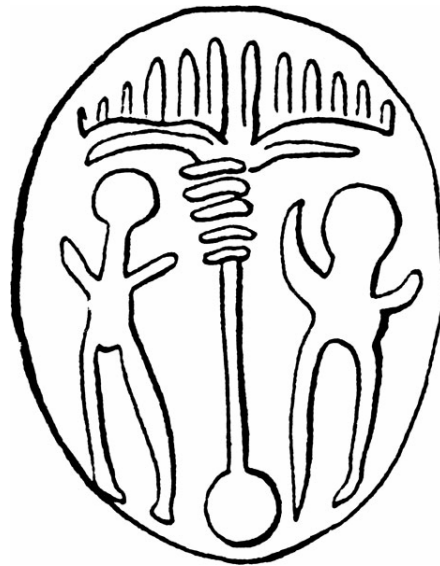


# V.IRAT

Veröffentlichungen  
der Ideagora für Religionsgeschichte,  
Altertumswissenschaften & Theologie



herausgegeben / bereitgestellt  
von Florian Lippke

SLM Press  
سلام  
שלום  
Jerusalem

TOBIASlib  
Tübingen

2014

Impressum:  
Florian Lippke  
Liebermeisterstraße 12  
D-72076 Tübingen  
Germany

V.IRAT  
III-FRE 1995 (Aschera)

**CHRISTIAN FREVEL**

**Aschera und der  
Ausschließlichkeitsanspruch  
YHWHs**

**Beiträge zu literarischen,  
religionsgeschichtlichen und  
ikonographischen Aspekten der  
Ascheradiskussion**

**(seitenidentisch mit der Erstausgabe)**

digitalisiert und optisch nachbearbeitet von Florian Lippke

Die Entdeckung der Inschriften von *Hirbet el-Kōm* und *Kuntilet ʿAḡrūd* hat einen „Ascheraboom“ ausgelöst, der die aktuelle Diskussion um den Stellenwert der Göttin in der Religion Israels bestimmt. Die vorliegende Arbeit ist die erste jüngere deutschsprachige Monographie zur Ascheraproblematik. Sie reagiert auf die Flut von Thesen zu Aschera und zu ihrem Kultobjekt. Zugleich fragt sie nach dem wichtigsten Kontrapunkt zur Diskussion um die Rolle der Göttin im Alten Israel, nämlich der Entstehung und Entwicklung des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs. Ab wann ist mit einer konsequent geforderten YHWH-Monolatrie zu rechnen? War Aschera YHWHs Paredra? War die vorexilische Religion polytheistisch? Damit bewegt sich die vorliegende Studie im Spannungsfeld von Monotheismusdebatte und Göttinnendiskussion.

Der erste Band bietet exegetische Untersuchungen zu den Ascherabelegen. Daneben werden Stellen diskutiert, für die in der Forschung eine Göttin als Interpretationsschlüssel oder sogar eine Ascherakonjektur vorgeschlagen wurde. Besonderes Gewicht erhält ferner die Erzählung von der Opferprobe (1Kön 18,21-40), um den Beginn der Ausschließlichkeitsforderung literarisch zu verorten.

Der zweite Band fragt nach der Göttin Aschera im Kontext von drei zentralen Feldern der religionsgeschichtlichen Diskussion, dem Fruchtbarkeitskult, der Heiligen Hochzeit und der sog. Kultprostitution. Daneben wird diskutiert, ob es eine genuine Ascheraikonographie in Palästina gab, über die nähere Informationen zu der Göttin an YHWHs Seite zu erlangen sind.

*Christian Frevel*, geb. 1962, studierte katholische Theologie, Philosophie und Semistik an der Universität Bonn. Er ist wissenschaftlicher Assistent am alttestamentlichen Seminar in Bonn. Veröffentlichungen: Das Buch Rut (NSK.AT 6), Stuttgart 1992.

*Für*  
*Sabine Feldmann-Frevel*



## Vorwort

*Als Jüngerer ergreife das Wort nur, wenn du mußt,  
wenn man dich nachdrücklich zwei- oder dreimal auffordert.  
Dräng die Worte zusammen, fasse dich kurz,  
sei wie einer, der etwas weiß, aber auch schweigen kann.  
Im Kreis der Vornehmen überheb dich nicht,  
behellige Ältere nicht durch viele Fragen!*

(Sir 32,7-9)

Wären die Worte des Weisheitslehrers zu Beginn der Forschungen über Aschera angenommen und verinnerlicht worden, wäre die vorliegende Arbeit wahrscheinlich um ein Vielfaches kürzer ausgefallen. Doch es ist nun mal so eine Eigenart der Jüngeren, daß sie sich gegen die Belehrung der Älteren sträuben und ihre Lehren erst annehmen, wenn sie deren Weisheit am eigenen Leibe ausprobiert und erfahren haben. Also habe ich mich - dem Rat des Siraziden nicht entsprechend - in den letzten Jahren bemüht, viele Fragen zu Aschera in vielen Worten zu sammeln, um die Älteren, aber auch die Jüngeren nun damit zu behelligen.

Das Ergebnis dieser Bemühungen, die vorliegende Arbeit, wurde im Wintersemester 1993/94 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen-Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet.

Über eine längere Zeit haben mich die Fragen zu Aschera erfreut, aber auch geplagt, und viele haben mich auf diesem Weg in unterschiedlichster Form begleitet. Dafür möchte ich allen herzlich Dank sagen.

Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld hat die Arbeit betreut, indem er den Schüler immer wieder in dem eingeschlagenen Weg bestärkte, ihn mal in heilvolle Sackgassen laufen ließ, mal zurückpiff, wenn er ganz vom Wege abgekommen war, und oft an zu steil scheinenden Bergen angeschoben hat. Er hat mich nachdrücklich zwei- und sicher auch dreimal ermuntert, nicht nur das Wort zu ergreifen, sondern auch die Untersuchungen zum Abschluß zu bringen und den Leserinnen und Lesern in voller Länge zuzumuten. Ihm verdanke ich mehr als in der Arbeit selbst zum Ausdruck kommt. Prof Dr. Heinz-Josef Fabry danke ich für die Erstellung des Korreferates.

Mit Kolleginnen und Kollegen, die vielfach auch Freunde und Freundinnen sind, habe ich mich über Aschera und die Welt austauschen können und wertvolle Anregungen erhalten: Angelika Berlejung, Christine Böse, Stefan Beyerle, Uli Dahmen, Alexander B. Ernst, Axel Graupner, Klaus Grünwaldt, Bertram Herr, Klaus Koenen, Burkhard Knipping, Militiadis Konstantinou, Isabelle Mandrella, Manfred Oeming, Marie-Theres Wacker, Helga Weippert, Ute Wendel und Robert Wenning. Besonders herausheben möchte ich Christoph

## Vorwort

---

Dohmen, der die Arbeit seinerzeit in Bonn mit angeregt hat und sie auch später von seinem ersten Lehrstuhl in Osnabrück aus durch Zuspruch und Kritik begleitet hat.

Ferner müssen mit großem Dank diejenigen erwähnt werden, die mir unpublizierte Manuskripte freizügig überlassen haben. Außer einigen der bereits Genannten sind dies vor allem Judith M. Hadley und Steve A. Wiggins mit ihren Doktorarbeiten zu Aschera, ferner Norbert Lohfink und Herrmann-Josef Stipp. Seymour Gitin sei für die Gastfreundschaft im Albright-Institute in Jerusalem gedankt. Er zeigte mir großzügig die Inschriften von *Tēl Miqnē* und ließ mich überdies seine noch unveröffentlichte Publikation dazu einsehen.

Die Arbeit an der Dissertation wäre nicht in gleichem Maße möglich gewesen, wenn mich nicht gute Geister im Alttestamentlichen Seminar durch ihre Mithilfe und ihr Mitdenken von A(bwaschen) bis Z(urück in die UB) unterstützt hätten: Tobias Kläden, Peter Knapp, Michael Konkel, Gabi Roth, Frank van der Velden und Elke Wich. In tiefer Dankbarkeit möchte ich die unübertroffene Triade Peter Krawczack, Susanne Moll und Daniel Rick aus diesem Kreis herausheben, die mir nicht nur vielfältig und ungezählt Freundschaft erwiesen, sondern auch zusammen mit Alexander B. Ernst die Mühe des Korrekturlesens auf sich nahmen.

Durch ein Stipendium der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) wurde mir 1990 die Teilnahme am „Lehrkurs Archäologie“ in Jordanien und Israel ermöglicht. Für diesen wichtigen „Bodenkontakt“ bin ich sehr dankbar. Der Studienstiftung des Deutschen Volkes danke ich für die Gewährung eines Promotionsstipendiums und dem Erzbistum Köln sowie der Universität Bonn für einen namhaften Druckkostenzuschuß.

Mit dem ganzen Gewicht des Schlußes aber danke ich meiner Frau Sabine, die mir nicht nur Freiräume in Haushalt und Beziehung liebevoll eingeräumt hat, sondern auch Monologe und seitenweise Vorgelesenes ertrug und oft genug durch Beistand und Trost zum Gelingen beigetragen hat.

Wenn die Leserinnen und Leser der Arbeit auch nur manchmal mit mir das Gefühl teilen, daß ich das Wort ergriffen habe, weil ich es von der Sache her „mußte“, dann hege ich die Hoffnung, daß sie mir die Vielzahl der Worte nicht zum Nachteil anrechnen. Es soll nicht wieder vorkommen.

Niederkassel, im November 1994

Christian Frevel



## Einleitung

<b>A. Hinführung zur Fragestellung</b> .....	1
1. Ein steiniger Weg zum „Einen“. Zur Aktualität und Problematik der Monotheismusdebatte .....	1
2. Die Göttinnendiskussion im Horizont feministischer Anfragen .....	4
3. Ein sich wandelndes Bild der Religionsgeschichte .....	6
<b>B. Annäherung an das Thema</b> .....	9
1. Aschera: Illusionen eines 1000 Teile Puzzles .....	9
2. Einordnung der Arbeit in die derzeitige Forschungslandschaft .....	10
3. Zu Aufbau und Fragestellungen .....	23

## Erster Hauptteil: Textanalysen

<b>I. Aschera in erzählenden Texten</b> .....	27
<b>A. Die 400 Ascherapropheten in der Erzählung von der Opferprobe auf dem Karmel. Zur Analyse von 1Kön 18,21-40</b> .....	28
1. Zur Textabgrenzung der Opferprobe Elijas auf dem Karmel .....	38
2. Textkritik .....	40
3. Beobachtungen zur Textkohärenz der VV 1.2a.17-40 .....	41
<i>Exkurs: Die Verbindung Isebels zu Fremdkulten</i> .....	54
4. Auswertung der Kohärenzprüfung - <i>Versuch einer literargeschichtlichen Hypothese</i> .....	91
a) Die Grunderzählung in VV 21-40* .....	92
b) Ahab als der „Verderber Israels“. Einbindung der Opferprobe in die Elija-Ahab-Opposition .....	94
c) Die Opferprobe als Auseinandersetzung zwischen YHWH-Prophet und Baalspropheten .....	96
d) Spuren dtr Redaktionsarbeit .....	101
e) Die nachexilische „Israel“-Fortschreibung .....	103
5. Datierung und Intention der Grunderzählung von der Opferprobe .....	105
a) Datierungsrelevante Formulierungen in V 21? .....	106
b) Die zeitliche Strukturierung als Datierungshilfe? .....	107
c) Die kultische Anrufung der Götter .....	108
d) Die Verspottung Baals und der Riten seiner Verehrer in VV 27-29 .....	109
e) Zur Frage der religionsgeschichtlichen Identität des Baal in 1Kön 18 .....	116
f) Zum Ziel der Opferprobe in VV 37f .....	118
g) Synthese .....	119
6. Zusammenfassung .....	121

<b>B. Die Zerstörung des Baalsaltars und die Aschere in Ri 6,25-32</b> .....	124
1. Text und Übersetzung .....	124
2. Einleitung .....	125
3. Textabgrenzung .....	128
4. Kohärenzbeobachtungen .....	129
Zusammenfassung der Kohärenzbeobachtungen .....	145
5. Literarkritische Lösungsversuche (W. Richter, L. Schmidt und U. Becker) .....	146
6. Synthese und Versuch einer literargeschichtlichen Hypothese .....	150
<b>C. Eine Aschere im Baalstempel in 2Kön 10,26?</b> .....	155
<b>II. Ascherabelege im Pentateuch</b> .....	158
<b>A. Einleitung</b> .....	159
1. Aschera und Ascheren in narrativen Texten des Pentateuch - Abgrenzungen .....	159
<b>B. Dtn 16,21</b> .....	164
1. Text und Übersetzung .....	164
2. Hinführung und Problemstellung .....	165
3. Textabgrenzung .....	166
4. Zur Frage der Einheitlichkeit der Verse .....	168
a) Textkritik: Ein möglicher Grund für die Textänderung des Samaritanus .....	168
b) Zur syntaktischen Kohärenz von Dtn 16,21-17,1 .....	169
c) Eine Reihe von vordeuteronomischen Kurzprohibitiven in Dtn 16,21-17,1? .....	173
d) Zur Kritik an den Rekonstruktionsversuchen .....	177
e) Das <i>kāl ʿes</i> als sekundäre Erweiterung des Verbotes in V 21 .....	178
5. Interpretation .....	183
a) V 21: YHWH und Aschera im Jerusalemer Tempelkult .....	183
b) V 22: Die Massebe als ambivalentes Symbol YHWHs .....	191
c) Makellosigkeit der Opfertiere. Zum Problem von Dtn 17,1 .....	195
d) Bilden Dtn 16,21-17,1 ein Altargesetz? .....	199
6. Zu Funktion und Stellung von 16,21-17,1 im Kontext des deuteronomischen Gesetzes .....	202
7. Datierung .....	207
8. Zusammenfassung .....	209
<b>C. Die drei Vernichtungsvorschriften Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3</b> .....	210
1. Forschungsstand und Fragestellung .....	210
2. Ex 34,12-16 .....	215
a) Text und Übersetzung .....	215
b) Textabgrenzung und Stellung im Kontext .....	216
c) Textbeobachtungen .....	217
d) Auswertung und literargeschichtliche Hypothese .....	223

3. <i>Dtn 7,1-5</i> .....	224
a) Text und Übersetzung .....	224
b) Textabgrenzung und Stellung im Kontext .....	225
c) Textbeobachtungen .....	226
d) Auswertung und literargeschichtliche Hypothese .....	232
4. <i>Dtn 12,2-5</i> .....	235
a) Text und Übersetzung .....	235
b) Textabgrenzung und Stellung im Kontext .....	235
c) Textbeobachtungen .....	236
d) Auswertung und literargeschichtliche Hypothese .....	241
5. <i>Zur relativen Chronologie und zu Abhängigkeiten zwischen Ex 34,13, Dtn 7,5 und Dtn 12,3</i> .....	243
6. <i>Schluß</i> .....	249
<b>III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten</b> .....	250
<b>A. Zur Forschungslage und zum Fragehorizont</b> .....	250
1. <i>Die vier biblischen Belege in prophetischem Kontext</i> .....	250
2. <i>Das „Ascheraschweigen“ der Propheten.         Zur Spurensicherung in den vorexilischen Propheten</i> .....	251
<b>B. „Ich bin wie der grünende Wacholder, [i]n mir findest du reiche Frucht“     (Hos 14,9b cj.). Zur Konjunktur der Göttin im Hoseabuch</b> .....	255
<b>C. Aschera, Mutter in Israel? YHWH und Aschera in Hos 2</b> .....	260
1. <i>Vorbemerkung</i> .....	260
2. <i>Darstellung</i> .....	261
3. <i>Kritik</i> .....	263
a) <i>Methodische Bedenken</i> .....	263
b) <i>Kritik der religionsgeschichtlichen Grundlagen der These</i> .....	265
c) <i>Kritik der Textwahrnehmung und Plausibilität des „Settings“</i> .....	269
4. <i>Fazit</i> .....	271
<b>D. Höhenkult, Mantik, Kultprostitution und eine Göttin in Hos 4,4-19?</b> .....	272
1. <i>Baumorakel, Rhabdomantie oder Antwort         gebende Ascherakultpfähle? (Hos 4,12)</i> .....	274
a) <i>Zur Struktur der VV 11-14</i> .....	274
b) <i>Zur Textgestalt von V 12a</i> .....	279
c) <i>Vom Phallus zur femininen „Black Box“. Zum Hintergrund von V 12a</i> .....	280
(1) <i>„Gibt es denn keinen Gott in Israel“,                 so daß ihr die Göttin Aschera befragen müßt?</i> .....	282
(2) <i>Efod, Terafim, Urim und Tummim</i> .....	285
(3) <i>„Von Hölzchen auf Stöckchen“ - Rhabdomantie</i> .....	287
(4) <i>Rauschende Bäume und raschelnde Blätter</i> .....	288
d) <i>„Hölzerne“ Interpretationen der Hölzer: Zusammenfassung</i> .....	289
2. <i>אלה als Femininum von אלה         und die Öffnung des Mutterschoßes zu Ehren Ascheras? (Hos 4,13f)</i> .....	290

a) Aschera, eine schattenspendende Terebinte? .....	291
b) Initiationsriten und die Muttergöttin Aschera? .....	293
3. „Die, deren Schilde Schande sind“.	
<i>Eine Göttin in 4,17-19 „auf den Schild gehoben“ (Hos 4,17-19)</i> .....	298
a) Ascheren im Wind. Der Versuch Harry Torczyners .....	300
b) „Diejenige, deren Schilde Schande sind“. Henrik Samuel Nyberg .....	301
c) Schande der Zügellosigkeit. Grace I. Emmerson .....	304
d) Ein Bild der Liebesgöttin mit militärischen Attributen. Norbert Lohfink ....	306
e) „Nichts Gutes im Schilde“? Versuch einer Standortbestimmung .....	312
(1) Der Vorrang des masoretischen Textes .....	313
(2) V 17* eine Diskreditierung von „Wiedervereinigungswünschen“? .....	313
(3) Hos 8,13 als Verständnishilfe für Hos 4,18? .....	313
(4) Ein Stichwortbezug zu V 7 als Verständnishilfe für <i>qālôn</i> .....	315
(5) Eine windige und verwickelte Angelegenheit .....	316
f) Übersetzung .....	316
g) Zusammenfassung .....	317
<b>E. Eine Göttin im Hintergrund von Hos 10?</b> .....	318
1. <i>Vorbemerkung: Feminine Morpheme und die Frage nach formal-sprachlichen Indizien (Genus/Sexus) für „Sex“ und „Gender“ in der hebräischen Sprache</i> ..	319
2. <i>Die Jungkuh Anat:</i>	
<i>Ein paar Feminina und eine Handvoll maskuliner Suffixe in Hos 10,5</i> .....	321
3. <i>Zuschanden wegen schlechter Pläne oder wegen eines „weiblichen“ Holzes?</i> ..	324
<b>F. „Ich bin deine Anat und deine Aschera“.</b>	
<i>YHWH als immergrüne Aschera in Hos 14,9?</i> .....	329
1. <i>„Mehr geistvoll als richtig“? Zur Konjunktur einer Konjektur</i> .....	332
a) Braucht Hosea einen Anwalt der prophetischen Freiheit?	
<i>Zur Aufnahme der Konjektur bei O. Loretz</i> .....	335
b) Aus der Not eine Tugend gemacht: Sexuelle Konnotationen in Hos 14,9 ....	339
c) YHWH als frischer Wacholder: ein Ascherabild? .....	340
d) Jes 27,9 als Verständnishilfe für Hos 14,9? .....	341
e) Botanische und geographische Hinweise: Von Aschera zum Libanon .....	343
f) Ein „Dialog der Liebe“: YHWH und Israel/Efraim .....	346
<b>G. Zusammenfassung zur Rückfrage nach der Göttin im Hoseabuch</b> .....	349
<b>H. „Siehst du nicht, was sie in den Städten Judas und auf den Straßen Jerusalems treiben?“ (Jer 7,17) Ascherakritik bei Jeremia?</b> .....	353
<b>I. Ascherakult oder Götzenbildpolemik? „Holz und Stein“ in Jer 2,27</b> .....	355
1. <i>Jer 2,27 im Textgefüge von Kap. 2. Textabgrenzung, Text- und Übersetzungskritik und die diachrone Problematik von V 27</i> .....	356
a) Zur literarischen Problematik von Kap. 2 .....	356
b) Textabgrenzung .....	357
c) Textkritik und Anmerkungen zur Übersetzung .....	359
(1) Die Unterschiede in der LXX .....	359
(2) Zur Verbform in der zweiten Parallelismushälfte von V 27a .....	360
(3) Zur Übersetzung von $\epsilon\varsigma$ .....	362

d) Gehört V 27a zum Grundtext der VV 20-28? Zur diachronen Analyse der VV 26-28 .....	363
(1) Jer 2,28b und Jer 11,11-13 .....	363
(2) Die Reihe der Repräsentanten Israels - Jer 2,26f und Jer 32,32f .....	365
(3) V 27a und V 28 als sekundäre Prosaeschiebe einer Redaktion der VV 20-28? .....	367
2. <i>Zur formalen Gestalt und inhaltlichen Interpretation von Jer 2,27</i> .....	370
a) Ein mütterlicher Vater. Zur angeblich polemischen Inversion der Geschlechter .....	370
b) Vier verschiedene Deutungsmuster für Jer 2,27 .....	371
(1) Naturkulte .....	371
(2) Aschere/Aschera und Massebe/Baal .....	372
(3) YHWH und Aschera .....	373
(4) Götterbildkritik .....	374
(5) Beurteilung .....	374
3. <i>Götterbild, „Vaterbild“ und „Muttergöttin“ in Jer 2,27</i> .....	377
4. <i>Zusammenfassung</i> .....	379
<i>Exkurs: Holz und Stein als Fremdgötterbilderpolemik</i> .....	380
(1) These .....	380
(2) Jer 3,9 .....	381
(3) Ez 20,32 .....	383
(4) Dtn 4,28; 28,36.64; 29,16 .....	386
(5) 2Kön 19,18//Jes 37,19 .....	394
(6) Hab 2,19 .....	397
(7) Schluß .....	404
<b>J. Jeremianisches „Thema“ oder nachexilische „Variation“?</b>	
<b>Zum einzigen Ascherabeleg in Jer 17,2</b> .....	406
1. <i>Text und Arbeitsübersetzung von Jer 17,1-4</i> .....	406
2. <i>Problematisierung des Forschungsstandes und Fragestellung</i> .....	407
3. <i>Kontext und Textabgrenzung</i> .....	410
4. <i>Textkritik, Textkonstitution oder Textrekonstruktion?</i> .....	411
5. <i>Zum Fehlen von Jer 17,1-4 in LXX und zum Verhältnis von Jer 17,3-4 zu Jer 15,13-14</i> .....	414
6. <i>„Wenn ihre Kinder/Söhne sich erinnern ...“ Zur Interpretation von Jer 17,2</i> ..	418
7. <i>Zusammenfassung</i> .....	422
<b>K. „Damals hatten wir Brot genug, es ging uns gut, und wir litten keine Not“ (Jer 44,17b): Zum Kult der Himmelskönigin</b> .....	423
1. <i>Schatzkästlein des Synkretismus? Zur Fragestellung</i> .....	423
2. <i>Kein „fester Boden“ unter den Füßen bei der „Himmels“königin</i> .....	425
a) Jer 7,16-20: Fremdkult in dtr Diktion? .....	426
b) Jer 44 oder: Sind Frauen anfälliger gegen Fremdkulte? .....	428
3. <i>„Die Kinder sammeln Holz, die Väter zünden das Feuer an und die Frauen kneten den Teig, um Opferkuchen für die Himmelskönigin zu backen“ (Jer 7,18). Eine kritische Beschreibung der Kultelemente</i> .....	435
a) Fehlende Anbindung an den Tempel .....	436

## Inhalt des ersten Bandes

b) Ein privater und familiärer Kult .....	436
c) Die Opfer für die Himmelskönigin .....	437
(1) Libationsopfer .....	437
(2) Räucheropfer .....	437
(3) Opferkuchen .....	438
d) „Alles was aus unserem Mund kommt ...“ Die Gelübde für die Himmelskönigin .....	440
e) „Damals hatten wir Brot genug und litten keinen Mangel ...“ Funktionen der Himmelskönigin und Zielformulierung des Kultes .....	442
4. <i>Göttin ohne Gesicht? Zur Frage der Identität der Himmelskönigin</i> .....	444
a) Rasterfahndung nach der Himmelskönigin. Methodische Vorbemerkungen .	444
b) Regina Coeli von Šapšu bis Aschera .....	447
(1) Anat .....	448
(2) Ištar .....	451
(3) Astarte .....	457
<i>Exkurs: Von der kanaanäischen Fruchtbarkeitsgöttin Astarte zur phönizischen         „Göttin von Welt“. Die biblische Evidenz für Astarte</i> .....	457
(4) Aschera .....	462
c) Abschließende und zusammenfassende Erörterung .....	470
<b>L. Aschera und der Tag YHWHs. Zu Mi 5,13</b> .....	<b>472</b>
1. <i>Text und Übersetzung der VV 9-14</i> .....	472
2. <i>Problematisierung des Forschungsstandes und Fragestellung</i> .....	472
a) Zur Bedeutung von Mi 5,13 in der Ascheraforschung .....	474
b) Zur Fragestellung .....	475
3. <i>Textabgrenzung, Stellung im Kontext und Textkritik</i> .....	475
4. <i>Zur literarischen Einheitlichkeit der Passage</i> .....	477
5. <i>Zum Problem der literarischen Einordnung von Mi 5,9-14</i> .....	480
6. <i>Interpretation</i> .....	483
a) Mi 5,13 und <i>Kuntilet ʿAḡrūd</i> .....	483
b) Traditionelle Motive falschen Vertrauens oder Realitäten in nachexilischer Zeit? .....	484
<b>M. Die Ascherabelege im Jesajabuch, 17,8 und 27,9</b> .....	<b>487</b>
1. <i>Sühne durch die Beseitigung der Ascheren in Jes 27,9</i> .....	488
a) Text und Übersetzung von Jes 27,7-9 .....	488
b) Problematisierung der Stellung im Kontext (Textabgrenzung und Textkritik) .....	489
c) Zum Verständnis und zur Frage der Einheitlichkeit von V 9 .....	492
(1) Wie zertrümmerte Kalksteine. Der Altar in V 9bα .....	494
(2) Zur Beziehung der Kultobjekte zum Altar .....	496
<i>Exkurs: Zur Frage der biblischen ḥammānîm</i> .....	496
d) Zur Frage der Datierung von Jes 27,9 .....	502
2. <i>Ascheren im Schatten der Adonisgärten (Jes 17,8)</i> .....	502
a) Text und Übersetzung .....	503
b) Zum literarischen Kontext der VV 7f .....	503
c) Zur Struktur der VV 7-8 und zur Frage der Einheitlichkeit .....	506

d) Schöpfungstheologische Versicherungen in der Nähe Deuterocesajas im Grundtext der VV 7f .....	507
e) Altäre, Ascheren und Hammänim: spätnachexilische Korrekturen .....	508
<b>N. Auswertung: Zur Ascherakritik in den Prophetenbüchern .....</b>	<b>509</b>
1. <i>Der Aschera-Boom. Zum aktuellen Forschungsinteresse und zu möglichen     Hintergründen - oder: Eine Anleitung zum Unglücklichsein .....</i>	510
2. <i>Mit Mißachtung gestraft oder stillschweigend akzeptiert?     Zum Fehlen einer vorexilischen Ascherakritik bei den Propheten .....</i>	514
3. <i>Der Kult der Himmelskönigin als „Standbein“ der Göttinnenverehrung     in spätvorexilischer Zeit .....</i>	517
4. <i>Relevanz der Aschera in nachexilischer Zeit     oder Desemantisierung des Lexems? .....</i>	518
a) Zur Analyse der Ascherabelege in prophetischem Kontext .....	519
b) Gibt es Hinweise auf eine Kontinuität oder Renaissance eines Göttinnenkultes resp. des Ascherakultes in nachexilischer Zeit? .....	522
c) Auswertung der Hinweise .....	529
d) Zusammenfassung .....	532
<b>IV. Aschera in den Königsbüchern - Umriss .....</b>	<b>533</b>
<b>A. Maacha und Aschera - nicht nur eine synkretistische Episode     im Jerusalemer Königshaus (1Kön 15,13) .....</b>	<b>533</b>
<b>B. Aschera als Nationalgöttin unter Manasse (2Kön 21,3.7) .....</b>	<b>538</b>
<b>C. Die Ascherabelege im Reformbericht (2Kön 23,4-20) .....</b>	<b>545</b>
<b>D. Die planvolle Disposition der Belege in den Königsbüchern .....</b>	<b>551</b>

**Zweiter Hauptteil:  
Fruchtbarkeitskult - Heilige Hochzeit - Kultprostitution**

<b>I. Fruchtbarkeitskult</b> .....	562
<b>A. Generelle Problematisierung</b> .....	562
1. <i>Versuch einer Definition von Fruchtbarkeit</i> .....	564
a) Funktionale Aspekte .....	567
2. <i>Zur Begrenztheit religionsgeschichtlichen Vergleichens</i> .....	568
a) <i>rbt aṣrt ym</i> und Aschera .....	570
b) Die Sexualisierung des Fruchtbarkeitskonzepts in der sog. kosmischen Hochzeit und Aschera als „Muttergöttin Erde“ .....	572
<b>B. War Aschera eine Fruchtbarkeitsgöttin? Zur Frage     der „Funktion“ Ascheras und zu klassifizierenden Bezeichnungen</b> .....	580
1. <i>In der Forschung verwandte Klassifizierungen</i> .....	580
a) Die gebrauchten Klassifizierungen sind unzureichend und aufzugeben .....	582
(1) Aschera als Fruchtbarkeitsgöttin .....	582
(2) Aschera als Vegetationsgöttin .....	583
(3) Aschera als Muttergöttin .....	584
(4) Aschera als Liebesgöttin .....	585
b) Ertrag .....	586
c) Ausblick: Kompetenzbereiche der Aschera .....	586
<b>II. Heilige Hochzeit</b> .....	589
<b>A. Inanna und Dumuzi. Zur Heiligen Hochzeit in Mesopotamien</b> .....	591
1. <i>Sammelbecken verschiedenster Vorstellungen.         Zum Konzept der „Heiligen Hochzeit“ bei Urs Winter</i> .....	595
<b>B. Zur Heiligen Hochzeit in Ugarit</b> .....	598
1. <i>KTU 1.23 als Hauptbeleg eines hieros gamos in Ugarit</i> .....	600
2. <i>KTU 1.43 und KTU 1.100 als Belege für eine Heilige Hochzeit?</i> .....	614
<b>C. Spuren einer Heiligen Hochzeit im Alten Testament?</b> .....	619
1. <i>Heilige Hochzeit und Hohes Lied</i> .....	619
2. <i>Rut, Boas und die Heilige Hochzeit auf der Tenne in Betlehem</i> .....	621
3. <i>Die Hochzeit des Königs als Heilige Hochzeit?</i> .....	622
4. <i>Ez 8,14: Reminiszenz an ein Fruchtbarkeitsritual?</i> .....	624
<b>D. Zusammenfassung und Schlußfolgerungen</b> .....	627
<b>III. Das Problem der Kultprostitution</b> .....	629
<b>A. Zur Relevanz des Themas Kultprostitution für eine Untersuchung     zum Ascherakult</b> .....	630



<b>B. Begriffsklärungen</b> .....	631
<b>C. Zum Ursprung der Prostitution und zur Herleitung der Kultprostitution aus der „Heiligen Hochzeit“</b> .....	634
<b>D. Zum Stand der Forschung zur Kult- und Tempelprostitution im Alten Orient</b> .....	637
1. Kult- und Tempelprostitution in Ugarit .....	640
<b>E. Die für eine kultische Prostitution reklamierten biblischen Belege und der Bezug der Geweihten zu Aschera</b> .....	643
1. Dtn 23,18f .....	643
Exkurs: Fremdkultische/kanaanäische Sexualpraktiken als Hintergrund einiger Einzelbestimmungen in Dtn 22-23? .....	648
2. Hos 4,14 .....	667
3. Gen 38,21f .....	671
Exkurs: Anspielungen auf eine Göttin in Gen 38? .....	674
4. 2Kön 23,7 .....	680
a) Zusammenfassung .....	698
5. Die verbleibenden Belege der Geweihten .....	699
a) Die Geweihten und Aschera in der Chronik .....	703
b) Ihre Seele stirbt in der Jugend ... (Ijob 36,14) .....	709
6. Weitere Belege aus dem „Dunstkreis“ der kultischen Prostitution .....	710
a) Der Dienst der Frauen am Offenbarungszelt .....	710
b) Töchter und Priestertöchter in kultisch zweifelhaften Diensten? .....	714
c) Vater und Sohn gehen zum selben Mädchen (Am 2,7) .....	721
d) Höhenkult und „Hurenlohn“ (Mi 1,7) .....	726
e) Ubiquität eines Phantoms .....	733
<b>F. Zusammenfassung und Schlußfolgerungen</b> .....	735

**Dritter Hauptteil:  
Ascherasymbol und Ascherasymbolik**

<b>A. Methodisch-hermeneutische Vorbemerkungen</b> .....	739
<b>B. Einige Streiflichter zum biblischen Befund</b> .....	747
<b>C. Jachin und Boas: Zwei Ascheren im Eingangsbereich des Heiligtums?</b> .....	749
1. Fragestellung .....	749
2. Palmetten, Granatäpfel, Lotusblüten und immer wieder „ein bißchen“ Aschera .....	751
a) Jachin und Boas. Zum Stand der Diskussion .....	753

3. <i>Stilisierte Bäume und freistehende Säulen in der Sakralarchitektur</i> .....	756
4. <i>Die Schreinplakette vom Tell el-Qasile und Ascheren.</i> <i>Zu einer These Wolfgang Zwickels</i> .....	761
<b>D. Zum Problem der nichtliterarischen Repräsentation der Aschera</b> .....	<b>767</b>
1. <i>Die Säulenfigürchen der Eisen II-Zeit als Repräsentationen</i> <i>der Göttin Aschera</i> .....	767
2. <i>Die ikonographische Repräsentation der Göttin Aschera und des Aschera</i> <i>genannten Kultobjekts</i> .....	772
a) Hermeneutische Vorbemerkungen zum Stellenwert der Ikonographie in der Religionsgeschichte .....	773
b) Die Zweiggöttin und der Bezug Ascheras zur Vegetationssymbolik - Zur Weichenstellung in der Mittelbronze IIB-Zeit .....	780
c) Der von Capriden flankierte Baum als Symbol der Aschera .....	792
d) Keramikdekorationen und Aschera im sb-zeitlichen Lachisch .....	796
(1) Der „Lachisch-Ewer“ .....	796
(2) Baum und Scham als Substitut der Aschera in Lachisch .....	806
(3) Ergebnis .....	810
e) Terrakotaplaketten aus Afek und Kibbuz Revadim als Darstellungen der Muttergöttin Aschera? .....	811
3. <i>Eisenzeitliche Kultständer und Ascherakult</i> .....	817
a) Der „Kerubenthroner“ und die „Herrin der Löwen“ - YHWH und Aschera in Taanach? .....	818
<i>Exkurs: Aschera als „Lion Lady“ und ein vermeintlich</i> <i>kriegerischer Zug der Aṣirat/Aschera</i> .....	825
b) „Zwischenstopp“ .....	836
c) „Aschera und ihr Schlangentöter“ oder wegen der großen Nachfrage Nachdruck der ersten Auflage der Deutungen von Taanach .....	838
<i>Exkurs: Die Rekonstruktion des „Sellin-Ständers“ und die Frage</i> <i>nach einer kanonischen Bildabfolge auf eisenzeitlichen</i> <i>Kultständern mit quadratischer Grundfläche.</i> <i>Zu einer neuen These Helga Weipperts.</i> .....	840
d) Die Kultständer aus Pella - Evidenz für einen Ascherakult im Ostjordanland? .....	848
e) Zusammenfassung .....	852
4. <i>Die Zeichnungen auf den Vorratskrügen aus Kuntilet ʿAḡrūd</i> .....	854
a) „Jahrmarktstimmung aus der Wüste“. Einige Vorbemerkungen zur Rezeption der Malereien von <i>Kuntilet ʿAḡrūd</i> . .....	854
b) Zur Anlage von <i>Kuntilet ʿAḡrūd</i> .....	857
Pilgerstation, Schule oder Wegstation? Zur Gesamtinterpretation der Anlage .....	859
c) Datierung und Situierung der Anlage von <i>Kuntilet ʿAḡrūd</i> .....	865
d) Die Pithos-Malereien aus <i>Kuntilet ʿAḡrūd</i> .....	869
e) „YHWH von Samaria und seine Aschera“ oder „der Stier Jakobs und seine Kuh“? Zu den Besfiguren als Illustrationen einer Inschrift .....	872
f) War Aschera „seine Freude Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit“ (Spr 8,30)? Zur Identifikation der musizierenden Sitz-Figur mit Aschera .....	876

## Inhalt des zweiten Bandes

<i>Exkurs: „Aschdoda und ihre Band“? - Zur Frage der Musik im Ascherakult</i> .....	881
g) <i>Qudšu</i> , Aschera und der stilisierte Baum in <i>Kuntilet ʿAğrūd</i> .....	884
h) Zu den <i>Qudšu</i> -Darstellungen und ihrer Verbindung zu <i>Aṭirat/Aschera</i> .....	885
i) Grundsätzliches zur Interpretation der „Keramikdekoration“ auf den Krügen aus <i>Kuntilet ʿAğrūd</i> .....	893
<b>E. „Bäumchen wechsel dich“? Eine Aschere als Kultobjekt YHWHs</b> .....	898
1. <i>Hat Aschera wegen zunehmender Bedeutungslosigkeit ihr Symbol zur Verfügung gestellt?</i> .....	900
2. <i>Multivalente Baumsymbolik und die Aschere als Kultobjekt. Zur ikonographischen Variante der These</i> .....	905

## Schluß

<b>A. Rückblick</b> .....	913
<b>B. Versuch einer Skizze des Ascherakultes</b> .....	925
<b>C. Ausblick</b> .....	930

## Anhang

<i>Abkürzungsverzeichnis</i> .....	933
<i>Verzeichnis der zitierten Literatur</i> .....	935
<i>Textrekonstruktion 1Kön 18</i> .....	979
<i>Textrekonstruktion Ri 6</i> .....	982
<i>Übersicht zur sog. „Höhenkultformel“</i> .....	983
<i>Übersicht über die Ascherabelege</i> .....	984
<i>Aschera in den Königsbüchern</i> .....	986
<i>Die Ascherainschriften aus Palästina</i> .....	987
<i>Angaben zur archäologischen Chronologie</i> .....	990
<i>Abbildungsverzeichnis</i> .....	991
<i>Quellennachweis der Abbildungen</i> .....	1005
<i>Register</i> .....	1007



# Einleitung

## A. Hinführung zur Fragestellung

„Für die historischen Aspekte treffen Feministinnen auf die neueren Bemühungen in der christlichen alttestamentlichen Wissenschaft (inzwischen unter Beteiligung jüdischer KollegInnen aus den USA), die Phänomene vormonotheistischer Religion im biblischen Israel ohne unmittelbare Übernahme der biblischen, d.h. diese Religionsformen ablehnenden Optik zu beschreiben. Angeregt durch die altisraelitischen Inschriften von Kuntillet Adjud und Khirbet el Qom tritt dabei besonders die Frage nach einem in Israels Königszeit verehrten Götterpaar JHWH/Aschera in den Blick und wird die Art der Umbrüche in der Exilszeit neu untersucht“<sup>1</sup>.

In diese Bemühungen und Vorarbeiten reiht sich die vorliegende Arbeit zur Ascheraproblematik im Rahmen des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs ein. Wie in dem Zitat deutlich wird, bewegt sie sich dabei in drei sensiblen Bereichen der Forschungen am Alten/Ersten Testament<sup>2</sup>: (1) der Göttinnendiskussion und damit zugleich dem Bereich feministischer Anfragen an das Alte/Erste Testament und die alttestamentliche Wissenschaft, (2) der Monotheismus-Polytheismus-Diskussion und (3) der Diskussion um den Stellenwert der Religionsgeschichte in der alttestamentlichen Wissenschaft.

Die durch die Themenstellung angeschnittenen oder gestreiften Bereiche, die den weiteren Horizont der vorliegenden Arbeit bilden bzw. durch ihre Eigenproblematik die Arbeit mitbestimmen, sind zunächst weiter zu präzisieren. Dabei ist mit dem zweiten Punkt zu beginnen.

### 1. *Ein steiniger Weg zum „Einen“.*

#### *Zur Aktualität und Problematik der Monotheismusdebatte*

Die Diskussion um den Monotheismus und seine Vorgeschichte kommt nicht zur Ruhe<sup>3</sup>. Als einen Trend der derzeitigen Bibelwissenschaft referiert BERNHARD LANG 1990: „Es

---

1 M.-T. WACKER, Art. Göttin, 163.

2 Durch die kombinierte Bezeichnung Altes/Erstes Testament, die in der vorliegenden Arbeit nahezu durchgängig gebraucht wird, soll die Gründungsfunktion und der bleibende Eigenwert des ersten Teils der zweigeteilten christlichen Bibel stärker hervorgehoben werden. Hinter dem Wechsel der Bezeichnung steht die jüngere hermeneutische Diskussion im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, für die hier stellvertretend E. ZENGER, Testament (zum Wechsel der Bezeichnung bes. 144-154) und C. DOHMEN; F. MUSSNER, Wahrheit (zur Problematik der Bezeichnung „Altes Testament“ 14f.44-49) genannt werden sollen.

3 Dies zeigen nicht zuletzt mehrere im (ungefähren) Zeitraum der letzten fünfzehn Jahre erschienenen deutschsprachigen Sammelbände von O. KEEL (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und in seiner Umwelt (1980); B. LANG (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen

herrscht eine tiefgreifende Konsenslosigkeit in religionsgeschichtlichen Fragen. Während es lange scheinen konnte, als seien sich die Forscher in wesentlichen religionsgeschichtlichen Fragen einig, so hat sich in den letzten Jahren gezeigt, daß dies nicht der Fall ist. Es gibt immer wieder »heiße Eisen«, an denen sich die Geister erhitzen - und scheiden“<sup>4</sup>. Dies gilt, so muß einschränkend gesagt werden, weniger für die Bewertung der Exilszeit als den entscheidenden Einschnitt für die Formulierung eines monotheistischen Bekenntnisses, sondern vor allem für die Diskussion um die Vor- und Frühgeschichte der Religion des vorexilischen Israel<sup>5</sup>. Hier prallen derzeit unterschiedliche Konzeptionen recht hart aufeinander, wobei das Stichwort „Polytheismus“<sup>6</sup> die Debatte polarisiert. Für manche bedeutet die Aussage, die israelitische Religion sei bis in die Exilszeit polytheistisch gewesen, den einzig gangbaren Weg einer Religionsgeschichte Israels, ohne daß dabei jeweils klar wäre oder geklärt würde, wie der Begriff „Polytheismus“ näher zu füllen ist. Für andere hingegen ist der Terminus ein Reizwort sondergleichen. Sie befürchten bei der Rede von einer polytheistischen Religion in vorexilischer Zeit die Nivellierung des Yahwismus zu einer ununterscheidbaren Pluralität gleichwertiger Gottesvorstellungen, obwohl es darum eigentlich gar nicht geht. Wie umstritten, aber zugleich differenziert die Beschreibung der vorexilischen Religion derzeit ist, zeigt alleine schon die unterschiedliche Terminologie, mit der die religiösen Sachverhalte beschrieben werden. Folgende Termini werden in der Debatte (z.T. in unterschiedlicher Füllung) gebraucht: integrierende und intolerante Monolatrie, funktionelle Monolatrie, erstes Gebot, vormonotheistische Religion, Henotheismus und Henolatrie, YHWH-allein-Bewegung, Polyyahwismus und Monoyahwismus, religionsinterner Pluralismus, Polytheismus, Synkretismus, Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs, Heterodoxie und Orthopraxie, nonkonforme und konforme Religionsformen, offizielle und private Frömmigkeit, Nationalreligion und Familienfrömmigkeit, theoretischer und praktischer Monotheismus. Diejenigen, die die aktuelle Diskussion verfolgen, werden mit einigen Begriffen dieses Potpourris direkt Konzeptionen assoziieren. Teilweise spiegelt die Begrifflichkeit zugleich unterschiedliche Zugangsweisen zur Problematik (etwa religions-, literatur- oder sozialgeschichtlich) oder impliziert bereits Wertungen.

---

Monotheismus (1981); E. HAAG (Hg.), Gott, der einzige (1985) und schließlich der jüngste Sammelband, der zugleich die Göttinnendiskussion einbezieht, M.-T. WACKER; E. ZENGER (Hg.), Der eine Gott und die Göttin (1991).

- 4 B. LANG, Bibel, 239 (Hervorhebung getilgt), vgl. dazu auch die Sammelrezension von N. LOHFINK zu vier neueren religionsgeschichtlichen Werken (Wolkenspalt, *passim*).
- 5 Vgl. dazu z.B. die unterschiedlichen Konzeptionen zur Frühgeschichte der YHWH-Religion aus jüngster Zeit, jeweils zudem mit unterschiedlicher Bewertung der Rolle einer Paredra YHWHs, bei M. WEIPPERT, Synkretismus; W.H. SCHMIDT, Jahwe; T.N.D. METTINGER, Essence; M.S. SMITH, History, 1-40; N.P. LEMCHE, Development.
- 6 Zum Begriffspaar Monotheismus und Polytheismus und seiner Problematik aus religionswissenschaftlicher Perspektive zuletzt G. AHN, Monotheismus, 1-23 (Lit.!).

Zu der umstrittenen Entwicklung der vorexilischen Religion tritt eine zunehmende Unsicherheit in der Bewertung der biblischen Aussagen zum vorexilischen Kult und zur frühen Gottesvorstellung hinzu. Diese besteht zum einen in Einordnungsfragen: Erinnerung sei hier nur stichwortartig an die sog. Pentateuch- oder Tetrateuchkrise (Auflösung und partielle Infragestellung des Elohisten und Jahwisten auf der einen Seite, Spätdatierung des Jahwisten auf der anderen, P als Quelle oder Redaktion usw.), aber auch an die jüngere „Deuteronomismuskrisis“ (Spannungsfeld zwischen vorexilischen und exilischen Deuteronomisten, Infragestellung des Noth'schen deuteronomistischen Geschichtswerks, Ausweitung oder Minimalisierung der Anteile im Pentateuch und in den Propheten usw.). Genannt werden muß in diesem Zusammenhang auch die Tendenz zur „partiellen Spätdatierung“ in den Prophetentexten. Zwar ließe sich für die innerbiblische Entwicklung noch ein Konsens darüber erzielen, daß die Elijaerzählungen (vor allem 1Kön 18,21-40; 19,10.14; 2Kön 1) und Hosea wichtige Stationen der Entwicklung der vorexilischen Religion darstellen, jedoch geht die Beurteilung des „authentischen“ älteren Materials bzw. die Datierung in beiden Bereichen in kaum zwei Entwürfen über weitere Strecken konform. Ähnlich disparat gestaltet sich die Einordnung von Jeremiatexten, von Jesaja oder Micha ganz zu schweigen.

Die andere Seite der Medaille ist, daß die biblischen Quellen zunehmend in ihrer Zuverlässigkeit hinterfragt werden, sei es, daß man reklamiert, sie würden nur eine Ausschnittwirklichkeit der vorexilischen Religion repräsentieren, oder sei es die Annahme, die biblischen Nachrichten über „vormonothetische“ Religionsformen und -elemente seien im AT purgiert oder yahwistisch zensiert worden.

Durch die beiden genannten Pole, den Dissens in Fragen des religionsgeschichtlichen Entwicklungsmodells vorexilischer Religion einerseits und in literaturgeschichtlichen und -soziologischen Fragen andererseits, ist die derzeitige Diskussion bestimmt. Damit ist die Komplexität der sog. Monotheismusdebatte kaum zu unterschätzen, da sie in andere „Krisengebiete“ ausstrahlt oder von ihnen beeinflusst wird. Für die vorexilische Zeit bleiben dabei die Kernfragen: Sind in Israel/Juda auf den verschiedenen Ebenen der Religionsausübung (Privatfrömmigkeit, Lokal- und Nationalreligion) mehrere Gottheiten „nebeneinander“ verehrt worden? Wenn ja, welche Gottheiten (Baal, El, Baal-Šamem, Anat, Šgr, Astarte, Aschera, die Himmelskönigin, eine Sonnengottheit u.a.m.)? Gab es Zuständigkeits- oder Kompetenzbereiche, die von YHWH nicht ausgefüllt worden sind? War YHWH in ein Pantheon integriert? Wann ist im klassischen Sinn mit einer Exklusivität YHWHs, einer konsequenten YHWH-Monolatrie zu rechnen?

