

## Prophetische Frauen am Zweiten Tempel?

Ein Vorschlag, die Töchter Zelophs (Num 27) als Kultprophetinnen zu verstehen

Ulrike Bechmann - Bayreuth

"Frauen waren am Zweiten Tempel als Kultprophetinnen tätig – vermutlich am Eingang des Tempels". So lautet eine der Thesen von Irmtraud Fischer in ihrer Studie "Gotteskünderinnen"<sup>1</sup>. Wie "Prophetinnen" zu verstehen seien, welche Aufgabe sie hatten, ob diese Funktion als Amt zu verstehen sei - solche Fragen wurden bisher hauptsächlich anhand der fünf explizit als Prophetinnen bezeichneten Frauen Mirjam (Ex 15,19f.; Num 12; 20), Debora (Ri 4; 5), Hulda (2 Kön 22,8ff.), Noadja (Neh 6,14) und der "Prophetin", zu der Jesaja geht (Jes 8,3), behandelt.<sup>2</sup> Eine eigene prophetische Schrift, die einer Prophetin zugeordnet würde, ist nicht überliefert, so dass Prophetie in Israel als hauptsächlich männliches Phänomen galt. Dieser Befund steht aber zunehmend im Gegensatz zu den sonstigen Zeugnissen über und von Prophetinnen des Alten Orients, die inzwischen sowohl in den Texten aus Mari als auch in den Texten Assyriens vielfach belegt sind. Insofern war es nie recht überzeugend, dass in Israel und Juda keine Prophetinnen tätig gewesen sein sollen, außer man betrachtet Israel nicht als Teil des Alten Orients, sondern von Anfang an in einer religiösen Sonderrolle. Zwar gab es Studien zu den einzelnen Prophetinnen, aber ein prophetisches Amt von Frauen, strukturell verankert im Kult etwa, kam bisher nicht in den Blick.

### 1. Nachexilische Prophetinnen am Tempel - Aktualisierung der Tora

Solange Propheten und Prophetinnen als charismatische Einzelgestalten im Gegenteil zu den staatlichen Institutionen konzipiert und der nachexilischen Prophetie nur eine marginale Rolle zugewiesen wurde, lag es in der Logik der Forschung, sich in der Frauenforschung auf die wenigen herausgehobenen Prophetinnen als Einzelgestalten zu konzentrieren. Doch im Zuge des Wandels des Prophetenbildes und der Neubewertung prophetischer Texte<sup>3</sup> gewinnen auch andere Notizen über die Wahrnehmung prophetischer Funktionen von Frauen neues Gewicht. Inzwischen wird der nachexilischen Zeit als formativer Periode nicht nur der Tora, sondern auch der geschichtlichen wie prophetischen Schriften, ein großes Gewicht eingeräumt. Die prophetischen Bücher als Fortschreibungen vor allem aus nachexilischer Zeit öffneten auch den Blick dafür, dass Prophetie und Tempel, Prophetie und Tora doch nicht durch eine so starke Dichotomie geprägt sind, wie lange angenommen wurde.<sup>4</sup> In der Zeit der persischen Herrschaft musste in Juda die Gesellschaft neu konstituiert werden. Das geschah in einer Zerreißprobe zwischen Anliegen und Interessen der im Land verbliebenen Mehrheit und der aus dem Exil zurückgekehrten Minderheit. Dieses Ringen wird greifbar in Esra/Nehemia oder in den gegensätzlichen Texten der Tora selbst. Aber auch die prophetischen Texte, deren spät- und nachexilische Schriften und Fortschreibungen zunehmend erforscht werden, spiegeln den Konflikt.

<sup>1</sup> Vgl. Fischer, Irmtraud, Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechter fairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002.

<sup>2</sup> Zur Literatur zu den einzelnen Prophetinnen vgl. Fischer, Gotteskünderinnen.

<sup>3</sup> Vgl. Schmid, Konrad, Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie, in: ZNThG 3, 1996, 225-250.

<sup>4</sup> Vgl. Fischer, Irmtraud, Tora für Israel – Tora für die Völker (SBS 164), Stuttgart 1995.

Mose wird am Ende der Tora als "der" Prophet schlechthin (Dtn 34,10ff.) gezeichnet. Die Propheten und Prophetinnen sind stilisiert als Nachfolger und Nachfolgerinnen des Mose. Sie übernehmen in persischer Zeit die Funktion der Aktualisierung der Tora. Die jüdische Kanonanordnung macht dieses Konzept sichtbar. Danach beginnen mit Josua die "Vorderen Propheten", die vor den "Hinteren Propheten" stehen. Wenn die Anordnung von Tora und Prophetenkanon bedeutet, dass nach der Schließung der Tora Prophetie als Exegese, als Auslegung des Gesetzes verstanden werden kann, dann gewinnen die nachexilischen Erzähltexte über Propheten und Prophetinnen neu an Gewicht. Die Spätdatierung vieler Texte aus Tora und Geschichtsbüchern erweitert die Basis für die Rückfrage nach den prophetischen Traditionen, auch für die feministisch-kritische Rückfrage nach Prophetinnen. Hulda und Noadja, die schon vom Erzähltext her in die exilisch-nachexilische Zeit weisen, stehen jetzt nicht mehr am Ende einer Prophetinnentradition, sondern stehen am Anfang und weisen die Spur, in der weitere Frauentraditionen zu entdecken sind.

