

„Kultprostitution“ im Alten Israel? Forschungsmythen, Spuren, Thesen

Marie-Theres Wacker

Until the late 1980s, Old Testament research, like (supposedly) all disciplines dealing with "cult/temple prostitution", was under the influence of global patterns like a pan-oriental fertility cult and/or temple brothels all over the Ancient World. In the meanwhile there is much scepticism about such global theories, as can be shown by reference to recent handbooks, and there is a growing conscience of the rhetorical character of the biblical sources (Hebrew tradition as well as Septuagint). The main topic of Old Testament research concerning "cult/temple prostitution" is the reality of the so called "qedeshot" – in the past often translated or interpreted as "sacred/cult prostitutes". A detailed look on all the instances in the Hebrew Bible results in the sober conclusion that we cannot know for sure who were these qedeshot, and that there is no proof of cult/temple prostitution in biblical Israel.

„Kultprostitution“ war und ist ein Thema auch der Alttestamentlichen Wissenschaft, sind ja die Schriften, die im Zentrum ihrer Forschungen stehen, in jenem Kulturraum entstanden, in dem das mit diesem – wertend aufgeladenen! – Begriff benannte Phänomen Ursprung und Verbreitung haben soll, und partizipiert sie als wissenschaftliche Disziplin an den Diskursen der an diesem Kulturraum interessierten Fächer. Die bibelwissenschaftliche Forschungssituation stellt sich dementsprechend analog dar: Konnte man bis weit in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts von einem breiten exegetischen Konsens ausgehen, dass das mit dem Begriff „Kultprostitution“ bezeichnete Phänomen als klar umrissen im Israel des 1. Jahrtausends v.Chr. selbstverständlich voraussetzen und an diversen Texten in der hebräischen Bibel und der Septuaginta zu verifizieren sei, so sind gegenwärtig alle früheren Sicherheiten dahingeschmolzen.

Für eine Darstellung des aktuellen Forschungsstandes empfiehlt es sich, das klassische Paradigma zunächst noch einmal zu rekonstruieren (1.), um darüber Begriffe zu diskutieren, forschungsgeschichtliche Voraussetzungen deutlich zu machen und das für einschlägig gehaltene Textmaterial zusammenzustellen. Im erneuten Rückgriff zumindest auf ausgewählte Texte, insbesondere die Septuaginta (2.) und die für die exegetische Diskussion um die „Qedeschen“ als „Kultprostituierte“ zentralen Belege (3.), können sodann Forschungsumbrüche und Neuansätze exemplifiziert werden.¹

¹ Einen gründlichen Überblick zur alttestamentlichen Diskussion um „Kultprostitution“

1. „Sakrale Prostitution“ – das Paradigma

Ein zuverlässiges Indiz für die breite Rezeption eines wissenschaftlichen Theorems ist dessen Darstellung in den Standardhandbüchern des jeweiligen Faches. Als wohl renommierteste wissenschaftlich-theologische Nachschlagewerke gelten das (katholische) „Lexikon für Theologie und Kirche“ (LThK) und das (evangelische) Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG). Beide Werke erfuhren in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts eine Neubearbeitung und erschienen in den 90er Jahren (LThK) bzw. zu Beginn des neuen Jahrtausends (RGG) in wiederum von Grund auf erneuerter Fassung.

1.1. Umriss

Die RGG enthält, ihrem Konzept eines Handbuchs für Theologie und Religionswissenschaft gemäß, bereits in ihrer ersten Auflage (1909ff.) einen Eintrag zu „heiliger Prostitution“,² der in seiner Grundstruktur auch für die in den 30er Jahren folgende Neuauflage prägend bleibt³ und das Forschungsparadigma bereits voll entwickelt bietet. In der ebenfalls in den 30er Jahren erscheinenden ersten Auflage des LThK dagegen findet sich unter dem Stichwort „Prostitution“ lediglich die Bemerkung, dass die Prostitution, „den Urvölkern unbekannt, [...] früh bei den Naturvölkern auf[taucht], manchmal sogar kultisch geheiligt“.⁴ Das in Frage stehende Phänomen wird zwar zur Kenntnis genommen, es interessiert jedoch, der katholisch-theologischen Binnensicht des frühen LThK entsprechend, vorerst nur als die Extremform jener „sittl. und gesundheitl. Pestbeule am Leibe der Völker“,⁵ als die der Autor des Beitrags die Prostitution betrachtet. In der zweiten Auflage des LThK dagegen, die zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils entstand und

bietet Frevel 1995/2, 557-737 im Rahmen seiner religionsgeschichtlichen Rekonstruktionen zur Göttin Aschera. Eigene Überlegungen, auf die ich zurückgreife, finden sich in Wacker 1992 und Wacker 1996. Die 2006 erschienene Dissertation von Christine Stark hat das Thema „Kultprostitution“ erstmals monographisch für das alttestamentliche – hebräische wie griechische – Material aufgearbeitet und um eine eigene These bereichert. Für viele im vorgelegten Beitrag nur angedeutete Zusammenhänge kann auf diese Arbeiten verwiesen werden.

² Greßmann 1913, das Stichwort „heilige P[rostitution]“ folgt auf den Eintrag zur gewerbsmäßigen Prostitution.

³ Rühle 1930 – diesmal ist das Stichwort „heilige P[rostitution]“ vor den Abschnitt zur gewerbsmäßigen Prostitution platziert.

⁴ Hilgenreiner 1936, 506.

⁵ Ebd.

erstmal die historisch-kritische Exegese breit rezipierte, ist der kultische Aspekt eigens berücksichtigt worden: Folgend auf den Artikel „Prostitution“ steht der Eintrag „Prostitution, sakrale“, versehen mit einem Verweis auf das neu aufgenommene Stichwort „Hierodulen“. Der entsprechende (vollständige) Beitrag lautet:

Hierodulen (ἱερόδουλοι, -αι = Heiligtumsdiener bzw. -dienerinnen), zumeist weibliches, manchmal auch männliches Kultpersonal, das für die Durchführung der Sexualriten an den altoriental. (später auch an einzelnen persischen, griech. u.a.) Heiligtümern bestimmt war (vgl. Cod. Hammurabi §§ 110, 127, 182; Bar 6,43). Die *sakrale Prostitution* hat ihre Wurzel in der Imitationsmagie; man versuchte, durch die geschlechtliche Vereinigung am Kultort („Heilige Hochzeit“) die Fruchtbarkeit des Götterpaares gegenwärtig zu setzen. Insbesondere im syro-kanaanäischen Raum wurde dieser Brauch geübt. Er drang auch in Israel ein. Darum bestimmte Dt 23, 18: Es darf keine Weihedirne unter Israels Töchtern geben und keinen Weihebhulen unter Israels Söhnen. Wie Os 9, 1; Jr 3, 2; Mich 1, 7; 1 Kg 15, 12; 22, 47 erkennen lassen, verstieß man gg. dieses Verbot, nach 2 Kg 23, 7; 2 Makk 6, 4 zeitweise sogar im Tempelbezirk von Jerusalem.⁶

1.2. Sexualriten – panorientalisch

Verfasst ist der kurze Text von Alfons Deissler, einem der hermeneutisch umsichtigsten katholischen Alttestamentler seiner Zeit. Zu den tragenden Koordinaten des Bildes, das er, den Forschungsstand der frühen 1960er Jahre komprimierend,⁷ zeichnet, gehören zunächst Sexualriten – gemeint ist im Rahmen von Kulthandlungen bzw. rituell vollzogener Beischlaf – als für den Alten Orient charakteristischer Brauch. Belegt wird dies mit einem knappen Verweis auf verschiedene Vorschriften des Codex Hammurabi sowie mit einer Bemerkung aus der sog. Epistula Jeremiae, einem (fiktiven, aus hellenistischer Zeit stammenden) Brief des Propheten Jeremia an die jüdischen Gemeinden in Babylonien, der als 6. Kapitel des Baruchbuches zum katholischen Bibelkanon gehört. Damit konzentriert sich Deissler auf jenen geographischen Raum, der für die Geschichte Israels eine hohe Bedeutung besitzt, als mythischer Erinnerungsraum der Herkunft Israels (vgl. Gen 12ff.) und als Raum des Exils nach der Zerstörung Jerusalems 587 v. Chr. Dass ihm der gesamtorientalische Radius des Phänomens, den die alttestamentliche Diskussion im 20. Jahrhundert zum Thema „Kultprostitution“ voraussetzt und auf

⁶ Deissler 1960, 324 (Hervorhebung im Original).

⁷ Der etwa zeitgleiche Eintrag in der RGG von Wolfram von Soden 1961 legt größeren Wert auf die Dokumente der Umwelt Israels, ist in seinen religionswissenschaftlichen Kategorien aber undifferenzierter als die vorhergehende Auflage der RGG.

den sie ihre Deutung auch der biblischen Zusammenhänge bezieht,⁸ bewusst ist, zeigt sein kurzer Hinweis auf Persien und Griechenland sowie seine Rede vom syro-kanaanäischen Raum, der die westsemitischen Kulturen umgreift. Dass er als Beleg für sakrale Prostitution in Babylonien nicht auf die auch in der Exegese viel zitierte Passage in den Historien Herodots⁹ verweist, dürfte sich damit erklären, dass man diese „Sekundärquelle“ nicht braucht, da ja das altbabylonische Gesetzeswerk und zudem mit der *Epistula Jeremiae* auch ein biblischer Text das in Frage stehende Phänomen ausreichend zu dokumentieren scheinen.

1.3. Sexualität und Sakralität

Ein weiteres Element des von Deissler entworfenen Gesamtbildes ist die Bezeichnung des zum Vollzug des Brauchs vorgesehenen Kultpersonals als Hierodulen und die Gleichsetzung des Hierodulenes mit der so genannten „sakralen Prostitution“ sowie mit der „Heiligen Hochzeit“. Es erfolgt also gleichsam eine Kettenbildung von Bezeichnungen, die sämtlich um die Einbeziehung der Sexualität in den Kontext des Heiligen bzw. des Kultes kreisen. Der Begriff der „Tempelprostitution“ fällt hier nicht, wie er überhaupt in der Bibelwissenschaft eher seltener zur Bezeichnung des in Frage stehenden Phänomens anzutreffen ist. Dies mag zum einen damit zusammenhängen, dass die Archäologie Palästinas für die Eisenzeit und damit die Zeit der Monarchie in Israel kaum Nachweise von Tempeln erbracht hat und die exegetische Rede von Heiligtümern in diesem Raum sich insbesondere auf die Annahme von Kultstätten unter freiem Himmel bezieht.¹⁰ Zum anderen zeigen die in der Bibelwissenschaft gängigen und in Deisslers Artikel versammelten Synonyme, dass das Interesse am Phänomen der „Kultprostitution“ hier im Allgemeinen stärker auf die rituell-symbolische, die theologische und die moralische Ebene, nicht so sehr auf die Rekonstruktion institutioneller Aspekte gerichtet ist. Im übrigen lässt sich beobachten, dass der Begriff der „Tempelprostitution“ in der Exegese in zweierlei Bedeutung verwendet wird. Zum einen fungiert er als bloßes Synonym zu Kultprostitution.¹¹ Zum anderen verbindet sich damit die Annahme organisierter Prostitution an einem Heiligtum, deren Ertrag dem Tempel zugutekam, deren Vollzug aber nicht innerhalb des Kultes selbst stattfand und auch nicht als ein Ritual betrachtet wurde.¹²

⁸ Vgl. dazu die ausführlichen Rekonstruktionen bei Stark 2006.

