

Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers?

«Kultprostitution» im biblischen Israel und im hinduistischen Indien – religionsgeschichtliche Überlegungen im Interesse feministischer Theologie

Situierung

«Das Interesse einer sozialgeschichtlichen Exegese an ihrem Gegenstand entspringt... nicht einfach theoretischer Neugier. Auch sozialgeschichtliche Auslegung will auf einen existentiellen Bezug zur Bibel und ihrer Wahrheit hinaus. Aber sie vermeidet eine Engführung dieses Bezugs in Richtung auf eine bloß individuelle und private religiöse Verwirklichung hin... (Es) stellt sich von daher die Aufgabe einer umfassenden Rekonstruktion der biblischen Lebenswelt»¹. «Umfassend» will eine solche Rekonstruktion zum einen darin sein, daß sie nicht die «Sieggeschichte» fortsetzt und fortschreibt, sondern sich ihrer bisher ausgeblendeten «Unterseite», ihren Rändern zuwendet, daß sie die in ihr Marginalisierten, Leidenden und Zu-kurz-Gekommenen in den Blick nimmt. «Umfassend» aber – so den historischen Perspektivenwechsel überhaupt ermöglichend – meint auch, daß sie den Standort der jeweiligen Auslegung nicht unhinterfragt läßt, sondern selbst noch einmal in den Streit um die Frage «Wer ist unser Gott?» einbezieht². Sozialgeschichtliche Exegese, wie sie maßgeblich von Willy Schottroff entwickelt wurde und vorangetrieben wird, ist daher für eine feministisch-theologisch interessierte Aus-

einandersetzung mit der Bibel eine solidarisch-kritische Gesprächspartnerin³.

Die folgenden Ausführungen möchten in ein solches Gespräch eintreten⁴. Sie wollen die «umfassende» Rekonstruktion biblischer Lebenswelt vorantreiben, indem sie zum einen ein gewichtiges Theorem religionsgeschichtlicher Forschung an der hebräischen Bibel forschungsgeschichtlich rekonstruieren und kritisch hinterfragen sowie zum anderen den Bereich des Vergleichsmaterials über den Alten Orient hinaus vorsichtig zu erweitern versuchen und dazu Aspekte ethnologischer Methoden einbeziehen⁵. Der hierfür ausgewählte Ausschnitt gehört dabei jedoch wohl nur teilweise zum Leben der «kleinen Leute»⁶ und eignet sich von daher, eine spezifische Schwierigkeit feministisch-theologischer Exegese herauszuarbeiten. Sie besteht weniger darin, daß ihr als historisch fragender für die Erforschung weiblicher Lebenszusammenhänge insgesamt nur spärliches Quellenmaterial zur Verfügung steht und sie daher auf die (methodisch reflektierte) Erweiterung des Materials etwa um außertextliche Quellen bzw. über den Kontext zeitlicher und räumlich-geographischer Nähe hinaus angewiesen ist. Diese Schwierigkeit teilt sie vielmehr weitgehend mit dem sozialgeschichtlichen Ansatz. Grundlegender erscheint das theologisch-hermeneutische Problem, daß sie den eingangs festgehaltenen «existentiellen Bezug zur Bibel und ihrer Wahrheit» weniger unmittelbar, als es beim Ansatz sozialgeschichtlicher Exegese mit ihrer «Option für die Machtlosen» der Fall ist, herstellen kann. Denn einerseits führt eine «umfassende» Rekonstruktion weiblicher Lebenswelt, obzwar diese in der Bibel insgesamt nur als marginale und oftmals marginalisierte in den Blick kommt, nicht nur auf Frauen als «Opfer», sondern auch auf das Problem von «Mittäterschaft»⁷, von zurechenbarer Verstrickung von Frauen in Unrechtszusammenhänge. Und andererseits gelingt eine biblische «Theologie der Armen»⁸ im direkten Bezug auf biblische Texte⁹, kann das «Heil der Armen» sogar als Kriterium der Erwartung bzw. Rede von Heil überhaupt erkannt werden¹⁰, während eine biblisch-feministische Theologie mit der Androzentriz nicht nur der Auslegungs- bzw. Wirkungsgeschichte, sondern auch der Bibel selbst konfrontiert und sich deshalb der Gebrochenheit des Gotteswortes in Menschenwort vielleicht

deutlicher und unentrinnbarer bewußt wird¹¹. Die hier entwickelten Überlegungen verbleiben dementsprechend vorerst im Vorfeld der hermeneutischen Klärungen auf dem Weg zu einer solchen Theologie.

I. Verpfändung des Körpers oder kosmisches Sakrament – zum Begriff «sakrale Prostitution»

Frauen auf der Suche nach verlorenen, verdrängten, vergessenen weiblichen Lebensentwürfen stoßen, wenn sie sich mit der hebräischen Bibel oder dem Alten Orient beschäftigen, sehr bald auf das Phänomen der sogenannten sakralen oder kultischen Prostitution. Dieser spannungsvolle Begriff bindet zusammen, was heutigem landläufigem Empfinden nach keinesfalls zusammengeht: den Bereich des Heiligen oder Kultisch-Gottesdienstlichen und den Bereich von Rotlichtgegend, anrühiger Lustsuche, Geschäft mit dem weiblichen Körper.

Offenbare Schwierigkeiten hatten schon die antiken Kronzeugen, griechische und römische Autoren wie insbesondere Herodot, Strabo, Athenaios und Lukian sowie zahlreiche christliche Schriftsteller¹², wenn sie von dem in Frage stehenden Phänomen berichteten, nämlich von dem vor allem im Orient verbreiteten Brauch, daß Frauen sich im Dienst einer Göttin fremden Männern hingaben. Sie haben durchweg den Verpflichtungscharakter dieses Handelns für die Frauen empfunden und betonten, daß auch Geld im Spiel ist; für sie fällt der moralisch verwerfliche Aspekt einer Verpfändung des weiblichen Körpers offenbar am stärksten ins Auge.

Der in den antiken Quellen selbst noch nicht vorkommende Ausdruck «sakrale Prostitution» scheint seinerseits darauf hinzuweisen, wie schwer sich auch die moderne Forschung mit einem solchen Brauch tut, zumal man ihn nicht nur in der Umwelt des biblischen Israel, vor allem in Mesopotamien, belegt sieht, sondern sogar in Israel selbst. Die Bezeichnung findet sich, soweit ich sehe, in der wissenschaftlichen Literatur erstmals im Mund britischer Anthropologen des viktorianischen Zeitalters, insbesondere bei Sir James George Frazer (1854-1941), der mit seinem zwölf-

bändigen Hauptwerk «Der goldene Zweig» die religionsgeschichtliche Theoriebildung für den Alten Orient entscheidend beeinflusst hat¹³. Bei Frazer sind zu Beginn des 20. Jahrhunderts schon alle (bis dahin erschlossenen) relevanten Quellentexte zusammengestellt und ist formuliert, was bis heute als Gegenbild des reinen, an Gottes Transzendenz und Geschichtshandeln orientierten YHWHglaubens durch Handbücher der Religionsgeschichte Israels und durch viele biblische Kommentare geht¹⁴: Sakrale Prostitution gehört in den Zusammenhang eines göttlich-kosmischen Geschehens, ist Element eines umfassenden Fruchtbarkeitskultes. Mit den Worten von Frazer:

Eine große Mutter, die Personifikation aller reproduktiven Kräfte der Natur, wurde unter verschiedenen Namen, aber mit im wesentlichen gleichen Mythen und Riten in weiten Gebieten Westasiens verehrt. Mit ihr verbunden war ein göttlicher aber sterblicher Liebhaber, mit dem sie sich Jahr für Jahr vereinte, was als wesentlich für das Weiterbestehen der Tier- und Pflanzenwelt galt. Die mythische Vereinigung des göttlichen Paares wurde auf Erden nachgebildet und so vervielfältigt durch die zu bestimmten Zeiten stattfindende reale Vereinigung der beiden Geschlechter am Heiligtum der Göttin, und auf diese Weise sollte die Fruchtbarkeit des Bodens und der Zuwachs von Menschen und Tieren gesichert werden¹⁵.

Das so gezeichnete Grundmuster einer einstigen kosmisch-mythischen Weltanschauung, in der das Weiblich-Göttliche die zentrale, aktive Rolle spielt und durch die sexuelle Hingabe von Frauen am Heiligtum der Göttin repräsentiert und aktualisiert wird¹⁶, ist in den 40er bis 60er Jahren, vermittelt etwa durch die popularisierten Ausgrabungsberichte von James Mellaart über das göttinzentrierte anatolische Catal Hüyük oder durch den englischen Schriftsteller Robert Ranke Graves mit seiner poetischen Wiederentdeckung der urmittelmeerischen weißen Göttin¹⁷, in der modernen Frauenbewegung vor allem von der sogenannten feministischen Matriarchatsforschung positiv aufgegriffen worden¹⁸. Der Ausdruck «sakrale Prostitution» wird hier wegen seiner eindeutigen Negativkonnotationen in Bezug auf weibliche Sexualität entschieden abgelehnt; matriachale Feministinnen sprechen statt dessen – mit einem seinerseits von der Forschungsgeschichte und den bezeichneten Phänomenen her

problemgeladenen Ausdruck – von «heiliger Hochzeit»¹⁹ und sehen sie als eine Art symbolischer Repräsentation für die faktischen, nämlich natur-, umwelt-, frauenbezogenen, nicht auf Beherrschung und Machtsteigerung ausgerichteten Verhältnisse in Gesellschaften, in denen sie praktiziert wurde, als eine Art kosmisches Sakrament, das durch den Körper der priesterlichen Frau gespendet wird. Mit derartiger Umbenennung und Umwertung kehren matriachale Feministinnen die in der theologisch interessierten Exegese durchweg herrschende Negativsicht des Phänomens ins gerade Gegenteil und verbinden dies entsprechend mit einer harschen Kritik an der leib-, sinnen-, frauenfeindlichen Tradition der hebräischen Bibel und der sich auf sie berufenden großen Glaubensgemeinschaften²⁰.

Solche Rezeption ist verständlich als Protest und als Strategie, die Forderung nach weiblicher Selbstbestimmung über den Körper, nach einer positiven Bewertung weiblicher Sexualität, nach einer Einbeziehung von Sinnlichkeit in den gottesdienstlichen Bereich historisch zu legitimieren und der Dämonisierung des Erotischen und damit des Weiblichen insgesamt dessen Resakralisierung entgegenzustellen. In den letzten 10 bis 15 Jahren zeichnet sich in der Exegese und Altorientalistik allerdings der Trend ab, das Phänomen der sogenannten Kultprostitution aus dem Rahmen der Globaltheorie eines gemeinorientalischen Fruchtbarkeitskultes herauszulösen und neu zu analysieren²¹. Der historische Blick wird allmählich wieder frei für eine differenzierende Betrachtung der Quellen, und damit wird es gerade aus feministischer Perspektive nun unabweisbar, von einer bloßen Umwertung eines vorgegebenen Theorieansatzes wegzukommen und jenseits der eingefahrenen Deutungen von sakraler Prostitution und heiliger Hochzeit, von Verpfändung des Körpers und kosmischem Sakrament genauer nach den Lebensbedingungen der Frauen zu fragen, die – dies bleibt als nicht zu bestreitendes Faktum – im Kontext von Tempeln mit Männern sexuell verkehrten.

Im folgenden wird dies am Quellenmaterial der hebräischen Bibel versucht und sollen dann die hier gewonnenen Einsichten mit dem Blick auf einen Bereich konfrontiert werden, der meines Wissens ebensowenig in der neueren exegetischen wie in der

feministischen Forschung präsent ist, der aber viele Aufschlüsse und Anregungen zu geben vermag, weil hier das in Frage stehende Phänomen nicht nur durch eine lange und reiche historische Tradition bezeugt ist, sondern bis in die Gegenwart fortlebt – den Bereich des hinduistischen Indien²².

II. Die Quellenlage in der hebräischen Bibel

Wer wissen will, auf welche *hard facts* sich die Annahme stützt, im Alten Israel habe es so etwas wie sakrale Prostitution im oben beschriebenen Sinn gegeben, wird vor allem auf eine Diskussion stoßen, die um die sprachliche Bedeutung und religionsgeschichtliche Einordnung der sogenannten «Qedeschen» kreist²³. Der Wortbildung nach handelt es sich um ein substantiviertes Adjektiv, das auf den Verbalstamm *qdsch* mit der Bedeutung «geweiht bzw. heilig sein» bezogen ist. Als maskuliner Singular erscheint es dreimal, als maskuliner Plural ebenfalls dreimal, als femininer Singular viermal und als femininer Plural einmal zur Bezeichnung offenbar von Kultangestellten, deren genaue Funktion allerdings nie eigens genannt ist. Die «Qedeschen» sind daher vorerst einmal allgemein als «Geweihete» zu verstehen, d.h. als Frauen und eben auch Männer, die – vielleicht durch irgendeinen Ritus – in den Dienst einer Gottheit gestellt wurden.

Daß diese «Geweiheten» irgendwie mit gewerblich eingesetzter Sexualität in Verbindung stehen, ist nun nicht völlig aus der Luft gegriffen, sondern beruht auf drei der genannten Texte, auf Gen 38,21f, Dtn 23,18 und Hos 4,13f. Es ist bemerkenswert, daß dies alle Stellen sind, an denen Femininformen auftreten, und daß in den verbleibenden Belegen für die Maskulinformen, nämlich in 1 Kön 14,24; 15,12; 22,47 und 2Kön 23,7 sowie der schwierigen Stelle Hiob 36,14, ein solcher Bezug zu gewerblich eingesetzter Sexualität nicht unmittelbar zu erkennen ist²⁴. Alle Stellen mit Femininform haben gemeinsam, daß hier die Bezeichnung *qedscha* für eine geweihte Frau in engem Zusammenhang steht mit einer anderen Bezeichnung, nämlich *zona*, ein feminines Partizip *qal* von *zana*, das im allgemeinen mit «huren» wiedergegeben wird. Die Qedesche wird also hier jeweils mit einer Dirne verglichen.