Für die Zeit des Zweiten Tempel muss dann eine strukturelle Zuordnung von Prophet/Prophetin und Tempel in Betracht gezogen werden. "Priesterschaft und Prophetie vermitteln beide zwischen Gott und Volk, haben jedoch in ihrer Funktion klar abgegrenzte Bereiche. Num 18,1ff. liest sich wie das Ergebnis einer Konfliktlösung. Die Alternative ist nicht: Priesterschaft oder Prophetie, sondern Priesterschaft und Prophetie in ihren jeweiligen Funktionsbereichen."<sup>5</sup> Gesetz und Prophetie sind also nicht zwei gegensätzliche Elemente, sondern "zwei Pole, die aufeinander hingebordnet sind und sich gegenseitig brauchen. Tora ohne Prophetie ist toter Buchstabe, Prophetie ohne Tora ist keine Prophetie."<sup>6</sup>

In dieser Linie der Forschung erarbeitete nun Irmtraud Fischer auch ihre These, dass Frauen als Kultprophetinnen am Zweiten Tempel gewirkt hätten.<sup>7</sup> Sie nimmt als Ausgangspunkt den bisher als "Spiegeldienst" übersetzten Dienst von Frauen am Offenbarungszelt in der Wüste. Ausgangspunkt sind die Notiz Ex 38,8 als Teil der Priesterschrift, wo vom Dienst der Frauen am Eingang des Zeltes der Begegnung die Rede ist, und der ebenfalls späterer Zeit zuzuordnende Vers 1 Sam 2,22.<sup>8</sup> Ausgehend von der Bedeutung des Eingang des Tempels (in den Erzähltexten der Tora des Zeltes der Begegnung) sowie der Bedeutung von מְרָאָה ("Spiegel") entwickelt Fischer die These, diese Spiegel seien "am besten als Schautafeln zu deuten, auf denen das Geschaute niedergeschrieben wird. Schau und Vision gehört nun aber nicht in die kultisch-priesterliche Kategorie der Dienste am Heiligtum, sondern in die prophetische."<sup>9</sup> Fischer vernetzt diese Notizen über den Dienst der Frauen am Tempel mit den anderen prophetischen Texten über Frauen, die in die nachexilische Zeit gehören. Insofern versteht sie den "Spiegeldienst" der Frauen als kultprophetisches Handeln von Frauen, angesiedelt im Eingangsbereich des Zweiten Tempels.<sup>10</sup> Diese Gruppe, die in der prophetischen Tradition steht, gehört wahrscheinlich zu den im Land Verbliebenen, nicht zu den Rückkehrenden aus der Gola. Diese Frauengruppe "hat nicht nur eine starke Präsenz von Frauen, sondern thematisiert explizit Lebensbedingungen und –zusammenhänge von Frauen.

<sup>5</sup> Fischer, Gotteskinderinnen, 204.

<sup>6</sup> Fischer, Gotteskinderinnen, 278f.

<sup>7</sup> Da ich an dieser speziellen Fragestellung anknüpfe, beziehe ich mich nur auf den Horizont, in dem die These der Kultprophetinnen am Eingang des Zweiten Tempels steht, nicht auf die gesamte Studie.

<sup>8</sup> Vgl. dazu bes. Fischer, Gotteskinderinnen 95-108 in Auseinandersetzung mit Winter, Urs, Frau und Göttin, (OBO 53), Fribourg 1983; Görg, Manfred, Der Spiegeldienst der Frauen, in: BN 23, 1984, 9-13.

<sup>9</sup> Fischer, Gotteskinderinnen 107.

<sup>10</sup> Vgl. Fischer, Gotteskinderinnen, 95-130.

Sie arbeitet gezielt an einer Veränderung ungerechter Geschlechterverhältnisse (vgl. Neh 5,1-5) und widersteht offen den erkennbaren (bis heute noch wirkmächtigen) Tendenzen, Frauen aus der aktiven Teilnahme am religiösen Leben zu verdrängen."<sup>11</sup> Dieser Gruppe sind auch das Rut-Buch, sowie weitere Texte zuzuordnen, die Frauen und ihre politische Position aus- und nachdrücklich ins Spiel bringen. Jüdische Frauen handeln also auch prophetisch: "Sie tun damit genau das, was die einander zugeordneten Kanontexte der Tora und Prophetie als prophetisches Tun ansehen: Sie aktualisieren die bereits Schrift gewordene Tradition für ihre Zeit und bestehen darauf, daß der weibliche Anteil an dieser gesellschaftlich hochbedeutsamen Rolle sichtbar bleibt."<sup>12</sup>

## 2. Die Töchter Zelophs (Num 27,1-6) als Kultprophetinnen?

An dieser These von Irmtraud Fischer möchte ich nun ansetzen und einen weiteren Text ins Spiel bringen, der möglicherweise auch als Niederschlag von kultprophetischem Handeln von Frauen verstanden werden muss. Es ist die Geschichte um die fünf Töchter Zelophs, die in Num 27,1-11, Num 36,1-12 und Jos 17,1-6 erzählt wird.<sup>13</sup> Tatsächlich kann es nicht überraschen, dass diese Texte bisher nicht als prophetische Frauentexte in den Blick kamen. Die Töchter Zelophs kämpfen um ihr Recht auf Landerbe – von Prophetie im herkömmlichen Verständnis ist hier nicht die Rede. Insofern spielen diese Texte eine Rolle bei der Frage, welche Rechte Frauen in der israelitischen Gesellschaft zustanden.<sup>14</sup> Doch unter der von Fischer entwickelten Perspektive könnte die Szene aus Num 27,1-11 als Niederschlag einer wichtigen Entscheidung, die Kultprophetinnen durchsetzten, verstanden werden. Das bisher nur in einzelnen Notizen greifbare prophetische Amt von Frauen könnte so vielleicht sogar durch Namen und eine "Beispielszene" ergänzt und belegt werden.

### 2.1. Die Textbasis für die "Töchter Zelophs"

In vier atl. Texten werden Machla, Noa, Hogla, Milka und Tirza als die "Töchter Zelophs" jeweils namentlich eingeführt. Erstmals werden sie bei der Zählung der Stämme in Num 26,33 als Teil des Stammes Manasse genannt. Die Zählung dient als Grundlage für die Verteilung des Landes nach dem Einzug.

<sup>11</sup> Fischer, Gotteskinderinnen, 269f. Mit ähnlicher Funktion versteht sie auch die anderen Prophetinnentraditionen, ähnlich Butting, Prophetinnen. Zu Jes 8,1f. vgl. auch Knauf, Ernst Axel, Prophetinnen gefragt, in: *lectio difficilior* 2, 2000 ([www.lectio@unibe.ch](http://www.lectio@unibe.ch)).

<sup>12</sup> Fischer, Gotteskinderinnen, 277.

<sup>13</sup> Vgl. Bechmann, Ulrike, *Die Töchter Zelophs. Fordernde – Erbinnen – Vertrauende*, Stuttgart 2003; leider habe ich die Studie von Irmtraud Fischer erst nach der Drucklegung dieser Kleinschrift wahrgenommen, sonst hätten die Erkenntnisse schon in die Studie einfließen können.