⁹ Hdt. 1,199.

¹⁰ Sicher als Tempel identifiziert ist lediglich die königszeitlich-israelitische Anlage in Arad im Negev. Vgl. den guten Überblick von Zwickel 2001, bes. 804f.

¹¹ So scheint Stark 2006, passim ihn zu verwenden.

¹² Auf dieser Differenzierung besteht etwa Frevel 1995/2, 634. Dass auch bei einer sol-

1.4. „Fruchtbarkeit“

Die Erklärung des Phänomens seiner Herkunft und Funktion nach erfolgt bei Deissler mit Bezug auf Fruchtbarkeitsmagie, die das Götterpaar imitiere. Wohl von dieser Annahme eines in den Riten vorausgesetzten göttlichen Paares her kann der Exeget neben den in der Forschung meist einseitig ins Zentrum gestellten weiblichen Agenten des Geschehens wie selbstverständlich auch die männlichen Hierodulen einbeziehen. Mit dem Verweis auf „Fruchtbarkeit“ klingt auch bei ihm das Deutungsmuster an, das zumal seit der deutschen Übersetzung von James Frazer's „Golden Bough“ (1922) die Exegese hierzulande stark beeinflusst hat.¹³ Allerdings verzichtet Deissler auf die bei Frazer wichtige, religionsgeschichtlich aber inzwischen suspekt gewordene Vorstellung einer göttlichen Urmutter und ihres göttlich-sterblichen Geliebten. Dem Artikelstichwort „Hierodulen“ gemäß konzentriert er sich auf das „Kultpersonal“, das die in Frage stehenden Riten anzubieten bzw. zu vollziehen hat. Insofern aber nach der gängigen Rekonstruktion des Phänomens der „Sakralprostitution“ dieses Kultpersonal seine Sexualriten nicht nur untereinander vollzieht, sondern die Kultteilnehmenden auch einbezieht und ihnen so den Segen der Fruchtbarkeit eröffnet, findet sich in der exegetischen Literatur zuweilen auch eine weitere Bedeutung des Begriffs, der etwa die imaginierten kultischen Orgien oder auch vorausgesetzte Initiationsriten als „Kultprostitution“ mit umfasst.

1.5. Sakrale Prostitution in Israel

In Applikation und Eingrenzung des Befundes auf das Alte Israel referiert bzw. vertritt Deissler die Annahme, dass das Phänomen der sakralen Prostitution gleichsam von außen her an Israel herangetragen wurde. Dahinter steht die in der Exegese jener Jahrzehnte grundlegende Vorstellung des Alten Israel als einer Gesellschaft, die ihre sie bestimmenden kultischen und sozialen Strukturen – zu der Sexualität im Kult definitiv nicht gehörte – zwar bereits vor der Landnahme ausgebildet hatte, dann aber im Kontakt mit der Bevölkerung des Landes manches Kanaanäische aufnahm. Zudem klingt das traditionelle Bild des sinnlichen, zügellosen Kanaan an – das von Deissler verwendete Verb „eindringen“ spricht hier, bei aller sonstigen Nüchternheit seiner Diktion, eine eigene Sprache. Die weitere

chen Begriffsbestimmung die am Tempel geübte Prostitution nicht von allen sakralen Konnotationen frei ist, hält er ebd. fest. Dieser Hinweis bedürfte weiterer Vertiefung.

¹³ Zu Frazers Bedeutung für die deutschsprachige Exegese und ihrer Wahrnehmung von Kultprostitution vgl. Wacker 1992, 49-51 mit den entsprechenden Anmerkungen und Stark 2006, 29-35.

Geschichte der sakralen Prostitution im biblischen Israel stellt sich für ihn dementsprechend als Kampfgeschehen dar: auf der einen Seite ihr Verbot, fassbar im deuteronomischen Gesetz (Dtn 23,18), auf der anderen Seite zahlreiche biblische Hinweise auf dessen Missachtung bis hinein in den Tempel von Jerusalem. Die von Deissler genannten Bibelstellen (drei Belege aus prophetischen Schriften: Hos 9, 1; Jer 3, 2; Mi 1, 7; sodann drei Belege aus den Königsbüchern, 1 Kön 15, 12; 22, 47 und 2 Kön 23, 7; schließlich eine Stelle aus dem zum katholischen Bibelkanon gehörenden Zweiten Makkabäerbuch¹⁴) bieten eine Auswahl des einschlägigen Materials, die offenbar nur diejenigen Belege ins Auge fasst, welche nach Einschätzung des Autors eindeutig voraussetzen, dass kultische Prostitution auch von Angehörigen des Volkes Israel – und nicht bloß von dort lebenden Fremden – praktiziert wurde.

1.6. „Geweihte“

Deisslers terminologisch auffällige Wiedergabe von Dtn 23,18, es dürfe „keine Weihedirne unter Israels Töchtern geben und keinen Weihebuhlen unter Israels Söhnen“, führt auf den hebräischen Terminus *qadeš* (m.) bzw. *q'deša* (f.), der auf die Verbbasis *qdš* zu beziehen ist. Sie wird üblicherweise im Sinne von „heiligen/weihen“ verstanden; ein *qadeš* bzw. eine *q'deša* könnten dementsprechend als ein Mann bzw. eine Frau aufgefasst werden, die (aktiv) „heiligen/weihen“ oder (passiv) „geheiligt/geweiht“ sind. Deissler setzt die zu seiner Zeit exegetisches Gemeingut bildende Auffassung voraus, dass die biblischen Verweise auf solche „Geweihten“ die Konnotation sakraler Sexualität besitzen und man mit der Bezeichnung *qadeš/q'deša* also gleichsam den entsprechenden biblischen terminus technicus der Kultprostitution vor sich hätte. Neben den von ihm angeführten fünf Textstellen Dtn 23,18 (mit zweimaligem Vorkommen); 1 Kön 15,12; 22,47 und 2 Kön 23,7 sind hier als weitere Belege Gen 38,21.22; 1 Kön 14,24; Hos 4,14 und Ijob 36,14 zu nennen.¹⁵ In der Tat spielt die Geschichte von Tamar, der kanaanäischen Schwiegertochter des Jakobssohnes Juda (Gen 38), eine zentrale Rolle in der exegetischen Diskussion um Kultprostitution. Daneben ist der angeführte Vers aus dem Hoseabuch der wohl am intensivsten diskutierte Beleg für die praktizierte Verbindung von Sex und Kult im vorexilischen Israel. In der katho-

¹⁴ Die ältere Zitationsweise der biblischen Schriften bei Deissler ist hier durch die der sog. Loccumer Richtlinien ersetzt, die in der Theologie und der kirchlichen Praxis auf katholischer wie evangelischer Seite breit (wenn auch nicht ausschließlich) benutzt werden.

¹⁵ Dazu treten die beiden textkritisch umstrittenen Verse Hos 12,1 und 2 Chr 35,3, deren hebräischer Konsonanten- wie Vokalbestand jedoch *q'došim* – „Heilige“ – lautet.

lischen Einheitsübersetzung der Bibel von 1980 sind die Erwähnungen der „Geweihten“ in den beiden Königsbüchern durchgehend als „Hierodulen“ wiedergegeben, in Hos 4,14 mit „Weiherinnen“ und in Ijob 36,14 mit „Lustknaben“ – der exegetische Konsens hinsichtlich der Kultprostitution hat sich bis in die kirchlich approbierten Lesetexte hinein durchgesetzt.

1.7. Erweiterungen und Umbrüche

In den jüngsten Neuauflagen von LThK (1993-2001) und RGG (1999-2007) wird das Stichwort weiterhin unter dem Leitbegriff „Prostitution“, aber nun als „religionswissenschaftliches“ bzw. „religionsgeschichtliches“ Thema und neben historischen, soziologischen und theologisch-ethischen sowie pastoralen Aspekten dazu verhandelt. Während die religionswissenschaftlichen Autoren einerseits den Radius der Phänomene auf zeitgenössische Gesellschaften, insbesondere Indiens, erweitern und dabei auch das Problem der sexuellen Ausbeutung der beteiligten Frauen in den Blick nehmen, andererseits jedoch weiterhin von der verbreiteten Existenz sakraler bzw. kultischer Prostitution im Alten Orient ausgehen,¹⁶ zeichnet sich unter dem unscheinbaren, da nur knapp ausgeführten Stichwort „Hierodulen“ im neuen LThK eine weit reichende Neuorientierung ab:

Hierodulen (griech. ἱερόδουλοι, [-αι], Diener/-innen einer Gottheit), Personen, die unterschiedlichste Beziehungen zu einem Tempel od. einer Gottheit im orient. u. mediterranen Raum hatten (auch am Tempel in Jerusalem: Esr 2,43; Ios. ant. 11,3,10). Hierodule wurde man durch Erbfolge, Selbstdedication, Asylsuche od. Konsekration Dritter. Tätigkeiten konnten einfache Dienste im Kult, Land- und Handwerksarbeiten sowie → Prostitution sein. Die Forsch. reduziert den Begriff H. häufig auf letztere Bedeutung.¹⁷

Die Verfasserin Bettina Stumpp, bekannt durch ihre 1998 erschienene Monographie zu Prostitution im römischen Reich, bezieht den Terminus des/der „Hierodulen“ auf seine Grundbedeutung eines Gottesdieners bzw. einer Gottesdienerin, ohne ihn auf ein dezidiert kultisches Amt einzuschränken. Auch sie kommt auf den Tempel von Jerusalem zu sprechen, legt aber andere Quellen als die bei Deissler genannten zugrunde¹⁸ und referiert die in seinem Beitrag zentralen Stichworte

¹⁶ Hoheisel 2003; Hutter 1999. Der Beitrag von Gerlitz 1997 für die renommierte „Theologische Realenzyklopädie“ (TRE) reproduziert unkritisch die Forschungsmythen der älteren Literatur.

¹⁷ Stumpp 1996.

¹⁸ Zu Josephus vgl. unten Anm. 26. Der Verweis auf Esr 2,43 bezieht sich auf 2 Esr in der Septuaginta; vgl. unten Anm. 28.

nicht mehr; auch sie sieht Prostitution als einen Tätigkeitsbereich der Hierodulen, engt ihn aber darauf nicht ein und unterscheidet zudem Prostitution und kultischen Dienst. In Stumpfs Artikel, der sich wie eine kritische Antwort auf Deisslers Artikel in der vorangehenden Auflage des LThK liest, spiegelt sich das Zerschlagen des Paradigmas der „Kultprostitution“ zugunsten einer differenzierten Wahrnehmung der Texte bzw. der in den Texten angesprochenen Phänomene in ihrer Vielfalt.

Was durch den Beitrag der Althistorikerin noch wie ein Impuls „von außen“ wirkt, findet Entsprechung in einer vielfachen Verschiebung der Forschungskoordinaten auch innerhalb der Bibelwissenschaften des letzten Vierteljahrhunderts. Eine gewachsene Sensibilität für das Problem eines „orientalisierenden“ und damit sexualisierenden Blicks auf Kanaan als das „Andere“ Israels¹⁹ in Verbindung mit neuen Perspektiven einer Religionsgeschichte Israels,²⁰ eine zunehmende Skepsis gegen das Globaltheorem eines panorientalischen Fruchtbarkeitskults und seiner FunktionärInnen, auch in Wahrnehmung der Kritik aus den Nachbardisziplinen,²¹ höhere methodische Ansprüche an die Nutzung der Texte als „Fenster“ zur extratextuellen Realität und nicht zuletzt die Rezeption von Differenzierungen aus der feministischen bzw. genderbewussten Forschung²² haben dazu beigetragen, dass gegenwärtig neue Zugänge zu den biblischen Texten, die unter dem Vorzeichen der „Kultprostitution“ zusammen gebracht wurden, gesucht werden.

