RelBib
Bibliography of the Study of Religion

https://relbib.de

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author:	Heller, Birgit
Title:	“Die altorientalische Göttin: Aspekte eine »Thealogie«“
Published in:	Kairos: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Salzburg: O. Müller
Volume:	33
Year:	1992
Pages:	91 – 107
ISSN:	0022-7757

The article is used with permission of *Otto Müller Verlag*.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN
UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Birgit Heller

DIE ALTORIENTALISCHE GÖTTIN - ASPEKTE EINER „THEALOGIE"

0. *Aktuelle und hermeneutische Vorgaben einer altorientalischen „Thealogie"*

In der Literatur zum Thema „Frau und Religion" wird häufig von der „feministischen Wiederbelebung der Göttinnen" oder von der „Rückkehr der Göttin" gesprochen[1]. Die steigende Popularität der Göttinnen ist stets mit einer Kritik am männlichen Gottesbild der drei großen abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam verbunden. Immer mehr Frauen christlicher, aber auch jüdischer Herkunft, wenden sich gegen die unhinterfragte Dominanz männlicher Gottesbilder, die durch die normativen Schriften, durch Tradition, Verkündigung und sakrale Kunst geprägt wurden. Angesichts dieser Fakten wirken Versuche, der Kritik mit Hinweisen auf die geschlechtstranszendente Wirklichkeit Gottes zu begegnen, naiv und realitätsfremd. Ernstzunehmen ist der Vorwurf, daß ein patriarchal geprägtes Gottesbild keine Identifikationsmöglichkeiten für Frauen bietet. Viele Feministinnen sind davon überzeugt, daß der Rückgriff auf Symbole der Göttin in der Religionsgeschichte zu einem neuen Selbstbewußtsein der Frauen beiträgt.

Als Quelle für die Neubelebung der Göttin wird vor allem die altorientalische Göttin herangezogen. Zunächst soll kurz begründet werden, warum es gerechtfertigt ist, von *der* altorientalischen Göttin zu sprechen, obwohl in den diversen Texten zahlreiche Göttinnennamen vorkommen. In den bekannten altorientalischen Göttinnen tritt meistens ein bestimmter Aspekt stärker in den Vordergrund, ohne daß sie sich scharf voneinander abgrenzen ließen. Eine Identifikation der verschiedenen ikonographischen Typen mit bestimmten Namen (z.B. Aschera-Typ, Astarte-Typ) ist so problematisch, daß *Urs Winter*[2] in seinem Buch „Frau und Göttin" dafür plädiert, besser von den „verschiedenen Erscheinungsformen *einer* Göttin als von *verschiedenen* Göttinnen" zu reden. Darüber hinaus gibt es sehr früh Versuche, die verschiedenen Aspekte unter einem Namen zusammenzufassen - besonders deutlich ist dies für die akkadische Ischtar, deren Name bereits im 2. Jt.v.Chr. zur allgemeinen Bezeichnung von Göttinnen (akk. *ischtarati*) verwendet wurde. Das ikonograpische Material aus dem syrischen Raum, das *Winter* im Blick auf die Gestalt der Göttin systematisiert, läßt darauf schließen, daß schon im 2.Jt.v.Chr. mit der Präsenz der „Großen syrischen Göttin" gerechnet werden muß. Die komplexe Gestalt der altorientalischen Göttin ist nicht erst eine Erscheinung der Spätzeit. Die kanaanäischen Göttinnen Anat und Astarte wurden beide von der ägyptischen Hathorikonographie beeinflußt. *Hartmut Gese*[3] vertritt die Ansicht, daß diese beiden Göttinnen im Grunde dieselbe sind und lediglich verschiedene religionsgeschichtliche Wurzeln haben. In alttestamentlicher Zeit sind die Unterschiede zwischen den kanaanäischen Göttinnen offensichtlich verwischt. Die deuteronomistische Theologie bezieht den Ausdruck „Astarten" generalisierend auf die kanaanäischen Göttinnen.

Man kann mit *Monika Hörig*[4] von einer einzigen komplexen Urgestalt der Göttin mit differenzierten lokalen Ausprägungen ausgehen oder mit *Winter*[5] annehmen, daß sich eine ähnliche Erfahrung gleichzeitig an verschiedenen Orten in einer ähnlichen Gottesgestalt niedergeschlagen hat. Welcher These der Vorzug gegeben wird, hängt vermutlich davon ab, ob man historischen oder eher psychologischen Erklärungsmodellen für die Entstehung religiöser Vorstellungen zuneigt. Eine Kombination der beiden Thesen wird der Wahrheit am nächsten kommen.

Im Anschluß an *Wolfgang Helck*[6], *Winter* u.a. wird der Begriff „Große Göttin" im folgenden für jene komplexe Gestalt der Göttin verwendet, die wir im Alten Orient antreffen. In der jüngeren Literatur ist eine Abkehr von der pauschalen und vorschnellen Klassifizierung der altorientalischen Großen Göttin als „Muttergöttin" zu beobachten. Besonders *Helck* hat den Spieß umgedreht und - wohl ebenso einseitig - den erotisch-sexuellen Aspekt betont. Man wird sich dem Urteil von *Winter*[7] anschließen müssen, der den erotischen Aspekt besonders in der Bildkunst als sehr zentral, aber nicht völlig vom Fruchtbarkeitsaspekt zu trennen, bewertet. Die Dominanz weiblicher Figuren in prähistorischer und frühhistorischer Zeit ist auffallend. *Winter*[8] schließt daraus, daß die religiöse Symbolik des Weiblichen fundamentaler und universaler als diejenige des Männlichen ist. Mütterliche Züge - deutlich in der Darstellung von Mutter und Kind - machen aber nur einen Teil der Gestalt der Göttin aus. Der Begriff „Große Göttin" ist daher der einseitigen Bezeichnung „Muttergöttin", „Magna Mater" o.ä. vorzuziehen.

Bevor näher auf die Gestalt der Göttin eingegangen wird, sind ein paar Hinweise auf die Quellenlage zu geben. Verbreitet im ganzen Alten Orient findet sich Bildmaterial (vor allem Figürchen, Terrakotten, Reliefs und Rollsiegel), das in etlichen Abhandlungen zum Thema Göttin herangezogen und ausführlich von *Winter* ausgewertet wurde. Aus Mesopotamien, Ägypten und Ugarit steht umfangreiches Textmaterial zur Verfügung. Besonders aufschlußreich sind Mythen, Hymnen und Gebete, aber auch Opferlisten, Inschriften u.ä. lassen gewisse Schlußfolgerungen zu. Aus dem unmittelbaren Umfeld Israels, dem kanaanäischen Raum, ist uns reiches archäologisches Material erhalten, die schriftlichen Quellen beschränken sich in der Hauptsache auf Inschriften und Berichte klassischer Autoren (Herodot, Strabo, Lukian von Samosata, Philo von Byblos), deren Informationsgehalt aufgrund des zeitlichen Abstandes begrenzt ist.

Im folgenden sollen nicht die bedeutendsten altorientalischen Göttinnen aufgelistet werden. Es geht vielmehr darum, gemeinsame Vorstellungen hervorzuheben und mit konkreten Beispielen zu belegen. Historische Detailfragen treten dabei zugunsten einer stärker systematischen Fragestellung in den Hintergrund. Die einzelnen Göttinnen sollen nicht voneinander abgegrenzt, sondern wie große und kleine Stücke eines zerbrochenen Spiegels zum Bild der altorientalischen Großen Göttin zusammengesetzt werden.