<sup>14</sup> Vgl. Seebass, Horst, Zur juristischen und sozialgeschichtlichen Bedeutung des Töchtererbrechts nach Num 27,1-11 und 36,1-2, in: *BN* 102, 2000, 22-27, dort noch einmal ausführlich die schon oft festgestellten Ungereimtheiten mit den sonstigen Rechtstraditionen. Als Sonderfall war Num 27,1-11 immer schwierig zuzuordnen. Milgrom weist auf die Diskrepanz zu sonstigen altorientalischen Rechtstraditionen hin und vermutet Traditionen einer nach Clans strukturierten Gesellschaft, dort auch zur Veränderung und zur rabbinischen Interpretation, vgl. Milgrom, Jacob, *Numbers* (JPS) 1990, 482-484; Seifert, Elke, Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter, Neukirchen-Vluyn 1997; Sterring, Ankie, *The Will of the Daughters*, in: Brenner, Athalja (Hg.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Feminist Companion to the Bible 6), Sheffield 1994, 88-99; Westbrook, R., *Property and the Family in Biblical Law* (JSOT, Supp.113), Sheffield 1991; Ben-Barak, Zafrira., *Inheritance by Daughters in the Ancient Near East*, in: *JSSt* 25, 1980, 22-33; Davies, E. W., *Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage*, in: *VT* 31, 1981, 138-144; Snaith, N. H., *The Daughters of Zelophead*, in: *VT* 16, 1966, 124-127; Weingreen, J., *The Case of the Daughters of Zelophead*, in: *VT* 16, 1966, 518-522.

In Num 27,1-11 treten die Frauen am Eingang des Zeltes der Begegnung auf, sie verlangen, dass ihnen im Land ein Landanteil (הַלְוָה) zugesprochen wird, um den Namen ihres Vaterhauses zu erhalten. Die rein patriarchale Erblinie ist das Problem: Weil die Frauen keinen Bruder haben, wird der Landanteil ihres Vaters und damit der Name ihres Vaters nicht tradiert. Diese Erblinie wird durch einen eigens von Mose eingeholten Gottesbescheid im Zelt der Begegnung zu ihren Gunsten geändert.

In Num 36,1-12 versuchen die "Söhne Gileads", ein Teil des Stammes Manasse, diesen Entscheid mit dem Argument zu revidieren, er benachteilige den Stamm, weil das Land sowohl durch eine Heirat der Frauen außerhalb des Stammes als auch durch Jubeljahr-Bestimmungen dem Stamm Manasse verloren ginge. Die Entscheidung JHWHs aus Num 27 wird durch Mose nicht rückgängig gemacht, aber der Radius der Heiratswahl der Frauen eingeschränkt. Allerdings erfolgt diese Auseinandersetzung nicht am Eingang des Zeltes der Begegnung, sondern nur vor Mose und den Stammesführern.

Jos 17,1-6 berichtet im Zusammenhang der Landverteilung an den Stamm Manasse von der Zuweisung des Landes an die Töchter Zelofhads – allerdings müssen die Frauen erneut auftreten, auf die Entscheidung in Num 27,1-11 verweisen und ihr von JHWH zugesagtes Erbe einfordern.

Num 27,1-11 wird in Jos 17,1-6 weitergeführt.<sup>15</sup> Die in der heutigen Anordnung retardierend wirkende Erzählung von Num 36 wird erst später eingefügt. Dafür sprechen strukturelle wie inhaltliche Gründe. Num 27 wie Jos 17 nennen die Frauennamen in der gleichen Reihenfolge. Die Szene ist in beiden Texten parallel aufgebaut, die Veränderungen ergeben sich aus dem Kontext. So fehlt der Ort, das Zelt der Begegnung, weil von der Erzählung her keine Entscheidung, sondern nur der Vollzug durch die Verantwortlichen erforderlich ist. Deshalb muss auch das Volk nicht mehr genannt werden. Josua tritt als Nachfolger Mose in dessen Position auf. Inhaltlich vollzieht Jos 17,1-6, was in Num 27,1-11 angekündigt wurde. Dabei setzt Jos 17 die Erzählung Num 27 voraus. Die neue Linie im Erbrecht, die jetzt Töchter nach den Brüdern als Erbinnen einsetzt, wurde in Num 27 mit dem Erhalt des Vaterhauses und Vaternamens begründet. Jos 17 legt in der Folgerung aus der Landübertragung an die Töchter Wert auf die Feststellung, dass durch das Erbe der Töchter Zelofhads dem Stamm Manasse Land zuwächst.

Landbesitz und die Zugehörigkeit zum Volk waren große Streitfragen der Konstituierung der judäischen Gesellschaft. Um Landbesitz von Frauen geht es in Num 27 und Jos 17. Num 36 bringt beides, Volkszugehörigkeit (Heirat von Frauen) und Landbesitz zusammen. Insofern nehmen die Erzählungen um die Töchter Zelofhads zur Landfrage als einem der zentralen Diskussionspunkte aus der achämenidischen Zeit – kontrovers - Stellung. Nur Num 27 spielt sich am Eingang des Zeltes der Begegnung ab, bei den anderen beiden Szenen stehen die Frauen – ortlos – nur den Leitungspersonen gegenüber. Damit gewinnt die Rechtsentscheidung von Num 27 eine höhere Dignität als die von Num 36. Dieser Text stammt vermutlich aus späterer Zeit als Num 27 und Jos 17.

## 2.2. Textsignale für eine kultprophetische Deutung von Num 27

Was deutet nun auf eine Verbindung von Num 27,1-11 mit dem von Fischer rekonstruierten kultprophetischen Amt von Frauen am Eingang des Zweiten Tempels? Wie die meisten Texte

<sup>15</sup> Die Diskussion über eine Hexateuch-Komposition kann hier nicht verfolgt werden, vgl. etwa Römer, Thomas, *La fin de l'historiographie deuteronomiste et le retour de l'Hexateuque?*, in: ThZ 57, 2001, 269-280; ders./Brettler, Marc Z., *Deuteronomy 34 and the case for a Persian Hexateuch*, in: JBL 119, 2000, 401-419.

um das "Zelt der Begegnung", gehört auch Num 27,1-11 in die nachexilische Zeit.<sup>16</sup> Anhand der Texte über das Zelt der Offenbarung<sup>17</sup> (oder auch: Zelt der Begegnung, Stiftshütte) werden Fragen diskutiert, die in der achämenidischen Zeit auftreten. Insofern passt Num 27,1-11 zu dieser Zeit, da es bei der Erbrechtsfrage um Landbesitz von Frauen geht.