2. Differenzierende Perspektiven: Die Septuaginta

In der Diskussion um sakrale Prostitution im altisraelitischen bzw. frühjüdischen Bereich spielt die Septuaginta, die älteste, noch in vorchristlicher Zeit entstandene

¹⁹ Grundlegend Lemche 1991; vgl. auch Frevel 1995/2, 648-666.

²⁰ Vgl. zum Einstieg den Überblick bei Wacker 2004c und in vorliegendem Beitrag die Problemskizze zu Beginn von Abschnitt 3.

²¹ Die Beiträge besonders von Arnaud 1973, Fisher 1976, Gruber 1986 und Westenholz 1989 haben die exegetischen Debatten bewegt. Vgl. zuletzt Stark 2006 für einen breiten interdisziplinären Zugang.

²² Ablesbar etwa am genannten LThK-Beitrag von Hutter 1999, der als einen von vier Literaturangaben meinen Beitrag (Wacker 1992) nennt, in dem ich im Interesse der Klärung von Wahrnehmungs- und Deutungsmustern in der Feministischen Theologie die alttestamentliche Diskussion um die „Kultprostituierten“ ins Gespräch gebracht habe mit dem Phänomen der indischen Devadasis. Für Stark 2006 ist eine geschlechtsspezifische Einseitigkeit, der verengte Blick auf die weiblichen Qedeschen, wie er in den biblischen Belegen erkennbar wird, wichtiger Erklärungsfaktor für die bereits innerbiblische Verknüpfung von Qedeschentum und „Hurerei“. Vgl. unten Abschnitt 3.4.

jüdische Bibelübersetzung, insgesamt eine eher untergeordnete Rolle.²³ Dies mag damit zusammenhängen, dass dieses Textkorpus in der historisch-kritischen Exegese insgesamt eher am Rande steht und insbesondere in der „hohen Zeit“ der Kultprostitutions-Thesen nicht systematisch beigezogen wurde.²⁴

Neben einer Besprechung der in der exegetischen Forschung präsenten Belege Ep Jer 8-9 und 42-44 sowie 2 Makk 6,4 ist im Folgenden zunächst auf die Rede von „Hierodulen“ in griechisch-biblichen Texten²⁵ einzugehen.

2.1. Hierodulen in der Septuaginta

Die Leichtigkeit, mit der die Bezeichnung der angeblich mit Sexualriten beschäftigten KultdienerInnen als „Hierodulen“ vielen Exegeten in die Feder geflossen ist, lässt vermuten, dass sie hier einen geläufigen terminus technicus auch der Bibel selbst aufgreifen. Dem ist jedoch keineswegs so. Im griechischen Neuen Testament erscheint der Terminus überhaupt nicht, in den Schriften der Septuaginta ganze sechs Mal, zudem konzentriert auf eine einzige, eher marginale Schrift, das sog. erste Esdrasbuch, das vom Wirken des jüdischen Gelehrten Esra im perserzeitlichen Jerusalem berichtet. Es handelt sich dabei um eine sprachlich freiere, aber in gutem Griechisch abgefasste Übersetzung des hebräischen Buches Esra nebst 2 Chr 35-36 und einigen Stücken aus dem biblischen Nehemiabuch. Werden hier gleich am Bucheingang (1 Esr 1,3) die Leviten insgesamt als ἱερόδουλοι bezeichnet und aufgefordert, sich zu heiligen, und wird ihnen Dienst beim Opfern zugewiesen, so erscheinen an den weiteren Stellen (1 Esr 5,29.35; 8,5.22.48) die Hierodulen jeweils am Ende einer Liste mit den Priestern, Leviten, Tempelsängern und Türhütern, also offenbar als Gruppe von Menschen, die zum Kontext des Tempels gehören.²⁶ Gemäß dem Edikt des Artaxerxes sollen sie, wie auch das andere Kult-

²³ Dadurch, so wird man heute sagen können, sind sicherlich auch manche Fehldeutungen dieser Texte vermieden worden!

²⁴ Im letzten Jahrzehnt ist ein neues Interesse zumal der protestantischen deutschsprachigen Exegese an dieser ältesten Übersetzung der jüdischen Bibel zu konstatieren. Es schlägt sich insbesondere nieder in der erstmalig vollständigen Übersetzung der LXX ins Deutsche. Das Projekt LXX.de, initiiert und herausgegeben von Wolfgang Karrer und Wolfgang Kraus, sieht einen Übersetzungsband sowie einen Kommentarband vor. Zu erwarten ist, dass die LXX-Forschung durch das Vorliegen dieses Werks neue Impulse erhalten wird.

²⁵ Belege in den nichtbiblisch-jüdischen Schriften in griechischer Sprache sind m.W. nicht systematisch zusammengestellt. Für Josephus vgl. die folgende Anmerkung. Zur Hierodulie vgl. auch den Beitrag von Reinhold Scholl im vorliegenden Band.

²⁶ Dies gilt auch für die von Stumpp 1996, 88 genannte Stelle aus den Antiquitates des

personal am wieder zu errichtenden Tempel von Jerusalem, von Steuerabgaben befreit bleiben (1 Esr 8,22). Am aufschlussreichsten ist 1 Esr 8,48: Esra stellt fest, dass sich unter denen, die mit ihm aus Babylonien nach Jerusalem zurück ziehen wollen, keine Priester oder Leviten, die sich in kultischen Angelegenheiten auskennen, befinden, und fordert des Kultes kundige Männer an. Man schickt sie ihm, darunter, so erläutert der Vers, auch 220 Hierodulen, Nachkommen derjenigen Hierodulen, die David und die Anführer zum Dienst der Leviten zur Verfügung gestellt hatten. Der Text kennt (oder konstruiert!) offenbar die Tradition einer Art Hierodulenkaste, die sich bis auf die Zeit Davids zurückführt und die den Leviten dienend (wohl als Sklaven und Sklavinnen) zugeordnet ist – Hierodulie durch Erbfolge (vgl. Stumpp) als auch im Judentum bekanntes Phänomen.

Nirgendwo ist jedoch ein Hinweis darauf zu finden, dass diese Hierodulen sexuelle Riten vollzogen hätten. Im Gegenteil kann man sogar bezweifeln, dass jüdische Übersetzer der hellenistischen Zeit überhaupt die Bezeichnung „Hierodulen“ für Personal im Kontext des Jerusalemer Tempels hätten wählen können, wenn diese Bezeichnung mit der dominanten Konnotation „Sex im Kult“ versehen gewesen wäre, lassen doch die im Frühjudentum breit anerkannten Vorschriften des Pentateuch dort, wo sie um den Kult kreisen, das Bemühen erkennen, zwischen Sexualität und Kult deutliche Grenzen zu ziehen.²⁷

Ebenso wie das erste übersetzt auch das sog. zweite Esdrasbuch der Septuaginta das hebräische Buch Esra, dazu das Nehemiabuch. Im Unterschied zum ersten Buch bietet es jedoch ein hebraisierendes, sehr nahe am Ausgangstext bleibendes Griechisch. Die Kultbediensteten, die das erste Esdrasbuch als Hierodulen bezeichnet, heißen hier *nathinim*,²⁸ eine bloße Transkription des entsprechenden aramäisch-hebräischen Lehnwortes *n'thinim*. Damit jedoch scheint auch im hebräisch-jüdischen Kontext auf eine Tempel-Institution angespielt zu sein, wenn man aus der Bezeichnung (die die hebräische Verbbasis *ntn* – „geben“ aufnimmt) Rückschlüsse ziehen darf: Es handelt sich um „Gegebene“, dem Tempel dedizierte Personen. Das prominenteste alttestamentliche Beispiel eines solchen Tempel-Oblaten ist der junge Samuel, der von seiner Mutter Hanna in Erfüllung ihres ent-

Josephus (9,3,10 = in der Zählung von Niese 9,70,Z.3), an der allerdings nicht von *ιερόδουλοι*, sondern von *δοῦλοι ἱεροί* die Rede ist. Von Hierodulen spricht Josephus auch in Ant. Iud. 9,5,1 (= 9,128,Z.3) und 9,5,2 (= 9,134,Z.2) in Anlehnung an die entsprechenden Schilderungen im Esrabuch.

²⁷ Dazu passt, dass die Hierodulen des 1. Esdrasbuches in der exegetischen Forschung m. W. keine sexualisierende Deutung unter dem Vorzeichen der Kultprostitution erfahren haben.

²⁸ Vgl. 2 Esr 2,70; 7,7.24; 8,17.20(2); 13,26; 17,46.60.73; 20,29 (*ναθινιμ*); dazu 2 Esr 2,58 (*ναθινι*) und 2 Esr 2,43; 21,3 (*ναθιναιοι*).

sprechenden Gelübdes dem Priester Eli in Schilo „gegeben“ wird (vgl. 1 Sam 1-2; bes. 1,11).

2.2. Exkurs: Die Frauen am Offenbarungszelt

Die Rede von *n'thinim* – bzw. dem hebräischen Äquivalent der *n'thunim* – ist in der hebräischen Bibel mit insgesamt rund 20 Belegen auf die Bücher Esra und Nehemia sowie die Chronikbücher und das Buch Numeri beschränkt.²⁹ Nirgendwo aber findet sich im hebräischen Text der genannten Schriften ein Hinweis auf sexuelle Dienste dieser Tempeldiener. Auch für den Tempeldiener Samuel ist nichts dergleichen überliefert. Wohl aber enthält die Kindheitsgeschichte Samuels einen Hinweis in eine ganz andere Richtung: Während der Knabe Samuel am Tempel von Schilo heranwächst und bei Gott und bei den Menschen Gunst findet (vgl. 1 Sam 2,26), muss sein priesterlicher Lehrherr Eli erfahren, dass seine Söhne nicht nur Teile des Opferfleisches unrechtmäßig für sich abzweigen, sondern auch mit den Frauen, die am Eingang des Offenbarungszeltes Dienst tun, schlafen (1 Sam 2,22). Einem Blick, der hier Sexualriten im Kult erkennen will, kann sich diese Szene wohl entsprechend erschließen. So hat der viel rezipierte skandinavische Alttestamentler Geo Widengren in seinen 1952 in Münster gehaltenen Franz-Delitzsch-Vorlesungen angenommen, dass „in der älteren Zeit“ Israels „die Institution der Tempelprostitution nicht verpönt gewesen (war)“, und sich dafür auf 1 Sam 2,22 bezogen – mit einem Konzept zur Religionsgeschichte Israels im übrigen, das die Sexualität als ein zentrales Element in der Vorstellung des Gottes Israels und keineswegs erst durch kanaänische Beeinflussung hinzugetreten behauptet.³⁰ Es fällt jedoch auf, dass das Motiv des Offenbarungszeltes nicht recht zur Nennung des Tempels von Schilo in 1 Sam 1-2 passen will. Deshalb kann angenommen werden, dass die Bemerkung in 1 Sam 2,22 aus der sprachlich analogen Nennung der diensttuenden Frauen am Offenbarungszelt in Ex 38,8 heraus entwickelt wurde. Dann aber ist die Notiz innertextuell als rhetorische Verunglimpfung mithilfe eines Motivs aus der Sinaiperikope zu bewerten, die den Eli-Söhnen zu ihrem frevelhaften Umgang mit dem Opferfleisch den weiteren Frevel anlastet, Sexualität und kultischen Dienst nicht zu trennen, wie es Priestern im Dienst JHWHs zukäme (vgl. Lev 22,1-7). Dass der Notiz über die erhoffte (diffamierende) Wirkung hinaus historische Informationen zu entnehmen sind, darf bezweifelt werden.