1. Tamar – Qedesche oder Hure?

Gen 38 ist die bekannte Geschichte von Tamar, der kanaanäischen Schwiegertochter des Jakobssohnes Juda²⁵, die sich ihr Recht auf Nachkommen dadurch erzwingt, daß sie ihren Schwiegervater auf dem Wege zur Schafschur verkleidet abfängt, er sie für eine Dirne (*zona*; 38,15) hält und sich so zum Beischlaf mit ihr gleichsam überlisten läßt. Juda verspricht ihr als Lohn ein Ziegenböckchen, das er später durch einen Freund übergeben will. Dieser erkundigt sich im nahegelegenen Ort, wo die *qedescha* geblieben sei, erhält aber die Auskunft, eine solche Qedesche sei nicht bekannt (38,21f). Ist der offenbar synonyme Gebrauch der Ausdrücke *zona* und *qedescha* hier als rein literarischer zu erklären oder inwieweit weist er darüber hinaus auf kultur- bzw. religionsgeschichtliche Realitäten? Es mag sein, daß der Erzähler²⁶ bewußt im Mund des kanaanäischen Freundes und im Kontext der kanaanäischen Stadt die Bezeichnung «Qedesche» benutzt, während im jüdischen Kontext jeweils die Wurzel *znh* steht. Dafür spricht nicht nur, daß in der Wahrnehmung Judas die Tamar zu einer *zona* wird, sondern auch, daß die weiteren beiden Belege für *znh* in Gen 38 auf Juda bezogen stehen: Nach drei Monaten wird dem Juda berichtet: «Gehurt (*zanta*) hat Tamar, deine Schwiegertochter, und sogar schwanger geworden ist sie von der Hurerei (*zenûnim*)» (V. 24)²⁷. Dann wäre die unterschiedliche Bezeichnung auf eine Variante des Sprachgebrauchs reduziert. Oder bezeichnet *qedescha* – davon unabhängig oder darüber hinaus – einen Statusunterschied zur einfachen Dirne, der hier der höflicheren Rede wegen oder auch zur Verschleierung der peinlichen Situation, in die Juda durch den Verlust von Stab und Siegelring gekommen ist, benutzt wird?²⁸ In allen Fällen ist jedenfalls vorausgesetzt, daß Qedeschen für fremde Männer sexuell zur Verfügung stehen, wie es Juda für die verschleierte Frau am Wegrand annahm.

Um aus Tamar, der scheinbaren Qedesche, eine Kultdienerin zu machen, bedürfte es allerdings weiterer Hinweise im Text. Von einem Tempel in der Nähe ist ja keine Rede; Tamar sitzt wie eine ganz normale Prostituierte in Israel am Wegrand. Wer kulturellen Kontext erkennen will²⁹, verweist auf Vers 13, wonach Juda auf dem Weg zur Schafschur gewesen sei, und ergänzt mit

1Sam 25,2-8 und 2Sam 13,23-27, wo jeweils ein Festgelage im Zusammenhang mit der Schafschur erwähnt ist. Schafschur – Einbringen der Wolle – Festgelage – Dankesfest für Fruchtbarkeit – Sexualritus lautet dann die Assoziationskette: Erkennbar ist, daß, um die Logik dieser Argumentation einzusehen, die Basistheorie des kanaanäischen Fruchtbarkeitskultes schon vorausgesetzt werden muß. Was ich allerdings für möglich halte, ist, daß Tamar in dieser Geschichte mit einer weiblich-göttlichen Aura ausgestattet und damit vielleicht vom Erzähler bewußt an den Zusammenhang von Qedesche und weiblicher Gottheit angeknüpft wurde: Denn immerhin erinnert das Böckchen, das Tamar von Juda fordert, an Bildträger mit der Darstellung einer nackten Göttin mit Capriden³⁰.

Aus Gen 38 können wir also entnehmen, daß erstens die Bezeichnung «Qedesche» auf kanaanäischen Kontext weist oder, vielleicht noch vorsichtiger, daß die israelitische Erzählung diesen Eindruck erwecken will und daß zweitens eine Qedesche als sexuell freizügig galt und dies anscheinend auch gewerblich nutzte, ähnlich wie eine gewöhnliche Prostituierte, sowie drittens, und dies ist ein tragendes Moment in der Geschichte Gen 38, daß Qedeschen ebenso wie Dirnen sich in ihrer sexuellen Freizügigkeit charakteristisch unterscheiden von denjenigen Frauen, die in den patriarchalen Familienverband als Ehefrauen bzw. Schwiegertöchter eingebunden sind. Dahinter scheint möglicherweise die Göttin mit den Capriden als Bezugspunkt auf.

2. Hosea und die Qedeschen im Dienst der Göttin

Hos 4,14 ist der einzige Beleg für den femininen Plural *qedeschôt* dieser steht in einem Parallelismus mit dem ebenfalls femininen Plural *zonôt* – Dirnen. Sicherlich kann nicht von vornherein eine Synonymie angenommen werden, wie dies in Hoseakommentaren zuweilen geschieht³¹. Der Kontext bei Hosea ist allerdings dergestalt, daß vielleicht ein Stück weit deutlich werden mag, inwiefern die Globalthese eines «Fruchtbarkeitskults» Plausibilität gewinnen konnte. Hosea ist der erste, der die kultischen und sozialen Verfehlungen in Israel global unter den Begriff *zenûnim*, Hurerei, faßt, der also offenbar den Anspruch YHWHs auf Israel

im Bild der Ehe sieht und die Abkehr von YHWH entsprechend als unerlaubte außereheliche Beziehungen der Ehefrau Israel interpretiert³². Diese Metaphorik wird von der exegetischen Forschung durchweg verstanden auf dem Hintergrund des vorexilischen Kampfes Israels gegen den kanaanäischen Gott Baal (bzw. einen baalisierten YHWH), der als der Fruchtbarkeitsgott *par excellence* gilt. Bei Hosea nun bleibt es nicht bei reiner Metaphorik, sondern er dürfte darüber hinaus konkrete Verhältnisse im Blick gehabt haben, bei denen es um Sexualität in kultischem Rahmen ging³³.

Kap. 4,4-14³⁴ ist in seiner jetzigen kompositionellen Form eine an Priester gerichtete Anklagerede, ihrem Volk das Wissen um rechte Gottesverehrung vorzuenthalten. In 4,11-14 geht es insbesondere um Feste, die nicht oder nicht in angemessener Weise auf YHWH gerichtet sind. Bei diesen Festen scheint reichlich Wein bzw. Most geflossen zu sein (4,11), dazu gehörten Tier- und Rauchopfer (4,12), und signifikant ist der Festort unter Bäumen, denn Bäume, dies ergibt sich schlüssig vom ikonographischen Material her³⁵, assoziieren in Israel weibliche Gottheiten. Schließlich, als Höhepunkt und mit einer Ausführlichkeit, die ihr besonderen Nachdruck gibt, die Anklage der Verse 13f:

Darum huren ihre Töchter,
und ihre Schwiegertöchter brechen die Ehe.
Nicht will ich heimsuchen eure Töchter, daß sie huren,
und eure Schwiegertöchter, daß sie die Ehe brechen,
denn sie gehen ja selbst beiseite mit den *zonoï*
und opfern mit *qedeschôï*.
So kommt das unverständige Volk zu Fall.

Vier verschiedene Gruppen von Frauen sind hier genannt, Töchter, Schwiegertöchter, Dirnen und Qedeschen. Bei drei der Gruppen lautet die Anklage deutlich auf eine sexuelle Verfehlung – wobei, dies sei hervorgehoben, die Anklage nicht an die Frauen geht, sondern an die beteiligten Männer, so daß die Frauen als nicht eigenständig Handelnde, eher als Verführte oder unter Autoritätsdruck Mitmachende erscheinen. Bei der vierten Gruppe, den Qedeschen, ist nun von «opfern» (*zavach*) die Rede, ein Terminus, der eindeutig den kultischen Kontext hervorhebt. Wir

haben also sehr wohl das Thema Sexualität im Kult, aber zunächst ausdrücklich an die Frauen aus dem Familienverband gebunden, so daß manche Exegeten hier an einen weiblichen Initiationsritus denken, dem die heiratsfähigen Töchter und die bereits verlobten, aber noch nicht in die Familie des Schwiegervaters heimgeführten Bräute unterzogen worden seien³⁶.

Die weitere Frage ist nun, ob das Beiseitegehen mit den Dirnen kultisch und das Opfern mit den Qedeschen sexuell verstanden werden muß. Für ersteres wird oft Herodot bemüht: Nach seiner Notiz über die Verhältnisse in Babylonien³⁷ wurde auch dort das Opfer der Jungfrauenschaft von den Frauen «außerhalb des Heiligtums» dargebracht. Schwer verständlich bleibt allerdings, daß Hosea die Frauen, mit denen die Priester «außerhalb des Heiligtums» kultische Sexualität zelebrieren sollen, mit dem Ausdruck für «Profanprostituierte» versieht, wenn doch die Bezeichnung «Qedesche» die treffende wäre. Für letzteres wird zumeist auf Num 25,1-3 verwiesen: Dort geht es um die erste Berührung der Israeliten mit den späteren moabitischen Nachbarn, und zwar derart, daß die israelitischen Männer mit den Moabiterinnen hurten (*znh*), daß dann die Frauen zu ihren Opferkulten (*zivché 'elohéhen*) einluden und Israel sich vor den Göttern der Frauen niederwarf. Die Reihenfolge ist demnach also gerade umgekehrt wie bei Hosea: Sexualverkehr mit den moabitischen Frauen macht die israelitischen Männer sozusagen auch kultisch schwach; und daß die moabitischen Frauen allesamt Qedeschen gewesen seien, wird man ja wohl nicht behaupten können.

Aus der betrachteten Hoseastelle geht also nur soviel hervor, daß erstens die Qedeschen kultische Funktionen haben, genauer, in irgendeiner Form beim *zevach* beteiligt sind, und daß sie zweitens in einen Kontext gehören, den Hosea ablehnt, weil er nicht YHWHgemäß ist, und in dem wiederum weibliche Sexualität, vielleicht in Form von Initiationsriten, eine Rolle spielt. Wie weit die Qedeschen in diesem unmittelbar kultischen Rahmen auch selbst sexuell tätig wurden, bleibt im Dunkeln, wird jedenfalls nicht eigens hervorgehoben. Dahinter scheint als Möglichkeit auf, daß dies alles zum Kult einer weiblichen Gottheit gehört, auf deren geglaubte Gegenwart die bei Hosea genannten Bäume weisen.

3. Die webenden Frauen am YHWHtempel

Der Bericht über die sogenannte Kultreform des Josia in 2Kön 23 enthält einen weiteren Hinweis auf die Qedeschen in Israel. Sie hatten, so geht aus 23,7 hervor, offenbar Wohnungen im Bezirk des Jerusalemer Tempels, also am Hauptheiligtum des Staates. Damit wird ihre institutionelle Anbindung an Tempel und Kult, hier sogar den offiziellen Kult der Hauptstadt, bestätigt. Allerdings kann die darauffolgende Erwähnung der für die Aschera webenden Frauen nicht als neuerlicher Beleg für sakrale Prostitution zitiert werden³⁸. Denn erstens werden diese Frauen nicht selbst als Qedeschen bezeichnet, sondern die Angabe erweckt eher den Eindruck, die Lokalität der Qedeschenwohnung durch eine weitere, vielleicht bekanntere Verortung zu präzisieren³⁹. Zweitens gibt es zwar eine späte rabbinische Überlieferung, die von der Sexualmetaphorik des Webens bzw. Fädenkreuzens Gebrauch macht⁴⁰; sie darf aber für unsere Stelle nicht a priori vorausgesetzt werden. Drittens ist die Erwähnung der Aschera, ob es sich nun um ein Kultmal oder einen Göttnamen handelt, noch kein sicheres Indiz für sogenannte Fruchtbarkeitsriten, zumal die Bedeutung der Aschera für die Religionsgeschichte Israels ihrerseits, wie auch die Bedeutung des Gottes Baal, momentan auf dem Hintergrund bröckelnder Globaltheorien wieder stark in der Diskussion steht⁴¹.

4. Dtn 23,18f: Qedesche und Qadesch, Hurenlohn und Hundegeld

Was im josianischen Reformbericht als auszuräumender Mißstand erscheint, ist im deuteronomischen Gesetz festgeschrieben. Mit-ten in einem Abschnitt über entflohene Sklaven, Zinsen und Gelübdeerfüllung steht 23,18f:

Unter den Töchtern Israels soll es keine *qedescha* geben,
und unter den Söhnen Israels keinen *qadesch*.
Dirnenlohn und Hundegeld sollen nicht in das Haus YHWHs,
deines Gottes, kommen für irgendein Gelübde,
denn auch diese beiden sind ein Greuel für YHWH, deinen Gott.