*a) Die Töchter Zelofhads agieren am Eingang des Zeltes der Begegnung*

Auf der Erzählebene der Wüstenzeit in Num ist das Offenbarungszelt die im Wüstenlager des Volkes heiligste Stätte. Der Eingang des Tempels bzw. des Zeltes der Begegnung ist ein sensibler Bereich, dem die Heiligkeit des Ortes anhaftet. Fischer weist mit Recht zurück, dass der "Eingang des Zeltes" als Ort der *Entfernung* zu JHWH anstatt als Ort der *Nähe* gedeutet wird.<sup>18</sup> Tatsächlich ist der Eingang des Tempels - außer dem Inneren des Zeltes selbst - der JHWH nächste Ort. Die Schwelle zum Heiligtum selbst gehört als Übergangsort von Heilig zu Profan zum Heiligen. Mit dem Eingang des Zeltes der Begegnung verbinden sich Traditionen, die die Bedeutung dieses Platzes herausheben. Es ist der Ort der Offenbarung, also auch ein Ort der Anwesenheit Gottes, gekennzeichnet durch die Wolkensäule. Es ist der Ort der Entscheidungen über Leben und Tod (Num 12)<sup>19</sup>. Hier vermutet Fischer den Ort, wo die Kultprophetinnen auftreten. Die Töchter Zelofhads tragen ihre Forderung nach einer Veränderung des Erbgesetzes am Eingang des Zeltes, also an einem signifikanten Ort, vor. Es hat gute Gründe, dass die fünf Frauen sich von dem Ansinnen der "Rotte Korach", die die Autorität Mose anzweifeln (vgl. Num 16), nachdrücklich distanzieren (Num 27,3), denn diese Aufständischen fanden am gleichen Ort, dem Eingang des Zeltes, durch JHWH selbst den Tod. Die Frauen aber erweisen sich in ihrem Ansinnen als gottesfürchtig und erhalten eine Entscheidung Gottes, die das Erbgesetz in ihrem Sinn ändert. Sie erhalten die הַרְחֵקוּ<sup>20</sup>, die ihrem Vater zusteht. Die Töchter Zelofhads stehen also am gleichen Ort wie die Kultprophetinnen und erwirken eine Offenbarung Gottes.

*b) Die Form des Rechtsentscheids geschieht durch Gottesbefragung*

Die Veränderung des Erbrechts hat offensichtlich für die Gemeinschaft eine zentrale Bedeutung. Wie bedeutsam die Entscheidung ist, zeigt die Form des Rechtsentscheids an. Er wird durch direkte Befragung JHWHs im Zelt der Offenbarung eingeholt. Dies geschieht nach der Offenbarung am Sinai insgesamt nur viermal: In Lev 24,10-23; Num 9,6-14; 15,32-36 und Num 27.<sup>21</sup> Alle Fälle haben Präzedenzcharakter und sind von enormem Gewicht, da sie den Tod nach sich ziehen. Es geht in den anderen Fällen um Gotteslästerung mit Todesfolge (Lev 24), um die Möglichkeit, kultische Feiern wie das Pascha nachzuholen (Num 9), und die Frage der Todesstrafe bei Sabbatbruch (Num 15). In Num 27 geht es um das Erbrecht von Land für Frauen (Num 27). Die Form des Rechtsentscheids und der Ort heben also die Bedeutsamkeit dieser Entscheidung hervor. Sie wird noch dadurch unterstrichen, dass sowohl die Ausführung (Jos 17,1-6) als auch die spätere Bestreitung der Entscheidung (Num 36) tradiert werden.

<sup>16</sup> Vielfach wird Num 27,1-11 zu P, bzw. zu einer späteren Ergänzung von P gerechnet, vgl. die Diskussion bei Budd, Philip J., Numbers (WBC 5), Waco, Texas, 1984, 300, der den Text zur Numeri-Redaktion zählt.

<sup>17</sup> Vgl. dazu Görg, Manfred, Zelt, heiliges, in: NBL III, 1203-1204.

<sup>18</sup> Vgl. Fischer, Gotteskinderinnen, 98.

<sup>19</sup> Zur Bedeutsamkeit des Eingangsbereiches als "Kernbereich der 'Begegnung'" in P<sup>Q</sup>, vgl. Görg, Spiegeldienst, 13; Fischer, Gotteskinderinnen, 262ff.; vgl. zum Zelt der Begegnung auch Rapp, Ursula, Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel, Berlin New York 2002, 82-88.

<sup>20</sup> Zu הַרְחֵקוּ vgl. Bons, E./Kamplung, R., Erbe/Erben, in: NBL I, 555-558.

<sup>21</sup> Vgl. Staubli, Thomas, Die Bücher Levitikus und Numeri (NSK AT 3), Stuttgart 1996, 315f.

*c) Der Aufbau der Szene weist auf die Verkündigung der Tora im nachexilischen Israel*

Die Verkündigung des Gesetzes am Sinai weist enge Parallelen mit der Verkündigung der Tora im nachexilischen Juda auf. Mose wie Esra haben keine direkt kultische Funktion wie der Hohepriester. Priester und Anführer des Volkes (und die Gemeinde) bleiben eigenständige Instanzen, wenn auch nicht als tragend handelnde Personen. Für die Entscheidung über die Annahme des Gesetzes wird das ganze Volk versammelt. Das Recht wird durch die Annahme des Volkes in Kraft gesetzt. Die Autoritäten sind für die Um- und Durchsetzung verantwortlich. In Num 27 stehen die Frauen den gleichen Autoritäten gegenüber, die bei dem Gesetzempfang durch Esra genannt werden: Mose, dem Hohenpriester Eleasar, den Anführern der Gemeinde und der ganzen Gemeinde (Num 27,2). Das ganze Volk wird auch in Num 27 eigens genannt, weil es als Zeuge der Entscheidung beiwohnt und diese dadurch – wie die anderen Gebote auch – als Gesetz Gottes akzeptiert. Damit wird die Veränderung des Gesetzes in Num 27,1-6 auf die gleiche Stufe wie die Verkündigung der Tora gesetzt. Diese Rechtspromulgation des veränderten Erbrechts der Töchter Zelofhads entspricht strukturell der Verkündigung der Tora an das Volk von Juda.