²⁹ Vgl. zusammenfassend Lipiński 1986, bes. 709-712.

³⁰ Widengren 1952, 77 mit Anm. 72.

2.3. Huren auf dem Dach? EpJer 8-9

Neben dem Verweis auf den Codex Hammurabi³¹ ist es für die alttestamentliche Exegese vor allem die so genannte Epistula Jeremiae, die die Institution der „Kultprostitution“ im babylonischen Raum belegen soll. Diese deuterokanonische Schrift, in griechischer Sprache überliefert, aber wohl auf eine semitischsprachige Vorlage zurückgehend, stellt der Gattung nach eine große Mahnrede an jüdische AdressatInnen angesichts der Faszination der babylonischen Götterbilder dar. In immer wieder neuen Wendungen werden diese Götterbilder ironisiert, und nicht zuletzt dient auch der Blick auf ihre Kultdiener dazu, den Kult der Götterbilder lächerlich zu machen. In diesem Sinn halten die Verse 8-9³² fest:

⁸Wie für ein Mädchen, das Schmuck liebt, nehmen sie Gold und fertigen Kronen für die Häupter ihrer Götter. ⁹Manchmal nehmen aber die Priester Gold und Silber heimlich von ihren Göttern weg und verwenden es für sich selber; sie geben davon auch den Huren ἐπὶ τοῦ τέγους (in der Kammer/auf dem Dach).

Der Vergleich der Götterstatuen mit schmucksüchtigen Mädchen ist bereits ein starkes Stück Desavouierung, die sich auf das Zentrum des Kultes richtet. Doch nicht genug damit, dass die Kultdiener ihren Bildern entgegenkommen, als seien es junge Frauen, die sich gern zurechtmachen: Das dem Heiligtum zustehende Gold verwenden die Priester auch noch für Huren. Die Situierung der Huren ἐπὶ τοῦ τέγους lässt manche Kommentatoren hier an die Institution der Tempelprostitution denken. Während jedoch Carey Moore noch unmittelbar vom Text auf die extratextuelle Realität der *sacred prostitutes* im hellenistischen Babylon schließt,³³ deutet Reinhard G. Kratz bereits die Möglichkeit an, dass die griechischen Übersetzer ihren Text im Licht Herodots und seiner Notiz über die Heilige Hochzeit

³¹ Die von Deissler zitierten §§ 110 und 182 sprechen in der seinerzeit als Standardwerk der Exegese geltenden Textsammlung „Altorientalische Texte zum Alten Testament“ (AOT; Berlin und Leipzig ²1926, hg. v. Hugo Greßmann) von einer „Hierodule“ und meinen damit eine als *naditu* bezeichnete Frau (Übersetzung des CH in AOT: Erich Ebeling). Hier zeigt sich exemplarisch der Zirkelschluss zwischen tendenziöser Übersetzung und vorausgesetzter statt abgeleiteter Institution, die ihrerseits anschließend für die Erhellung des biblischen Befundes vorausgesetzt wird. Die inzwischen vorliegende Reihe „Texte aus der Umwelt des Alten Testaments“ (TUAT; Gütersloh 1982ff.) spricht in den genannten Paragraphen des CH nüchtern von einer *naditu*- bzw. einer *entu*-Priesterin (Rykle Borger in TUAT I, 1982, 39-80). Vgl. auch den Beitrag von Julia Assante im vorliegenden Band.

³² Verszählung nach der LXX-Ausgabe von Rahlfs; die Kommentare zählen in Anlehnung an andere LXX-Ausgaben z.T. den Schluss von v. 9 bereits zu v. 10.

³³ Moore 1977, 338.

zwischen Bel und einer von ihm erwählten Frau (1,181f.) „verdeutlicht“ hätten, um den babylonischen Kultdienern den Vollzug von Riten vorwerfen zu können, die in den Augen der jüdischen Verfasser der *Epistula Jeremiae* als skandalös galten.³⁴

Auch Kratz aber bezweifelt nicht grundsätzlich die Tempelprostitution als babylonische Realität.³⁵ Von EpJer 8-9 her lässt sie sich jedoch nicht mehr belegen, zumal der kleine Abschnitt auch anders verstanden werden kann: Die Wendung ἐπὶ τοῦ τέγους kann schlicht auf einen überdachten Ort bzw. einen geschlossenen Raum weisen, der nicht am oder gar im Tempel lokalisiert werden muss. Den Priestern wird vorgeworfen, dass sie Tempelgut für ihr „Privatvergnügen“ verwenden, unter anderem auch für Huren, und damit die Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen verwischen. Damit haben sie sich als Priester disqualifiziert. Kultbilder und Kultdiener Babylons trifft gleichermaßen beißende Ironie.

2.4. Jeremia und Herodot: EpJer 42-44

Im weiteren Verlauf der Spottrede kommen immer wieder Frauen in den Blick, deren Beteiligung am Opferkult (vgl. v. 29) oder deren die Reinheitsvorschriften nicht beachtender Umgang mit dem Opferfleisch, das in die Priesterfamilien abgeführt wurde (v. 27f.), der jüdischen Hörerschaft als Beweis der Unwürdigkeit des babylonischen Kultes vor Augen gestellt wird. Für die *Epistula Jeremiae* ist das Verhalten der Frauen ein zentrales Merkmal, an dem kultische Vollzüge gemessen und beurteilt werden; Frauen fungieren als *boundary marker* zwischen der eigenen und der abgelehnten anderen Kultur. In diese Logik fügt sich auch der kleine Abschnitt der vv. 42-44:

⁴²Die Frauen aber sitzen, mit Schnüren umwunden, an den Wegen und räuchern Kleie.

⁴³Wenn aber eine von ihnen, von irgendeinem Vorübergehenden abgeschleppt, (bei ihm) gelegen hat, höhnt sie die Nachbarin, dass diese nicht gleich ihr für würdig befunden und ihre Schnur noch nicht zerrissen wurde.

⁴⁴Alles, was bei ihnen [= den Göttern bzw. Götterbildern] geschieht, ist Trug. Wie kann einer da glauben oder behaupten, dass sie wirklich Götter seien?

Das Resümee in v. 44, das sich in ähnlicher Formulierung refrainartig durch den gesamten Text zieht, macht erneut die Intention deutlich, den babylonischen Bilderkult zu desavouieren. Die aufgespannte Szene ist die von Frauen, die ein

³⁴ Vgl. Kratz 1998, 93 und 91 Anm. 53.

³⁵ Vgl. die vorausgehende Anmerkung und auch Kratz' entsprechende Bemerkungen (Kratz 1998, 102), die allerdings auch zeigen, dass er mit eigenen und etwas eigenwilligen Begriffsfüllungen bzgl. Tempel- bzw. Kultprostitution hantiert.

Rauchopfer darbringen und auf Sexualverkehr mit einem Mann warten. Sie erinnert, das haben Kommentatoren dieser Stelle immer wieder bemerkt, an die Notiz Herodots zu den bekränzten Frauen im Dienst der Mylitta, die darauf warten, von einem Fremden ausgewählt zu werden.³⁶ Hier zeigt sich, wie die Diskurse ineinander greifen:³⁷ Wenn Herodots Bemerkung für historisch glaubwürdig gehalten wird, gewinnt man ein Argument, die Kenntnis des Autors der Epistula Jeremiae von babylonischen Verhältnissen auch hier am Werk zu sehen und davon auszugehen, dass er von realer Praxis spricht. Wird jedoch Herodots Notiz historisch fragwürdig, wird man stärker geneigt sein, auch den Absatz aus der Epistula Jeremiae kritisch zu betrachten und ihn gegebenenfalls für einen literarischen Reflex dieser griechischen Tradition zu halten. Ohne Zweifel wird hier in polemischer Absicht formuliert, ohne Interesse daran, Sachverhalte historisch korrekt bzw. empathisch darzustellen – und an dieser Stelle womöglich nicht einmal im Blick darauf, den dargestellten Ritus als solchen zu disqualifizieren, sondern im Blick auf das unsolidarische Verhalten der Frauen untereinander: Ihre höhrenden Worte spiegeln das Wesen ihrer Gottheiten als „Pseudo“-Götter, Lügengebilde.

2.5. Hetären im Jerusalemer Tempel: 2 Makk 6,4

Der im Zusammenhang mit „Kultprostitution“ zuweilen genannte Beleg 2 Makk 6,4 stammt aus dem in griechischer Sprache überlieferten 2. Makkabäerbuch, das von der Herrschaft des Antiochus Epiphanes in Jerusalem und Judäa und von der Aufstandsbewegung, die von der Familie der Makkabäer initiiert wird, berichtet. Die Kap. 6 und 7 gehören kompositorisch zusammen und erzählen vom Martyrium jüdischer Menschen, die in Treue zu den Geboten Gottes zu sterben bereit sind. Die Kehrseite dieser Gebotstreue schildern die Eingangsvverse des 6. Kapitels: Ein Gesandter des seleukidischen Königs erhält den Auftrag, den Tempel zu schänden und die Juden dazu zu zwingen, die „Gesetze ihrer Väter“ aufzugeben. In diesem Kontext heißt es:

Der Ansturm der Bosheit war kaum zu ertragen und allen zuwider. Denn die Heiden erfüllten das Heiligtum mit wüstem Treiben und mit Gelagen. Sie vergnügten sich mit Hetären und ließen sich in den heiligen Vorhöfen mit Frauen ein. Auch brachten sie (Dinge) hinein, die nicht hineingehörten.³⁸

³⁶ Hdt. 1,199. Moore 1977, 348 zitiert die Stelle komplett; Kratz 1998, 102f. verweist auf Herodots Darstellung.

³⁷ Darauf weist zu Recht Stark 2006, 20 hin.

³⁸ 2 Makk 6,4.

Als Problem wird nicht markiert, dass überhaupt Nicht-Juden (*ethnoi*) das Heiligtum bzw. dessen Vorhöfe betreten, sind doch Menschen aus den Völkern, die zum Zion kommen, um den Gott Israels zu verehren, ausdrücklich erwünscht. Der Vers zielt vielmehr „auf Empörung über den zügellosen Lebenswandel der Heiden. Diese erhält dadurch eine Steigerung, dass auch das Tempelareal nicht verschont bleibt und zum Ort von Festorgien inklusive sexueller Ausschweifungen wird. Das Skandalon ist die Entweihung des Tempels durch die sittenlose Zügellosigkeit der Nicht-Juden“.³⁹ An eine kultische Einbindung des Umgangs mit Hetären muss man hier keineswegs zwangsläufig denken, es sei denn man setzt von vornherein voraus, dass von kultischer Sexualität im Tempelbereich die Rede ist.