1. Die aggressive Göttin

In krassem Gegensatz zum Klischee von der Muttergöttin stehen die aggressiven, kriegerischen Züge der altorientalischen Göttin, die sich besonders ausgeprägt bei Ischtar und Anat, aber auch bei der kanaanäischen und ägyptischen

Astarte sowie der ägyptischen Hathor finden.

Die Göttin Inanna/Ischtar gilt nach *Dietz Otto Edzard*[9] als hervorragendste und wegen ihrer vielschichtigen und vielfältigen Gestalt am schwierigsten zu erfassende Göttin des sumerischen und akkadischen Pantheons. Bereits von Inanna heißt es: „wie einem Drachen ist dir Zerstörung(skraft) gegeben"; „Inanna, auf einem Sturmwind thronst du"; „du hast vom Leibe deiner Mutter an Wehr und Waffen ergriffen"[10]. Die akkadische Ischtar ist „zornig im Kampf, unwiderstehlich"; sie ist ein „ Feuerbrand, der gegen die Feinde entfacht ist". Ischtar gilt als „Herrin von Kampf und Schlacht"; von ihr heißt es „die vorangeht, die Meere aufrührt, die Berge erbeben läßt"; „beim Gedenken an deinen Namen erbeben Himmel und Erde"[11]. Die Ischtar von Arbela war die assyrische Kriegsgöttin schlechthin. Noch im 6.Jh.v.Chr. wendet sich der babylonische König Nabonid an Ischtar von Akkad mit den Worten: „In Kampf und Schlacht geh mir zur Seite, daß ich meine Feinde töte, meine Widersacher zu Fall bringe!"[12]

Die Göttin Anat scheint alle anderen Göttinnen an Aggression zu übertreffen. Der folgende Ausschnitt aus dem ugaritischen Baalsmythos veranschaulicht dies auf besonders drastische Weise:

„Viele streckt sie nieder und sieht es (wohlgefällig);
Es metzelt und freut sich Anat.
Ihr Inneres weitet sich vor Jauchzen;
Es füllt sich ihr Herz mit Freude.
Das Innere Anats jubelt,
Als sie ihre Knie eintaucht in das Blut der Soldaten,
Ihre Knöchelringe in den Lebenssaft der Knappen.
Bis sie satt ist, mordet sie im Hause,
Metzelt sie zwischen den Tischen."[13]

Um ihrem Brudergeliebten Baal zu dem ihm gebührenden Palast zu verhelfen, bedroht Anat den Göttervater El, der mit folgenden Worten reagiert: „Ich habe (schon immer) gewußt von dir, o Tochter, daß du einem Manne gleichst, denn keine unter den Göttinnen ist so anmaßend." [14]

Die Göttin Astarte wird häufig in ugaritischen Opferlisten erwähnt. Im ugaritischen Keret-Epos tritt sie als Hypostase Baals zerstörerisch auf. Zusammen mit Anat erscheint sie als Jägerin, die die Götter mit Nahrung versorgt.

Aggressive Charakterzüge besitzt auch die ägyptische Göttin Hathor. Als „Sonnenauge" des Gottes Re vernichtet sie die aufrührerischen Menschen. Über ihre Tat sagt Hathor: „Es war ein Labsal für mein Herz"[15].

Ikonographisch gesehen gibt es hauptsächlich zwei Möglichkeiten, den aggressiven Charakter der Göttin darzustellen. Es handelt sich dabei um den Typ der bewaffneten Göttin und um Darstellungen, auf denen die Göttin als „Herrin der Tiere" erscheint. Für Syrien/Anatolien ist die Haltung, daß eine Frau zwei Wildtiere an den Hinterläufen hält, als typisch anzusehen.[16] Beide Darstellungsformen bringen die Macht und Kraft der altorientalischen Göttin zum Ausdruck. Abbildungen der bewaffneten Ischtar, die einen Löwen am Nasenseil hält, interpretiert *Winter*[17] als Bändigung der im Löwen symbolisierten chaotischen Mächte durch die Göttin.

2. Die erotische Göttin

Der erotische Aspekt der Großen Göttin wird in der Literatur stets mit der „Heiligen Hochzeit" in Verbindung gebracht. Dieser Terminus, der sich ursprünglich auf die Hochzeit zwischen Zeus und Hera bezog, beschränkte sich zunächst auf Phänomene, die im Ritual nachvollzogen wurden.[18] Ohne die verschiedenen Phänomene vorschnell einander angleichen zu wollen, erscheint der Begriff auf diese Weise doch zu eng gefaßt. Ein Großteil der Diskussion um die Heilige Hochzeit konzentriert sich auf die Hochzeit zwischen Inanna und Dumuzi, die ja tatsächlich rituell nachvollzogen wurde. *J. Renger*[19] sieht im Ritual der Heiligen Hochzeit einen Teil der Zeremonien, die mit der Thronbesteigung eines Königs von Ur III bzw. Isin (Ende 3.Jt./Anfang 2.Jt.v.Chr.) verbunden waren. Am ausführlichsten wird die Heilige Hochzeit in einem Text geschildert, der diese Feier am Neujahrstag stattfinden läßt. Der Höhepunkt der Zeremonie wird mit folgenden Worten beschrieben:

„Daß sie das Schicksal der Länder entscheide,
daß sie am guten ersten Tag aufleuchte,
am Schwarzmondtag die göttliche Ordnung vollende,
bereitete man am Neumondtag, dem Tag der Kultfeiern,
meiner Herrin das Lager ...
badet man meine Herrin für den Schoß des Königs,
badet man sie für den Schoß Iddindagans,
wäscht man die heilige Inanna,
besprengt den Boden mit duftenden Zedernharz.
Der König geht stolz erhobenen Hauptes zum heiligen Schoß,
geht stolz erhobenen Hauptes zum Schoß Inannas ...
Ihren geliebten Gemahl umarmt sie,
umarmt die heilige Inanna,
erstrahlt auf dem Thron, dem großen Hochsitz, wie der Tag.
Der König nimmt ihr zur Seite leuchtend wie die Sonne
Platz auf dem Thron,
in Überfluß, in Wonne und Freude tritt er vor sie,
rüstet ihr ein Festmahl."[20]

Winter[21] weist zurecht darauf hin, daß die betreffenden Texte keine einheitliche Struktur besitzen und zumindest nicht ausschließlich zu den Zeremonien der Thronbesteigung gehörten. Die geschlechtliche Vereinigung von Inanna (repräsentiert durch eine Priesterin, eine Tempeldirne oder die Königin?) und Dumuzi (vertreten durch den König) diente nicht nur der Schicksalsbestimmung und Vergöttlichung des Königs, sondern darf wohl mit *Winter*[22] auch als Symbol des Wohlergehens interpretiert werden. Der jeweilige König wird von Inanna zum Hirtentum bestimmt, das Lipit-Ischtar von Isin mit folgenden Worten umschreibt:

„Der den hohen Hirtenstab führt, das Leben des Landes Sumer
bin ich,
der Ackersmann, der dort die (hohen) Getreidehaufen hin-

schüttet,
der Hirte, der der Hürde Fett und Milch vermehrt,
der im Sumpf Fische und Vögel wachsen läßt,
der den Wasserläufen dauerndes Wasser im Überfluß bringt,
der dem großen Gebirge den üppigen Ertrag steigert,
bin ich."[23]

Die Fruchtbarkeit spielt beim Hirtenamt des Königs, das sich auch auf die Befriedung der Feinde und die gerechte Ausübung der Herrschaft bezieht, eine wichtige Rolle. Die Heilige Hochzeit ist zwar nicht als Fruchtbarkeitsritual zu interpretieren, die mit ihr verbundenen Aspekte machen aber deutlich, daß Sexualität im Alten Orient als Machtfaktor, der sich auch auf den Bereich der Fruchtbarkeit bestimmend auswirkte, erfahren wurde. Die große Anzahl nackter Frauenfigürchen sowie auf Siegeln, Amuletten und Votivtäfelchen belegte Koitusdarstellungen geben davon Kunde. Uruk, die Stadt der Inanna, galt als Stadt der Prostituierten und Freudenmädchen.[24] In den assyrischen Ischtar-Tempeln fanden sich zahlreiche Nachbildungen weiblicher und männlicher Geschlechtsteile.[25] Damit berührt das Thema der Heiligen Hochzeit die Frage nach der Kultprostitution.