*d) Frauen aktualisieren die Tora durch einen Spruch Gottes, den sie am Eingang des Zeltes der Begegnung einfordern*

Machla, Noa, Hogla, Milka und Tirza erfüllen ohne Zweifel die Funktion, die für die nachexilische Prophetie angenommen wird: Sie aktualisieren die Tora angesichts neuer politischer Bedingungen. Der Ort der Entscheidung, die Art der Entscheidung, der Aufbau der Szene – vieles entspricht strukturell der Verkündigung der Tora. Aber hier geschieht eine entscheidende *Veränderung des bisher gegebenen Rechts!* Der Einzug in das Land wird eine neue Lebenssituation schaffen – und damit ist eine Veränderung des bisherigen Erbrechts der Tora, also der Tora selbst, notwendig.

Die Töchter Zelofhads erklären das auf der Erzählebene gerade erst am Sinai durch Gott selbst verkündete Recht als unzureichend für ihre neue Situation. So selbstverständlich ist dies offensichtlich nicht. Denn die Gesetze der Tora sind von der Erzählung her direkt gesprochenes, göttliches Recht. Dieses Recht zu missachten zieht den Tod nach sich, das Gesetz zu verletzen hat den Verlust des einmal gegebenen Landes zur Folge. Für die erste, die "Exodus-Generation", bedeutete die Missachtung, dass sie nicht in das Land kam. Doch die Töchter Zelofhads erreichen eine Aktualisierung der Tora. Sie gilt für die Zeit im Land. Eine eigene Offenbarung JHWHs bestätigt, dass ihre Aktualisierung Recht ist und JHWH selbst sein eigenes Gesetz verändert.

Die Töchter Zelofhads schreiben damit Rechtsgeschichte über ihren aktuellen Fall hinaus. Num 27 ist für die Weiterentwicklung des jüdischen Gesetzes als Einstieg in die sog. „mündliche Tora“ wichtig geworden.<sup>22</sup> Dieser Fall bewies nach rabbinischer Auslegung, dass göttliche Gesetze nicht einfach wörtlich zu befolgen, sondern jeweils neu auszulegen sind, wenn der Kontext verändert ist oder Folgeprobleme auftauchen, die Lücken in einer Gesetzesbestimmung aufweisen. Insofern war es entscheidend, dass man aus der Entstehungszeit des göttlichen Gesetzes heraus schon das Prinzip seiner Auslegung in veränderten Lebensbedingungen ableiten konnte. In Num 27 macht dies Gott selbst aufgrund der Initiative der Frauen mit seinem eigenen Gesetz! Eine höhere Legitimität kann man nicht haben. Die Offenbarung JHWHs autorisiert sowohl das Vorgehen als auch die Interpretation

<sup>22</sup> Zur rabbinischen Auslegung vgl. Ilan, Tal, The Daughters of Zelophehad and Women's Inheritance. The Biblical Injunction and its Outcome, in: Brenner, Athalya (Hg.), Exodus to Deuteronomy (The Feminist Companion to the Bible. Second Series 5), Sheffield 2000, 176-186.

von Frauen. Sie bestätigt damit die Frauen am Tempel, die ihre prophetische Aufgabe in der Aktualisierung des Rechts sehen.

#### *e) Aktualisierung zugunsten von mehr Teilhabe von Frauen*

Die Aktualisierung des Gesetzes allein wäre noch kein hinreichendes Indiz, die Töchter Zelofhads den prophetischen Frauengruppen am Tempel zuzuordnen. Die Auseinandersetzungen in der Perserzeit in Juda gehen genau um die Frage, wer nun mit welcher gesellschaftlichen Konzeption die Tora "richtig" im Sinne JHWHs interpretiert. Entscheidend ist die Option, mit der diese Aktualisierung durchgesetzt wird. Frauen erhalten durch die Entscheidung in Num 27,1-11 Anteil an dem Land, wenn sie keinen Bruder, also keine Zuordnung zu einem "Vaterhaus"<sup>23</sup> haben. Sie ermöglichen damit Frauen, nicht aus der Gemeinschaft Israels gedrängt zu werden, durch eigenen Landbesitz ökonomisch eine Existenzgrundlage zu haben und politisch "gezählt" zu werden. Es ist der erste Schritt hin zu Landbesitz von Frauen. Diese fünf Frauen stehen demnach konzeptionell wie die anderen Prophetinnen auf einer Position, in der sie für die aktive Teilhabe von Frauen an der Gesellschaft und dem Vermögen (Land) kämpfen. Die Entscheidung der Töchter Zelofhads und das Gewicht der Tradierung ihrer Geschichte unterstützen die These, dass die Frauen eine gesellschaftliche Teilhabe in vielfacher Hinsicht, hier in sozio-ökonomischer, einfordern. Sie reklamieren die Autorität der Tora-Interpretation für sich, sogar, wenn bestehendes Recht verändert, nicht nur ausgelegt werden muss. Sie stehen damit in der Linie der Auslegung, die für die Prophetinnen der nachexilischen Zeit rekonstruiert werden.<sup>24</sup>