3. Differenzierende Perspektiven: Die hebräische Bibel

Seit dem Beginn der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts haben sich die Koordinaten religionsgeschichtlicher Rekonstruktionen für das vorhellenistische Israel grundlegend verschoben. Im Blick auf die hier zur Debatte stehende Frage nach „Kultprostitution“ sind vor allem vier in der gegenwärtigen alttestamentlichen Forschung breit akzeptierte Faktoren von Bedeutung: Erstens erscheint Israel auf der Bühne des westsemitischen Raumes nicht als Fremdling, sondern als eine der dort verwurzelten Kulturen, deren Entwicklung sich zwischen gegenseitigem Austausch und Eigenständigkeit bewegt. Für die Wahrnehmung der Religion Israels ist zweitens eine Unterscheidung verschiedener Ebenen der religiösen Praxis – insbesondere die Ebene des Kultes am königlichen Heiligtum („Staatsreligion“), die Ebene dörflicher bzw. familialer Kulte und die Ebene der persönlichen Frömmigkeit – sinnvoll, da sie die Phänomene genauer zu situieren erlaubt und etwa auch Ungleichzeitigkeiten der Entwicklung annehmen kann. Drittens wird die Entstehung einer „intoleranten“ Form der Allein-Verehrung von Israels Gott JHWH, die andere Gottheiten explizit ausschließt und viele zunächst offenbar unbeanstandete Kultformen ächtet, erst ab dem 8./7. Jh. v. Chr. greifbar. Die Chronologie einer Literaturgeschichte Altisraels schließlich tendiert zu Spätdatierungen; die Sicherheit der Annahme frühmonarchischer Erzählwerke (sogenannter „Jahwist“ und „Elohist“) weicht der Verlagerung solcher größerer Zusammenhänge in die Zeit erst nach dem Zusammenbruch Samarias (722 v. Chr.) bzw. Jerusalems (587 v. Chr.).

Auf diesem Hintergrund verliert die exegetische Behauptung, im Alten Israel habe es Kultpersonal gegeben, das für die Durchführung von Sexualriten an Heiligtümern verantwortlich war, wesentliche Elemente ihrer bisherigen Basis. Die

³⁹ Stark 2006, 20.

dafür in Anspruch genommenen Belege sind kritisch zu überprüfen bzw. neu zu justieren. Da hier denjenigen biblischen Zusammenhängen das größte Gewicht zukommt, die von „Qedeschen“ sprechen, wird im Folgenden vor allem auf diese Textpassagen Bezug genommen⁴⁰ und gegebenenfalls weiteres Material hinzugezogen.

3.1. „Geweihete“ – unerwünscht: 1 Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2 Kön 23,7

Die beiden Königsbücher, deren Erzählbogen vom Aufstieg König Salomos bis zur Zerstörung Jerusalems reicht und – ein Spezificum der sog. deuteronomistischen Geschichtsschreibung – die Geschichte des Nord- und Südreiches am Maßstab der Alleinverehrung JHWHs misst, sprechen an insgesamt vier Stellen von „Qedeschen“. Genauer wird auf sie je zweimal mit dem maskulinen Singular (*qadeš*) bzw. Plural (*qadešim*) verwiesen.

1 Kön 14,24 nennt „den *qadeš* im Land“ als letztes Element in einer Aufzählung, in der Kultobjekte zusammengestellt sind, die im Kontext als verabscheuungswürdig (dis-)qualifiziert werden. Die Notiz datiert dessen Vorkommen in die Zeit Rehabeams, Salomos Sohnes und Nachfolgers. Nach 1 Kön 15,12 hätte Asa, dritter Nachfolger Salomos, die „*qadešim* aus dem Land vertrieben“ und damit getan, was recht ist in JHWHs Augen. 1 Kön 22,47 bezieht sich auf Jehoschafat, den Sohn des Asa, und betont, dass er den „Rest des *qadeš* im Land“ ausgerottet habe. Erzählerisch hängen diese kurzen Bemerkungen offenbar zusammen, so dass man dem Wechsel zwischen singularischer (= wohl kollektiver) und pluralischer Bezeichnung keine hohe Bedeutung zumessen muss. Qedeschen hätte es nach der Sicht der Königsbücher nur kurze Zeit und nur im Südreich Juda gegeben. Als kultisch unerwünscht wären sie schnell und nachhaltig abgeschafft worden. Ob es sich um Kultpersonal oder gar nur Kultrequisiten handelt, wird nicht klar ersichtlich, und erst recht findet sich kein Hinweis auf kultische Sexualität.

Mehr Aufschluss verspricht auf den ersten Blick der Hinweis in 2 Kön 23,7: der Reformkönig Joschija reißt in Jerusalem auch die „Häuser der Qedeschen ab, die am Haus JHWHs sind, in denen die Frauen ‚Häuser‘ für die Aschera weben“. Qedeschen, so wird hier gleichsam nachgetragen, gab es also nicht nur „im Land“, sondern auch im Staatstempel von Jerusalem selbst! Allerdings geht es in 2 Kön 23,7 nicht mehr um die Qedeschen selbst: Zur Zeit Joschijas, der textinternen Chronologie entsprechend zwei Jahrhunderte nach ihrer vollständigen Abschaf-

⁴⁰ Hiob 36,14 kann ausgeklammert bleiben: „Der Vers muss in der vorliegenden Gestalt von MT zwar als formaler Qedeschen-Beleg gelten, bietet jedoch inhaltlich keinen verwertbaren Beitrag zum Verständnis der Qedeschen“ (Stark 2006, 114).

fung, werden nun auch ihre Wohnungen abgerissen. Sie seien zwischenzeitlich von Frauen genutzt worden, die Webarbeiten „für Aschera“, vielleicht Gewänder für das Kultbild der Göttin Aschera im Tempel, herstellten.⁴¹ Eine ausdrückliche Verbindung dieser Frauen zum Qedeschentum wird nicht hergestellt. Weder für die Weberinnen noch für die Qedeschen bietet diese Notiz Anhaltspunkte im Blick auf Sexualität in kultischem Kontext, außer man unterstellt den genannten Frauen im Text Unausgesprochenes, das man wiederum über ein unbefragt vorausgesetztes Bild der Aschera glaubt ergänzen zu können.

3.2. Problemanzeige: Aschera und *qds(t)*

Die Bibel selbst spricht von Israels Verehrung anderer männlicher und weiblicher Gottheiten neben JHWH, sieht diese Praktiken jedoch als Abfall vom ersten jener zehn Gebote, die Israel am Sinai erhalten hatte und die damit vom Anfang der Volksgeschichte an bekannt waren. Der neueren religionsgeschichtlichen Forschung stellt sich das Fremdgötterverbot vom Sinai als Reprojektion eines erst in langen Auseinandersetzungen errungenen Status quo in die Anfangszeit dar. Bis mindestens in die Exilszeit hinein kann mit nicht-monolatratischen Kultformen in Israel gerechnet werden. Dazu dürfte die Verehrung einer weiblichen Gottheit neben JHWH gehört haben, deren Bezeichnung mit Aschera sowohl in biblischen Texten erscheint als auch durch einige spektakuläre Inschriften aus dem königszeitlichen Israel (Kuntillet Ajrud und Khirbet el-Qom) belegt ist.⁴² Die biblische Polemik, die die Verehrung anderer Gottheiten als „Hurerei“ brandmarkt und in ihrer Benennung weiblicher Gottheiten nicht zwischen Ascheren und Astarten unterscheidet, sodann auch die in der älteren Forschung gängige Vorstellung des „sensualistischen Kanaan“ und die wahllose Benennung weiblicher nackter Figurinen, die bei Ausgrabungen im Nahen Osten in den Schichten des 2. und 1. Jahrtausends zum Vorschein kamen, als Astarten oder Ascheren beförderten ein Bild der im biblischen Israel verehrten weiblichen Gottheiten, zu deren Kult eine sakrale Prostitution nur allzu gut passte.

Vor allem dank der breit angelegten Sammlungen und Sichtungen des ikonographischen Materials durch die „Fribourger Schule“ sind inzwischen differenzierte Aussagen über „Göttinnen, Götter und Gottessymbole“⁴³ im Raum des bib-

⁴¹ Ausführlich besprochen bei Frevel 1995/2, 680-699; knapp auf den Punkt gebracht bei Stark 2006, 118.

⁴² Zur Diskussion um Aschera umfassend und jeweilige Deutungsmöglichkeiten systematisierend Frevel 1995,1+2; knapp und mit feministisch-theologischer Abzweckung Wacker 2004b. Zu den genannten Inschriften vgl. auch die Hinweise in Anm. 45.

⁴³ So der Titel der bahnbrechenden Arbeit von Keel/Uehlinger 1992.

lischen Israel möglich. Dazu gehört, sehr abgekürzt gesprochen, das Zurücktreten anthropomorpher Darstellungen von Gottheiten seit der frühen Eisenzeit und damit auch das Verschwinden etwa jener erotisch geprägten Konstellationen, in denen sich eine Göttin vor dem (Wetter-)Gott entschleiert. Maximal⁴⁴ lässt sich mit Hilfe der Ikonographie eine Kontinuität konstruieren, die von spätbronzezeitlichen Darstellungen der Göttin auf dem Löwen, die ein Steinböckchen in jeder Hand hält, über stilisierte, von Capriden flankierte Bäumchen der frühen Eisenzeit bis hin zu dem auf einem Löwen aufruhenden und von Steinböckchen gerahmten Baum in einer Krugzeichnung (sog. Pithos A) aus der königszeitlichen Karawanserei in Kuntiller Ajrud (Nordsinai) reicht. Verbindet man diese ikonographische Linie mit den biblischen Hinweisen auf ein baumähnliches Kultsymbol, das als „Aschere“ bezeichnet ist, und deutet es als Kultsymbol der Göttin Aschera, ergibt sich die Möglichkeit, Aschera in der Tat als Göttin zu sehen, die in „Natur“ eingebunden ist. Aber auch hier zeigen sich gewandelte Sensibilitäten der Forschung: Die Göttin ist „Herrin der Tiere“; sie repräsentiert Vitalität, sie vermittelt den Segen des Gottes Israels,⁴⁵ aber Spuren kultischer Sexualität lassen sich aus den Bildern nicht gewinnen.

Verschwunden im 1. Jahrtausend sind aber auch die Darstellungen einer mit *qds(t)* bezeichneten nackten Göttin auf ägyptischen Grabstelen der Spätbronzezeit, die sie auf einem Löwen stehend allein oder zwischen zwei männlichen Gottheiten darstellen.⁴⁶ Selbst wenn sich zeigen ließe, dass die Bezeichnung der in der Bibel genannten Qedeschen mit dieser aus dem semitischen Bereich nach Ägypten „exportierten“ Göttin zu verbinden wäre, wäre damit noch keine Auskunft über die Tätigkeit der Qedeschen gewonnen – es sei denn, kultische Sexualität wird als Faktum vorausgesetzt und diesen Spuren unterlegt, um sie zu verbinden.

3.3. Hurenlohn und Hundegeld: Dtn 23,18-19

Innerhalb eines Rechtstextes werden Qedeschen im sogenannten deuteronomischen Gesetz (Dtn 12-26) erwähnt, zugleich der einzige biblische Beleg, in dem

⁴⁴ Vgl. die Darstellung bei Wacker 2004b, 55-59, in der deutlich gemacht wird, in welchem hohem Maß hier historisch „konstruiert“ wird.

⁴⁵ Dieser Akzent lässt sich aus den königszeitlichen Inschriften von Kuntiller Ajrud und dem Grab in Khirbet el-Qom ableiten, die Segenswünsche im Namen „JHWHs und seiner Aschera“ formulieren. Vgl. die Besprechung der Inschriften etwa in Keel/Uehlinger 1992, 255ff. und die Zusammenstellung in TUAT II/4, 1988, 556-564 (D. Conrad).

⁴⁶ Zusammengestellt bei Keel 1992, 203 mit Anm. 438 und 439.

von männlichen und weiblichen Qedeschen nebeneinander die Rede ist. Dtn 23,18 lautet:

Nicht sei eine Qedesche unter den Töchtern Israels und nicht sei ein Qadesch unter den Söhnen Israels.