Hier fällt zunächst auf, daß *qedescha* und *qadesch*, der sprachlichen Bildung nach ihr männliches Gegenstück, nebeneinander

genannt sind. «Qadesch» kann offenbar auch gleichsam kollektiv für die Institution oder den Plural stehen, wie die Formulierungen 1Kön 14,24 und 22,47 im Vergleich mit 1Kön 15,12 zeigen, ist also der Semantik nach umfassender. Um so mehr Nachdruck erkennt man auf der deuteronomischen Formulierung, die sogar die weibliche Form voranstellt und in ihrer exakten Parallele anzeigt, daß es hier tatsächlich jeweils um die weibliche und männliche Klasse der Qedeschen geht. Um die Frage zu klären, warum denn *qedescha* und *qadesch* in Israel verboten wären, ist es verlockend, das nächste Verbot als Erläuterung zu verstehen, zumal es durch die Formel «denn ein Greuel für YHWH, deinen Gott, sind auch diese beiden» ja eng mit dem Voranstehenden verbunden ist. Auch hier steht Weibliches und Männliches nebeneinander, so daß man versucht ist, «Dirne» als auf Qedesche und «Hund» als auf Qadesch bezogen zu lesen. Auch daraus aber ergäbe sich für die weiblichen Angesprochenen nicht mehr als das aus Gen 38 schon Bekannte: Eine Qedesche ist offenbar sexuell ähnlich freizügig wie eine Dirne⁴², und dies mag auch der rechtssystematische (wenn nicht polemische) Grund gewesen sein, die beiden Vorschriften zusammenzustellen⁴³.

Vom Kontext her gewinnt das ökonomische Moment des Verbots von «Dirnenlohn und Hundegeld» einiges Gewicht: Hier scheint das soziale Problem im Hintergrund zu stehen, daß Frauen, die ein Gelübde abgelegt hatten und finanziell in Schwierigkeiten waren, es abzuleisten, sich durch Prostitution aus dieser Schwierigkeit zu befreien suchten⁴⁴. Dies muß aber wiederum nicht auch für Qedeschen gelten. Vielleicht jedoch darf andererseits die Tatsache, daß das Qedeschenverbot auf eine Vorschrift über Sklaven folgt, als Hinweis darauf genommen werden, daß die betreffenden Frauen und Männer durch ihren Qedeschenstatus in eine gewisse Abhängigkeit von einem Tempel oder einer entsprechenden Institution gerieten, so daß möglicherweise eben doch über ihre Einnahmen vom Tempel her verfügt werden konnte. «Kultische» Prostitution im oben definierten Sinn allerdings besagt auch dies noch nicht.

Zusammenfassend erhalten wir, wenn wir von der Voraussetzung eines Fruchtbarkeitskultes mit sakraler Prostitution in Israel absehen, für die Institution der Qedeschen folgendes Bild: Es sind

Frauen und auch Männer, die in irgendeiner Form an einen Tempel gebunden werden und dadurch vielleicht in eine gewisse Abhängigkeit geraten – von daher scheint die gelegentliche Umschreibung mit «Hierodule», die allerdings von der Septuaginta nicht gestützt wird⁴⁵, nicht unangemessen. Zumindest die weiblichen Qedeschen erfüllen kultische Funktionen, so beim Opfer (*zevach*), und sie besitzen gegenüber den in patriarchale Familienstrukturen eingebundenen Frauen größere sexuelle Freizügigkeit, die sie anscheinend auch für Geld einsetzen, weshalb sie in diesem Punkt mit Dirnen verglichen werden können. Besonders von der prophetisch-deuteronomi(sti)schen Theologie wird das Qedeschentum, zu dessen Hintergrund unter anderem auch der Kult weiblicher Gottheiten zu gehören scheint, für unisraelitisch und YHWHwidrig gehalten und bekämpft.

Es wäre reizvoll, an dieser Stelle einen ausführlicheren Blick auf die griechisch-römischen Quellen zu werfen, etwa, um nur die bekanntesten Beispiele zu nennen, auf die von Strabo geschilderten Verhältnisse am seinerzeit offenbar weltberühmten Aphroditetempel von Korinth⁴⁶ oder auf die Reiseerzählungen Herodots über die heiratswilligen Mädchen Babyloniens⁴⁷; und einzubeziehen hätten wir auch die altmesopotamischen Hinweise, die gemeinhin als Belege für sakrale Prostitution gelten, insbesondere die diversen Bezeichnungen für weibliche Priesterklassen oder in klosterähnlichen Gemeinschaften zusammengefaßte Frauen⁴⁸. All diese Belege, dies soll hier nur zusammenfassend festgehalten werden, lösen sich in sehr differenzierte Phänomene auf, ist die oft noch damit verbundene Theorie eines gemeinorientalischen Fruchtbarkeitskultes erst einmal gefallen.

Hier aber möchte ich im folgenden den Blick in den Raum des hinduistischen Indien wagen, wo es zum Teil bis in die Gegenwart lebendige Institutionen gab bzw. gibt, die der für den Alten Orient und Israel diskutierten sogenannten Tempelprostitution vergleichbar sind. Erste Informationen darüber erhielt ich 1989 aus einem Zeitungsartikel⁴⁹, der über die Bordelle der indischen Millionenstadt Kalkutta und die Praktiken ihrer Nachschubrekrutierung berichtete. Die indische Frauenvereinigung *Joint Women's Programme* in Bangalore (Bundesstaat Karnataka) hatte in den Jahren 1981/82 eine Untersuchung im Grenzgebiet zwischen den

Staaten Maharashtra und Karnataka durchführen lassen und aufgedeckt, daß an bestimmten Dorftempeln der Göttin Yellama junge Mädchen eine Weihe erhielten zur sogenannten «Devadasi» («Gottesdienerin»; also in etwa der griechischen «Hierodule» entsprechend). Spätestens mit Eintritt der Pubertät fand man diese Mädchen in den Bordellen der großen Industriezentren der Gegend oder in Kalkutta wieder. In einer großangelegten Kampagne erreichten die Frauen des *Joint Women's Programme* Ende 1982 die Verabschiedung einer Gesetzesvorschrift für den Bundesstaat Karnataka, die solche Prostitution unter dem Deckmantel der Religion untersagte⁵⁰.

Für mich war dieser Zeitungsbericht ein Anstoß, mich näher mit der historischen und gegenwärtigen Lebenswirklichkeit der Devadasis zu beschäftigen, war doch hier offenbar eine Brücke gegeben, die ein brennendes Problem der internationalen Frauen-solidarität, nämlich die allmählich weltweit um sich greifende organisierte sexuelle Ausbeutung von Frauen, und ein zunächst historisch abgelegenes wirkendes Thema, das der antiken sogenannten Tempelprostitution, miteinander zu verbinden schien. Bei näherem Zusehen ergab sich allerdings, daß sehr viele Differenzierungen notwendig sind, um phänomenologisch und forschungsgeschichtlich den Devadasis auf die Spur zu kommen und das so gesichtete Material auf die biblischen Verhältnisse beziehen zu können. Ich bin mir bewußt, daß das indische Material nicht unmittelbar im Sinne historischer Ableitung oder struktureller Analogiebildung zum Maßstab biblischer Sachverhalte erhoben werden kann. Sehr wohl aber kommen bei der Auseinandersetzung mit diesem Thema exemplarisch ganz grundlegende hermeneutische Reflexionen über Eurozentrismus, Kolonialismus und nicht zuletzt Androzentrismus in Gang, deren Implikationen auch für die theologisch interessierte fachexegetische Forschung eine hohe Relevanz besitzen, und vermag die Imagination ange-regt werden, auch für den Raum des biblischen Israel neue Fragen zu stellen bzw. gegebene Sachverhalte in neuem Licht zu betrachten.

III. Die indischen Devadasis – Schwerpunkte der Forschungsgeschichte

James Frazer hatte im «Goldenen Zweig» seinerseits bereits darauf hingewiesen, zu den Verhältnissen im antiken Westasien gäbe es eine echte Parallele in den geweihten Frauen Indiens und Westafrikas⁵¹. Als der entsprechende Band 1914 erschien, war in Indien die sogenannte *anti-nautch-campaign* bereits in vollem Gang, eine Kampagne mit dem Ziel, die damals vor allem in Südindien noch blühende Institution der Devadasis zu verbieten⁵². Die Bezeichnung *nautch* greift das signifikanteste Kennzeichen dieser Mädchen und Frauen auf: Es handelt sich um Tempeltänzerinnen⁵³. Was bei den christlich-westlichen Missionaren, Ärzten und Bürokraten Anstoß erregte, war der allgemein bekannte und akzeptierte Umstand, daß diese Tempeltänzerinnen nicht verheiratet waren, aber auch nicht zölibatär lebten, sondern sehr wohl mit Männern sexuelle Beziehungen unterhielten und offenbar oft auch erheblichen Wohlstand genossen – die Bezeichnung «sakrale Prostituierte» gewann hier eine eigene Aktualität mit eindeutig negativer Besetzung. Die Reaktion aus englisch gebildeten indischen Kreisen bestand darin, diese Bezeichnung zu akzeptieren, aber lediglich für die gegenwärtige Dekadenzstufe einer vormals sehr wohl westlich-christlichen Moralstandards entsprechenden Institution: Die Tempeltänzerinnen seien immer verpflichtet gewesen, ein keusches Leben zu führen, aber Glanz und Pracht der königlichen Höfe und wechselnde politische Herren hätten das Ihre dazu getan, den Charakter der Mädchen zu deformieren und sie den Verlockungen weltlichen Glanzes in die Arme zu treiben⁵⁴.

Eine solche historische Rekonstruktion verrät deutlich ihre apologetische Tendenz, verrät das Bemühen, dem nunmehr herrschenden eurozentrischen Blick standhalten zu können, macht aber immerhin darauf aufmerksam, daß auf ein vielschichtiges Ineinander von religiösen, politischen und ökonomischen Faktoren für die Beschreibung der Devadasi-Institution zu achten sein wird. Allerdings ist das Material insgesamt noch nicht so weit aufbereitet, daß ein Überblick über ihre Geschichte auf dem gesamten indischen Subkontinent möglich wäre. Das beginnt schon damit, daß die Bezeichnung «Devadasi» eine in ganz Indien

gebräuchliche Bezeichnung für Tempeltänzerinnen erst in diesem Jahrhundert wird, d.h. seit etwa der Zeit, da man massiv gegen diese Institution vorgeht, daß also mit ganz unterschiedlichen Bezeichnungen in den unterschiedlichsten indischen Regionalsprachen für solche Frauen zu rechnen⁵⁵ ist und sich umgekehrt die Bezeichnung «Devadasi» heute auch an Tempelfrauen heftet, die nicht Tänzerinnen waren bzw. sind, wohl aber als sexuell freizügig gelten. Andererseits ist diese Komponente sexueller Freizügigkeit in den ältesten Belegen für eine Devadasiinstitution gerade noch nicht greifbar⁵⁶. Als markantes Beispiel nenne ich das Arthasastra des Kautilya⁵⁷, eine Schrift, die als eine Art utopischer Staatsordnung für das vorchristliche mauryanische Großreich gilt. Sie geht einerseits ausführlich auf die unterschiedlichen Arten von Prostituierten ein, ohne sie jedoch mit dem Tempel in Verbindung zu bringen, und bietet andererseits eine Notiz über Devadasis, die in eine ganz andere Richtung blicken läßt: Alte, aus dem Tempeldienst entlassene Devadasis sollen eingesetzt werden zum Spinnen von Garn für allerlei Gewebe...⁵⁸ – unwillkürlich kommen hier die für die Aschera webenden Frauen am Tempel zu Jerusalem in den Sinn.

Unumstrittene Belege für Tänzerinnen im Tempeldienst gibt es erst ab dem ausgehenden ersten Jahrtausend nach Chr. aus Südindien. Abgesehen jedoch von einigen einheimischen Steinschriften, wie den tamilischen Inschriften des Königs Rajaraja von 1004, der sich rühmt, an seinem Haupttempel in Tanjore 400 Tempelfrauen zu haben⁵⁹, handelt es sich dabei vor allem um Reiseberichte von vorwiegend europäischen Ausländern: so etwa das Tagebuch des venezianischen Fernreisenden Marco Polo, der Ende des 13. Jahrhunderts von den Tempelfrauen der ostindischen Coromandelküste erzählte⁶⁰; der Bericht aus dem 16. Jahrhundert über das südindische Königreich Vijayanagar und seine «losen» Tempelmädchen von dem Portugiesen Domingo Paes⁶¹; die Eindrücke wiederum über Tanjore von dem Isländer Jon Olafsson (1623)⁶² oder der ausführliche und einfühlsame Bericht des französischen Abbé Dubois über Madras und Mysore von der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert⁶³. Wieweit solche Reise- und Aufenthaltsberichte historisch und ethnologisch zuverlässig sind, ist bisher noch kaum überprüft. Daß sie allesamt nicht aus der

Perspektive der betroffenen Frauen verfaßt sind, versteht sich von selbst.

Aus der Frühzeit ethnologischer Feldforschung stammt das sieben Bände umfassende Werk von Edgar Thurston über Kasten und Stämme Südindiens (1909)⁶⁴ mit umfangreichem Material über die Devadasis, auf das sich James Frazer unter anderem stützt. Das Frazersche Globaltheorem vom Fruchtbarkeitskult als Matrix auch der indischen Devadasiinstitution wurde in den 40er Jahren wiederum von dem britischen Ethnologen Norman Penzer aufgenommen, der nun seinerseits der indischen Ethnologie das altorientalische und westasiatische Material rückvermittelte⁶⁵. Seitdem überbrücken auch indische Autoren und Autorinnen die dunklen Anfänge des Tempeltanzes und der Devadasis mit vagen Verweisen auf die große Mutter und das weibliche Fruchtbarkeitsprinzip⁶⁶.