### **3. Die Bestreitung des Rechtes der Töchter Zelofhads: Landverlust als Sorge in Num 36**

Einen ganz anderen Ton schlägt Num 36,1-12 an. Dieser Text gehört zu einer späteren Fortschreibung von Num 27, wahrscheinlich weist Num 36 selbst in sich mehrere Bearbeitungen auf. Dafür sprechen mehrere Gründe. Die Reihenfolge der Namen der Frauen ist gegenüber Num 27 und Jos 17 verschieden. Num 36 setzt Num 27 sowie die Bestimmungen über das Jubeljahr voraus, ohne dass allerdings die Voraussetzungen für die Anwendung des Jubeljahresgesetzes gegeben wären. Wiederholungen prägen den Text<sup>25</sup>. Die Heirat der Frauen spielte für den Status des Landerhalts in Num 27 überhaupt keine Rolle. Dort wird vorausgesetzt, dass das "Vaterhaus" mit seinem Erbe in jedem Fall erhalten bleibt. Num 36 thematisiert jetzt einen möglichen Landverlust des Stammes. So reflektiert Num 36 wahrscheinlich eine Regelung, wonach bei Heirat von Frauen deren Landerbe in die Linie des Mannes übergeht. Durch die neuerliche Rechtsprechung wird die Entscheidung aus Num 27 zugunsten eines Erbrechts der Frauen zwar nicht zurückgenommen, aber eine Einschränkung *ihrer Wahl* des Mannes (Num 36,6) wird festgelegt. Land darf nicht außerhalb des Stammes gelangen. Num 36 kann aber nicht wie Num 27 von einer göttlichen Entscheidung im Zelt der Begegnung erzählen. Insofern hat diese Bestimmung nicht die gleiche Dignität wie Num 27.

<sup>23</sup> Vgl. Weinberg, Joel P., *The Citizen-Temple Community*. (transl. D.L. Smith-Christopher), Sheffield 1992 und jetzt die Diskussion der Kritik mit einem Vorschlag zur politischen Struktur Judas bei Karrer, Christiane, *Ringens um die Verfassung Judas. Eine Studie zu den theologisch-politischen Vorstellungen im Esra-Nehemia-Buch*, Berlin New York 2001, zu den Vaterhäusern bes. 44ff. 88f. und 363ff.

<sup>24</sup> Vgl. Fischer, *Gotteskinderinnen; Butting, Prophetinnen*.

<sup>25</sup> Vgl. z.B. Budd, *Numbers*, 387-90.

Num 36 zeigt deutlich, dass die Veränderungen, die die Frauen zu ihren Gunsten durchsetzten, nicht unwidersprochen blieben. Aber sie konnten auch nicht ganz zurückgenommen werden.

Num 36 verschiebt den Akzent durch die Verbindung von Landverlust mit Heirat "außerhalb" des Stammes Manasse. Andere israelitische Stämme werden als "außen" benannt. Num 36 zieht damit die Grenze sehr eng, wenn auf Heirat innerhalb des Stammes gepocht wird. Dies deutet auf die späte persische Zeit hin, wo ganze Bevölkerungsteile durch die Steuerpolitik der persischen Zentralgewalt und die entsprechende Ausbeutung durch einen Teil der Oberschicht verarmt.<sup>26</sup> Landbesitz bedeutete in diesem Kontext die Existenzgrundlage schlechthin. Die Angst vor Landverlust und damit die notwendige wirtschaftliche Grundlage der Existenz ließe sich aus diesem Kontext heraus erklären.

Einige Namen aus der Genealogie der Töchter Zelofhads verweisen auf Gebiete um Tirza, die alte Hauptstadt Omris. Vor allem aber sind drei der Namen der Töchter als Städtenamen belegt. Tirza (*Tell el-Far' a Nord*) galt als die alte Hauptstadt der Nordreichkönige (vgl. 1 Kön 14,17; 15,21.33 u.ö.), Noa und Hogla sind inzwischen durch die Ostraka von Samaria aus dem 8. Jh. als Orte bekannt.<sup>27</sup> Versteckt sich hinter der Auseinandersetzung der Frauen und Männer von Manasse bzw. Gilead ein Landkonflikt? Möglich wäre eine solche Auseinandersetzung in dem Sprachspiel von Personen, weil Städte/Orte gewöhnlich mit weiblichen Namen personifiziert werden, Gebiete mit männlichen. Die Orte wie das Gebiet Manasses sind alle im Gebiet um Samaria angesiedelt. Num 36 pochte dann auf die Zugehörigkeit dieser Orte zu Manasse, dessen Land geschützt werden soll. Diese Akzentverschiebung gegenüber Num 27 wäre verständlich auf dem veränderten sozialen Hintergrund der späten Persezeit. Landverlust konnte hier Verarmung bedeuten. Es könnte aber auch ein Reflex auf den zunehmenden Konflikt zwischen Samaria und Juda in persischer Zeit sein.<sup>28</sup> Dieser Hintergrund stützt die These, dass in Num 36 eine spätere Fortschreibung von Num 27 vorliegt.<sup>29</sup>

Diese spätere Ergänzung Num 36 führt dann auch in die Zeit der Endredaktion des Buches Numeri. Die Position der Erzählungen um die Töchter Zelofhads in Num 27 weisen auf eine besondere Bedeutung dieser Texte hin, wenn man den Gesamtaufbau von Numeri in Betracht zieht.

<sup>26</sup> Vgl. Neh 5,1-3; vgl. Albertz, Rainer, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v.Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart u.a. 2001, 102ff.

<sup>27</sup> Vgl. Lemaire, André, *Le "Pays de Hépher" et les "Filles de Zelophehad" a la lumière des Ostraca de Samarie*, in: *RdQ* 18, 1998, 531-540.

<sup>28</sup> Vgl. Seebass, vermutet in der territoriale Frage den Ausgangspunkt der Traditionsbildung, "Dies legt nahe anzunehmen, daß der aus vorsalomonsicher Zeit überlieferte Sonderfall von manassitischen Distrikten als fiktiven Töchtern Zelofhads es nachexilisch ermöglichte, ein allgemeines Erbrecht von Frauen in Form von Num 27,8-11 zu entwickeln, das seinerseits mindestens in V.8b an altorientalische Traditionen anknüpfen konnte.", Seebass, *Töchtererbrecht*, 27. Ob in Num 27,1-7 so alte Gebietstradition bewahrt sind, ist m.E. nicht sicher.

<sup>29</sup> Eine späte redaktionelle Hinzufügung nehmen nahezu alle Kommentare an, vgl. z.B. Budd, *Numbers*, 388f., vgl. auch Doob-Sakenfeld, Katherine, *Zelophehad's Daughters*, in: *Princeton Theological Seminary* 15, 1988, 37-47; Seebass, *Töchtererbrecht*.