„Der Weg JHWHs vom »einzig« Gott der funktionellen Monolatrie zum »einen« Gott des reflektierten Monotheismus ist keineswegs als geradlinige Evolution zu begreifen, sondern muß als komplexer und mehrfacher Prozeß von Aufnahme und Ablehnung nichtjahwisti-

scher Gottesvorstellungen gesehen werden, wobei auch die mit den Göttinnen bzw. »der Göttin« verbundenen religiösen Vorstellungen eine wichtige Rolle spielten“<sup>7</sup>. „... die fachexegetische Diskussion um die vormonotheistische Religion Israels und ihre Spuren weiblicher Gottheiten (hat) eine hohe aktuelle Relevanz, steht doch in der religionsgeschichtlich nachzuzeichnenden Auseinandersetzung des biblischen Israel mit den »anderen« Gottheiten der befreiende Impuls »des« Gottes der Bibel selbst zur Diskussion. Wie also stellt sich diese vor-monotheistische Religion Israels dar, insbesondere was die Verehrung weiblicher Gottheiten betrifft“<sup>8</sup>? Damit ist ein weiterer wichtiger Bereich der sog. Monotheismusdebatte genannt: die Göttinnendiskussion. Diese ist durch zwei wesentliche Impulse angestoßen und vorangetrieben worden. Zum einen durch die Entdeckung der Inschriften von *Hirbet el-Kôm* und *Kuntilet 'Ağrūd* und der damit verbundenen Diskussion um „YHWHs Aschera“. Vor allem in den letzten zehn Jahren ist dadurch verstärkt die Frage aufgebrochen, ob YHWH im vorexilischen Juda (und Israel) eine Paredra<sup>9</sup> beigezelt war bzw. die beiden ein Götterpaar gebildet haben. Der andere Anstoß - z.T. zugleich gewendet als Anfrage und Kritik an einer monotheistischen Konzeption von Religion<sup>10</sup> - kam und kommt von seiten feministischer Theologie.

## ***2. Die Göttinnendiskussion im Horizont feministischer Anfragen***

Ebenfalls etwa seit fünfzehn Jahren finden sich verstärkt Rückfragen nach „der Göttin“, z.T. verbunden mit der Suche nach der matriarchalen Urgesellschaft oder einem verdrängten Matriarchat, oft im Kontext philosophischer Systemkritik aus feministisch-hermeneutischer Perspektive. Die Bandbreite dieser Versuche ist enorm, sie reicht von radikalfeministischer *Rekonstruktion* zyklischer und chthonischer Religion von Frauen und für Frauen als Theologie bis zu Entwicklungsmodellen, die eine Rückkehr zu matriarchaler Ursymbolik früher Gesellschaften oder zur „großen Göttin“ zum Ziel haben<sup>11</sup>. Dabei wird intensiv auch auf die Traditionen des Alten/Ersten Testaments als für die Neuzeit und drei Weltreligionen prägendes Kulturgut zurückgegriffen, teils in kritischer Aneignung, in matriarchaler oder „metapatriarchaler“ Umdeutung oder in diametraler Absetzung davon. In den letzten Jahren differenziert sich das Feld - nicht zuletzt durch den „Antijudaismusvorwurf“ und

- 
- 7 M.-T. WACKER; E. ZENGER, Einführung, in: DIES. (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin*, 9.  
8 M.-T. WACKER; E. ZENGER, Einführung, in: DIES. (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin*, 11f (der Kontextbezug ist allerdings dort ein etwas anderer).  
9 In der vorliegenden Arbeit wird von einer „Paredra“ statt grammatisch richtiger von einem „Paredros“ gesprochen, was sich als Sprachgebrauch in der Göttinnendiskussion zunehmend einbürgert.  
10 Vgl. dazu zuletzt den zusammenfassenden Überblick von M.-T. WACKER, *Blicke*.  
11 Vgl. zur Bandbreite und zur Kritik an der Göttinnendiskussion in der feministischen Theologie S. HEINE, *Wiederbelebung*; M.-T. WACKER, *Göttin*, 11-37 (Lit.).



dessen Diskussion<sup>12</sup> - gerade für den Rückgriff auf das Alte/Erste Testament durch gegenseitige Abgrenzung und „binnenfeministische Kritik“ erheblich aus. Die Fraktion der Theologinnen mit explizit feministisch-theologischer Hermeneutik im Bereich der Bibelwissenschaft, die das historisch-kritische Methodeninstrumentarium der Exegese nicht als inadäquat patriarchalisierenden Zugang völlig ablehnen, sondern modifizierend aufgreifen, ist stärker und auch im Bereich alttestamentlicher Wissenschaft präsenter geworden und in einen gegenseitigen Dialog mit der „traditionellen“ Exegese eingetreten<sup>13</sup>. Für den hier zur Debatte stehenden Bereich gehen entscheidende Impulse zum Beispiel in folgenden Punkten von diesem heterogenen Kreis aus<sup>14</sup>: Problematisierung des Gottesbildes im Alten Testament unter dem Aspekt der „Gender-Perspektive“. Wie „männlich“ ist der Gott Israels und was bedeutet „Weiblichkeit“ Gottes? Wie sind diese Aspekte des Gottesbildes gegenüber „androgynen“ oder „asexuellen“ theologischen Konzepten einzuordnen und zu werten? Welche Rolle spielten Frauen im „offiziellen“ Kult Israels, gibt es Momente von frauenspezifischen Religionsformen im Alten Testament? Inwiefern spiegeln Kult und Religion die Marginalisierung von Frauen in der Gesellschaft und umgekehrt? Im Rahmen der Göttinendiskussion geht es dabei weniger um die Wiederentdeckung und -belebung von Göttinnenkulten, sondern in historischer Perspektive um die Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels/Judas und ihrer Wirkungsgeschichte unter feministisch-theologischen Vorzeichen. So beschreibt z.B. MARIE-THERES WACKER ihr hermeneutisches und historisches Interesse an der Göttinnenfrage wie folgt: „Theologisch *brauche* ich die Göttin nicht, *gebrauche* aber ihre Bilder gleichsam im Sinne eines Bildersturzes, um sichtbar zu machen, wo speziell *unsere*, d.h. christliche bzw. katholische theologische und kerygmatische Tradition der Selbstvergötzung des Männlichen erlegen ist, statt sich der Wirklichkeit Gottes, wie unvollkommen auch immer, anzunähern. Ich bin daher letztlich auch nicht darauf angewiesen, zu irgendeiner Zeit einmal wären Göttinnen oder eine Göttin unbestritten im Alten Israel verehrt worden“<sup>15</sup>.

---

12 Zum Antijudaismusvorwurf gegen Entwürfe feministischer Theologie und Hermeneutik und der Diskussion darum in feministischer Theologie vgl. L. SIEGELE-WENSCHKWITZ, Art. Antijudaismus, 22-24; M.-T. WACKER, Bibelkritik; DIES., Erinnerungen; DIES., Theologie. Als Beispiel sei die Auseinandersetzung um den impliziten Antijudaismus im matriarchats-theoretischen Entwurf von GERDA WEILER, Ich verwerfe im Lande die Kriege, genannt, vgl. M.-T. WACKER, Blicke, 31 (Lit.); E. BROCKE, Identität, und die Reaktion G. WEILER, Feminismus; DIES., Matriarchat, 8-11.328-345.

13 Zu nennen sind hier für den Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft vor allem die Arbeiten von PHYLLIS TRIBLE, MARIE-THERES WACKER, SILVIA SCHROER und HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN, ferner PHYLLIS BIRD, CAROL MEYERS, KATHERINE DOOB-SAKENFELD, ATALYA BRENNER, JO ANN HACKET u.v.a.

14 Vgl. dazu den Überblick bei M.-T. WACKER, Blicke, 31-42 (Lit.).

15 M.-T. WACKER, Aschera, 137. Die Aussage „Theologisch brauche ich die Göttin nicht“ steht in diametralem Gegensatz etwa zu dem jüngsten „theologischen“ Entwurf GERDA

Mit den Bemühungen um eine neue Sicht der vorexilischen Religionsgeschichte und der Neubewertung der polytheistischen Momente, der Rückfrage nach der Rolle und dem Stellenwert der Göttinnen und ihrem Kult und etwa dem Überdenken des Konzepts von Fruchtbarkeitsgöttin und -religion<sup>16</sup> treffen sich die feministisch-theologischen Anfragen mit dem neu erwachten Interesse an religionsgeschichtlichen Fragen in der alttestamentlichen Wissenschaft.

### **3. Ein sich wandelndes Bild der Religionsgeschichte**

Ein Teil des neu erwachten Interesses an religionsgeschichtlichen Fragen<sup>17</sup> ist bereits durch die Monotheismus-Polytheismus-Debatte beschrieben worden. Hier geht es eher um methodische Um- und Neuorientierungen in jüngerer Zeit. Diese Umorientierungen - von einem Paradigmenwechsel zu reden ist vielleicht noch zu verfrüht, aber er deutet sich unzweifelhaft an<sup>18</sup> - betreffen vor allem die methodischen Prämissen einer Beschreibung der israelitischen Religion in folgenden Punkten: die raumzeitliche Dimension des notwendigen Religionsvergleichs und damit eine Neubewertung der Quellenlage, eine Umorientierung im Grundparadigma für die Religion Israels und eine zunehmend lokale und soziologische Differenzierung der Religion. Die einzelnen Punkte sind hier thesenhaft anzudeuten:

(1) *Umorientierung im Grundparadigma*: Die neueren Landnahmetheorien<sup>19</sup>, die die vorstaatliche Größe Israel nicht mehr als Ganzes oder zu großen Teilen als von außen in das Kulturland eindringende oder infiltrierende Größe definieren, sondern zu weiten Teilen als sich aus „Kanaan“ rekrutierende Mischgesellschaft fassen, haben Auswirkungen auf die Religionsgeschichte. Insofern Israel eine überwiegend autochthone Größe darstellt, nivelliert sich der krasse Unterschied zwischen Kanaan und Israel. Die Kontinuitäten zur Spätbronzezeit schlagen viel stärker durch als die Diskontinuitäten. Israel ist aus Kanaan erwachsen und insofern ist die israelitische Religion nicht der „kanaanäischen Religion“ diametral, sondern auf weite Strecken hin eng verwandt<sup>20</sup>. Die Dichotomie Israel-Kanaan ist auch auf der Ebene der Religion(en) aufzugeben und neu zu bewerten.

---

WEILERS unter dem Titel „Ich brauche die Göttin“ oder zu CAROL CHRIST „Why Women Need the Goddess“. Zu diesem und anderen radikalfeministischen Einwüfen, vgl. M.-T. WACKER, Göttin, 11-13.

16 Vgl. dazu J.A. HACKET, Model, 65-76.

17 Vgl. dazu den Forschungsüberblick bei R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 20-32 und seine methodischen Folgerungen ebd. 32-38 sowie N. LOHFINK, Wolkenspalt, 387.397f.

18 Vgl. das Stichwort „Paradigmenwechsel“ im vorliegenden Zusammenhang bei H. NIEHR, Gott, 181.

19 Vgl. zur Orientierung die neueren Überblicke über die Literatur bei M. u. H. WEIPPERT, Vorgeschichte; H. RÖSEL, Entstehung; E. OTTO, Stadt; DERS. Wurzeln; W. THIEL, Israel.

20 Vgl. dazu bereits B. LANG, Monotheism, 20; M. COOGAN, Origins, 115; C. FREVEL, Ort, 48f; N. LOHFINK, Wolkenspalt, 395; H. NIEHR, Gott, 184f und die dort genannten weiteren

(2) Eine zunehmende *lokale und soziologische Differenzierung* gewinnt in der Religionsgeschichtsschreibung Raum. Es wird sowohl versucht, National- und Lokalreligion zu unterscheiden, als auch, was noch wichtiger erscheint, zwischen privater/familiärer Frömmigkeit und „offizieller“ Kultausübung. Daß dabei die Ebenen sowohl der unterschiedlichen Träger und Trägerinnen der Religion als auch der unterschiedlichen Funktionen (Staatsreligion, Ortsreligion) in vielfältigen Beziehungen zueinander stehen<sup>21</sup>, macht die Zuordnung einzelner Zeugnisse komplex und die Beschreibung der Religion hochdifferenziert. Auch wenn die Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Ebenen nicht immer gelingt, bietet sie doch die Möglichkeit, das Gesamtgefüge der Religion als differenziertes Symbolsystem zu beschreiben, das einer Religionsgeschichte Israels sicher näher kommt als die Aneinanderreihung biblischer Aussagen über Religiosität und Kultausübung.

(3) Mit der *raumzeitlichen Umorientierung* des notwendigen Religionsvergleichs ist gemeint, daß der bisher dominierende Maßstab der ugaritischen Religion nicht mehr den Ausgangspunkt für eine Beschreibung syrisch-kanaanäischer Religion bilden kann<sup>22</sup>. Unzweifelhaft gibt es vielfältige Beziehungen zwischen der ugaritischen und der israelitischen bzw. der sog. kanaanäischen Religion im 1. Jts., jedoch müssen die Diskontinuitäten stärker eingeholt werden, sei es, daß es sich bei der in den Ugarittexten bezeugten Religion um die Religion eines Stadtstaates handelt, die entsprechend der o.a. lokalen und soziologischen Differenzierung nur bedingt vergleichbar ist, oder sei es, daß schlicht der deutliche zeitliche und räumliche Abstand stärker durchschlägt. Der Vergleichspunkt für die Religion der Königszeit darf nicht in den um ca. 500 Jahre früheren Ugarittexten gesehen werden, zumal diese Texte (wie man in der Euphorie nach der Entdeckung zu glauben geneigt war) nicht *die* syrisch-kanaanäische Religion repräsentieren, sondern nur eine der syrisch-kanaanäischen Religionen, allerdings in einer zuvor nicht gekannten Fülle, bezeugen. Sicher bleibt der Vergleich mit den Ugarittexten wichtig, jedoch ist verstärkt nach Analogien und Vergleichspunkten in den Religionen der Umwelt Israels des 1. Jts. zu suchen. Mit dieser Suche verbunden ist eine

(4) *Neuorientierung der Quellen*. Sowohl das archäologische wie epigraphische Material ist in den letzten Jahrzehnten enorm angewachsen. Da hier die Möglichkeit besteht, von der

---

Beispiele. Dort fällt auch mehrfach der Begriff der „kanaanäischen Matrix“, der besagen soll, daß - um es mit M. COOGANS Terminologie auszudrücken - die Religion Israel „a subset of Canaanite religion“ (Origins, 115) sei. In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff der kanaanäischen Matrix anders nuanciert gebraucht als Bezeichnung der die Religionsgeschichte bisher bestimmenden Dichotomie zwischen Israel und Kanaan bzw. israelitischer und kanaanäischer Religion.

21 Vgl. dazu den Überblick bei R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 41-43 (Lit.!).

22 Vgl. dazu z.B. I. CORNELIUS, Anat, 28; H. NIEHR, Gott, 10 und das Beispiel u. im Abschnitt „Zur Begrenztheit religionsgeschichtlichen Vergleichens“, anders - enggeführt auf Aṭirat/Aschera - S.A. WIGGINS, Reassessment, 2-4.193.

Fixierung auf die Religionen des 3. und 2. Jts. (sumerische, ägyptische, ugaritische) wegzukommen, haben diese Quellen ein erhebliches Gewicht. Aus der neueren religionsgeschichtlichen Diskussion sind sie nicht mehr wegzudenken. Zu den archäologischen und epigraphischen Quellen kommen noch der ebenfalls sehr weite ikonographische Bereich und die onomastische Evidenz, für die Fragen der Religionsgeschichte vor allem der theophoren Personennamen<sup>23</sup>. Was bisher allerdings weitestgehend ungeklärt ist, ist die Zuordnung der einzelnen Quellen und deren jeweiliger Stellenwert im Gesamt der Argumentation<sup>24</sup>.

Durch die genannten vier Punkte hat sich das Bild der jüngeren Religionsgeschichte deutlich gewandelt. Es ist mit Sicherheit schwieriger geworden, in der aktuellen Diskussion Stellung zu beziehen, da der Grad der Differenzierung jeweils sehr hoch ist. Der Versuch einer Religionsgeschichte gerade des vorexilischen Israel/Juda ist komplexer geworden.

Die drei kurz skizzierten Bereiche bilden den weiteren Horizont der Beschäftigung mit Aschera bzw. der Ascheraverehrung und ihrem Verhältnis zur Ausschließlichkeitsforderung YHWHs. Die Relevanz und Aktualität des Themas ist anhand der genannten Zusammenhänge und Hintergründe unzweifelhaft recht hoch. Zur allgemeinen Charakterisierung ist aus den drei Fragekreisen folgendes festzuhalten: Die vorliegende Arbeit bewegt sich im Spannungsfeld von Monotheismusdebatte und Göttinnendiskussion. Sie versucht, für die derzeitigen Problembereiche atl. Wissenschaft methodisch und hermeneutisch sensibel zu sein, seien es Bewertungs- oder Datierungsfragen von Texten oder die Schwierigkeit, in der derzeitigen religionsgeschichtlichen Diskussion Position zu beziehen. Die Arbeit setzt nicht mit einer explizit feministischen Hermeneutik an, weiß sich aber durch den Kontext der Göttinnendiskussion in einem für feministische Fragestellungen höchst relevanten und sensiblen Bereich. Es findet nur eine partielle, ausgewählte, aber keine ausführliche Auseinandersetzung mit der feministischen Göttinnendiskussion statt, jedoch bestimmt diese z.T. den Horizont des hier Vorgelegten.

Die israelitische Religion bzw. die (vor und?) nach der Reichsteilung nicht identischen Religionen Israels und Judas sind primär vor dem Hintergrund syrisch-kanaanäischer Religionen des 1. Jts. zu sehen und zu verstehen, ohne daß etwa die ugaritische Religion völlig aus dem Blick geriete. Für die religionsgeschichtlichen Fragestellungen der Arbeit sind sowohl

---

23 Vgl. zur Aufwertung der außerbiblischen Quellen vor allem J.S. HOLLADAY, *Religion*, 249-252; W.G. DEVER, *Contribution*, 209-222 (vgl. zur Kritik an seinen hermeneutischen Vorgaben C. FREVEL, *Ort*, 50f; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 10f); G.W. AHLSTRÖM, *Picture*; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 4-6

24 Vgl. dazu die Problematisierung und kurze Auseinandersetzung mit der Frage nach den Quellen im einleitenden Abschnitt zu „Ascherasymbol und Ascherasymbolik“ in Bd. II und ebd. den hermeneutischen Abschnitt mit Bemerkungen zur Bedeutung der Ikonographie für die Religionsgeschichte.

## B. Annäherung an das Thema

---

die biblischen wie außerbiblischen Informationen sorgsam auszuwerten, wobei jeweils Rechenschaft über den Stellenwert der einzelnen Quellen zu geben ist.

Terminologisch wird mehrfach von dem Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs und von YHWH-Monolatrie gesprochen. Angesichts der terminologischen Vielfalt ist hier kurz zu skizzieren, wie die beiden Begriffe gebraucht werden. Sowohl der Begriff der Ausschließlichkeit wie auch der der Monolatrie beziehen sich zunächst auf die Abgrenzung YHWHs gegenüber Konkurrenzgöttern. Es sind beides Begriffe eines polytheistischen Referenzsystems, womit zugleich der Position zugestimmt wird, die die vorexilische Religion als polytheistische beschreibt. Unter Polytheismus wird die Annahme der Existenz von mehreren, voneinander zu unterscheidenden Gottheiten verstanden. Damit ist weder gesagt, daß mehrere Gottheiten gleichzeitig oder nebeneinander verehrt wurden, noch daß YHWH monolatrisch nicht verehrt worden sein kann. So ist z.B. durchaus vorstellbar, daß die Nationalreligion monolatrisch YHWH verehrte, der Bereich der privaten Frömmigkeit aber polytheistisch war. Sofern - wie etwa durch Göttinnen - der Kompetenzbereich YHWHs als Landesgott oder Nationalgott nicht beschnitten wird, wird der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs nicht tangiert, so daß bedingt weiter von YHWH-Monolatrie die Rede sein kann. Unter Monolatrie soll also die Verehrung nur eines Gottes in einem bestimmten Bereich verstanden werden. Der Begriff verbleibt dabei in einem polytheistischen Referenzsystem. Die Differenzierungen werden im einzelnen kenntlich gemacht. Damit ist der Horizont umrissen, in dem sich die Analysen bewegen. Eine zweite Annäherung an das Thema soll in einem Bild versucht werden, bevor dann die vorliegende Arbeit in die derzeitige Ascheradiskussion eingeordnet und der Gang der Untersuchung nachgezeichnet werden soll.

## B. Annäherung an das Thema

### *1. Aschera: Illusionen eines 1000 Teile Puzzles*

Das Ascheraproblem stellt sich wie ein Puzzle eines schönen Landschaftsbildes dar. Nur leider kennt man nicht einmal das Motiv genauer: Ist es ein Baum auf einem Acker mit blauem Himmel als Hintergrund oder ein faltenreiches Hochgebirge mit schneebedeckten Gipfeln? Viele Puzzlestücke fehlen und man scheint zur Rekonstruktion fast nur Stücke aus dem immer gleichblauen Himmel zu haben. Die für einen Gesamteindruck des Bildes so wichtigen Randstücke und konturenreichen Mittelpartien scheinen weitestgehend zu fehlen. Viele Versuche sind gemacht worden, die Puzzlestückchen zu ordnen, kleine Gruppen von zusammengehörigen Teilen zu finden; immer wieder die Stückchen zu drehen und zu versuchen, sie in das Bild einzupassen. Oft scheint es zu einer „Nut“ mehrere „Federn“ zu ge-

ben und umgekehrt. Die Puzzleteile passen anscheinend an mehreren Stellen ins Gesamtbild, so daß sie von Zeit zu Zeit in der Forschungsgeschichte an einen anderen Platz gesetzt worden sind. Es gibt nur wenige Teile, die von Anfang an am selben Platz geblieben sind. Und dennoch scheint trotz aller Versuche immer nur das wenig konturenreiche Himmelsblau rekonstruiert werden zu können, manchmal noch eine Bergspitze oder ein Ast, aber für ein Gesamtbild reicht es nicht. Manche Forscher und Forscherinnen versuchen nun, die wenig hilfreichen und informationsarmen Puzzleteile aus dem „Himmel“ einfach bunt zu malen und als Teile aus dem Zentrum des Bildes anzupreisen. Andere nehmen Puzzleteile aus der Mitte, schneiden sie an einer Seite gerade ab und setzen sie als Randstücke des Ascherabildes ein, um wenigstens einen Eindruck vom Rahmen zu bekommen. Andere konjizieren sich mit der Textschere aus bunt bemaltem Pappkarton neue Puzzleteile, um dann nach ihrer Vorstellung einen ungefähren Eindruck von der Landschaft zu vermitteln. Manche holen sich scheinbar passende Puzzleteile für das alttestamentliche Ascherabild aus anderen Puzzlespielen mit gleichen oder zumindest ähnlichen Motiven, etwa aus der Archäologie, Ikonographie und Epigraphie. Die Puzzlesteine scheinen zu passen und das vorhandene Bild an entscheidenden Stellen endlich zu komplettieren, jedoch wird oft verschwiegen, daß die Rückseite dieser Stückchen eine andere Farbe hat und sie aus einem anderen Spiel stammen.

Die vorliegende Untersuchung hat sich zur Aufgabe gemacht, sich vor allem die überpinselten und neu zurechtgeschnittenen Puzzleteile genau anzusehen, jeweils die Einzelstückchen umzudrehen und nach gleicher Rückenfarbe (literarisch, archäologisch, ikonographisch und epigraphisch) zu ordnen und schließlich zu prüfen, zu welchem Spiel sie gehören. Nach dieser Prüfung werden es weniger Teilchen sein, die für das Gesamtbild zur Disposition stehen. Viele werden in den großen Karton zurückgelegt, manche mit einer Notiz, zu welchem Motiv sie gehören könnten, andere ohne den Versuch weiterer Einordnung. Vielleicht gelingt es trotzdem, zumindest für einige der verbleibenden Teile, die Nachbarn in ihren Konturen so zu beschreiben, daß man sie mit gutem Gewissen für das Ascheraspiel reklamieren kann. Das Ziel bleibt natürlich - wie in allen Arbeiten bisher auch -, die Einzelteile dem Bild an richtiger Stelle zuzuordnen.

## ***2. Einordnung der Arbeit in die derzeitige Forschungslandschaft***

„Besonders die Litteratur (!) über die Aschera ist heutigen Tages ziemlich angeschwollen“<sup>25</sup>. Dies schrieb MAX OHNEFALSCH-RICHTER 1893, genau vor 100 Jahren, und der Satz läßt sich heute mit gleichem Recht wiederholen. Obwohl es im vergangenen Jahrhundert

---

25 M. OHNEFALSCH-RICHTER, Kypros, 144.

Phasen gab, in denen man sich weniger mit Aschera beschäftigte, ist das Literatūraufkommen in den letzten 10-15 Jahren seit der Entdeckung der Inschriften aus *Hirbet el-Köm* und *Kuntilet 'Ağrıd* enorm angewachsen. Im monographischen Bereich spiegelt sich die derzeitige Fülle am stärksten in der englischsprachigen Literatur, wo das erwähnte neue Interesse an religionsgeschichtlichen Fragen bereits früher eingesetzt und sich in mehreren Monographien zur Ascheraproblematik niedergeschlagen hat<sup>26</sup>. Vorliegende Arbeit stellt die erste jüngere deutschsprachige Monographie zur Ascheraproblematik dar<sup>27</sup>.

„Trotzdem prallen die Ansichten der Gelehrten noch heute ziemlich schroff aufeinander“<sup>28</sup>. Auch dieser Satz OHNEFALSCH-RICHTERS, der dem Beklagen der Literaturflut folgte, trifft heute in gleicher Weise zu. Es ist nicht nur umstritten, ob eine Göttin Aschera im vorexilischen Juda oder Israel verehrt worden ist, sondern ebenso unklar scheint deren Charakterisierung. Für die einen ist sie Muttergöttin, für die anderen Vegetations- oder Fruchtbarkeitsgöttin. Manche legen sich erst gar nicht fest und fassen sie als Erscheinungsform der „großen Göttin“ oder titulieren sie einfach als „die Göttin“. Ebenfalls umstritten ist das genaue Aussehen ihres gleichnamigen Kultobjekts, das in der vorliegenden Arbeit zur besseren Unterscheidung von der Göttin Aschera „Aschere“ genannt wird<sup>29</sup>. Während manche

---

26 Vgl. aus jüngerer Zeit, noch vor Bekanntwerden der Inschriften bzw. vor dem Ausgreifen der Diskussion: A.L. PERLMAN, *Asherah and Astarte in the Old Testament and Ugaritic Literatures* (1978); J.R. ENGLE, *Pillar Figurines of Iron Age Israel and Asherah/Asherim* (1979); T. YAMASHITA, *The Goddess Asherah* (1964, Mikrofilm Nachdruck 1980). Dann aus jüngerer Zeit W.A. MAIER III, *'Ašerah. Extrabiblical Evidence* (1986); S.M. OLYAN, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (1988); J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah in the Light of Recent Discovery*, Ph.D. Diss. Cambridge 1989 (bisher unveröffentlicht); R.D. PETTEY, *Asherah. Goddess of Israel* (Ph.D. 1985, publiziert 1990); S.A. WIGGINS, *Athirat, Asherah, Ashratu: A Reassessment According to Textual Sources*, Ph.D. Diss. masch. Edinburgh 1992, publiziert als: *A Reassessment of 'Asherah'. A Study According to the Textual Sources of the First Two Millennia B.C.E.*, 1993.

Ich danke JUDITH M. HADLEY und STEVE A. WIGGINS, daß sie mir bereitwillig ihre noch unveröffentlichten Dissertationen zur Verfügung gestellt haben.

27 Zuletzt m.W. P. TORGE, *Aschera und Astarte*, 1912. Zu nennen wären aber zum einen die Studie von U. WINTER, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (1983, <sup>2</sup>1987), der umfassend und breit die Göttinnenthematik aufgegriffen hat und auch ausführlicher zu Aschera Stellung nimmt, sowie die Studie von M. DIETRICH und O. LORETZ unter dem Titel „Jahwe und seine Aschera“. Wie der Untertitel „Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot“ allerdings zeigt, widmet sich die Monographie nicht ausschließlich und umfassend der Ascheraproblematik.

28 M. OHNEFALSCH-RICHTER, *Kypros*, 144.

29 Die sprachliche Unterscheidung zwischen Aschera und Aschere lehnt sich an den englischen resp. amerikanischen Sprachgebrauch an, wo die Unterscheidung zwischen Kultobjekt und Göttin durch die orthographische Variation „Asherah/asherah“ schon seit langem üblich ist. Sie ermöglicht eine bessere Orientierung, über welchen Bedeutungsbereich des Lexems eine Aussage gemacht wird. In den meisten Fällen ist die Unterscheidung klar und fast durchgehend auch terminologisch möglich. In den Fällen, wo die Polysemie des Lexems <sup>a</sup>*šerāh* so

glauben, das Kultobjekt der Göttin sei ein lebender Baum gewesen, gehen andere davon aus, eine Aschere sei ein wenig spezifischer stilisierter Baum gewesen, der noch nicht einmal zwingend der Göttin zugeordnet gewesen sein muß. Schließlich scheint die Diskussion um „YHWH und seine Aschera“ in den Inschriftenfunden festgefahren. Mit gleichem Recht, so der erste Eindruck angesichts der Diskussion, wird YHWHs Aschera als Göttin und Paredra YHWHs, als Kultsymbol der Göttin oder als Kultsymbol YHWHs gedeutet. Die Positionen stehen unversöhnlich nebeneinander, ein Konsens ist nicht in Sicht, zumal die Interpretation der Inschriften und der biblischen Belege sich gegenseitig beeinflussen, so daß mit der Festlegung in einem Bereich die Weichen für den anderen gestellt werden. Angesichts des derart dominierenden Dissenses kann Verf. nicht hoffen, wie noch MAX OHNEFALSCH-RICHTER es zuversichtlich tat, „mit Hülfe der vorliegenden Arbeiten darzulegen, wie kyprische Funde uns in den Stand setzen, die ziemlich differierenden Ansichten verschiedener Forscher zu vereinen und den Schleier, der noch auf den Ascheren ruht, wenigstens theilweise zu lüften“<sup>30</sup>. Seine Zuversicht hat sich nicht bewahrheitet, so daß hier von derartigen Bekundungen Abstand genommen werden soll.

Wegen des mangelnden Konsenses einerseits, aber auch aus methodischen Gründen, die noch darzulegen sind, will die Arbeit keine umfassende Monographie zur Ascheraproblematik sein, sondern greift einige m.E. für die derzeitige Diskussion entscheidende Punkte und Prämissen auf. Sie betreibt in gewisser Weise „Grundlagenforschung“, was angesichts des hohen Literatūraufkommens derzeit zwar überflüssig scheint, jedoch sich als umso notwendiger erweist, wenn man die Ascheradiskussion in die o.g. hermeneutisch-methodischen Vorgaben zur exegetischen und religionsgeschichtlichen Forschung einordnet. Obwohl die Arbeit sich explizit mit dem Stand der Forschung beschäftigt, versagt der Umfang der hier vorgelegten Studie eine ausführliche Forschungsgeschichte. Noch aus anderen Gründen wurde darauf verzichtet, einen Überblick über den Gang der Forschung zu geben. Zum einen existieren in den jüngsten, z.T. noch nicht publizierten Dissertationen von JUDITH M. HADLEY und STEVE A. WIGGINS jeweils Forschungsüberblicke im üblichen Rahmen, die bis in die jüngste Zeit hineinreichen<sup>31</sup>. Von daher erscheint eine reine Wiederholung wenig ratsam. Zum anderen ist Verf. nach einer längeren Beschäftigung mit dem Thema der Ansicht, daß in nächster Zeit eine rein forschungsgeschichtliche Arbeit zu Aschera in Angriff genommen werden sollte. Es ist auffallend, wie stark die Diskussion um Kultobjekt und Göttin abhängig von „Fremdeinflüssen“ ist. So muß z.B. die Entdeckung der Ugarittexte als ein ebenso entscheidender Einschnitt in der Forschung zu Aschera be-

---

stark durchschlägt, daß nicht zwischen Kultobjekt und Göttin unterschieden werden kann, ist dies in der Arbeit angezeigt.

30 M. OHNEFALSCH-RICHTER, *Kypros*, 144.

31 Vgl. S.A. WIGGINS, *Reassessment*, 6-19; J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 24-55.



zeichnet werden wie die jüngere Entdeckung der Inschriften von *Hirbet el-Köm* und *Kuntilet 'Ağrūd*. Durch beide Funde ist die Diskussion jeweils in eine neue Richtung gelenkt worden: Nach der Entdeckung der Ugarittexte erschien durch die bedeutende Rolle Aširats die Existenz einer Göttin Aschera auch für die Königszeit unbezweifelbar, während dies durch die Inschriftenfunde in Juda wieder ins Wanken geraten ist. Einen ähnlichen Einfluß auf die Diskussion hat die innerexegetische Verschiebung der Koordinaten vieler Texte (Stichwort: „relative Spätdatierung“) oder die Infragestellung einer durchgehenden YHWH-Monolatrie vom 9.-6. Jh. Ebenso auffallend ist, daß derzeit viele Vorschläge aus dem Ende des letzten Jahrhunderts wieder in die Diskussion eingebracht werden. Das entspricht einerseits einem allgemeinen Trend der Bibelwissenschaft, deutet aber andererseits auf eine Wellenbewegung der Forschungen zu Aschera hin. So befaßt sich die Forschung etwa in bestimmten Abständen mit der Frage nach einer Göttin im Hoseabuch. Spuren für eine solche forschungsgeschichtliche Studie zur Ascheraproblematik sind in der vorliegenden Arbeit mehrfach gelegt.

Wie oben bereits angedeutet, ist die folgende Untersuchung zur Ascheraproblematik im Kontext des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs nicht voraussetzungslos. Sie versucht keine Einführung in die Ascheradiskussion, sondern steigt im Grunde mitten in den Stand der Diskussion ein, der von anderen in jüngerer Zeit mehrfach skizziert worden ist<sup>32</sup>. Die Arbeit versteht sich als weiterführender Beitrag zu dieser Diskussion, nicht als Darstellung derselben. Daher wird zwar einerseits an vielen Punkten großer Wert auf die Dokumentation von Forschungsergebnissen gelegt, an anderen mag es so scheinen, als seien Autorenmeinungen und Forschungspositionen zu wenig rezipiert. In den Punkten der Differenz greift die Arbeit stärker auf die Forschung zurück als bei der Konvergenz.

Es existiert inzwischen eine Vielzahl von englischsprachigen Monographien oder Dissertationen, die sich dem Ascheraproblem zu nähern versuchen. Sie sind alle in etwa gleich aufgebaut<sup>33</sup>. Dieser „klassische“ Aufbau umfaßt vier Teilbereiche, die in den Arbeiten mit unterschiedlicher Gewichtung entweder ganz oder in Auswahl<sup>34</sup> abgehandelt werden. Die vier Teile entfalten die traditionellen Fragen der Ascheraforschung:

- 
- 32 Vgl. dazu zuletzt (und zur Einführung in den Stand der Diskussion) J. DAY, Art. Asherah, 483-487; S.A. WIGGINS, Reassessment, 1-20; G. BRAULIK, Aschera, 106-128; J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 12-24; S. SCHROER, Bilder, 21-45; R.D. PETTEY, Asherah, 41-81; U. WINTER, Frau, 551-560; B. MARGALIT, Meaning, 264-297, vgl. ferner die verstreuten Angaben bei M.S. SMITH, History und R. ALBERTZ, Religionsgeschichte (jeweils über die Register auffindbar).
- 33 Vgl. W.L. REED, Nature; T. YAMASHITA, Goddess; A.L. PERLMAN, Asherah; S.M. OLYAN, Asherah; J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah; R.D. PETTEY, Asherah; S.A. WIGGINS, Reassessment.
- 34 So beschränkt sich z.B. W.A. MAIER (Ašerah) auf die außerbiblische Evidenz, bildet damit aber weitestgehend eine Ausnahme.

I. *Die außerbiblische Evidenz für Aschera*

Hier wird der „Stammbaum“ der Aschera nach vorne und nach hinten untersucht, beginnend bei Keilschrifttexten des 3. Jts., die Ašratum als Gattin Amurru und „Herrin der Steppe“ bezeugen. Einen zweiten Punkt bildet die meist recht breit abgehandelte Evidenz aus den Ugarittexten Ende des 2. Jts. Aširat als Gattin Els und Göttermutter. Die siebenzig Söhne der Aširat, ihr Diener *qdš wamrr* sowie die unterschiedlichen Titel und Epitheta werden behandelt (*rbt atrt ym, ilt, qdš, rhmy* usw.). Meist wird im Rahmen eines Überblicks über die Ugarittexte die Frage der Etymologie diskutiert. Der dritte Punkt umfaßt die nachbiblische Evidenz vor allem in phönizisch-punischen, antiken griechischen und aramäischen epigraphischen Zeugnissen. Es ist der Versuch, verschiedene der im 1. Jts. bezeugten Göttinnen mit Aschera zu identifizieren, seien es Tannit, Derketo oder griechische Muttergottheiten.

II. *Die biblische Evidenz*

Hier werden die 40 + X Aschera-Belege untersucht. Das X richtet sich danach, ob man einige der Konjekturevorschläge (z.B. Gen 30,13; Hos 14,9; Am 8,14; 2Kön 10,26) mitdiskutiert oder ausläßt. Die 40 Belege werden meist sehr knapp beschrieben und pauschal literarisch eingeordnet. Vor allem die mit dem Lexem verwandten Verben (z.B. *krt, ntš, nt<sup>c</sup>, šh* usw.) und die formelhaften Wendungen („Höhenkultformel“, die Zusammenstellung mit Baal und dem Himmelsheer, die Verbindung mit Masseben, Zusammenstellung mit Götterbildern usw.) werden zusammengetragen und für ein „Phantombild“ der Aschera ausgewertet. Dazu werden auch die Übersetzungen des Terminus in den antiken Versionen in begrenztem Umfang herangezogen. Anschließend werden die gängigen Thesen zum Kultobjekt Aschera diskutiert (lebender Baum, stilisierter Baum, Holzpfeiler, Kultbild, heiliger Hain usw.) und die wenigen Belege analysiert, in denen das Lexem eine Göttin bezeichnet (Ri 3,7; 1Kön 15,13; 18,19; 2Kön 21,7; 23,4.7).

III. *Die epigraphische Evidenz in den Inschriften des 9./8. Jhs.* In den jüngeren Arbeiten zu Aschera werden die Inschriften von *Kuntilet ʿAğrūd* und *Hirbet el-Köm* ausführlich unter paläographischen und epigraphischen Rücksichten diskutiert. Das Hauptaugenmerk wird auf die Frage gerichtet, ob YHWHs Aschera personal-göttlich oder kultisch-objekthaft, sei es als Kultobjekt der Göttin oder YHWHs, zu verstehen sei. Das Ergebnis wird meist vom biblischen Befund her erläutert oder entsprechend mit dem biblischen Befund vermittelt.

IV. Der vierte Bereich im „klassischen“ Aufbau der Ascheraliteratur umfaßt die *ikonographische und archäologische Evidenz*. Hier wird vor allem in jüngerer Zeit diskutiert, ob YHWH und seine Aschera auf Pithos A in *Kuntilet ʿAğrūd* in den beiden Beschriften oder Aschera in der Leierspielerin dargestellt sind. Eine weitere Frage ist, ob die eisenzeitlichen Pfeilerfigurinen als Ascheradarstellungen zu werten sind. Oft wird in diesem Bereich auch über die Versuche eines archäologischen Nachweises des Ascherakultpfeilers oder über die Frage ikonographischer Zeugnisse dieses Kultsymbols gehandelt.

Dieses Vorgehen in vier Schritten scheint für die vorliegende Arbeit wenig ratsam und zwar aus zwei Gründen: Zum einen ist es angesichts der Forschungslage nicht angezeigt, eine weitere Gesamtdarstellung zu Aschera vorzulegen. Diese könnte nur punktuell Neues bieten und würde eine Position gegen die andere setzen bzw. in manchen Punkten eine vorherrschende Meinung ersetzen können. Zum anderen erheben sich gegen das Vorgehen in den vier genannten Schritten methodisch-hermeneutische und sachliche Bedenken, die sich zum Teil auf die Prämissen des Vorgehens, zum anderen auf das methodische Vorgehen beziehen. Dies ist für die vier Punkte kurz zu erläutern:

(*ad I.*) Der erste Schritt der außerbiblischen Evidenz ist in zwei neueren Arbeiten ausführlichst abgehandelt<sup>35</sup>. Beide Dissertationen behandeln primär die Ugarittexte. Während W.A. MAIER darüber hinaus großen Wert auf die Nachgeschichte der Aṭirat legt und vor allem im Anschluß an die Thesen von F.M. CROSS die Zeugnisse von Philo, Sanchuniaton und anderen frühen Geschichtsschreibern auf die von Aṭirat/Aschera beerbten Göttinnen (Tannit, Derketo, Phanebalos u.a.) hin untersucht, behandelt S.A. WIGGINS neben den Ugarittexten vor allem die Evidenz für Ašratum sowie die altsüdarabische und aramäische epigraphische Evidenz. Ein Teilaspekt der Kritik an diesem Vorgehen wurde bereits oben für die Ugarittexte erwähnt. Es ist religionsgeschichtlich zwar erhellend, wenn man den „Stammbaum“ Ascheras bis in das 3. Jts. verfolgen kann, allerdings lassen sich daraus nur sehr bedingt Schlüsse für die in Palästina verehrte Göttin des 1. Jts. ziehen<sup>36</sup>. Es handelt sich um unterschiedliche Göttinnen in unterschiedlichen raumzeitlichen Kontexten, so daß es eher angeraten scheint, die einzelnen Evidenzen für sich zu nehmen und nicht zu einem Pool von Informationen über Aschera zusammenzuwerfen. Die Lücken des Ascherabildes für den Raum Palästinas in der ersten Hälfte des 1. Jts. dürfen nicht aus anderen Quellen kurzerhand aufgefüllt werden. Die Ugarittexte sollten entsprechend der Umorientierung der Religionsgeschichte nicht mehr zum Ausgangs- oder Angelpunkt einer Arbeit über die alttestamentliche Aschera gemacht werden. Daraus wird in der vorliegenden Arbeit die Konsequenz gezogen und nicht mehr ein eigener ausführlicher Teil mit der außerbiblischen Evidenz des 3. und 2. Jts. geboten. Für den Gesamtüberblick sei auf die genannten jüngeren Arbeiten verwiesen. Auch auf die umstrittene Frage der Etymologie wird hier nicht eigens eingegangen<sup>37</sup>.

---

35 W.A. MAIER III, 'Ašerah und S.A. WIGGINS, Reassessment.

36 Dies betont auch S.A. WIGGINS, Reassessment, *passim*, mehrfach.

37 Die Frage der Etymologie ist nach wie vor umstritten. Die Diskussion wird überwiegend an der ugaritischen Form *atrt* geführt. Vgl. zu *atr(t)* den breiten Überblick über außerbiblische Belege der in Frage kommenden Lexeme der semitischen Sprachen bei W.L. REED, *Nature*, 184-235; E. LIPINSKI, *Goddess*, 111 sowie die Hinweise zu den bisher vorgeschlagenen Etymologien und deren Diskussion bei J.C. DE MOOR, Art. אַשְׁרָה, 473f; J. DAY, *Asherah*,

Obwohl die Ugarittexte auch in dieser Arbeit nicht als irrelevant angesehen werden, sondern in wichtigen Punkten immer wieder auf diese Texte zum Vergleich zurückgegriffen wird, soll durch den anderen Aufbau angezeigt werden, daß die Darstellung nicht die ugaritische Aṭirat zum Maßstab erhebt, der dann auf den atl. Befund übertragen wird. Daß auch der nachbiblische Bereich keine eigene Darstellung findet, liegt an der unterschiedlichen Bewertung der Quellen. So wird z.B. in der vorliegenden Arbeit nicht von einer religionsgeschichtlichen Abhängigkeit der phönizisch-punischen Tannit von Aschera ausgegangen, so daß damit ein wesentlicher Pfeiler in der Argumentationskette MAIERS wegfällt. Die Differenz wird an den entsprechenden Stellen angezeigt.

(ad II.) Die bisherige Diskussion der biblischen Evidenz der Aschera ist in drei Punkten zu kritisieren:

(1) Ein erster Mangel in den bisherigen Untersuchungen zu Aschera besteht in der Isolierung der 40 Einzelstellen. Die Stellen werden kontextlos als Pool von Ascherainformationen verstanden und das vermeintlich Essentielle daraus extrahiert. So werden etwa die mit dem Lexem verwendeten Verben aneinandergereiht, um ein Phantombild über das Aussehen der Aschere zu erhalten. Die literarische Gestalt und Absicht der Stellen, der

---

387-389; J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 74-76; B. MARGALIT, Meaning, 264-274.284-286; S.A. WIGGINS, Reassessment, 192f.

Ohne hier in die ausgedehnte Diskussion einsteigen zu wollen, seien die wichtigsten Vorschläge genannt:

(1) *aṭrt* wird als Verkürzung des vollen Titels *rbt aṭrt ym* aufgefaßt und als „die Herrin, die über das Meer schreitet“ (ausgehend von einem Vorschlag W.F. ALBRIGHTS) oder „die Herrin, die Yammu bekämpft“ (vgl. F.M. CROSS, CMHE, 33) verstanden. Das Problem dieser Etymologie ist (a) das Verständnis von ug. *aṭr* als „gehen, schreiten“ oder „treten“, (b) die Annahme einer in dem Namen Aṭirat verkürzten Vollform *rbt aṭrt ym* (s. dazu auch u. den Abschnitt „*rbt aṭrt ym* und Aschera“) (c) die etymologisch äquivalenten Belege vor den Ugarittexten (eine Parallelisierung mit dem akkadischen *aširtu belet šeri* scheint nicht möglich), vgl. zur Auseinandersetzung vor allem die Arbeit von S.A. WIGGINS, Reassessment, *passim*.

(2) Einen neuen Versuch hat B. MARGALIT (Meaning, *passim*) vorgelegt. Er will das ug. *aṭrt* von der Basis *aṭr* „Fußstapfen, Spur, folgen, nachfolgen“ („following [in the footsteps of]“ ebd. 268, vgl. 273.284) ableiten. *aṭrt* und auch <sup>a</sup>*šerāh* versteht er als ursprüngliche Nomina „wife, consort“, lit., »she-who-follows-in-the-footsteps (of her husband)“ (ebd. 269), quasi als „die begleitend Mitgehende“. Die Probleme dieser Etymologie sind offensichtlich: (a) es fehlt an der „ursprünglichen“ nominalen Basis in den semitischen Sprachen. *aṭrt* meint nicht „consort“ oder „wife“. (b) die Etymologie trägt die Vorstellung einer Paarrelation in das Wesen der Göttin ein und verknüpft die sprachliche Ableitung mit inhaltlichen Konzeptionen.

(3) Die wenigsten Widersprüche (und auch einem Konsens am nächsten) scheint immer noch die ältere Ableitung von *aṭr* „Ort, Platz“ hervorzurufen, wahrscheinlich, weil sie am wenigsten das Wesen der Göttin determiniert. Das Lexem ist in den semitischen Sprachen gut belegt und könnte vielleicht auch zur Erklärung der eigentümlichen griechischen Übersetzung der <sup>a</sup>*šerāh* durch ἄλλοος „heiliger Hain“ beitragen.

Eine endgültige Festlegung ist nicht möglich. Der Etymologie sollte nicht zu hoher Wert beigemessen werden. Es bleibt fraglich, das Wesen der Göttin über ihren Namen zu determinieren und durch die Folie der Etymologie andere, weit komplexere Sachverhalte (wie z.B. das Verständnis von Inschriften und Malerei aus *Kuntilet 'Aḡrūd* bei B. MARGALIT) zu erklären.

Kontext und vor allem die Entstehungszeit werden dabei viel zu wenig beachtet und nahezu dezisionistisch exakt bestimmt. Dieses Vorgehen berücksichtigt zu wenig die momentanen Schwierigkeiten der alttestamentlichen Exegese in Datierungsfragen und holt nicht genügend die Problematik der biblischen Evidenz ein. Wenn damit zu rechnen ist, daß die biblischen Belege nicht die religiöse Wirklichkeit Israels/Judas insgesamt und umfassend spiegeln, sondern eine Ausschnittwirklichkeit darstellen, muß stärker durchschlagen, daß es sich um literarische Produkte handelt. Es muß sehr sorgfältig nach dem historischen Bezug gesucht werden; primär und im Vordergrund steht bei den atl. Belegen nicht die exakte Information, sondern eine literarische Intention. Andererseits muß der „Krise“ der alttestamentlichen Wissenschaft stärker Rechnung getragen werden. Vor allem sind Datierungen breiter zu diskutieren, oder zumindest sollten die Prämissen oder das Modell, das der Datierung zugrunde liegt, genannt werden. Es ist fraglich, ob die Auswertung der biblischen Belege in einer Verbalanalyse und durch eine genauere Betrachtung des Formelgutes so viel weiterhilft. Es zeigt sich in den Arbeiten durchweg, daß man über den Konsens, die Aschere sei ein aufrechtstehendes hölzernes Kultsymbol gewesen, nicht hinauskommt. Für die Zusammenstellung mit Baal hat S.M. OLYAN bereits aufgewiesen, daß die Stellen nicht historisch auszuwerten sind, sondern die Zusammenstellung von Baal und Aschera mit dem Ziel literarischer Diskreditierung wahrscheinlich recht späten Händen (Dtr) entstammt<sup>38</sup>. Auch in diesem Punkt zeigt sich, daß eine direkte religionsgeschichtliche Auswertung der Belege nicht ratsam ist. Die vorliegende Arbeit geht daher andere Wege. Sie wählt aus den 40 Belegen nur einen Teil aus und bearbeitet diesen (zu Lasten des Umfangs) mit der derzeit in exegetischen Untersuchungen notwendigen Feineinstellung. Die Gratwanderung zwischen exegetischer Detailanalyse und dem direkten Ertrag für das Thema kann dabei wegen des mangelnden exegetischen Konsenses nicht immer zugunsten des letzteren beschritten werden. Dennoch scheint die Detailanalyse vorteilhaft, denn vielfach differieren die hier vorgetragenen Ansichten in sachlichen Aspekten vom Gros der Ascheraforschung. Wer thematisch an vielen Punkten gegen den Strom schwimmt, muß viele Schwimmbewegungen machen, um nur ein kleines Stückchen voranzukommen. Läßt er sich an einer Stelle treiben, kann ihn das um Längen zurückwerfen. Daher mutet die Arbeit den Lesern und Leserinnen gerade im ersten Teil der literarischen Analysen einiges zu.