Auf andere Füße kam die Auseinandersetzung mit der Devadasi-tradition erst durch zwei ethnologische Studien der 80er Jahre, zwei Studien von Frauen, Ethnologinnen, die einerseits ausgewähltes Quellenmaterial kritisch gesichtet und andererseits selber Quellen- sowie vor allem Feldforschung unter noch heute lebenden Devadasis betrieben haben: die Arbeit der indischen Ethnologin Amrit Srinivasan über die Devadasis der Tanjore-Gegend im heutigen Tamil Nadu und die Untersuchung der amerikanischen Ethnologin Frédérique Apffel Marglin über die Devadasis am Jagannatha-Tempel in Puri/Orissa an der südlichen Ostküste⁶⁷. Dabei ist Apffel Marglin relativ stark dem Theorem des Fruchtbarkeitskultes verpflichtet⁶⁸, was unter anderem damit zusammenhängen mag, daß der Jagannatha-Tempel in Puri bis 1955 unter der Obhut eines Königs stand und noch zur Zeit ihrer Feldforschung deutlich wurde, daß die Riten der wichtigsten Jahresfeste nicht ohne den König durchführbar waren. So erscheinen ihr, abgekürzt gesagt, der König als der oberste weltliche Garant der Fruchtbarkeit und die Devadasis als das korrespondierende weibliche Prinzip⁶⁹. Demgegenüber ist die Arbeit von Amrit Srinivasan von solchen Theoremen unberührt⁷⁰, aber von einem sehr deutlichen Impetus getragen, westlich-christlich-marktorientierte Wertmaßstäbe gegenüber den Devadasis aufzudecken und zurückzuweisen. Vergleichbare wissenschaftliche Arbeiten fehlen

bisher noch für das westliche Indien, d.h. für die Gegenden, in denen die Frauen des *Joint Women's Programme* tätig waren – mit einer einfachen Übertragung der für die Ostküste erhobenen Einsichten werden wir zurückhaltend sein müssen⁷¹.

IV. Wer waren die Devadasis? Elemente ihrer Lebenswirklichkeit und Rückbezug auf die exegetische Diskussion

Wer nun waren die Devadasis? Die Rekonstruktion ihrer Lebenswirklichkeit und vor allem ihres Selbstverständnisses ist mit mancherlei Schwierigkeiten behaftet: In Tamil Nadu gibt es seit den 30er Jahren dieses Jahrhunderts keine Devadasiweihe mehr; die Frauen, die Amrit Srinivasan zwischen 1979 und 1981 persönlich kennenlernen konnte, waren bzw. sind durchweg schon sehr alt und ihre Erinnerungen verblaßt oder überlagert von den Auseinandersetzungen um ihre Daseinsberechtigung⁷². Eine etwas günstigere Situation fand Frédérique Apffel Marglin Mitte der 70er Jahre in Puri vor: Die neun noch identifizierbaren Devadasis waren im Alter zwischen Mitte dreißig und siebzig, eine davon praktizierte noch regelmäßig das Abendritual im Jagannatha-Tempel⁷³.

Den Tempelfrauen in Orissa und in Tamil Nadu ist gemeinsam, daß es sich hier um Tänzerinnen handelte, um Frauen, die eine lange und harte Ausbildung hinter sich hatten und zunächst um dieser Kunst willen zum Tempel gehörten⁷⁴. Ihre Ausbildung begann in Tamil Nadu schon mit fünf bis sieben Jahren⁷⁵, sie bestand in gymnastischen Übungen, in der Erlernung der eigentlichen Tanzschritte und Körperhaltungen und im Rezitieren von Gesängen. Die Frauen des *Women's Joint Programme* haben ca. 15 Mädchen und Frauen befragt, von denen jedoch offenbar keine jemals irgendwelche Tempelrituale ausgeführt hat. Dazu kommt, daß es sich hier durchweg um Frauen aus den Kasten der Unberührbaren handelt⁷⁶, was für Tamil Nadu und Orissa so nicht gilt. Bereits an diesen Gegebenheiten also wird die erheblich anders gelagerte Situation im westlichen Indien gegenüber dem Südosten deutlich.

Ich werde im folgenden das Informationsmaterial sichten nach

vier Schwerpunkten, die im Hinblick auf die Lebenswirklichkeit der Devadasis, ihr Verständnis und Selbstverständnis zentral sind und die sich zugleich für einen neuen Blick auf das biblisch-israelitische Material anbieten⁷⁷.

1. Frauendominierte Familien- bzw. Kastenstruktur

In Puri, vor allem aber in Tamil Nadu haben die Devadasis mit ihrer Tätigkeit die Familie ernährt⁷⁸. Hier ist sogleich zu präzisieren: Keine der Devadasis war verheiratet; unter Familie sind zum einen die Familien der Brüder und Schwestern von Devadasis und zum anderen die ältere Generation zu verstehen, die nicht mehr tätigen Devadasis insbesondere. Amrit Srinivasan spricht für die Verhältnisse in Tamil Nadu sogar direkt von einer eigenen Kaste der Devadasis und ihrer Verwandten. In den Augen der betroffenen Männer wurde dieses ökonomische Angewiesensein oft als negativ empfunden, widerspricht es doch der üblichen hinduistischen Rechtsstellung des Mannes. Viele männliche Angehörige der Devadasi-Kaste versuchten, selbst eine Erwerbstätigkeit zu finden und sich auszugliedern⁷⁹.

Ein zweiter Aspekt solcher Frauendominanz ist die Rolle der tamilischen *taikkizhavid*, der *senior mother*, im Devadasiverband⁸⁰. Eine der älteren Frauen, die selbst angesehene Tänzerin war, hatte die oberste organisatorische und ökonomische Verfügungsmacht, d.h. sie bestimmte etwa, bei welchem Guru die jungen Mädchen ihres Verbandes ausgebildet wurden, sie organisierte die Bestellung der Ländereien, die ihnen als eine Art Lehensgabe überlassen waren, sie sorgte auch dafür, daß die Devadasis ihre Einkünfte abgaben und verteilte sie um.

Auch im Bereich der Erbfolge zeigt sich solche Frauendominanz: In Tamil Nadu und Orissa vererbten Devadasis vorzugsweise an ihre (Adoptiv-)Töchter⁸¹, setzten also aktiv eine weibliche Erbfolge. In den Gebieten des westlichen Indien kann eine Frau, sobald sie Devadasi ist, in die ansonsten männliche Erbfolge eintreten. Ist in einer Familie kein Sohn als normalerweise Erbberechtigter vorhanden, greifen Eltern häufig zu dem Mittel, eine Tochter zur Devadasi weihen zu lassen, um so das Erbe an ihre Person zu binden⁸².

In der indischen und älteren indologischen Literatur findet sich als Erklärung für all dies zuweilen die These eines vorarischen Matriarchats, also einer frauen- oder mutterrechtlichen Gesamtstruktur der Gesellschaft vor der Ankunft der arischen Einwanderer im zweiten vorchristlichen Jahrtausend. Diese Einwanderer hätten die Ureinwohner weitgehend nach Südindien abgedrängt, so daß sich Rudimente ihrer Gesellschaftsstruktur vor allem dort hätten halten können⁸³. Ich nenne diese Erklärung, weil sie an exegetische Diskussionen um die Landnahme der israelitischen Stämme und ihrer Konflikte mit der angetroffenen kanaanäischen Bevölkerung erinnert, inklusive der in manchen (nicht nur) feministischen Werken anzutreffenden These vom matriarchalen Kanaan gegenüber den kriegerischen, patriarchal organisierten israelitischen Einwanderern⁸⁴. Für beide Zusammenhänge ist eine solche Oppositionsbildung sicherlich zu simpel und die Überlagerungsthese zu undifferenziert, allerdings sind gerade die Devadasis eine Herausforderung, frauendominierten Strukturen genauer nachzugehen und sie im Rahmen ansonsten patriarchal organisierter Gesellschaften angemessen zu erklären.

2. *Glückstragende Sexualität*

Allen Devadasis ist gemeinsam, daß sie nicht heiraten, aber sich ihr Weiheritus in Analogie mit dem Ritual einer hinduistischen Eheschließung vollzieht, auch dort, wo dieser Ritus einer Göttin wie der Yellama gilt⁸⁵. Durchweg waren sie bereits als Kinder geweiht worden, wie es ja in Indien bis weit ins 20. Jahrhundert hinein auch üblich war, Kinderehen zu schließen.

In Tamil Nadu galt es als Schande, ja Sünde⁸⁶, nach der Pubertät geweiht worden zu sein, in Orissa konnten die Mädchen schon vor der Pubertät den morgendlichen Teil des Tempelrituals mitbestreiten, der aus einem Tanz besteht, während die Gottheit ihre Speisung erhält⁸⁷.

Das Eintreten der ersten Menstruation bedeutete für das geweihte Mädchen den Schritt gleichsam auf alle Rechte und Pflichten einer Devadasi hin: Sie darf in Orissa nun auch das abendliche Tempelritual ausführen, das im Singen erotisch-erotisierender Lieder besteht, also explizit sexuelle Bedeutung hat, und sie hat

ihren ersten Verkehr mit einem Mann. Denn ihre rituelle Bindung an einen Gott, meist eine Repräsentationsform Vishnus oder Shivas, verpflichtete sie keineswegs zu einem zölibatären Leben, wie dies von christlichen Ordensfrauen oder auch buddhistischen Nonnen erwartet wird, sondern erschloß für sie selbst und diejenigen, die mit ihr in Berührung kamen, eine Dimension, die ich in Anschluß an den in der englischsprachigen Literatur hierfür gebräuchlichen Begriff *auspiciousness*⁸⁸ ihre «glückstragende» Sexualität nennen möchte. Diese Dimension glückstragender Sexualität hat vielerlei Aspekte. Zunächst konnte eine Devadasi durch ihre Bindung an einen Gott ja nicht dem Schicksal verheirateter Frauen anheimfallen, Witwe zu werden und dadurch in einen quasi recht- und schutzlosen Status zu fallen. Nicht zuletzt deshalb galten Devadasis auch als Glücksbringerinnen für andere und wurden mit ihren Tänzen und Gesängen häufig zu freudigen Ereignissen, insbesondere Eheschließungen, eingeladen.

Der Sexualverkehr mit einer Devadasi, besonders der erste, hat ebenfalls diesen glücksbringenden Aspekt, der unter anderem auch die erhoffte Heilung von Krankheiten einschließt. Scheint der erste Mann einer Devadasi nach den Ermittlungen von Apffel Marglin in Orissa der König oder als ein von ihm designierter Vertreter ein brahmanischer Tempelpriester gewesen zu sein⁸⁹, so hat es in Tamil Nadu laut Srinivasan solche Prärogative wohl nicht gegeben: Die Familie des Mädchens, vor allem die *taikkizhavi*, die sozusagen geschäftsführende älteste Frau, suchte diesen Mann aus wohlhabenden und angesehenen Bewerbern aus⁹⁰. Für solche Männer war das Verhältnis mit einer Devadasi nicht nur deshalb erstrebenswert, weil davon Glück erwartet wurde, sondern auch, weil die Ehefrau gegen diesen außerehelichen Verkehr nichts einzuwenden hatte⁹¹. Den Devadasis galt es als wünschenswert, eine längere Beziehung mit einem bestimmten Mann zu pflegen, da sie ökonomische und sicherlich auch emotionale Sicherheit bot. Prinzipiell aber, soviel scheint doch klar zu sein, war ihre Sexualität und damit ihre glücksbringende Potenz frei verfügbar.

Devadasis hatten im Prinzip keine leiblichen Kinder, bemühten sich wohl auch um kontrazeptive Praktiken und nahmen die ökonomisch dennoch unentbehrlichen Kinder, vor allem Töchter, durch Adoption zu sich. Gebaren sie wirklich einmal selbst Kinder,

so wurde dies nach außen als Adoption hingestellt und von der Bevölkerung auch schlicht übersehen⁹². Kinderlosigkeit der Devadasis ist ein weiterer Aspekt ihres Charakters als Glücksträgerinnen und -bringerinnen. Kinder bedeuten ja den zeitgebundenen Aspekt von Sexualität, das Eintreten in den Kreislauf von Geburt und Sterben, einem unheilvollen Ereignis, dem Frauen als Gebärerinnen ausgeliefert sind⁹³. Die Kinderlosigkeit der Devadasis enthob sie diesem unheilvollen Kreislauf und erhielt ihrer Sexualität auf diese Weise ihren glückstragenden Charakter.

Ich denke, daß vor allem der Aspekt glückstragender Sexualität, der mit den Devadasis verbunden ist, an den Verhältnissen im Alten Israel überprüft werden sollte. Er fügt sich meines Erachtens gut in den Gesamtrahmen prophetischer Polemik gegen alle Arten von Praktiken, die nicht auf YHWH gerichtet sind: Es wäre zu überprüfen, ob nicht ein gemeinsamer Nenner solcher Praktiken wie Wahrsagerei, Astrologie, Nekromantie, Genuß von Rauschgetränken und auch Sexualität mit Qedeschen eine Art Glücksvergewisserung ist, deren Wege und Ziele die Propheten ablehnen. Wenn wir darüber hinaus sehen, mit welcher Intensität etwa das Hoseabuch in seinen ersten drei Kapiteln die Institution der Ehe als Idealfall auch einer geglückten Beziehung zwischen Israel und seinem Gott darstellt, kann vermutet werden, daß mit den Qedeschen gerade auch das Moment nicht ehelich gebundener Sexualität zur Diskussion stand⁹⁴.

3. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund

Ältere Werke zur sogenannten religiösen Prostitution arbeiten noch mit der bis auf Bachofens «Mutterrecht» von 1861 zurückreichenden These, diese Frauen brächten gleichsam institutionalisiert der großen Mutter das ständige Opfer ihrer Jungfrauenschaft, um dadurch den anderen die geordnete Form des Ehelebens zu ermöglichen; sie erklären also die Tempelprostitution als religiösen Tribut an die Urgöttin, die Urfrau, die sich nicht an einen einzigen Mann binden läßt und dies auch bei ihren irdischen Geschlechtsgenossinnen nicht will.