Aus der Tatsache, daß geschlechtliche Vereinigung im Alten Orient früh ein wirkmächtiges religiöses Symbol war, schließt *Winter*[26] auf eine gewisse Breitenwirkung der Vorstellung von der Heiligen Hochzeit und allem, was mit ihr zusammenhängt. Die Heilige Hochzeit war nicht nur ein theologisches Motiv, das auf einen elitären Kreis innerhalb der religiösen Tradition beschränkt blieb. Der damit verbundene Gedankenkomplex wurde vielmehr - durch bildhafte, möglicherweise auch rituelle Vermittlung - zu einem integralen Bestandteil der Volksfrömmigkeit.

Es herrscht weitgehende Übereinstimmung darüber, daß sich bestimmte Gruppen des weiblichen Kultpersonals an den diversen Tempeln der sakralen Prostitution widmeten. Die Berichte von Autoren der abendländischen Antike über sakrale Prostitution (z.B. Herodot, Strabo) dokumentieren, daß die Tradition der Prostitution an einem Heiligtum die Jahrtausende überdauerte.[27] Auch die gewöhnliche Dirne wollte an der erotischen Ausstrahlungskraft der Inanna/Ischtar partizipieren und fühlte sich als „Tochter der Göttin".[28] Diese Ausstrahlungskraft wird in einem altbabylonischen Hymnus an Ischtar folgendermaßen umschrieben:

„Ischtar ist mit schwellender Kraft (und) Liebreiz angetan,
hat Fruchtbarkeit die Fülle, verführerischen Reiz und
Üppigkeit.
Honigsüß ist sie an ihren Lippen, Leben ist ihr Mund:
an ihrer Erscheinung wird voll das Lachen.
Prächtig ist sie; ... sind über ihr Haupt gelegt.
Schön sind ihre Farben, bunt ihre Augen und schillernd."[29]

Das Motiv der Göttin, die sich entschleiert, ist auf syrischen Rollsiegeln häufig belegt. Die Darstellungen vermitteln den Eindruck, daß die Göttin ihre Erotik

sehr bewußt einsetzt. *Winter*[30] interpretiert die ebenfalls in Syrien/Palästina hergestellten unzähligen nackten Frauenfigürchen als Produkte der Volksfrömmigkeit, während die sich entschleiernde Göttin der höfischen Kultur entstamme.

Die Texte zum Vorstellungskomplex der Heiligen Hochzeit sind zahlenmäßig, räumlich und zeitlich stark eingegrenzt. Damit in Zusammenhang zu sehende Darstellungen sind hingegen vom frühen 3.Jt. bis ind 1.Jt.v.Chr. kontinuierlich belegt. Koitusdarstellungen stehen in Mesopotamien häufig in Verbindung mit Trinken und Musizieren. Bereits aud dem 3.Jt.v.Chr. sind Abbildungen von einem Liebespaar auf einem Bett erhalten. Auf der Grundlage von Bildern und Texten stellt *Winter*[31] einen Zyklus um die Heilige Hochzeit zusammen, zu dem neben der sexuellen Vereinigung als wesentliche Elemente Musik, Gesang, Tanz und ein Festmahl gehören. Unter Heiliger Hochzeit will er einen „Komplex theologischer Vorstellungen" verstehen, „in dem der Alte Orient die Sakralisierung der Sexualität thematisierte".[32] Darstellungen des Sexualaktes, die sich auch in Syrien/Palästina finden, deutet er als Symbol von Lebenskraft und Lebenslust. Sexuelles Zusammensein garantiere das Wohlergehen solange, als der Mensch an der sexuellen Fülle der Göttin partizipiere.[33] Texte und Bilder belegen ein weibliches Übergewicht an Engagement, Initiative und Bedeutung. Die zahlreichen Darstellungen wirken nach *Winter*[34] wie in Bilder umgesetzte theologische Kurzformeln. Einfach und mit großer Selbstverständlichkeit bringen sie elementare Lebenserfahrungen zum Ausdruck. Die verschiedenen Bildträger - billige Terrakottatäfelchen genauso wie kostbare Siegel - vermitteln einen Eindruck von der Beliebtheit des Themas durch alle Gesellschaftsschichten hindurch. Die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau besaß im Alten Orient eine zutiefst sakrale Dimension. Sie muß als heiliges, lebensspendendes Geschehen erlebt worden sein. Heilig bedeutet in diesem Zusammenhang vor allem „zur Göttin gehörig".

Nicht nur die Göttin Inanna/Ischtar trägt erotische Züge, auch zwischen Anat und Baal spielen sich erotisch-sexuelle Szenen ab, wie folgender Textausschnitt erkennen läßt:

„Er (Baal) erhob seine Augen und sah,
Ja sah die Jungfrau Anat,
Die lieblichste unter Baals Schwestern.
Er eilte ihr entgegen und stellte sich (ihr),
Er kniete ihr zu Füßen und warf sich hin;
Er erhob seine Stimme und rief:
'Heil sei dir, Schwester! Nun lasset uns die Freundschaft
pflegen!
Komm her zu mir, daß ich dir beiwohne, o Jungfrau Anat!
Komm her zu mir, daß ich dir beiwohne! ...
Und es erhob ihre Augen die Jungfrau Anat,
Sie erhob ihre Augen und erblickte,
Ja, sie erblickte den Stier!
Da hüpfte sie im Gang
Und hüpfte tanzend mit Anmut und Grazie."[35]

Der phönizische Astartekult scheint mit örtlichen und zeitlichen Schwankungen mit sakraler Prostitution verbunden gewesen zu sein. Die griechische Deutung der phönizischen Astarte als Aphrodite läßt darauf schließen, daß sie besonders als Liebesgöttin hervortrat.

Auch die ägyptische Hathor bewegt den Sonnengott durch ihre erotische Ausstrahlung dazu, die Weltherrschaft, von der er sich verärgert zurückgezogen hat, wieder an sich zu nehmen. Hathor entblößt ihre Scham vor ihm und bringt ihn damit zum Lachen. Die Lebenslust der Göttin scheint sich durch diese Geste auf den Sonnengott zu übertragen.

3. Die mütterliche Göttin

Der Begriff „Muttergöttin" wurde und wird zum Teil noch immer zu pauschal verwendet. Ikonographisch betrachtet dürften nur jene Darstellungen, die eine Göttin mit einem Kind abbilden, als „Muttergöttin" gedeutet werden. Betonte Hüften oder Brüste weisen eine Göttin noch lange nicht als Muttergöttin aus. Verbreitet ist die Auffassung, den Begriff für jene Göttinnen zu reservieren, die eine wichtige Rolle bei der Erschaffung der Götter und Menschen spielen.[36] Es legt sich nahe, in der lebensspendenden und -bewahrenden Funktion der Göttin ihren mütterlichen *Aspekt* zu sehen.