(2) Ein weiterer Mangel in den bisherigen Arbeiten zu Aschera besteht darin, daß nie über die in fast jeder Arbeit an peripherer Stelle auftauchenden Ascheraanspielungen oder -konjekturen systematisch reflektiert wurde. Meist werden eher am Rande lediglich einige der in der Forschung vorgeschlagenen Konjekturen diskutiert. Die Auswahl richtet sich da-

---

38 Vgl. S.M. OLYAN, Asherah, 13f.43.61.78 u.ö.

bei zum einen nach dem Bekanntheitsgrad der Konjektur oder Anspielung (z.B. Hos 14,9; Gen 30,13; Am 8,14), zum Teil aber auch nach dem Zufallsprinzip des gerade Wahrgenommenen oder partiell Interessierenden. Hier schlägt die Vernachlässigung des Kontextes dann noch stärker durch. Stellt man dem Aufwand der Analyse die Bewertung dieser Belege gegenüber, so zeigt sich eine deutliche Schere. Den Stellen wird fast ebensoviel Wert beigemessen wie den Ascherabelegen selbst. Deutlich ist dies z.B. für die „hoseanische Ascherakritik“ in Hos 14,9, die oft als „Gallionsfigur“ vordeuteronomistischer Ascherakritik in die Diskussion eingebracht wird. Nach der „Funktion“ der Konjektur im eigenen Argumentationsgefüge wird dabei ebensowenig gefragt wie die methodische Unsicherheit des Vorgehens herausgestrichen wird. Auch hier setzt die Arbeit - wiederum zu Lasten des Umfangs - anders an. Zumindest für Hosea wird versucht, alle Ascheraanspielungen und Konjekturen zu systematisieren und - m.W. zum erstenmal in der Forschung - im Kontext zusammen zu diskutieren und zu werten.

(3) Ein dritter Mangel besteht in der derzeitigen Ascheradiskussion darin, daß die religionsgeschichtlichen Grundlagen der Diskussion zuwenig hinterfragt werden. So wird z.B. recht undifferenziert von „Fruchtbarkeitskulten“ oder von Aschera als „Vegetationsgöttin“ gesprochen, ohne daß die dahinter stehenden religionsgeschichtlichen Konzepte thematisiert oder in Frage gestellt würden. Ähnlich verhält es sich mit der sog. Kultprostitution, die wegen 2Kön 23,7 häufig als genuines Kultelement eines Ascherakultes angesehen wird. Von 2Kön 23,7 aus wird dann die Verbindung des Ascherakultes zu Sexualriten (vgl. z.B. Hos 4,13f) auf andere Belege übertragen. Auch hier versucht die vorliegende Arbeit andere Akzente zu setzen, indem in einem literarisch und religionsgeschichtlich ausgerichteten Teil die drei unhinterfragten Prämissen des Höhenkultes „Fruchtbarkeitskult, Heilige Hochzeit und kultische Prostitution“ ausführlicher diskutiert werden, da diese immer wieder und zum großen Teil implizit in die Ascheradiskussion hineinragen.

(ad III.) Eine erneute umfassende Diskussion der Inschriften von *Hirbet el-Kôm* und *Kuntilet 'Ağrūd* scheint derzeit aus zwei Gründen nicht ratsam. Zum einen ist zu den Inschriften seit ihrer Entdeckung und (vorläufigen) Publikation eine Unmenge an Beiträgen veröffentlicht worden<sup>39</sup>. Während der Markt zunächst mit Vorschlägen zur Lesung vor allem zu der Inschrift von *Hirbet el-Kôm* überschwemmt wurde, werden in der aktuellen Diskussion überwiegend immer wieder dieselben Argumente wiederholt. Das wirklich Neue beschränkt sich in den meisten Publikationen auf geringfügige Einzelaspekte. Zum anderen scheinen die Inschriften in der derzeitigen Ascheradiskussion überbewertet. Sie werden zum Angel-

---

39 Die Literatur soll hier nicht vollständig (und seitenfüllend! Ich zähle derzeit über 70 Titel) aufgereiht werden. Die wichtigsten Veröffentlichungen sind leicht über die im folgenden genannten Werke zu recherchieren.

punkt und hermeneutischen Schlüssel der Analyse der biblischen Belege einerseits und zum Maßstab der Aussagen zum Ascherakult in der Königszeit andererseits. Dabei wird zuwenig der Referenzrahmen der Inschriften beachtet. Etwa daß es sich in *Hirbet el-Kôm* sicher nicht um ein explizites Zeugnis des offiziellen nationalen Kultes, sondern um den Bereich der privaten Frömmigkeit handelt. Ähnlich wird für *Kuntilet 'Ağrūd* die schwierige Interpretation der Anlage selbst oder der in Schrift und Sprache deutliche Einfluß aus dem Norden im tiefsten Süden zu wenig beachtet. Auch wenn von „YHWH von Samaria und seiner Aschera“ gesprochen wird, ist damit noch nicht zum Ausdruck gebracht, daß YHWH im Staatskult des Nordreiches zusammen mit seiner Paredra Aschera verehrt worden ist. Der Stellenwert der Inschriften wird in den meisten Publikationen nicht reflektiert.

Der Gang der Forschung zu den unterschiedlichen Lesungen der beiden Inschriften ist schon häufiger nachgezeichnet und der Stand der Forschung mehrfach in jüngerer Zeit umschrieben worden<sup>40</sup>. Während sich die Lesungen in epigraphischer und paläographischer Hinsicht immer weiter einem Konsens nähern, scheint die Diskussion um die Interpretation der Inschriften festgefahren. Zur Debatte stehen drei Möglichkeiten: (1) Aschera ist eine personale Größe, und durch die Inschriften wird eine Paarrelation zwischen YHWH und Aschera zum Ausdruck gebracht. (2) Der Terminus *'šrth* bezeichnet in den Inschriften das gleichnamige Kultobjekt der Göttin. Auch hier wird die Göttin Aschera über ihr Kultobjekt YHWH zu- oder beigeordnet und eine (allerdings nicht gleichwertige) Paarrelation zwischen YHWH und Aschera angezeigt. (3) Durch *'šrth* ist in den Inschriften ein Kultobjekt bezeichnet, daß durch das Suffix YHWH zugeordnet wird. Es handelt sich nicht um das Kultobjekt der gleichnamigen Göttin, sondern um ein in den YHWH-Kult integriertes Symbol. Alle Positionen werden derzeit in der Diskussion argumentativ vertreten. Die grundlegende Alternative (Göttin oder Objekt) erfordert eine Entscheidung über die Regelmäßigkeit von suffigierten Personen- oder Götternamen im außerbiblischen Althebräisch. Für eine Entscheidung zugunsten der Göttin<sup>41</sup> gibt es Indizien<sup>42</sup>, aber das Material reicht nicht aus, um die Hoffnung zu hegen, die derzeit weit auseinanderdriftende, teils bekenntnishafte und von

---

40 Vgl. dazu ausführlich J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 121-173, die einen Schwerpunkt ihrer Dissertation in der Behandlung der Inschriften von *Hirbet el-Kôm* und *Kuntilet 'Ağrūd* setzt. Ihre fundierten Ausführungen ruhen - was sie den meisten Beiträgen voraushat - zumindest für die *Hirbet el-Kôm* Inschrift Nr. 3 auf einer Autopsie. Vgl. DIES., *Inscription* sowie aus jüngerer Zeit den wichtigen Beitrag von H.P. MÜLLER, *Kolloquialsprache, passim*, und die Dissertation von J. RENZ, *Inschriften*, 43-58/176f.179-185 sowie den gezielten Überblick über die Positionen nach HADLEYS Arbeit bei S.A. WIGGINS, *Re-assessment*, 165-181. Zur Diskussion vgl. ferner den Überblick bei O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 255-264.270-272.

41 So zuletzt M. WEIPPERT, *Synkretismus*, 157.170; M. DIETRICH; O. LORETZ, *Jahwe*, 94-101; J. RENZ, *Inschriften*, 471 sowie gründlich und ausgewogen H.P. MÜLLER, *Kolloquialsprache*, 27-31.

42 Zusammenge stellt bei H.P. MÜLLER, *Kolloquialsprache*, 27-33, s. dazu auch u.

zu großen Erwartungshaltungen belastete Diskussion zu einem Konsens zu führen. Für die zweite und dritte Alternative, ob das Objekt der Göttin<sup>43</sup> oder - wegen des Suffixes<sup>44</sup> - YHWH<sup>45</sup> zuzuordnen ist, muß zur Begründung auf andere Bereiche, z.B. die Ikonographie (s.u.) oder die atl. Belege zurückgegriffen werden. Wenn es dort keine überzeugenden Hinweise gibt, daß eine Aschere zu YHWH und nicht (mehr) zur Göttin gehörte, wird die Alternative gegenstandslos.

Angesichts der Diskussion scheint es nicht ratsam, in der vorliegenden Arbeit die Argumente lediglich zu wiederholen. Einerseits können hier dem Diskussionsstand keine (wirklich) neuen hebraistischen, epigraphischen oder paläographischen Aspekte oder Argumente hinzugefügt werden. Daher wird aus pragmatischen Gründen auf eine eigene Darstellung verzichtet und diesbezüglich auf die neuere Literatur verwiesen. Andererseits steht außer Frage, daß eine Arbeit über Aschera ohne die Berücksichtigung der Inschriften nicht mehr möglich ist. Die Inschriften stellen eines der wichtigsten Zeugnisse für Aschera dar, auch wenn die Interpretation noch durch viele offene Fragen belastet ist<sup>46</sup>. Die Inschriften selbst, aber auch die breite Diskussion um das angemessene Verständnis und die Einordnung der Inschriften in den Kontext der Religionsgeschichte, stehen in der gesamten Arbeit im Hintergrund. Zu einigen offenen Fragen, etwa der Interpretation der Anlage von *Kuntilet ʿAḡrūd* oder der These, eine Aschere könne als Kultobjekt YHWHs gegolten haben, wird ausführlicher Stellung genommen, da hier m.E. derzeit Diskussionsbedarf ist. In der „Gretchenfrage“, wie „seine Aschera“ in den Inschriften zu verstehen ist, muß eine Entscheidung getroffen werden. Es wird in der vorliegenden Arbeit davon ausgegangen, daß Aschera in den Inschriften eine personale Größe bezeichnet, also die Göttin Aschera gemeint ist. M.E. überwiegen derzeit die philologischen Gründe für diese Lösung, auch wenn die Interpretation, das Kultobjekt *der Göttin* sei gemeint, nicht völlig ausgeschlossen werden kann. Es bleibt letztendlich eine subjektive Entscheidung! Folgende Punkte sprechen für ein personales Verständnis der Inschriften<sup>47</sup>:

43 Zuletzt: J. DAY, Art. Asherah, 484; K. KOCH, Aschera, 99; S.M. OLYAN, Asherah, 34.

44 Zu der anderen von Z. ZEVIT zuerst vorgeschlagenen Lösung der doppelten Feminisierung, vgl. die überzeugende Gegenargumentation bei H.P. MÜLLER, Kolloquialsprache, 31f.

45 Zuletzt: O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 255-272 und zwischen *Ḥirbet el-Kōm* und *Kuntilet ʿAḡrūd* differenzierend für *Ḥirbet el-Kōm* auch J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 121-142.

46 Im Anhang sind daher die Inschriften von *Kuntilet ʿAḡrūd* und *Ḥirbet el-Kōm* mit der m.E. derzeit plausibelsten Lesung ohne eigene Diskussion wiedergegeben.

47 Vgl. zu den Argumenten ausführlich H.P. MÜLLER, Kolloquialsprache, 28-33. Die folgende Zusammenstellung weicht in einigen Punkten von H.P. MÜLLER ab, stimmt jedoch in der grundsätzlichen Linie überein.

Keine Zustimmung erfährt die Argumentation mit der Konjektur WELHAUSENS zu Hos 14,9: „... ich bin seine Anat und seine Aschera ...“, die m.E. nicht tragfähig ist, da die Konjektur selbst methodisch fragwürdig bleibt (s. dazu u. das Kapitel zu den Hoseatexten).



- (1) Die syntaktische Parallelität von *YHWH* und *l'šrth*.
- (2) Die Beobachtung, daß die mit *l-* bezeichnete Segensquelle im AT immer eine göttliche Person ist und nichtpersonale Segensquellen in formelhaftem Gebrauch im Genitiv angegeben werden.
- (3) Das häufige grammatische Gegenargument, Personennamen könnten generell nicht mit Pronominalsuffix verbunden werden, kann nicht die personale Interpretation völlig ausschließen, zumal es positive Argumente oder Anzeichen für die Determination und Suffigierung von Personennamen in den semitischen Sprachen und im biblischen Hebräisch gibt<sup>48</sup>.
- (4) Das häufig genannte sachlich-inhaltliche Argument, daß die Inschrift Nr. 6 im Singular weitergeführt wird, ist kein Argument gegen ein personales Verständnis der Aschera. Zum einen ist mit H.P. MÜLLER darauf zu verweisen, daß der Segen des leitenden und beschützenden Mit-Seins („er segne dich und behüte dich und sei mit meinem Herrn“) von dem zuvor genannten Segen („ich segne dich durch YHWH von Teman und durch seine Aschera“) funktional zu unterscheiden ist. Zum anderen ist flankierend auf punische Weihinschriften (etwa KAI 79.102.105) zu verweisen, in denen Ba'al Hammôn und *Tannit* zusammen erwähnt werden, jeweils aber, der Dedikation entsprechend, die Inschrift nur singularisch weitergeführt wird (anders z.B. KAI 88 mit pluralischer Fortsetzung).
- (5) Zwar nur als flankierende Evidenz, aber dennoch die personale Interpretation für *Kuntilet 'Agrūd* nahelegend, sind die neuentdeckten (phönizischen oder hebräischen) Inschriften aus *Tēl Miqnē*/Ekron<sup>49</sup>. Dort ist auf Ölkrügen im Schulterbereich einmal *l'šrt* „für Aschera“ und ein weiteres Mal *qdš* und *l'šrt* „heilig/für Aschera“ gegenüberliegend auf demselben Krug bezeugt<sup>50</sup>.

---

Auch das von M. WEIPPERT (Synkretismus, 157) angeführte und von H.P. MÜLLER (Kolloquialsprache, 30) übernommene Argument, das Suffix könne sich bei kultisch-objekthaftem Verständnis nicht auf YHWH beziehen („Hier kann Jahwes Aschera nicht das aus dem Alten Testament bekannte Kultobjekt sein, da Jahwe als männliche Gottheit durch eine Massebe repräsentiert werden müßte“) überzeugt wenig, da Masseben nicht auf männliche Gottheiten und auch nicht auf YHWH engzuführen sind (s. dazu u. die Anmerkungen zu der geschlechtlichen Fixierung der Kultsymbole Aschere und Massebe). Viel eher spricht gegen eine Zuordnung der Aschere zu YHWH, daß der Terminus *'ašerāh* gleichlautend sowohl die Göttin wie das Kultobjekt bezeichnen kann. Solange der Terminus (auch) für eine gleichnamige Göttin reklamiert werden konnte, bleibt ein Bezug auf YHWH kaum denkbar.

48 Vgl. dazu (1) *hattamuz* in Ez 8,14. (2) Ferner die ugaritischen Belege für *'nth* in KTU 1.43,13 und *l'try* KTU 2.31,41 (allerdings in stark zerstörtem Kontext), vgl. dazu ausführlicher M. DIETRICH; O. LORETZ, Jahwe, 98-101 mit den entsprechenden Verweisen. (3) Die Genetivverbindungen *'ntyhw*; *'ntbyt 'l* aus den Elephantine-Papyri.

49 Vgl. dazu die Mitteilung des Albright-Instituts in BA 53 (1990) 232 sowie S. GITIN, Ekron, 41.59 Anm. 18; DERS., Elements, 250-253 (Ich danke Prof. SEYMOUR GITIN, der mir die Inschriften von *Tēl Miqnē* im Albright-Institut in Jerusalem großzügig zeigte und die Publikation vor der Veröffentlichung zur Einsicht gab).

50 Zu diesen und weiteren Inschriften von *Tēl Miqnē* s. den Anhang.

(ad IV.) Der Bereich der Ikonographie nimmt in der aktuellen Diskussion eine wichtige Stelle ein. Die in der Diskussion stehenden Darstellungen gehen inzwischen weit über die o.g. Beispiele (Zeichnungen von *Kuntilet ʿAḡrūd*; Pfeilerfigurinen) hinaus. Gerade in jüngerer Zeit sind mehrfach Vorschläge gemacht worden, in ikonographischen Zeugnissen Ascheradarstellungen oder Ascherasymbole zu sehen. Ausgehend von den Pithos-Malereien in *Kuntilet ʿAḡrūd* sind hier vor allem die Kultständer von Taanach und Pella zu nennen. Ein anderer schon sehr lange diskutierter Punkt ist die Frage, ob die eisenzeitlichen Terrakottafigurinen (die sog. „pillar-figurines“) als Ascheradarstellungen zu reklamieren sind. Es ist auffallend, daß der Bereich derzeit enorm expandiert. Immer mehr Darstellungen werden mit Aschera in Verbindung gebracht. Angesichts der Fülle an Vorschlägen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier die nach Auswertung der biblischen Belege verbleibenden, erheblichen Informationslücken zu Aschera und ihrem Kult durch den Bereich der Ikonographie und Archäologie aufgefüllt werden sollen. Es kann also nicht mehr ausreichen, nur die prominentesten Darstellungen hier wie in den bereits vorliegenden Arbeiten kurz zu besprechen und als flankierende Evidenz für die Existenz eines Ascherakultes zu werten. Ein Neuanatz muß weiter ausholen. In den bisherigen Arbeiten zu Aschera, die Darstellungen oder Kleinfunde berücksichtigen, fällt auf, daß man sich kaum Rechenschaft über die Prämissen der Identifikation bzw. Zuordnung der entsprechenden Zeugnisse zum Ascherakult gibt, und daß bisher eine systematisierende Darstellung in bezug auf Ascheradarstellungen fehlt. Bei näherem Zusehen auf die mittlerweile auf breiter Front reklamierte Annahme einer „genuinen Ascheraikonographie“ läßt sich allerdings feststellen, daß diese nur auf wenigen Pfeilern und Basisannahmen ruht. Diesem Problemkreis nimmt sich die Arbeit in entsprechender Breite an. Dem kommt entgegen, daß in jüngster Zeit von O. KEEL und C. UEHLINGER der Versuch einer Synthese zur religionsgeschichtlichen Auswertung archäologischer, epigraphischer, vor allem aber ikonographischer Zeugnisse unternommen worden ist. Dabei spielt die Frage der Göttinnenikonographie und speziell die der Ascheradarstellungen eine große Rolle. Auch auf diesen Versuch und die entsprechenden Vorarbeiten des Kreises um OTHMAR KEEL wird die Arbeit ausführlicher eingehen.

Der kritische Durchgang durch das „Vier-Säulen-Konzept“ der klassischen Ascheramonographie hat einige Desiderata aufgezeigt, die es nicht nur wegen der Doppelung zu bisherigen Arbeiten zu Aschera ratsam scheinen lassen, von diesem klassischen Schema abzuweichen.

### 3. Zu Aufbau und Fragestellungen

Die genannten Anfragen und Engführungen berücksichtigend ergibt sich eine Fülle von Fragestellungen, die sich auf drei größere Teile aufteilen lassen, nämlich einen Teil mit literarischen Analysen, einen vorwiegend nach religionsgeschichtlichen Rahmenkonzepten fragenden Teil und einen archäologisch-ikonographischen Teil, der sich mit Ascheradargestaltungen und der Frage einer Ascheraikonographie beschäftigt. In den drei Teilen werden Fragen aufgegriffen, die nach der Einschätzung des Verf. in der aktuellen Ascheradiskussion von tragender Bedeutung sind:

(1) Der erste Hauptteil mit literarischen Analysen steht unter der Leitfrage: Gibt es eine vordeuteronomistische Ascherakritik? Diese Frage scheint in der derzeitigen Diskussion umstritten zu sein. In jüngeren Analysen ist mehrfach der Verdacht geäußert worden, daß die Ascherakritik pauschal und insgesamt deuteronomistisch sei. Andere Positionen hingegen halten an einer mehr oder weniger breiten vordeuteronomistischen oder sogar vordeuteronomischen Auseinandersetzung fest. Die Rückfrage nach einer vordeuteronomistischen Ascherakritik betrifft nicht nur die biblischen Belege (vor allem Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; 16,21 Ri 6,25-32), sondern strahlt in die vorexilischen Propheten, vor allem Hosea und Jeremia, aus. Gibt es eine Göttinnenkritik bei den vorexilischen Propheten? Die Leitfrage, ob es eine vordeuteronomistische Ascherakritik gibt, setzt weitere Fragenkreise frei: Wann setzt die literarische Ascherakritik ein, und in welchem Verhältnis steht sie zum Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs? Wie wird die Auseinandersetzung gegen Aschera und den Ascherakult geführt? Lassen sich aus den biblischen Belegen Aussagen über die Bedeutung Ascheras im Kult machen? Gibt es aus den biblischen Belegen Hinweise darauf, daß im vorexilischen Israel/Juda YHWH und Aschera als Götterpaar verehrt worden sind? War die vorexilische Religion polytheistisch? Gibt es außer der Ascheraverehrung andere Spuren einer Göttinnenverehrung in vorexilischer Zeit im Rahmen des Nationalkultes oder der privaten Frömmigkeit?

Als methodischer Impetus ergibt sich aus den oben genannten Anfragen: Die zu diskutierenden Belege sind in einen breiteren Kontext zu stellen und mit den Methoden der historisch-kritischen Exegese zu analysieren. Dabei ist auf die derzeitigen „Krisengebiete“ der atl. Wissenschaft zu achten und die entsprechende Problematik zumindest als Hintergrund kritisch zu berücksichtigen.

Der erste Teil gliedert sich in drei Abschnitte: Zunächst sollen in einer Analyse von 1Kön 18,21-40 - eines Kerntextes der sog. Monotheismusdebatte - die Koordinaten für die Entwicklung der Ausschließlichkeitsforderung YHWHs überprüft werden. Dabei geht es vor allem um die Frage nach dem Beginn einer Phase intoleranter Monolatrieforderung im 9. Jh. Zugleich bietet 1Kön 18,19 die Gelegenheit, nach den Hintergründen der Zusammen-

stellung von Baal und Aschera zurückzufragen. Dieser Frage gilt auch der Blick auf Ri 6,25-32, einer zweiten Erzähltradition, die lange für sehr alt gehalten wurde und in der eine Aschere eine bedeutende Rolle spielt.

In einem zweiten Abschnitt wendet sich die Arbeit den Belegen des Lexems *ʾašerāh* in Pentateuchtexten zu. Bei der Analyse von Dtn 16,21 und den Vernichtungsanweisungen in Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3 kommt die Leitfrage nach einer vordeuteronomistischen literarischen Ascherakritik voll zum Tragen.

In einem dritten Abschnitt wird dann die „Gegenkontrolle“ zu den Analysen der Pentateuchtexte in Prophetentexten durchgeführt. Gibt es eine Ascherakritik bei den vorexilischen Propheten? Hier geht es zum einen um die Einordnung der vier Belege des Lexems in Jes 17,8; 27,9; Jer 17,2 und Mi 5,13, zum anderen aber um die Frage von Ascheraanspielungen bzw. einer impliziten oder gar expliziten Ascherakritik bei Hosea und Jeremia. In diesem Rahmen soll auch nach der Rolle und Identität der Himmelskönigin in Jer 7 und 44 gefragt werden. Der erste Teil der Textanalysen endet mit einem kurzen Blick auf die Belege in den Königsbüchern und die planvolle Disposition der Ascherabelege in den Königsurteilen.

(2) Der zweite Hauptteil fragt nach den religionsgeschichtlichen Rahmenkonzepten, die in der Ascheradiskussion eine Rolle gespielt haben und noch spielen: Ist die Ascheraverehrung in vorexilischer Zeit über die Zuordnung zu einem Fruchtbarkeitskult oder über die beiden Komplexe „Heilige Hochzeit“ und „Kultprostitution“ besser zu fassen? Läßt sich die Ascheraverehrung dem „Höhenkult“ zuordnen? War Aschera eine Fruchtbarkeits-, Vegetations- oder Muttergöttin oder all dies nicht? Gibt es eine religionsgeschichtliche Affinität zu Baal, die mit dem Komplex der sog. „Heiligen Hochzeit“ zusammenhängt? Gibt es eine Verbindung zwischen Ascherakult und Sexualriten?

Die genannten Fragen bedingen, daß nach den beiden Theoremen der „Heiligen Hochzeit“ und der „Kultprostitution“ grundsätzlicher zurückgefragt werden muß. Sind diese beiden Vorstellungen oder Kultelemente überhaupt für den Kult Israels/Judas oder für den „kanaanäischen Höhenkult“ nachzuweisen? Methodisch geht es in diesem Kapitel um ein zweifaches: Zum einen soll versucht werden, die genannten Begriffe möglichst präzise zu fassen, um damit in die religionsgeschichtliche Diskussion etwas mehr Klarheit zu bringen. Zum anderen steht - wie oben im Problemaufriß bereits angedeutet - eine Neubewertung des Verhältnisses von „kanaanäischer Religion“ bzw. syrisch-kanaanäischen Religionen und der Religion Israels an. Für diese Umorientierung in der Religionsgeschichte will der zweite Teil einige Spuren in dem sensiblen und für die Opposition zwischen Israel und Kanaan dominanten Bereich des sexualisierten Fruchtbarkeitskultes legen.

(3) Der dritte Hauptteil „Ascherasymbol und Ascherasymbolik“ setzt sich vor allem mit der ikonographischen Evidenz für einen Ascherakult auseinander. Gibt es aus dem Bereich der Archäologie und Ikonographie Hinweise auf die Existenz oder Nicht-Existenz eines Ascherakultes bzw. auf die Bedeutung von Göttinnen im religiösen Symbolsystem? Gibt es eine genuine Ascheraikonographie? Gibt es ikonographische Zeugnisse, die sich dem Ascherakult zuordnen lassen, und können über die Ikonographie funktionale Aspekte oder Kompetenzbereiche der Aschera rekonstruiert werden? In diesem Kapitel sollen mit Ausnahme der Pfeilerfigurinen die wichtigsten Darstellungen diskutiert werden, die in jüngster Zeit mit einem Ascherakult in Verbindung gebracht werden. Methodisch ist dabei wieder ein zweifacher Aspekt leitend: Zum einen soll nach dem Stellenwert archäologischer und ikonographischer Zeugnisse und deren Verhältnis zu den literarischen Quellen für die Religionsgeschichte und insbesondere für die Ascheradiskussion gefragt werden. Zum anderen sollen die Prämissen für die Annahme einer Ascheraikonographie bzw. der identifizierenden Zuordnung von Darstellungen zum Ascherakult überprüft und hinterfragt werden.

Trotz der Reduktion auf drei wesentliche Fragekomplexe, in denen derzeit - zumindest nach der Einschätzung des Verf. - der meiste Diskussionsbedarf ist, werden die „traditionellen“ Fragen der Ascheradiskussion nicht vernachlässigt. Fast alle der 40 Belege werden verstreut diskutiert oder zumindest andiskutiert, und auch die Fragen nach Aussehen, Größe, Lexembedeutung und der Polysemie werden an geeigneter Stelle angesprochen. Die Sachfragen erscheinen durch den geänderten Aufbau lediglich nicht an den „gewohnten“ Stellen.

Damit sind der Gang der Untersuchung und ihre leitenden Fragestellungen genannt. Wie der Überblick zeigt, ist die vorliegende Arbeit vor allem an religionsgeschichtlichen und literaturgeschichtlichen Fragen des Alten/Ersten Testaments interessiert. Bibeltheologische, vor allem gesamtbiblische und systematische Aspekte und Dimensionen der Göttinnendiskussion sind bewußt ausgeblendet worden. Die Untersuchung versucht weniger die Synthese oder einen Gesamtentwurf, sondern eher einen Grundlagenbeitrag zur aktuellen Ascheradiskussion unter den genannten Vorzeichen zu leisten. Aufgrund des stark ausgedehnten Umfangs wurde auf extensive Überleitungen und Zusammenfassungen verzichtet. Den Zusammenhalt der drei Teile stellen die Einleitung und die ausführliche Schlußzusammenfassung, die auch den Ertrag der Studie formuliert, her.

Im Hintergrund der gesamten Arbeit stehen natürlich die übergreifenden Fragen nach der Evidenz für einen vorexilischen Göttinnenkult in Israel/Juda und dessen Verhältnis zum Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Eng verbunden damit ist die Frage, ob die Religion der Königszeit polytheistisch war. Welche Indizien sprechen für eine Paarrelation zwischen YHWH und der Göttin Aschera? Ein weiteres Anliegen umgreift die gesamte Arbeit: der kritische Blick auf den derzeitigen Forschungsstand zu Aschera und Ascheren. Es soll be-

sonderer Wert auch auf das Benennen der Lücken im „Ascherapuzzle“ gelegt werden. Wo liegen die Grenzen der derzeitigen Rekonstruktionsversuche zum Ascherakult bzw. zu Göttinnenkulten in vorexilischer Zeit? Was ist in der derzeitigen Diskussion methodisch gesichert, und welche Hypothesen bewegen sich in der unendlichen Weite der Spekulation?

## I. Aschera in erzählenden Texten

Aschera bzw. ihr Kultpfahl, die Aschere, sind zweimal in narrativem Kontext explizit belegt. Einmal werden in 1Kön 18,19 in einer Elijaerzählung 400 Ascherapropheten erwähnt, zum anderen spielt eine Aschere als hölzernes Kultobjekt in der Erzählung von Gideons Zerstörung eines Baalsaltars (Ri 6,25-32) eine nicht geringe Rolle. Beide Erzählungen werden in ihrem Grundbestand in der bisherigen Forschung überwiegend als sehr alt, zumindest aber vordtr eingeordnet. Von daher spielen beide Einheiten in der religionsgeschichtlichen Beurteilung der Auseinandersetzungen zwischen „israelitischer“ YHWH-Religion und „kanaanäischer“ Baal-Religion eine zentrale Rolle. Beide Traditionen haben durch ihre pejorative Zusammenstellung von Baal und Aschera das forschungsgeschichtliche „Dogma“ der nicht bloß literarischen, sondern religionsphänomenologischen Zusammengehörigkeit dieses „Götterpaars“ im AT immer wieder genährt<sup>1</sup>. Hinzu kommt als möglicher dritter Beleg für den Ascherakultpfahl in narrativem Kontext die Erzählung von der Abschachtung der Baalsdiener und der Zerstörung des Baalstempels durch Jehu in 2Kön 10,18-28. In dieser Erzählung ist Aschera nicht explizit belegt, allerdings liegt eine Konjekturen sehr nahe. Diese wird kurz anzudiskutieren sein.

Ein genauerer Blick auf diese meist vordeuteronomistisch eingeordneten Traditionen bietet einen besonderen Reiz, da man aufgrund des vorgeschlagenen hohen Alters vermuten könnte, hier auf die „Wurzeln des Ascherakultes“ und den vordtr Ursprung der Zusammenstellung von Baal und Aschera zu stoßen. Diese Annahme gilt es im folgenden zu überprüfen. Hinzu kommt aber ein zweites, das die Beschäftigung mit 1Kön 18,21-40; Ri 6,25-32 und 2Kön 10 interessant macht. Insbesondere die Elijaerzählung von der Opferprobe auf dem Karmel spielt in der Debatte um die Entwicklung der Monolatrieforderung und damit in der Monotheismusdebatte eine bedeutende Rolle<sup>2</sup>. Mit Hosea, dem Deuteronomium, ei-

- 
- 1 Vgl. z.B. W.F. ALBRIGHT, *Religion*, 89; D.N. FREEDMAN, *Yahweh*, 247f; DERS., *Religion*, 320; M. REHM, *1Könige*, 179, für den die Zusammengehörigkeit des „Götterpaars“ so stark ist, daß er trotz des konstatierten sekundären Charakters der Ascherapropheten (s. dazu u. Anm. ) an der Historizität der Ascherapropheten nicht zweifelt: „Daß es Propheten der weiblichen Gottheit gab, ist *bei ihrer Verbindung mit dem Baal wahrscheinlich*“ (Herv. v. C.F.); vgl. für die breite Präsenz des „Dogmas“ z.B. auch den Titel eines systematischen Aufsatzes zur Funktion und Bedeutung des Mythos von G.E. MENDENHALL („The Worship of Baal and Asherah“), der ohne Rückbindung an die biblischen Texte das Paar „Baal und Aschera“ als feste Größe voraussetzt oder jüngst B. HALPERN „The Baal (and the Asherah) in Seventh-Century Judah: YHWH's Retainers Retired“.
  - 2 Vgl. zur Orientierung in der Diskussion um die Entwicklungsgeschichte des Monotheismus die Sammelbände von O. KEEL (*Monotheismus in Israels Umwelt und im Alten Testament*) B. LANG (*Der einzige Gott*) und E. HAAG (*Gott, der einzige*); F.-L. HOSSFELD, *Einheit*; M. GÖRG, *Monotheismus*; W.H. SCHMIDT, *Jahwe*; M. WEIPPERT, *Synkretismus*; M.-T. WACKER, *Blicke*; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, *passim* (vgl. Register).

nigen Rechtstexten aus dem Tetrateuch und der Elijaträdition werden die Koordinaten der Entwicklung der Ausschließlichkeitsforderung abgesteckt. Die Erzählung von 1Kön 18 - bzw. meist ein sehr stark reduziertes Fragment<sup>3</sup> - steht entsprechend in dieser Entwicklung am Anfang und markiert den Übergang von der integrierenden zur intoleranten YHWH-Monolatrie<sup>4</sup>.

Es scheint daher angemessen, auch die Koordinaten in den genannten Fragen durch eine Analyse von 1Kön 18 abzustecken. In dem folgenden Kapitel soll daher die Erzählung von der Opferprobe Elijas auf dem Karmel 1Kön 18,21-40 vollständig neu analysiert werden. Ziel dieser literarkritischen Untersuchung ist, die Entstehungsgeschichte dieser wichtigen Erzählung nachzuzeichnen und zwischen den beiden derzeit in der Forschung vertretenen Polen, einer sehr frühen Elijaüberlieferung aus dem 9. Jh. auf der einen Seite (z.B. G. HENTSCHEL) und einer erst in deuteronomistischen Kreisen entstandenen Grunderzählung (z.B. E. WÜRTHWEIN) einen eigenen Weg zu suchen. Zugleich soll dabei die Bedeutung der Erzählung für die Entwicklungsgeschichte der Monolatrieforderung überprüft werden. Der Ausgangspunkt der Beschäftigung bleiben aber zunächst die 400 Ascherapropheten in 1Kön 18,19. Es wird sich zeigen, daß es sich auch von daher nahelegt, die Erzählung von der Opferprobe genauer zu analysieren.

Die Analyse von 1Kön 18 nimmt entsprechend breiten Raum ein. Wie gesagt soll sie die grundlegende Orientierung liefern und die Koordinaten für ein Modell der Entwicklung des Ausschließlichkeitsanspruchs festlegen. Die übrigen Erzähltraditionen, in denen Ascheren eine Rolle spielen, nämlich Ri 6,25-32 und unter der Voraussetzung einer Konjektur auch 2Kön 10,18-28, sollen auf der Grundlage der Erzählung von der Opferprobe im Anschluß betrachtet werden.

### **A. Die 400 Ascherapropheten in der Erzählung von der Opferprobe auf dem Karmel. Zur Analyse von 1Kön 18,21-40**

„Und jetzt schicke aus (und) versammle bei mir auf dem Berg Karmel ganz Israel und die 450 Baalspropheten und die 400 Ascherapropheten, die vom Tisch Isebels essen“ (1Kön 18,19). Diese Aufforderung, die in der vorliegenden Gestalt der Erzählung von der „Opferprobe“ oder dem „Götterwettstreit“<sup>5</sup> auf dem Karmel von Elija an Ahab ergeht und den er-

---

3 Z.B. in der oft akzeptierten Analyse durch G. HENTSCHEL (Elija, 84 u.ö.), der in VV 21.30.40 die älteste Stufe der Erzählung sieht.

4 Vgl. zu den Begriffen und der angedeuteten Entwicklung von der integrierenden zur intoleranten Monolatrie F.-L. HOSSFELD, *Einheit, passim* zu 1Kön 18 bes. 71f.

5 Den Terminus Opferprobe benutzen z.B. R. SMEND, *Wort, passim*; E. WÜRTHWEIN, *Opferprobe, passim*. Zumindest ist die Bezeichnung treffender als die von A. ALT (u.a.) gewählte Bezeichnung „Gottesurteil“ (vgl. *Gottesurteil, passim*), denn es findet letztlich auf dem Karmel eher ein „Urteil über Götter“ statt, als ein „Gottesurteil“ (vgl. zu Begriff und Bedeutung



sten Teil der Exposition der Erzählung (VV 19.20) darstellt, enthält die einzige Erwähnung von Ascherapropheten (und *-prophetinnen*<sup>6</sup>) in der Karmelszene wie auch im gesamten AT. Der Terminus *hā<sup>a</sup>šerāh* ist hier kaum anders als personal-göttlich zu verstehen, demnach eine klare Referenz für die Göttin Aschera. In dem oben zitierten Vers werden zwei religionspolitische Kernaussagen gemacht. Zum einen wird Ahab als verantwortlich für das religiöse Wohl des Volkes gezeichnet. Er soll eine Volksversammlung einberufen, die zur Entscheidung des Volkes zwischen Baal und YHWH führen soll (VV 21-40) und schließlich geradezu in einstimmiger „demokratischer“ Entscheidung zugunsten des Letzteren ausfällt. Die Aufforderung Elijas an Ahab steht allerdings - synchron betrachtet - in direkter Abhängigkeit zu dem Vorwurf des Propheten an den König, der *‘oker yišrā’el* zu sein (vgl. 1Kön 18,17f). Deutlich wird dadurch die Verantwortlichkeit des Königs für das religiöse Wohl des Volkes unterstrichen.

Die zweite religionspolitische Kernaussage ist der näherbestimmende Partizipialsatz am Schluß des Verses (*‘okelē šulhan ‘izābael*). Die Propheten der Aschera und<sup>7</sup> die Propheten des Baal werden am Hof unterhalten<sup>8</sup> und damit protegirt. Daß die Königin<sup>9</sup> bzw. die Kö-

---

von „Gottesurteil“ S. TIMM, *Dynastie*, 71f). Auch die Bezeichnung „Götterwettstreit“ ist sicher erwägenswert (vgl. jetzt auch W. THIEL, *Komposition*, 221) und nicht schon deshalb unangemessen, weil sich am Schluß herausstellt, daß es nicht um die Gegenüberstellung zweier gleichberechtigter Götter, sondern um die Opposition von Gott und Götze geht (so S. TIMM, *Dynastie*, 72).

6 Der Text bietet den maskulinen Plural sowohl für die Baals- als auch für die Ascherapropheten. Eine Aussage darüber, ob die Ascherapropheten Männer und Frauen waren, liegt außerhalb des Horizontes von 1Kön 18,19. Gesteht man der Notiz auch nur minimalen Informationswert zu, so bleibt doch die Tatsache, daß die Formulierung von der realen Möglichkeit von *n<sup>e</sup>bf<sup>a</sup>ē hā<sup>a</sup>šerāh* ausgeht. Dann aber liegt es nahe, sowohl an *Propheten wie Prophetinnen* zu denken, denn daß es Prophetinnen in Israel gab, steht außer Frage (Hulda [2Kön 22,14; 2Chr 34,22], Noadja [Neh 6,14], die Frau des Jesaja [Jes 8,3], und [*n<sup>e</sup>bf<sup>a</sup>h* als Titel für] Debora [Ri 4,4] und Mirjam [Ex 15,20]).

Nur selten wird in der Exegese über die geschlechtliche Differenzierung bei den Ascherapropheten reflektiert. Eine Ausnahme bildet V. MAAG, dessen Annahme allerdings inakzeptabel auf sexuelle Aktivitäten der Ascherapropheten abzielt: „Auf den kanaanäischen Kulthöhen pflegte das A[schera]-symbol neben dem Baalsaltar zu stehen, und neben dem Kultpersonal des sidon[ischen] Baal am Hofe Ahabs nennt 1Kg 18,19 auch 400 A.»prophet(inn)en«. Diese dürften zT als Kultdirnen ... im Rahmen orgiast[ischer] A.feiern in Erscheinung getreten sein, ähnlich wie die 2Kg 23,7 genannten A.dirnen“ (Art. Aschera, 136).

7 Der syntaktische Rückbezug des Partizipialsatzes ist nicht eindeutig. Er könnte sich auch nur auf die 450 Ascherapropheten beziehen. Es ist jedoch syntaktisch möglich und von der Sache her wahrscheinlich, daß sich der Nachsatz, der Isebel zusätzlich belastet, auch auf die Propheten des Baal bezieht. Eine Verbindung Isebels zu Aschera ist ansonsten im AT nicht belegt; ihre Verbindung zu Fremdkulten soll unten in einem Exkurs behandelt werden.

8 *‘ki šulhān* meint auch an anderen Stellen „Versorgung auf Staatskosten“, vgl. 2Sam 9,13 (*‘al šulhān*); 19,29; 1Kön 2,7 (vgl. auch 1Kön 5,7); vgl. dazu A.B. ERNST, Art. שלחן, 74f.

9 Da es offensichtlich in der Königszeit das Amt der „Königin“ als solcher nicht gab, bzw. der Titel *malkāh* nicht gebräuchlich war, mußte eigentlich konsequenter von der „Gattin des Königs“ bzw. bei vorausgesetzter Polygamie des Königs von der „Mutter des Kronprinzen“ gesprochen werden, vgl. S. TIMM, *Dynastie*, 289; A. BRENNER, *Woman*, 16.

nigmutter (*g<sup>e</sup>bīrah*<sup>10</sup>) in der (Religions-) Politik des Königshauses eine eigene Größe darstellten, versuchen auch andere Stellen des AT zu vermitteln: z.B. 1Kön 18,4.13; 19,2; 21; 2Kön 9,22.30; 10,13 für Isebel; 1Kön 15,13//2Chr 15,16 für Maacha oder 2Kön 11 für Atalja<sup>11</sup>. Die in 1Kön 18,19 suggerierte offizielle Förderung eines Synkretismus und speziell die Installation eines Ascherakultes am israelitischen Königshof des 9. Jhs. durch Isebel können allerdings nicht (direkt) historisch ausgewertet werden<sup>12</sup>.

Zweifel an der Geschlossenheit des Verses in sich sowie an der ursprünglichen Zusammengehörigkeit zur Karmelszene kommen sofort auf, wenn man den Vers in seinem näheren Kontext betrachtet. Die in V 19 erwähnten 400 Ascherapropheten spielen im Verlauf der Karmelszene VV 21-40 keine Rolle mehr. In VV 22.25.40 finden nur noch die Propheten Baals Erwähnung<sup>13</sup>. Das Gros der Exegeten scheidet daher die Ascherapropheten mit<sup>14</sup> oder ohne<sup>15</sup> den Partizipialsatz über die Versorgung der Propheten am Hof Isebels aus. Für

10 Vgl. zu diesem Titel und dem damit verbundenen Amt H. DONNER, Art, *passim* und N.E.A. ANDREASEN, Role, *passim*; A. BRENNER, Woman, 18f, die zwischen dem Titel der *g<sup>e</sup>bīrah* (nur bei Sukzessionsschwierigkeiten aufgrund zu niedrigen Alters des Thronnachfolgers) und dem Amt der Königinmutter („queen mother“) unterscheidet, da nicht jede Königinmutter den Titel im AT trägt. Zur Kritik vgl. G.I. EMMERSON, Women, 374. Anders Z. BEN-BARAK, Queen-Consort, 23-33; DIES., Status, 23-34, die ein institutionalisiertes Amt einer *g<sup>e</sup>bīrah* ablehnt.

11 Vgl. auch den „schlechten Einfluß“ der Frauen Salomos auf dessen YHWH-Treue in 1Kön 11,4-8.33; 2Kön 23,13.

Vgl. zum Einfluß der Königinmutter bzw. der Königin auf Politik und Religionspolitik auch S. TIMM, Dynastie, 288f; J.A. SOGGIN, Jezabel, 453-455; C. LEVIN, Sturz, 83-90; H. DONNER, Geschichte, 249.252.269f.272; DERS., Art, *passim*; N.E.A. ANDREASEN, Role, *passim*; A. BRENNER, Woman, 17-31, bes. 18.22 und jüngst S. ACKERMAN, Queen Mother, *passim*, die (z.T. in abendteuereicher Argumentation!) eine Verbindung zwischen dem Amt der Königinmutter und dem Ascherakult herstellen will.

Daß einer historischen Auswertung dieser Stellen wegen der ausgesprochen frauenfeindlichen Tendenz der Autoren gegenüber weiblichen, in der Monarchie institutionalisierten Machtfunktionen nur mit größter Vorsicht zu begegnen ist, soll weiter unten gezeigt werden. Vgl. zu irreführenden Rezeptionen dieser atl. Polemik gegen Isebel die Beispiele bei S. TIMM, Dynastie, 288.292-303 und H. ODEBERG, Ἰεζάβελ, 218.

12 Vgl. auch J.A. SOGGIN, Jezabel, *passim*; S. TIMM, Dynastie, 300. Gegen A. BRENNER, Woman, 26, die trotz einer zugestandenen Übertreibung in der Größenangabe, doch zuverlässige Informationen in den Tendenznotizen sehen will.

13 Der Schwierigkeit, daß die Ascherapropheten aus der Erzählung spurlos verschwinden, in V 22 aber die *n<sup>e</sup>bī<sup>ʿ</sup>ē habba<sup>ʿ</sup>al ʿarba<sup>ʿ</sup> me<sup>ʿ</sup>ōt wah<sup>a</sup>miššim* aus V 19 wörtlich wieder aufgenommen sind, hat die LXX bemerkt und „sachgemäß“, wie S. TIMM, Dynastie, 75 Anm. 90, treffend anmerkt, die 400 Ascherapropheten ergänzt. Die Intention der LXX liegt auf der Hand, MT darf nicht textkritisch ergänzt werden (so W.L. REED, Nature, 139); vgl. dazu auch S.M. OLYAN, Asherah, 8 Anm. 23; J.M. HADLEY, Asherah, 98.

14 Vgl. G. HENTSCHEL, Elijaerzählungen, 73; DERS., 1Könige, 111; A.F. CAMPBELL, Prophets, 95.

15 Vgl. bereits J. WELLHAUSEN, Composition, 279 Anm. 1, mit Hinweis auf die fehlende Akkusativpartikel bei der Erwähnung der Ascherapropheten. Ferner S. LANDERSDORFER, Könige, 113; A.B. EHRLICH, Randglossen VII, 262; J.A. MONTGOMERY; H.S. GEHMAN, Kings, 301; G. FOHRER, Elia, 13 (mit der Zahlenangabe für die Baalspropheten); O.H.

letzteres spricht eine stilistische Variation. Während die Baalspropheten durch eine Akkusativpartikel als Objekt eingeführt werden, fehlt diese bei den Ascherapropheten. Syntaktisch sind allerdings beide Akkusative gleichwertig, so daß alleine damit die Frage noch nicht entschieden werden kann, ob in V 19 *nur* die Ascherapropheten sekundär sind.

Zum Teil wird auch darauf verwiesen, daß die Ascherapropheten auch aus textkritischen Gründen nicht ursprünglich seien, da sie mit einem Asteriskos in der Hexapla des Origenes versehen sind, d.h. als Unterschluß der LXX markiert werden<sup>16</sup>. Demgegenüber verweist G. HENTSCHEL darauf, daß der Asteriskos in der Hexapla über den 450 Baalspropheten stehe<sup>17</sup>. Unabhängig davon läßt sich mit der Setzung eines Asterikos in 1Kön 18,19 kaum eine textkritische Änderung vornehmen (zumal diese als sekundäre Erweiterung des Textes auch begründet werden müßte); die Bewertung des *ûn<sup>e</sup>bi<sup>˘</sup>ê hâ<sup>˘</sup>ašerâh ˘arba<sup>˘</sup> me<sup>˘</sup>ô<sup>t</sup>* als Glosse muß *literarkritisch* begründet werden<sup>18</sup>. Mit dem Argument, daß die Ascherapropheten nach V 19 (und V 20 s.u.) aus dem Blickfeld des Erzählers wieder verschwinden, und diese daher als literarkritisch sekundär auszuschneiden sind, ist es aber noch nicht getan. Denn es gibt auch Zweifel an der Zugehörigkeit des gesamten Verses zur Karmelszene. Das V 19 einleitende *w<sup>e</sup>˘attâh* bietet kaum eine folgerichtige Fortsetzung der Zurückweisung des Vorwurfs Ahabs und der Gegenanklage (V 18)<sup>19</sup>. Zudem glänzt Ahab in dem Abschnitt der Opferprobe nach der Ausführung des Versammlungsauftrags ebenso wie die Aschera-

STECK, Überlieferung, 16; H.D. PREUSS, Verspottung, 83 Anm. 83; H. Seebaß, Elia, 127; M. REHM, 1Könige, 179; M.J. MULDER, Naam, 4; H. SPIECKERMANN, Juda, 202 Anm. 98; U. WINTER, Frau, 580 Anm. 539; S. SCHROER, Bilder, 102 Anm. 154; Y. MINOKAMI, Revolution, 109; P.K. McCARTER, Religion, 144 mit Anm. 36; S.M. OLYAN, Asherah, 8.