Unberührt vom puritanischen Zuschnitt dieser These deckt Amrit Srinivasan in ihrer Arbeit über die Devadasis von Tamil

Nadu doch einen Zusammenhang zwischen der freien Sexualität der Devadasis und der Verehrung einer weiblichen Gottheit auf, der mir auch im Hinblick auf die exegetische Diskussion um die religionsgeschichtlichen Verhältnisse des vorexilischen Israel bemerkenswert erscheint⁹⁵. Die Zeit um die Jahrtausendwende, da im tamilischen Südindien Devadasis in großen Zahlen an die Tempel geholt werden, ist eine Zeit antibrahmanischer, d.h. antiopferpriesterlicher, laikaler, die persönliche Devotion betonender volksreligiöser Bewegungen, die vom Königshof mitgetragen werden bzw. dort sogar ihr Zentrum haben. Die Devadasis sind also zunächst sichtbarer Ausdruck solch volksreligiöser Bewegungen, die Srinivasan im übrigen abgrenzt gegen die etwa gleichzeitig in den Vordergrund tretenden tantristischen Strömungen im Hinduismus⁹⁶. Insbesondere zeigt sich in dieser Zeit in der tamilischen Tempelarchitektur das Bestreben, eine separate Kapelle für die dem Gott zugeordnete weibliche Gottheit zu errichten, nicht mehr bei der ikonographischen und baulichen Fusion von Gott und Göttin stehenzubleiben. Dies deutet Srinivasan als Bemühen, die auf der Ebene der Volksreligiosität sehr mächtige Gestalt der Göttin ein Stück weit in den offiziellen Kult zu integrieren, was aber eben nicht einfachhin so geschehen kann, daß diese Göttin dem Hauptgott als Ehefrau an die Seite gestellt wird. Die dem Hauptgott durch eine Ehezeremonie verbundene Devadasi mit ihrer gleichwohl nicht ehelich eingeschränkten Sexualität repräsentiere gewissermaßen diese unbezähmbare Volksgöttin.

An dieser Deutung besticht, daß sie verschiedene Ebenen der Religionsausübung unterscheidet und mit historischen Verschiebungen, ausgelöst durch religiöse Bewegungen, rechnet. Dies findet eine Parallele in den exegetischen Thesen zur Auseinandersetzung der YHWHreligion mit der sogenannten kanaanäischen Volksfrömmigkeit, die offenbar auch weibliche Gottheiten verehrt hat. Vielleicht kann das Aufkommen von Qedeschen als ein Hinweis auf den Versuch einer verstärkten Integration weiblich-göttlicher Elemente in den YHWHglauben verstanden werden? Oder, anders gesagt, sind vielleicht die Qedeschen den Propheten Anzeichen einer zu weit gehenden Integration solcher volksreligiöser Elemente? Andererseits wirkt die glücksbringende Funktion der Devadasis wie eine irdische Beschwörung dieser Volksgöttin,

die als doppelgesichtige zwar auch Wohlergehen spendet, aber ebenso gefürchtet ist als Verursacherin von Krankheiten und Naturkatastrophen⁹⁷. Geht, um auch dies weiterzudenken, die Opposition der biblischen Propheten gegen die Qedeschen vielleicht dahin, sich der rettenden Macht YHWHs – «der» im übrigen ja selbst als «doppelgesichtig», krank- wie gesundmachend wahrgenommen wird⁹⁸ – nicht per Kultableistung mit Qedeschen versichern zu wollen, sondern ihm auf andere Weise zu begegnen? Es dürfte sich lohnen, solche Fragen für die religionsgeschichtliche Diskussion über das vorexilische Israel aufzugreifen.

4. Ökonomische Verflechtungen

In den Berichten europäischer Indienreisender wird durchweg betont, daß durch die Tätigkeit der Devadasis den Tempeln reiche Gaben zuflossen. Sie waren als Tänzerinnen und Glücksträgerinnen ständige Attraktion von Pilgern, besonders bei den Hauptfesten der jeweiligen Gegend. Dies scheint auch für die Frauen selbst ein Moment des Stolzes gewesen zu sein: Sie standen im Zentrum der Bewunderung und Verehrung⁹⁹ – gewiß eine Rolle, die, abgesehen vom Hochzeitstag, kaum je einer Ehefrau zuteil wurde. Andererseits griffen Interessen des Tempels und wohlhabender Männer sowie Notwendigkeiten etwa der Alterssicherung der Devadasis selbst ineinander, die garantierten, daß immer wieder neue Mädchen von Devadasis adoptiert und zur Weihe zur Verfügung gestellt wurden¹⁰⁰.

Die Devadasis in Tamil Nadu konnten, wie bereits angedeutet, von den ihnen überlassenen Ländereien, Kleidungsstücken, Juwelen oder auch Nahrungsmitteln im allgemeinen gut leben. Viele der von ihnen genutzten Ländereien wurden ihnen im Zuge britischer Bodenreformen als Eigentum übertragen, so daß sie und ihre Nachkommen auch heute keine wirtschaftliche Not leiden¹⁰¹. Ähnliches gilt für Puri in Orissa. Dies setzt natürlich ihre Liaison mit wohlhabenden Männern voraus. Sie war in Puri gegeben durch die enge Verbindung zum Königshof. In Tamil Nadu war es etwa weithin üblich, daß der von der *senior mother* ausgesuchte erste – möglichst gutsituierte – Mann für eine junge Devadasi schon die Kosten für die Weihezeremonie des Kindes zahlte. Srinivasan

betont hier, meines Erachtens zu Recht, daß dies jedoch nicht als ein Geschäft im marktwirtschaftlichen Sinn verstanden werden dürfe¹⁰². Jedenfalls der Konstruktion nach gehörte das Mädchen niemals diesem Mann, und sie verkaufte auch später nicht ihren Körper, sondern gab teil an ihrer glückstragenden Kraft. Deshalb ist die moderne Bezeichnung «Prostituierte» für diese Frauen denkbar ungeeignet¹⁰³.

Allerdings war schon absehbar, daß sich diese Konstruktion unter den Gesetzen des westlichen Marktsystems als unhaltbar erweisen würde, vor allem dort, wo die wirtschaftliche Sicherheit der Devadasis nicht oder nicht mehr durch eine florierende Tempelinstitution oder durch eine intakte Kaste gesichert war. In Gegenden wie Karnataka und Maharashtra war bzw. ist die Devadasiweihe nicht unbedingt mit einer tänzerischen Kulttätigkeit verbunden, sondern eher Ausdruck eines Aktes persönlicher Frömmigkeit, der antwortet auf den Ruf der Allmutter Yellama. Auch schlichter Aberglaube ist im Spiel: Zeigt sich bei Mädchen zum Beispiel eine verfilzte Stelle im Haar, gilt dies als Ruf der Yellama¹⁰⁴. Die hier geweihten Mädchen können auf keine ökonomischen Ressourcen zurückgreifen, sondern sind darauf angewiesen, sich durch Preisgabe ihres Körpers am Leben zu erhalten. Zwar können sie dies mit dem Selbstbewußtsein tun, im Dienst der Göttin Yellama zu stehen, aber hier dürfte die Grenze zur unverblühten Ausbeutung dieser Frauen als «Ware Liebe»¹⁰⁵ überschritten sein. Die massive Industrialisierung des Grenzgebietes zwischen Maharashtra und Karnataka, die Landflucht und große Verarmung des ackerbautreibenden Teils der Bevölkerung, ineins mit niedrigstem Bildungsstand der Menschen, führte dazu, daß Eltern, um ihr bloßes Überleben zu sichern, ihre Töchter dem Tempel zur Verfügung stellen. Dies scheint auch im Alten Orient und im biblischen Israel ein Problem gewesen zu sein¹⁰⁶. Die einstmals zum Tempel der Yellama gehörenden Devadasis sind, so beschreiben es die Frauen des *Joint Women's Programme*, heute nicht viel mehr als doppelte und dreifache Opfer der Tempelhierarchie, der reichen Landlords und der Bordellbesitzer, nicht selten auch Besitzerinnen¹⁰⁷. Von der Tempelhierarchie den notleidenden Eltern abgehandelt und an wohlhabende Landlords vermittelt, die sich des ersten sexuellen Kontaktes mit einer Devadasi

versichern, werden sie spätestens dann in ein Bordell abgeschoben, wenn sie ein Kind erwarten – was in einer relativ geschlossenen Feudalgesellschaft offenbar zu integrieren noch möglich war, verliert unter den Gesetzen des Marktes jede menschliche Würde¹⁰⁸.

V. Schlußthesen

Abschließend seien die zentralen Ergebnisse meiner Überlegungen in drei Thesen knapp zusammengefaßt.

1. Das mit «Kultprostitution» bezeichnete Phänomen hat weder in Indien noch im biblischen Israel oder im antiken Mesopotamien mit einem Fruchtbarkeitskult im Sinne magischer Abbildung des von den Göttern Erbetenen im Rahmen einer Kultfeier zu tun.

2. Wohl aber kann das Beispiel der indischen Devadasis auf die Vermutung führen, daß auch im Alten Israel die glückstragende Kraft von Tempelfrauen hochgeschätzt wurde. Männer versprechen sich von einem sexuellen Umgang mit ihnen Wohlergehen, die Tempelfrauen selbst sind – wenn die Institution funktioniert – geschützt vor den miserablen Altersfolgen einer Witwenschaft und profitieren ökonomisch und psychologisch von ihrem Ansehen, das auf ihrer Bindung an die Sphäre des Göttlichen beruht.

3. Frauen auf der Suche nach verlorenen, verdrängten, vergessenen weiblichen Lebensentwürfen werden in der wenn auch wohl nur literarisch möglichen Begegnung mit den Qedeschen in Israel und den Devadasis in Indien vor das Phänomen weiblicher Sexualität als glücksbringend gestellt und können ineins damit deren Zerbrechlichkeit und Anfälligkeit für Ausbeutung gleichsam hautnah nachvollziehen. Die Erinnerung an eine weibliche Lebensform jenseits von Ehe oder Askese wird ihre kritische Kraft heute nicht schon dann entfalten können, wenn sie allein mit Berufung auf eine religiöse Weihe geschieht, sondern wird zur gefährlichen, widerständigen Erinnerung erst dann, wenn gleichzeitig an einem Kontext gearbeitet wird, der ihre fortgesetzte Ausbeutung verhindert.

Anmerkungen

- 1 Willy Schottroff, Psalm 23. Zur Methode sozialgeschichtlicher Bibelauslegung, in: ders./Wolfgang Stegemann (Hrsg.), Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen. Bd. 1 Methodische Zugänge. München/Gelnhausen u.a. 1980, 78-113, hier 82f.
- 2 So der Titel eines gemeinsam mit Luise Schottroff herausgegebenen Bandes mit Beiträgen «zu einer Befreiungstheologie im Kontext der «ersten» Welt». München 1986, in dem Willy Schottroff die herrschende Auslegung von Jes 61,1ff als privatisierend entlarvt und diesem Text seinen gesellschaftlich-politisch-ökonomischen Kontext zurückgibt. Auch sein Aufsatzband «Das Reich Gottes und der Menschen. Studien über das Verhältnis der christlichen Theologie zum Judentum» (München 1991) steht in dieser Perspektive.
- 3 Und umgekehrt scheinen sozialgeschichtlich arbeitende Exegeten einen leichteren Zugang zu Anliegen und Fragestellungen feministischer Exegese zu finden; vgl. nur den von Willy Schottroff und Wolfgang Stegemann herausgegebenen 2. Band der «Traditionen der Befreiung» zum Thema «Frauen in der Bibel» (wie Bd. 1 München/Gelnhausen u.a. 1980) sowie Willy Schottroff, Der Zugriff des Königs auf die Töchter. Zur Fronarbeit von Frauen im alten Israel, in: EvTh 49 (1989) 268-285.
- 4 Und mögen von Willy Schottroff als kleines Zeichen des Dankes für seine 1990/91 (trotz der Belastung durch das Amt des Dekans im Fachbereich) bereitwillig gegebenen «Privatissima» in Fragen semitischer Sprachgeschichte und hebräischer Syntax verstanden werden!
- 5 Sozialgeschichtlich arbeitende Exegeten haben ihrerseits bereits entsprechende Versuche unternommen; vgl. schon Frank Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. WMANT 49. Neukirchen 1978, der die ethnologische Diskussion um die segmentären Gesellschaften Afrikas rezipiert und für die Geschichte der Monarchie in Israel fruchtbar zu machen sucht. Einführung in Möglichkeiten und Fragestellungen ethnologischer Forschung zur hebräischen Bibel bietet Bernhard Lang, Anthropology as a New Model for Biblical Studies, in: ders. (Hrsg.), Anthropological Approaches to the Old Testament. Philadelphia/ London 1985, 1-20. Vgl. jetzt auch das Textbuch von Christian Sigrist/Rainer Neu (Hrsg.), Ethnologische Texte zum Alten Testament. Bd. 1: Vor- und Frühgeschichte Israels. Neukirchen-Vluyn 1989 (mit einem einführenden Forschungsbericht von R. Neu über ethnologisch-alttestamentliche Theoriebildung zur vorstaatlichen Zeit bzw. zur Herausbildung der Monarchie im biblischen Israel).
- 6 Vgl. den Titel der beiden von Willy Schottroff zusammen mit Wolfgang Stegemann herausgegebenen Bände «Der Gott der kleinen Leute». Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen. 2 Bde. München/Gelnhausen u.a. 1979.
- 7 Kritik der «Opfer»-Kategorie und Explikation dessen, was unter «Mittäterschaft» zu verstehen sei, bei Christina Thürmer-Rohr, Frauen in Gewaltverhältnissen. Zur Generalisierung des Opferbegriffs, und dies., Mittäterschaft der Frau – Analyse zwischen Mitgefühl und Kälte, beides in: Studienschwerpunkt «Frauenforschung» am Institut für Sozialpädagogik der FU Berlin (Hrsg.), Mittäterschaft und Entdeckungslust. Berlin 1989, 22-36 und 87-103.