Als akkadische Personennamen sind „*Ischtar-ummi*", „Ischtar ist meine Mutter" und „*Ischtar-Larsa-ummi*", „Ischtar von Larsa ist meine Mutter", belegt.[37] Die Könige von Assyrien rufen Ischtar als „Schenkerin des Lebens" an, als „barmherzige Göttin", als „Herrin Ischtar, deren Teil es ist, Leben zu schenken".[38] In dem Hauptgebet eines babylonischen Rituals gegen verschiedene Krankheiten heißt es:

„Auf deinen Befehl, o Ischtar, werden die Menschen in ihrer
Ordnung erhalten,
kommt der Kranke wieder zum Leben, der dein Antlitz anschaut,
wird seine Sündenschuld getilgt, und er steht eilends auf.
Auf deinen Befehl, o Ischtar, erblickt der Blinde (wieder)
das göttliche Licht,
erhält, o Ischtar, der, dem die Zeugung versagt war, seine
Kraft (wieder), wenn er dein Antlitz anschaut."[39]

Auch in ihrem mütterlichen Aspekt wird Ischtar als mächtige, befehlsgewaltige Herrin erlebt. Die Gebete, die ihre lebenserneuernde Kraft beschwören, blenden die kriegerische Seite ihres Wesens nicht aus.[40]

Die ugaritische Aschera nimmt als Gemahlin Els die Position einer typischen Göttermutter ein. Der Titel „Schöpferin der Götter" wird formelhaft für sie verwendet. In den ugaritischen Texten kommt der Aschera als wesentliche Funktion der Schutz und die Erhaltung der göttlichen und königlichen Nachfolge zu.

Ein Text, der die Sehnsucht der Anat nach Baal beschreibt, verwendet zwei Bilder der Mutterliebe:

„Wie das Herz einer Kuh nach ihrem Kalb,
Wie das Herz eines Mutterschafes nach seinem Lamm,

So (sehnt sich) das Herz der Anat nach Baal."[41]

An anderer Stelle werden Aschera und Anat als göttliche Ammen bezeichnet.[42] Auch in Ägypten wurde Anat als Amme verehrt. Anat betitelt sich in zwei Inschriften als „Mutter des Ramses" (gemeint ist Ramses II., 1290-1224 v.Chr.).[43] Aus diesem Grund hat man die ugaritische Darstellung einer hathorähnlichen Göttin, die zwei Knaben säugt, häufig als Anat identifiziert.

Darstellungen stillender Frauen bzw. einer stillenden Gottesmutter sind in der ägyptischen Kunst relativ häufig anzutreffen. Die Göttin wird mit dem ihr zugehörenden Gotteskind (meistens Horus) oder dem Königsknaben abgebildet.[44] Stark ausgeprägt sind die mütterlichen Züge der kuhgestaltigen Göttin Hathor, die als Göttermutter - ihr Name bedeutet „Haus des Horus" - und als Mutter des Königs verehrt wurde. Ein Hymnus aus dem ägyptischen Totenbuch preist Hathor als Mutter der Götter. Voll Vertrauen wendet sich der Beter an die Herrin des Himmels und bittet sie in ihrer Funktion als Totengöttin um mütterliche Aufnahme:

„Sei gegrüßt, Große,
Herrin des Himmels, Herrrscherin aller Götter!
Die RE-HARACHTE-ATUM in sich aufnimmt bei seinem
schönen Untergang,
Herrin der Spitze des Westgebirges;
die ihren Vater RE in Frieden empfängt,
die Mutter der Götter, die in ihr zur Ruhe gehen.
Herrin der Seienden, die in ihr zur Ruhe gehen.
Herrin der Seienden, der die gehören, die noch nicht sind;
sie liebt das Eintreten und verabscheut das Herauskommen.
Das Land sehnt sich danach, dort zu sein.
Mögest du mich umfangen in Gemeinschaft der Gelobten,
mögest du mich bergen in dir für immer."[45]

Im Totenkult erscheinen Hathor sowie Isis und andere Göttinnen als Baumgöttinnen, die den Toten Speise und Trank spenden. Die Mutterrolle der Göttin Isis ist in Texten und Ritualen früh bezeugt. in der Spätzeit entwickelt sie sich zur Gottesmutter und zur Königsmutter schlechthin.

Winter[46] deutet das „Kuh und Kalb"-Motiv, das vom 3. bis zum 1.Jt.v.Chr. kontinuierlich im ganzen Alten Orient belegt ist, als Ausdruck mütterlicher Zuwendung. In Verbindung mit der Kuh stehen besonders Hathor, Isis, aber auch Inanna/Ischtar und Anat. Auf den Rollsiegeln könnte dieses Motiv den mütterlichen Aspekt der Göttin symbolisieren und ein Gegengewicht zu den kriegerischen Darstellungen der Göttin bilden.[47]

Altsyrische Abbildungen der Göttin mit dem Lebenszeichen oder einem Trinkgefäß in ihrer Rechten deuten darauf hin, daß sie als Lebensspenderin und Lebenserhalterin betrachtet wurde.[48] Darstellungen von wasserspendenden Göttinnen sind aus altbabylonischer Zeit bekannt. Berühmt ist die Statue einer Göttin aus Mari, aus deren Gefäß durch künstliche Betätigung tatsächlich Wasser sprudelte.

4. Die Schutzgöttin

In babylonisch-assyrischen Gebeten um Heilung eines Kranken oder um Reinigung von Sünden wird der/die betroffene Beter/in oft „das Kind seines bzw. ihres Gottes/seiner bzw. ihrer Göttin" genannt. Damit werden Hilfe und Schutz der persönlichen Schutzgottheit auf den Menschen herabgerufen. Ikonographisch zeigt sich das Schutzverhältnis zwischen dem Menschen und seiner persönlichen Gottheit am deutlichsten in den sogenannten Einführungsszenen. Der Mensch wird von seiner Schutzgottheit an der Hand vor eine der großen Gottheiten geführt.

Es legt sich nahe, die Schutzfunktion der Göttin in Zusammenhang mit ihrem mütterlichen Aspekt zu sehen. Auf altsyrischen Rollsiegeln besitzt die Göttin häufig die Funktion einer Vermittlerin, Fürbitterin und Beschützerin. Teilweise scheint sie dabei den Rang einer niederen Gottheit als eine Art „Schutzengel" einzunehmen.[51] Die Darstellungen einer Bitt- und Schutzgöttin vermitteln jedenfalls in den seltensten Fällen den Eindruck einer souveränen Gottheit. Wo aber die aggressiv-kriegerischen Aspekte der Göttin mit ihrer Schutzfunktion verbunden sind, verliert diese nichts von ihrer Macht und Souveränität. Besonders deutlich gilt dies für die Göttin Ischtar. Der Ausdruck „Ischtar ist mein Schutzgott" ist als akkadischer Personenname belegt.[52] Die innige, von Vertrauen geprägte Verbindung von Mensch und Schutzgöttin ist Inhalt der Gebetsnamen: „Ischtar ist mein Turm"; „Ischtar ist meine Stütze".[53] Dem assyrischen König Asarhaddon (680-669 v.Chr.) offenbart sich Ischtar von Arbela mit den folgenden Worten: „Ich bin Ischtar von Arbela. Vor dir, hinter dir will ich gehen. Fürchte dich nicht."[54]