- 16 Vgl. die Angabe der BHK z. St.; J.A. EMERTON, Light, 16; J. DAY, Asherah, 400f; S.M. OLYAN, Asherah, 8.

Auch E. LIPÍŃSKI, Goddess, 114, schließt sich der textkritischen Lösungsvariante an. Da er aber den personal-göttlichen Referenzbereich des Terminus *˘ašerâh* ablehnt und mit „chapel, shrine, sacred place“ oder „grove“ wiedergeben will (vgl. ebd. 112-115), sieht er noch 1972 auch in 1Kön 18 keinen Beleg für eine Göttin Aschera. „In any case, the word *˘ašerâ* does not need to be understood in strict parallelism to Baal, the whole expression *n<sup>e</sup>bi<sup>˘</sup>ê hâ<sup>˘</sup>ašerâ* designates rather the »prophets of the shrine«, where the Baal was worshipped“. Dieser Vorschlag läßt sich kaum halten, da die Parallelität in V 19 zwischen den Prophetengruppen doch so stark ist, daß ein personal-göttliches Verständnis kaum abzulehnen ist. Das gesteht LIPÍŃSKI 1986 auch zu, hält aber daran fest, daß es die einzige Referenz für eine Göttin ist, die aber erst sehr spät in der Geschichte nachgetragen worden sei (vgl. Iconography, 91).

- 17 Vgl. G. HENTSCHEL, Elijaerzählungen, 72 Anm. 255; U. WINTER, Frau, 580 Anm. 539.

- 18 Vgl. S. TIMM, Dynastie, 73 Anm. 82; U. WINTER, Frau, 580 Anm. 539. Gänzlich ohne Begründung scheidet O. LORETZ, Aschera, 102, die Erwähnung der Aschera als Glosse aus.

- 19 Darauf weist S. TIMM, Dynastie, 72, hin. Kaum dürfte allerdings V 18b „einen Bezug zur vorausgesetzten Notsituation“ herstellen (ebd. 62f). Auf die Dürre 1Kön 17,1; 18,1f wird zumindest nicht explizit Bezug genommen. Erst in der Gesamtanlage des Elija-Ahab-Volk-Verhältnisses (1Kön 16,30-33; 18; 19,1-3; 21) bzw. der Verknüpfung von religiöser Verantwortunglosigkeit Ahabs (und Isebels) gegenüber dem Volk und der Voraussetzung der Umkehr des Volkes für die Beendigung der Katastrophe (VV 39.41ff) wird deutlich, daß die (spät-) dtr Vorwürfe in V 18 mit dem Dürregeschehen korrelieren (s. dazu u.).

propheten mit Abwesenheit. Erst in der folgenden Szene VV 41-46 tritt der König wieder in Erscheinung<sup>20</sup>. Da unter anderem das Fehlen des Dürremotives in der Passage über die Opferprobe (VV 21-40) schon sehr häufig als Grund für die ursprüngliche Selbständigkeit dieser Einheit gewertet wurde<sup>21</sup>, werden die VV 19.20 häufig als Übergang oder Fuge verstanden, die bei der Einfügung der VV 21-39(40) oder noch später im Zusammenhang mit Kap. 19 entstanden sind<sup>22</sup>. Dabei werden die 400 Ascherapropheten bei einigen Autoren im Text belassen: „This (scil. V 19) is a transition verse, and the phrase need not be deleted“<sup>23</sup>. Durch die Qualifizierung der VV 19.20 als „redaktionell“ ist die erzähllogische Kohärenzstörung (keine weitere Nennung der Ascherapropheten) aber allenfalls verschoben. Zumindest muß eine Erklärung für die Neueinführung gegeben werden<sup>24</sup>. Zudem ist fraglich, ob VV 22.23.25, in denen die Baalspropheten ebenfalls eine Rolle spielen, ohne deren Einführung in V 19 auskommen können. Allein diese wenigen Anmerkungen zeigen, daß die Ausscheidung der Ascherapropheten als sekundärer Bestandteil der Opferprobeerzählung so ohne weiteres gar nicht geht. Eine Beurteilung erfordert eine gründlichere Exegese der Erzähleinleitung in den VV 19f im Zusammenhang mit der Opferprobeerzählung. Doch zunächst zurück zu dem Überblick über die unterschiedlichen Positionen der Forschung zu V 19b.

20 Allerdings setzt 19,1 die Anwesenheit Ahabs am Bach Kischon (V 40) erzähllogisch voraus, wenn er unmittelbar nach seiner Ankunft in Jesreel der Königin Bericht erstattet (*wayyaggeḏ ʾah ʾāb lē ʾizābāel ʾet kāl ʾašer ʾāsāh ʾelīyāhū*). Für eine Anwesenheit Ahabs insbesondere bei der Abschachtung der Propheten am Bach Kischon spricht auch der sich direkt an diese Aktion anschließende Befehl Elijas an Ahab, *aufzusteigen*, um zu essen und zu trinken (V 41 *wayyo ʾmār ʾelīyāhū lʾah ʾāb ʾaleh ʾakol ūšʾteh*).

21 Vgl. z.B. A. ALT, Gottesurteil, 135-137; E. WÜRTHWEIN, Erzählung, 131; S. TIMM, Dynastie, 64.73f; G. HENTSCHEL, Elija, 73; M. REHM, 1Könige, 176; R. SMEND, Wort, 147f; N.J. TROMP, Water, 490.

H. SEEBASS hat versucht, ein integratives Modell der Komposition von 1Kön 18 zu vertreten und die Erzählung von der Opferprobe ursprünglich mit der Dürreerzählung zu verbinden. Dieser Versuch ist fast ausschließlich auf Kritik gestoßen. Zudem ist bereits seine Ausgrenzung des Grundtextes der Opferprobe in den VV 22.23.26a.33.36.38a.40 (vgl. Elia, 134) wenig überzeugend. Vgl. zu einem kompositionellen Ansatz auch B.O. LONG, 1Kings, 187-196.

22 Vgl. so z.B. G.H. JONES, Kings, 310.316f; S.J. DE VRIES, 1Kings, 225; E. WÜRTHWEIN, Erzählung, 132; R. SMEND, Elijah, 35.

23 G.H. JONES, Kings, 317; vgl. auch S.J. DE VRIES, 1Kings, 225; T.B. DOZEMAN, Troubler, 81; S.A. WIGGINS, Reassessment, 111.

24 S.A. WIGGINS, Reassessment, 111, 156, verweist auf die Parallelitäten zur Gideon-Erzählung in Ri 6,25-32, in der ebenfalls Baal und Aschera(kultpfahl) zusammen genannt werden. Es ist schon häufiger erkannt worden, daß 1Kön 18 und Ri 6 auch sonst einige Gemeinsamkeiten aufweisen und sich wahrscheinlich in ihrer Rezeptionsgeschichte gegenseitig beeinflusst haben. Trotz der instruktiven Vermutung, daß auch das Nebeneinander von Baal und Aschera in 1Kön 18,19 durch Ri 6 beeinflusst ist, bleibt fraglich, ob diese Parallelität das Belassen der Ascherapropheten im Text rechtfertigen kann, wie WIGGINS annimmt: „The reasons for removing the prophets of the asherah are not compelling“ (111).

Nur wenige Forscher halten die Ascherapropheten in 1Kön 18,19 für ursprünglich zur Erzählung gehörig und nicht für sekundär<sup>25</sup>.

H.D. HOFFMANN bemerkt zwar, daß die Ascherapropheten im folgenden keine Rolle mehr spielen, jedoch seien sie „nicht literarkritisch sekundär eingefügt (...), sondern Ausdruck des kultsystematischen Denkens des Verfassers“<sup>26</sup>. Damit löst er aber das Problem nicht, denn bei angenommener Einheitlichkeit der Erzählung sollte sich die gleiche Kultsystematik in der gesamten Erzählung zeigen, vor allem aber doch in V 40. Hingegen zeigt sich „Kultsystematik“ erst in dem Versuch, eine gegen den Baalismus gerichtete Geschichte *nachträglich* mit dem Kampf um Aschera zu verbinden und dies an einem neuralgischen Punkt der Erzählung.

Meist geht das Belassen der Ascherapropheten im Text mit einer Anerkennung ihrer Historizität einher: „Unter der Herrschaft des Ahab muß der Aschera-Kult gut organisiert gewesen sein, da 1 Kön 18,19 der Aschera 400 Propheten zuschreibt“<sup>27</sup>. Von M.H. POPE wird zur Plausibilität der historischen Information von 1Kön 18,19 der Keilschriftbrief vom *Tell Taʿanek* aus dem 15. Jh.v. Chr. angeführt<sup>28</sup>, der nach W.F. ALBRIGHTS Lesung in Zeile

25 Die Feststellung D.N. FREEDMANS (Yahweh, 248), daß die Autoren, die die Ascherapropheten im Text belassen, zugleich deren Liquidierung zusammen mit den Baalspropheten in V 40 annehmen, entspricht nicht dem Stand der exegetischen Forschung. Eine solche Annahme wäre auch kaum gerechtfertigt, da V 40 ausdrücklich nur die Liquidierung der *nʿbfʿē habba ʿal* erwähnt.

26 H.D. HOFFMANN, *Reform*, 355.

27 J.C. DE MOOR, אֲשֵׁרָה, 480; vgl. W.L. REED, *Art. Asherah*, 250; V. MAAG, *Aschera*, 136. O. MARGALITH (*kʿlābīm*, 230) geht ebenfalls von einem historischen Wert der Notiz aus. Allerdings setzt er dafür kurzerhand Aschera und Astarte gleich und nimmt anstatt der im Text bezeugten Propheten - mit Verweis auf Samuel, der beide Titel trägt - funktionsidentische Priester an. Das liegt insofern für 1Kön 18 auch nahe, da die Propheten im weiteren Verlauf der Erzählung versuchen, ein Opfer darzubringen. So findet MARGALITH in 1Kön 18,19 ein Zeugnis für 400 Astartepriester am Hof der Isebel. Da nämlich schon der Vater Isebels nach dem von Josephus zitierten Zeugnis MEANDERS (*Contra Apionem* §§ 122-125) ein Astarte-Priester war, ist - wenn auch die Historizität dieses Belegs von MARGALITH in Frage gestellt wird - der Weg für die Assoziation nicht weit, Isebel mit den Astartepriestern zu verbinden. Hier wird - mit Verlaub gesagt - eine farbig angemalte Krähe als Papagei verkauft. Eine Auseinandersetzung erübrigt sich.

28 Vgl. M.H. POPE, *Aširat*, 248: Die „Erwähnung der 400 Propheten der A. neben 450 Baalspropheten (...) wurde als Glosse betrachtet, doch ohne Grund, da ja auch der Taanek-Brief einen Wahrsager der Göttin erwähnt“. Es handelt sich dabei um den TT 1 Zeilen 20-21, erstveröffentlicht von F. HROZNY, *Keilschrifttexte bei E. SELLIN, Tell Taʿanek*, 113f.121. HROZNY transkribierte 1903 die Zeilen 20-21: »i-ba-ši u-ba-an<sup>ihu</sup>A-ši-rat liš-ni-nu« und verstand den *Finger der Aširat* als Omen, das dem Absender mitgeteilt werden sollte. HROZNY verwies dabei auf E. SELLIN, der in der gleichen Veröffentlichung die archäologischen Ergebnisse zusammen mit den Texten religionsgeschichtlich auswertete. „Seitdem man den Eigennamen Abd-Aširti (...) in den Amarnabriefen gefunden hatte, war es allerdings bereits so gut wie gewiß, daß eine von der Göttin Astarte zu trennende Ašera in Kanaan existiert habe ... Aber der urkundliche Beweis für ihr Vorhandensein ist unmittelbar erst jetzt geliefert“ (*Tell Taʿanek*, 107f); vgl. auch in Aufnahme der Forschungen in Taanach S.A. COOK, *Religion*, 123.

21 einen *umman* <sup>d</sup>*Aširat* (*u-ma-an* <sup>d</sup>*A-ši-rat*) bezeugt<sup>29</sup>. Das, anstatt des üblicherweise gelesenen „Finger“ *uban* (*u-ba-an*)<sup>30</sup>, von ALBRIGHT angenommene akkadische *umman*, übersetzte er als „wizard“ und meinte so eine Verbindung zur ekstatischen Prophetie konstatieren zu können<sup>31</sup>. ALBRIGHTS Vorschlag muß allerdings bestritten werden. In Zeile 20-21 ist in neueren Lesungen weder von ekstatischer Prophetie noch von <sup>d</sup>*Aširat* die Rede. „There is no »wizard« at Taanach! ... Nor there is an <sup>d</sup>*Aširat* in the line, as read by Albright“<sup>32</sup>. A.E. GLOCK liest Z. 19-23: „Another matter. If there is a finger of *zarninu*-wood and myrrh, then give (them) to me“<sup>33</sup>.

Zudem muß eine Verbindung des keilschriftlichen Textes aus dem 15. Jh. v. Chr. mit dem biblischen Text aufgrund des zeitlichen Abstandes als methodisch fragwürdig bezeichnet werden, vor allem wenn damit die „Historizität“ des Erzählten plausibler gemacht werden soll.

Aufgrund der phönizischen Abstammung Isebels versuchen einige Autoren, den bereits im Keret-Epos (KTU 1.14 IV,35-36.38-39) für Sidon und Tyros belegten Ascherakult über 1

---

Eine neuere gründlich kommentierte Übersetzung findet sich bei A. GLOCK, *Texts, passim*, ebd. 59 auch zu sprachlichen Eigentümlichkeiten der Keilschrifttexte aus Palästina. Brief Nr. 1, der nach dem üblichen, auch aus Amarna bekannten, Briefformular eingeleitet wird (*ana PN qibima* ...), ist wie andere Briefe aus Ta<sup>a</sup>nek (Nr. 2.5.6) an einen nicht näher bekannten *Talwašur* adressiert. Vgl. zum Adressaten und den früheren Lesungen des PN als *Rewašša/* oder *Aširat-yašur/Aštar-yašur* A. GLOCK, *Texts*, 59 Anm. 10 sowie ebd. 62.

29 Vgl. W.F. ALBRIGHT, *Prince*, 18, der auch selbst den Zusammenhang zu 1Kön 18,19 nennt. Vgl. auch W.L. REED, Art. *Asherah*, 250f; J.C. DE MOOR, אֲשֵׁרָה, 476; T.S. FRYMER, Art. *Asherah*, 704f. Im Zusammenhang von 1 Kön 18,19 wird der *Ta<sup>a</sup>nek*-Brief auch bei R.J. PETTEY, *Asherah*, 117; J.M. HADLEY, *Asherah*, 97f; J. DAY, *Asherah*, 386; S. TIMM, *Dynastie*, 298f; H.-P. MÜLLER, *Kolloquialsprache*, 28, erwähnt.

30 Vgl. zu akk. *ubānu(m)* „Finger“ AHW 1398f. R.J. PETTEY (*Asherah*, 191f) macht aus der diskutierten Alternativlesung zwischen *ummān* und *ubān* gleich zwei Belege für Aschera in Tell Ta<sup>a</sup>nek, einen bezeugten „Finger der Aschera“ in einem angeblich in den mb-zeitlichen Straten gefundenen Text und den „Mantiker der Aschera“ aus TT 1.

31 Vgl. W.F. ALBRIGHT, *Prince*, 18 Anm. 22. Vgl. ebd. 18 die Angaben zur angeblichen Vertauschung von *ma* und *ba*; vgl. dagegen A.E. GLOCK, *Texts*, 60 Anm. 18. Zudem ist fraglich, ob eine Übersetzung des gelesenen *ummān* als „wizard“ überhaupt richtig ist, vgl. AHW 1413f.

32 A.E. GLOCK, *Texts*, 60 Anm. 18f.

33 A.E. GLOCK, *Texts*, 60. Vgl. A.F. RAINEY, *Usages*, 59, der die Passage in Zeile 19-22 folgendermaßen liest: „šum-ma i-ba-ši ú-ba-an <sup>838</sup>*ZA'-ar-ni-nu* ù *mu-ur-ru*. Furthermore, if there is a »finger« of ... and myrrh... “. Im Anschluß an RAINEY lehnen auch W.A. MAIER III, *Šešerah*, 179 Anm. 26, und S.M. OLYAN, *Asherah*, 8 Anm. 22, ALBRIGHT's Lesung ab. Zweifel auch bei H.P. MÜLLER, Art. אֲשֵׁרָה, 148; O. LORETZ, *Aschera*, 83. An der jüngsten Arbeit zu Aschera von S.A. WIGGINS (*Reassessment*, 149), die zugleich die derzeit ausführlichste Darstellung der relevanten Keilschrifttexte bietet (ebd. 132-152), scheint die heftige Kritik an ALBRIGHTS Lesung spurlos vorbeigegangen zu sein.

Zum Problem der Kultständer von Taanach, die häufig für eine Ascheraverehrung in der Eisenzeit herangezogen werden, s.u. S. 818-848.

Kön 18,19 mit Isebel in Verbindung zu bringen<sup>34</sup>. Je nach Entscheidung für einen Herkunftsort<sup>35</sup> spiegelt sich dann unter Ahab in 1Kön 18,19 der tyrische<sup>36</sup> oder sidonische<sup>37</sup> Ascherakult. Hier gelten die gleichen Vorbehalte wie für den Taanach-Brief. Ein Ascherakult in Sidon oder Tyrus läßt sich für das 9. Jh. keinesfalls aufgrund des Keret-Epos supponieren<sup>38</sup>. Ein solcher ist auch wenig wahrscheinlich, da es zumindest inschriftlich keine Belege für einen Ascherakult im 1. Jt. in Sidon und Tyrus gibt<sup>39</sup>. Daß Aschera im frühen 1. Jt. in Tyrus (und davor?) „eigentlich der höchste Gott (*sic!*) und der später mit El gleichgesetzte Melqart ihr Paredros“<sup>40</sup> war, wie H. NIEHR annehmen will, ist schon aufgrund des Fehlens epigraphischer Belege für Aschera - gegenüber vorhandenen Belegen für

34 Vgl. z.B. W. KORNFELD, Fruchtbarkeitskulte, 112; W.F. ALBRIGHT, Vow, 30. Zu dem Text s.u. S. 799.

35 Zur Diskussion um die tyrische oder sidonische Herkunft Isebels vgl. S. TIMM, *Dynastie*, 224-231, der die sidonische Abstammung Isebels wahrscheinlich gemacht hat. TIMM weist bei der Zuweisung Etbaals zu Tyrus, die aufgrund einer Angabe bei Josephus (Ant 8,13,2; c.Ap. 1,18 § 123) immer wieder gemacht wurde, Mängel auf, die letztlich das *šidonîm* in V 31 als Ortsname wahrscheinlicher machen. Es ist also nicht „Allgemeinbezeichnung der »Phönikier«“ (so mit vielen anderen M. NOTH, Könige, 354). Zur Wahrscheinlichkeit der Herkunft Etbaals aus Sidon vgl. auch H. DONNER, *Geschichte*, 268. Zur Diskussion vgl. auch M. WEIPPERT, *Synkretismus*, 172f Anm. 49, der eine Doppelmonarchie Tyrus und Sidon unter der Sammelbezeichnung *Sidon/Phönizier* in Personalunion in Erwägung zieht.

36 Vgl. z.B. W.H. POPE, *Aṭirat*, 247; W.F. ALBRIGHT, *Religion*, 174; H.H. ROWLEY, *Elijah*, 195.

37 Vgl. z.B. R. PATAI, *Goddess*, 39.

38 Gegen W.A. MAIER III, *ʿAšerah*, 175. Vgl. zur Kritik an Kontinuitätshypothesen zwischen ugaritischer und phönizischer Religion auch A.M. COOGAN, *Religion*, 312f.

39 Zu den Panthea in den beiden phönizischen Städten vgl. R.J. CLIFFORD, *Religion*, 59-61; S. RIBICHINI, *Glaube*, 108.110; vgl. ebd. 115, zur Volksfrömmigkeit, in der Aschera in Phönizien ebenfalls keine (bedeutende ?) Rolle gespielt hat.

Weit mehr ist an Astarte zu denken, die jedoch religionsgeschichtlich auf jeden Fall von Aschera zu unterscheiden ist. Auch hier hat die These von der einen „großen Göttin“, die bereits in der ersten Hälfte des 1. Jt. die Göttinnen zum großen Teil verschmolzen sein läßt, in die Irre geführt.

Die phönizische Religion hat es ebensowenig gegeben wie die kanaanäische Religion (vgl. dazu A.M. COOPER, *Religion*, 312). Gerade in den bedeutenden phönizischen Städten zeigt sich eine Vielfalt von unterschiedenen Göttern in je unterschiedlichen Panthea. Inschriftlich ist (neben *Baʿalat*, der Herrin von Byblos) im südlichen Bereich des phönizischen Einflußgebietes lediglich Astarte, nicht aber Aschera als bedeutende Göttin belegt; vgl. zuvorderst KAI 13,1f (Sidon, Ende 6. Jh.) und den Vertrag Assarhaddons mit dem Baal von Tyrus (Anfang 7. Jh., vgl. dazu R. BORGER, *Staatsverträge*, 158f; R. BORGER, *Die Inschriften Assarhaddons, König von Assyrien*, AfO Beiheft 9, Graz 1956), vgl. die ʿEsmunʿazar-Inschrift, KAI 14,14-18, Anf. 5. Jh.).

Vgl. zur epigraphischen Evidenz für Astarte bzw. zum Fehlen von Aschera in phönizischen Inschriften auch H.-P. MÜLLER, Art. עשתרה, 457f; B. PECKHAM, *Phoenicia*; S. TIMM, *Dynastie*, 231-234.299; M.S. SMITH, *History*, 24f mit Anm. 112.114 sowie unter Einbeziehung der (späten) literarischen Quellen die neueren Überblicke zur phönizischen Religion bei S. RIBICHINI, *Glaube*; A.M. COOPER, *Religion* und R.J. CLIFFORD, *Religion*.

Zu Astarte als Stadtgöttin von Sidon vgl. auch H. GESE, *Religionen*, 188-189.191-192; H. WEIPPERT, *Hintergrund*, 20f.

40 H. NIEHR, *Gott*, 26, vgl. anders 74f.

Astarte - zweifelhaft<sup>41</sup>. Ebenso unwahrscheinlich ist der Versuch J.W. BETLYONS, Aschera in der Perserzeit und auch davor als Göttin des Meeres in Sidon zu vermuten und mit Eschmun zu verbinden<sup>42</sup>. Die epigraphische Evidenz und (die darauf und auf Philo und Lukan beruhende) Kenntnis der phönizischen Religion sprechen eher dagegen<sup>43</sup>.

D.N. FREEDMAN will ebenfalls die Propheten der Aschera im Text belassen und sieht in 1Kön 18,19 einen historischen Beleg für das Götterpaar Baal und Aschera zur Zeit Ahabs<sup>44</sup>. Seine Schlußfolgerung unter Einbeziehung der Karmelszene ist allerdings noch weitreichender. Aufgrund des Fehlens der Ascherapropheten in der weiteren Erzählung folgert er bezogen auf die Liquidierung der Baalspropheten in V 40: „What happened to Asherah and her prophets? Nothing“<sup>45</sup>. Er sieht in der Erzählung den Zeitpunkt fixiert, an dem YHWH dem Gott Baal die „Ehefrau“ abtrötzt und die religionsgeschichtliche Konstellation aus *Kuntilet 'Ağrūd* „YHWH von Samaria und seine Aschera“ sich konstituiert<sup>46</sup>. Die Thesen FREEDMANS sind zwar originell, doch weitestgehend hypothetisch und in der vorgetragenen Form nicht zu halten. Eine wie auch immer geartete Akzeptanz der Ascherapropheten ist weder aus 1Kön 18, noch aus den folgenden Texten zu erheben. Ebenso wenig wird beim Anlaß der Versammlung zwischen beiden Gruppen (Baals- und Ascherapropheten) differenziert. Beide Gruppen sind gleich negativ gewertet. Gerade im Duktus des Endtextes (FREEDMAN setzt die vorliegende Gestalt der Erzählung als einheitlich voraus) ist die

---

41 Zu den inschriftlichen Astartebelegen aus Tyros vgl. die in Anm. 39 angegebene Literatur.

42 Vgl. J.W. BETLYON, *Cult, passim*. BETLYON will einen mit einem Podium und einem Becken versehenen Raum des Eschmuntempels (6. Jh. v. Chr.), der von M. DUNAND bei Sidon in *Bostan esh-Seikh* ausgegraben wurde und vom Ausgräber selbst als Astarteheiligtum bezeichnet wurde, jetzt mit Aschera verbinden. Dafür nimmt er, neben der in Ugarit bezeugten Verbindung Ascheras zum Meer, die bereits von F.M. CROSS vorgeschlagene (CMHE, 28-34, bes. 31) und von anderen bekräftigte (R. ODEN, *Studies*, 92; W.A. MAIER III, *Asherah*, 96-118; S.M. OLYAN, *Asherah*, 53-61) Identität von Tannit und Aschera an, wodurch die Ikonographie tyrischer Münzprägungen der Perserzeit dann (auch) auf einen Ascherakult verweist. Die religionsgeschichtliche Gleichsetzung von Tannit und Aschera kann allerdings angezweifelt werden (vgl. J.F. HEALEY, Rezension zu Maier, 170; H. HVIDBERG-HANSEN, *Déesse, passim*; J. DAY, *Asherah*, 297; DERS., Art. *Asherah*, 485; S.A. WIGGINS, *Myth*, 389f). Auch hier spricht aufgrund der Abhängigkeit der punischen Religion von der phönizischen und den parallelisierenden epigraphischen Belegen (vgl. dazu J.W. BETLYON, *Cult, passim*, trotz KAI 81, wo Astarte und Tannit unterschieden werden) mindestens ebensoviel für Astarte. Doch auch bei konzederter Identität bleibt das Gebäude in *Bostan esh-Seikh* ohne einen näheren Hinweis auf die Identität der dort verehrten Gottheit. Von daher ist der Versuch BETLYONS nicht wahrscheinlicher als die Angaben des Ausgräbers selbst. Vgl. zur Kritik an BETLYONS These auch H. HVIDBERG-HANSEN, *Uni-Ashtarte*, 175.

43 Vgl. dazu auch M.S. SMITH, *History*, 39 Anm. 114.

44 Vgl. D.N. FREEDMAN, *Yahweh*, 248.

45 D.N. FREEDMAN, *Yahweh*, 248, vgl. ähnlich bereits R. PATAI, *Goddess*, 46.

46 Dieses Urteil sucht er durch das Fehlen der Aschera in der Jehu-Szene 2Kön 9f; sowie durch die Inschriften von *Kuntilet 'Ağrūd*; 2Kön 13,6; Am 8,14 (emendiert zu *ʿašrat šomʿrôn*, s. dazu u. Anm. 600 im zweiten Hauptteil, Bd. 2) und andere biblische Erwähnungen zu stützen; vgl. D.N. FREEDMAN, *Yahweh*, 248f.



Versammlung durch den Synkretismus Ahabs (V 18) motiviert, der sich *ununterschieden* in den Vertretern Baals und Ascheras (V 19) bzw. in der Protektion durch das Königshaus widerspiegelt. VV 19.20 konstituieren als Exposition der Erzählung gerade das Gegenüber von Ahab zu YHWH und Elija. Damit steht auch Aschera auf der „falschen“, nämlich zu verurteilenden und in der Erzählung negativ konnotierten Seite. Die in *Kuntilet ʿAğrūd* im 8. Jh. belegte Zusammenstellung von YHWH von Samaria und Aschera kann somit gerade *nicht* das Belassen der 400 Aschera-Propheten in der ursprünglichen Form der Erzählung stützen<sup>47</sup>. Die Opferprobe erzählt von einer Entscheidung des *Volkes für YHWH* (V 39), *nicht* von einer Entscheidung *YHWHs für Aschera* oder umgekehrt. Die atl. Stellen, die von einer Assoziierung Baals und Ascheras auch noch zeitlich nach dem Karmelereignis ausgehen (z.B. 2Kön 21,3; 23,4), nennt FREEDMAN in seinen Ausführungen nicht. Letztlich ist seine religionsgeschichtliche Voraussetzung zweifelhaft: Die Zusammenstellung von Baal und Aschera als Götterpaar im AT ist keine Spiegelung der religiösen Verhältnisse in Israel vor dem 9. Jh., sondern ein literarisches Produkt aus dtr Händen (s. dazu u.).

Die kurze Übersicht über die Lösungsversuche zu 1Kön 18,19 hat gezeigt, daß bei weitem die Argumente für einen literarkritischen Lösungsweg sprechen. Dabei bleibt die Grundfrage aber zunächst offen: *Wer hat warum und wann ein Interesse, hier Aschera mit Baal zusammenzubinden und zu diskreditieren?* Die Frage nach dem *Warum* läßt sich nur beantworten, wenn für die Fragen nach dem *Wer* und *Wann* eine Antwort gefunden ist. Sind die Ascherapropheten mit oder ohne den Kontext der VV 19.20 sekundär zur ursprünglichen Erzählung von der Opferprobe? oder anders: Geht die Zusammenstellung von Baal und Aschera in V 19 auf den Autor von V 19 zurück oder ist sie erst redaktionell eingetragen worden? Die Frage nach der Datierung der Zusammenstellung muß vor einer Auswertung der Stelle für Überlegungen zur Relevanz der Aschera in Kult und Religion Israels unbedingt gestellt werden<sup>48</sup>. Trotz des oben nachgezeichneten breiten Konsenses in der Beurteilung der Ascherapropheten als sekundär, klaffen hier die Urteile weit auseinander: Sie reichen von vordtr<sup>49</sup> über dtr<sup>50</sup> bis zu nachdtr<sup>51</sup> Ansetzungen.

---

47 So im Anschluß an FREEDMANS Argumentation die Annahme von J.M. HADLEY, Asherah, 99, die letztlich bezüglich des Ausscheidens oder Belassens der Ascherapropheten im Text von V 19 unentschieden bleibt.

48 Häufig findet sich keine oder nur eine pauschale Datierung des Zusatzes. Selbst in Untersuchungen zum Ascheraproblem begnügt man sich mit der Feststellung, daß die 400 Propheten der Aschera sekundär nachgetragen wurden. Dabei bleiben dann die wesentlichen Fragen an diese Stelle unbeantwortet, oft sogar ungestellt.

49 Vgl. G. HENTSCHEL, 1Könige, 111: „Als Isebel ihre Rolle als Königinmutter voll ausnutzte, um ihre Religionspolitik durchzusetzen ... wurden in 19b die »vierhundert Propheten der Aschera, die vom Tisch Isebels essen« eingefügt“; vgl. auch DERS., Elijaerzählungen, 332; DERS., Elija, 65.

50 Vgl. z.B. H. SPIECKERMANN, Juda, 214; S.M. OLYAN, Asherah, 8.

Einziger Anhaltspunkt bei der notwendigen Datierung von 1Kön 18,19\* ist die Verankerung der Baalspropheten in der Erzählung, die als *terminus post quem* für die Einführung der Ascherapropheten gelten kann. Es erscheint daher auch von diesem Ausgangspunkt her notwendig, die Erzählung von der Opferprobe insgesamt zu analysieren.

### **1. Zur Textabgrenzung der Opferprobe Elias auf dem Karmel**

In Anbetracht der Forschungslage, kann man sich D.N. FREEDMANS Urteil nur anschließen: „A famous story in the Bible, one that has analyzed and discussed endlessly“<sup>52</sup>. Bereits die Ausgrenzung einer nach vorne und hinten geschlossenen Einheit, die als Einzelerzählung angesprochen werden kann und die Grundlage für eine Analyse bilden kann, bereitet einige Schwierigkeiten und ist umstritten.

Die Opferprobe steht jetzt in einem größeren Zusammenhang, der häufig als „Dürrekompotion“ angesprochen wird und von 1Kön 17,1 bis 18,46 reicht<sup>53</sup>. Das Ende der Opferprobe, die in diese Komposition eingebunden ist, läßt sich relativ einfach bestimmen. Wie oben bereits festgestellt, fällt das Fehlen Ahabs wie auch das Fehlen eines unmittelbaren Bezuges zur Dürre in den VV 21-40 auf. Beide Elemente werden in V 41 in der Rede Elias an Ahab wieder aufgegriffen. Zudem erreicht die Opferprobe ihren Höhepunkt in dem Bekenntnis des Volkes in V 39 und der sich anschließenden Hinrichtung der Baalspropheten (V 40).

---

51 Vgl. zu dieser Extremposition zuletzt E. WÜRTHWEIN, Opferprobe, *passim*, der den Grundtext der VV 21-39\* jetzt nach (den spätdtr Versen) Dtn 4,35.39; 7,9 ansetzen will. VV 19.20 sind jedoch erst nach einer Bearbeitung dieses Grundtextes, die die Baalspropheten nachtrug, eingearbeitet worden. Damit dürften die VV 19.20 in WÜRTHWEINS Analyse, auch wenn er dies nicht explizit tut, nachtr zu datieren sein (vgl. dagegen noch das moderate Urteil im Kommentar [Könige, 219], wo er die Grunderzählung in frühdtn/dtr Zeit datiert und NR-Emigrantenkreisen zuschreibt; s. zu seiner Analyse auch u.).

52 D.N. FREEDMAN, Yahweh, 247.

53 In 17,1 wird das Ausbleiben des Regens angekündigt, der in der jetzigen Komposition in 18,45 eintrifft. Dabei wird die Dürre bzw. der diese beendende Regen in 17,7.14; 18,1.2b.5.41-45 aufgegriffen.

Schwierigkeiten bei der globalen Ausgrenzung der Dürrekompotion bereitet lediglich die Einleitung zur Horebszene in 19,1-3, die sich in dem Bericht Ahabs an Isebel eindeutig auf die Karmelszene zurückbezieht. Da jedoch durch das Eintreffen des Regens in VV 41-46 ein relativer Abschluß erreicht wird, kann 19,1-3 als Überleitung charakterisiert werden, die die Anbindung des Kap. 19 an 17 und 18 schafft. S. dazu u. auch den Exkurs über „Isebel und die Fremdkulte“ mit Anm. 113.

Die rahmende Funktion der sog. Dürrekompotion kann hier nicht näher behandelt werden, vgl. zu den Schwierigkeiten der Ausgrenzung einer Komposition u.a. S. TIMM, *Dynastie*, 64-68; R. SMEND, *Wort*, *passim*.

Nach vorne läßt sich die Erzähleinheit allerdings nicht so einfach abgrenzen. Viele sehen in V 21 den Beginn einer alten Erzählung von der Opferprobe<sup>54</sup>. Diese würde jedoch relativ unvermittelt beginnen: *wayyiggaš ʿelyāhū ʿæl kāl hā ʿām*. Dieser Schwierigkeit begegnen einige, indem sie mit einer abgebrochenen Exposition rechnen, in der von einer Versammlung des Volkes berichtet worden sein soll<sup>55</sup>. Daß dies nicht unbedingt nötig ist, soll weiter unten gezeigt werden. Zunächst liegt aber im vorliegenden Text eine solche Exposition vor, so daß man VV 19.20 trotz einiger Schwierigkeiten erst einmal zu der Einheit hinzurechnen muß. Dann aber lassen sich die VV 17 u. 18 ebenfalls nicht auslassen, denn zum einen setzt das *w<sup>e</sup> ʿattāh* in V 19 etwas voraus, zum anderen werden Sprecher und Adressat von VV 19.20 in den VV 17.18 genannt. Kann man aber die Texteinheit der Opferprobe wie A. ALT mit V 17 beginnen lassen<sup>56</sup>? Die Begegnung zwischen Ahab und Elija wird ja in der vorliegenden Komposition durch die Begegnung zwischen Elija und Obadja (VV 7-16) gut vorbereitet. Diese Szene hängt wiederum unmittelbar an der Futtersuche Obadjas mit dem „Dorfschulzen Ahab“<sup>57</sup> VV 2b-6 und ist also mit der Dürre eng verknüpft<sup>58</sup>. Aus ökonomischen Gründen können die Obadja-Szenen hier nicht in die Analyse einbezogen werden<sup>59</sup>. Sie führen thematisch auch schon sehr weit von der Opferprobe weg. Die Begegnung Ahabs mit Elija in VV 17.18, aus der jetzt die Veranstaltung auf dem Karmel resultiert, muß eine thematische Grenze bilden. Schaltet man dementsprechend zunächst die Obadja-Szenen aus, bleiben 18,1.2a, die, durch eine invertierte Wortereignisformel eingeleitet, erstmalig von einem Auftrag an Elija, Ahab zu treffen, erzählen: V 1b *lek herā ʿeh ʿæl ʿah ʿāb*. In V 2a wird der Beginn der Ausführung dieses Auftrags berichtet: *wayyelæk ʿelyāhū l<sup>e</sup>herā ʾōt ʿæl ʿah ʿāb*. Es erscheint daher notwendig, auch bei Ausblenden der Obadja-Szenen, die VV 1.2a mit in die Analyse der Opferprobeerzählung einzubeziehen. In 1Kön 18,1 zeigt sich aber das ganze Dilemma einer plausiblen Abgrenzung der Opferprobeerzählung von der „Dürrekomposition“, denn der Auftrag an Elija, Ahab zu treffen, wird direkt mit der Willenskundgabe YHWHs verbunden, wieder Regen zu geben

54 Vgl. z.B. G. HENTSCHEL, Elija, 84, der in den VV 21.30.40 die älteste Stufe der Erzählung sieht; E. WÜRTHWEIN, Könige, 217.

55 So z.B. E. WÜRTHWEIN, Könige, 215.

56 Vgl. A. ALT, Gottesurteil, 135f.

57 Vgl. zu dieser treffenden Klassifizierung G. HENTSCHEL, Elija, 71, im Anschluß an H. GRESSMANN.

58 Auch wenn V 2b *w<sup>e</sup>hārā ʿāb hāzāq b<sup>e</sup>šom<sup>e</sup>rōn* nicht als selbständige Erzähleinleitung funktionieren dürfte (die Determination der Hungersnot setzt einen Dürrekontext wohl voraus; vgl. dagegen die Einleitungen Gen 12,10; 26,1; 2Sam 21,1; Rut 1,1\*), paßt 2b ebensowenig als Fortsetzung zu V 2a. V 2b ist damit zu der Obadjaszene VV 3-6 zu rechnen und als Kompositionsfuge zu werten. Vgl. zu dieser Abgrenzung auch S. TIMM, *Dynastie*, 67f.

59 Beide Szenen VV 2b-6\* und 7-16\* werden auch häufig als sekundär gegenüber dem Kontext angesehen. Nimmt man dazu die deutliche inhaltliche Digression, scheint eine Auslassung dieser Textstücke berechtigt.

(*w<sup>e</sup> ʿætt<sup>e</sup>nāh māṭār ʿal p<sup>e</sup>nē hā ʿadāmāh*). VV 1.2a erscheinen als die *zentrale Schalstelle* zwischen Dürrekomposition und Opferprobe und müssen deshalb in die Analyse mit einbezogen werden<sup>60</sup>. Bereits die aufgezeigten Schwierigkeiten bei der Ausgrenzung einer Analyseeinheit „Opferprobe“ bzw. die Suche nach einer absoluten Erzähleinleitung signalisieren, daß die Erzählung von den Baalspropheten im vorliegenden Text *nicht locker im Kontext verankert ist*, sondern - trotz ihrer scheinbaren Unverbundenheit (Fehlen Ahabs in VV 21-40) - eng in die Dürrekomposition eingebunden ist. Schon hier deutet sich eine relativ komplexe Struktur der Elijaerzählungen an, die auf einen längeren Wachstumsprozeß rückschließen läßt.

Der im folgenden zu analysierende Text wird aus pragmatischen Gründen (Ausschaltung der Obadjaszenen) auf 1Kön 18,1f.17-40 begrenzt.

## 2. Textkritik

Der MT (*Codex Leningradensis*) des ausgegrenzten Abschnitts ist im Grunde recht gut überliefert und aus sich heraus verständlich; er bedarf an keiner Stelle notwendig einer Änderung. Lediglich das *Q<sup>ere</sup>* ʿ in V 36 וּבְדַבְרֵיךָ ist dem *K<sup>etib</sup>* וּבְדַבְרֵיךָ vorzuziehen.

Daß einige Handschriften in V 1 *yāmîm* mit der Präposition *min* lesen, liegt vermutlich an der ungewöhnlichen Form der temporalen Einleitung *way<sup>ehi</sup> yāmîm rabbîm*. Bei ähnlichen Einleitungen werden entweder *min* (Jos 23,1; Ez 38,8) oder *b<sup>e</sup>* (Ex 2,23) als Präpositionen vor *yāmîm* gesetzt. In der von wenigen Manuskripten belegten Variation liegt demnach eine gebräuchlichere Form der Wendung vor<sup>61</sup>. Möglich ist aber auch, daß das Ungewöhnliche an der Wendung erst durch die Literargeschichte des Textes entstanden ist, so daß hier eine Entscheidung für eine der beiden Lesarten noch nicht gefällt werden kann. MT ist zudem lesbar, so daß eine Änderung zumindest vorerst nicht notwendig ist.

In V 20 bezeugen mehr als 20 Handschriften anstatt der „Söhne Israels“ das „Gebiet/Grenzen Israels“. *šālah b<sup>e</sup>* für „nach jmd. schicken“ ist tatsächlich ungewöhnlich<sup>62</sup>. Wenn allerdings *b<sup>e</sup>nē* durch *g<sup>e</sup>būl* ersetzt wird, fehlt dem Text erzähllogisch die Versammlung des Volkes, die in V 19 von Elija aufgetragen worden war und vom weiteren Verlauf her auch gefordert ist. Das Ungewöhnliche des MT wird hier belassen. Es soll weiter unten eine Erklärung finden.

---

60 Vgl. auch W. THIEL, *Komposition*, 218, der in 18,1-2a den „zweite(n) große(n) Brückenpfeiler neben der Dürre-Ankündigung 17,1“ sieht, „auf dem die ganze Komposition ruht“.

61 So ändert z.B. S. TIMM, *Dynastie*, 60 Anm. 4, den Text entsprechend ab.

62 Hingegen kommt das „Umherschicken innerhalb der Grenzen“ noch in Ri 19,29; 1Sam 11,3,7 vor. Wahrscheinlich lehnen sich die Lesarten an diese Beispiele an. Daß V 20 bei der Versammlung des Volkes eigentümlich ambivalent bleibt, soll weiter unten gezeigt werden.

In V 26 deuten die Masoreten durch das *Sebir* שִׁבִּיר, vielen Handschriften entsprechend, an<sup>63</sup>, daß sie bereits Schwierigkeiten mit der singularen (bzw. der Aktiv-<sup>64</sup>) Form hatten. Trotz syntaktischer Probleme ist jedoch zunächst beim MT zu bleiben, da zum einen die singulare Form gut belegt ist, zum anderen vielleicht auch die diachrone Analyse Möglichkeiten bietet, das <sup>a</sup>šær āsāh zu erklären.

Die meisten Varianten, die in der BHS vermerkt sind, betreffen teils weitreichende Änderungen gegenüber dem MT in der Septuagintatradition. Die Änderungen haben teils vereinheitlichenden oder explizierenden Charakter (so z.B. VV 1<sup>a</sup>.17<sup>a</sup>.20<sup>b</sup>.23<sup>a</sup>.24<sup>b</sup>.39<sup>d</sup>), teils variiert die LXX (z.B. VV 21<sup>b</sup>.24<sup>a</sup>.29<sup>a</sup>.36<sup>c</sup>.37<sup>b</sup>) oder läßt Versteile aus (z.B. VV 23<sup>b-b</sup>.26<sup>b-b</sup>.32<sup>a-b-b</sup>.36<sup>a</sup>), teils wird an andere Verse angeglichen (VV 26<sup>c</sup> an V 37; V 22<sup>b</sup> an V 19; V 27<sup>a</sup> an 17,1) oder der durch seine Entstehungsgeschichte inkohärente Text geglättet (z.B. VV 18<sup>a</sup>.21<sup>a-a</sup>.26<sup>a-a</sup>.30<sup>a-b</sup>.34<sup>a</sup>.36<sup>d</sup>). Die in der BHS vermerkten LXX-Varianten sind unabhängig von der Frage des Verhältnisses der griechischen Überlieferung zur MT-Texttradition ausnahmslos als *beabsichtigte* Textänderungen einzustufen und müßten als Rezeptionsgeschichte des Textes für sich *und* parallel zum MT analysiert werden<sup>65</sup>. Dabei wären auch die textgeschichtlichen (Prioritäts-) Fragen zu diskutieren. Da dies über den Zweck und Ziel der hier notwendigen Analyse weit hinausgeht, soll von der Textüberlieferung des MT ausgegangen werden. Die griechische Textrezeption bleibt im folgenden weitestgehend unberücksichtigt.

### 3. Beobachtungen zur Textkohärenz der VV 1.2a.17-40

Bereits die Suche nach einem Erzählanfang bzw. das Bemühen um eine gerechtfertigte Textabgrenzung hat gezeigt, daß die Textoberfläche keinesfalls glatt und kohärent ist. Der Text verweist durch seine Schwierigkeiten fast zwangsläufig selbst von der synchronen Textebene in die Diachronie. Im folgenden werden daher die ausgegrenzten Verse auf syntaktische, semantische und erzähllogische Kohärenzstörungen hin genau untersucht. Die

---

63 Vgl. BHS z. St. BHK zählt 23 Manuskripte.

64 Das *Sebir* āsū könnte sowohl als pt. pass. Sg. oder als Indikativform 3. Pl. gelesen werden.

65 Die Beurteilung der Unterschiede der LXX-Übersetzungen als „beabsichtigte Textänderungen“ meint hier vor allem auch Änderungen, die über die dem Übersetzungsprozeß inhärierenden Unterschiede in der Textrezeption hinausgehen. Die damit verbundene Wertung der griechischen Textrezeption als in den meisten Fällen „weniger ursprünglich“ soll weder als Abwertung verstanden werden, noch soll dadurch insinuiert werden, die hier stark eingeschränkte Textkritik würde „den“ oder auch nur „einen“ *ursprünglichen* Text (i.S. von Urtext) rekonstruieren können oder wollen.

Vgl. zur hier vertretenen Auffassung von Textkritik L. SCHWIENHORST, *Eroberung*, 15-21. Zu Diskussionsstand und Problematik der Textkritik im Methodenkanon der Exegese vgl. auch die Darstellung bei N. RABE, *Textkritik, passim*, dessen Forderung nach methodischer Beschränkung und vertretbarem Analyseaufwand in ähnliche Richtung zielt.

Auswertung der Inkohärenzen soll anschließend zu einer textgenetischen Hypothese führen. Aus Gründen der Übersichtlichkeit können und sollen Vorgriffe auf diese Hypothese nicht ganz vermieden werden. Ebenfalls ist es beim Durchgang durch die Erzählung an einigen Stellen notwendig, einer Einzelanalyse der Verse vorzugreifen. Auch hier wird in Kauf genommen, daß der Duktus der Darstellung dem Gang der Analyse nicht immer entspricht.

### VV 1-2

In dem bereits oben als Schaltstelle bezeichneten V 1 fällt zunächst die temporale Einleitung auf, die dann durch eine syndetisch angeschlossene Variation der Wortereignisformel fortgesetzt wird. Das *way<sup>e</sup>hî yāmîm rabbîm* mit der Fortsetzung eines syndetisch angeschlossenen Substantivs (*ûd<sup>e</sup>bar YHWH*) ist in dieser Form singular (vgl. aber z.B. Gen 22,1). Als Zeitbestimmung findet sich *yāmîm rabbîm* öfter am Satzende<sup>66</sup> oder in der Satzmitte<sup>67</sup>. Am Satzanfang findet sich die Wendung nur weitere 7mal; als eigenständig vorangestellter Satz wie in 1Kön 18,1 nur an zwei weiteren Stellen: Ex 2,23 (*way<sup>e</sup>hî bayyāmîm hārabîm hāhem*) und Jos 23,1 (*way<sup>e</sup>hî miyyāmîm rabbîm ʾah<sup>a</sup>rê*)<sup>68</sup>. An beiden Stellen leitet die Wendung einen neuen Abschnitt ein und wird durch Narrative (in Jos 23,1 nach Relativsatz) weitergeführt. In Analogie zu diesen Parallelstellen erwartet man zumindest in V 1 eine Präposition, die das Folgende als nachzeitig markiert („nach vielen Tagen“ z.B. *min*, s.o. zur Textkritik), wenn nicht noch eher die narrative Fortsetzung durch *wayyiqtol*. Hinzu kommt, daß in V 1 eine zweite Zeitbestimmung existiert, die direkt an die Wortereignisformel angeschlossen ist (*baššānāh hašš<sup>e</sup>lšū*)<sup>69</sup>. Diese exaktere Datierung „im dritten Jahr (der Dürre)“ läßt sich kaum als gewöhnliche Explikation der ersten Zeitangabe verstehen; die Annahme, daß beide auf verschiedene Hände zurückgehen, liegt näher. Dabei kommt *yāmîm rabbîm* wohl die literarische Priorität zu, da es nicht sehr wahrscheinlich ist, daß die gröbere Datierung einer exakteren vorangestellt wurde<sup>70</sup>. Zu der Wortereignisformel, in die

66 Gen 21,34; 37,34; Dtn 2,1; Jos 24,7; 1Kön 2,28; Jer 32,13; 37,16; Ijob 38,21 u.ö.

67 Dtn 1,46; 20,19; Jos 22,3; 1Kön 1,11; 3,11; 2Sam 13,2; Jer 35,7; Ez 12,27 u.ö.

68 Die übrigen Stellen sind: Hos 3,3 (Fortsetzung durch *yiqtol*); Jos 11,18 (Fortsetzung durch *qātal*); 2Chr 15,3 (*wayyāmîm rabbîm*; Fortsetzung durch *l<sup>e</sup>* + Objekt); Jer 13,6 (*way<sup>e</sup>hî miqqeš yāmîm rabbîm*) und Ez 38,8 (*miyyāmîm rabbîm*) beidemale Fortsetzung durch *yiqtol*.