- und Christine Schaumberger/Luise Schottroff, *Schuld und Macht*. München 1988, 263ff.
- 8 D.h. eine Theologie, in der die Armen bzw. das Volk im Sinne der Theologie der Befreiung selbst Subjekt des Theologisierens sind/ist und in der gezeigt wird, inwiefern das zuvorkommende Gnadenhandeln Gottes gerade die Armen betrifft.
 - 9 Vgl. nur Clodovis Boff/Jorge Pixley, *Die Option für die Armen*. BThB. Düsseldorf 1987, und Milton Schwantes, *Das Recht der Armen*. Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 4. Frankfurt 1977 (eine exegetische Untersuchung des einschlägigen Vokabulars in den alttestamentlichen Gesetzen, der Propheten- und Weisheitsliteratur).
 - 10 Vgl. Willy Schottroff, *Das Jahr der Gnade Jahwes (Jes 61,1-11)*, in: *Wer ist unser Gott? (Anm. 2)* 122-136, hier 135.
 - 11 Gemeint ist hier, auch wenn die folgenden Überlegungen auf die hebräische Bibel konzentriert bleiben, immer die ganze christliche Bibel. Vgl. zum Problem auch Marie-Theres Wacker, *Gefährliche Erinnerungen. Feministische Blicke auf die hebräische Bibel*, in: dies. (Hrsg.), *Theologie-feministisch*. Düsseldorf 1988, 14-58 sowie dies., *Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion*, in: dies./Erich Zenger (Hrsg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen der hebräischen Bibel im Horizont feministischer Theologie*. Freiburg 1991.
 - 12 Umfassende Zusammenstellung der griechisch-römischen sowie patristischen Quellen bei James Frazer, *Isis, Attis und Osiris* Bd. I = *The Golden Bough* 3. Aufl. Bd. 4,1 (1914), in den Anmerkungen der Seiten 36-39 sowie bei Walter Kornfeld, Art. «Prostitution sacrée», in: *DBS* 8 (1972) 1356-1374, 1362f (mit allerdings manchen Fehlern, vgl. Urs Winter, *Frau und Göttin*. OBO 53. Fribourg/Göttingen 1983, 334 Anm. 649f).
 - 13 James G. Frazer, *The Golden Bough*. Erstmals 1890 in 2 Bänden; 3. Auflage in 12 Bänden 1911-15. Der Begriff «sacred prostitutes» auch schon bei dem Frazer freundschaftlich verbundenen William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*. Edinburgh 1889, 59. 311f. 436.
 - 14 Vgl. etwa die bei Robert Oden, *The Bible Without Theology*. San Francisco 1987, 138ff genannten Autoren wie William Foxwell Albright (*Archeology and the Religion of Israel*. Baltimore 1946, 75ff), Gerhard von Rad (*Theol. d. AT I*, 20-40), Hans Walter Wolff (*Hosea*. BK XIV/1 [1976] 14ff) und Helmer Ringgren (*Israelitische Religion* [1963] passim). Klassisch ist der *DBS*-Artikel «Prostitution sacrée» von Walter Kornfeld (vgl. Anm. 12) sowie die deutschsprachige Zusammenfassung bei dems., *Fruchtbarkeitskulte im Alten Testament*, in: *FS F. König*. *WBTh* 10 (1965) 109-117; vgl. auch die Artikel «fertility cult» in: *IDB* 2 (1962) 265 (M. H. Pope) und «prostitution» in: *IDB* 3 (1962) 931-934 (O. J. Baab; 932: cult prostitution).
 - 15 Frazer, *Isis, Attis und Osiris* (vgl. Anm. 12) 39 (Übersetzung MTW). Diese Schilderung entnimmt ihrerseits Versatzstücke bereits aus den antiken Quellen: So vergleicht etwa schon Lukian in seiner Schilderung der Tempeldirnen die Bräuche im Kontext der Adonisverehrung mit denen bei Osiris und hält eine Götteridentität für möglich. Vgl. zur unkritischen Übernahme antiker Theoreme in der neuzeitlichen Religionswissenschaft exemplarisch Carsten

- Colpe, Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osirisüberlieferungen, in: FS von Soden. AOAT 1 (1969) 23-44.
- 16 Dieses Muster wird schon bei Frazer in den Fragehorizont gestellt, ob sich in dieser Dominanz der Göttin nicht altes Mutterrecht fassen lasse (vgl. Frazer [Anm. 12] Bd. 4,2, 201ff) – hier melden sich ungeprüft Thesen Bachofen-Morganscher Provenienz zu Wort, auf die letztlich auch die feministische Matriarchatsforschung – vgl. weiter unten – zurückgreift.
- 17 James Mellaart, Catal Hüyük. Bergisch-Gladbach 1967 (London 1967); Robert Ranke Graves, Die weiße Göttin. Reinbek b. Hamburg 1984 (London 1948).
- 18 Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros. München 1980; Gerda Weiler, Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament. München 1984, ²1985; 3. Auflage unter dem Titel: Das Matriarchat im Alten Israel. Stuttgart 1989; dies., Ich brauche die Göttin. Basel 1990; Elga Sorge, Frau und Religion. Stuttgart 1985; ²1987.
- 19 Ein Ausdruck, der selbst historisch besetzt ist und zunächst die Hochzeit zwischen Hera und Zeus bezeichnete (vgl. Alfred Klinz, Art. «Hieros Gamos» in: PW Suppl. 6, 107-113), dann übertragen wurde auf bestimmte Riten zwischen Oberpriesterin und König im sumerischen Uruk (vgl. etwa Joachim Renger, Art. «Heilige Hochzeit» in: RA 4 [1975] 251-259), der aber auch in der wissenschaftlichen Literatur oft als Synonym zu «Kultprostitution» erscheint. Seine faschistische Vereinnahmung ist erkennbar bei Klinz, seine tiefenpsychologische Vereinnahmung etwa bei Gerhard Wehr, Heilige Hochzeit. München 1986. Neuerdings sucht Michael Theobald für den Epheserbrief das Mythologumenon «Heilige Hochzeit» fruchtbar zu machen, vgl. «Heilige Hochzeit. Motive des Mythos im Horizont von Eph 5,21-33», in: Karl Kertelge (Hrsg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament. QD 126 (1990) 220-254.
- 20 Ausführlichere Darstellung und Kritik der matriarchalfeministischen Richtung bei Marie-Theres Wacker, Die Göttin kehrt zurück, in: dies. (Hrsg.), Der Gott der Männer und die Frauen. Düsseldorf 1987, 11-37 und: dies., Matriachale Bibelkritik – ein antijudaistisches Konzept?, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. München 1988, 161-242.
- 21 Gute Zusammenfassung der Diskussion bei Hans M. Barstad, The Religious Polemics of Amos. VTS 34. Leiden 1984, 22ff. Ein neueres Beispiel ist der Artikel *qdsch* in: ThWAT 6 (1989) 1179-1203, der auch noch die Spannungen in der Diskussion zeigt: Er wurde begonnen von Walter Kornfeld und nach dessen Tod fortgeführt von Helmer Ringgren, der selbst früher von sakraler Prostitution und Fruchtbarkeitskult ausging (vgl. oben Anm. 14), nun aber vorsichtiger urteilt. – Die kritische Frazer-Diskussion in der Religionswissenschaft und Ethnologie bzw. *social anthropology*, wie sie etwa bei Mary Douglas, Purity and Danger. London 1966 (deutsche Ausgabe, übersetzt von Brigitte Luchesi, unter dem Titel «Reinheit und Gefährdung». Berlin 1985; Frankfurt 1988 als stw 712) oder bei Hans-Gerd Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hrsg.), Magie. Frankfurt 1987 (bes. in der Einleitung von H.G. Kippenberg «Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens», 9-51) geführt

- wird, ist in der Exegese allerdings noch wenig rezipiert. Vgl. die ironische Bemerkung bei Karel van der Toorn, *Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel*, in: *JBL* 108 (1989) 193-205, 204: «In this respect, the ghost of Sir James Frazer is still among us. It is time that OT scholars adopt a less biased view and update their anthropological premises».
- 22 Überhaupt ist die Einbeziehung indischer Materials für feministische Religionsgeschichte oder Theologie im deutschsprachigen Raum (anders als im englischen oder amerikanischen Sprachraum) bisher so gut wie nicht erfolgt. Die Übersetzung der Monographie über «Indische Göttinnen» von David Kinsley («Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition». Berkeley 1984; Frankfurt 1990) kann vielleicht dazu beitragen, dies zu ändern. Vgl. vorerst Ursula King, *Das Göttliche als Mutter*, in: *Conc* 25 (1989) 539-545 (Hinduismus) und Marie-Theres Wacker, Art. «Göttinnen», in: *NHThG* II (2. erweiterte Aufl. 1991).
 - 23 Neuere Diskussionsbeiträge neben den bereits genannten von Robert Oden (Anm. 14), Urs Winter (Anm. 12) und Hans Barstad (Anm. 21): Mayer I. Gruber, *Hebrew Qedescha and Her Canaanite and Akkadian Cognates*, in: *UF* 18 (1986) 133-148; Joan Goodnick Westenholz, *Tamar, Qedescha, Qadischtu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia*, in: *HTR* 82 (1989) 245-265; van der Toorn (Anm. 21); Wolfgang Fauth, *Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum*, in: *JAC* 31 (1988) 24-39, der in seiner umfassenden und bibliographisch gut belegten Darstellung des Materials aus Mesopotamien, Ugarit, Syrien/Phönizien, Kanaan/Israel, Arabien, Ägypten, Kyros, Kleinasien und Griechenland/Unteritalien allerdings das Theorem «sakraler Prostitution» als solches nicht in Frage stellt und deshalb diese Institution für sehr verbreitet hält; vgl. auch ders., Art. «Hierodulie A.», in: *RAC* XV (1991) 73-78 (in der «Vorbemerkung» wird «Hierodulie» eingegrenzt auf «Aktivitäten sexueller Art» in kultischem Kontext). Die Mitautorin des Artikels («Hierodulie B. Christlich», a.a.O. 78-82), Maria-Barbara von Stritzky, weist demgegenüber eindringlich auf die Mehrdeutigkeit oder polemisch-entstellende Intention ihrer Quellen hin und interpretiert sie nüchtern-reduktiv.
 - 24 Deswegen werden im folgenden diese Stellen und insbesondere das Problem der männlichen Qedeschen weitgehend außer acht gelassen.
 - 25 Auslegungen der Tamar-Geschichte unter feministischer Perspektive haben vorgelegt etwa Helen Schüngel-Straumann, *Tamar – eine Frau verschafft sich ihr Recht*, in: *BiKi* 39 (1984) 148-157; Elke Rügger-Haller, *Tamar. Die ungehörte Geschichte einer unerhörten Frau*, in: Karin Walter (Hrsg.), *Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten*. Freiburg 1988, 32-43; Barbara Georgi/Renate Jost, *1. Mose 38. Tamar – eine Frau kämpft für ihr Recht*, in: Eva-Renate Schmidt/Renate Jost/Mieke Korenhof (Hrsg.), *Feministisch gelesen*. Bd. 2. Stuttgart 1990, 40-46 sowie mit matriarchalfeministischer Hermeneutik Gerda Weiler, *Göttin* (Anm. 18) 68ff; in den USA Susan Niditch, *The Wrong Woman Rightened: An Analysis of Genesis 38*, in: *HTR* 72 (1979) 143-149 und Phyllis Bird, *The Harlot As Heroine: Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts*, in: *Semeia* 46 (1989) 119-139 (zu Gen 38: 122-126); in den Niederlanden

- Mieke Bal, *Le temps du récit, ou le lieu caché de la chronologie*, in: dies., *Femmes imaginaires. L'ancien testament au risque d'une narratologie critique*. Utrecht/Paris 1986, 133-158, vgl. dies., *One Woman, Many Men, and the Dialectic of Chronology*, in: dies., *Lethal Love. Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*. Bloomington/Indianapolis 1987, 89-103 und Fokkeliën van Dijk-Hemmes, *Tamar und die Grenzen des Patriarchats*, in: Mieke Bal/Fokkeliën van Dijk-Hemmes, *Grietje van Ginneken, Und Sara lachte... Patriarchat und Widerstand in biblischen Geschichten*. Münster 1988 (Utrecht 1984), 71-75 (bes. 63ff).
- 26 Daß an der Tradierung der Tamar-Geschichte auch Frauen beteiligt waren, soll durch diese Festlegung jedenfalls auf den jetzigen Text nicht ausgeschlossen werden.
- 27 So etwa bei Eduard Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*. Halle 1906, 177f.
- 28 Ephraim A. Speiser, *Genesis* (1964) 300 hebt eher auf einen Statusunterschied zwischen Dirne und Qedesche ab, der hier angesprochen sei; ähnlich auch Claus Westermann, *Genesis 37-50*. BK 1/3. Neukirchen-Vluyn 1982, 48 (Qedesche sei der höflichere Ausdruck und drücke eine gewisse Anerkennung aus). Lothar Ruppert, *Genesis. Geistl. Schriftlesung 6*. Düsseldorf 1983, 226 denkt nur an «Euphemismus». Phyllis Bird, *Heroine* (Anm. 25) macht sich Speisers Ansicht zu eigen mit dem Argument, der Erzähler wolle verschleiern, daß Juda auf eine gewöhnliche Dirne «hereingefallen» sei. Nur hingewiesen sei auf die mehr als geschmacklose, da ungebrochen auf der Seite des Stärkeren verbleibende Logik Speisers, a.a.O. 300: Am Ende der Geschichte spricht Juda die Tamar frei von jeder Schuld in der Angelegenheit, und Tamar «rewards (!) him for his candor and understanding (!) by presenting him (!) with twins»...
- 29 Markant Michael Astour, *Tamar the Hierodule. An Essay in the Method of Vestigial Motifs*, in: *JBL* 85 (1966) 185-196; vgl. auch Gerda Weiler, *Göttin* (Anm. 18) 68ff.
- 30 So lassen sich m. E. die richtigen Beobachtungen bei Gerda Weiler aufnehmen, die a.a.O. (*Göttin*, Anm. 18) 24ff beeindruckendes Material zur christlichen Rezeption und Dämonisierung der «Göttin mit dem Ziegenbock» gesammelt hat. – Die beiden spätbronzezeitlichen Goldanhänger aus Minet el-Beida/b. Ugarit (vgl. Winter [Anm. 12] Abb. 42 und 43) zeigen die Göttin mit Capriden als Göttin des Qudschu-Typs, eines Darstellungstyps der nackten Göttin, der auf einigen Bildträgern mit der Beischrift «Qudschu» (die Heilige o.ä.) versehen ist (vgl. Winter 110-114), so daß sich über die gemeinsame Wurzel *qdsch* ein sprachlicher Zusammenhang mit der Bezeichnung der Qedeschen ergibt. Auch in der dem Text Gen 38 zeitlich entsprechenden Eisen-II-Epoche gibt es Bildträger der Frau/Göttin mit Capriden. Vgl. die zu erwartende Dokumentation von Christoph Uehlinger in *QD* 132, Freiburg 1991/92.
- 31 Vgl. etwa Anton Scholz, *Commentar zum Buche des Propheten Hoseas*. Würzburg 1882, 51f (*zondŏt* werde durch *qedeschŏt* erklärt); Conrad von Orelli, *Die 12 kleinen Propheten*. München ¹1908, 18, der klar macht, daß die Näherbestimmung der Dirnen durch «Qedeschen» auf Unzucht im Kult

