Carol, *Discovering Eve*, Oxford 1988.
- Milgrom, Jacob, *Leviticus 1-16*, 1992 (AncB).
- Mommer, Peter, *Samuel*, 1991 (WMANT 65).
- Moore, Henriette L., *Feminism and Anthropology*, Minneapolis 1988, (deutsch von Sieglinde Denzel und Susanne Naumann, *Mensch und Frau sein*, Gütersloh 1990).
- Ochshorn, Judith, *The Female Experience and the Nature of the Divine*, Bloomington 1981.
- Poethig, E.B. (= she), *The Victory Song Tradition of the Women of Israel*, Diss. Union Theological Seminary, New York 1985.
- Pope, Marvin, *Song of Songs*, New York 1977.
- Rendtorff, Rolf, *Leviticus*, 1985ff (BK III).
- Reventlow, Henning Graf, *Gebet im Alten Testament*, Stuttgart 1986.
- Richter, Horst Eberhard, *Der Gotteskomplex*, Hamburg 1979.
- Scharbert, Josef, *Das "Wir" in den Psalmen*, in: E. Haag u.a. (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn*, Stuttgart 1986, 297-324.
- Schroer, Silvia, *In Israel gab es Bilder*, 1987 (OBO 74).
- Simmons Leo W., *Sun Chief, Autobiography of a Hopi Indian*, New Haven [1942] (51963).
- Trible, Phyllis, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978.
- Trible, Phyllis, *Texts of Terror*, Philadelphia 1984 (deutsch von Marianne Reppekus, *Mein Gott, warum hast du mich vergessen*, Gütersloh 1987).
- Turner, Victor W., *The Ritual Prozess*, Chicago 1969.
- Vorländer, Hermann, *Mein Gott*, 1975 (AOAT 23).
- Watts, James W., *Psalm and Story*, 1992 (JSOT.S 139) 19-40.
- Weippert, Helga, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, München 1988 (*Handbuch der Archäologie* II/1).
- Wendel, Adolf, *Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel*, Leipzig 1931.
- Winter, Urs, *Frau und Göttin*, 1983 (OBO 53).
- Wyman, Leland C., *The Mountainway of the Navajo with a Myth of the Female Branch*, Tucson 1975.
- Wyman Leland C. / Kluckhohn, Clyde, *Navaho Classification of Their Song Ceremonials*, Menasha 1938.
- Zwikel, Wolfgang, *Räucher kult und Räuchergeräte*, 1990 (OBO 97).