69 Zum Datierungstyp vgl. C. HARDMEIER, Prophetie, 102f. Die Datierung nach Jahren dürfte sich an die Exposition zur Dürrekomposition in 17,1 zurückbinden, wo die Zeit der Dürre durch *haššānūm hā ʾellæh* näher bestimmt ist.

70 Vgl. so auch R. SMEND, Wort, 144. Diametral entgegengesetzt urteilen G. HENTSCHEL (Elijaerzählungen, 83) und W. THIEL (Redaktionsarbeit, 168f), die die einleitende Zeitbestimmung als Überleitung von der Erweckungsszene (1Kön 17,17-24) her verstehen wollen, die erst später in die „Dürrekomposition“ eingebunden wurde.

Diese Erklärung bereitet jedoch Schwierigkeiten. Selbst wenn sehr wahrscheinlich ist, daß die Erweckungsszene in 1Kön 17,17-24 erst später dem Kontext mit dem Ziel der Parallelisierung Elijas mit Elischa eingefügt worden ist (vgl. dazu auch H.-J. STIPP, Elischa, 477), so

die Datierung nach Jahren eingebunden ist<sup>71</sup> und in dieser Form noch in 2Sam 24,11; 1Kön 16,7; 2Kön 20,4 und Ez 24,20 belegt ist<sup>72</sup>, gehört sicher neben der Redeeinleitung *le ʿmor* der Auftrag an Elija als Rede YHWHs. Dieser ist im vorliegenden Text durch die Willenskundgabe, daß YHWH wieder Regen<sup>73</sup> geben will, begründet. Dadurch ist 18,1 in die „Dürrekomposition“ eingebunden. Da in der Erzählung von der Opferprobe das Dürremotiv fehlt (s.o.), ist sehr wahrscheinlich, daß 18,1aβ.b sekundär zu diesem Erzählstück ist<sup>74</sup>.

---

läßt sich ein Zusammenhang dieser Anekdote mit 18,1aα nicht wahrscheinlich machen. Welches Interesse sollte der Redaktor haben, die bereits vorliegende Zeitangabe „im dritten Jahr“ durch 1aα zu ergänzen? Ferner wird durch die These die ungewöhnliche syntaktische Gestalt der Vorschaltung von *wayʿhi yāmim rabbim* nicht erklärt. Schließlich ist THIELS Annahme, die Wortereignisformel in V 1aβ sei durch den Einschub invertiert worden (vgl. ebd), nicht sehr wahrscheinlich. Die Inversion erklärt sich ungezwungener, wenn 1aβ erst später an 1aα angeschlossen worden ist.

71 Eine einfache Erklärung der zweiten Zeitangabe als „erläuternde Glosse“ (so E. WÜRTHWEIN, Könige, 207) verschiebt das Problem in das „Nirwana“ namenloser Glossatoren, löst es aber nicht.

72 2Sam 24,11 und 2Kön 20,4 weisen ebenfalls den syndetischen Anschluß des *dēbar YHWH* auf. Vgl. auch 1Sam 3,1 und Jer 6,10, die syntaktisch gleich formulieren, aber keine Wortereignisformel im eigentlichen Sinn aufweisen.

73 Daß in der Bezeichnung des Regens in der Dürrekomposition erhebliche Differenzierungen bestehen (*tal* und *māṭār* in 17,1; *gæšæm* in 17,7.14; 18,41.44.45 und nur *māṭār* in 18,1) ist bisher schon öfter aufgefallen und hat zu den ausgefallensten Spekulationen zur Entstehung des terminologischen Wirrwarrs geführt. Bisher sind die unterschiedlichen Bezeichnungen aber nicht befriedigend erklärt worden, zumindest gibt es keinen überzeugenden Versuch, eine Dürreerzählung ohne den Wechsel der Regenbezeichnungen zu rekonstruieren.

74 Drei flankierende und die hier getroffene Entscheidung abfedernde Bemerkungen sind noch anzufügen:

(1) Es sei ausdrücklich betont, daß durch das Ausscheiden der Wortereignisformel in V 1aβ.b noch nicht darüber entschieden ist, ob die Wortereignisformeln in den Elijaerzählungen erst deuteronomistisch zu datieren sind oder schon vordeuteronomistisch verwandt worden sein können. Das Ausscheiden der Wortereignisformel als dtr geprägtes kompositionelles Element in allen Teiltexträumen ist sicher nicht haltbar. Einiges spricht für eine vordtr Verwendung der Wortereignisformel.

(2) Es ist einzugestehen, daß an der Entscheidung, 18,1aα gegenüber V 1aβ.b die Priorität einzuräumen, natürlich mehr hängt als hier im einzelnen auszuführen und zu begründen ist: eine Beurteilung der kompositionellen Fugen des gesamten Zyklus 1Kön 17-19 in 17,1; 18,1-2; 18,42-46; 19,1-3 und damit ein Modell der Entstehung dieses Erzählkranzes. Aufgrund anderer Analysen ist es m.E. sehr wahrscheinlich, daß die Dürrekomposition die Erzählung vom Götter- und Prophetenwettstreit *auf dem Karmel* voraussetzt, d.h. wie zu zeigen sein wird, nicht die erste Fassung der Opferprobe. Eine Dürrekomposition ohne die Erzählung in 18,21-40\* hat es nicht gegeben. Die Suche nach einer ursprünglichen *direkten* Fortsetzung von 18,1b.2a in einer Begegnung von Elija und Ahab, die zur Beendigung der Dürre führt (sprich VV 41-46) bleibt erfolglos. Man kommt an VV 21-40\* dabei nicht vorbei. Nicht die Opferprobe ist in eine Dürreerzählung aufgenommen worden, sondern die Dürrekomposition (die ältere Erzählteile enthalten mag) wurde um den Götterwettstreit gelegt und mit diesem kompositionell verknüpft.

(3) Es bleibt in der Tat auffallend, daß das *yāmim* indeterminiert ist. Es ergeben sich kompositionelle Bezüge zu zwei Stellen in der Dürrekomposition: Zum einen *wayʿhi miqqes yāmim* in 17,7 und zum zweiten das abschließende *yāmim* in 17,15. Wenn die Erzählung 17,17-24 nachträglich zur Dürrekomposition ist (s.o.), bindet sich V 1aα passend an das *yāmim* in

Möglicherweise wurde das *way<sup>e</sup>hî yāmîm rabbîm* einmal durch das jetzt als Ausführungsnotiz fungierende *wayyelæk ʿelÿāhû herāʿeh ʿæl ʿah ʿāb* fortgesetzt.

VV 17-18

Die nächste Kohärenzstörung findet sich im hier ausgegrenzten Textbereich in V 18b. Die beiden Begründungen für die Gegenanklage Elijas sind im Numerus inkongruent. Während der Gesetzesungehorsam (*ba ʿazābkæm ʿæt mišwôt YHWH*) nach der erweiterten Adressierung des Vorwurfs *ʿattāh ūbêt ʿabikā* syntaktisch richtig anschließt, wechselt im zweiten Teil der Anklage der Numerus in den Singular und beschuldigt Ahab allein: *wattelæk ʿah<sup>a</sup>rê habbe ʿālîm*. Was liegt näher als eine Vorstufe des Textes anzunehmen, in der es lediglich einen Vorwurf alleine an Ahab gab? Gegenüber dieser Lösung ist zunächst Vorsicht geboten. Zum einen wäre bei einer ursprünglich kausalen Weiterführung des adversativen *kî ʿim ʿattāh* durch *wattelæk ʿah<sup>a</sup>rê habbe ʿālîm* nicht der Text am Ende fortgeschrieben worden, sondern mittendrin und noch dazu syntaktisch erschwert (dem kollektiven Vorwurf folgt jetzt ein individueller). Zum anderen muß der Vorwurf der Endtextexegeten an die traditionelle Literarkritik ernst genommen werden, zu vorschnell in eine diachrone Perspektive zu wechseln. Ist nicht auch denkbar, daß Ahab und seinem Vaterhaus (die Regierungen der noch jungen Dynastie Omris) mangelnder Gehorsam gegenüber den YHWH-Gesetzen angelastet wird und nur Ahab persönlich des Fremdgötterdienstes bezichtigt wird? Einer solchen synchronen Leseweise der beiden spannungsreichen Vorwürfe steht allerdings die Beurteilung Omris in 1Kön 16,25f entgegen, die auch den Fremdgötterdienst als Vergehen Omris nennt. So bleibt man zumindest auf die Diachronie als Erklärungsmöglichkeit der syntaktischen Inkohärenz verwiesen. Es liegt nahe, an eine Entwicklung von der individuellen zur kollektiven Perspektive zu denken. Nun gibt es außer dem problematischen Anschluß des *wattelæk* an das *ʿattāh* ein weiteres Signal dafür, daß auch der Vorwurf des Baaldienstes nicht ursprünglich zur Opferprobeerzählung gehörte. Der Plural „Baale“ steht in inhaltlicher Spannung zur weiteren Erzählung, in der von Baal immer nur im Singular gesprochen wird (VV 19.21.22.25.26.40). Der determinierte Fremdgötterplural<sup>75</sup>

17,15 zurück. Das spricht noch einmal für die „Brückenfunktion“, die 18,1 offensichtlich übernimmt, läßt sich aber nicht zwingend gegen die Priorität von 18,1a<sub>α</sub> auswerten.

75 Der determinierte Plural von *ba ʿal* taucht zuerst bei Hosea (2,15.19; 11,2) im 8. Jh. auf, der ihn als Gattungsplural verwendet (vgl. J. JEREMIAS, Hosea, 45 Anm. 11; vgl. zu den Pluralformen in Hosea mit anderen Nuancen auch F.I. ANDERSEN; D.N. FREDMAN, Hosea, 256-258) danach in dtr Kontext in Ri 2,11; 3,7; 8,33; 10,6.10; 1Sam 7,4; 12,10 sowie in Übernahme in 2Chr 17,3; 24,7; 28,2; 33,3; 34,4. Der Plural erscheint hier (teilweise in Zusammenstellung mit *hā ʿašerôt* oder *hā ʿaštārôt*) als Sammelbegriff für eine Vielzahl von Gottheiten und ist von daher mit dem akkadischen *ilāni u ištarāti* zu vergleichen (vgl. dazu M.S. SMITH, History, 48.69 Anm. 44). Ob aber hinter dem Plural in den dtr Verwendungen tatsächlich noch verschiedene lokale Ausprägungen von Baal stehen (so z.B. M.S. SMITH,



*habbe ʿālîm* in Verbindung mit *hālak ʿahʿrê* ist sehr wahrscheinlich dtr Provenienz<sup>76</sup> und steht hier als pauschalisierende Chiffre für den Abfall von YHWH<sup>77</sup>. Die Spannung zwischen *habbe ʿālîm* und Baal in der Opferprobeerzählung scheint wiederum anzudeuten, daß der kollektiv gewendete Vorwurf an Ahab und sein Vaterhaus (V 18aß) die ursprüngliche Begründung des Elija-Vorwurfs war. Es gibt allerdings noch eine weitere Möglichkeit, daß nämlich der Vorwurf Elijas an Ahab ursprünglich einmal absolut war und ohne Begründung existierte. Der Gegenvorwurf an Ahab, der Verunsicherer Israels zu sein, wäre dann zweifach durch eine Begründung erweitert worden: Zunächst durch den Vorwurf, den Baalen nachgelaufen zu sein und dann, unter Ausdehnung auf Omri, durch den Vorwurf, die Gesetze YHWHs verlassen zu haben.

Viele Forscher sehen in Spruch und Gegensatz vom *ʿoker yišrā ʿel*, demjenigen der Israel „in Unruhe versetzt“, „verunsichert“, „verwirrt“ oder gar „verdirbt“<sup>78</sup>, das Älteste, was

---

History, 48: „The plural form of »the baals« (...) refers to the divine »lords« or gods of various places, some surviving in the Iron Age only in the form of place names“), ist nicht sicher und erscheint gegenüber der pauschalisierenden und negativ-wertenden Tendenz dieser Belege eher unwahrscheinlich.

76 Vgl. G. HENTSCHEL, 1Könige, 111; DERS., Elija, 63; W. THIEL, Redaktionsarbeit, 166. Zusammen mit *hālak ʿahʿrê* findet sich der *Plural* nur noch in Jer 2,23 und 9,13. Wenigstens Jer 9,13 gehört zu den dtr redigierten Stellen des Jer-Buches. Anders verhält es sich möglicherweise mit Jer 2,23, wenn auch Kap. 2 nicht - wie häufig angenommen - in die Phase der Frühverkündigung des Propheten gehört.

Vgl. die Analyse bei S. HERRMANN, Jeremia, 97.104.143.149 sowie DERS., Verfasser, 203-211. HERRMANN rechnet V 23a als möglicherweise noch vordeuteronomistische Nacharbeit zu dem ursprünglich poetisch formulierten Textstück. Zu Jer 2 und zu HERRMANNs Analyse s.u. ausführlich den Abschnitt zu Jer 2,27; zu Jer 9,13 vgl. W. THIEL, Redaktion, 138; Redaktionsarbeit, 166; S. HERRMANN, Prophet, 43.

Die verwandte, unbestimmtere Wendung *hālak ʿahʿrê ʿalohîm ʿaherîm* findet sich überwiegend, wenn nicht ausschließlich in dtn/dtr Kontext (Dtn 6,14; 8,19; 11,28; 13,3; 28,14; Ri 2,12.19; 1Kön 11,10 und in den Jeremiastellen Jer 7,6.9; 11,10; 13,10; 16,11; 25,6; 35,15). Allerdings gibt es wahrscheinlich einige Vorstufen, die in der Formulierung variieren und aus denen sich die feste Wendung und ihre dtr Variationen (vgl. Dtn 4,3; 1Kön 21,26; 2Kön 17,15; [Jer 2,5]) gebildet haben (wohl sicher 1Kön 18,21 und vielleicht auch Jer 2,5.8.25 [Datierung der Jer-Stellen umstritten]; Ex 34,15f) (vgl. dazu die Diskussion bei F.-J. HELFMAYER, Nachfolge, 130ff; N. LOHFINK, Hauptgebot, 76f; J. HALBE, Privilegrecht, 153.159; vgl. dazu auch u. Anm. 267). Auch wenn nicht unwahrscheinlich ist, daß Jer 2,23 zu den frühen, vordeuteronomistischen Variationen zu rechnen ist, so verweist doch hier der pauschalisierende *Plural* des Vorwurfs gegenüber dem *Singular* in 1Kön 18,21 u.ö. und in Analogie zur dtr Beurteilung Ahabs in 1Kön 16,31-33 auf eine dtr Belastung des Nordreichkönigs.

77 Vgl. dazu H. SPIECKERMANN, Juda, 207-221.

78 Vgl. zu den hier genannten Bedeutungen neben GesB<sup>17</sup> 585; KBL<sup>3</sup> 779, auch R. MOSIS, Art. עכר, 75-76. Um das Verb *ʿkr* ist viel gerätselt worden, vgl. den Überblick zur Diskussion um die Grundbedeutung bei R. MOSIS, ebd., der die Verbform in V 18 mit „niederhalten“ und das Partizip in V 17 als „Schädiger Israels“ wiedergibt (vgl. ebd. 77; T.B. DOZEMAN, Troubler, 84f). Als „Behexer Israels“ wird man das *ʿoker yišrā ʿel* kaum wiedergeben können (so im Anschluß an G. FOHRER, Elia, 13 S. TIMM, Dynastie, 61.63), zumal damit eine Konnotation von Zauberei hineingelegt wird, die auch innerhalb der Dürrekombination nicht wahrscheinlich ist, da es selbst unter der Berücksichtigung der maßgeblichen Beteili-

das Kapitel bietet<sup>79</sup>. Dazu muß man allerdings auch die erste, nomistisch orientierte Begründung (18b $\alpha$  mit dem *ûbêt ʿābikā*) ausscheiden<sup>80</sup>. Dann liefe der Vorwurf Elijas geradlinig auf Ahab zu: „Nicht ich habe Israel verunsichert, sondern du“. Dafür gibt es zunächst syntaktisch keinen Grund, denn das *ûbêt ʿābikā* und 18b $\alpha$  schließen ohne Probleme an das *kī ʿim ʿattāh* an<sup>81</sup>. Von der inhaltlichen Seite der Begründung des Vorwurfs lassen sich allerdings Zweifel am hohen Alter vorbringen. Das *ba ʿazābkāem ʿæt mišwôt YHWH* hat

gung Elijas (17,1) immer YHWH ist, der den Regen gibt. Der Anstrich von Zauberei soll in der Komposition Kap. 17-18 auf jeden Fall vermieden werden. Sicher ist, daß bei einer synchronen, kontextuellen Interpretation der VV 17.18 ein Bezug zur Dürre, insbesondere zu 17,1b existiert. Von daher ist eine Übersetzung im vorliegenden Kontext als „Verderber“ sicher gerechtfertigt, da Elia das Ausbleiben des Regens zu verantworten hat (vgl. dazu auch W. THIEL, Komposition, 220. Weniger überzeugend ist der Versuch T.B. DOZEMANS [Troubler, 88f] *ʿkr* auf den Schwurkontext in 17,1 zurückzuführen. Damit läßt sich V 18 nicht vereinigen und ein Wechsel der semantischen Füllung des Verbs von V 17 zu dem impliziten Beleg V 18 ist unwahrscheinlich). Der Bezug zur Dürre dürfte allerdings nicht in jedem Stadium der Erzählung voraussetzen sein (s.o.). Ohne nun im einzelnen auf die verschiedenen Lösungsvorschläge zur Übersetzung des עכר einzugehen, sei gefragt, ob nicht am ehesten denkbar ist, daß der Vorwurf - gerade wenn er möglicherweise überlieferungsgeschichtlich älter ist (vgl. dazu S. TIMM, *Dynastie*, 62) - auch im jetzigen Kontext etwas mit den *folgenden* Versen zu tun hat. Daher sollte עכר in den VV 17.18 mit „verunsichern“ wiedergegeben werden. Es ist denkbar, daß Elia Ahab hier für die Situation, die seine Frage an das Volk in V 21 beschreibt, verantwortlich macht. Ahab selbst sieht in Elia den, der aufgrund seines monolatrischen Einsatzes das Volk verunsichert, während Ahab selbst in seiner Religionspolitik dem Volk Synkretismus zubilligt, um einer differenzierten Entscheidung für Baal oder YHWH (die er dem Volk nicht zutraut) auszuweichen. Will man diese Religionspolitik positiv fassen, dürfte die durch R. SMEND geprägte Abwandlung von Mk 12,17 par für die Omriden zutreffen: „Sie (die Religionspolitik) scheint im Zusammenhang mit deren allgemeiner Politik im ganzen darauf angelegt gewesen zu sein, dem Baal zu geben was des Baal war, und Jahwe zu geben, was Jahwes war“ (Elia, 234; vgl. zur hier angesprochenen politischen Perspektive die Hinweise bei U. WINTER, *Frau*, 587; A. BRENNER, *Woman*, 25f; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte* (1987), 331: „Der offizielle »Ditheismus« entsprach dem staatlichen Interesse“, vgl. auch ebd. 332f: „staatlich verordneter, diplomatischer Synkretismus“ (vgl. ähnlich *Religionsgeschichte*, 232) und H. DONNER, *Geschichte*, 268-273: „dualistische Innenpolitik“). Elia hingegen sieht gerade in dem von Ahab geförderten Synkretismus die Gefahr der Beliebigkeit und dadurch eine Verunsicherung des Volkes. Anders M.A. COHEN, *Fairness*, 90f, der den Synkretismus Ahabs als eine ideologisierte Polemik der politischen Gegner der Dynastie Omris verstehen will.

79 So z.B. S. TIMM, *Dynastie*, 61.

80 So z.B. bei O.H. STECK, *Überlieferung*, 14f; S. TIMM, *Dynastie*, 61.

81 Auch die Zusammenbindung von einer Einzelperson und „ihrem Vaterhaus“ zur Bezeichnung der gesamten verwandtschaftlichen Gemeinschaft bzw. einer geschlossenen sozialen Organisationsform ist keineswegs ungewöhnlich, vgl. aus dem DtrG z.B. Ri 14,15; 1Sam 2,31; 22,16; 2Sam 14,9; 24,17; 1Kön 2,31.

In 1Kön 18,18 kann durch das *bêt ʿābikā* zum einen die politische Größe „Königshaus Ahabs“ gemeint sein (Ahab, Isebel und alle, die am Königtum Ahabs maßgeblich teilhaben), zum anderen ist natürlich massiv auf Omri angespielt. Ob damit gesagt werden kann, daß dem Verfasser von V 18a $\alpha$  die dtr Beurteilungen der Könige Omri (1Kön 16,25) und Ahab (1Kön 16,30-33) sogar schon vorlagen (das setzt E. WÜRTHWEINS Zuweisung von 18a zu DtrP<sub>2</sub> [vgl. *Könige*, 207] faktisch voraus), muß hier offenbleiben. Zur Verbindung von 1Kön 18,18 mit den dtr Königsbeurteilungen vgl. auch S. TIMM, *Dynastie*, 63.

seine Parallelen in dtr und nachdtr Stellen des AT, die stärkste in 2Kön 17,16 (*wayya ʿazbū ʿæt kâl mišwôt YHWH ʿalohêhæm*, vgl. Esra 9,10)<sup>82</sup>. Gerade inhaltlich gehört die Wen-

82 Insgesamt kommt die Wendung ʿzb mit Objekt 55mal in negativer Konnotation und bezogen auf den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs vor! In 19 Stellen ist (ʿæt) YHWH das Objekt, in 21 Stellen wird das Objekt YHWH o.ä. durch einen suffigalen Rückverweis ausgedrückt, und in 13 Belegen ist ein Objekt aus dem weiteren Spektrum der Gesetzestermini genannt. Neben den genannten, 1Kön 18,18; 2Kön 17,16 und Esr 9,10, finden sich Belege von ʿazab in gesetzlichem Kontext in 2Chr 7,19 (*huqqôtay ūmišwotay*); Jes 58,2 (nicht den *mišpaʿ ʿalohâw* verlassen); Jer 9,12; Ps 89,13; Spr 28,4 (*tôrâh*, wobei für Spr 28,4 offen bleiben kann, ob wirklich ein gesetzlicher Kontext angezielt ist [vgl. die Tendenz dazu allerdings auch bei O. PLÖGER, Sprüche, 332f]; Dtn 29,24; 1Kön 19,10.14; Jer 22,9; Dan 11,30 (*ʿet bʿrît [YHWH]*), wobei sich in letzteren Stellen gesetzlicher Kontext und Ausschließlichkeitsanspruch deutlich überschneiden. Eingeeengt auf den Ausschließlichkeitskontext ist schließlich die häufige Wendung ʿazab ʿæt YHWH [*ʿalohîm*], die sich im DtrG in Jos 24,16.20; Ri 2,12.13; 10,6; 1Sam 12,10; 1Kön 9,9; 2Kön 21,22 findet (vgl. auch Dtn 28,20; 31,16; Ri 10,10.13; 1Sam 8,8; 1Kön 11,33; 2Kön 22,17 sowie Jes 1,4.28; Jer 1,16; 2,13.17.19; 5,7.19; 9,12; 16,11; 17,13; 19,4; 22,9; Hos 4,10; Esr 8,22; 1Chr 28,9; 2Chr 7,22; 12,5; 13,10f; 15,2; 21,10; 23,25; 24,20.24; 28,6; 29,6). Vgl. schließlich 2Chr 24,18, wo das Haus YHWHs Objekt des Verlassens ist (*wayya ʿazbū ʿæt bêl YHWH ʿalohê ʿabô-têhæm*, vgl. Neh 10,40).

Zum dtr Charakter der Ergänzung (MT-Fassung) in V 18b vgl. auch W. THIEL, Redaktionsarbeit, 166, wenn man auch seiner textkritischen Bevorzugung der LXX-Tradition in 1Kön 18,18b und 19,10.14 nicht folgen kann, die in 1Kön 18,18b nur *ἐν τῷ καταλαμβάνειν ὑμᾶς τὸν κύριον Θεὸν ὑμῶν* bzw. *ἐγκατέλιπόν σε/τὴν διαθήκην σου* in 1Kön 19,10.14 überliefert. Unter der Voraussetzung, daß die Überlieferung des *Codex Alexandrinus* und der *lukianischen Rezension* ursprünglich ist, die auch in 19,14 statt *τὴν διαθήκην σου* nur *σε* überliefert, geht THIEL davon aus, daß in allen drei Stellen ursprünglich nur vom Verlassen YHWHs ohne näherbestimmendes Objekt (Gesetze, Bund) die Rede ist (vgl. BHS z. ST. auch H.-J. STIPP, Elija, 31 [Lit.!). „Dann aber kann man xviii 18bα nicht mehr deuteronomistisch nennen“ (ebd. 166). Bei aller Berechtigung um die Bemühung, den Anteil der dtr Redaktion an den Elijaerzählungen nach der Deuteronomismusflut E. WÜRTHWEINS wieder zurückzudrängen, müssen hier allerdings Bedenken geäußert werden. Die Entscheidungen über den Vorzug der kürzeren griechischen Fassung kann nur unter dem Aspekt einer Hypothese zu den unterschiedlichen Textentwicklungsstufen MT und LXX getroffen werden. Für einen Einzelfall bleibt die Bevorzugung der griechischen Tradition unsicher. Man wird sich zum einen der Unterschiede in den griechischen Übersetzungen nicht so leicht entledigen können und andererseits erklären müssen, warum die entsprechend späten Hinzufügungen zum MT zwar unterschiedlich, aber immerhin unzweifelhaft „deuteronomistisch“ ausgefallen sind. Abgesehen davon wäre, auch wenn die kürzere Formulierung den Vorzug verdienen würde, erst noch nachzuweisen, daß die Wendung ʿazab ʿæt YHWH in 1Kön 18,18 nicht dtr ist.

Als vorexilische Belege kommen vor allem Hos 4,10; Jes 1,4.28; Jer 2,13.17.19; 5,7 in Frage.

Hos 4,10: Für H.W. WOLFF, Hosea, 102 ist dieser Beleg der Startpunkt des Gebrauchs von ʿzb: „Mit *בַּז* erscheint zum ersten Male in der Prophetie und in der allgemeinen Religionsgeschichte überhaupt der Begriff des »Abfalls«, anders G.A. YEE, *Composition*, 163; M. NISSINEN, *Prophetie*, 189f, die Hos 4,9f Hosea nicht ohne Gründe absprechen.

Jes 1,4.28: Beide Stellen bleiben für eine vorexilische Verwendung unsicher, vgl. zu Jes 1,4: H. WILDBERGER, *Jesaja 1-12*, 20: „unbestritten“, anders R. KILIAN, *Jesaja 1-12*, 22; O. KAISER, *Jesaja 1-12*, 32-43; etwas größere Einigkeit besteht in den genannten Kommentaren bei Jes 1,28, das keiner der genannten Autoren für authentisch hält.

derung in gesetzlichem Kontext zu einer dtr Theologie, die den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs, um den es hier geht, eng mit der Beachtung der Gesetze verknüpft. Eine Herabdatierung des gesamten Verses in dtr oder sogar in nachdtr Zeit ist aber nur schwer denkbar. V 19 und damit die Opferprobeerzählung sind syntaktisch an V 18 angebunden (s.o.), so daß damit der gesamte Kontext VV 19-40 relativ spät zu datieren wäre. Dagegen sprechen jedoch interne Gründe der Erzählung (s.u.). Konsequenz dieser komplexen Argumentation zu den beiden inkongruenten Begründungen des *lo ʾākartī ʾæt yisrāʾel kī ʾim ʾattāh* kann demnach nur sein: Der Gegenvorwurf Elijas war offenbar einmal absolut und un begründet. Er ist erst später - wegen des unterschiedlichen Numerus vielleicht in zwei Phasen - mit einer Begründung versehen worden. Beide Erweiterungen können aufgrund der sprachlichen Parallelen im dtr Bereich angesiedelt werden. Es würde nun naheliegen, die relative Chronologie der Erweiterung als Fortschreiten von der individuellen zur kollektiven Anklage zu bestimmen. Zunächst wäre nur Ahab der Vorwurf gemacht worden, den Baalen nachgelaufen zu sein, später wäre die Anklage auf Omri und Ahab ausgedehnt worden, dem Haus Ahabs der Gesetzesbruch und damit der Abfall von YHWH angelastet worden. Gegen diese Erklärung spricht nun die Syndese des zweiten singularischen Teils *wattelæk ʾahʾrē habbē ʾālīm*, der syntaktisch nicht an das *lo ʾākartī ʾæt yisrāʾel kī ʾim ʾattāh* angeschlossen werden kann. Will man nicht den stark hypothetischen Weg eines rekonstruierten ursprünglichen Infinitivs einschlagen, bleibt nur die Annahme, der pluralische V 18bα sei vor dem individuellen V 18bβ entstanden, oder die These, daß beide Begründungen trotz des Numeruswechsels aus einer Hand sind. Eine Entscheidung zwischen den drei genannten Möglichkeiten wird immer stark hypothetisch bleiben und soll deshalb hier nicht getroffen werden.

#### VV 19-20

Die nächste Kohärenzbeobachtung betrifft die VV 19 und 20. Ahab wird aufgefordert, eine Versammlung auf dem Karmel einzuberufen. Dabei werden in V 19 alle drei Gruppen (Volk, Baalspropheten und Elija), die in der weiteren Erzählung die tragenden Rollen spielen, genannt, allerdings mit signifikanten Unterschieden zu der Erzählung selbst. Das Volk als direktes Gegenüber Elijas wird in den VV 21.22.24.30.37.39 mit [*kāl*] *hā ʾām* bezeichnet, Ahab hingegen soll in V 19 *ʾæt kāl yisrāʾel* versammeln. Auf die nur hier erwähnten

---

Vgl. zu den dtr beeinflussten Belegen in Jeremia W. THIEL, Redaktion I, 74f; 97-99.136f. 198f.203.221f. Die verbleibenden Belege in Jer 2,13.17.19 sowie Jer 5,7 könnten, wenn nicht für Jeremia selbst, so doch für eine vordeuteronomistische Verwendung reklamiert werden (vgl. zur Diskussion von Jer 2 unten den Abschnitt zu Jer 2,27 und zu Jer 5,17 den Exkurs über Holz und Stein).

Die Belege für eine vordeuteronomistische Verwendung sind also entsprechend rar, so daß auch bei der Bevorzugung der LXX-Texttradition weitere Gründe für eine vorexilische Datierung genannt werden müssen.

400 Ascherapropheten ist oben bereits ausführlich hingewiesen worden. Die genaue Anzahl der Baalspropheten wird in V 19 mit 450 angegeben, eine Zahl, die nur noch in dem „Klagevers“ V 22 wieder auftaucht. Ansonsten bleibt die genaue Zahl der Baalspropheten im dunkeln<sup>83</sup>. Für die Ausführung des Versammlungsbefehls an Ahab würde man nun in V 20 erwarten, daß die in V 19 genannten Elemente wieder entsprechend aufgenommen werden. Sprachlich scheint das auch zunächst so, denn *šalah*, *qabaš*<sup>84</sup>, *yišrā`el*, *hann<sup>e</sup>bi`im* und die Ortsangabe *`ael har hakkarmael* tauchen in V 20 wieder auf, der damit sprachlich und sachlich eng mit V 19 zusammengehört. Schaut man jedoch genauer auf die Zusammenstellung der Elemente aus V 19, fällt auf, daß das „ganz Israel“ in V 20 gerade nicht Objekt der Versammlungstätigkeit Ahabs ist. V 20 legt bewußt mehr Wert auf die Versammlung *der Propheten*. Explizit versammelt werden nurmehr die „offiziellen“ Vertreter der Baalsreligion. Während V 19 die beiden Imperative *šalah/q<sup>e</sup>boš*<sup>85</sup> asyndetisch vor die Erwähnung bei-

- 83 A. ALT hält die Baalspropheten in V 19 für sekundär und begründet dies mit „dem Nachhinken ihrer Erwähnung gegenüber dem in sich abgeschlossenen Satz“ (Gottesurteil, 137 Anm. 1; aufgenommen z.B. bei O.H. STECK, *Elijaerzählungen*, 16; Y. MINOKAMI, *Revolution*, 108f). Sieht man einmal von dem ästhetisch subjektiven Kriterium des „Nachhinkens“ ab, das für sich allein genommen nie literarkritische Operationen begründen sollte, liegt hier in V 19 kaum eine schwerwiegende syntaktische Spannung vor. Zwar ist die Beobachtung richtig, daß V 19a eigenständig existieren könnte (obwohl das Problem der Fortsetzung bleibt), jedoch ist das „Nachhinken“ der Baals- und Ascherapropheten durch die Ortsangabe in V 19a (*`ael har hakkarmael*) bedingt. Diese kann allerdings in der vorliegenden Textgestalt kaum anders plaziert werden, wenn sie ihre semantische Eindeutigkeit bewahren will. Nur unter der Voraussetzung, daß der in V 19b an die Ascherapropheten angeschlossene Partizipialsatz (*`okele šulhan`izabael*) zu der Nachbearbeitung im Zuge der Einführung der Ascherapropheten gehört (s. dazu u.), könnte die Ortsangabe hinter die Baalspropheten versetzt werden und ein „glatterer“ syndetischer Anschluß des *n<sup>e</sup>bi`ē habba`al* an *`ael kāl yišrā`el* erreicht werden. Nimmt man jedoch den vorliegenden Text zur Grundlage der Beurteilung, läßt sich ein Ausscheiden auch der Baalspropheten aus V 19 syntaktisch aufgrund der zwischengeschobenen Ortsangabe nicht rechtfertigen. Beläßt man die Baalspropheten in V 19, so bereitet der Wechsel der Bezeichnungen von *n<sup>e</sup>bi`ē habba`al* in V 19 zu *`ael hann<sup>e</sup>bi`im* in V 20 noch Schwierigkeiten. Dieses Problem ließe sich zwar auch dadurch beseitigen, daß man neben den Ascherapropheten auch die Baalspropheten in V 19 für sekundär hält, jedoch funktioniert dann das Gefüge von VV 19f nicht mehr. Die Einleitung würde dann lauten: „Aber jetzt, schicke aus und versammle *bei mir ganz Israel* auf dem Berg Karmel, und Ahab sandte aus innerhalb (der ganzen Söhne) Israels und versammelte *die Propheten* auf dem Berg Karmel“. Hier wäre der Unterschied zwischen Befehl und Ausführung doch zu krass, um als stilistisch gezielte Konzentration auf die Propheten gelten zu können. Das Ausscheiden der Baalspropheten aus V 19 unter Beibehaltung der Propheten in V 20 schafft größere Kohärenzstörungen als es beseitigt.
- 84 *qbs* als Versammlungsterminus findet sich sehr häufig in militärischem Kontext als „zum Kampf versammeln“ (Ri 12,4; 1Sam 28,1.4; 1Kön 11,24; 20,1 u.ö.) sowie in profanem Gebrauch z.B. in 1Sam 7,5; 2Sam 3,21 (beidemal *yišrā`el* als Objekt!) und in 1Kön 22,6, wo Ahab ungefähr 400 (Hof-?) Propheten versammelt, um das Kriegsglück zu erfragen. Auch dort stehen die 400 Propheten im jetzigen Text einem einzigen YHWH-Propheten (Micha) gegenüber. Vgl. zum Wortfeld von *qbs* P. MOMMER, Art. ׀בָּ, 1146-1149.
- 85 Der zweite Imperativ könnte, wie häufiger vor allem bei syndetisch verbundenen Imperativpaaren, finalen Sinn haben (vgl. P. JOÜON; T. MURAOKA, *Grammar*, § 116f). Das ändert

der Gruppen (Propheten und Volk) stellt, sprengt V 20 die Verben auf: Ahab schickt innerhalb der „gesamten Gemeinschaft der Söhne Israels“<sup>86</sup> umher und versammelt die Propheten (*ʿæt hann<sup>e</sup>bi<sup>ʿ</sup>im*). Wird also „ganz Israel“ (V 19) gar nicht versammelt? V 20 bleibt eigentümlich ambivalent, denn durch die Auflösung des A-A-B-B Schemas von Verben und Personengruppen als Objekt der Versammlungstätigkeit Ahabs (V 19) in das A-B-A-B Schema in V 20, scheint V 19 am Ende doch *inhaltlich* exakt umgesetzt, obwohl von einer Versammlung Israels explizit nicht mehr gesprochen wird<sup>87</sup>.

Als sprachliche Parallele zu VV 19.20 ist bereits öfter zu Recht die Erzählung in 2Kön 10 herangezogen worden, da sich dort ähnliche Formulierungen finden<sup>88</sup>. Folgende Elemente weisen 2Kön 10,18-21 auf: *w<sup>e</sup> ʿattāh* (V 19); *wayyiqboš ... ʿæt kāl hā ʿām* (V 18); *kāl n<sup>e</sup>bi<sup>ʿ</sup> ʿē habba ʿal* (V 19); *wayyislah* PN *b<sup>e</sup>kāl yiśrā ʿel* (V 21). Zwar ist die Parallelität auffallend und eine literarische Abhängigkeit sehr wahrscheinlich<sup>89</sup>, allerdings bestehen auch Unterschiede: 2Kön 10 ist ganz anders angeordnet; beide Gruppen, das Volk wie auch die Baalsanhänger, werden *explizit* versammelt<sup>90</sup>. Jehu schickt innerhalb ganz Israels (*b<sup>e</sup>kāl yiśrā ʿel* 2Kön 10,21) und nicht innerhalb der ganzen Söhne Israels (*b<sup>e</sup>kāl b<sup>e</sup>nē yiśrā ʿel*) umher<sup>91</sup>. Trotz der Unterschiede im Einzelnen wird man die VV 19f als eine intertextuelle Brücke zur Jehu-Erzählung in 2Kön 10 ansehen dürfen. Durch die eigenartige Umsetzung von V 19 in V 20 findet

nichts daran, daß in V 19 „ganz Israel“ das Objekt der Versammlungstätigkeit Ahabs bleibt, während in V 20 auf den ersten Blick nur die Propheten versammelt werden.

- 86 *sālah b<sup>e</sup>* ist hier ungewöhnlich. Es kann hier nicht wie das *s<sup>e</sup>lah q<sup>e</sup>boš ʿelay ʿæt kāl yiśrā ʿel* in V 19 im Sinne von „jemanden versammeln“ verstanden werden; durch das *b<sup>e</sup>* wird hier weniger das Objekt der Versammlungstätigkeit Ahabs genannt, sondern der Bereich eingegrenzt, in dem umhergeschickt wird (vgl. bes. 2Kön 10,21), vgl. so auch E. JENNI, Präposition Beth, 279, Nr. 2831: Lokalisation in einer Menge, Person durch Personenmenge (vgl. neben 1Kön 18,20; 2Kön 10,21 noch Lev 19,16; 2Chr 17,9; 19,4; 24,19; Esr 7,10).
- 87 Vgl. auch H. SEEBASS, Elia, 129 Anm. 22: „V. 20 ist nichts weiter als eine elliptische Wiedergabe von V. 19, die den entscheidenden Gesichtspunkt der Einberufung von Baalspropheten unter Ausblendung der übrigen Angaben von V. 19 unterstreicht“. Von daher ist m.E. eine Textänderung in *kāl g<sup>e</sup>būl* zwar sachlich durch Textzeugen begründet, aber vom gezielten Aufbau des Verses her wenig ratsam, denn durch die Textänderung würde die „implizite“ Versammlung des Volkes/Israel nicht mehr funktionieren. *Diese ist aber vom Kontext her gefordert*.
- 88 Vgl. bereits O.H. STECK, Überlieferung, 88 Anm. 3; R. SMEND, Wort, 149f und sehr ausführlich Y. MINOKAMI, Revolution, 107-110, mit einer Synopse der betreffenden Stellen.
- 89 In welcher Richtung die Abhängigkeit verlaufen ist, kann letztlich nur nach einer Analyse der Jehuerzählung entschieden werden. Diese kann hier nicht geleistet werden. O.H. STECK und R. SMEND (s. Anm. 88) sehen in der Jehuerzählung die Priorität, während Y. MINOKAMI (s. Anm. 88) umgekehrt urteilt. Wegen der Unterschiede (vgl. das Folgende) erscheint die Abhängigkeit der markanten Formulierungsvariante der VV 19.20 von der Jehuerzählung (gegen Y. MINOKAMI) wahrscheinlicher.
- 90 In 2Kön 10 wird das *q<sup>b</sup>š* eindeutig auf das Volk (*kāl hā ʿām!*) bezogen (V 18) und die Baalspropheten durch *q<sup>r</sup>* (V 19) zusammengerufen.
- 91 Diesen Unterschied könnte man durch die bewußt elliptische Umsetzung von V 19 in V 20 (s.o.) begründen, denn durch *b<sup>e</sup>nē yiśrā ʿel* kommt die „unterschlagnene“ soziologische und gerade keine geographische Größe in den Blick.

eine Fokussierung auf die Propheten statt. Es geht nicht primär um die Anwesenheit des Volkes auf dem Karmel, sondern es wird betont, daß ausnahmslos alle Propheten (des Baal [und der Aschera] vgl. V 22) aus dem Land aufgefördert werden, Elija gegenüberzutreten. *In der Einleitung in VV 19 findet eine Konzentration auf die Prophetenauseinandersetzung statt.*

Für 1Kön 18,20 ist aber noch auf ein etwas sperriges Detail hinzuweisen. Es fällt auf, daß Ahab pauschal *ʾæt hann<sup>e</sup>biʾim* versammelt, gerade nicht *n<sup>e</sup>biʾê habba ʿal* (so V 19 oder 2Kön 10,19), die in der fortlaufenden Erzählung wieder auftauchen. Deutet V 20 durch diese offene Formulierung, die gleichermaßen YHWH-, Baal- wie Ascherapropheten einschließen kann, nicht gerade an, daß es um sämtliche Propheten Israels geht, bzw. anders gewendet die Ascherapropheten in V 19 schon vorliegen?<sup>92</sup> Sind also die VV 19.20 als eine in sich kohärente Einheit zu betrachten, die als ganze (d.h. inklusive der Ascherapropheten) zu den VV 21-40 in Spannung steht und damit als redaktionelle Einfügung der eigentlichen Opferprobeerzählung in Kap. 17-18 zu beurteilen ist?

Noch einmal zusammengefaßt sind es folgende Argumente, die für eine von der Opferprobeerzählung (VV 21-40) unterschiedene Herkunft der VV 19.20 sprechen: 1. das Fehlen Ahabs in der Opferprobeerzählung, 2. die unterschiedliche Bezeichnung des Volkes und 3. neben der genauen Quantifizierung der Baalspropheten die Möglichkeit, daß die Ascherapropheten von Beginn an in V 19 zu finden waren. Diese Argumente reichen aus, die VV 19.20 vom *Grundbestand* der VV 21-40 zu trennen, jedoch m.E. nicht für eine vollständige Abkoppelung der VV 19.20 als redaktionelle Überleitung („transition verses“<sup>93</sup>) zu einer in sich geschlossenen Opferprobeerzählung. Für alle drei genannten Argumente lassen sich diesbezüglich Gegenargumente anbringen:

1. Ahab taucht auch schon in den VV 2a.17.18 auf. Zumindest VV 17.18 müssen den VV 19.20 vorausgegangen sein (s.o.). Darauf, daß Ahab bei der Opferprobe auch ungenannt anwesend gedacht sein könnte, weist nicht nur der Übergang V 41, der Ahab folgerichtig nach der Lokalisation Elijas im Tal hinaufsteigen läßt (*ʿlh*), sondern auch die späte Überleitung 1Kön 19,1-3, die von einer Anwesenheit Ahabs am Kischon ausgeht<sup>94</sup>. Die Abwesenheit Ahabs in den VV 21-40 muß also nicht zwingend für eine Abkoppelung der VV 19.20 sprechen. Da die VV 21-40 keinesfalls einheitlich sind, muß damit gerechnet werden, daß die VV 19.20 einer der Fortschreibungen der VV 21-40 zugehören<sup>95</sup>.

92 So jedenfalls scheint der Gebrauch der unbestimmteren Bezeichnung in 1Kön 19,1 zu beurteilen zu sein, wo Ahab der Isebel berichtet, daß Elija alle Propheten mit dem Schwert getötet habe (*w<sup>e</sup> ʾet kâl ʾašær hârag ʾæt kâl hann<sup>e</sup>biʾim bæhâræb*). Auch hier ist die Gruppe der Propheten nicht auf die Baalspropheten eingengt, sondern offengehalten.

93 Vgl. zu dieser Position o. Anm. 23

94 Zu der Überleitung s.u. den Abschnitt im Exkurs „Die Verbindung Isebels zu Fremdkulten“ mit Anm. 113.

95 Zur Integration der Person des Königs in der Erzählung der Opferprobe vgl. auch H. SEEBASS, *Elia, passim*; W. THIEL, *Komposition*, 221.

2. Die unterschiedliche Bezeichnung des Volkes (*kāl yiśrā`ellkāl hā`ām*) kann auch dann sinnvoll erklärt werden, wenn VV 19.20 im Zusammenhang mit einer Fortschreibung der VV 21-40 gesehen werden. Wie sich weiter unten herausstellen wird, sind die Baalspropheten insgesamt nicht der ältesten Erzählung zuzurechnen. In diesem Stadium des Textwachstums könnten auch VV 19.20 entstanden sein.
3. Gegen die Abkoppelung der exakten Quantifizierung der Baalspropheten in V 19 von der übrigen Erzählung spricht nicht nur V 22, der ebenfalls 450 Baalspropheten als Gegenüber zu Elija kennt, sondern auch V 25. Hier findet sich zwar keine numerisch festgelegte Anzahl von Baalspropheten, aber ebenfalls die Gegenüberstellung von Elija und „vielen“ Baalspropheten (*kī`attæm hārabbîm*). Es sind also in der gesamten Opferprobeerzählung 3 von 4 expliziten Belegen der Baalspropheten vom Gegenüber des „einen“ [YHWH-Propheten] Elija zu den „vielen“ Baalspropheten bestimmt<sup>96</sup>. Zudem bleibt die Frage nach der Einführung der Baalspropheten: V 22 hängt mit V 19 durch die Zahlenangabe so eng zusammen, daß der Vers bei einer Abtrennung der VV 19.20 ebenfalls kaum zu halten wäre. V 23 hingegen setzt die Einführung der Baalspropheten voraus (s.u.), womit auch dieser Vers nachträglich zu den VV 19.20 sein müßte. Dann bliebe als erste Nennung bzw. als Einführung der Baalspropheten lediglich V 25. Die Einführung der Baalspropheten käme plötzlich und unerwartet im Erzählverlauf. Die Abtrennung der Exposition VV 19.20 von den übrigen Vorkommen der Baalspropheten ist letztlich mit mehr Schwierigkeiten belastet als die Annahme eines Zusammenhangs der VV 19.20 mit den VV 22.25.40<sup>97</sup>. Ein weiteres Argument kommt hinzu: VV 19.20 enthalten die ausdrückliche Lokalisation der Opferprobe auf dem Karmel. Diese Lokalisation setzt V 40 voraus, wenn Elija die Baalspropheten zum Kischon *hinabführt*<sup>98</sup>.