## 4. Die Bedeutung der Töchter Zelofhads in der Endredaktion von Numeri

### 4.1. Die Struktur des Buches Numeri

Wie Olson überzeugend darlegte, kann man in Num eine doppelte Struktur festmachen: Num 1 und Num 26 leiten jeweils eine von zwei fast parallel aufgebauten Hälften des Buches ein.<sup>30</sup> Beide Kapitel setzen die Zählung des Volkes an den Anfang. Die Listen in Num 1 nennen die Generation, die am Sinai das Gesetz empfangen hat und nun die Wüstenwanderung beginnt. Bis Num 25 erhält diese Generation Israels weitere Gesetze, fällt aber angesichts der Härte der Wüstenwanderung von Gott ab und rebelliert gegen den Zug ins Gelobte Land. In diese Kerbe schlägt auch Num 16, der Aufstand von Korach. Ihr Aufstand gegen die Führungsrolle Mose wird am Eingang des Zeltens der Offenbarung entschieden – genau an dem Ort, an dem die Töchter Zelofhads auftreten. 40 Jahre Wüstenwanderung folgen, bis die ganze erste Generation gestorben ist.

Führt Kapitel 1-25 das Ende der Ersten Generation in der Wüste herbei, so wird die Zweite Generation von Kap. 26-36 erneut an die Grenze des verheißenen Landes geführt. In Num 26 beginnt die Zählung der Zweiten Generation. Der Thementaufbau des zweiten Blocks entspricht in weiten Teilen dem ersten Teil. Am Ende sind die Voraussetzungen für die Zweite Generation geschaffen. Die Bedingungen für den Einzug ins Gelobte Land und das Verhalten darin sind geklärt. Da diese Generation Gott vertraut und nicht murt, stirbt bis zum Ende des Buches Numeri niemand aus der Zweiten Generation.

Auf der Grundlage dieser Struktur der Endgestalt des Buches Numeri dienen die Erzählungen über die Töchter Zelofhads als Rahmen der Gesamterzählung über die Zweite Exodus-Generation.<sup>31</sup> Direkt nach dem Zensus in Num 26, wo die neue Generation eingeführt ist, wird zugunsten der Frauen Recht gesprochen (Num 27,1-11). Der Kompromiss, die Bestätigung des Erbrechts unter Einschränkung der Heiratswahl der Töchter Zelofhads (Num 36,1-12), schließt das Buch ab. Jetzt erwartet man den Einzug ins Gelobte Land. All das, was die Zweite Generation in der Wüste erlebt, wird durch diese beiden Texte gerahmt. Rahmentexte interpretieren immer das Gerahmte. Ein Überblick über das "Gerahmte" zeigt, dass es hauptsächlich um Gesetze im Land und die Verteilung des Landes geht, und dass dabei Frauenthemata nicht ausgeschlossen sind. Es geht um die Nachfolge Mose (Num 27, 12-23), um Opfergesetze (Num 28-29), um Gelübde, insbesondere von Frauen und die Kontrolle durch Männer (Num 30,2-17); es geht um die - diesmal erfolgreichen - Midianiterkriege (Num 31; nach dem Zögern der Ersten Generation vgl. Num 25), mit speziellen Anweisungen für den Umgang mit Frauen (nur die jungfräulichen bleiben am Leben)<sup>32</sup>. Es geht um die erste Verteilung des Ostjordanlandes (Num 32), sowie der Rückblick auf den Wüstenzug und die Verteilung des Landes durch Vertreibung der Kanaaniter (Num 33-34) und das Recht der Levitenstädte sowie Gesetze über Mord und Totschlag (Num 35).

<sup>30</sup> Vgl. zum Folgenden Olson, Dennis T., *The Death of the Old and the Birth of the New. The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, Chico/Cal. 1985. Milgrom erwähnt noch eine andere Struktur, je 10 Generation von Adam bis Noa, 10 Generation von Noa bis Terach und 10 Generationen von Abraham bis zu den Töchtern Zelofhads, vgl. ders., *Numbers*, 296.

<sup>31</sup> Vgl. Ulrich Dean R., *The Framing Function of the Narratives About Zelophehad's Daughters*, in: *JETS* 41, 1998, 529-538; Butting wies darauf hin, dass oft Frauengeschichten redaktionell als prophetische Interpretationsrahmen eingesetzt werden, vgl. Butting, *Prophetinnen*, bes. 165ff.

<sup>32</sup> Vgl. Rapp, Ursula, *Das Buch Numeri. Grenzwanderungen*, in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, 2. korr. Aufl. 1999, 54-66, bes. die Bedeutung des Reinheitsthemas speziell bei den Midianiterkriegen.

#### 4.2. Die Texte über die Töchter Zelofhads als Rahmen der "Zweiten Generation"

Diese Sammlung wurde oft als "Nachtrag" zu Rechtstexten interpretiert – und damit nicht interpretiert.<sup>33</sup> Das Töchtererbrecht von Land als Rahmen solcher Themen stieß immer wieder auf Unverständnis. Warum ist das so wichtig, warum wird Num 36 nicht als Nachtrag an Num 27 angehängt? Ginge es um eine reine Rechtsfrage, wären die Anfragen gerechtfertigt. Aber die Bedeutung, die durch diese Rahmenstellung den Texten zugebilligt wird, nimmt sich nicht merkwürdig aus, wenn man einerseits die vielen ausdrücklichen Erwähnungen von Frauen berücksichtigt, andererseits die Bedeutung der Landverteilung. Insbesondere aber sind die Implikationen, die einerseits mit der Veränderung der Tora, andererseits mit dem Landerhalt verbunden sind, nicht zu unterschätzen.