Unmissverständlich ist ein Verbot ausgesprochen, ohne Begründung, aber mit Appellcharakter an das gesamte Kollektiv Israel. Dieses Verbot ergeht der Erzählfolge nach an Mose, weit vor der Königszeit und den in den Königsbüchern auftauchenden Qedeschen, und erweist die Könige des Südreiches, die sie bekämpfen, als auf dem Boden der Tora des Mose stehend.

Dass dieser Vers für eine Dauerdiskussion um Kultprostitution gesorgt hat und etwa auch die Einheitsübersetzung ihn entsprechend wiedergibt,⁴⁷ hängt an dem ihm unmittelbar folgenden Vers (23,19):

Nicht bringe Lohn einer Hure und Geld eines Hundes in das Haus JHWHs, Deines Gottes, für jegliches Gelübde, denn ein Greuel für JHWH, Deinen Gott, (sind) auch diese beiden.

Klar zu fassen ist die erste Komponente: Entgelt, das aus Prostitution stammt, soll nicht an den Tempel abgeführt werden, auch wenn dahinter ein Gelübde steht – sei es das einer gewerbsmäßigen Prostituierten oder auch einer Frau, die sich durch Gelegenheitsprostitution die Mittel verschafft, ihr Gelübde einzulösen.⁴⁸ Auch das „Hundegeld“ soll, so die Fortsetzung des Verses, nicht zur Erfüllung eines Gelübdes dem Tempel übergeben werden. In der exegetischen Literatur ist aufgrund der analogen Begriffsbildung zu „Hurenlohn“ die These geläufig, es handele sich hier um die Bezahlung bei männlicher Prostitution;⁴⁹ die Bezeichnung „Hund“ gehe abfällig auf den Stricher. Von dieser Annahme aus lässt sich unter Zuhilfenahme des in der biblischen Literatur geläufigen Stilmittels des Parallelismus die nicht nur formale, sondern auch inhaltliche Entsprechung zwischen v. 19 und 18 behaupten: Wenn es in v. 19 um das Verbot (weiblicher und männlicher) Prostitution geht, in v. 18 um (weibliche und männliche) Kultbedienstete, scheint der Schluss unausweichlich, dass in Dtn 23,18 vom Verbot sakraler Prostitution die Rede ist. Ältere Kommentatoren haben die Ausdeutung dieses Parallelismus sogar noch weiter getrieben und auch v. 19 auf kultische Sexualität gedeutet, nicht zuletzt mit Verweis auf die Gelübde der Frauen im Dienst der Mylitta, von denen Herodot zu berichten weiß.⁵⁰

⁴⁷ „Unter den Frauen Israels soll es keine sakrale Prostitution geben, und unter den Männern Israels soll es keine sakrale Prostitution geben.“

⁴⁸ Vgl. van der Toorn 1989.

⁴⁹ So auch Frevel 1995/2, 647.

⁵⁰ Hdt. 1,199; vgl. etwa Driver 1902, 265. Auch der 2006 erschienene Deuteronomium-

Allerdings wird die Deutung des „Hundes“ in v. 19 auf einen sich prostituierenden Mann durch keinen Vergleichstext innerhalb der Bibel oder aus ihrer Umwelt bestätigt; die Argumentation beruht einzig auf dem Postulat, die Parallelität der beiden zusammengesetzten Begriffe „Hurenlohn“ und Hundegeld“ beziehe sich auf jeweils beide Komponenten.⁵¹ Sicher ist lediglich die Intention des Verses, bestimmte Herkunftsquellen der Mittel, die aus Gelüben an den Tempel fließen, auszuschließen. Dann aber zeigt sich, dass das Thema des Verses sich gut in den Kontext des folgenden Abschnitts einfügt, in dem zunächst von weiteren Geldgeschäften (Zinsnahme) die Rede ist (23,20-21) und dann wieder das Motiv des Gelübdes aufgegriffen wird (23,22-24). Das Qedeschenverbot aber in v. 18 hat erkennbar weder mit Geld noch mit Gelüben zu tun. Es könnte seinem Zusammenhang sekundär eingefügt worden sein;⁵² umso eher ist aber dann mit einer Verknüpfungslogik zu rechnen, die über die sexuelle Konnotation läuft, welche „Huren“ und „Qedeschen“ gleichermaßen betrifft. Bleibt es also doch bei der kultischen Sexualität der Qedeschen?

Ein solcher Schritt über den Text hinaus unmittelbar auf die Behauptung einer Institution, die für den Vollzug kultischer Sexualität zuständig ist, erscheint vor-schnell. In ihrer Monographie zur Kultprostitution bietet Christine Stark eine Erklärung auf literarischer Ebene an:⁵³ Es handelt sich hier um eine durch den Kontext hergestellte rhetorische Verunglimpfung der Qedeschen, die – auffälligerweise nur über die weiblichen Angehörigen dieser Gruppe! – mit gewerblichen Prostituierten auf eine Stufe gestellt werden. Diese Verunglimpfung bedient sich, das sei über Stark hinaus hinzugefügt, nicht einer gesamtgesellschaftlichen Verachtung der Prostituierten, die im übrigen aus den Texten der hebräischen Bibel auch durchaus nicht (durchgehend) nachweisbar wäre. Die Rhetorik dürfte sich eher aus einem für die Kreise hinter dem Text spezifischen Vorbehalt speisen, dem Vorbehalt gegen Berührungspunkte zwischen Kult und Sexualität, der seinerseits auch bereits das Verbot, den Erlös aus Prostitution an den Tempel zu spenden, motiviert haben kann.

Kommentar von Udo Rüterswörden zitiert Herodot ausführlich (Rüterswörden 2006, 153f.), allerdings nur, um damit die herrschende Forschungsmeinung zu illustrieren und kritisch anzumerken, dass eindeutige Quellen aus Babylonien selbst fehlen und wir zudem „nicht wissen, ob die damalige Praxis der Phantasie antiker (Herodot) oder moderner Interpretationen entsprach“ (ebd., 154).

⁵¹ Diesen kritischen Einwand erhebt zu Recht Stark 2006, 158.

⁵² So vermutet Stark 2006, 159f.

⁵³ Stark 2006, 147-164.

3.4. Götterbilder, gekauft von Hurenlohn (Mi 1,7)

In diesem Zusammenhang ist ein Blick in den Anfang des Michabuches aufschlussreich. Der Gott Israels fällt im Rahmen einer Theophanie das Vernichtungsurteil über die Hauptstadt des Nordreiches, Samaria, und lässt dies im Vorwurf kulminieren:

⁷Alle ihre [=der Stadt] geschnitzten Bilder werden zerschlagen, all ihre Gaben ('ätman) im Feuer verbrannt, alle ihre Götzen zerstöre ich. Denn mit Hurenlohn ('ätman zona) wurden sie zusammengekauft, und zu Hurenlohn ('ätman zona) werden sie wieder.⁵⁴

Für Alfons Deissler – der damit eine seinerzeit gängige Position vertritt – lässt sich auch hier das Phänomen der sakralen Prostitution verifizieren. Die Argumentation verläuft über die hebräische Wendung 'ätman zona/Hurenlohn, die gleiche im übrigen wie in Dtn 23,19. Sie bezeichne Einkünfte aus der Kultprostitution, aus denen insbesondere die kostbaren Götterbilder im Heiligtum der Hauptstadt finanziert waren.⁵⁵ Der Vorwurf Michas liefe darauf hinaus, dass die gesamte kultisch relevante Ausstattung des Tempels sich der sakralen Prostitution verdankt und deshalb vom Gott Israels der Zerstörung preisgegeben wird.

Die gleichen textuellen Koordinaten nutzt Rainer Kessler in seinem 1999 erschienenen Micha-Kommentar zu einem recht anderen Bild,⁵⁶ das ganz auf seiner Linie noch profiliert werden kann. Mi 1,7 spielt literarisch auf Dtn 23,19 an und formuliert einen Verstoß gegen diese deuteronomische Vorschrift, derzufolge kein Hurenlohn in den Tempel gelangen dürfe. Im Blick sind dabei aber gerade nicht die Qedeschen, sondern gewöhnliche Prostituierte. Eine Pointe der Formulierung in Mi 1,7 liegt darin, dass die Bezeichnung der dem Tempel dedizierten Gaben mit dem gleichen Nomen 'ätman geschieht wie die Bezeichnung des Lohns oder der Gabe, die eine Prostituierte erhält.

Die Vehemenz und Einseitigkeit, mit der hier die Ausstattung des Kults als Produkt der Prostitution gesehen und offensichtlich damit rhetorisch disqualifiziert wird, gewinnt allerdings erst Profil, wenn man sie auf dem Hintergrund einer alttestamentlichen Polemik hört, dergemäß sowohl die kultische Orientierung an anderen Gottheiten als JHWH allein bzw. bestimmte kultische Formen der JHWHverehrung als auch eine staatliche Außenpolitik, die auf Verträge mit den

⁵⁴ Mi 1,7.

⁵⁵ Vgl. Deissler 1984, 171f. Der in seinem LThK-Artikel angeführte Vers aus dem Hoseabuch, Hos 9,1, enthält das gleiche Nomen für „Lohn“ und spricht von Israel, das sich „hurerisch“ von seinem Gott entfernt habe. Auch hier sieht Deissler Anspielungen auf Fruchtbarkeitskulte; vgl. Deissler 1981, 41.

⁵⁶ Vgl. Kessler 1999, 88f.

Großmächten der Umwelt setzt, als „Hurerei“ gebrandmarkt wird. Es geht in Mi 1,7 nicht (so sehr) um den Vorwurf, dass der Kult in Samaria sich dem Reichtum der Prostituierten verdanke. Eine solche Interpretation hätte erneut zu schnell den Schritt aus der innertextuellen auf die extratextuelle Ebene vollzogen und könnte zudem nicht verständlich machen, inwiefern, wie Mi 1,7 formuliert, die Götterbilder bei ihrer Zerstörung erneut „zu Hurenlohn werden“. Von dieser Umkehrung her erschließt sich, dass der Vorwurf eine deutlich metaphorische Ebene hat: bei der Zerstörung Samarias wird die prächtige Ausstattung des Tempels an die Völker und ihre Götter fallen, mit denen Israel sich politisch verbündet und kultisch arrangiert und auf diese Weise „Hurerei“ betrieben hat.

3.5. Hoseas Frau und der „Fruchtbarkeitskult“: Zur Plausibilität eines Theorems

Die soeben angesprochene Polemik mit der Metapher der „Hurerei“ hat ihre Spuren in zahlreichen erzählenden und prophetischen Schriften der hebräischen Bibel hinterlassen, findet sich aber in besonderer Intensität im Buch des Propheten Hosea. Es ist zugleich die biblische Schrift, die wohl am nachhaltigsten die Vorstellung von Kultprostitution im biblischen Israel genährt hat und an der auch die unterschiedlichsten Konkretisierungen dieses Phänomens festgemacht wurden.⁵⁷ Schon gleich in den ersten Versen des Buches wird Hosea von Gott aufgefordert, eine *'eschet z'nunim*, eine „Frau der Hurerei“ zu nehmen, denn das Land, so heißt es begründend, wende sich hurerisch von seinem Gott ab (Hos 1,2). Die Frau des Propheten ist demnach lebendes Zeichen des sich von Gott abwendenden Landes oder Volkes Israel – aber kann sie ein solches Zeichen sein, wenn sie als eine völlig unbescholtene Durchschnittsisraelitin zu denken ist? Muss nicht in ihre Person die „Hurerei“ in irgendeiner Form eingeschrieben sein? Von dieser Grundüberlegung her haben christliche und jüdische Auslegungen dieser Frau immer schon außereheliche Männerbeziehungen unterstellt. Nach der Rezeption des Paradigmas der Kultprostitution in der Bibelwissenschaft, vermittelt nicht zuletzt durch Robertson Smiths „Religion of the Semites“,⁵⁸ entfalteten sich auch um die Frau des Hosea Spekulationen, sie müsse eine Kultprostituierte im Dienst eines Heiligtums gewesen sein – oder auch eine jener jungen Frauen, die man einem Initiationsritus im Rahmen einer Kultfeier zu Ehren des Fruchtbarkeitsspendenden Götterpaares unterzogen hätte.