5. Herrscherin und Himmelsherrin

Die Göttin ist auf syrischen Siegeln nicht nur in einer Mittlerrolle anzutreffen, sondern erscheint auch als mächtige Herrscherin auf einem Thron.[55] Eine phönizische Stele aus dem 5./4. Jh.v.Chr. zeigt die inschriftlich erwähnte „Herrin von Byblos" in ägyptisierender Darstellung mit Hathorkrone auf einem Thron.[56] *Gese*[57] bezeichnet diese Göttin als astarteähnliche Gestalt, die von den Ägyptern in der ersten Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrtausends mit Hathor gleichgesetzt wurde. Göttinnen, die auf einem Thron dargestellt werden, sind vor allem in späterer Zeit als Stadtgottheiten zu interpretieren. Ein von Tieren getragener Thron ist bereits für die akkadische Ischtar belegt. Als Podesttier fungiert hauptsächlich der Löwe; in Syrien trifft man den Stier, aber auch den Löwen in dieser Position. Der Name der Göttin Isis, der mit dem Bild des Thrones geschrieben wird, kann laut *J. Bergmann* mit „die, die herrschaftliche Macht hat" wiedergegeben werden.[58]

Die hymnische Einleitung eines Gebetes, das vermutlich gegen Ende des 2.Jt.v.Chr. abgefaßt wurde, rückt den herrscherlichen Aspekt der Göttin Ischtar in den Mittelpunkt der Betrachtung:

„Ich flehe dich an, Herrin der Herrinnen, Göttin der
Göttinnen,
Ischtar, Königin sämtlicher Wohnstätten, die die
Menschen in Ordnung hält!

Irnini, du bist hoch erhoben, du größte der Igigu;
du bist überlegen stark, du bist Herrscherin, dein
Name hat den höchsten Rang."[59]

Früher neigte man dazu, die astrale Göttin Ischtar von der angeblich chthonischen Göttin Inanna abzuheben. Aufgrund der Texte ist aber eine Unterscheidung kaum möglich. Auch der Name Inanna spricht gegen die Gegenüberstellung astral - chthonisch, da er vermutlich von *Nin-anna*, „Herrin des Himmels", abzuleiten ist. Dazu passen einige Zeilen aus einem sumerischen Lied, in dem Inanna so spricht:

„Mein Vater hat mir den Himmel gegeben, hat mir die Erde
gegeben: Die Himmelsherrin bin ich.
Mißt sich einer, ein Gott mit mir? ...
Den Himmel hat er mir als Krone aufs Haupt gesetzt,
die Erde als Sandale an meinen Fuß gelegt,
den leuchtenden Göttermantel mir umgetan,
das strahlende Szepter in die Hand gegeben."[60]

Inanna/Ischtar ist die Göttin des Morgen- und Abendsterns. Das folgende Zitat aus einem sumerischen Hymnus veranschaulicht die Allmacht der Inanna/Ischtar mit astraler Bildsprache:

„(Die große Himmelsherrin will ich grüß)en,
(Die Gott)geweihte, die vom Himmel kommt, will ich grüßen,
die große Himmels(herrin), Inanna, will ich grüßen,
das heilige Licht, das den Himmel erfüllt, will ich grüßen!
Inanna, die weithin wie die Sonne leuchtet,
die große Himmelsherrin, Inanna will ich grüßen ...
Wenn sie in ihrer Hoheit, ihrer Größe, ihrer Heldenkraft
ihrer Stärke,
am Abend leuchtend aufgeht,
wenn sie den Himmel mit reinem Licht erfüllt,
wenn sie wie Mond und Sonne an den Himmel tritt,
kennen sie alle Länder von unten bis oben ...
Am Abend ist sie der 'fremdartige' Stern, (der Venusstern),
der den heiligen Himmel mit vollem Licht (erfüllt).
Auf sie die Herrin des Abends, die He(ldin, die allein) vom
Himmel kommt,
(richten) die Menschen in allen Ländern den Blick."[61]

Für keine andere Gottheit ist das Sternsymbol so häufig belegt. Von der altbabylonischen Zeit an wurde der Charakter der Göttin als Astralgottheit durch den Stern symbolisiert. Besonders betont wurde dieser Aspekt der Ischtar in der neuassyrischen Bildkunst.[62]

Der Name *scharrat schame*, „Himmelskönigin", ist für Ischtar mehrfach belegt. Auch Hepat, die Hauptgöttin des hurritischen Pantheons, wurde als

„Königin des Himmels" verehrt. Die Göttin Isis wurde früh mit dem Siriusstern in Verbindung gebracht und galt seit dem Mittleren Reich als „Herrin des Himmels".[63] Gleichsetzungen mit der Himmelsgöttin Nut und der Göttin Hathor, die als „Sonnenauge", „Himmelskuh" und Mutter des Horus mehrfache Bezüge zum Himmel aufweist, verstärkten den „himmlischen" Aspekt der Isis. Auf phönizischen Münzen wird die Astarte von Sidon zusammen mit Sonne und Mond als Mittelpunkt des Tierkreises dargestellt. *Gese*[64] spricht hier von Astarte als der „Himmelskönigin".

6. *Die Göttin als Jungfrau*

Der häufigste Beiname der ugaritischen Göttin Anat ist *btlt*, „Jungfrau". Das Attribut Jungfräulichkeit scheint sich allerdings nicht nur auf ein körperliches Merkmal, sondern auf das Wesen der Göttin zu beziehen. Auch die Liebesbeziehung zu Baal ändert nichts an der Jungfräulichkeit der Anat, die keinesfalls den Zustand der sexuell unberührten, keuschen Göttin meint. Der Begriff dürfte eher auf das aggressiv-kriegerische Wesen der Anat abzielen. Anat zeigt in ihrer Handlungsweise eine wilde, durch nichts aufzuhaltende Entschlossenheit. Sie wirkt unantastbar und unerbittlich, unwiderstehlich bei der Durchsetzung ihrer Absichten. Der Begriff „Jungfrau" scheint den ungebändigten und unbezwinglichen Charakter der Göttin zu umschreiben.

Auch die Göttin Inanna wird in einem Atemzug als „Herrin" und „Jungfrau" gepriesen.[65] Selbst die sumerische Göttin Baba, deren mütterlicher Charakter so stark ausgeprägt ist, daß sie mit einer gewissen Berechtigung als „Muttergottheit" bezeichnet werden kann, wird mehrmals „Jungfrau, Mutter Baba"[66] genannt. Jungfräulichkeit scheint im Alten Orient als Ausdruck für Autarkie und machtvolle Selbständigkeit betrachtet worden zu sein.

7. *Die Göttin und ihre Partner*

Interessant ist die Feststellung, daß die Göttin in der mesopotamischen Kunst des 3.Jt.v.Chr. weitgehend als Einzelgängerin dargestellt wird, während sie seit der altbabylonischen Zeit und in der syrischen Kunst meistens mit einem göttlichen Partner abgebildet ist.[67] Auf altbabylonischen Siegeln ist dies großteils der Typ des Wettergottes, auf syrischen Siegeln der Typ des kriegerischen Gottes. Die Zu- bzw. Unterordnung der Göttin drückt sich auch in der Wahl des Attributtieres aus. Auf akkadischen und altbabylonischen Darstellungen ist der Löwe ein typisches Attributtier der Göttin, syrische Siegel zeigen die Göttin meistens mit dem Attributtier ihres Partners, dem Stier.

Die syrische Göttin genießt große Verehrung, aber weniger Unabhängigkeit als die akkadische und babylonisch-assyrische Ischtar. Auch ihr kriegerisches Potential stellt sie zumeist in den Dienst ihres männlichen Partners. Viele Abbildungen zeigen sie als kriegerische Unterstützerin oder Beschützerin des Königs. Der König bzw. Fürst kann im ganzen Alten Orient als irdischer Repräsentant an die Stelle des göttlichen Partners treten.