*Zusammenfassend:* Die VV 25.40, die keine genaue Anzahl der Baalspropheten kennen, *müssen* keine andere Tradition oder Traditionsstufe widerspiegeln als die VV 19.22, die exakte Zahlenangaben machen. Das *kī`attæm hārabbîm* (V 25) kann auch als Variation der genauen Quantifizierung angesehen werden. Die Baalspropheten in VV 19.20.22.25.40 ge-

- 96 Zwar ist grundsätzlich denkbar, daß V 19 einmal ohne die Zahlenangaben existiert hat und die genaue Anzahl der Baalspropheten erst aus V 22 nachgetragen wurde (so G. HENTSCHEL, 1Könige, 111, der allerdings annimmt, daß nicht nur die Zahlenangabe 450, sondern die Baalspropheten überhaupt erst aus V 22 in V 19 eingetragen wurden), doch verschiebt sich damit das Problem der exakten und weniger exakten Quantifizierung auf die VV 22 und 25. Auch wenn man annimmt, die genaue Anzahl sei in allen Fällen (VV 19.22) nachgetragen, müßte man erklären, warum sie nur an diesen Stellen eingetragen wurden und nicht auch in V 40. Die Annahme solcher Glossierungen ist mit weitmehr Schwierigkeiten belastet, als der Versuch, die verschiedenen Angaben zusammenzusehen.
- 97 Als Nebenargument kann darüber hinaus darauf verwiesen werden, daß nicht nur die VV 19.20 eine Nähe zur Jehu-Erzählung zeigen, sondern auch der abschließende V 40. Auch das spricht eher für einen Zusammenhang zwischen V 19f und V 40, vgl. R. SMEND, Wort, 149.
- 98 Auch hier ist die Vermutung, daß die Erzählung ursprünglich ohne explizite Lokalisation ausgekommen wäre, schwieriger als die Annahme eines Zusammenhangs zwischen VV 19.20 [auch lokale Exposition] und V 40. Gegen G. HENTSCHEL, Elija, 84, der in den VV 21.30.40 die älteste Schicht sieht und damit nur eine implizite Lokalisation auf dem Karmel [durch den Kischon und die VV 41ff] zugrundelegt.



hören zusammen. *Unter dieser Voraussetzung sind aber die Ascherapropheten in V 19 (nun endgültig) nicht als ursprünglich, sondern als redaktionell einzustufen.* Dem Redaktor kam hier zugute, daß V 20 nur das offene *hann<sup>e</sup>bi<sup>2</sup>im* benutzte, so daß auch die Ascherapropheten semantisch in V 20 eingeschlossen sein konnten. Warum die Ausführungsbestimmung in V 20 die auf die Propheten bezogene Sammlungsaktivität gegenüber dem Befehl Elijas in V 19 ausweitet, indem durch *hann<sup>e</sup>bi<sup>2</sup>im* nicht nur Baalspropheten, sondern alle Propheten Israels versammelt werden, läßt sich im Vergleich von V 20 mit VV 22.24 begründen. In beiden Versen wird stark betont, daß Elija als einziger (übriggebliebener) YHWH-Prophet einer Vielzahl von Baalspropheten gegenübersteht. Die offene Formulierung von V 20 bereitet diese Quotierung vor, indem sie mit einem leichten Schuß Ironie alle Propheten auf dem Karmel versammelt sein läßt. In V 24 stellt sich dann die bittere Lage konkret so dar, daß außer Elija kein YHWH-Prophet mehr im Lande auffindbar war. Als gewichtiger Unterschied zwischen VV 19.20 und VV 21.22a.30.37.39 ist abschließend für die weitere Untersuchung die unterschiedliche Bezeichnung des Volkes festzuhalten. Während VV 19.[20] die Größe *Israel* im Blick haben, sprechen die übrigen Verse vom (*ganzen*) Volk.

Eine Frage bezüglich der Ascherapropheten in V 19 bleibt nun noch offen und zwar die genauere Verortung des Partizipialsatzes am Schluß des Verses, der die Protektion der Propheten durch Isebel konstatiert (*ok<sup>e</sup>le šulhan ʾizābæl*). Bezog er sich ursprünglich auf die Baalspropheten oder ist er erst zusammen mit den Ascherapropheten eingebunden worden (s.o.)? Gibt es eine Verbindung Isebels zum Ascherakult<sup>99</sup>? An keiner weiteren Stelle wird Isebel mit dem Ascherakult direkt in Verbindung gebracht. Jedoch kann dieses Argument nicht die Last der Entscheidung für die Zugehörigkeit des Partizipialsatzes zu V 19ab $\alpha$  tragen, denn eine unmittelbar evidente Verbindung zum Baalskult ist ebensowenig nachweisbar. Häufig wird in der Exegese einfach vorausgesetzt, daß Isebel die Baalsverehrerin *par excellence* ist<sup>100</sup>. Es gibt genau genommen lediglich einige Spuren, die auf eine Verbindung Isebels zum Baalskult hinweisen und die zum einen wahrscheinlich machen können, daß die „Versorgungsnotiz“ sich vor der Einfügung der Ascherapropheten bereits auf die Baalspropheten bezog und die zweitens eine Erklärung dafür bieten können, warum Isebel im Laufe der Tradition immer weiter „dämonisiert“<sup>101</sup> wurde. Drei der in

99 So jüngst S. ACKERMAN, *Queen Mother*, 392-395.

Vgl. auch das Zeugnis des Josephus (*Ant* 8,13), der Isebel nicht nur die Einführung der Baalsverehrung mit der Errichtung des Baalstempels in Samaria (1Kön 16,31), sondern auch die Herstellung der Aschere (verstanden als heiliger Hain) anlastet (1Kön 16,33).

100 Vgl. z.B. A. BRENNER, *Woman*, 20-28, s. dazu auch u. Anm. 107.

101 Diesen oder ähnliche zutreffende Begriffe („dämonische Gegenfigur“) wählt U. WINTER, *Frau*, 577-588, mehrfach zur Charakterisierung des biblischen Isebel-Bildes.

Frage kommenden Isebel-Belege<sup>102</sup> sind hier zur weiteren Klärung des *ʾokʿlê šulḥan ʾzābæl* in einem Exkurs anzusprechen.

**Exkurs: Die Verbindung Isebels zu Fremdkulten**

Als Vorbemerkung zu der intensiveren Beschäftigung mit einigen der Isebel-Stellen ist zu betonen, daß alle 22 Belege, in denen Isebel genannt wird, sie in einem negativem Zusammenhang erwähnen. Kaum eine der atl. Frauen wird so negativ gezeichnet wie sie. Sie ist „Sinnbild einer habgierigen und überheblichen Weibsperson“<sup>103</sup>. Bei einer Überprüfung der Nähe Isebels zu Baal kann es nun zunächst nur um die in diesen Stellen gezeichnete literarische Figur „Isebel“ gehen, da auch die in Frage stehende Verbindung zu den Baalspropheten (1Kön 18,19bß) zunächst eine literarische Verbindung ist. Es ist in dieser Überprüfung nicht angezielt, ein „historisches“ Bild der Isebel<sup>104</sup> nachzuzeichnen (sofern das überhaupt möglich ist) oder den historischen Wert der Beziehung Isebels zu Fremdkulten zu untersuchen, wenn auch an einigen Stellen historische Sachverhalte zutage treten und zur Beurteilung anstehen. Ebenfalls kann es nicht darum gehen, die untersuchten Stellen exakt literarhistorisch zu verorten. Dazu wäre eine Untersuchung der weiteren Kontexte erforderlich, die hier nicht geleistet werden kann<sup>105</sup>.

102 Namentlich ist Isebel insgesamt 22mal erwähnt: 1Kön 16,31; 18,4.13.19; 19,1.2; 21,5.7.11.14.15(bis).23(bis).25; 2Kön 9,7.10.22.30.36.37(bis). In Frage kommen für die Überprüfung nur Stellen, die in religiösem Kontext oder mit religiösem Hintergrund argumentieren. Dabei fallen Hauptteile der Nabotepisode, aber auch Isebels Vorgehen gegen YHWH-Propheten (1Kön 18,4.13; 2Kön 9,7) aus, da hier nicht positiv der religiöse Hintergrund als Motivation (z.B. weil sie Baalsverehrerin war) genannt wird.

103 S. TIMM, *Dynastie*, 288.

104 Es ist durch die Verzeichnung (!) der Person Isebels im AT nur sehr schwer, an die „historische Isebel“ heranzukommen. Als ein Baustein eines wirklichkeitsnäheren Bildes können Personennamen manchmal hilfreiche Ergänzungen bringen. Beim Namen *ʾzābæl* ist jedoch keine klare Etymologie mehr erkennbar. Die frühere Annahme eines Kunstnamens ist aufgrund der inschriftlichen Bezeugung von *YZBL* auf einem Siegel aus dem 9./8. Jh. unwahrscheinlicher geworden (vgl. N. AVIGAD, *Seal*, 274-276; zu den älteren Etymologien vgl. A. ŠANDA, *1Könige*, 407f; L. BRONNER, *Stories*, 9f; H.J. KATZENSTEIN, *History*, 146). Der Name enthält vielleicht in seiner masoretischen Punktation als Verballhornung (wie z.B. Astarte die Vokalisation von *bošæt* „Schande“) *zēbæl* (Mist), aber sicher ist das nicht, denn das Paradebeispiel einer Vokalisation nach dem *bošæt*-Muster bei *ʾāstoræt* wird inzwischen bestritten (vgl. A. COOPER, *Note*, 98-100).

Vielleicht geht der Name auf die Elemente *zʿbūl* „Fürst“ und *ʾē* zurück (vgl. KBL<sup>3</sup> 38; GesB<sup>18</sup> 45; A. VAN DEN BORN, *Izebel*, 790; S. TIMM, *Isebel*, 241) und ist als *ʾē zʿbūl* „Wo ist der Fürst?“ wiederzugeben. Zu ugar. Parallelen s. G.A. MONTGOMERY; H.S. GEHMAN, *Kings*, 291. Das erste Element könnte polemischer Ersatz für ein theophores Element sein (vgl. den pun. belegten Namen *בַּעַלְזָבַבְל* GesB<sup>18</sup> 45).

105 Da aber letztlich nur bei exakter literarhistorischer Verortung Rückschlüsse auf die historische Situation möglich erscheinen, ergibt sich auch von dieser Beschränkung der oben angesprochene Verzicht auf weiträumige „historische Auswertung“. Wie schwierig die Verzahnung von Literaturhistorie und „historischer Applikation“ (gewendet als Überlieferungsgeschichte

Zu Beginn der zunehmenden Dämonisierung Isebels dürfte die Heiratspolitik der Omriden stehen<sup>106</sup>. Ahab wird schon sehr früh mit der Tochter des sidonischen Königs Etbaal verheiratet worden sein<sup>107</sup>. Dies greift die deuteronomistische Beurteilungsnotiz in 1Kön 16,31-32 (DtrH) als gewichtiges Negativkriterium auf. In den Augen der Deuteronomisten ist die Heirat mit Isebel „eine Gipfelleistung der Ruchlosigkeit auf Ahabs Schuldkonto“<sup>108</sup>. Sie wird als schlimmer als das „klassische“ Festhalten an der „Sünde Jerobeams“ eingestuft, weil diese Heirat das Dienen fremden Göttern<sup>109</sup> und zu allererst den Baalskult des

und Zeitgeschichte) ist, zeigt beispielhaft die Auseinandersetzung mit O.H. Stecks „begründeten Überlegungen“ (Überlieferung, 53-77, das Zitat 54) bei R. BOHLEN, Fall, 351-359.

106 Vgl. dazu H. DONNER, Geschichte, 267f.

107 Noch unter Omri datiert M. NOTH, Könige, 354, die Heirat mit Isebel, vgl. auch K. JAROS, Elia, 88; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte (1987), 331; Religionsgeschichte, 230; M.A. COHEN, Fairness, 90; H.J. KATZENSTEIN, History, 131.145f.

Die Information bei Josephus, der Vater Isebels sei Astartepriester gewesen (Contra Apionem I,18.123), kann nicht als Beweis der Nähe Isebels zum *Ascherakult* gewertet werden (vgl. o. Anm. 35 und 39), obwohl die Nachricht historisch nicht ganz unwahrscheinlich ist (vgl. KAI 13,1f; 14,14f [6./5. Jh.v.Chr.]; vgl. auch S. TIMM, Dynastie, 299; A.M. COOPER, Religion, 316f; H.J. KATZENSTEIN, History, 129f). Ebenso wenig kann man aufgrund dieser Nachricht die Vertrautheit Isebels mit dem Ritual der heiligen Hochzeit oder eine Nähe zu Fruchtbarkeitskulten ableiten. Dieser Schluß findet sich implizit bei A. BRENNER, Woman, 23f, die als altorientalisches Beispiel Sargon (2. Hälfte 3. Jt.!) anführt, der seine Tochter als Priesterin im Kult zur Verfügung stellte. Im Anschluß daran setzt BRENNER einen phönizischen Brauch voraus: „the custom of appointing a daughter if the reigning king as high priestess for the chief local god, Baal Melqart“ (ebd. 24), so daß sie letztlich spekuliert, ob Isebel „*high priestess of Baal*“ (ebd., Herv. vom Verf., C.F.) gewesen sei. Damit sei die große Aktivität Isebels einerseits und -die extreme Negativbeurteilung andererseits erklärbar. Schließlich wundert sich BRENNER (ebd. 26) aber doch, warum denn Isebel im AT nicht als Oberpriesterin des Baal bezeichnet wird, wenn denn ihre Schlüsse stimmen. Diese letzte „kleine Unsicherheit“ führt sie auf die patriarchal-selektierende Tendenz der Deuteronomisten zurück. Bei aller Plausibilität dieser Tendenz, wird sie hier zur Hypothesensicherung mißbraucht. Gerade den Deuteronomisten wäre die Information, Isebel sei *im Ausland* (!) Baalspriesterin gewesen, zur weiteren Perhorreszierung sicher willkommen gewesen. Der Versuch BRENNERS, Schlüsse aus der Nachricht bei Josephus zu ziehen, schießt über den Informationswert der Notiz hinaus. Vgl. zur Kritik an der Verwertung der Josephus-Stelle auch S. TIMM, Dynastie, 200-231; H. DONNER, Geschichte, 268; s.o. Anm. 35.

Doch auch unabhängig von der Zuverlässigkeit und Historizität der Information über Isebels Familie, zeigt die betonte Herkunft aus einem anderen kulturellen Kontext auch eine wahrscheinlich zu Israel unterschiedene religiöse Sozialisation. Dadurch sind bereits Konflikte vorprogrammiert.

108 H. DONNER, Geschichte, 268.

109 Vergleichbar mit dem Negativurteil über die Heirat Ahabs und Isebels ist die Bewertung der Heiraten Salomos (1Kön 11,2-8.33), der ebenfalls negativ beurteilt wird, weil ihn seine Frauen im Alter (*le et ziqnat selomoh*) zum Götzendienst verführt haben (*nth hi*. VV 2.3.4). Zur Frage der Historizität des Fremdgötterdienstes unter Salomo s.u. S. 460f mit Anm. 1562.

Daß Isebel Ahab ebenfalls „verführte“, halten die Deuteronomisten auch in Nachwirkung der Nabotaffäre in 1Kön 21,25f fest. Dort soll Ahab pauschal zum Götzendienst der Fremdvölker (Amoriter) verführt worden sein (*sut hi*). Die Verse gehören einer späteren dtr Redaktion in 1 Kön 21 an, vgl. R. BOHLEN, Fall, 318f; E. WÜRTHWEIN, Könige, 252; G. HENTSCHEL,

Königs evoziert<sup>110</sup>. Die negative Rolle, die Isebel hier zugeschrieben wird, rührt von ihrer ausländischen Herkunft, ihrer „Fremdheit“ her. Obwohl die Initiative zur Heirat mit Ahab sicher nicht von Isebel selbst ausging, wird es so dargestellt, daß sie als Fremde in ein „geschlossenes System“ einbricht und Unheil anrichtet<sup>111</sup>. Damit ist in 1Kön 16,31f bereits eine Nähe Isebels zur Baalsverehrung festzuhalten, die für die Zuordnung des „Versorgungsnachweises“ 18,19bß zu den Propheten des Baal spricht<sup>112</sup>.

In die gleiche Richtung zielt die zweite Stelle in 1Kön 19,1-2. In der Überleitung zu Kap. 19<sup>113</sup> berichtet Ahab der Isebel von der Opferprobe (*wayyagged ʾahāb lʿ ʾizæbæl ʾet kâl ʾašær ʾāsāh ʾelÿyhū*) und in V 1b speziell von der Hinrichtung aller Propheten (*wʿ ʾet kâl ʾašær hārag ʾæt kâl hannʿbi ʾim bæhāræb*). Daraufhin schickt Isebel einen Boten (*mal ʾāk*)

---

Könige, 128; G.H. JONES, Kings, 352; W. DIETRICH, Prophetie, 36.89. Alle genannten Autoren schreiben die Passage DtrN, d.h. spätdtr Redaktionsarbeit zu.

Wie bei Ahab handelt es sich bei Salomo in 1Kön 11 um *ausländische* Frauen (V 1; vgl. auch Num 25). Davon sachlich zu unterscheiden ist das aus dem Bündnisverbot erst [spät?]dtr erwachsende Verbot der Vermischung mit der ehemaligen *Landesbevölkerung* (Ex 34,15f; Dtn 7,3f), das oft als Parallele zu 1Kön 11,1-8; 16,31-33 bzw. spezieller zu dem nomistisch orientierten Rückverweis in 1Kön 11,2 herangezogen wird, vgl. G. HENTSCHEL, Könige, 74.103; G.H. JONES, Kings, 233 und M. NOTH, Könige, 247, der allerdings den Unterschied zu 1Kön 11 notiert. Richtig ist das Urteil zu V 2 bei M. REHM, 1Könige, 121: „Das Gesetz ist im AT in dem hier gebrauchten Wortlaut nicht überliefert“. Zudem wird in den Pentateuchbelegen erst die *folgende* Generation (Söhne und Töchter) zum Götzendienst durch die Vermischung verführt (*znh; sūr hi.*). S. dazu u. den Abschnitt zu Dtn Ex 34,13; Dtn 7,5 und 12,3.

Auffallend ist in den genannten Stellen die Gleichheit des Motivs der religiösen Binnensicherung: Religionsverschiedene Ehen evozieren in beiden Konstellationen Abfall von YHWH.

110 Diesen *kausalen* Zusammenhang zwischen V 31bα und V 31bß.32 (der syntaktisch in dem *wayyelæk wayya ʾabod ʾæt habba ʾal* durchaus möglich ist) erwägt auch M. NOTH, Könige, 354. Zum Gewicht dieser Notiz vgl. auch O.H. STECK, Überlieferung, 68f.

111 Die *dtr* Belastung Isebels spiegelt sich ausgezeichnet in dem Charakterbild, das L. BRONNER, von der Stigmatisierung der biblischen Propaganda irreführt, nachzeichnet: „Everything we know about her shows her to have been a woman born to rule. She had a strong domineering character, a fountain of energy and determination, stopping at nothing to effect her ends. Jezebel apparently was not satisfied with permission to worship her god in the temple that Ahab had built for her and her staff, which numberd 450 prophets of Baal and 400 prophets of Asherah. The ambitious and self-willed queen clamoured for her god to have at least equal rights with YHWH, the god of Israel“ (Stories, 8). Weit schärfer z.B. noch die Urteile bei A.S. PEAKE, Elijah, 20: „strong-willed and unscrupulous“ oder „a fanatical devotee of her national deity [scil. Melkart, C.F.] and to have shown great zeal in spreading his worship among the Israelites“. Ähnlich auch H.H. ROWLEY, Elijah, 195.218, der Isebel unterstellt, *sie* habe den YHWH-Kult des NR durch den Melkartkult *ersetzen* wollen.

112 Die zusätzliche Nennung eines Ascherakultpfahls, dessen Herstellung Ahab in 1Kön 16,33 ebenfalls angelastet wird, kann die Priorität der Folge „Heirat -> Baalskult“ nicht verdrängen.

113 Vgl. zum verbindenden Charakter der Verse, die durch das (individuelle) Verfolgungsmotiv zum folgenden Todeswunsch Elijas (V 4) und zu den Angaben, daß Elija vom ganzen Volk verfolgt ist (VV 10.14) in Spannung stehen, O.H. STECK, Elijaerzählungen, 20f; G. HENTSCHEL, Elijaerzählungen, 65-69; S. TIMM, Dynastie, 101f; S.L. MCKENZIE, Trouble, 82 sowie S. WAGNER, Elia, 416f, der zwar die Kohärenzstörungen zwischen 1Kön 19,1-3 und dem Rest des Kapitels notiert, jedoch die literarkritische Relevanz in Frage stellt.

zu Elija und droht ihm - unterstrichen durch Selbstverwünschungen für den Fall der Nichtausführung - den baldigen Tod an<sup>114</sup>, nämlich sein Leben „wie eines von ihnen“ zu behandeln (*ʿāsīm ʿæt napšēkā kʿnæpæš ʿahad mehæm*<sup>115</sup>). Syntaktisch und logisch bereitet V 1b Schwierigkeiten. Der nochmalige Einsatz mit *wʿet kâl ʿaşær* erscheint redundant. Erzähllogisch ist 1. durch das *ʿet kâl ʿaşær ʿāsāh* die Aktion am Kischon (V 40) schon eingeschlossen und 2. ist dort nicht von *hrg bʿhæræb* die Rede, sondern von Abschlachten (*šht*)<sup>116</sup>. Auffallend ist zudem, daß nicht auf die in V 40 genannten Baalspropheten abgehoben wird, sondern auf alle Propheten (*kâl hannʿbiʿim*). Durch die Stichwortanbindung *hrg* werden die Tötung der YHWH-Propheten durch Isebel und die Tötung der Baalspropheten (und Ascherapropheten) durch Elija parallelisiert. Das Stichwort *hrg* leistet aber noch mehr, denn es taucht in 1Kön 19,10.14 wieder auf, wo Elija die Ermordung aller YHWH-Propheten beklagt. Das *wʿet kâl ʿaşær hārag ʿæt kâl hannʿbiʿim bæhāræb* hat damit unzweifelhaft ein Janusgesicht und bildet im Endtext die kompositionelle Fuge zwischen Opferprobe (1Kön 18,21-40), Ermordung der Propheten am Bach Kischon (1Kön 18,40), Verfolgung der YHWH-Propheten durch Isebel (1Kön 18,4, vor allem aber 18,13), Verfolgung Elijas durch Isebel (1Kön 19,1a.2; 19,10.14) und Ermordung aller YHWH-Propheten (1Kön 19,10.14, vgl. 18,22)<sup>117</sup>.

V 1b muß von VV 1a.2 getrennt werden<sup>118</sup>. Ihm kann unter anderem die Intention zugewiesen werden, die Ascherapropheten in die Aktion Elijas einzubeziehen und die Protektion Isebels, die sich durch die Aktion am Kischon zum Handeln gezwungen sieht, auf alle Propheten, einschließlich der in V 19 genannten Ascherapropheten auszudehnen. Scheidet man V 1b aus, so bleibt eine Gegnerschaft Isebels gegen Elija, die durch die Tötung (ausschließlich) von Baalspropheten hervorgerufen ist (1Kön 18,40). Isebel droht Elija, weil

114 Vgl. die in der vorherigen Anmerkung genannte Literatur sowie U. WINTER, Frau, 579 zu der Frage, ob die LXX-Ergänzung in V 2 (σὺ εἶ Ἠλίου ἐγὼ Ἰεζαβελ „Bist du Elija, so bin ich Isebel“) möglicherweise eine ältere Texttradition bewahrt hat.

Der Text von V 2 lastet Isebel durch die pluralische Formulierung eindeutig Fremdgötterverehrung i.S. von Vielgötterverehrung an. Nichts deutet jedoch darauf hin, daß mit dem nicht näher bestimmten Plural *ʿʾlohîm* Baal und Aschera gemeint seien (gegen H.J. KATZENSTEIN, History, 150).

115 Der Bezug des rückverweisenden *mehæm* ist häufig diskutiert worden (vgl. G. HENTSCHEL, Elijaerzählungen, 68f). In Frage kommen neben den Baalspropheten aus 1Kön 18,40 auch die YHWH-Propheten (1Kön 18,4.13), die Isebel im jetzigen Text ja schon hat umbringen lassen (vgl. 1Kön 19,10.14). Die Unsicherheit ist durch die Redaktionsgeschichte entstanden. Das Stichwort *hrg* in V 1b weist klar auf die Tötung der YHWH-Propheten zurück. Wenn aber V 1b fällt (s.u.), ist der Rückverweis auf die Baalspropheten weit stärker und einleuchtender. Elija soll das Schicksal zuteil werden, das er den Baalspropheten selbst angetan hat.

116 Wiederum bietet sich die Jehuerzählung als Vergleichspunkt an (2Kön 10,25), die hier die Formulierung beeinflusst haben könnte.

117 Hier kann nicht das ganze kompositionelle Gefüge aufgerollt werden. 1Kön 19,1-2 sind Schlüsselverse für die Verbindung der einzelnen Elija-Traditionen untereinander.

118 Vgl. so auch P. WEIMAR, Art. Elija, 517f.

er die Baalspropheten hingerichtet hat. Daß sich Isebel auch hier persönlich für die Baalspropheten einsetzt, entspräche dem Partizipialsatz aus 1Kön 18,19 *ʾokʿelē šulḥan ʾizābʿael*, sofern dieser auf die Baalspropheten bezogen gewesen ist. 1Kön 19,1-3 zeigt also wie 1Kön 16,31 eine Nähe Isebels zur Baalsverehrung, die für die Ursprünglichkeit des Partizipialsatzes in V 19 spricht. Dabei sind die Redaktoren jedoch nicht stehengeblieben, sondern haben die Affinität Isebels zu Propheten der Fremdkulte auf *alle* Propheten (Baals- und Ascherapropheten, 1Kön 18,19) ausgedehnt und alle YHWH-Propheten in die Gegnerschaft Isebels hineingenommen (1Kön 19,14.10).

Die nächste Stelle, die über das religiöse Kolorit Isebels eine Aussage macht und in diesem Zusammenhang interessiert, ist 2Kön 9,22:

„Als Joram den Jehu sah, fragte er: »(Kommt) Jehu im Frieden?« Doch der antwortete: »Wie (soll) Frieden (sein), solange die Hurereien deiner Mutter Isebel (*zʿnūnē ʾizābʿael ʾimmekā*) und ihre großen Zaubereien (*ūkʿšāpʿehā hārabbīm*) (andauern)«“. Zunächst unabhängig vom redaktionellen<sup>119</sup> oder originären Charakter des Verses<sup>120</sup>, fällt die Eigenart auf, daß Joram wegen Handlungen seiner Mutter mit den unfriedlichen Absichten des YHWH-Parteigängers Jehu konfrontiert wird. Die Tätigkeiten Isebels sind demnach nicht rein privater Natur, sondern haben öffentlichen Charakter und „infizieren“ die Politikfähigkeit Jorams. Der Einflußbereich Isebels als Königmutter (*gʿbīrāh*<sup>121</sup>) scheint - so vermittelt zumindest diese Stelle - nicht geringer gewesen zu sein, als in ihrer Zeit als Gemahlin Ahabs<sup>122</sup>. Ähnlich wie in 1Kön 18,19 wird ihr Einfluß hier im Bereich des religiösen und

119 Aufgrund der eigentümlichen Begründung: Unfriedliche Aggression Jehus wegen der Machenschaften der Mutter Jorams, scheiden viele Exegeten den Versteil aus und rechnen ihn zu einer Redaktion, die Isebel über Gebühr belastet. So z.B. E. WÜRTHWEIN, *Könige*, 333; Y. MINOKAMI, *Revolution*, 42. Damit wäre allerdings Jehus forsche Zurückweisung friedlicher Absichten in der Erzählung ursprünglich unbegründet gewesen. Dagegen erheben einige Exegeten Bedenken und belassen die Begründung als ursprünglich im Text, s. die nächste Anm.

120 Vgl. z.B. G. HENTSCHEL, *2Könige*, 43; M. REHM, *2Könige*, 99f. Zur frühesten Überlieferung über Isebel rechnet S. TIMM, *Dynastie*, 295, den Vers.

121 Zum Problem des Amtes der *gʿbīrāh* im Nordreich (für Isebel vgl. 2Kön 10,13) vgl. die Diskussion bei H. DONNER, *Art*, 108; O. H. STECK, *Überlieferungsgeschichte*, 59-62.

122 S. dazu o. Anm. 11. Der Einfluß Isebels auf Joram und Ahasja ist nicht nur historisch wahrscheinlich, er hat sich auch in den beiden Königsbeurteilungen niedergeschlagen. Joram und Ahasja bieten die einzigen Fälle, in denen nicht nur die Schlechtigkeit des Vaters, sondern auch die der Mutter als Beurteilungsmaßstab mit genannt wird (vgl. 1Kön 22,53; 2Kön 3,2). Vgl. zum Einfluß Isebels auch O.H. STECK, *Elijaerzählungen*, 35 Anm. 1. 55-71 (allerdings auf die Zeit nach Ahabs Tod beschränkt); R. BOHLEN, *Fall*, 355; H. DONNER, *Art*, 108; H.J. KATZENSTEIN, *History*, 147 und U. WINTER, *Frau*, 583, der zu Recht darauf verweist, daß TIMM den Einfluß Isebels unterschätzt. Denn nach S. TIMM (*Dynastie*, 294) „wird man kaum annehmen dürfen, daß er (Joram) dem Kult seiner Mutter tiefen Einfluß auf weite Kreise des Volkes zugestand“. Er sieht in den „Hurereien“ und „Zaubereien“ ausschließlich „magische und mantische Praktiken“ (ebd. 295) und in dem Vorwurf „nichts weiter, als die Ausübung ihres eigenen Kultes“ (ebd. 299). Damit verkennt TIMM die politische Bedeutung, die allein in der Konstellation der Begegnung Jorams und Jehus zum Ausdruck kommt.

durch die Verknüpfung mit der Königspolitik im Bereich der *Religionspolitik* angesiedelt, denn mit den Vorwürfen kann - trotz des Treffpunktes auf dem Acker Nabots (V 21) und der Verbindung mit den Drohworten gegen die Ahab-Nachkommen (VV 23-25) - nicht die Nabotaffäre gemeint sein<sup>123</sup>. Was wird also Isebel hier vorgeworfen? Der erste Teil der Begründung der unfriedlichen Absichten Jehus greift ein Motiv auf, daß in der Folge der Prophetie Hoseas häufiger metaphorisch den Abfall von YHWH beschreibt. Die positive Beschreibung des Verhältnisses zwischen YHWH und seinem Volk in der Ehemetapher wird für die Beschreibung der Verletzung des Ausschließlichkeitsanspruchs negativ gewendet und erscheint als „Buhlen, Weghuren oder Ehebruch“<sup>124</sup>. Diese Verwendung schwingt hier sicher mit<sup>125</sup>. Urs WINTER hat aber zu Recht darauf verwiesen, daß es falsch wäre „diesen Abstraktplural ganz von der wörtlichen Bedeutung zu trennen“<sup>126</sup> und nur auf der metaphorischen Ebene der Verleitung zum „Ehebruch“ zwischen YHWH und seinem Volk zu deuten<sup>127</sup>. Eine sexuelle Konnotation bleibt auf jeden Fall bestehen: „*znh* steht hier für das allen weiblichen Charme einsetzende Bemühen, die Israeliten in den Einflußbereich der

123 Vgl. zur Problematik der Lokalisation und der Verbindung zu 1Kön 21 O.H. STECK, Überlieferung, 32-53; Y. MINOKAMI, Revolution, 37-40.

124 Vgl. zur Ehe(bruch)metapher neben den Kommentaren zu Hosea: J. JEREMIAS, Kultprophetie, 33-35; DERS., Art. Hosea, 588f; U. WINTER, Frau, 588-598; J. SCHREINER, Ehe, *passim*; M. WEIPPERT, Synkretismus, 145.167 Anm. 6.

Verf. ist mit vielen anderen der Meinung, daß das Ehebruch-Motiv bei Hosea erstmalig *und* originär auftaucht (s. zur These einer traditionsgeschichtlichen Abhängigkeit von 2Kön 9,22 unten Anm. 125). Zur Skepsis gegenüber der These, Hosea habe das Ehebruchmotiv aus der kanaanäischen Mythologie entlehnt (beweiskräftige Belege fehlen!) und polemisch abgewandelt (vgl. exemplarisch J. JEREMIAS, Hosea, 27; F. VAN DIJK-HEMMES, Metaphorization, 167), s.u. den Abschnitt zur angeblichen Befruchtung der Erde durch das Regensperma Baals im Kapitel Fruchtbarkeitskult in Bd. 2, S. 572f.

Kennzeichnend für die Wirkungsgeschichte des Motivs sind die dtr Verse zu Beginn des Hoseabuches, die den „Zentralbegriff hoseanischer Kultkritik“ (so zu *z<sup>c</sup>nûnîm* J. JEREMIAS, Art. Hosea, 588) aufnehmen und als Einleitung über die ersten Kapitel stellen: Hos 1,2: „Auf, nimm dir eine hurerische Frau, denn ganz und gar hurerisch wendet sich das Land von Jahwe ab“ (Übersetzung J. JEREMIAS, Hosea, 24). Vgl. zur breiten nachhoseanischen Rezeption des Ehebruchmotivs (etwa in Jer 2-4; Ez 16,23 u.ö.) auch A. DEISSLER, Echo, 63f; J. JEREMIAS, Kultprophetie, 33-35; T. KRÜGER, Geschichtskonzepte, 164-174; S. ERLANDSSON, Art. הַנְּזֵה, 615-619.

125 Unwahrscheinlich ist die Annahme, daß Hosea bzw. die verschiedenen Tradenten durch die Verwendung des *z<sup>c</sup>nûnîm* an die Elischäerzählungen, d.h. an 2Kön 9,22 anknüpfen wollten (so z.B. J. JEREMIAS, Art. Hosea, 588; DERS., Hosea, 28 Anm. 4; F. CRÜSEMANN, Tora, 130, der über 2Kön 9,22 die „Frühdatierung“ von Ex 34,15b absichern will). Hier dürfte das Gefälle eher umgekehrt liegen und das hoseanische Bild vom Ehebruch als Abfall von YHWH schon mit hineinspielen, zumal auch bei Hosea die Verbindung zum wörtlichen Verständnis des „Hurens“ noch sehr betont ist (gegen O.H. STECK, Überlieferung, 35 Anm. 1, s. dazu auch u.).

126 U. WINTER, Frau, 581.

127 So z.B. A. SANDA, 2Könige, 97f; M. REHM, 2Könige, 99f.

kanaanäischen Religion zu ziehen“<sup>128</sup>. Was konkret hinter dem Abstraktplural steckt, läßt sich nicht mehr ausmachen. Die Vorschläge reichen von der Organisation der Kultprostitution im Rahmen der „heiligen Hochzeit“<sup>129</sup> über „Liebeszauber“<sup>130</sup> bis hin zur „sakrale(n) Überhöhung weiblicher Sexualität“<sup>131</sup>. Eine Verbindung mit der sog. kultischen Prostitution oder auch mit dem Mythologem der „heiligen Hochzeit“ ist aus religionsgeschichtlichen Gründen auszuschließen, wie an anderer Stelle der Arbeit gezeigt werden soll. Vielmehr handelt es sich um die Perhorreszierung einer erotischen Anziehungskraft des Fremden, eine Art „erotische Aura“, die ähnlich bei der „fremden Frau“ im Hintergrund steht. Daß der Anklage eine sexuell-erotische Konnotation inhäriert, zeigt nicht zuletzt die Zusammenstellung mit dem zweiten Vorwurf *kššāpêhā hārabbîm*. Das Wortfeld von *kšp*<sup>132</sup> weist in den Bereich magischen Zaubers; das Lexem wird gleichermaßen für Frauen wie für Männer verwendet<sup>133</sup>, zeigt aber eine interessante Besonderheit: „Sowohl die ältesten als

- 128 U. WINTER, Frau, 602; Vgl. zum Problem der literalen und metaphorischen Ebene in Verwendung der Derivate von *znh* auch P. BIRD, Harlot, *passim*.
- 129 S. dazu u. Teil II die ausgedehnte Auseinandersetzung um die sog. Heilige Hochzeit und die Kultprostitution.
- 130 Vgl. O.H. STECK, Elijaerzählungen, 35 Anm. 1. Isebels Verhalten werde hier „als das einer »mit allen Wassern gewaschenen Hure« ... qualifiziert“.
- 131 So U. WINTER, Frau, 582, der damit eine ziemlich weiträumige Beschreibung gibt. Diese Weiträumigkeit liegt aber genau im Interesse der Autoren: Es geht nicht um eine Einzelaktion Isebels, sondern die gesamte Person steht in allen Ausprägungen „am Pranger“. WINTER stellt zudem heraus, daß hier „wieder nicht der anziehende, sondern nur der angsterweckende Aspekt dieses Motivs herausgestrichen und eine einflussreiche Repräsentantin als Zauberin verschrien wird“ (Frau, 582).
- 132 Das Verbum ist nur im Pi'el belegt (Ex 7,1; 22,17; Dtn 18,10; 2Chr 33,6; Mal 3,5; Dan 2,2) und mit „Zauberei treiben“ (so KBL<sup>3</sup> 478; G. ANDRÉ, Art. הַשֵּׁב, 375) wiederzugeben, wobei eine negative Folge der magischen Tätigkeit häufig mitgesetzt wird („Schadenzauber“, so U. RÜTERSWORDEN, Gemeinschaft, 79; vgl. G. ANDRÉ, Art. הַשֵּׁב, 377f, zu den ugaritischen und akkadischen Belegen; zur Negativfolge des Zaubers, vgl. die Konnotationen beim deutschen Terminus „Hexe, verhexen“). Die substantivierte Segolatform ist weitere 4mal als *plurale tantum* belegt (Jes 47,9.12; Mi 5,11; Nah 3,4) und die Bezeichnung *kaššāp* für einen männlichen Zauberer noch in Jer 27,9.
- 133 Eine Aufteilung auf zwei Begriffsfelder, wie U. WINTER sie vorschlägt, läßt sich aber wohl nicht halten. WINTER unterscheidet „eine am Hof institutionalisierte Zaubergilde“, die in „erster Linie aus Männern“ bestand und „mit Mantik und Wahrsagerei zu tun“ hatte (Frau, 49) von „einem zweiten Begriffsfeld, wo es (*kšp*) synonym mit Ehebruch, Unzucht und Abgötterei steht“ (Frau, 49, vgl. auch die Übernahme der Trennung jetzt bei L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch, 329f). Dieses Feld sei Frauen vorbehalten. Für die „Zaubergilde am Hof“ führt er als Belegstellen Ex 7,11; 2Chr 33,6; Dan 2,2; Jer 27,9 sowie als Zeugen für die Auseinandersetzung mit der „Gilde“ Mi 5,11 und Dtn 18,10 an. Keine der Stellen kann eine Institutionalisierung der Zauberei (für den israelitischen Königshof) tragen. Ex 7,11 bezieht sich auf den ägyptischen, Dan 2,2 auf den babylonischen Königshof. Hier dürfte die Verbindung zum „Ausland“ wichtiger als das Faktum der Königsnähe sein (s.u.). Die Manassestelle 2Chr 33,6 dürfte 2Kön 21,6 mit Dtn 18,10 kombinieren, wo auf das Gesamtphänomen, aber nicht auf die Institutionalisierung abgehoben wird (vgl. zur Interpretation U. RÜTERSWORDEN, Gemeinschaft, 78-81). Jer 27,9 und Mi 5,11 geben keinen Anlaß, von Institutionalisierung zu reden. Aus den hier genannten Stellen, aber gerade



auch die jüngsten Belege im AT bringen die mit 𐤇𐤍𐤃 bezeichnete Tätigkeit bzw. Berufsgruppe mit ausländischen Mächten in Zusammenhang: Assyrien (Nah 3,4), Babylonien (Jes 47,9.12; Dan 2,2), Ägypten und in 2 Kön 9,22 mit der phönizischen Königstochter Isebel<sup>134</sup>. Damit hat man für das *kēšāpēhā hārabbīm* in V 22 einen motivgeschichtlichen Haftpunkt, der wie 1Kön 16,31 auf die *ausländische* Herkunft der Isebel abzielt. Gibt es darüber hinaus eine Verbindung zu dem ersten Vorwurf der Hurerei *zēnūnīm* in seinen Konnotationen im Bereich des Sexuellen oder beim inhärierenden Ehebruchmotiv? Beides dürfte der Fall sein. Bei *kšp* liegen beide Bereiche ebenso nah beieinander, wie bei *znh*. Der Zauber hat in Mi 5,11-13; Nah 3,4, aber auch in Jes 47,9.12 und in Ex 22,17 (assoziative) Verbindung zum Fremdgötterdienst und zur „Unzucht“<sup>135</sup>. Eine besondere Parallele zu 1Kön 9,22 stellt dabei ein Drohspruch gegen Ninive Nah 3,4 dar, in dem ebenfalls *znh* und *kšp* zusammen genannt werden:

auch aus dem „zweiten Begriffsfeld“ (2Kön 9,22; Jes 47,9.12; Nah 3,4) läßt sich höchstens eine Hofnähe herauslesen (vgl. G. ANDRÉ, Art. 𐤇𐤍𐤃, 379). Das verwundert bei der institutionalisierten Mantik in Babylonien-Assyrien wiederum nicht, obwohl in akk. Texten zwischen unter Todesstrafe verbotener Hexerei (*kišpu*) und „offizieller Magie“ unterschieden wird (vgl. dazu G. ANDRÉ, Art. 𐤇𐤍𐤃, 377; vgl. auch U. WINTER, Frau, 51).

Ebensowenig reichen die Belege aus, ein zweites Begriffsfeld zu unterscheiden, in dem „neben der allgemein gehaltenen Stelle Mal 3,5 immer Frauen am Werk (sind)“ (U. WINTER, Frau, 49). Nimmt man Jes 47,9.12; Nah 3,4 einmal heraus, da hier das Genus durch das apersonale Subjekt „Stadt“ vorgegeben ist, bleibt neben 2Kön 9,22 nur Ex 22,17. Diese Stelle läßt sich aber trotz des auffallenden pt. fem *pi*. und der Zuordnung zur Sodomie mit den übrigen Stellen parallelisieren und so als Teil dieser Beleggruppe verstehen (s.u.). Zumindest reichen die Belege von *kšp* nicht aus, um sich dem Urteil WINTERS anzuschließen: „An der »Alt-Weibergeschichte« scheint zumindest aus der Sicht des Alten Testaments etwas Richtiges zu sein“ (Frau, 50). Letzteres läßt sich auch nicht aus Ez 13,18f schließen. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis bei G. STEINER (Femme, 147), daß bereits in altbabylonischen Texten das feminine *kaššāptu* bezeugt ist, während das entsprechende Maskulinum *kaššāpu* erst in Neubabylonischen Texten auftaucht. Aber auch daraus läßt sich nicht rückschließen, daß die Zauberei eine spezifisch weibliche Tätigkeit gewesen ist.

Trotzdem richtig bleibt allerdings WINTERS Gesamttenenz: „Je stärker aber eine Frau vom offiziellen Kult ausgeschlossen war, wird sie sich Formen privater Religiosität ... zugewandt haben“ (Frau, 51).

134 L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch, 330 (vgl. zu der im Zitat vorausgesetzten diachronen Differenzierung der Stellen ebd. 329 Anm. 61). In anderer Weise, aber dennoch analog, trifft diese Beobachtung auch für Dtn 18,10 (und 2Chr 33,10) zu, wo als Überschrift zu den verurteilten Praktiken das Nachahmen der Greuel der Fremdvölker genannt ist (Dtn 18,9; 2Chr 33,2). Die *kšp*-Praxis ist dazu explikativ zu verstehen.

135 Vgl. U. WINTER, Frau, 582, der betont, „dass Zauberei, wenn sie von Frauen betrieben wird, immer auch einen sexuellen Anstrich hat“; vgl. auch ebd. 49 und die Hinweise auf ao Liebes- und Potenzzauber bei L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch, 323f; sowie zum Zusammenhang von Prostitution und Zauberei bei W. FAUTH, Prostitution, 31. Besonders auffallend ist neben Nah 3,4 (s.u.) dabei Ex 22,17f. Dort ist die Zauberei (betrieben in diesem Fall *ausschließlich*) von Frauen mit Sodomie und Fremdgötteropfer zusammengestellt. Ähnlich stehen ja auch in Hos 4,13f und Ex 34,15f Schlachtopfer und Prostitution nebeneinander (s. dazu u.). Vgl. zur Analyse der Komposition L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch, 316-330. Zu Mi 5,11-13 s.u.

„... wegen viel Hurerei: Hure verführerischen Liebreizes, Herrin der Zauberei, die Völker durch ihr Huren verkauft und Stämme durch ihre Zauberei. Siehe, ich wende mich gegen dich, Spruch YHWH Zebaots“ (Nah 3,4-5aα)<sup>136</sup>.

Die Anklage zeichnet sich nicht nur durch die Verbindung von Prostitution und Zauberei aus, sondern auch durch die gewollte Ambivalenz des angezielten Subjekts. A.S. VAN DER WOUDE und auch U. WINTER haben den Vers mit einer Anspielung auf die ass. *Ištar* in Verbindung gebracht<sup>137</sup>, die als Kriegsgöttin die Aspekte der „verführende(n) Hure“ und der „unerbittliche(n) Kriegerin“<sup>138</sup> vereint. Zieht man diese Parallele zur Erklärung von 2Kön 9,22 heran, rückt auch Isebel in genau diese verführende, aber zugleich für Israel bzw. den Jahwismus gefährliche Rolle als Vertreterin der erotischen/sexuellen Aura der Göttin<sup>139</sup>. Dazu trägt ihre „Fremdheit“ als Phönizierin und damit auch ihre Rolle als Vertreterin einer stigmatisierten „fremden“ Religion erheblich bei. Die Nähe Isebels zur „fremden Frau“ der Weisheit ist unter diesen Rücksichten unverkennbar<sup>140</sup>. Wie in 1Kön 16,31 scheint die ausländische Herkunft bzw. die damit verbundenen (Vor-)urteile das Movens

- 136 Vgl. zum schwierigen Text und zu möglichen literarkritischen Aufteilungen K. SEYBOLD, *Prophetie*, 44f; DERS., *Nahum*, 33; U. WINTER, *Frau*, 600. Vgl. zur Interpretation des Verses im Kontext der VV 1-7 A. DEISSLER, *Propheten II*, 212-214 sowie mit anderer Abgrenzung der Einheit K. SEYBOLD, *Nahum*, 33-36. Vgl. zur Auslegung auch J. JEREMIAS, *Kultprophetie*, 28-37, der allerdings den Drohspruch als ursprünglich gegen Jerusalem gerichtet verstehen will.
- 137 Vgl. A.S. VAN DER WOUDE, *Book*, 111.122; U. WINTER, *Frau*, 603f, vgl. auch K. SEYBOLD, *Prophetie*, 45. Zu einer weiteren möglichen Anspielung auf *Ištar* in Nah 2,8 vgl. M. DELCOR, *Allusions*, 78f.
- 138 U. WINTER, *Frau*, 604; vgl. ebd. 217-238, den Abschnitt „Die kriegerische Göttin“.
- 139 Vgl. U. WINTER, *Frau*, 582.587f; M.-T. WACKER, *Aschera*, 143f. Diese Aura ist nicht auf eine der altorientalischen Göttinnen engzuführen. U. WINTER kommt das Verdienst zu, überzeugend an Beispielen aus der Ikonographie der Göttin gezeigt zu haben, daß solche Engführungen zu kurz greifen (vgl. dazu C. FREVEL, *Ort*, 74-77). Gerade bei der Dämonisierung der weiblich-göttlichen Sexualität geht es nach WINTER auch bei Isebel nicht um „Einzelchicksale, sondern (um) Typen (...), die in Einzelzügen, vor allem was Erotik und Sexualität betrifft, an die Göttin erinnern“ (*Frau*, 627). Das heißt nicht, daß man aufgrund solcher überindividueller Manifestierungen von Konstanten weiblicher Göttlichkeit (Aspekten) gleich der (überholten) These von der einen „großen Göttin“ das Wort reden muß. Will man über die allgemeine Charakterisierung als „Aura der Göttin“ hinausgehen, kann man für das in 2Kön 9,22 gezeichnete (und durch Nah 3,4 vermittelte) Bild der Isebel eine gewisse Affinität zu Astarte feststellen. Astarte vereint in der Ikonographie insbesondere den einerseits erotisch-anziehenden, werbend-verführenden und zugleich furchteinflößenden Aspekt der Göttin. Als weitere Verbindung zur Göttin sei hier noch auf die Erzählung vom Ende Isebels (2Kön 9,30-33) verwiesen, wo das Motiv der „Frau im Fenster“ den Anspruch Isebels verkörpert, „einen Aspekt göttlicher Macht zu repräsentieren“. Die erotische Komponente wird durch Schminke und Schmuck herausgehoben. Da diese Passage jedoch keine über 2Kön 9,22 hinausgehenden Schlüsse über die Verbindung Isebels zu Fremdkulten erlaubt, sei hier auf die umfassende Analyse der Verse bei U. WINTER, *Frau*, 585-588, verwiesen.
- 140 Wohl darum titulierte auch J.A. SOGGIN seinen Aufsatz „Jezabel oder die fremde Frau“ (auch wenn er diesen Zusammenhang nicht explizit ausführte). Vgl. auch U. WINTER, *Frau*, 627f.

der Kritik an Isebel zu sein. Das Ziel der Perhorreszierung ist klar: Sie „zieht als unausweichliche Konsequenz die Dämonisierung derjenigen Einheimischen nach sich, die mit den Fremden und insbesondere deren Religion sympathisieren“<sup>141</sup>.