⁵⁷ Vgl. zum folgenden Wacker 1996, bes. II,1, V,1-3 und X.

⁵⁸ Smith 1899.

Zu beachten ist hier die Begründungslogik. In der Tat wird man die biblische Polemik gegen Bündnisse mit anderen Völkern bzw. gegen die Verehrung anderer Gottheiten außer JHWH allein, die sich der Metapher der „Hurerei“ bedient, nicht lösen können von der Vorstellung einer (patriarchalen) Ehe, in der eine Frau nur einem Mann zugehört und ihm treu sein muss. Wenn Israel, die „Frau“, sich dem entzieht, wird sie gleichzeitig zur Ehebrecherin und benimmt sich wie eine Hure mit ihren wechselnden Männerbeziehungen. Sinn und Notwendigkeit der Verehrung JHWHs allein werden im Hoseabuch eingepreßt über die Metaphorik des *z'nunim*, die im übrigen weit hinausgeht über die Prostitution als Gewerbe und, vor allem in den Prophetenschriften Jeremias und Ezechiels, das Bild einer nymphomanischen Frau entwirft, um Israel und Juda oder Jerusalem und Samaria des Beziehungsbruchs mit dem einen und einzigen Gott zu bezichtigen. Das Theorem des Fruchtbarkeitskults und mit ihm der Kultprostitution nun bot eine willkommene Basis, das Entstehen einer solchen Metaphorik plausibel zu machen. Man entwarf Szenarien exzessiver kultischer Sexualität im königszeitlichen Israel, die den Vertretern einer „reinen“ JHWHverehrung zuwider waren, deren Bilderwelt sie aber aufgriffen, um diese „kanaanaisierende“ Religion zu verurteilen. Vermutlich ist gerade mit dieser einsichtigen Funktion auch die breite Rezeption des Theorems in der Bibelwissenschaft der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu erklären. Fällt es weg, muss neu nach Schubkräften gefragt werden, die die Sexualmetaphorik im biblischen Streit um die Alleinverehrung JHWHs befördert haben könnten. Hier besteht nach wie vor Forschungsbedarf. Die Spur des in priesterlichen Kontexten greifbaren Insistierens auf der Trennung von Sexualität und Kult könnte hier weiterführen.

3.6. Qedeschen und Huren: Hos 4,14

Das Hoseabuch ist über seine Bedeutung für den Diskurs um „Fruchtbarkeitskult“ hinaus die einzige Prophetenschrift, in der von Qedeschen die Rede ist. Der entsprechende Abschnitt (Hos 4,11-14)⁹⁹ scheint erneut auf den ersten Blick zu bestätigen, dass Qedeschen nichts anderes sein können als Sakralprostituierte:

¹¹Wein und Most rauben meinem Volk den Verstand:

¹²Es befragt sein Holz, von seinem Stock erwartet es Auskunft.

Ja, der Geist der Hurerei führt es irre.

Sie huren von unter ihrem Gott her weg.

¹³Auf den Höhen der Berge opfern sie,
auf den Hügeln bringen sie Rauchopfer dar.

⁹⁹ Vgl. dazu Wacker 1996, VI,2.1-4 und IX.

unter Eiche, Storaxbaum und Terebinthe, deren Schatten so angenehm ist.
 Deshalb huren eure Töchter, und eure Schwiegertöchter brechen die Ehe.
¹⁴Nicht strafe ich eure Töchter dafür, dass sie huren,
 und nicht eure Schwiegertöchter dafür, dass sie die Ehe brechen;
 denn sie selbst gehen mit den Huren beiseite,
 mit den Qedeschen opfern sie.
 Und das unwissende Volk kommt zu Fall.

Den Kontext dieses Abschnitts bildet eine lange Ichrede des Gottes Israels, eine Anklage, die sich besonders gegen die Priester des Volkes richtet. In v. 11 ist von berausenden Getränken die Rede, in v. 12a von divinatorischen Praktiken, und v. 12b fasst diesen Blick auf die Zustände in das Urteil: Das Volk ist irregeleitet, gleichsam kollektiv benebelt durch einen „Geist der Hurerei“ (*ruach z'nunim*).

V. 12c bringt erneut eine Form der Basis *znh*, verbunden mit der Präposition *mittachat*/„von unterhalb her weg“. Hier ist, so scheint es, das drastische Bild eines Koitus vorausgesetzt, dem sich die unten liegende Sexualpartnerin entzieht, um eine neue Beziehung zu suchen. Statt des angemessenen Ortes Israels „unter“ seinem Gott findet sich das Volk oben, oben auf Hügeln, wo Schlacht- und Rauchopfer dargebracht werden. Zudem sind diese Kultorte mit Bäumen ausgestattet, „unter“ die sich das Volk begibt, statt „unter“ seinem Gott zu bleiben: In rhetorisch knappster Form sind hier Kultstätten unter freiem Himmel mit Bäumen und Altären als ein Greuel in den Augen des Propheten bzw. seines Gottes dargestellt und gilt das kultische Tun des Volkes als Untreue gegenüber seinem Gott.

V. 13b wirft den jungen Frauen des Volkes wiederum Unzucht und dazu Ehebruch vor, wobei nicht die Frauen angesprochen sind, sondern die Männer, unter deren Familienautorität sie stehen. Um das Verständnis dieses Verses hat sich eine außerordentlich reiche Auslegungsgeschichte entfaltet. Die vorgeschlagenen Deutungen lassen sich auf zwei Grundtypen beziehen: Es geht entweder um eine allgemeine Sittenlosigkeit in den Familien. Oder es geht um Kult; die Väter hätten ihre Töchter und Schwiegertöchter zum Vollzug kultischer Sexualität mitgebracht, womöglich konkret zu einem Initiationsritus. Die auf Kult zielende Interpretation bezieht ihre Konsistenz daraus, dass es in diesem gesamten Abschnitt um kultische Vollzüge zu gehen scheint.

V. 14 schließt die Reihe der Vorwürfe ab mit einem Blick auf das Tun der Priester: nicht die Frauen in der Familie trifft das ahndende Gotteswort, sondern die Priester als die Verantwortlichen, die zudem auch selbst durch ihr Tun Ärger erregen. In dem an sie formulierten Vorwurf findet sich erneut, diesmal in einem deutlich poetisch strukturierten Text, das Nebeneinander von *zonah* und *q'desa*, Hure und „Geweiheter“. Entsprechend hat auch dieser Vers eine Auslegung

erfahren, die ihn direkt auf die Notiz Herodots (1,199) von den Frauen im Dienst der Aphrodite bezog: Gehen nicht auch nach Herodot die Fremden mit den Frauen aus dem Heiligtum heraus (ἐξω τοῦ ἱεροῦ), um mit ihnen zu schlafen? Ist dies nicht eben das, was die Priester hier mit den Huren tun? Und sollte nicht das Opfern mit den Qedeschen als Benennung des gleichen Sachverhalts zu lesen sein; wäre „opfern“ Euphemismus für Sexualverkehr mit den Qedeschen, den Kultdienerinnen der auf den Höhen und unter den Bäumen verehrten Götzen?

Auch hier wieder verleitet die Rhetorik des Textes dazu, in seinem textuellen Geflecht hin und her zu gehen und ein Gesamtbild zu entwickeln, in das die Qedeschen wie die Huren als kultische Sexdienerinnen eingezeichnet werden. Entzieht man sich aber dieser Suggestion, sieht man also, wie dies Christine Stark auch für Hos 4,14 fordert, die durch deren Zusammenstellung suggerierte semantische Nähe der Qedesche zur Hure als Teil einer rhetorischen Polemik an, die ihre Vehemenz aus der *z'nunim*-Metaphorik speist und insbesondere die weiblichen Qedeschen als Kultdienerinnen disqualifiziert, so reduziert sich der Aussagegehalt des Verses beträchtlich. Es bleibt zum einen, dass die Männer, vermutlich die Priester, „mit den Huren beiseite gehen“, also tun, was im Prostitutionskontext üblich ist. Zum anderen bleibt die Aussage, dass die Priester „mit den Qedeschen opfern“, genauer, das Schlachtopfer vollziehen. Das aber besagt doch zunächst einmal nicht mehr, aber auch nicht weniger als dies, dass die Qedeschen in irgendeiner Form bei der Darbringung des Schlachtopfers beteiligt sind. Nichts hindert, sie sich auch historisch vorzustellen als weiblicher Teil des *clerus minor*, der den Priestern an der Kulthöhe beim Opfer assistiert. Im Zuge eines Kampfes gegen diese Kultstätten geraten auch die dort tätigen Qedeschen in die Kritik.

3.7. Tamar und die Kultprostitution: Gen 38,21f.

Gen 38 ist die Geschichte von Tamar, der kanaanäischen Schwiegertochter des Jakobsohnes Juda, die sich ihr Recht auf Nachkommen dadurch erzwingt, dass sie ihren Schwiegervater auf dem Weg zur Schafschur verschleiert abfängt und ihn zum Beischlaf mit ihr gleichsam überlistet, weil er sie für eine Hure (*zonab*) hält. Als später ein Freund Judas ihr den vereinbarten Lohn bringen will und er sich nach der *q'deša* erkundigt (38,21), erhält er die Auskunft, eine *q'deša* sei nicht bekannt (38,22). Diese Austauschbarkeit der Bezeichnungen im Text suggeriert Vergleichbarkeit zwischen Qedesche und Hure und scheint für die These zu sprechen, dass eine Qedesche ähnlich agiert wie eine Prostituierte.

Um aus Tamar, der scheinbaren Qedesche, allerdings eine Kultdienerin zu machen, bedürfte es weiterer Hinweise im Text. Von einem Tempel in der Nähe ist jedoch keine Rede, und ein Festgelage zur Schafschur (vgl. 1 Sam 25,2-8 und 2

Sam 13,23-27), für das Fruchtbarkeitsriten postuliert werden könnten, passt bereits erzählchronologisch nicht in den Kontext. Auf „Kultprostitution“ wird in Gen 38 sicher nicht verwiesen. Erklärungsbedürftig bleibt aber der quasi-synonyme Gebrauch der beiden hebräischen Ausdrücke, mit denen Tamar „Hure“ bzw. „Qedesche“ genannt wird. Christine Stark hat dazu die These entwickelt, dass in Gen 38 ein „Bedeutungswandel sichtbar wird, den die *Qedeschen*-Begrifflichkeit unter dem Einfluss der alttestamentlichen Hurerei-Metaphorik durchlaufen hat“.⁶⁰ Tamar kann im Text als Qedesche bezeichnet werden, weil dieser Begriff, insbesondere über die im Hoseabuch greifbare Kultpolemik, die Konnotationen von Prostitution erhalten hat, ohne dass damit die Lebensrealität der Qedeschen bereits berührt wäre.