Die Töchter Zelofhads führen in Num 27 sozusagen einen Musterprozess zugunsten von Frauen. Entsprechend ist auch die Position zu werten, an der diese Erzählung in der Tora steht. Num 27 ist der letzte Fall innerhalb der Tora, in dem eine Änderung des Gesetzes per göttlichem Wort im Zelt der Begegnung eingeholt wird. Und es ist der erste Fall der Zweiten Generation, direkt nach deren Zählung. Diese Zweite Generation kennt die Offenbarung in der Erzählfolge der Tora nicht mehr aus direktem eigenen Hören. Sie steht an der Schwelle von Verkündigung des Gesetzes und Anwendung des Gesetzes. Und sie steht an der Schwelle zum Land. Sie wird die Generation sein, die alle Gebote erfüllt und darum in das Land einzieht. Sie ist die Generation, die für die Gestaltung und Interpretation der Gesetze im Land verantwortlich ist. Wenn also JHWH selbst das eigene Gesetz angesichts konkreter Umstände ändert (nicht nur fragliche Fälle entscheidet wie in den drei anderen Fällen der direkten Befragung), dann gewinnt diese Möglichkeit der Interpretation für alle Zukunft göttliche Dignität und Legitimation. Die prophetische Botschaft der Frauen ist legitimiert – und sie ist durch Frauen legitimiert.<sup>34</sup>

Insbesondere durch Num 36 sichert die Endredaktion aber, dass das Land in jedem Fall innerhalb der durch Los festgelegten Landzuteilungen bleibt. Bisher war von einem Vollzug einer Heirat nie die Rede, nun stellt der Text in dreimaliger Betonung (V.10-12) fest, dass die Frauen sich als gottesfürchtig erwiesen und jemand aus dem Stamm Manasse heirateten. Die Töchter Zelofhads, die Frauen Judas also, werden strikt aufgefordert, die wirtschaftliche Basis ihrer Familie nicht zu gefährden, auch wenn sie das Recht auf Landerbe haben. Das Anliegen der Söhne Gileads wird nicht ganz erfüllt. Ihr Versuch, dieses Erbrecht rückgängig zu machen, scheitert. Dies konnten die Frauen verhindern. Aber als Kompromiss wird ihnen die Heiratswahl im Sinne des Landerhalts für einen Stamm beschränkt. Bis V. 10 sind sie in Num 36 (anders als in Num 27 und Jos 17) nicht Subjekt, sondern Objekt der Diskussion. Erst in V.10-12 werden sie wieder zum Subjekt. Entsprechend des Verständnisses der gesamten Zweiten Generation verhalten sich auch die Töchter Zelofhads gottesfürchtig. Die Kontinuität des verheißenen Landes für alle Stämme wird also noch einmal bekräftigt. Die Bundeszusage bleibt – auch in wirtschaftlich und sozialer Notsituation.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Vgl. etwa Scharbert, Josef, Numeri (NEB), Würzburg 1992, bes. 111-113. Crüsemann interpretiert Num 27ff. zwar als Demonstration, die Tora jeweils neu aktualisieren zu müssen, sieht aber in Num 36 eine Wiederaufnahme von Num 27, die dies demonstriert, vgl. Crüsemann, Frank, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 421f.

<sup>34</sup> Dies würde mit Buttings Konzept übereinstimmen, dass die Frauenteile prophetische Perspektiven auf das Gerahmte werfen, vgl. Buttting, Prophetinnen, 165ff.

<sup>35</sup> Ulrich postuliert aufgrund des erst erwarteten Einzugs für eine Manifestation des Glaubens "the daughters' eschatological outlook provided the necessary impetus for obeying the stipulations of the covenant", Ulrich, Framing, 538.

## 5. Zusammenfassung und Ausblick

Num 27 und Num 36 sind damit unterschiedlichen Interessengruppen zu verschiedener Zeiten innerhalb Judas zuzuordnen. Mein Vorschlag lautet, Num 27 als Niederschlag der prophetischen Frauengruppen am Eingangsbereich des Zweiten Tempel zu lesen, wie sie Fischer rekonstruiert. Der Eingang des Zeltes der Begegnung als ihr Auftrittsort erklärt sich dann erzähltechnisch als "natürlicher" Ort, wenn der Eingangsbereich des Tempels tatsächlich mit prophetischen Frauengruppen verbunden war, die prophetische Botschaften, die Aktualisierungen der Tora enthielten, aufschrieben und/oder verkündeten. Die Töchter ZELOFHADS treten – wie die Prophetinnen insgesamt – für eine Teilhabe und Mitsprache der Frauen in der Gesellschaft, hier hinsichtlich ihres Landerbes, ein. Konsequenzen des Landverlustes durch Heirat werden nicht vorausgesetzt.

Num 36 dagegen reflektiert die zunehmend soziale und wirtschaftliche Verarmung der Landbevölkerung in der Perserzeit. Die Frage des Landverlustes nach einer Heirat von Frauen gefährdet anscheinend die Existenz. Zwar kann die Gruppe, die Num 36 formuliert, nicht eine Rücknahme des Erbrechts durchsetzen, aber die Frauen müssen durch die Heiratsverpflichtung innerhalb des eigenen Stammes ihren Beitrag zum Überleben des Hauses MANASSE leisten. Die ökonomische Not rechtfertigte offensichtlich die Einschränkung von Frauenrechten, die eng genug waren. Der Zugriff auf die wirtschaftlichen Ressourcen der Frauen läuft über die Kontrolle ihrer Heirat und damit ihrer Sexualität und Reproduktion – ein altes Muster, wenn Frauen beginnen, ihre gesellschaftliche Selbständigkeit zu verlieren.

An dieser Stelle konnte ich meinen Vorschlag zu einem neuen Verständnis der Erzählungen über die Töchter ZELOFHADS selbstverständlich nur skizzieren. Viele Beobachtungen müssen stärker mit der Forschung in den einschlägigen Bereichen vernetzt werden. Dazu gehört eine exakte Analyse der Strukturen der Texte, ein tiefergehender Vergleich der Termini, die genaue Einordnung in die Zeitepoche der Perserzeit, der Zusammenhang mit der nicht besprochenen Genealogie in 1 Chr 7,15, die Frage des Landerbes in der persischen Zeit, der schwindende Einfluss von Frauen in der Perserzeit und der Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Notlage weiter Kreise der Bevölkerung, die Landverteilung im persischen SAMARIA – und vieles mehr. Die wachsende Forschung über die Prophetie von Frauen ist möglicherweise ein Ansatzpunkt, die Lücke in der Forschung über die Töchter ZELOFHADS zu schließen. Hier tut sich ein neues Forschungsfeld auf, das dringend bearbeitet werden muss, weil es für ein vertieftes Verständnis alttestamentlicher Prophetie und für eine historisch gerechtere Sicht der Rolle von Frauen in Religion und Gesellschaft ISRAELS wichtige neue Perspektiven eröffnet.