- verweise; ähnlich auch Edmond Jacob, *Osée*. CAT XI. Neuchâtel 1965, 43 und Francis I. Anderson/David Noel Freedmann, *Hosea*. Garden City/NY 1980, 370.
- 32 Vgl. die Differenzierung der Semantik von *znh* bei Phyllis Bird, «To Play the Harlot». An Inquiry Into an Old Testament Metaphor, in: Peggy Day (Hrsg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis 1989, 75-94 («extra marital relations»).
- 33 Vgl. zu Hos 1-3 und 4 die Untersuchung von Phyllis Bird, «To Play the Harlot» (Anm. 32). Phyllis Bird verweist dort auf eine größere Studie zu «Prostitution und Hierodulie im biblischen Israel» aus feministischer Perspektive, die sie vorbereitet.
- 34 Eine ausführliche Analyse dieses Kapitels und anderer ausgewählter Texte des Hoseabuches ist Thema meiner in Vorbereitung befindlichen Studie zu Symbolik und Realität des Weiblichen im Hoseabuch.
- 35 Vgl. Silvia Schroer, In Israel gab es Bilder. Fribourg 1987, 21ff, dies., Die Zweiggöttin in Israel/Palästina von der Mittelbronze-IIB-Zeit bis zu Jesus Sirach, in: NTOA 6 (1987) 201-225; dies., Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, in: Othmar Keel/Hildi Keel-Leu/Silvia Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. OBO 88. Göttingen/Fribourg 1989, 90-207.
- 36 In dieser Form pointiert zuerst Leonard Rost, *Erwägungen zu Hos 4,13f*, in: FS Bertholet (1950) 451-460 (= ders., *Das kleine geschichtliche Credo*. Ges. Aufsätze, Heidelberg 1965, 53-64), aufgenommen besonders von Hans Walter Wolff, *Hosea* (Anm. 14), bestritten von Wilhelm Rudolph, *Präparierte Jungfrauen?*, ZAW 75 (1963) 65-73; modifiziert von Helgard Balz-Cochois, *Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit*; Frankfurt 1982, 144ff.
- 37 Herodot I, 199. Zur Rezeptionsgeschichte dieses Textes vgl. jetzt Gernot Wilhelm, *Marginalien zu Herodot Klio 199*, in: FS W. L. Moran. HSS 37. Cambridge/MA 1990, 505-524.
- 38 Wie es vorausgesetzt wird etwa bei Matthias Delcor, *Les cultes étrangers en Israël au moment de la réforme de Josias d'après 2R 23*, in: FS H. Cazelles. AOAT 212 (1981) 91-123, 120, oder bei Ernst Würthwein, *Die Bücher der Könige*. 1. Kön. 17 - 2. Kön. 25. ATD 11,2 (1984) 457.
- 39 Daß der zweite *'ascher*-Satz sich wiederum auf die *batê haq-qodeschtm* rückbezieht, ist nicht zwingend. Interessant die Versstruktur: *wayyittoz 'et batê haq-qedeschtm 'ascher bevêt yhwh 'ascher han-naschtm 'orgôt scham battm la'aschera*. Im Zentrum steht das «Haus YHWHs», auf das auch der zweite Relativsatz mit «dort» zurückweist. Zwei Arten von Häusern umgeben gleichsam das Haus YHWHs, die Häuser der Qedeschen und die «Häuser» für die Aschera. Dem handelnden Subjekt Josia stehen die Frauen gegenüber; während er (für YHWH) Häuser «zerstört», sind sie dabei (für Aschera) «Häuser» zu «weben»...
- 40 Vgl. B. Murmelstein, *Spuren altorientalischer Einflüsse im rabbinischen Schrifttum. Die Spinnerinnen des Schicksals*, in: ZAW 81 (1969) 215-225.
- 41 Vgl. die Literaturhinweise bei Ulrike Bechmann, Art. «Aschera», in: NBL

- Fasz. 1 (1989) und bei Georg Braulik, Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel, in: Wacker/Zenger (Anm. 11).
- 42 Die Interpretation, es handle sich hier um eine sakrale Prostituierte im Fruchtbarkeitskult, wie sie etwa Samuel R. Driver, Deuteronomy. ICC. Edinburgh 1896, 264f oder Gerhard von Rad, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. ATD 8. Göttingen 1964; ³1978, 106 geben, trägt diesen Akzent hier ein. Vgl. die Differenzierungen bei Barstad (Anm. 21) 27-29.
- 43 Wie die Bezeichnung *kelev mechr* – «Hundelohn» sich zu den männlichen Qedeschen verhält, ist ungeklärt. Nach der Untersuchung von D. Winton Thomas, «KELEBH dog», in: VT 10 (1960) 410-427, 424ff z. St. bezeichnet *kelavm* zunächst den treuen Diener eines Gottes, ähnlich wie *‘eved* (Knecht), hat also keineswegs pejorativen Beigeschmack. Über die Aufgaben dieser *kelavm* läßt sich Thomas nicht weiter aus, deutet aber männliche «Kultprostitution» als Möglichkeit an, so daß «Hundelohn» als die Geldspende an den Tempel für die Inanspruchnahme von Sexualverkehr mit einem solchen Qadesch zu denken wäre; Fauth (Anm. 23) denkt an «nicht kultisch gebundene (Päderasten)», also (bezahlte) Homosexualität. – Vielleicht kann als der gemeinsame Nenner der beiden Verbote in Dtn 23,18 und 19 auch ihr Zusammenhang mit dem Haus YHWHs, dem Tempel, gesehen werden: Weder Qedeschen noch Lohn einer Hure oder eines «Hundes», was immer das sei, sollen in den Tempel kommen. Stichwortverknüpfung von Dtn 23,18f mit 23,22-24 über die Basis *ndr* sieht Georg Braulik, Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Dtn 12-26. SBS 145. Stuttgart 1991, 95. Sie betrifft strenggenommen aber nur 23,19 und 22-24, so daß für die Verbindung zwischen 23,18 und 19 nach anderen Gesichtspunkten gesucht werden muß.
- 44 Vgl. van der Toorn (Anm. 21).
- 45 Sie hat statt dessen Ableitungen von *teleo*; vgl. Gerhard Dellling, Art. *teleo*, in: ThWNT 8 (1969) 58-62; die LXX bringt im übrigen Hos 4,14 und Dtn 23,18 mit Num 25,3,5 und Ps 105,28 (Baal-Peor) zusammen. Zur Hierodulie (Tempelsklaverei) im hellenistischen Ägypten, die dort nicht (notwendig) mit kultischen Funktionen der Betroffenen verbunden war, vgl. Lienhard Delekat, Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung. Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 47. München 1964, bes. 86-106. Eingehende Untersuchungen in unserem Zusammenhang verdiente auch das ägyptische Institut der «Gottesgemahlin». Es hatte, als griechische und römische Autoren es in komparativ-harmonisierender Perspektive mit dem der Tempelprostituierten in Asien verschmolzen, bereits eine lange und differenzierte Geschichte hinter sich, die jedenfalls nichts mit «Tempelprostitution», wohl aber mit der Verbindung von politisch-wirtschaftlicher Macht und verschiedenen Formen reglementierter Sexualität zu tun hat; vgl. Jean Leclant/Michel Gitton, Art. «Gottesgemahlin», in: LÄ II (1977) 792-812 und Erhart Graefe, Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun vom Beginn des Neuen Reiches bis zur Spätzeit. 2 Bde. Ägyptolog. Abhandlungen 37. Wiesbaden 1981, bes. Bd. 2, 101-112 (freundlicher Hinweis von Manfred Görg, München).

- 46 Nüchterne Reduktion bei Hans Conzelmann, *Korinth und die Mädchen der Aphrodite*. Göttingen 1967.
- 47 Vgl. dazu jetzt Wilhelm (Anm. 37).
- 48 Vgl. etwa Gerda Lerner, *The Origins of Prostitution in Ancient Mesopotamia*, in: *Signs* 11 (1986) 236-254 und besonders Westenholz (Anm. 23), die die Tamar-Geschichte Gen 38 eigentlich nur zum Anlaß nimmt, das mesopotamische Material erneut zu sichten. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß die Rede von sakraler Prostitution ein «amalgam of misconceptions, presuppositions, and inaccuracies» sei (263), und äußert die Vermutung, der christlichen Exegese und abendländischen Altorientalistik habe sich Babylonien als die Wiege und das Zentrum sakraler Prostitution nahegelegt aufgrund der Denunzierung Babylons als «Mutter aller Dirnen» in Offb 17. Vgl. demgegenüber die Differenzierungen bei Gernot Wilhelm (Anm. 37), der seiner Rezeptionsgeschichte zu Herodot die Edition eines bisher unveröffentlichten Textes aus Nuzi (SMN 1670) beigibt, aus dem zweifelsfrei hervorgeht, daß es in Nuzi die Übergabe von jungen Mädchen an den Tempel zum Zweck der Prostitution gab. Die grundsätzliche Ablehnung jeder Art von Tempelprostitution im neuassyrischen Bereich, wie sie etwa Brigitte Menzel, *Assyrische Tempel*. 2 Bde. Rom 1981 vertritt, ist demnach zu skeptisch; allerdings kann in der Tat von «Kultprostitution» nicht die Rede sein.
- 49 E. Haubold, *Die Bordelle von Kalkutta*, in: *FAZ* 22. 5. 1989.
- 50 Diese Darstellung beruht auf der Dokumentation «*The Devadasi Problem*», in: *Banhi. An Occasional Journal of the Joint Women's Programme*. Calcutta 1981/2, die auch dem *FAZ*-Artikel zugrundeliegt. Für Zugänglichmachung dieser Dokumentation danke ich Frau Prof. Ursula King, Bristol. Einschlägig ist auch der Beitrag von Ramesh Menon, *Child Prostitutes: Nobody's Children*, in: *India Today* 5.4.1989, den mir Annegret Winter-Stettin, terre des hommes-Osnabrück, zur Verfügung stellte. Daraus geht u.a. hervor, daß trotz des bestehenden Gesetzes auch 1989 am Marg-Purnima-Fest in Belgaum (Grenzgebiet Karnataka-Maharashtra) ca. 3000 junge Mädchen zur Devadasi geweiht wurden. Die neueste mir zugängliche Information stammt aus *epd-Dok* 8/91 vom 11. 2. 1991: K. T. Suresh, *Tourismus und Kinderprostitution in Indien im Kontext*, 49-58, bes. 52f; die einschlägigen Informationen zum Devadasi-System stammen wiederum zum großen Teil aus dem Artikel von Menon.
- 51 Frazer (Anm. 12) 61-65. – Die westafrikanischen Belege habe ich bisher nicht systematisch weiterverfolgt, vgl. aber zumindest Adam Jones, *Prostitution, Polyandrie und Vergewaltigung. Zur Mehrdeutigkeit europäischer Quellen über die Küste Westafrikas zwischen 1660 und 1860*, in: ders. (Hrsg.), *Außer-europäische Frauengeschichte*. Pfaffenweiler 1990, 123-158. Einem Hinweis von Willy Schottroff zufolge hat Ernst Rackow, der in den 40er und 50er Jahren in Marokko den Alltag der Berberfrauen erforscht hat, dort auch «geweihte Frauen» vorgefunden, dies allerdings offenbar nur mündlich weitergegeben; seine Publikationen beschränken sich, soweit sie mir zugänglich waren, auf die Dokumentation der materiellen Lebenshintergründe: vgl. bes. Ernst Rackow, *Beiträge zur materiellen Kultur Nordwestmarokkos*. Wiesbaden 1958.