*Zusammenfassend:* Die Nähe Isebels zu Fremdkulten hat sich auf literarischer Ebene an drei entscheidenden Stellen gezeigt. Die scharfe Verurteilung Isebels, die sich in dem Drohwort der Nabotnovelle manifestiert (1Kön 21,23), das sich in Jesreel erfüllt (2Kön 9,30-36), korrespondiert mit anderen Stellen, die im Bereich des Religiösen die Nähe Isebels zu Fremdkulten betonen. Sei es im Motiv der Verführung des Königs zur Untreue gegenüber YHWH (1Kön 16,31f; 1Kön 21,25) oder in der Protektion von Vertretern der Fremdkulte (1Kön 18,19; 19,1-3) oder aber als „Hexe“ im Typus der erotisch anziehenden, verführenden Göttin (2Kön 9,22.30). Eine *besondere* Affinität zu Aschera oder dem Ascherakult *war nicht auszumachen*. Vielmehr zeigte sich in 1Kön 16,31-33 und 1Kön 19,1-2 eine Tendenz, daß Isebel zunächst mit der Baalsreligion in Verbindung gebracht wurde und erst spätere Redaktionsarbeit (1Kön 19,1b und analog 1Kön 16,33) sie auch mit Aschera verband. Entscheidend für die Schärfe, mit der gegen Isebel vorgegangen wird, ist ihre ausländische Herkunft. Sie ist die „fremde Frau“ *par excellence*. Die Dämonisierung Isebels ging in den hier untersuchten Stellen wahrscheinlich auf dtr Redaktionsarbeit zurück.

*Exkurs Ende*

Der Exkurs hat gezeigt, daß es sehr wahrscheinlich ist, daß die partizipiale Apposition in V 19 „die vom Tisch der Isebel essen“ bereits mit den Baalspropheten in Verbindung stand. Die Ascherapropheten sind in V 19 eingeschoben worden, wodurch Isebel auch zur Protektorin des Ascherakultes wurde. Der hierfür verantwortliche Redaktor hat wahrscheinlich auch V 1b in die Überleitung zu Kap. 19 integriert. Es zeigt sich in 1Kön 19,1b (wenn auch nicht explizit) dieselbe Intention der Verbindung, erstens die Zusammenbindung von Baal und Aschera und zweitens die Verbindung beider mit Isebel.

### V 21

V 21 weist die bereits festgehaltene Inkohärenz der Bezeichnung des Volkes als *kāl hā`ām* gegenüber *[b<sup>e</sup>nē] yiśrā`el* in VV 17-20 auf<sup>142</sup>. Wie oben angemerkt, wird die in V 19

---

141 U. WINTER, Frau, 629 (Herv. im Originalzitat getilgt), vgl. ähnlich, aber auf die Göttinnenfrage und den historischen Rahmen enggeführt, R.P. ACKROYD, Goddesses, bes. 258f.

142 Im Laufe der weiteren Erzählung wechselt die Bezeichnung des Volkes öfter zwischen *kāl hā`ām* (VV 21aα.24b.30a.39a) und *hā`ām* (VV 21b.22a.37a). Diesen Wechsel kann man nicht literarkritisch auswerten. So sind z.B. V 21b und V 24b deutlich aufeinander bezogen, jedoch nur V 24 formuliert mit *kāl*. Ebenso wird man V 21a und V 21b kaum auseinanderreißen dürfen.

geforderte Versammlung von *kāl yiśrā`el* nicht explizit einberufen. Elija tritt in V 21 „unvermittelt“ vor das ganze Volk (*`ael kāl hā`ām*). Die Exposition VV 19.20 ist von V 21 zu trennen und später als dieser Vers einzustufen. Damit würde V 21 die Opferprobe einleiten. Nun ist z.B. von WÜRTHWEIN argumentiert worden, daß V 21 kein absoluter Erzählanfang sein kann und daher eine ursprüngliche Erzähleinleitung weggebrochen oder von den VV 19.20 verdrängt worden sei<sup>143</sup>. In dieser jetzt nicht mehr vorliegenden Erzähleinleitung wäre die Versammlung des Volkes und der Handlungsort erzählt worden. Aber ist das plausibel? Allein mit dem Fehlen einer Ortsbewegung Elijas (z.B. „und Elija stieg auf den Karmel“) und dem „plötzlichen“ Gegenüber von Elija und Volk ist kein Bruch in der Erzählung gegeben<sup>144</sup>. V 21 kann grundsätzlich selbständig und unabhängig von einer vorhergehenden Exposition existiert haben. Sofern die Szene der Opferprobe einmal selbständig existierte, kann sie durchaus mit V 21 begonnen haben. Es ist m.E. auch denkbar, daß sie (nach der Einbindung in Kap. 18) V 18\* einmal direkt fortsetzte. Das wäre gerade dann wahrscheinlich, wenn der Sinn der VV 17.18 (wie oben ausgeführt) in der gegenseitigen Anklage religiöser Verunsicherung *Israels* (bzw. des Volkes) liegt. Die Annahme einer weggebrochenen Exposition zu V 21 erscheint überflüssig. Der Vers hält eine tiefgreifende Unentschiedenheit des Volkes fest, die den Gegenstand der folgenden Erzählung bildet.

## V 22

In V 22 ergreift Elija nach der „Nicht-Antwort“ des Volkes (V 21b) erneut das Wort und redet das Volk direkt an. Die erneute Redeeinleitung (*wayyo`mæx `elÿāhū` ael hā`ām*) ist vom Erzählgeschehen her (wegen des *welo``ānū hā`ām`otō dābār*, V 21b) notwendig und wird im folgenden vorausgesetzt (vgl. V 23a). Über die weitere Erzählung wird hier in der Klage Elijas das Motto „Einer gegen alle“ gestellt, das in V 25 wieder aufgegriffen wird. Das Motiv des „Allein-Seins“ Elijas setzt zunächst eine Verfolgung der YHWH-Propheten voraus<sup>145</sup>. Eine solche wird zwar Isebel in 1Kön 18,4.13 angelastet, allerdings wird dort ausdrücklich von einem Rest (100 YHWH-Propheten) gesprochen, den Obadja versteckt gehalten hat. Aus der Perspektive der VV 4.13 könnte Elija nur schwer gegenüber dem Volk behaupten, er sei alleine von den Propheten übriggeblieben. Die viel engere Parallele liegt in dem zweifach überlieferten Dialog zwischen YHWH und Elija *am* Gottesberg 1Kön

143 Vgl. E. WÜRTHWEIN, Könige, 215.

144 Daß auch ohne eine vorhergehende Einführung der handelnden Personen eine Szene mit *wayyiggas* beginnen kann, zeigen z.B. Jos 14,6; 21,1 oder Jer 42,1.

145 Vgl. dazu auch R. SMEND, Wort, 149.

Zu *ytr* als „übrig bleiben“ vgl. T. KRONHOLM, Art. יתר, 1082f. Es ist wohl ausgeschlossen, daß sich die Aussage Elijas hier nur lokal und temporal auf die Karmelszene eingegrenzt bezieht (gegen O.H. STECK, Zeitgeschichte, 18f; N.J. TROMP, Water, 489).

19, nämlich in V 14 und in der davon abhängigen wörtlichen Aufnahme des Elijawortes in V 10<sup>146</sup>. Elija klagt dort im Zwiegespräch mit YHWH sein Leid:

V 14 wayyo ʾmər qanno ʾ qinne ʾti laYHWH ʾəlohē šebā ʾōt  
 ki ʾāzēbū bʾrītēkā bʾnē yisrā ʾel ʾəet mizbʾhotēkā hārāsū  
 wʾəet nʾbī ʾēkā hārēgū bəhārəb wā ʾiwwāter ʾanī lʾbaddī  
 waybaqšū ʾəet napšī lʾqahtāh

Und er sagte: Leidenschaftlich eifere ich für YHWH, den Gott der Heere,  
 denn die Söhne Israels haben deinen Bund verlassen,  
 deine Altäre haben sie eingerissen,  
 und deine Propheten haben sie mit dem Schwert ermordet.  
 Nur ich allein bin übrig geblieben,  
 und jetzt trachten sie auch nach meinem Leben, um es zu nehmen.

Daß 1Kön 18,22 und 1Kön 19,14<sup>147</sup> die gleiche Verfolgungssituation der YHWH-Propheten meinen, ist aufgrund der Formulierung unzweifelhaft. Neu hinzugekommen ist gegenüber 1Kön 18,22 die Verfolgung Elijas (vgl. 1Kön 19,1-3). Die in 1Kön 19,14 beklagte Ermordung aller YHWH-Propheten ist logisch in 1Kön 18,22 bereits vorausgesetzt. Die drei Belege (1Kön 18,22; 19,10.14) sind die einzigen Stellen, in denen sich Elija selbst mit

146 Vgl. zum Verhältnis der Parallelstellen 1Kön 19,10.14 R. SMEND, Wort, 139 und bereits J. WELLHAUSEN, Composition, 280.

147 1Kön 19,14 weist in seiner jetzigen Gestalt einige Besonderheiten auf. ʾāzab ʾəet bʾrīt findet sich außer in V 10 nur noch in Dtn 29,24; Jer 22,9 und Dan 11,30. Es stellt hier natürlich durch das ʾāzab eine kompositionelle Verbindung zu 1Kön 18,18 her. hrg nābī in 1Kön 18,13; 19,1; 18,10.14 (kompositionelle Verbindungslinie!) sowie Klgl 2,20; Neh 9,26. ʾəlohē šebā ʾōt nur noch im Elija-Elischa-Zyklus in 1Kön 18,15 und 2Kön 3,14. Auffallend ist der Plural mizbʾhotēkā, der oftmals den Ausschlag für eine vordeuteronomistische Ansetzung gibt. *Sine ira et studio* sei hier lediglich auf den einzigen (!) weiteren Beleg des Plurals mit ePP 2 Sg. mask. verwiesen: Ps 84,4. Dort ist er im Rahmen eines Wallfahrtsliedes (!) für YHWH šebā ʾōt (VV 2.9.13) auf den Jerusalemer Tempel und den Zion (V 8) bezogen. Der Psalm besingt die Kraft und Stärke, die der Beter durch die Wallfahrt zur Wohnung YHWHs erfährt (vgl. im Hinblick auf 1Kön 19 vor allem VV 6-8). Gibt es eine Verbindung zwischen beiden Stellen?

Wenn man nicht davon ausgeht, daß die kürzere Überlieferung der LXX-Stränge ursprünglich ist (s. dazu o. Anm. 82), darf man wohl nicht annehmen, daß V 14 in der vorliegenden Fassung vordeuteronomistisch ist. Allerdings läßt der Vers sich kaum völlig aus der Erzählung von der Reise zum Gottesberg eliminieren. Sieht man die kompositionellen Verknüpfungen von V 14 in die Elijageschichten, vor allem Kap. 18 hinein, wäre denkbar, daß die Antwort Elijas (sofern die Erzählung von der Reise zum Gottesberg tatsächlich eine alte Elijaüberlieferung darstellt, s.u.), ursprünglich nur qanno ʾ qinne ʾti laYHWH umfaßte.

Für eine vordeuteronomistische Überlieferung von 1Kön 19, wie immer man deren Umfang im einzelnen bestimmen wird, sprechen gewichtige Gründe. Zum einen die für die Elijaerzählungen auffallende und typische Ortsbewegung, das Motiv des Essens und Trinkens u.a.m., zum anderen aber die wahrscheinlich sekundäre Lokalisierung „Horeb“ und die deutliche Mose-Typologie V 11, die zusammen mit der Wiederholung von V 14 in V 10 am einfachsten als dt. Bearbeitung einer bereits vorliegenden Erzählung gedeutet werden kann. Inwiefern damit auch schon eine Verbindung zwischen Elija- und Elischaerzählungen vorausgesetzt ist, braucht hier nicht diskutiert zu werden.

der Bezeichnung *nābī* in Verbindung bringt und unter die Propheten YHWHs einordnet; in 1Kön 19,14.10 nur implizit, deutlicher in 1Kön 18,22. Vom Erzähler in 1Kön 18 wird er noch in V 36 als *nābī* tituliert<sup>148</sup>. Diese Eigentümlichkeit hat vielfach dazu bewogen, in der Selbstbezeichnung Elijas einen Zusatz zu sehen<sup>149</sup>. Gegenüber einer pauschalen „Deuteronomisierung“ des Motivs der Verfolgung der YHWH-Propheten ist allerdings Vorsicht angebracht<sup>150</sup>, auch wenn man vorjeremianisch kaum sicheren Boden unter die Füße bekommt. Wie ist nun der Einzelfall des *ʿānī nōtarti nābī laYHWH lʿbaddi* in V 22 zu beurteilen? Gegen eine ursprüngliche Zugehörigkeit des Verses zur Grunderzählung erheben sich von zwei Seiten Bedenken: (1) V 22a weist über die Erzählung der Opferprobe hinaus, indem eine flächendeckende und totale Verfolgung der YHWH-Propheten vorausgesetzt ist. Der Bezugspunkt liegt außerhalb der Opferprobe, jedoch nicht in der Verfolgung der YHWH-Propheten in 1Kön 18,4.13, sondern sowohl sprachlich wie sachlich vielmehr in deren Radikalisierung in 1Kön 19,10.14<sup>151</sup>. Die Verbindung zwischen 1Kön 19\* und der Opferprobe ist allerdings nicht ursprünglich, sondern erst durch die redaktionelle Brücke von 19,1-3\* geschaffen worden. (2) Das „ich allein bin übrig geblieben“ benötigt ein Gegenüber, um sinnvoll seine „Mottofunktion“ auszuüben. Dieses Gegenüber stellen in V 22 und damit der fortlaufenden Erzählung die 450 Baalspropheten dar. Diese numerisch quantifizierte Erwähnung der Baalspropheten hängt eng zusammen mit V 19 bzw. sie setzt die dortige Einführung der Baalspropheten bereits voraus. Da oben herausgestellt wurde, daß die VV 19.20 und alle mit ihnen unlösbar verbundenen Verse nicht zur Grundschrift gehören können, fällt V 22aßb heraus. Die Selbstbezeichnung Elijas als Prophet und die Opposition „einer gegen vierhundertfünfzig“ repräsentieren nicht das älteste Stratum des Textes, sondern gehören zur gleichen Stufe wie VV 19f. Notwendig für den Fortgang der

148 Die sicher späten Stellen Mal 3,23 und 2Chr 21,12 können hier unberücksichtigt bleiben. Die in V 22 gewählte Formulierung *nābī laYHWH* findet sich nur noch in 1Sam 3,20 bezogen auf Samuel, 1Kön 22,7//2Chr 18,6 bezogen auf Micha; 2Kön 3,11 bezogen auf Elischa und 2Chr 28,9 bezogen auf Oded.

Weiter unten wird der sekundäre Charakter der Bezeichnung *nābī* für Elija in V 36 zu erweisen sein. Das Ergebnis muß hier bereits vorausgesetzt werden.

149 Vgl. z.B. G. HENTSCHEL, 1Könige, 112f, der V 22 zu den jüngsten, aber dennoch vordtr Bestandteilen von Kap. 18 rechnet; E. WÜRTHWEIN, Könige, 208.222, der V 22aßb zu den dtr Erweiterungen rechnet. Die Argumentation von S. TIMM, *Dynastie*, 75f, der aufgrund der Kontexteinbindung V 22 zu der frühen Erzähltradition rechnen will, ist wenig überzeugend.

150 Vgl. dazu z.B. R. SMEND, *Elijah*, 39, der die Zugehörigkeit dieses Motivs zum dtn/dtr prophetischen Amt hervorhebt. Das ist sicher nicht falsch, schließt aber nicht ein, daß jedes Vorkommen des Motivs aus der dtr Tradition stammen muß.

151 Es ist sogar zu fragen, ob die Ausweitung der Ermordung der YHWH-Propheten von 1Kön 19,14.10 gegenüber 1Kön 18,4.13 nicht auch eine literarische Entwicklungslinie spiegelt, das Motiv in 1Kön 19 also später als die Obadjaandekdoten in 1Kön 18 ist. Das legt auch die Stichwortverbindung zwischen 1Kön 19,14 und 1Kön 18,10 durch *bqš* bzw. durch *ʿālohē šʿbā ʿōt* in 1Kön 18,15 (vgl. nur noch 2Kön 3,14) nahe. Dieser Frage kann hier nicht weiter nachgegangen werden.

Erzählung ist von V 22 allerdings die Redeeinleitung *wayyo 'maer 'elÿāhū 'æl hā'ām*, da diese sowohl in V 23 als auch in dem für den Fortgang der Erzählung unentbehrlichen V 24 vorausgesetzt wird.

### V 23 und VV 24-26

Von enormer Bedeutung für den Erzählverlauf sind die folgenden Verse VV 24-26. Hier wird auf synchroner Ebene die Grundkonstellation der Erzählung mit den drei involvierten Parteien (Elija, Volk, Baalspropheten) konstituiert. In einer komplexen Abfolge wird ein Beziehungsdreieck aufgebaut, daß dann die Erzählung bis zum Schluß bestimmt. In diachroner Hinsicht entscheidet sich in den genannten Versen, ob ein ursprünglicher Erzählfaden mit drei Konstituenten oder nur mit Partei und Gegenpartei (Elija/YHWH - Volk/Baal) gestaltet war. Die Komplexität zwischen dem Erzählverlauf auf der synchronen Ebene einerseits und offensichtlichen Kohärenzstörungen andererseits ist nicht leicht nachzuvollziehen und doch - wie zu zeigen sein wird - von entscheidender Bedeutung. Der besseren Übersichtlichkeit wegen sei das bereits angedeutete Ergebnis hier vorausgeschickt: Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich in den VV 24-26 zwei Strata finden: ein erstes, in dem wie in V 21 nur die Opposition Elija-Volk bestimmend war, und ein darauf aufbauendes Stratum, in dem sich diese Opposition auf das Gegenüber von YHWH-Prophet und Baalspropheten verschiebt und das Volk in eine Art Zeugenstand tritt (Dreiecksverhältnis).

V 23 schließt syndetisch an V 22 an und setzt damit die Rede Elijas an das Volk fort. Schon die ersten vier Worte machen erhebliche Probleme. Durch die Verbformation (*w<sup>e</sup>yiqtol*) kommt ein Wunsch bzw. eine Forderung zum Ausdruck: *w<sup>e</sup>yitt<sup>e</sup>nu lānu š<sup>e</sup>nayim pārim* „sie sollen uns zwei Stiere geben“. Unklar ist, wer das Subjekt der 3. Pl. ist, an wen also die Aufforderung ergeht, und wer mit dem „uns“ gemeint ist. Fünf logische Möglichkeiten lassen sich denken:

<i>aufgefordertes Subjekt</i>	<i>lānu</i>
(1) Volk	Elija und Baalspropheten/Volk
(2) Baalspropheten	Elija und Volk
(3) Baalspropheten	Elija und Baalspropheten
(4) unpersönliches „man“	Elija und Volk
(5) unpersönliches „man“	Elija und Baalspropheten

Spielt man die einzelnen Varianten über V 23a $\alpha$  hinaus durch, zeigen sich bei allen Probleme. (1) Die erste Möglichkeit hat die syntaktische Schwierigkeit, daß in V 23a $\alpha$  nicht - wie eindeutig in V 24 - das Volk in der 2. Pl. angeredet wird, sondern eine 3. Pl. aufgefordert wird. Diese kann mit den Angeredeten kaum identisch sein. (2) Gerade die Verbform ließe eher annehmen, daß an die Baalspropheten, *über* die auch V 22b geredet wurde, eine

*indirekte* Aufforderung Elijas ergeht: „Sie sollen uns zwei Stiere geben und sie sollen für sich einen davon auswählen“. Dann paßt aber kaum, daß mit dem *lānū* das Volk gemeint ist, denn das spielt bei der Auswahl und Zubereitung des Opfers keine Rolle, sondern wird in V 24 aufgefordert, den Namen „ihres Gottes“ anzurufen. Mit dem Stier hat nicht das Volk im Verlauf der weiteren Erzählung etwas zu tun, sondern die Baalspropheten. Gegen diese Möglichkeit spricht auch, daß in der direkten Rede an die Baalspropheten (V 25) vom „geben“ des Stieres keine Rede mehr ist, sondern nur noch von der Auswahl. (3) Diese Schwierigkeit hat auch die dritte Variante: Einerseits ergeht die Aufforderung an die Baalspropheten, aber andererseits sind mit dem *lānū* ebenfalls die opponierenden Propheten gemeint. Es scheint nur möglich zu sein, eine vierte Größe ins Spiel zu bringen und zwar ein unpersönliches „man“. Bei der vierten und fünften Variante muß man einen impliziten Subjektwechsel der Verbformen in V 23a in Kauf nehmen („*man* gebe uns zwei Stiere und *sie* sollen auswählen“). (4) Wenn mit dem „uns“ das Volk gemeint ist, existieren die gleichen Schwierigkeiten wie bei (2): das Volk hat im folgenden keine aktive Rolle, die auf das Opfertier gerichtet wäre. (5) Es bleibt als letzte Möglichkeit, ein unpersönliches „man“ anzunehmen, das mit der Beschaffung der Stiere beauftragt wird, und in dem „uns“ Elija und die Baalspropheten eingeschlossen zu sehen. Unter der Voraussetzung, daß Elija nur das Volk anredet und zum Volk über die anwesenden Baalspropheten spricht, funktioniert diese Lösung bis zu V 25, wo dann weitere Widersprüche auftauchen (s.u.): „Man gebe uns (den Baalspropheten und Elija) zwei Stiere und dann sollen sie (die Baalspropheten) einen für sich auswählen ...und ich (Elija) werde den anderen Stier zubereiten ... Dann sollt ihr (das Volk) den Namen eures Gottes anrufen ...“.

Die der knappen Aufforderung *w<sup>e</sup>yitt<sup>e</sup>nū lānū š<sup>e</sup>nayim pārim* folgenden Explikationen setzen entsprechend die Einführung der Baalspropheten voraus: Sie sollen für sich einen der beiden Stiere auswählen (*bhr*), ihn in Stücke zerteilen (*nth*), auf das Holz legen (*šim*) und kein Feuer legen (*ʿeš lo ʿ šim*). *V 23 lebt in seiner vorliegenden Gestalt von der Opposition zwischen den Baalspropheten und Elija*. Gleiche Ausgangsbedingungen sollen zu einem fairen Testergebnis führen, denn Elija reklamiert für sich die gleiche Vorgehensweise wie für die Baalspropheten<sup>152</sup>. Das Volk spielt in V 23 nur insofern eine Rolle als es der Adressat

152 Die Verben in den beiden Reihen entsprechen sich nicht exakt. Folgerichtig wählt Elija nicht, da nur noch ein Stier übrig ist. Der Vorgang der Zubereitung ist unterschiedlich *nth* bei den Baalspropheten, *šh* bei Elija. Letzterer gibt den Stier auf das Holz (*ntr*), während die Baalspropheten ihn legen (*šim*). Die Unterschiede dürften als Variation aufzufassen sein. Zumindest sachlich sagen beide das gleiche aus, so daß die Unterschiede nicht als semantische Inkohärenzen gewertet werden können. Auffallend ist lediglich der Wechsel von *x-yiqtol* zu *w<sup>e</sup>qātal* beim Auflegen des Stieres auf das Holz durch Elija. Da aber beide Formationen syntaktisch funktionsgleich sind (vgl. H. IRSIGLER, Einführung, 79) kann auch dies nicht als syntaktische Inkohärenz gewertet werden (vgl. z.B. auch den Wechsel in V 24, der ebenfalls durch einen Subjektwechsel motiviert ist).



der Rede Elijas ist. Dies ändert sich im Fortgang der Rede in V 24. Hier nennt Elija die Aufgabe des Volkes bei dem zuvor in V 23 beschriebenen Opferritual. Die Baalspropheten sollen das Opfer zurichten, aber das (direkt angeredete) Volk soll den Namen *seines* Gottes anrufen (*ūq<sup>ē</sup>rā ʾtæm b<sup>ē</sup>šem ʾʔlohêkæm*)<sup>153</sup>. Den Vers kann man in seiner Schärfe kaum unterschätzen. War in V 21 dem Volk noch Unentschiedenheit im Hüpfen nach beiden Seiten vorgeworfen worden, *werden sie jetzt auf den Baalsdienst enggeführt*. Denn Elija wird YHWH anrufen (V 24a), so daß das ʾʔlohêkæm ausschließlich Baal meinen kann (vgl. V 21). Das Volk soll also nicht nur eine Rolle übernehmen, indem es zur Probe einmal Baal anruft, um einen Test durchzuführen, sondern Baal wird dem Volk als feste Größe zugeordnet („euer Gott“). *V 24 lebt von der Gegenüberstellung der Oppositionspaare Volk-Baal und Elija-YHWH*.

Bis an das Ende von V 24 reicht die Rede Elijas an das Volk, die mit der ausdrücklichen Zustimmung des Volkes endet<sup>154</sup>. Es verwundert etwas, daß das Volk die Zustimmung zum Ablauf der Opferprobe geben soll und nicht die in V 23 dominanten Gegner. Das Volk scheint darüber verfügen zu können, ob sich die Baalspropheten auf die Opferprobe einlassen sollen oder nicht. Aus den VV 23-24 ergibt sich auf der Seite der Gegner Elijas *eine klare Rollenverteilung*: Die Baalspropheten sollen das Opfertier zubereiten und unter fairen Bedingungen die Voraussetzungen für die Opferprobe schaffen, das Volk aber - und nicht die Baalspropheten - soll den Gott Baal anrufen, um ihn zur gnädigen Antwort im Feuer zu bewegen. Zu der Charakterisierung der Rolle des Volkes steht nun V 25 in unversöhnlicher Spannung. Hier redet Elija die Baalspropheten direkt an und wiederholt, allerdings in stark variiertem und verkürzter Form<sup>155</sup>, den Ritualablauf. Jetzt ist es aber plötzlich nicht mehr Aufgabe des Volkes, den Namen Baals anzurufen, sondern Elija gebietet *den Baalspropheten*, nach der Zurichtung des Stiers, den Namen ihres Gottes anzurufen (*w<sup>ē</sup>qir ʾū b<sup>ē</sup>šem ʾʔlohêkæm*). *V 25 ist wie V 23 von der Opposition YHWH-Prophet gegen Baalspropheten*

153 Interessant ist der Wechsel von *yiqtol* Formen jetzt zu *w<sup>ē</sup>qātal*. Durch den betonten Wechsel der Verbform wird der Subjektwechsel (das Volk als aktiv Beteiligte am Geschehen) unterstrichen.

154 Der Wechsel vom Sg. in den Pl. bei der Beschreibung der Reaktion des Volkes (*wayya ʾan kâl hâ ʾām wayyo ʾm<sup>ē</sup>rû tōb haddābār*) hat kaum literarkritische Relevanz. Vielmehr zeigt sich hier die stilistische Möglichkeit, bei einem kollektiven Subjekt zwischen singularischen und pluralischen Verben zu alternieren. Das singularische *kâl* dürfte den Ausschlag für den Singular bei dem ersten Verb gegeben haben, im zweiten Satz aber nicht mehr bestimmend gewesen sein. Vgl. so auch V 39 (s.u.), anders V 30aß.

155 Der Stier muß nicht mehr explizit auf das Holz gelegt werden. Zwar könnte man einwenden, daß der Akt des Zerteilens des Opfertiers und dessen Plazierung auf dem Holz in dem *wa ʾasû ri ʾšonāh* eingeschlossen ist, doch gerade V 23b trennt beide Akte voneinander, obwohl dort auch das Verb *ʾšh* verwandt ist. Diese Variation der Formulierung kann allerdings nur die Argumentation begleiten, eine literarkritische Entscheidung aber nicht begründen. Vgl. dazu auch o. Anm. 152.

*bestimmt*. Das Volk scheint für die Durchführung des Tests entbehrlich. V 25 setzt nun auf jeden Fall V 24 voraus, denn das Ziel der Opferprobe wird ebensowenig erneut formuliert, wie eine Zustimmung der Baalspropheten eingeholt wird. Ohne die Zielformulierung in V 24 ist die Erzählung kaum denkbar. Der Vers gehört sicher zum Kern der Geschichte, da ohne ihn unklar bleibt, um was es überhaupt geht: „Der wird (*der*) Gott sein, der im Feuer antwortet“<sup>156</sup>. Damit steht V 24 in enger Korrespondenz zu V 21, wo das Volk keine Antwort auf die Forderung Elijas nach Entscheidung für YHWH oder Baal wußte. Bereits in der Formulierung in V 21 ging es um das Gottsein Baals und YHWHs. Schließlich steht V 24 in enger Korrespondenz zum Schluß der Erzählung in V 39b, wo die Zielformulierung der Opferprobe wieder aufgenommen wird. Dort bekennt das Volk: „YHWH, er ist der Gott“.

Nach der Untersuchung der VV 23-25 läßt sich als *vorläufiges Fazit* ziehen: V 21 und V 24 gehören zusammen und sind Voraussetzung der Erzählung. Sie können zum Grundbestand der Erzählung gerechnet werden. In ihnen ist nur von Elija und dem Volk, nicht aber von den Baalspropheten die Rede. Die VV 23 und 25 hingegen sind von der Opposition Elija-Baalspropheten bestimmt, bauen aber auf die VV 21.24 auf. Ob V 23 und V 25 zusammengehören, kann hier noch nicht entschieden werden. Beide Verse unterscheiden sich im Umfang der Ritualbeschreibung. V 23a $\alpha$  ist unbezweifelbar notwendig für die Opferprobe, da sonst die Opfermaterie fehlt. Aufgefallen war V 23a $\alpha$  u.a. dadurch, daß er ein neues Subjekt, ein unpersönliches „man“ einführte, das für die Bereitstellung der Stiere sorgen sollte. Dieses pluralische „man“ spielt im Verlauf der Erzählung keine Rolle mehr (s. aber u. zu VV 26.34). Sicher ist, daß V 24, in dem das Volk direkt angesprochen ist, eine Redeeinleitung braucht. Diese liegt in V 22a $\alpha$  vor und muß zur gleichen Schicht wie die VV 21.24 gehören. V 23a $\alpha$  läßt sich syntaktisch allerdings nicht an V 22a $\alpha$  anschließen! Das *w<sup>e</sup>yitt<sup>e</sup>nü länü š<sup>e</sup>nayim p<sup>a</sup>rüm* erweist sich als Fuge zwischen dem Erzählfaden der Grundschicht VV 21.22a $\alpha$ .24 und der Ergänzungsschicht der VV 23.25. Hier muß zugestanden werden, daß eine literarkritische Lösung Schwierigkeiten bereitet. Dennoch scheint sie am ehesten in der Lage, die Spannungen der Erzählung aufzulösen. Die Frage, ob aus der syntaktisch für die Grunderzählung sperrigen, aber doch notwendigen Fuge in V 23a $\alpha$  überlieferungsgeschichtliche Schlüsse gezogen werden müssen oder angenommen werden muß, daß hier die Ergänzung umformulierte und V 23 in einer ursprünglichen Fassung nur auf Elija und das Volk bezogen war, soll weiter unten noch einmal aufgegriffen werden. Vorerst soll mit der bisher herausgearbeiteten Längsspannung weiter an der Erzählung entlang gegangen werden, um die bisher gemachten Beobachtungen zu vertiefen.

---

156 Das „im Feuer antworten“ setzt nicht notwendig die Ritualbeschreibung in V 23 voraus. Der Ausdruck ist in sich klar und bedarf keiner weiteren Erklärung, insofern es um Brandopfertiere geht.

V 26

Die beobachtete Spannung taucht in der Kohärenzstörung von V 26 wieder auf. Der Vers nennt wie die folgenden Sätze kein explizites Subjekt der hier beschriebenen Ausführungen des Opfers, wobei allerdings zu bemerken ist, daß die nächste Anrede in V 30 wiederum an das Volk ergeht. Im vorliegenden Text müssen die in V 26f beschriebenen Akteure natürlich die Baalspropheten aus V 25 sein. Diese fordert Elija in V 25 auf, sich einen Stier auszuwählen (*baḥ<sup>a</sup>rū lākæm happār hā<sup>ʿ</sup>æhād*), jedoch wird demgegenüber in V 26 erzählt, daß sie den Stier zubereiten, „den er ihnen gegeben hat“ (*ʿašæer nātan lāhæm*). Diese *Zuteilung* ist allerdings, unabhängig davon, ob Elija das Subjekt des Relativsatzes ist oder ein unpersönliches „man“<sup>157</sup>, mit einem *Auswählen* unvereinbar und widerspricht damit nicht nur V 25, sondern auch V 23, wo den Baalspropheten ebenfalls zugestanden wird, sich einen Stier selbst zu wählen. Wenn VV 23aα\*.24 mit dem direkten Gegenüber von Elija und Volk zum Grundbestand der Erzählung gehören, könnte auch V 26 dazu gerechnet werden, denn gerade bezogen auf das Volk wird *nicht* von freier Auswahl gesprochen<sup>158</sup>. Auch in der Spannung von V 26 bestätigt sich die Hypothese, daß die Grunderzählung nur ein Gegenüber von Elija und Volk kannte, und Elija hier in jeder Hinsicht (vielleicht sogar in der Zuteilung eines Opferstiers) zielgerichtet und bestimmt handelt.

Weiterhin fällt in V 26 die erste von vier Zeitangaben auf, die die Opferprobe zeitlich über einen ganzen Tag hinweg strukturieren. Die Zeiten schließen jeweils übergangslos aneinander an: V 26 vom Morgen bis zum Mittag (*mehabboqær wæ<sup>ʿ</sup>ad haššāh<sup>a</sup>rayim*), V 27 genau am Mittag (*baššāh<sup>a</sup>rayim*), V 29 vom frühen Nachmittag bis zur Zeit der Darbringung des Speiseopfers (*ka<sup>ʿ</sup>abor haššāh<sup>a</sup>rayim ...<sup>ʿ</sup>ad la<sup>ʿ</sup>lôt hamminhāh*) und V 36 genau zur Zeit der Darbringung des Speiseopfers (*ba<sup>ʿ</sup>lôt hamminhah*). Es ist nicht möglich, einzelne Teile oder die Gesamtheit dieser Zeitangaben als spätere Zusätze aus dem Text zu extrahieren<sup>159</sup>. Dafür reichen die Indizien nicht aus<sup>160</sup>. Eher scheinen die Zeitangaben zusammen mit einigen Leitwörtern (s.u.) ein Grundgerüst der Erzählung zu bilden.

157 Der Text läßt beide Möglichkeiten zu. Elija ist das letztgenannte maskuline Subjekt im Singular (V 25a bzw. V 22aα), so daß sich der Rückverweis auf ihn beziehen kann. Zugleich verweist das *ntn* zurück auf V 23aα, wo jedoch ein pluralisches Subjekt angesprochen war. Analoge Schwierigkeiten tun sich in V 26b in dem Relativsatz zum Altar auf (s.u.).

158 Zwar muß zugegeben werden, daß der Rückverweis in V 26aα (*ʿašæer nātan lāhæm*) auch im Anschluß an V 23aα (*wæyitt<sup>e</sup>nū lānū š<sup>ʿ</sup>nayim pārīm*) nicht als völlig glatt zu beurteilen ist, jedoch ist hier der Widerstand nicht so groß, so daß nicht explizit von freier Auswahl gesprochen wird. In V 23aα geht es zunächst nur um die Bereitstellung der Opfermaterie, wobei noch nicht geklärt ist, wer welchen Stier bekommt. Nimmt man zudem für V 26aα an, daß es wie in V 23aα um ein unpersönliches Subjekt geht, wäre die Spannung fast ganz aufgelöst. V 26aα könnte dann als Ausführungsnotiz zu V 23aα verstanden werden, wobei sich beide lediglich durch den Numerus unterscheiden würden.

159 So z.B. für V 26: E. WÜRTHWEIN, Könige, 208.

160 Vgl. zur Kritik auch S. TIMM, Dynastie, 77.

V 26 bietet allerdings noch eine weitere logische Kohärenzstörung im Erzählablauf. Nachdem zum erstenmal konstatiert wird, daß die Bemühungen um eine Antwort Baals fehlgeschlagen, steigern die Akteure ihre Anstrengungen. Sie tanzen oder hinken um den Altar oder hüpfen „über“ den Altar bzw. sie stoßen gegen den Altar (*ps̄h* pi.<sup>161</sup>). Die genaue Bedeutung des *waypass<sup>e</sup>hū* *‘al hammizbe<sup>a</sup>h* bleibt letztlich unklar<sup>162</sup>. Der Altar ist nun aber näher durch *‘ašar* *‘āsāh* bestimmt. Subjekt dieses Herstellungsrückverweises im MT kann aufgrund des Sg. nur Elija oder ein unpersönliches „man“ sein<sup>163</sup>. Von einem Altarbau wurde aber vorher nichts berichtet; vor allen Dingen bleibt bei einem nicht näher bestimmten „man“ unklar, warum der Rückverweis hier im Sg. steht. Denn der Sg. ist ebensogut auf Elija zu beziehen. Diese Schwierigkeit deuten die Masoreten durch das *Sebir* (s.o.) an. Die meisten Exegeten ändern daher den Herstellungsrückverweis im Text in den Plural<sup>164</sup>. Das beseitigt zwar das syntaktische Problem, die erzähllogische Spannung (bisher war von einem Altarbau nicht die Rede) bleibt hingegen bestehen. Zwar wäre denkbar, daß eine

161 Die Übersetzung G. HENTSCHELS „tanzen um den Altar“ (Elija, 81; Elijaerzählungen, 159) muß von einer Piel-Bedeutung „tanzen“ ausgehen, der eine Konnotation des Lahmens inhäriert (vgl. KBL<sup>3</sup> 893 „umhinken, einen Hinktanzt vollführen“; vgl. zur Übersetzung „hinken“ auch S. TIMM, *Dynastie*, 76). Da 1Kön 18,26 der einzige Piel-Beleg ist, hängt eine solche Annahme natürlich stark von der Grundbedeutung des Verbums *ps̄h* ab. Diese ist allerdings immer noch nicht geklärt. Möglich erscheinen neben einem „hinken, hüpfen“ auch „(gegen etwas) stoßen“; vgl. zur Diskussion jetzt ausführlich E. OTTO, Art. פסח, 664-666. Beide Lösungsmöglichkeiten sind hier und in V 21 mit Schwierigkeiten belastet. Daß an ein „Hüpfen über den Altar“ gedacht ist, würde bedeuten, daß man mit einem Höchstmaß an Spott bei dem Erzähler rechnen muß. Zumindest die Formulierung mit *‘al hammizbe<sup>a</sup>h* zwingt nicht zum literalen Verständnis der Präposition als „auf, über, gegen“. Die Präposition *‘al* muß nicht lokal verstanden werden, sondern kann auch nur als *nota relationis* aufgefaßt werden, so daß durch das *‘al hammizbe<sup>a</sup>h* ein sachlicher Bezug des *ps̄h* zum Altar zum Ausdruck gebracht wird (vgl. dazu C. DOHMEN, פסח(ה) על, *passim*; vgl. zur kultischen Konnotation auch die Angaben bei G. HENTSCHEL, Elija, 81).

Aber auch der Gegenvorschlag OTTOS (vgl. Art. פסח, 664.666) kann nicht restlos überzeugen. Welchen Sinn kann man dem Anstoßen bzw. dem Stoßen gegen den Altar nach den ersten erfolglosen Bemühungen um Anhörung abgewinnen?

162 Sehr häufig wird ein syrischer Kultanz aus dem 3 Jh. n. Chr. als Parallele angeführt, der von Helidor übermittelt ist. Mit diesem nachbiblischen Text dürfte jedoch keine Klarheit über die Wendung zu erreichen sein.

163 Vgl. GesK § 144d.

Es gibt noch eine weitere *theoretische* Möglichkeit des Rückbezuges, die bisher unbeachtet geblieben ist, allerdings auch sehr weit zurückgreift und wenig Plausibilität für sich hat. Es wird von der Errichtung eines Baalsaltars durch *Ahab* im Tempel in Samaria in 1Kön 16,32 berichtet. Das würde aber bedeuten, daß die jetzige (zwar sekundär erst durch V 19f angelegte) Lokalisierung der Opferprobe ursprünglich im direkten Anschluß an die dtr Königsurteilung in 1Kön 16,31-33 stand und damit zwar nicht explizit, aber doch vom Kontext her, in Samaria zu lokalisieren war. Durch eine wie auch immer geartete Verbindung der Opferprobe mit dem Baalstempel in Samaria würde die Parallelität zu der Jehuerzählung 2Kön 10 noch stärker. Wenn das aber die Intention dieses Rückverweises sein sollte, müßte man dann nicht die explizite Erwähnung Ahabs erwarten?

164 Vgl. z.B. S. TIMM, *Dynastie*, 76.

spätere Hand den Rückverweis eingetragen hat, damit kein Zweifel an den identischen Voraussetzungen für die beiden Parteien der Opferprobe aufkommen konnte<sup>165</sup>, es bleibt jedoch fraglich, ob diese Spannung so schwer wiegt, daß man an der begründeten Annahme eines Nachtrags nicht vorbei kommt.

Bei dem textlich gut bezeugten, aber schwierigen Herstellungsrückverweis ist man gezwungen, alle Möglichkeiten durchzuspielen. Ist es denn überhaupt denkbar, daß sich der Rückverweis hier auf Elija bezieht? Das würde bedeuten, daß Elija den Baalspropheten (bzw. dem Volk) durch einen Altarbau erst ermöglicht, die Opferprobe zu vollziehen, d.h., die wesentlichen Voraussetzungen für die Anhörungsbitte an „Gott“ ausschließlich durch den legitimen YHWH-Propheten geschaffen werden können. Zugleich wäre damit aber eine enge Verbindung von Baalkult und Elija geschaffen, die gerade bei angenommener hoher Achtung Elijas für keinen Erzähler denkbar wäre. Was aber, wenn diese Notiz anzeigen will, daß es *nur einen* Altar während der gesamten Opferprobe gegeben hat, an dem beide Parteien nacheinander operierten und darauf verweisen will, daß Elija diesen „einzigsten“ und damit letztlich „YHWH-Altar“ (vgl. V 30) zum Zweck der Opferprobe gebaut hat? Nun könnte man einwenden, daß mit dieser Interpretation des *ʿāšær ʿāsāh* ein Widerspruch zu der Renovierungsnotiz in V 31 vorliegen würde. Dieser Widerspruch wäre nur dann auszuräumen, wenn das *pšh ʿal hammizbeʿh* massiv als „stoßen gegen den Altar“ (s.o.) verstanden würde, dieser also bei den Begleitaktionen der Anrufung Baals eingerissen worden wäre. Das (ebenfalls in der Luft hängende) *hæhārūs* in V 30 würde sich dann auf das *waypassʿhū* in V 26 zurückbeziehen. Die hier durchgespielte Möglichkeit setzt recht viele Annahmen voraus, die zum Teil auch dem üblichen Verständnis der VV 26.30 entgegenstehen. Zudem bleibt bei der schroffen Opposition zwischen Baal und YHWH eine Sperre in der Annahme, Baals- wie auch YHWH-Anhänger hätten letztlich am selben Altar operiert. Beide Rückverweise, sowohl das *ʿāšær nātan lāhæm*, als auch das *ʿāšær ʿāsāh* des Altarbaurückverweises, können sowohl auf Elija als auch auf ein unpersönliches „man“ zurückverweisen. *Eine Entscheidung ist letztlich nicht zu fällen.* Wählt man die unpersönliche Variante, so wäre im Text mindestens an drei Stellen<sup>166</sup> eine vierte Größe neben Elija, Volk und Baalspropheten vorausgesetzt. Entscheidet man sich wegen der Numerusdifferenz von V 23aα (Pl.) und V 26 (2mal Sg.) für Elija, dann erscheint der YHWH-Prophet im Opferwettstreit als voll und ganz handlungsbestimmend. Er ist es, der die Bedingungen für die

165 Zumal in einer ursprünglichen Erzählung die Vorbereitungen für die Opferhandlung (Auswählen des Stiers, Zerteilen, Aufschichten auf dem Holz) vermutlich nicht eigens erzählt worden waren (s.u.).

166 Als vierte Stelle ist eventuell noch V 34 einzubeziehen, wo Elija einem angeredeten Kollektiv befiehlt, Wasser über dem Opfer auszugießen. Hier kann sowohl das Volk direkt an der Aktion Elijas beteiligt worden sein, als auch - analog zu V 23aα - die vierte nicht benannte Größe gemeint sein.

Opferprobe (her-)stellt. V 26 konzentriert sich dann voll auf die Souveränität des YHWH-Propheten; von einer Gleichberechtigung der Parteien, wie sie der Endtext von 1Kön 18 aufweist, kann dann keine Rede mehr sein.

Zusammenfassend ist zu den Beobachtungen in VV 23-26 zu sagen, daß sich in diesen vier Versen die Spannungen konzentrieren und sich das Grundparadigma der Analyse entscheidet (Beziehungsdreieck oder Opposition Elija/Volk). Die Rollenverteilung ist höchst komplex, einmal scheinen die Baalspropheten die Akteure zu sein, ein anderes Mal jedoch das Volk. Zum einen geht es um freie Auswahl, das andere Mal um Zuteilung (durch wen auch immer!). Die Spannungen zwischen V 24a $\alpha$  und 25b.26a $\alpha$  sind unversöhnlich; sie nötigen zur Diachronie. Dafür, daß das Volk die Baalspropheten beim Anrufen Baals unterstützt hat, gibt der Text selbst keinen Hinweis. Doch auch die Verse mit den Baalspropheten selbst sind nicht ohne Spannung. Elija erläutert die Bedingungen des Opferwettstreites zweimal, einmal gegenüber dem Volk während er das zweite Mal die Propheten selbst anspricht. Da VV 26ff offen für die Baalspropheten wie auch das Volk als Akteure sind, liegt die Annahme nahe, mit einer mehrfach überarbeiteten Grunderzählung zu rechnen. Zum Grundbestand konnten bisher sicher die VV 21.22a $\alpha$ . [23\*].24.26 gerechnet werden.

### VV 27-29

Die folgenden VV 27-29 der Verspottung Baals weisen keine Kohärenzstörung auf. Sie schließen gut an die erste Phase der Anhörungsbitte V 26 an und sind durch Leitworte (*qārā*, *ʿelohîm hû*, *ʿānāh*), die differenzierten Zeitangaben und die komperative Wiederholung der „Nicht-Antwort“ Baals (*wē ʿên qôl wē ʿên ʿonæh wē ʿên qāšæb*) in V 29 in den Gesamtkontext der Opferprobe eingebunden. Es ist nicht möglich, den Spott Elijas von einer ursprünglichen Fassung der Opferprobeepisode zu trennen und als späteren Einschub zu werten. Die konstatierenden *wē ʿên*-Elemente sind nicht als Wiederaufnahme zu verstehen<sup>167</sup>, gerade weil die innerhalb der Verspottung geforderte Intensivierung der Anhörungsbitte sich in der intensivierten Nicht-Antwort durch das dritte, gegenüber V 26 neu hinzugekommene Element (*wē ʿên qāšæb*) steigernd widerspiegelt. Die Wiederholung ist daher hier, gegen WÜRTHWEIN, eher stilistisches Mittel als literarkritisches Kriterium<sup>168</sup>.

### VV 30-32

Schienen die Baalspropheten in den VV 25-30 als das direkte Gegenüber Elijas, so verschwinden sie ab jetzt bis zum Schluß der Erzählung in V 40 aus dem Blickfeld. Hingegen

---

167 So z.B. E. WÜRTHWEIN, *Könige*, 215.

168 Zur inhaltlichen Auswertung der VV 27-29 s. ausführlich u.

ist ab V 30 das Volk das direkte Gegenüber des Propheten. Daß hier ein Einschnitt bzw. eine Wende in der Erzählung vorliegt, wird durch den an die Redeeinleitung angeschlossenen Imperativ *g<sup>e</sup>šû ʿelay* deutlich. Das Verb *ngš* taucht an zwei zentralen Stellen der Erzählung auf (VV 21.30), wodurch beide im Erzählverlauf hervorgehoben sind. Die Frage, die Elija in V 21 an das Volk richtete, soll jetzt beantwortet werden. Darum fordert Elija die ungeteilte Aufmerksamkeit des Volkes, die ihm auch zuteil wird (*wayyigg<sup>e</sup>šû kâl hâ ʿâm ʿelâw*). Man könnte erwarten, daß Elija jetzt in der gleichen Reihenfolge der Aktionen seinen Part der Opferprobe absolviert. Zunächst aber wird auf die Voraussetzung für das legitime Opfer eingegangen: den Altar YHWHs. Elija stellt einen eingerissenen YHWH-Altar wieder her (*rp*<sup>169</sup>). Die Angabe (*hæhârûs*) setzt voraus, daß ein lokaler YHWH-Altar unter Gewaltanwendung zerstört wurde. Darüber findet sich vor 1Kön 18 keine Notiz (selbst nicht in der dtr Beurteilung Ahabs in 1Kön 16,30-33), vielmehr verwundert den Leser die Härte der Auseinandersetzung, von der hier berichtet wird. Denn es besteht kein Zweifel, daß die Zerstörung des YHWH-Altars nicht zufällig ist. Vielmehr ist sie in der vorliegenden Textgestalt (unabhängig von der historischen Textgestalt) ein weiteres Zeichen einer massiven Zurückdrängung oder sogar Verfolgung der YHWH-Religion zur Zeit Ahabs<sup>170</sup>. Noch einmal sei auf die *Möglichkeit* verwiesen, daß es in der Grunderzählung der Opferprobe möglicherweise nur einen von Elija gebauten und von vorneherein als YHWH-Altar konzipierten Altar gegeben haben könnte, der durch die Aktionen in V 26b (*psh ʿl*) „Schaden nahm“ und dadurch jetzt reparaturbedürftig war.

Die in V 21 beschriebene Unentschiedenheit des Volkes wird hier (durch die mangelnde Funktionalität der Kultgeräte für den YHWH-Kult, der so faktisch nicht stattfinden kann) wie in V 25 als deutliche Option für Baal umgesetzt, und die Verfolgung des aufrechten YHWH-Propheten aus V 22 scheint sich hier in schwächerer Form zu spiegeln. Wie die Formulierung von V 22 taucht auch das *hæhârûs* von V 30b in der Klage Elijas am Horeb 1Kön 19,10.14 wieder auf<sup>171</sup>.