Die Schutzgöttin vor oder hinter dem thronenden König oder Gott spielt in der Bildkunst Mesopotamiens, Syriens und Ägyptens eine Rolle. Die Hände der Göttin sind dabei grüßend, schützend oder segnend erhoben.[68] Die Göttin

scheint gegenüber ihrem göttlichen bzw. menschlichen Partner die Rolle der Beschützerin, in Syrien auch der Mittlerin und Fürbitterin einzunehmen. In jedem Fall ordnet sie ihre Macht und Lebenskraft auf das Wohlergehen ihres Partners hin. Die Erscheinung der Göttin dürfte in diesem Rahmen zwischen den Polen der machtvollen Beschützerin und der funktionalisierten Dienerin festgemacht worden sein. Die Macht der Göttin wurde möglicherweise mit dem zunehmenden Maß ihrer Funktionalisierung immer weniger als eigenständige Größe erlebt.

Dieses Beistands- und Schutzverhältnis zwischen der Göttin und ihrem Partner wird besonders deutlich in jenen Mythen, die die Göttin zur Erlöserin ihres Partners werden lassen. Im Mittelpunkt dieser Mythen steht ein sterbender und auferstehender Gott. Der Mythos von Inanna und Dumuzi stellt die vielleicht ursprünglichste Fassung dar. Im Zentrum steht die Göttin, der männliche Partner nimmt nur die Stellvertreter-Rolle ein. Im Mythos von Baal und Anat tritt der männliche Partner stärker in den Vordergrund. Baal wird von seinem Feind Mot, „Tod", besiegt. Die Rückkehr ins Leben verdankt er der Liebe und Tatkraft seiner Schwester-Geliebten Anat. Am deutlichsten wird die Göttin im Mythos von Isis und Osiris als Erlöserin charakterisiert. Die Totenklagen der Isis bildeten einen Teil der Osirisfeiern und wurden kultisch dargestellt. Sie lassen erkennen, daß Osiris die Überwindung des Todes zutiefst der Liebe und Lebensmacht seiner Schwester und Gattin Isis verdankt:

„Mein Herz brennt darnach, dich von dem Übel zu erlösen,
Mein Herz brennt, weil du mir deinen Rücken zugewendet
hast ...
Komme zu deiner Gattin in Frieden.
Ihr Herz flattert aus Liebe zu dir.
Sie umschlingt dich, damit du dich nicht von ihr entfernst.
Ihr Herz jauchzt darnach, deine Schönheit zu erblicken ...
Die Ahet-Kuh weint um deinetwillen mit ihrer Stimme,
denn Liebe zu dir durchzieht ihr Herz.
Ihr Herz flattert, wenn du zu ihr froh bist. Sie umschlingt
deine Glieder mit ihren Armen.
Sie kommt zu dir in Eile (anderer Wortlaut: in Frieden).
Sie errettet dich vor dem, der etwas gegen dich tun will,
Sie heilt dir dein Fleisch an deine Knochen,
Sie verbindet dir deine Nase an deine Stirn.
Sie fügt dir deine Knochen zusammen, so daß du vollständig
bist." [69]

Isis spielt im Mythos als Lebensmittlerin die aktive Rolle. Die Bedeutung der Göttin muß allerdings schon in früher Zeit durch die ungleich stärkere Betonung des passiven Osiris eingeschränkt worden sein. Die Vorstellung von der Lebensmacht und Erlösungskraft der Isis gründet jedoch auf alten Traditionen und setzt sich in hellenistisch-römischer Zeit in den weitverbreiteten Isismysterien[70] fort. Als Leitfigur dieses Kultes übertraf die als Allgöttin verehrte Isis ihren männlichen Partner an Bedeutung. In der griechisch-römischen Welt scheint sie vor allem

als Familiengöttin verehrt worden zu sein. Die umfassende Lebens- und Liebesgöttin Isis bot Frauen viele Identifikationsmöglichkeiten.[71]

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß die Unterordnung bzw. Dominanz der Göttin großen lokalen und zeitlichen Schwankungen unterworfen ist. Die Verbindung mit einem Partner ordnet die kriegerische Gewalt und Schutzmacht der Göttin deutlich dessen Wohlergehen unter. Auch ihrem Wirken als Erlöserin aus dem Tod kommt in den Texten meistens nur der Stellenwert einer Hilfsfunktion zu.

8. Die mit der Göttin verbundenen Tiere

In der mesopotamischen Tradition ist der Löwe das wichtigste Attributtier der Göttin Ischtar. Auf einem akkadischen Rollsiegel stellt die bewaffnete Ischtar den Fuß triumphierend auf einen niederkauernden Löwen, den sie mit der Rechten an einem Nasenseil hält.[72] Der Löwe könnte feindliche, chaotische Mächte symbolisieren, die durch die Göttin gebändigt werden.[73] Als Reittier, Thronträger oder Podesttier der Göttin bringt der Löwe ihre Macht zum Ausdruck. Auch die hurritische Göttin Hepat ist häufig mit einem Löwen als Reittier abgebildet. Obwohl der Löwe in Syrien teilweise durch den Stier ersetzt wurde, ist das Fortleben dieser Tradition im syrischen Raum bis in die nachchristliche Zeit hinein zu beobachten.[74] Die großen Göttinnen Hathor und Isis stehen zwar nicht mit dem Löwen in Verbindung, dieser fungiert aber auch in Ägypten als Symboltier einer weiblichen Gottheit. Besonders in Memphis wurde die löwenköpfige Sachmet als mächtige Herrin des Krieges und der Krankheiten verehrt. Sie ist eine Kämpferin, die Feinde und Empörer mit den Pfeilen ihres Bogens oder dem Feuer ihres Atems vernichtet.[75]

Auf altsyrischen Siegeln sitzt oder steht die Göttin häufig auf dem Stier, dem Attributtier ihres Partners, auch wenn dieser nicht abgebildet ist.[76] Die starke Bindung an ihn wird auf diese Weise aufrechterhalten. Die vielfach belegte Beziehung der Göttin zur Kuh kann, muß aber nicht mit der Stiergestalt ihres Partners zusammenhängen. Für die erotische Beziehung zwischen der Göttin und ihrem Partner wird gerne das Bild von Kuh und Stier verwendet. Häufiger veranschaulicht die Kuh aber den mütterlichen Aspekt der Göttin. Besonders deutlich ist dies für die kuhgestaltige Hathor. Das Motiv von Kuh und Kalb, das eines der populärsten Themen altorientalischer Kunst darstellt, ist als Sinnbild der Mutterliebe zu interpretieren.[77]

Im Zusammenhang erotisch-sexueller Darstellungen taucht häufig der Skorpion auf. Der Skorpion ist seit der prähistorischen Zeit kontinuierlich auf altorientalischen Denkmälern belegt und kann oft mit einer weiblichen Gottheit assoziiert werden.[78] In den assyrischen Ischtar-Tempeln wurden zahlreiche Blei-, Stein- und Tonfigürchen von Skorpionen gefunden.[79] Im Kontext der Abbildungen, die *Winter* unter dem Schlagwort „Heilige Hochzeit" zusammenfaßt, vertritt der Skorpion offensichtlich den sexuellen Aspekt der Göttin. Als Symboltier verleiht der Skorpion den erotisch-sexuellen Szenen eine sakrale Dimension. Die Liebenden haben Anteil an der Lebensmacht und Lebensfülle der Göttin.