- 52 Ausführliche Informationen bei Amrit Srinivasan, *Temple «Prostitution» and Community Reform. An Examination of the Ethnographic, Historical and Textual Context of the Devadasi of Tamil Nadu, South India*. Unveröff. PhD Cambridge 1984, 9ff. Ich danke Herrn Haubold, New Delhi, für die briefliche Vermittlung des Kontakts mit Frau Dr. Srinivasan. Vgl. auch Frédérique Apffel Marglin, *The Wives of God. The Rituals of the Devadasis of Puri*. Delhi 1985, 6ff.
- 53 «The word nautch is the anglicized version of various Indian vernacular words for dance, all deriving from the sanskrit root nac»: Apffel Marglin (Anm. 52) 6.
- 54 Vgl. etwa Jogendra Chandra Gosh, *Devadasis in Northern and Eastern India*, in: *Indian Culture* 3 (1936/7) 520-524; Rajatanandra DasGupta, *The Institution of Devadasis in Assam*, in: *Journal of Indian History* 43 (1965) 555-576, 567f.
- 55 Vgl. etwa den ausführlichen Überblick bei Norman Penzer, *Sacred Prostitution*, in: ders., *Poison-Damsels and other Essays in Folklore and Anthropology*. London 1952, 131-184.
- 56 In einigen Puranas (Texten der epischen Zeit, ca. 300 v. bis 300 n. Chr.) wird die Weihe von Mädchen an einen Tempel empfohlen, ohne daß deutlich wird, was die Aufgabe dieser Mädchen sei. Außerdem findet sich in der Literatur der Hinweis auf eine Inschrift aus der Yogimarahöhle (3. Jh. v. Chr.), nach der ein gewisser Devadina sich in die Devadasi Sutanuka verliebt habe – welches aber die Funktion dieser Devadasi war, ist ungeklärt. Vgl. Moti Chandra, *The World of Courtesans*. Delhi 1973, 45; DasGupta (Anm. 54) 569.
- 57 Kautilya war Minister unter Kaiser Asoka (3. vorchr. Jh.). Die Schrift Arthasastra wird allerdings zwischen dem dritten vorchr. und vierten nachchr. Jahrhundert datiert; vgl. Klaus Mylius, *Geschichte der altindischen Literatur*. Darmstadt 1988 (Leipzig 1983) 253f. Textausgabe in deutscher Übersetzung: Johann Jakob Meyer, *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Das Arthasastra des Kautilya*. Leipzig 1926, repr. Graz 1977.
- 58 Kautilya (Anm. 57) II,23; Meyer (Anm. 57) 174f.
- 59 Hinweis etwa bei Jan Gonda, *Die Religionen Indiens II*. Stuttgart 1963, 50; Chandra (Anm. 56) 210 mit Quellenverweis auf E. Hultzsch, *South Indian Inscriptions II/3 Nr. 66*.
- 60 Vgl. den Textabschnitt bei Penzer (Anm. 55) 147f.
- 61 Penzer (Anm. 55) 149f; Chandra (Anm. 56) 207f.
- 62 Penzer (Anm. 55) 150f.
- 63 Ausführlich zitiert bei Srinivasan (Anm. 52) 77ff und Apffel Marglin (Anm. 52) 3ff.
- 64 E. Thurston/K. Rangachari, *Castes and Tribes of Southern India*. 7 Bde. Madras 1909. Vgl. Srinivasan (Anm. 52) 87ff.
- 65 Vgl. Penzer (Anm. 55) 172ff.
- 66 Vgl. etwa DasGupta (Anm. 54) 566 und Banhi (Anm. 50) 9, aber auch etwa Christa Wichterich, *Stree Shakti. Frauen in Indien: Von der Stärke der Schwachen*. Bornheim-Merten 1986, 90ff. In der europäischen Indologie

- bringt etwa das Werk von Jan Gonda (Anm. 59) 49f die Devadasis mit Fruchtbarkeitsmagie in Verbindung, vermerkt aber daneben auch die Aspekte, die sich diesem Bild nicht fügen und die weiter unten aufgegriffen werden.
- 67 Vgl. Anm. 52. Der Material- und Perspektivenreichtum dieser beiden Arbeiten kann hier keineswegs ausgeschöpft werden; ausgespart bleiben im folgenden etwa gänzliche Bemühungen um die Rekonstruktion der Rituale sowie die «Königsideologie» bei Apffel Marglin, der Nachvollzug der Umstrukturierung der Devadasi-Kaste zu einer Kaste von Tänzerinnen bei Srinivasan und die faszinierenden Ausführungen über heilige Räume und Zeiten, über Rein und Unrein und über (kasten)hierarchiesprengende Elemente der Devadasiinstitution in beiden Arbeiten.
 - 68 Was besonders deutlich wird in ihrem Artikel «Hierodouleia» in: *Encyclopedia of Religions* 6 (1987) 309-313, wo sie Kornfelds DBS-Artikel über «prostitution sacrée» (vgl. Anm. 12) als die beste z.Zt. existierende Zusammenfassung der Grundlagen lobt. Andererseits kommt ihr aufgrund dieses Ansatzes deutlich in den Blick, welche prominente Rolle in Orissa der König für die Devadasi-Institution gespielt haben muß.
 - 69 Aufschlußreich insbesondere ihre Ausführungen über die Devadasi-Sexualität in Verbindung mit Wasser/Regen/Fruchtbarkeit des Landes, vgl. Apffel Marglin (Anm. 52) 96. 97ff und das Selbstverständnis der Devadasis als Repräsentantinnen der Königsgöttin Lakshmi, 175. 182ff.
 - 70 Ihr war offenbar die ursprüngliche PhD-Fassung (1980) der Arbeit von Apffel Marglin (die für die Publikation überarbeitet wurde) zugänglich; sie ist im Literaturverzeichnis unter dem irreführenden Namen «Mazelin, F. A.» zitiert.
 - 71 Vielleicht erklärt sich mit den großen regionalen Unterschieden auch der frühe und heftige Kampf gegen die tamilischen und oriyanschen Tempeltänzerinnen: Sie waren in der Öffentlichkeit präsent, künstlerisch-glänzend und gebildet, aus einer anderen Welt, das traditionelle Frauenbild infragestellend, während die viel eher wie gewöhnliche Prostituierte wirkenden und wohl auch lebenden Frauen in Karnataka und Maharashtra zunächst weniger in Erscheinung traten und erst durch die massive Industrialisierung der letzten Jahrzehnte als soziale Problemgruppe in den Blick kamen.
 - 72 Vgl. Srinivasan (Anm. 52) 4-6. 139.
 - 73 Apffel Marglin (Anm. 52) 11f. 25ff.
 - 74 Das gleiche scheint für die assamesischen Tempelfrauen der Fall gewesen zu sein; vgl. DasGupta (Anm. 54).
 - 75 Srinivasan (Anm. 52) 203ff.
 - 76 Banhi (Anm. 50) 3. 36ff.
 - 77 Vor Frazer haben August Wünsche und E. B. Pusey einen jeweils knappen Hinweis auf die indischen Devadasis in die *Hoseaexegese* eingebracht, ersterer (*Der Prophet Hosea*. Leipzig 1868, Anm. 172) als bloß gelehrte Ergänzung seiner Ausführungen, letztgenannter (*The Minor Prophets*. London 1891, 31), um sie dem biblischen Sachverhalt als weiteres Beispiel des Greuels der Heiden hinzuzufügen.

- 78 Vgl. zum folgenden v. a. Srinivasan (Anm. 52) 189ff.
- 79 Srinivasan (Anm. 52) 192.
- 80 Srinivasan (Anm. 52) 195-199. Vgl. demgegenüber die Kennzeichnung des Lebens einer *taikkizhavi* bei Penzer (Anm. 55) 166 als «life of retirement and resignation»...
- 81 Srinivasan (Anm. 52) 190; Apffel Marglin (Anm. 52) 83.
- 82 Banhi (Anm. 50) 14.
- 83 Banhi (Anm. 50) 5. 8; vgl. ausgeprägt Narendra Nath Bhattacharyya, *History of the Sakta Religion*. New Delhi 1973, der seine gesamte Geschichte des Shaktismus auf der These eines protoarisch-indischen Matriarchats aufbaut.
- 84 Vgl. etwa noch Elga Sorge (Anm. 18) 51ff.
- 85 So schon die ältere Literatur; bestätigt auch durch Srinivasan (Anm. 52) 169ff und Apffel Marglin (Anm. 52) 67ff. Für die Göttin Yellama scheint das Bindeglied die Legende von ihrem Sohn zu sein, vgl. Banhi (Anm. 50) 9f. Allerdings wäre zu fragen, ob diese Eheschließungsanalogie nicht schon ein späteres Stadium reflektiert gegenüber einer ursprünglichen Bindung an die Göttin. Anders die Überlegungen von Srinivasan zur tamilischen *bahkti*-Frömmigkeit, vgl. weiter unten.
- 86 Srinivasan (Anm. 52) 229f Anm. 13; 172 («sin»).
- 87 Apffel Marglin (Anm. 52) 72. 171ff. In Puri wird (vgl. 171) die morgendliche Götterspeisung sowie auch der Tanz der Devadasi als «royal offering» bezeichnet, was in seinen beiden Komponenten aufschlußreich ist.
- 88 Entfaltet bei Apffel Marglin (Anm. 52) 18-21. 89ff. 195ff; vgl. aber auch Srinivasan (Anm. 52) 141. 287.
- 89 Apffel Marglin (Anm. 52) 67 u. Ü.
- 90 Srinivasan (Anm. 52) 196.
- 91 Vgl. Srinivasan (Anm. 52) 182.
- 92 Vgl. etwa DasGupta (Anm. 54) 568; Apffel Marglin (Anm. 52) 78ff.
- 93 Dem entspricht, daß die Devadasis zwar bei Eheschließungen als Glücksbringerinnen anwesend sind, nicht aber bei der Geburt von Kindern, vgl. Apffel Marglin (Anm. 52) 146.
- 94 Für diese Frage wäre allerdings die Redaktionsgeschichte von Hos 1-3 möglichst genau zu klären.
- 95 Vgl. zum Folgenden Srinivasan (Anm. 52) 162 Anm. 10 und 272ff.
- 96 Vgl. demgegenüber die kulturkritischen Bemerkungen von DasGupta (Anm. 54) zu den assamesischen Devadasis und dem Einfluß des Tantrismus.
- 97 Zur «Göttin des Volkes» auf dörflicher Ebene vgl. Kinsley (Anm. 22) 13. Kapitel: *Village Goddesses* (197ff); die Beiträge von Jacob Pandian, *The Goddess Kannagi*; Ralph W. Nicholas, *The Village Mother in Bengal*; James J. Preston, *The Goddess Chandi* und Pauline Kolenda, *Pox and the Terror of Childlessness*, in: James J. Preston (Hrsg.), *Mother Worship. Theme and Variations*. Chapel Hill 1982, 177-250; Richard L. Brubaker, *The Untamed Goddesses of Village India*, in: Carl Olson, *The Book of the Goddess. Past and Present*. New York 1983, 145-160 und die Beiträge von Edward O. Henry, *The Mother Goddess Cult and Interaction Between Little and Great Religious Traditions*; Jacob Pandian, *The Sacred Symbol of The Mother Goddess*

- in A Tamil Village; Pauline M. Kolenda, The Mother Goddess Complex Among North Indian Sweepers und James J. Preston, Goddess Temples in Orissa: An Anthropological Survey, in: Giri RajGupta (Hrsg.), Religion in Modern India. Delhi 1983, 174-247.
- 98 Vgl. zuletzt Herbert Niehr, YHWH als Arzt, in: BZ 35 (1991) 3-17.
- 99 Abweichend von den älteren Berichten betont Apffel Marglin (Anm. 52) 108f, die Devadasis in Puri hätten den Wallfahrern zu den großen Festen gerade nicht zur Verfügung gestanden, sondern seien von diesen «verehrt» worden («worshipped»).
- 100 Vgl. die Analysen bei Srinivasan (Anm. 52) 182ff «The Pursuit of Interests: Men, Women and the Deity».
- 101 Srinivasan (Anm. 52) 135.
- 102 Srinivasan; briefliche Kommunikation.
- 103 Nach Angaben von Wolfgang Hieber, Alltag in Indien. Düsseldorf/Wien 1986, 178, der sich seinerseits auf einen «indischen Soziologen» beruft, trifft die Bezeichnung «Prostituierte» auch für die Devadasis im Westen Indiens nicht zu: Diese Mädchen im Dienst der Yellama hatten früher geradezu «eine soziale Aufgabe in der Dorfgemeinschaft. Statt daß einer irgendeine andere Frau belästigte, gewalttätig wurde oder Unzufriedenheit an der eigenen Familie ausließ, ist er zur Devadasi im Tempel gegangen, und die hatte auch großen Einfluß auf sein weiteres Sozialverhalten... eine Schaltstelle gewissermaßen für Männer auf Abwegen».
- 104 Vgl. Banhi (Anm. 50) 13. 36; Hieber (Anm. 103) 178f.
- 105 So der Titel einer eindringlich geschriebenen Bestandsaufnahme zum internationalen Sextourismus: Regula Renschler u.a., Ware Liebe. Sextourismus – Prostitution – Frauenhandel. Wuppertal 1988. Auf diese Problematik wird seit einiger Zeit von kirchlichen Frauenverbänden und Entwicklungshilfeorganisationen hingewiesen; vgl. etwa die Misereor-Arbeitsmappe «Frauen in Thailand». Aachen 1991, die Materialien zum Weltgebetstag der Frauen 1991 über Kenia oder den Beitrag von Suresh (Anm. 50).
- 106 Vgl. Wilhelm (Anm. 37) und van der Toorn (Anm. 21). Für das biblische Israel ist dies Problem aber nicht erkennbar mit der Qedeschenfrage verbunden.
- 107 Menon (Anm. 50) 87.
- 108 Nach Abschluß des Manuskripts (August 1991) wurde mir bekannt, daß in Westnepal eine der Tempelprostitution in Maharashtra/Karnataka vergleichbare «Institution» mit vergleichbaren aktuellen Problemen existiert. Vgl. Antje Heider-Rottwilm, Dekade-Materialien 2/1991. Westfälische Arbeitsstelle «Ökumenische Dekade – Solidarität der Kirchen mit den Frauen (1988-1998)». Genf/Soest 1991, 18-21. Dies bestätigt die Anfälligkeit der Institution für Ausbeutung, weist aber für die sozialgeschichtliche Analyse auch auf eine noch zu wenig beachtete Differenzierung der «Tempelprostituierten» nach jeweiligem sozialen Milieu bzw. Ansiedlung auf unterschiedlichen Ebenen von Religion/Kult (Staatskult/dörfliche Religiosität) hin.