Mit dieser These quasi semantisch geronnener polemischer Zuschreibungen bleibt Christine Stark methodisch konsequent auf der textuellen Ebene. Im Rahmen des gegenwärtigen Spektrums entstehungsgeschichtlich-literaturgeschichtlicher Hypothesen lassen sich auch ihre Datierungen – der Sprachgebrauch sowohl von Gen 38,21f. als auch von Dtn 23,18 verdankt sich Impulsen der hoseanischen Polemik – vertreten. Kritisch rückfragen könnte man allerdings, ob es plausibel ist, dass ein Begriff, dessen Bedeutungsverschiebung doch über eine hochgradige Polemik erfolgt sei, so völlig unpolemisch in der Tamargeschichte verwendet werden kann. Es ist m. E. nicht grundsätzlich auszuschließen, dass die Bezeichnung Tamars als Qedesche auf eine extratextuell gegebene Vergleichbarkeit zwischen Qedeschen und Prostituierten verweist. Worin aber könnte sie bestanden haben? Waren die weiblichen Qedeschen unverheiratet und zugleich der Autorität ihres Vaters entzogen, da sie als „Geweihete“ einer Gottheit zugehörten? Wurde deshalb auch ihre Sexualität jenseits einer patriarchalen Ehe definiert und konnten sie deshalb den Prostituierten verglichen werden? Waren es Bedienstete eines Heiligtums, die ihre Sexualität anbieten konnten, aber nicht mussten? Lebten sie in Gruppen zusammen; verehrten sie eine bestimmte Schutzgottheit? Mehr als solche Fragen, darin ist Christine Stark zuzustimmen, sind (derzeit) angesichts des (nicht) vorhandenen Quellenmaterials nicht möglich.⁶¹ Solche Fragen haben nichts mehr mit einem alles erklärenden *fertility-pattern* gemein, sollten sich jedoch auch vor der Gefahr hüten, im Namen historisch-religionsgeschichtlicher Forschung die Qedeschen nun doch wieder auf ihre Sexualität zu fixieren. Womöglich aber kann dennoch nicht darauf verzichtet werden, weiterhin auch histo-

⁶⁰ Stark 2006, Zusammenfassung am Buchschluss.

⁶¹ Insbesondere gebe ich ihr Recht in ihrer Kritik, dass meine 1992 geäußerte Behauptung, der Sexualverkehr von Frauen und Männern im Tempel sei ein nicht zu bestreitendes Faktum, nicht auf sicheren Füßen stehe (Stark 2006, 47). Allerdings war ich hier weniger, wie Stark vermutet, von der feministischen Matriarchatsforschung beeinflusst, sondern stand mehr unter dem Eindruck der Evidenz aus dem indischen Raum.

risch nach ihnen zu fragen, um die Qedeschen des Alten Israel nicht völlig in eine literarische Chimäre hinein zu verflüchtigen.

4. Fazit

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Für die alttestamentliche Wissenschaft bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein galten die wenigen Hinweise in den griechisch-biblichen Schriften, die auf „Kultprostitution“ gedeutet wurden, als Reflex einer Information auch der jüdischen Autoren über diese abscheuliche Praxis der Heiden, deren Realitätsgehalt aber nicht zu bezweifeln war, da genügend weitere Quellen ihn verbürgten. Gerat insbesondere Herodot in die Kritik, wird auch der Quellengehalt der Notizen in der *Epistula Jeremiae* und im 2. Makkabäerbuch fraglich. Die wenigen Hinweise auf Hierodulen in der *Septuaginta* und bei Flavius Josephus verweisen zwar auf eine jüdische Tradition von Tempelklaven, bieten aber nicht den geringsten Anhalt für eine Verbindung von Kult und Sexualität.

Die exegetische Annahme einer Kultprostitution im vorexilischen Israel bezog ihre Plausibilität aus der Tatsache, dass diese Institution in Mesopotamien als zweifelsfrei nachgewiesen galt, und ihre Suggestivkraft daraus, dass das Rätsel der „Qedeschen“ mit dieser Annahme gelöst werden konnte. Man konnte sie sehen als die „Kultprostituierten“, die bestimmte Sexualriten als das dafür vorgesehene Kultpersonal vollzogen. Fallen jedoch die mesopotamischen Gewissheiten, kann der literarisch-polemische Charakter der Texte, die die Qedeschen erwähnen, stärkeres Gewicht erhalten. Die Qedeschen, die wohl Aufgaben beim Opferkult übernehmen konnten, werden rhetorisch disqualifiziert, indem man sie mit Huren auf eine Stufe stellt (vgl. Hos 4,14 und Dtn 23,18-19). Diese Rhetorik bezieht ihre Überzeugungskraft aus einer biblischen Tradition, die mit der Metapher der „Hurerei“ die Kulte anderer Gottheiten außer JHWH allein ablehnt, aber auch bestimmte Kultformen in der Verehrung JHWHs selbst zu delegitimieren sucht. Welche Wurzeln für diese Rhetorik auszumachen sind, wenn nicht mehr auf das Theorem eines Fruchtbarkeitskultes als Negativfolie zurückgegriffen werden kann, ist eine offene Frage der alttestamentlichen Forschung. Die Geschichte der Tamar (Gen 38) mit ihrem unpolemischen Hinweis auf Tamar als Qedesche bleibt möglicher Ansatzpunkt dafür, jenseits von Globaltheorien zu Sexualität und Kult und jenseits von rhetorischer Polemik nach der Lebenswirklichkeit der Qedeschen zu fragen.

Bibliographie

Textausgaben

1. Bibelausgaben

- für den hebräischen Text (MT) die Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), Stuttgart 1997;
- für den griechischen Text (LXX) die Septuaginta-Edition von A. Rahlfs, 2 Bde., Stuttgart 1935 und reprints;
- als deutsche Übersetzungen wurden verglichen die katholische Einheitsübersetzung (1980), die evangelische revidierte Elberfelder Bibelübersetzung (1993), die Bibel in gerechter Sprache (2006) und die reformierte Neue Zürcher Bibel (2007).

2. Sammelausgaben altorientalischer und frühjüdischer Texte

- Greßmann, Hugo (Hg.): *Altorientalische Texte zum Alten Testament (AOT)*, Leipzig 1926.
- Kaiser, Otto u.a. (Hg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)*, Bände I-III; Gütersloh 1982ff.; Erg. Bd. 2001; Neue Folge 2004ff.
- Niese, Benedictus, *Flavii Iosephi Antiquitatum Iudaicarum Libri I-V*, Berlin 1955.

Forschungsliteratur

- Arnaud 1973: Arnaud, Daniel: *La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique?*, in: RHR 183, 1973, 111-115.
- Deissler 1960: Deissler, Alfons: *Hierodulen*, in: LThK² 5, Freiburg 1960, 324.
- Deissler 1981: Deissler, Alfons: *Zwölf Propheten I (NEB)*, Würzburg 1981.
- Deissler 1984: Deissler, Alfons: *Zwölf Propheten II (NEB)*, Würzburg 1984.
- Driver 1902: Driver, S. R.: *Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy (ICC 5)*, Edinburgh 1902.
- Fisher 1976: Fisher, Eugene J.: *Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A Reassessment*, in: BTB 6, 1976, 225-236.
- Frevel 1995: Frevel, Christian: *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs (Bonner Bibl. Beiträge 94/1+2)*, Weinheim 1995.
- Gerlitz 1997: Gerlitz, Peter: *Prostitution I. Religionsgeschichtlich*, in: TRE 27, Berlin 1997, 527-531.
- Greßmann 1913: Greßmann, Hugo: *Prostitution: II. heilige*, in: RGG¹ 4, Tübingen 1913, 1892-1893.
- Gruber 1986: Gruber, Mayer I.: *Hebrew Qedešah and Her Canaanite and Akkadian Cognates*, in: UF 18, 1986, 133-148.

- Hilgenreiner 1936: Hilgenreiner, K.: Prostitution, in: LThK¹ 8, Freiburg 1936, 506-507.
- Hoheisel 2003: Hoheisel, Karl: Prostitution: I. Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴ 6, Tübingen 2003, 1722.
- Hutter 1999: Hutter, Manfred: Prostitution: II. religionsgeschichtlich, in: LThK³ 8, Freiburg 1999, 646.
- Keel 1992: Keel, Othmar: Das Recht der Bilder gesehen zu werden (OBO 122), Fribourg/Göttingen 1992.
- Keel/Uehlinger 1992: Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph: Göttinnen, Götter und Gotessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg 1992.
- Kessler 1999: Kessler, Rainer: Micha (HThK.AT), Freiburg 1999.
- Kratz 1998: Kratz, Reinhard Gregor: Der Brief des Jeremia (ATD. Apokryphen 5), Göttingen 1998, 69-108.
- Lemche 1991: Lemche, Niels Peter: The Canaanites and Their Land (JSOT.S 110), Sheffield 1991.
- Lipiński 1986: Lipiński, E.: Art. Nātan, in: ThWAT V, Stuttgart 1986, 693-712.
- Moore 1977: Moore, Carey A.: Epistle of Jeremiah, in: ders.: Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions (Anchor Bible 44), Garden City/NY 1977, 317-361.
- Rühle 1930: Rühle, Oskar: Prostitution: I. Heilige Prostitution, in: RGG² 4, Tübingen 1930, 1576-1577.
- Rüterswörden 2006: Rüterswörden, Udo: Das Buch Deuteronomium (NSK.AT 4), Stuttgart 2006.
- Smith 1899: Smith, William Robertson: Die Religion der Semiten, Freiburg 1899 (dt. Übersetzung nach der 2. revidierten Ausgabe 1894).
- von Soden 1961: von Soden, Wolfram: Prostitution: I. Kultische Prostitution, in: RGG³ 5, Tübingen 1961, 642-643.
- Stark 2006: Stark, Christine: „Kultprostitution“ im Alten Testament? Die *Qedeschen* der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei (OBO 221), Göttingen 2006.
- Stumpp 1996: Stumpp, Bettina: Hierodulen, in: LThK³ 5, Freiburg 1996, 88.
- van der Toorn 1989: van der Toorn, Karel: Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel, in: JBL 108, 1989, 193-205.
- Wacker 1992: Wacker, Marie-Theres: Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers? „Kultprostitution“ im biblischen Israel und im hinduistischen Indien. Religionsgeschichtliche Überlegungen im Interesse feministischer Theologie, in: Jost, Renate u.a. (Hg.): Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Luzern 1992, 47-84 (und eine kürzere Fassung in: Biblische Notizen 61, 1992, 51-75).
- Wacker 1996: Wacker, Marie-Theres: Figurationen des Weiblichen im Hoseabuch (HBS 8), Freiburg 1996.
- Wacker 2004a: Wacker, Marie-Theres: Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott (Theolog. Frauenforschung in Europa 14), Münster 2004.

- Wacker 2004b: Wacker, Marie-Theres: Zum Stand der feministisch-exegetischen Diskussion um die Göttin/nen im Alten Israel, in: dies.: Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott (Theolog. Frauenforschung in Europa 14), Münster 2004, 49-75.
- Wacker 2004c: Wacker, Marie-Theres: „Monotheismus“ als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen, in: dies.: Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott (Theolog. Frauenforschung in Europa 14), Münster 2004, 139-155.
- Westenholz 1989: Westenholz, Joan G.: Tamar, Qedeša, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia, in: HThR 82, 1989, 245-165.
- Widengren 1955: Widengren, Geo: Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum, Stuttgart 1955.
- Zwickel 2001: Zwickel, Wolfgang: Tempel, in: Neues Bibel-Lexikon Bd. 3, Zürich/Düsseldorf 2001, 799-810.