Auffallend ist die Verbindung der Göttin mit Vögeln, die seit dem Ende des

3.Jt.v.Chr. auf Rollsiegelabbildungen belegt ist.[80] Die mit der Göttin verbundenen Vögel werden gerne als Tauben identifiziert. Im 2.Jt.v.Chr. scheint die Taube zu einem bevorzugten Begleittier der Göttin geworden zu sein. Die abgebildeten Tauben könnten einerseits als Botentiere der Göttin interpretiert werden, andererseits scheinen sie vor allem ihren „himmlischen" Aspekt zu unterstreichen.

Die mit der altorientalischen Göttin verbundene Tiersymbolik macht deutlich, wie wenig die Göttin einem weiblichen Rollenklischee der Schwäche, Schutzbedürftigkeit und Ohnmacht entspricht. Die Tiersymbolik trägt dazu bei, die Göttin als autarke Person oder machtvolles Gegenüber eines göttlichen Partners zu charakterisieren.

9 Göttin und Baum

Die Verbindung von Göttin und Baum ist in Mesopotamien, Ägypten und Syrien-Palästina anzutreffen. Baumgöttinnen sind vor allem für Ägypten typisch.[81] Die Verehrung der Hathor als „Herrin der südlichen Sykomore" reicht bis in die älteste Zeit zurück. Im Totenkult werden nicht nur Hathor, sondern auch die Himmelsgöttin Nut und Isis mit der Sykomore verbunden. Als Baumgöttinnen versorgen sie die Toten mit Wasser und Früchten. Der Baum der Göttin wird hier zum Symbol für das Weiterleben der Toten. Ab der Mitte des 2.Jt.v.Chr. werden die Baumgöttinnen in den Gräbern dargestellt. Zuerst zeigen die Abbildungen eine gabenspendende Göttin, die eine kleine Sykomore auf dem Kopf trägt. In späterer Zeit wächst die Göttin aus einer Sykomore oder aus einer Dattelpalme.

In der mesopotamisch-syrischen Bildtradition kommt der Verbindung von Göttin und Baum zwar keine herausragende Bedeutung zu, Baum- oder Vegetationsgöttinnen sind aber vereinzelt ab der zweiten Hälfte des 3.Jt.v.Chr. belegt.[82] Genauso alt ist die Beziehung Ischtars zur Dattelpalme.

Eine enge Beziehung der Göttin zum heiligen Baum ist auf den Stempelsiegeln Palästinas ab 1750 v.Chr. bezeugt.[83] Die Verschmelzung beider zu einer „Zweiggöttin" scheint ursprünglich eine Eigenheit der Bildkunst Palästinas zu sein. Der Baum ist ein dominantes Attribut der Göttinnenverehrung in Palästina und symbolisiert Vitalität und Wohlergehen. Durch die Kombination des Baumsymbols mit der Scham der Göttin tritt der sexuelle Aspekt in den Vordergrund. Jene Abbildungen, auf denen ein Zweiglein aus der Scham oder dem Nabel der Göttin sprießt, wertet *Winter*[84] als Belege dafür, „wie sehr die sexuelle Potenz der Göttin als lebensspendende, im Zweig (Baum) symbolisierte Kraft verstanden wurde".

In diesem Zusammenhang ist die Frage nach der Bedeutung der im Alten Testament häufig erwähnten Ascheren interessant.[85] Es besteht heute weitgehender Konsens darüber, daß es sich bei den Ascheren meistens um stilisierte Holzpfähle gehandelt hat. Die namentliche Verbindung dieser stilisierten heiligen Bäume mit der Göttin Aschera dürfte bereits in der vormonarchischen Zeit Israels üblich gewesen sein. *Silvia Schroer*[86] erblickt darin das Weiterleben der alten palästinischen Tradition der Zweiggöttin.

10. Gottesbild und Frauenbild

Die Theologin *Susanne Großmann*[87] faßt das Anliegen, das hinter der feministischen Suche nach der Göttin steht, mit folgenden Worten zusammen: „Rückgriff in die Geschichte heißt Spurensuche für Selbständigkeit und Unabhängigkeit, heißt Aufgeben des weiblichen Selbstverständnisses von bedingungsloser und sich aufopfernder Liebe - Befreiung der Göttin ist Befreiung der Frau." Die Göttin wird zum Symbol weiblicher Bedürfnisse, Werte und Erfahrungen, zur Leitidee gesellschaftlicher Veränderungen. Die nähere Beschäftigung mit Zusammenhängen zwischen Religion und Gesellschaft wirkt sich aber zum Teil bremsend auf die „Göttinneneuphorie" aus. Das Verhältnis von Religion und Gesellschaft ist nicht als schlichter Abbildungsmechanismus zu denken. Beziehungen zwischen weiblichen Gottesbildern und der Lebensrealität von Frauen sind sicher gegeben, schauen aber von Fall zu Fall unterschiedlich aus. Teilweise ist damit zu rechnen, daß auch in der Göttin männliche Projektionen Gestalt angenommen haben. Die Prämisse bestimmter Kreise innerhalb der feministischen Theologie, daß die Göttin als religiöses Symbol dem weiblichen Selbstverständnis und Rollenverhalten in der Gesellschaft entspricht, erscheint zumindest fragwürdig. Was die Bedeutung der Göttin für die Frauen des Alten Orients anbelangt, so wirkt das Urteil von *Winter* stellenweise zu enthusiastisch. Er weist ja selbst darauf hin, daß insbesondere das höfische Bild der Göttin wahrscheinlich stark von Männern geprägt wurde und auch auf sie ausgerichtet ist.[88] Daß die Göttin im Privatkult große Popularität bei Frauen genoß, muß angesichts des erhaltenen Bildmaterials als wahrscheinlich gelten.

Die theologische Position, daß Gottes Wirklichkeit letztlich nur transsexuell zu denken ist, ist ernstzunehmen. Trotzdem steht es außer Zweifel, daß in der jüdischen, christlichen und moslemischen Tradition fast ausschließlich das männliche Geschlecht auf der transzendent-göttlichen Ebene präsent war und ist. Die liturgische Anrede Gottes („Herr") ist nur ein Beispiel für diese Tatsache. Die Integration weiblicher Symbolik in ein ausgewogen androgynes Gottesbild sollte ein Desiderat jeder jüdisch-christlichen Theologie sein, die das Schriftwort ernstnimmt, daß Mann *und* Frau Ebenbilder Gottes sind. Die verschiedenen Aspekte einer altorientalischen „Thealogie" wären in einem derartigen Integrationsprozeß durchaus bedenkenswert. Da wir als Menschen auf - wenn auch vorläufige - Gottesvorstellungen und Gottesbilder verwiesen sind, können wir es uns nicht leisten, die Bedeutung zu unterschätzen, die weibliche und männliche Gottesbilder für die eigene Person, die Gottesbeziehung und die eigene geschlechtliche Identität besitzen.

Anmerkungen

1 Vgl. z.B. *Susanne Heine*, Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen 1987 und *Marie-Theres Wacker*, Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe, in: dies. (Hg.), Der Gott der Männer und die Frauen (ThZ 2), Düsseldorf 1987, 11-37.

2 *Urs Winter*, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und dessen Umwelt (OBO 53), Freiburg i.Ue./Göttingen 1983, 88 Anm. 407.

3 *Hartmut Gese/ Maria Höffner/ Kurt Rudolph*, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (RM 10,2), Stuttgart etc. 1970, 162.

4 *Monika Hörig*, Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien (AOAT 208), Neukirchen-Vluyn 1979, 257.

5 *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 418.

6 *Wolfgang Helck*, Betrachtungen zur Großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten (Religion und Kultur der Alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 2), München/Wien 1971.

7 *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 419.

8 Ebd. (Anm. 2), 418.

9 *Dietz Otto Edzard*, Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader, in: H.W. Haussig (Hg.), Götter und Mythen im Vorderen Orient (WM I/1), Stuttgart 1965, 17-140, 81.

10 Vgl. *A. Falkenstein/ W. von Soden*, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete (BAW.AO), Zürich/Stuttgart 1953, 73 (in Hinkunft zitiert als SAHG).

11 In der Reihenfolge der Zitate *Erich Ebeling*, Die akkadische Gebetsserie „Handerhebung" von neuem ges. u. hrsg. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung, Veröffentlichung 20), Berlin 1953, 132; SAHG (Anm. 11), 260 und 329.

12 SAHG (Anm. 11), 290.

13 *Walter Beyerlin* (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (ATD Erg. 1), Göttingen 1975, 214.

14 Ebd. 219.

15 *W. Beyerlin* (Anm. 13), 37.

16 Vgl. *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 185.

17 Ebd. 225.

18 Einen kurzen Überblick zum Verständnis des Begriffes gibt der Artikel von *J. Renger*, Heilige Hochzeit, in: RlA 4 (1972-1975), 251-259.

19 Ebd. 257.

20 SAHG (Anm. 10), 97f.

21 *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 332.

22 Ebd. 333.

23 SAHG (Anm. 10), 127.

24 Vgl. z.B. *Wolfram von Soden* (Hg.), Das Gilgamesch-Epos übers. und mit Anmerkungen versehen v. A. Schott, Stuttgart 21982, Taf. 1, V 10f.

25 Vgl. *Walter Andrae*, Die jüngeren Ischtar-Tempel in Assur (Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft in Assur. A: Baudenkmäler aus assyrischer Zeit V) (WVDOG 58), Neudruck Osnabrück 1967, 90ff.

26 *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 334.

27 Der Informationswert dieser Berichte ist allerdings unsicher. Aufgrund des zeitlichen Abstandes sind Rückschlüsse auf die Verhältnisse in der altorientalischen Epoche nur bedingt zulässig. Es ist auch nicht damit zu rechnen, daß das Verständnis und die Interpretation der antiken Schriftsteller den tatsächlichen Sachverhalten entsprechen, da sie dem beschriebenen Kult meist negativ gegenüberstanden oder ihn nur vom Hörensagen kannten.

28 Vgl. *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 342.

29 SAHG (Anm. 10), 235.

30 *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 474.

31 Ebd. 252ff.

32 Ebd. 367.

33 Vgl. ebd. 360.

34 Vgl. ebd. 367.

35 *J. Aistleitner*, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra (Bibliotheca Orientalis Hungarica VIII), Budapest 1959, 53.

36 Vgl. z.B. *W.H.Ph. Römer*, The Religion of Ancient Mesopotamia, in: C.J. Bleeker/ G. Widergren (Hg.), Historia Religionum. Handbook for the History of Religions I. Religions of the Past, Leiden 1969, 115-194, 139.

37 *Johann Jakob Stamm*, Die akkadische Namengebung, Darmstadt 21968, 83; 209.

38 SAHG (Anm. 10), 260; 265.

39 Ebd. 337.

40 So wird etwa ein Gebet um Gesundheit und Leben mit den Worten „Kriegerische Ischtar" eingeleitet, vgl. SAHG (Anm. 10), 333.

41 *W. Beyerlin* (Anm. 13), 235.

42 Vgl. *J. Aistleitner* (Anm. 35), 96.

43 Vgl. *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 400.

44 Vgl. dazu und zum Folgenden *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 390ff.

45 *Jan Assmann*, Ägyptische Hymnen und Gebete (BAW.AO), Zürich/ Stuttgart 1975, 467 (in Hinkunft zitiert als ÄGH).
46 *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 404.
47 Ebd. 408.
48 Vgl. ebd. 433.
49 Vgl. *Helmer Ringgren*, Die Religionen des Alten Orients (ATD Erg. Sonderband), Göttingen 1979, 170. Zur Vorstellung vom persönlichen Gott vgl. ausführlich *Hermann Vorländer*, Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 23), Neukirchen-Vluyn 1975.
50 Vgl. *H. Vorländer* (Anm. 49), 66f.
51 Vgl. ebd. 249.
52 Vgl. *J.J. Stamm* (Anm. 37), 210.
53 Vgl. ebd. 211.
54 *H. Ringgren* (Anm. 49), 123.
55 Vgl. *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), Abb. 475-479.
56 Vgl. ebd. 449, Abb. 485.
57 *H. Gese* (Anm. 3), 189.
58 *Jan Bergmann*, Isis, in: LÄ III (1980), 186-203, 188.
59 SAHG (Anm. 10), 328; vgl. auch 333 und 401.
60 Ebd. 67f.
61 Ebd. 90f.
62 Vgl. *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), Abb. 500ff.
63 Vgl. *J. Bergmann* (Anm. 58),
64 *H. Gese* (Anm. 3), 191.
65 Vgl. SAHG (Anm. 10), 93; 95.
66 Vgl. ebd. 71; 100; 102.
67 Vgl. zum Folgenden *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 420ff; 473f.
68 Vgl. ebd. Abb. 215ff.
69 *Günther Roeder*, Mythen und Legenden um ägyptische Gottheiten und Pharaonen (Die ägyptische Religion in Texten und Bildern II) (BAW.AO), Zürich/Stuttgart 1960, 199 und 210f.
70 Vgl. die klassische Abhandlung von *F. Cumont*, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Darmstadt [4]1959, 68-93.
71 Vgl. dazu *Sharon Kelly Heyob*, The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World (EPRO 51), Leiden 1975.
72 Vgl. *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), Abb. 184.
73 Vgl. ebd. 451.
74 Vgl. *M. Hörig* (Anm. 4), 108ff.
75 Vgl. *G. Roeder*, Die ägyptische Götterwelt (Die ägyptische Religion in Texten und Bildern I) (BAW.AO), Zürich/Stuttgart 1959, 36; 74.
76 Vgl. *U. Winter* (Anm. 2), Abb. 292; 293.
77 Vgl. ebd. 404ff.
78 Vgl. dazu und zum Folgenden ebd. 356.
79 Vgl. *W. Andrae* (Anm. 25), 94; 102f.
80 Vgl. dazu und zum Folgenden *U. Winter*, Die Taube der fremden Götter in Ps 56,1 und die Göttin mit der Taube in der vorderasiatischen Ikonographie, in: O. Keel, Vögel als Boten (OBO 14), Freiburg i.Ue./Göttingen 1977, 37-78.
81 Vgl. zum Folgenden *Ingrid Gamer-Wallert*, Baum, heiliger, in: LÄ I (1975), 655-660; *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 438ff.
82 Vgl. dazu *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 437f.
83 Vgl. zum Folgenden *Silvia Schroer*, Die Zweiggöttin in Palästina/ Israel. Von der Mittelbronze II B-Zeit bis zu Jesus Sirach, in: M. Küchler/ Ch. Uehlinger (Hg.), Jerusalem. Texte - Bilder - Steine (Novum testamentum et orbis antiquus 6), Freiburg i.Ue./Göttingen 1987, 201-225.
84 *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 441.
85 Vgl. dazu ebd. 551-560; *S. Schroer*, In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg i. Ue./Göttingen 1987, 21-45; S. Schroer, Zweiggöttin (Anm. 83), 217f.
86 *S. Schroer*, Zweiggöttin (Anm. 83), 218.
87 *Susanne Grossmann*, Gottesbilder, in: M. Kassel (Hg.), Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart [2]1988, 75-103, 93.
88 Vgl. *U. Winter*, Frau und Göttin (Anm. 2), 476.