169 Vgl. dazu M.C. BROWN, Art. 𐤍𐤑𐤁, 619, der „wiederherstellen, ganz/heil machen“ als Grundbedeutung des Verbums ansieht; vgl. auch KBL<sup>3</sup> 1187f.

170 Solche oder ähnliche religionspolitische Maßnahmen gegen die oppositionellen Vertreter der YHWH-Religion, die sich gegen den offiziell geförderten Synkretismus Ahabs wandten, sind nicht unwahrscheinlich oder völlig das Produkt späterer Zeit. Zwar ist die massive Verfolgung der YHWH-Propheten durch Isebel und Ahab „sicherlich übertrieben; aber so völlig ohne Gegenmaßnahmen wird das Königshaus die Angriffe auf seine Religionspolitik nicht hingenommen haben“ (R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 241).

171 Das spricht noch einmal dafür, daß 1Kön 19,14 (bzw. 10) die Opferprobe voraussetzen und darauf bewußt steigernd (!) zurückgreifen.

Die Angabe, daß Elija einen zerstörten Altar wiederaufbaut, ist eine „Dublette“ zu dem Neubau eines Altars aus 12 Steinen und steht damit in Widerspruch<sup>172</sup> zu V 31f. Aber gerade diese beiden Verse bergen bei genauerem Hinsehen weitere Probleme. Zunächst ist der Rückverweis auf die Umbenennung Jakobs zu nennen. Nach einer einleitenden Wortereignisformel wird auf Gen 35,10 recht direkt angespielt<sup>173</sup>. Der späte Charakter dieses Rückverweises wird durch die übrigen Elemente in V 31 bestärkt. Der Vers erscheint als Kompilation verschiedener Motive und unterschiedlichster sprachlicher Elemente. Das Motiv der 12 Steine als Zeichen der zwölf Stämme Israels erinnert an die Errichtung der 12 Masseben durch Mose in Ex 24,4 und die Erzählung von den zwölf Steinen im Jordan in Jos 4<sup>174</sup>. In

- 172 Der Altarneubau VV 31.32a kann nicht einfach nur als Explikation von V 30b gewertet werden (im Sinne von: „Er stellte den eingerissenen YHWH-Altar wieder her und zwar nahm Elija 12 Steine ...“). Dazu sind die Unterschiede zwischen beiden Konzeptionen zu verschiedenen. Zum einen ist die explizite Erwähnung des Subjekts Elija in V 31a gerade bei einem explikativen Verständnis redundant. Zum anderen besteht zwischen *rp' ʿet mizbah YHWH* (determiniert) und *bnh ... mizbeʿh bʿšem YHWH* (indeterminiert) ein konzeptioneller Unterschied (vgl. R. SMEND, Wort, 140; G. HENTSCHEL, Elijaerzählungen, 174f mit Anm. 510). Die unrezensierte LXX stellt 30b hinter 32a, um diesen konzeptionellen Unterschied zu verwischen. Sie dürfte kaum einen ursprünglicheren Text bewahrt haben (so jedoch S. TIMM, Dynastie, 78).
- 173 Die Parallele dieses Rückverweises auf die Umbenennung Jakobs zu Gen 35,10 ist weitaus stärker als zu Gen 32,29! Das Element *yisrāʿel yiḥyæh sʿmækā* taucht identisch in 1Kön 18,31 und Gen 35,10 auf. Die Anspielung auf die Umbenennung Jakobs kann nicht „ebenso gut auf Gen 32,29f zielen“ (so S. TIMM, Dynastie, 79). Zudem würde eine Anspielung auf Gen 32,29 keinen wesentlichen Unterschied für die Beurteilung von V 31 bedeuten, da beide Stellen spät einzuordnen sind (gegen S. TIMM, Dynastie, 79). Zumindest Gen 35,10 dürfte nicht vor der priesterschriftlichen Tradition (wenn nicht sogar erst bei „RP“) anzusetzen sein. Vgl. zur Datierung der beiden Genesisbelege C. WESTERMANN, Genesis, 631f.673; J. SCHARBERT, Genesis, 222.232; W. GROSS, Jakob, 329-332.  
Vgl. zum Bezug von V 31 auf Gen 35,10 auch J.A. MONTGOMERY; H.S. GEHMAN, Kings, 304; N.J. TROMP, Water, 492f; E. WÜRTHWEIN, Könige, 216; T. RÖMER, Väter, 385-387.
- 174 Zur Parallelisierung mit Mose vgl. auch die Angaben bei N.J. TROMP, Water, 498f sowie, mit Verweisen auf den gesamten Elija-Zyklus in 1Kön 17-19, S.L. MCKENZIE, Trouble, 83f; zur Verbindung mit Ex 24,4; Jos 4 auch H. JUNKER, Graben, 68.  
Unwahrscheinlich ist eine Ätiologie der megalithischen Steinsetzungen bei *el-Muḥraqa*. So S. TIMM, Dynastie, 79, in Anlehnung an E. FRIEDMAN, Antiquities, *passim*. Dieser hält V 31 für eine Glosse, die auch die topographischen Gegebenheiten von *el-Muḥraqa* einbezieht: „A later, most probably deuteronomic editor, introduced the circle of twelve stones into the narrative, enveloping it in a context, the purpose of which was to present Elijah as another Joshua, renewing the Alliance of the patriarchs, hence the allusion to Jacob ...“. Dabei geht er von der These aus, daß die in vielen Reiseberichten seit dem 11. Jh. bezeugten 12 Steine (vgl. ebd. 95-100) nicht aus nachbiblischer Zeit stammen, sondern dieser Steinkreis (*gilgal*) schon zur Zeit der Opferprobe auf dem *El-Muḥraqa* stand (vgl. ebd. 101).  
Für eine Ätiologie bietet der Text keinen Anhalt, da 1. die Steine von Elija zu *einem* Altar zusammengefügt wurden und von einem Steinkreis o.ä. gar keine Rede ist und 2. der Altar aus den 12 Steinen am Schluß der Opferprobe durch das Feuer vernichtet wird (V 38), so daß ein Zusammenhang mit existierenden Monumenten auf dem Karmel per se unwahrscheinlich ist. Es sei denn, V 38 sei von späterer Hand, die die Anspielung auf die Steinsetzungen nicht mehr verstanden hätte. FRIEDMAN selbst will jedoch V 38b demselben Glossator zuschreiben,



beiden Stellen wird allerdings mit den Steinen selbst kein Altar errichtet, sondern die Steine/Masseben sollen als Zeichen für die Einheit der Stämme gelten<sup>175</sup>. Der Gebrauch von *mispār* mit der Partikel *k<sup>e</sup>* findet sich nur noch in Num 15,12; *šəbæṭ* in Kombination mit *b<sup>e</sup>nē ya<sup>a</sup>qob* findet sich nur hier, die Verbindung *šibtē b<sup>e</sup>nē yiśrā<sup>a</sup>el* in Num 36,3; Jos 4,5.8 und *šibtē ya<sup>a</sup>qob* in Jes 49,6. Die *b<sup>e</sup>nē ya<sup>a</sup>qob* finden sich außerhalb der Genesis<sup>176</sup> nur noch in Mal 3,6; Ps 77,16; 105,6; 1Chr 16,13 und bezeichnenderweise in dem zweiten Rückverweis auf die Umbenennung Jakobs in den Königsbüchern in 2Kön 17,34<sup>177</sup>. Auch in V 32 zeigt sich der Kompositstil in den Formulierungen. V 32a variiert das formelhafte *wayyibāen šām mizbe<sup>a</sup>ḥ laYHWH*<sup>178</sup> durch die Langform *wayyibnāeh* und das *mizbe<sup>a</sup>ḥ b<sup>e</sup>šem YHWH*. Letztere Verbindung findet sich nur hier. Sie spielt auf die bereits in V 24 erwähnte und auch in Verbindung mit Altarbaunotizen in den Patriarchenerzählungen belegte Wendung *qr<sup>a</sup> b<sup>e</sup>šem YHWH an*<sup>179</sup>. Nimmt man jetzt noch V 32b hinzu, wird der sehr späte Charakter der VV 31.32 noch deutlicher. Elija macht um den Altar (*sābīb lammizbe<sup>a</sup>ḥ*<sup>180</sup>) einen Wassergraben (*ṯe<sup>e</sup> ʿālāh*<sup>181</sup>), so daß eine Fläche von zwei Sea Saat ausgegrenzt wird<sup>182</sup>. Dieses Detail hat man häufiger mit dem Regen- bzw. Dürremotiv in Ver-

der auch V 31 eingebracht habe. Das macht seine eigene Argumentation auch intern noch brüchiger.

- 175 Daß der Altarneubau Elias sachlich mit der Forderung im Altargesetz Ex 20,24-26, speziell dem Gebot zur ausschließlichen Verwendung unbehauener Steine übereinstimmt, sei hier nur angemerkt. Daß Elija keine behauenen Steine benutzte, ist nicht ausdrücklich gesagt, allerdings als wahrscheinlich anzusehen. Jedoch scheint die Erzählung keinen besonderen Wert auf die Übereinstimmung mit dem Altargesetz zu legen, sonst hätte sie wohl auch erwähnen müssen, daß Elija keinen Stufenaltar herrichtete (vgl. Ex 20,26).
- 176 Gen 34,13.17.25.27; 35,5.22.26; 46,22; 49,2
- 177 Diese zweite Erwähnung der Umbenennung Jakobs in Israel in 2Kön 17,34 zeigt ebenfalls die Kombination verschiedenster Motive und sprachlicher Elemente und den sehr späten nachpriesterschriftlichen Charakter dieses Themas (vgl. dazu C. FREVEL, Schreiben, 26).
- 178 Vgl. dazu S. WAGNER, Art. בנה, 699; C. DOHMEN, Art. מזבח, 793.
- 179 Vgl. Gen 12,8; 13,4; C. DOHMEN, Art. מזבח, 793 und zur Wendung *qr<sup>a</sup> b<sup>e</sup>šem YHWH* A.S. VAN DER WOUDE, Art. ש, 551-553; F.-L. HOSSFELD; E.M. KINDL, Art. קרא, 122f.
- 180 Die Formulierung durch *sābīb l<sup>e</sup>* zeigt eindeutig, daß die Fläche, auf der der Altar steht, umgrenzt wird. Es ist aufgrund der Parallelen von *sābīb l<sup>e</sup>* auszuschließen, daß hier eine Aktion am Altar selbst (i.S. von „für den Altar“), wie zum Beispiel die in Arad bezeugte Rinne für das Opferblut, gemeint ist. Ex 16,13; 40,33; Num 1,50.53; 2,2; Jos 15,12; 18,20; Ri 7,21; 1Kön 18,35; Ez 41,10.16; 46,23; Nah 3,8; Ps 34,8; 78,28; 125,2; 128,3; Ijob 19,12; Hld 3,7 zeigen, daß es bei *sābīb l<sup>e</sup>* um das Aus- bzw. Umgrenzen eines bestimmten *Raumes* oder *räumlich Faßbaren* geht.
- 181 Die übrigen Belege von *ṯe<sup>e</sup> ʿālāh* im AT (Ez 31,4; Ijob 38,25; 2Kön 18,17; 20,20; Jes 7,3; 36,2) sind eng mit dem Komplex „Wasserführung“ verbunden. Von daher sollte das Wort in 1Kön 18,32.35.38 mit Wassergraben wiedergegeben werden.
- 182 Das ist wohl das richtige Verständnis des *k<sup>e</sup>bēt sā<sup>a</sup> tayim zæra<sup>a</sup> sābīb*; vgl. mit anderen bes. H. JUNKER, Graben, 70-72. Die Größe der ausgegrenzten Fläche wird durch die Menge des im Hohlmaß Sea gemessenen Saatgutes bestimmt, die man üblicherweise für die Aussaat ebendieser Fläche benötigt. Das sind in diesem Fall 2 Sea (Dual). Die Bestimmung der Größe einer Fläche durch Hohlmaße findet sich im AT nur noch in Lev 27,16 (*homæer*; vgl. K. ELLIGER, Leviticus, 388f). Zu Sea vgl. G. SCHMITT, Art. Maße, 204f; A. STROBEL, Art.

bindung gebracht, so daß es bei der Opferprobe ursprünglich doch um einen Regenbeschaffungsritus gegangen wäre<sup>183</sup>. Von den meisten Exegeten wird dies inzwischen als unwahrscheinlich angesehen<sup>184</sup> und angenommen, daß durch den Graben ein sakraler Bezirk um den Altar ausgegrenzt, d.h. dem profanen Umfeld entzogen werden soll<sup>185</sup>. Warum diese Fläche genau zwei Sea Saat groß sein sollte, hat H. JUNKER ausführlich zu begründen versucht. Er nimmt an, daß hier auf die Fläche des Vorhofes des großen Brandopferaltars in Ex 27,18; 38,9.12 (100 x 50 Ellen) angespielt ist<sup>186</sup>. Auch wenn über die Kompatibilität der Angaben durch Flächenmaß (Elle) in Ex 27,18 und durch das (Flächen-)Hohlmaß (Sea) letztendlich keine Sicherheit zu erreichen ist, hat die Annahme von JUNKER doch eine hohe Wahrscheinlichkeit, da die exakte Eingrenzung der Fläche in 1Kön 18,32 nicht gerade für Beliebigkeit spricht.

Bündelt man das bisher zu den VV 31.32 Zusammengetragene zu einer Einordnung, dürfte der Altarreparaturnotiz in V 30 sicher die Priorität gegenüber VV 31.32 zuzusprechen sein<sup>187</sup>. Diese sind als kultisch orientierte, sehr späte, wahrscheinlich erst nachpriesterschriftliche Erweiterung zu beurteilen. V 30 gehört damit zum Grundtext der Erzählung. Er schafft die Voraussetzung für das legitime Opfer auf Seiten Elijas. Schwierig bleibt die Bestimmung des *hæhârûs*. Bereits oben war auf die Möglichkeit hingewiesen worden, daß in VV 26 und 31 der gleiche Altar gemeint sein könnte<sup>188</sup>. Dem steht entgegen, daß es sich

---

Maße, 1162. Zu der Meßmethode, die in hellenistischer Zeit sowie in Talmud und Mischna belegt ist, vgl. N.N. (Die Bibel und ihre Welt), Art. Gewichte, 564.

183 Vgl. dazu die Ausführungen bei N. TROMP, Water, 482-488, bes. 483.

184 Vgl. zu den Begründungen N.J. TROMP, Water, 486f.

185 So schon Rashi (vgl. J.A. MONTGOMERY; H.S. GEHMAN, Kings, 305), vgl. ferner S. TIMM, Dynastie, 79f; G. HENTSCHEL, Elijaerzählungen, 164 Anm. 483.

186 Vgl. H. JUNKER, Graben, 72-73; S. TIMM, Dynastie, 79f sowie J.A. MONTGOMERY; H.S. GEHMAN, Kings, 304f und die dort aufgeführten älteren Kommentare. Vgl. auch G. HENTSCHEL, Elijaerzählungen, 165 mit Anm. 484 und den Hinweisen auf die rabbinischen Texte. Zur Kritik an diesem Ansatz, die meist aufgrund vorexilischer Datierung des Verses JUNKERS Deutung als Anachronismus wertete, vgl. den Überblick bei N.J. TROMP, Water, 487 sowie M. REHM, 1Könige, 181.

187 Vgl. so auch N.J. TROMP, Water, 492; J. Gray, Kings, 399; G. FOHRER, Elia, 17 Anm. 25; H. SEEBASS, Elia, 133f; E. RÖSSLER, Jahwe, 108; gegen E. WÜRTHWEIN, Erzählung, 133 (und wohl im Anschluß S.J. DE VRIES, 1Kings, 226f), der in V 30b eine „dogmatische Glosse“ sehen will, die aufgrund der dtn Kultzentralisation als Entlastung Elijas nötig war. Es ist allerdings fraglich, ob der Wiederaufbau eines bereits beseitigten Altars aus dtn Sicht überhaupt als Entlastung und nicht als Belastung Elijas angesehen werden konnte. Wahrscheinlicher ist die Annahme, daß V 30b zum vordtr Bestand der Opferprobe gehörte und die damit gegebene temporäre Existenz eines YHWH-Altars auf dem Karmel die Deuteronomisten nicht gestört hat (so auch M. NOTH, ÜSt, 106 Anm. 2, der von erstaunlich weiten Konzessionen spricht). Unwahrscheinlich ist auch die Annahme, der Altarneubau könne aus dtr Hand stammen, um den bereits bestehenden Altar wegzudeuten (so z.B. J. GRAY, Kings, 399; G. FOHRER, 17 Anm. 25). Eine solche Zuweisung mutet dem Dtr und dem dtr Elijabild tatsächlich zuviel zu (vgl. H. SEEBASS, Elia, 126; O.H. STECK, Überlieferung, 17 Anm. 2).

188 S.o. S. 73.

hier ausdrücklich um einen YHWH-Altar handelt. Neben der Interpretation, daß ein vom Propheten Elija gebauter Altar ein YHWH-Altar *per se* ist, gibt es hier eine andere Möglichkeit der Deutung. Vielleicht wird durch die Angabe, daß Elija lediglich einen schon existierenden YHWH-Altar wieder herrichten muß, das schon an mehreren Stellen beobachtete Ungleichgewicht zwischen beiden Parteien ausgedrückt. Elija handelt quasi mit „Heimvorteil“ an einem angestammten Kultort, an dem eigentlich YHWH und eben nicht Baal verehrt werden sollte. An der Legitimität der Opfervorbereitungen des Elija kann damit nach den Vorstellungen des Erzählers kein Zweifel bestehen. Daß dieser „ureigentliche“, nicht näher bestimmte Platz des YHWH-Kultes zum Zeitpunkt des Auftretens Elijas funktionsunfähig ist, drückt nur ein weiteres Mal aus, daß sich das Volk (unter Ahabs Einfluß) weitestgehend Baal zugewendet hat (s.o.).

### VV 33-35

V 33 beschreibt dann die Opfervorbereitung, deren Ausführung für die Gegenpartei in V 26 lediglich mit *wayya ʿašû* zusammengefaßt wurde. Als neues Element gegenüber der Opferaktsbeschreibung in V 23 kommt hier das Aufsichten des Holzes hinzu (*wayya ʿaʾrok ʾæt hā ʿešîm*<sup>189</sup>), auf das das Opfertier - nachdem es zerteilt wurde (*waynattah*<sup>190</sup>) - gelegt wird (*wayyāsæm ʿal hā ʿešîm*). Sicher kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier in V 33 ein möglichst korrektes Brandopferritual beschrieben werden soll. Der Vers ist allerdings kaum aus der ältesten Erzählung auszulösen<sup>191</sup>, da sonst auf Seiten Elijas kein Ausführungsbericht vorhanden wäre. Eher scheint intendiert, daß der Erzähler für die Ge-

189 Vgl. dazu Gen 22,9 mit der gleichen Formulierung in direktem Anschluß an den Altarbau Abrahams sowie Lev 1,7 mit *ʾrk* für das Brandopferholz und Lev 1,8.12 für die Fleischstücke (*hann ʿtāhîm*) der *ʿolāh* und Lev 6,5 für das Brandopfer selbst. Zieht man in Betracht, wie wenig detaillierte Opferbeschreibungen im AT überliefert sind, kann man *ʾrk* als opferkultischen *terminus technicus* im Darbringungsritus der *ʿolāh* bezeichnen (vgl. zum weiteren opferkultischen Gebrauch von *ʾrk* E. FIRMAGE; J. MILGROM, Art. עֶרֶךְ, 381-383). Durch die direkte Parallele in Gen 22,9 dürfte deutlich sein, daß man das *wayya ʿaʾrok ʾæt hā ʿešîm* in 1Kön 18,33 nicht einfach einer sehr späten opferkultisch orientierten Redaktion zuweisen kann. Es ist durchaus möglich, daß dem Autor von V 33 Gen 22\* bereits vorgelegen hat.

190 Das Zerteilen des Opfertiers (Abtrennung des Kopfes und Extrahieren der Eingeweide) findet sich in opferkultischem Kontext nur noch in priesterlichen Opfertexten Ex 29,17; Lev 1,6.8.12; 8,20; 9,13. R. RENDTORFF bezeichnet das Zerteilen des Opfertiers als 5. Akt des legitimen Brandopfers (Vgl. Leviticus, 55). Von daher erscheint es naheliegend, in der Detailbeschreibung von V 33 nachträgliche kultische Angleichnung von Elijas Opfer an die priesterliche Opferpraxis zu sehen. Doch auch hier gibt es ein Detail, das verdeutlicht, daß V 33 nicht notwendig als späte kultische Anweisung gewertet werden kann. In den „priesterlichen Texten ... wird das Schlachten regelmäßig genannt, wenn Einzelheiten des *ʿola*-Ritus mitgeteilt werden“ (Ebd. 49).

191 Vgl. auch die Detailbeobachtungen in den vorhergehenden Anmerkungen, die zeigen, daß der Vers auch Sperren gegen eine späte priesterliche Abstammung aufweist.

genpartei nur ein *wayya* <sup>a</sup>*šû* übrig hat, bei Elija jedoch präzise und detailliert beschreibt. Damit wird auf der Erzählebene bereits der „Klassenunterschied“ beider Parteien betont. VV 34.35 fallen durch den Bezug zu VV 31.32 auf. Zum einen begegnet hier eine Zwölfer-symbolik (3 x 4 Krüge Wasser) und der in V 32 erwähnte Wassergraben wird in V 35 seiner Bestimmung zugeführt. Zudem taucht die Wendung *sābīb lammizbe<sup>a</sup>h* aus V 32 wieder auf. Es fällt auf, daß hier zum ersten Mal das Opfer näher als *hā<sup>o</sup>olāh* benannt wird (V 34). Das war zwar von der Opfermaterie (*pār*) wie auch von den Vorbereitungen (V 33) schon eindeutig, jedoch noch nicht explizit genannt. Zu welchem Zweck werden die Details mit dem Wasser beschrieben? Da man die üppige Verschwendung des Wassers im Rahmen eines Dürrezyklus nicht unterzubringen wußte, hat man früher an einen hydrophorischen Regenritus gedacht. Ein magischer Regenritus dürfte kaum nachzuweisen und auch wenig wahrscheinlich sein<sup>192</sup>. Zum einen scheint die Opferprobe in ihrem Grundbestand von der „Dürrekomposition“ gelöst. Zum anderen bedarf aber die auf der Ebene des Endtextes auch im Spenden des fruchtbaren Regens deutlich werdende Macht YHWHs eben nicht magischen Regenzaubers<sup>193</sup>. Ein solcher wäre dem Erzählduktus des Endtextes eher hinderlich als dienlich. YHWH handelt eben auch in der Gabe des Regens unbezweifelbar souverän. Wer die in V 34 beauftragten Helfer sind, die das Wasser über dem Opfer ausgießen sollen, ist nicht völlig klar. Zwar war das Volk zuvor direkt angesprochen worden, jedoch ist unsicher, ob das Volk hier am Geschehen beteiligt vorgestellt werden kann. In V 24 war es eindeutig auf die Seite Baals gerückt worden, so daß es jetzt eigentlich in der „neutralen“ Zuschauerrolle verbleiben müßte. Da das aufgeforderte Subjekt nicht näher bestimmt ist, könnte es wie in V 23aα wieder die unpersönliche vierte Größe sein, die hier als Helfer auftritt. Sicher zu entscheiden ist diese Frage allerdings nicht. Schwierigkeiten bereitet gegenüber V 34 das Subjekt des *mille* <sup>r</sup> in V 35b. Das Subjekt aus V 35a kann es schwerlich sein, denn „und auch den Graben füllte es (das Wasser) mit Wasser“ gibt wenig Sinn; zumindest wäre dann das *mayim* am Schluß von V 35 redundant<sup>194</sup>.

192 Vgl. ablehnend auch H.H. ROWLEY, *Elijah*, 210, der ältere Vertreter der Regenzauber-These anführt. S.u. zu dem Vorschlag von E. LIPINSKI, auch in KTU 1.23,30f einen ähnlichen Wasserausgießungsritus zu vermuten, s. dazu u. Anm. 165 im zweiten Hauptteil, Bd. 2.

193 Die VV 42-44 werden gerne für magische Handlungen und „Regenmacherriten“ in Anspruch genommen. Der Gestus Elijas, den Kopf zwischen die Knie zu legen, ist nicht als ein Regenmachergestus zu deuten, sondern ist als ein Zusammenkauern zu verstehen, ein Gebetsgestus. Elija wird in V 42 als ein „um den Regen bittender“ Prophet geschildert, dessen Gestalt durch die ungewöhnliche Haltung an Elischa, durch den exponierten Ort vielleicht Mose angeglichen wird. Auch das siebenmalige Aussenden des Dieners, das häufiger als magische Handlung interpretiert wird (vgl. z.B. E. WÜRTHWEIN, 1Könige, 214), hat nichts mit einer Beeinflussung des Regens zu tun.

194 Als weitere Schwierigkeit bietet V 35a das pluralische *wayye<sup>l</sup>kā hammayim* (die Verbindung ist singular!), während 35b singularisch formuliert. Bei einem *plurale tantum* ist

Als Subjekt von V 35b muß also Elija angenommen werden, womit syntaktisch und erzähllogisch die Kohärenz gestört ist. Denn warum ergeht nicht auch hier an das Volk bzw. die „Mitarbeiter“ die Aufforderung, den Graben mit Wasser zu füllen<sup>195</sup>?

Wie können die VV 34.35 im Zusammenhang der Opferprobe erklärt werden? Das Übergießen des Opfertieres, aber noch mehr das Nässen des Holzes mit Wasser (V 34), erscheint zunächst als erschwerendes Moment für das Opfer Elijas (und natürlich seinen, d.h. den Gott), der damit souverän über seinen Gegnern steht. Damit wäre V 34 ein steigerndes Moment der Erzählung. Ein anderer Vorschlag sieht hier einen Reinigungsritus<sup>196</sup>. Dafür spricht, daß betont wird, daß das Wasser auch über den (zuvor in entweihem Zustand befindlichen [V 30b]) Altar fließt und schließlich der Bezirk, der durch den Graben ausgegrenzt wurde, von dem Wasser überspült wird. Zu dem für die *‘olāh* üblichen Reinigungsritus (vgl. z.B. Lev 1,9.13 u.ö.<sup>197</sup>) paßt das hier Beschriebene allerdings nicht. Die notwendige Reinheit der Eingeweide und Schenkel kann durch das mehrfache Übergießen (*ysq ‘al*<sup>198</sup>) mit Wasser sicher nicht gewährleistet werden. Für die in den priesterlichen Opfervorschriften geforderte Reinheit wäre schon eine aktive Waschung gefordert. Ferner würde durch das herunterfließende „Schmutzwasser“ der Altar verunreinigt, was nicht im Sinne einer reinigenden rituellen Waschung ist. Schließlich ist das Auswaschen des Opfertiers im Brandopferitual lediglich eine Nebenhandlung, wesentlich weniger zentral als z.B. das Bespritzen des Altars mit dem Opferblut<sup>199</sup>. Bei einem wie auch immer gearteten Reinigungsritual würde auch die Betonung des Holzes anstatt des Altars verwundern<sup>200</sup>. V 34 sollte daher doch als steigerndes Moment der Erzählung verstanden werden und von Reinigungsvorstellungen gänzlich gelöst werden. Die „Bedingungen“ Elijas werden hier (durch den Erzähler selbst-)bewußt erschwert und gegenüber der Erfolglosigkeit der Gegenpartei her-

---

das zwar grundsätzlich kein Problem, fällt aber zunächst hier ins Auge. Vgl. zu der Spannung auch G. HENTSCHEL, Elijaerzählungen, 165 Anm. 486.

195 In V 35 für alle Aktionen ein unpersönliches „man“ bzw. das Volk anzunehmen, bereitet wegen des Numeruswechsels Probleme und ist daher weitestgehend als Lösung ausgeschlossen.

196 Vgl. dazu H. JUNKER, Graben, 73f; G. HENTSCHEL, Elijaerzählungen, 136.165.

197 Vgl. dazu R. RENDTORFF, Leviticus, 58-60.67; Studien, 109.

198 Der Terminus *ysq* wird an keiner weiteren Stelle mit Opferhandlungen in Verbindung gebracht. Bezogen auf eine Reinigung/Waschung mit Wasser findet er sich nur noch in 2Kön 3,11.

199 Vgl. zum Charakter und Sinn der Waschungen R. RENDTORFF, Leviticus, 59f.

200 Der Altar wird lediglich von Wasser umflossen (*sābīb lammizbe<sup>ah</sup>* s.o.), nicht eigens übergossen, jedoch wird das Brennholz extra genannt. Daß aber am verwendeten Holz offenbar nicht die kultische Reinheit und damit die Legitimität des Opfers hing, zeigt die Geschichte von Gideons Opfer Ri 6, wo das Holz der Aschere als Opferbrennholz dienen kann (s. dazu u.). Ein weiteres Detail spricht gegen einen Reinigungsritus. Elija, der in der Darbringung des Opfers ja in priesterlicher Funktion handelt, führt das Übergießen nicht selbst aus, sondern beauftragt - ähnlich wie in V 23 - nicht näher benannte „Teilnehmer“, die Handlung auszuführen.

vorgehoben. Es spricht somit nichts dagegen, den Vers direkt an V 33 anzuschließen und zur Grundschrift zu rechnen<sup>201</sup>.

V 35 muß aber aufgrund der sprachlichen Beziehungen klar zu VV 32b gerechnet werden und ist damit von V 34 zu trennen<sup>202</sup>. Dafür spricht auch der oben notierte Subjektwechsel in V 35b. Nicht mehr die von Elija beauftragten „neutralen“ Helfer handeln, sondern der in priesterlicher Funktion agierende Elija.

### VV 36-37

Die nächste Schwierigkeit im fortlaufenden Text bietet V 36a. Nach der einleitenden Zeitbestimmung, die sich auf V 29 zurückbezieht, wird erneut berichtet, daß Elija auftritt (*wayyiggaš ʿelýāhū hannābīʿ*). Diese erneute Wiedereinführung ist redundant, da Elija bereits in V 30 vor das Volk tritt und dann auch direkt am Altar zugegen ist (VV 30.33.[35b]) bzw. in hörbarer Nähe bleibt (V 34). V 36 suggeriert, daß Elija erst zur Zeit der Darbringung des Speiseopfers (wieder) auftaucht. Wenn richtig ist, daß die Zeitangaben wie auch zumindest VV 30.33.34 zum Grundstock der Erzählung gehören, muß das *wayyiggaš ʿelýāhū hannābīʿ* als Einschub gewertet werden<sup>203</sup>. Durch die Kennzeichnung Elijas als *hannābīʿ* steht der Zusatz in enger Verbindung zu V 22 und dürfte der gleichen Hand zuzurechnen sein.

Die VV 36.37 bieten aber ein weiteres gravierendes Problem in der Doppelung der Bitte Elijas, die schon immer als störend empfunden wurde<sup>204</sup>. Dabei war die Prioritätsfrage, ob V 36<sup>205</sup> oder V 37<sup>206</sup> jünger sei, immer umstritten. Für die Priorität von V 36 sprechen die

201 Die implizite Bezugnahme auf V 31f durch die Anzahl der Krüge (4, bei dreimaliger Wiederholung der Handlung 12) muß nicht notwendig für einen Zusammenhang der VV 31f und 34 sprechen. Das steigende Erzählmoment der dreimaligen Wiederholung (*wayyo ʿmar šʿnū wayyišnū wayyo ʿmar šallešū wayšallešū*) findet sich auch in anderen Erzählungen (vgl. z.B. Gen 6,16; 32,20; 1Sam 3; 19,21; Hos 6,2 u.ö.), um Vollständigkeit anzuzeigen. Bei einer gewollten Bezugnahme auf die 12 Stämme Israels in V 31 hätte der Erzähler wohl nicht auf die Rechenkünste der Leser vertraut, sondern direkt befohlen: „Füllt 12 Krüge mit Wasser...“.

202 Stilistisch fällt die Umkehrung der Elemente auf: *sābīb lammizbe<sup>ah</sup>* wird hier vor der *ʿālāh* genannt. Da die sprachliche Anbindung beider Vershälften zu V 32 recht stark ist, ist es kaum möglich, beide Vershälften voneinander zu trennen

203 Unabhängig von der Frage nach der Priorität der beiden Erhörungsbiten VV 36.37 (s.u.) muß wohl die Redeeinleitung in V 36 (*wayyo ʿmar*) zum Grundtext gerechnet werden. Daher kann das *wayyiggaš ʿelýāhū hannābīʿ* nur ein Einschub sein, der zunächst nicht mit der Bitte in V 36 oder 37 in Zusammenhang steht.

204 Es besteht auf jeden Fall eine Doppelung der Bitten, die auch bei einer Auslösung der späten Elemente in V 36 nicht als stilistisches Mittel gewertet werden kann, vgl. dazu R. SMEND, Wort, 139; DERS., Elijah, 38 gegen S. TIMM, Dynastie, 81.

205 V 36 halten für jünger N.J. TROMP, Water, 493; E. WÜRTHWEIN, Könige, 216; R. SMEND, Wort, 139f; DERS., Elijah, 38; u.a.

Redeeinleitung und die Zeitbestimmung am Beginn des Verses, doch reicht das nicht zur Beurteilung aus. Zunächst sind nur die Unterschiede beider Verse festzuhalten:

1. V 36 formuliert in der Erkenntnisformel allgemeiner: Während in V 37 das Volk angezieltes Objekt der Erkenntnisformel ist (*w<sup>e</sup>yed<sup>e</sup> ʿû hā ʿām hazzæh*), und Elija so zum Fürbitter des Volkes wird, bleibt V 36 unbestimmt (*yiwwāda ʿ*). Damit korrespondiert V 37 mit VV 21.30 und dem Höhepunkt der Erzählung in V 39, in denen jeweils betont das Volk als „Zielobjekt“ der Veranstaltung genannt wird (vgl. [*kāl*] *hā ʿām* in VV 21a.21b.22aα.24b.30aα.39). V 36 bleibt dagegen unbestimmt offen für alle und jeden, auch etwa für die Baalspropheten, für die in V 37 kein Platz mehr ist.
2. V 36 fixiert die Erkenntnisformel zeitlich auf den Tag der Opferprobe (*hayyôm yiwwāda ʿ*) und scheint lokal zu begrenzen, wenn erkannt werden soll, daß YHWH Gott in Israel ist (*ʿ<sup>æ</sup>lohîm b<sup>e</sup>yisrā ʿel*). V 37 erscheint demgegenüber allgemeiner, wenn das Volk unabhängig vom Zeitpunkt (für immer) erkennen soll, daß YHWH der Gott ist. Auch hier kann wieder ein Detail der Übereinstimmung von V 37 mit V 39 im Unterschied zu V 36 notiert werden. Sowohl V 37 als auch V 39 weisen den Gottesnamen YHWH in Kombination mit determiniertem *ʿ<sup>æ</sup>lohîm* auf, während V 36aα den Namen YHWH nicht erwähnt<sup>207</sup>.
3. Wesentlich unterscheiden sich beide Bitten auch in der Gottesanrede: V 36 beginnt die Anrufung mit YHWH, Gott Abrahams, Isaaks und Israels (*YHWH ʿ<sup>æ</sup>lohê ʿabrâhâm yishâq w<sup>e</sup>yisrâ ʿel*). V 36 hat keine Erhebungsbitte. Schlichter, aber mit doppelter Erhebungsbitte, formuliert V 37: Erhöre mich YHWH, erhöre mich (*ʿ<sup>a</sup>nenî YHWH ʿ<sup>a</sup>nenî*). Damit weist V 37 zweimal das in der Erzählung nahezu konstitutive Leitwort Antworten/Erhören (*ʿnh*) auf, das in V 24 in der Zielformulierung der Opferprobe und in dem „Fehlversuch“ der Gegenpartei (in der Bitte V 26 und der „Nicht-Antwort“ VV 26.29) auftaucht<sup>208</sup>. Die doppelte Erhebungsbitte steht parallel zu dem wiederholten *YHWH hû ʿ hā<sup>æ</sup>lohîm* in V 39.
4. V 36 bittet nicht nur um (An-)erkenntnis YHWHs, sondern auch um die Anerkenntnis Elijas als gesetzestreuem Knecht YHWHs<sup>209</sup>. Von solch göttlicher Unterstützung zur

206 Vgl. z.B. H. SEEBASS, Elia, 129. Die beiden unterschiedlichen Versionen des Gebetes dürften kaum auf einen Nenner zu bringen sein, auch nicht, wenn man Einzelteile daraus extrahiert (gegen S. TIMM, *Dynastie*, 80-82).

207 Auch hier ist wieder auf die exponierte Stellung des Gottesnamens in der vorhergegangenen Erzählung hinzuweisen. Sowohl V 21 als auch V 24 gebrauchen den Namen YHWH betont.

208 Vgl. dazu noch die VV 21.24, in denen die Reaktion des Volkes auf Anreden Elijas auch durch die Wurzel *ʿnh* beschrieben wird. Zur Charakterisierung von *ʿnh* als Leitwort der Opferprobeerzählung vgl. auch W. THIEL, *Komposition*, 222; S.J. DE VRIES, *1Kings*, 226-231.

209 Von einer direkten Beauftragung Elijas, die V 36 voraussetzen scheint („deinem Wort [*K<sup>e</sup>tîb* deinen Worten]“), berichtet die Erzählung nichts. Das *kāl hadd<sup>e</sup>bārîm hā ʿellæh* bleibt damit m.E. bewußt ambivalent: Einerseits kann das *hā ʿellæh* demonstrativ auf die Aktion Elijas zurückverweisen („daß ich gemäß deinem Wort *das* alles tue“), andererseits aber auch als unbestimmter pronominaler Rückverweis auf die Gesetzgebung insbesondere im Dtn zurückverweisen „daß ich gemäß deinem Wort all jene Worte/Gesetze befolge“. Denn *kāl hadd<sup>e</sup>bārîm hā ʿellæh* ist semantisch als Rückverweis auf Gesetze belegt. Die Wahl der Formulierung (Rückverweis auf einen nicht explizit ergangenen Auftrag) scheint gewollt offen zu

Rechtfertigung des (angefeindeten?) Propheten weiß V 37 nichts. Hier bittet Elija, daß das Volk erkennen soll, daß YHWH [der] Gott ist, und daß YHWH die Herzen des Volkes „rückwärts gewandt hat“, um die (An-)Erkenntnis erst möglich zu machen<sup>210</sup>. Wiederum steht damit V 37 in direkter Korrespondenz zur vorhergehenden Erzählung (V 21.24) und zum Schluß in V 39, wo das Volk ausruft: YHWH ist [der] Gott.

Nur der 2. Unterschied kann als ein Argument für das höhere Alter von V 36 gelten. Die lokale Begrenzung als Gott „in Israel“ könnte man noch eher monolatrisch i.S. eines Landesgottes (in Israel oder für Israel) verstehen, als das „daß du, YHWH, der Gott bist“ aus V 37. Die entgrenzte Formulierung der Gotteserkenntnis (V 37) müßte demnach später eingestuft werden, als die „begrenzte“ in V 36. Daß das *ʾəlohē bʿyisrāʾel* jedoch eindeutig als monolatrische Aussage zu werten ist, kann ebensowenig wie das Gegenteil bestätigt werden<sup>211</sup>. Ähnliche Wendungen finden sich nämlich sehr selten, so in 2Kön 1,3.6.18 (mit deutlich monolatrischer Tendenz<sup>212</sup>) und noch in 2Kön 5,15. Hier, wie auch in der sachlichen Parallele Ez 39,<sup>7213</sup> dürfte kaum noch an Monolatrie zu denken sein, sondern bereits der exilische Monotheismus vorauszusetzen bzw. sehr nahe sein.

Durch sprachstatistische Argumente, die in der Prioritätsfrage zwischen V 36 und V 37 eingebracht werden, läßt sich kein eindeutiges Gefälle zwischen V 36 und V 37 feststellen. Beide Verse weisen jeweils in einer Wendung nur späte Parallelen auf. V 36 mit der Gottesanrede, die YHWH als Gott Abrahams, Isaaks und Israels bezeichnet und damit im Un-

bleiben. Elija ist in *jeder* Hinsicht der Knecht, der treu den Offenbarungen seines Gottes gemäß handelt.

Durch die weiter unten vertretene nachtr Datierung dieser Passage erübrigt sich die von W. THIEL (Redaktionsarbeit, 166) aufgeworfene Frage, warum die dtr Redaktion hier nicht „erwartungsgemäß“ nach dem „Verheißungs-Erfüllungs-Schema“ vorgegangen ist und einen expliziten YHWH-Auftrag eingeführt hat. V 36 fungiert hier eben nicht als klassischer „Erfüllungsvermerk“.

- 210 Durch das *hʾasibbotā ʾət libbām ʾəhorannit* wird die „180° Wendung“ vorweggenommen, die das Volk in V 39 vollzieht. Auch in dieser Formulierung findet sich die Tendenz, die Unentschiedenheit des Volkes aus V 21 in einer faktischen Hinwendung zu Baal zu konkretisieren (vgl. o. zu den VV 24.31). Die hier gebrauchte Wendung bereitet größere Schwierigkeiten, da man das *x-qāṭal* perfektisch wiedergeben muß. Damit ist auf jeden Fall ein Aspekt der Vorsehung Gottes ausgedrückt (vgl. auch F. GARCIA LOPEZ, Art. 720, 742). Es eröffnet sich dadurch eine weitere Interpretationsmöglichkeit, daß nämlich YHWH der Verantwortliche für die Abkehr des Volkes war, vgl. dazu G. HENTSCHEL, *Elijaerzählungen*, 167f Anm. 491; S. TIMM, *Dynastie*, 82. S. zu möglichen redaktionsgeschichtlichen Folgerungen auch u. Anm. 216.
- 211 G. HENTSCHEL (*Elijaerzählungen*, 167 Anm. 490; Elija, 87f) hat in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen, daß in V 36 durch das entgrenzte Erkenntnissubjekt weitaus allgemeiner formuliert wird, hingegen in V 37 nur das Volk Israels bekennt (vgl. oben Unterschied 1.). Zieht man dieses Detail in die Beurteilung mit ein, wird die begrenzende Bedeutung des *bʿyisrāʾel* in V 36 gegenüber V 37 relativiert.
- 212 Vgl. G. HENTSCHEL, *Elija*, 58f.
- 213 Erkenntnisformel mit dem Erkenntnisziel *ki ʾant YHWH qādōš bʿyisrāʾel*. Subjekt der Erkenntnis sollen die Völker sein. Die Stelle ist sekundär zum Kontext und wahrscheinlich exilisch (vgl. zur Analyse F.-L. HOSSFELD, *Untersuchungen*, 423.468f.525f).



terschied zu sonstigen Bezügen auf die Patriarchengötter diese nicht mehr differenziert. Diese Form der Anrede hat nur noch in der Chronik Parallelen: 1Chr 29,18; 2Chr 30,60. Das *h<sup>a</sup>sibbotā ʿæt libbām* in V 37 kommt nur noch in Esra 6,22 vor<sup>214</sup> und wäre allein aus sprachlichen Kriterien ebenfalls suspekt. Die sprachstatistischen Kriterien bleiben also ambivalent und können die Beweislast nicht tragen.

Demgegenüber muß die Kontextanalyse stärkeres Gewicht bekommen. Bereits in der Zusammenstellung der Unterschiede hatte sich oben deutlich gezeigt, daß V 37 weitaus besser durch sein Thema und seine sprachliche Ausformung in den Gesamtkontext der Erzählung integriert ist<sup>215</sup>. Kurzgefaßt sind es folgende Momente, die V 37 und V 39 als zusammengehörig erweisen: Das Leitwort *nh*, das Volk als Erkenntnissubjekt, die Doppelung der Erhöhrungsbitte (vgl. V 39 die Doppelung der Antwort des Volkes) und schließlich der Gebrauch des Gottesnamens YHWH und des determinierten *ʿ<sup>a</sup>lohīm*. Da zudem kein Argument für eine zwingende Priorität von V 36 sprach, muß gefolgert werden, daß V 36 ein späterer Zusatz zum Grundtext in V 37 ist<sup>216</sup>. Das *b<sup>e</sup>yisrā ʿel* ist nicht als (lokale oder gruppenspezifische) Begrenzung zu verstehen, sondern als Konzentration auf die Größe Israel zu erklären. Diese Konzentration zeigt sich auch in der Gottesanrede, die ungewöhnlich neben Abraham und Isaak Israel als Größe setzt. Durch diese *Fokussierung auf die Größe Israel* schafft V 36 eine Stichwortverbindung zu V 31, wo ebenfalls die Größe Israel betont herausgestellt wurde. Die Aussageintention von V 36 liegt zum einen in der Entgrenzung des Erkenntnissubjektes, das jetzt die Baalspropheten und alle Nichtanwesenden miteinschließt und in der rechtfertigenden Betonung des Propheten Elija<sup>217</sup>. Durch die Israelperspektive dürfte V 36\* mit den VV 31f zusammenzusehen sein.

214 Allerdings ohne Akkusativpartikel und ohne das hier bezeichnende *ʿ<sup>a</sup>horannī*. Dieses findet sich noch in Gen 9,23; 1Sam 4,18; 2Kön 20,10//Jes 38,8.

215 Vgl. dazu auch R. SMEND, Wort, 140.

216 Dabei ist nicht auszuschließen, daß V 37b aufgrund der späten Parallele Esra 6,22 erst sekundär hinzugekommen ist (vgl. so z.B. E. WÜRTHWEIN, Könige, 216; P. WEIMAR, Elija, 516) und hier ein „Gnadenverständnis“ einbringt, daß auch die (An-)erkenntnis YHWHs als des (einzigen) Gottes nur durch seine gnadenhafte Vermittlung geschehen kann. Die hier gebrauchte Wendung kann aber ebensogut alt sein und schon zur Grundschrift gehört haben.

217 Aufgrund dieser Aussageelemente darf die „lokale Begrenzung“ des *b<sup>e</sup>yisrā ʿel* nicht überbewertet werden. Für eine Datierung der Ergänzung innerhalb eines monolatrischen Umfeldes (vor- oder frühexilisch) reicht dieses Detail nicht aus, denn dagegen stehen die Sachaussagen und deren sprachliche Fixierung, die weitmehr in die spätexilisch-nachexilische Zeit deuten. Das *ʿ<sup>a</sup>lohīm b<sup>e</sup>yisrā ʿel* will hier nicht ausschließen, daß YHWH nicht auch außerhalb Israels Gott ist, sondern betonen, daß die Geschichtsmächtigkeit dieses Gottes sich an Israel vollzieht und in Israel zu finden ist.

V 38

V 38 ist notwendiger Bestandteil der Erzählung, da hier die Antwort YHWHs beschrieben wird. Allerdings ist zu fragen, ob der ganze Vers zum Grundbestand gerechnet werden kann, denn nahezu alle Elemente des Opfers und seiner Vorbereitung werden hier nacheinander vom Feuer YHWHs verschlungen. Zunächst die *ʿolāh*, dann das Brennholz und die Altarsteine. Als neues, zuvor nicht genanntes Element kommt dann *hæ ʿāpār*<sup>218</sup> hinzu, und schließlich leckt das Feuer das Wasser aus dem Graben auf. Da der Wassergraben und das Bauen des Altars aus 12 Steinen oben der Grunderzählung abgesprochen wurde, wird man lediglich noch das Holz und das Brandopfer in V 38 zur Grundschrift rechnen können. Die Erweiterung des Verses schreibt dem Feuer YHWHs eine solche Macht zu, daß es sämtliche Spuren des Opferkultes beseitigt<sup>219</sup>.

V 39

V 39 beschreibt dann die Reaktion des Volkes auf das Feuer YHWHs und die Erfüllung der Bitte Elijas in V 37. Das Volk reagiert durch Furcht und Proskynese angemessen auf den Machterweis YHWHs und bekennt zweimal: *YHWH hū ʿ hā ʿælohīm*. Welcher Anspruch sich hinter diesem Bekenntnis ausdrückt, soll weiter unten diskutiert werden<sup>220</sup>. Der Vers weist eine leichte Spannung durch den Wechsel vom Sg. *wayyar ʿ* und den folgenden Plura-

218 Es ist nicht ganz klar, was genau hier durch *hæ ʿāpār* gemeint ist. Der Literalsinn „Staub“ macht hier wenig Sinn. Nach KBL<sup>3</sup> 815f kann *ʿāpār* auch „lose Erde; Erdstoff; Schutt; Lehmbeleg als Verputz“ meinen. Von der Abfolge der Elemente würde man in Analogie zur Errichtung hier eine Reminiszenz an den Graben erwarten. *ʿāpār* könnte sachlich den Aushub des Grabens meinen. Das ergibt aber 1. von der Intention keinen Sinn und 2. wird die *ʿolāh* anschließend erwähnt. Von daher ist hier am wahrscheinlichsten der Lehmverputz des Altars gemeint, mit dem die Fugen zwischen den 12 Steinen gefüllt waren und/oder die Mörtelabdeckung oberhalb der gesetzten Steine (vgl. dazu die archäologische Evidenz bei A. REICHERT, Art. Altar, 5f und M. GÖRG, Art. Altar, 81). Für Lehmverputz oder Mörtel sprechen auch die beiden übrigen Belege (Lev 14,45; Ez 26,12), in denen Steine, Holz und *ʿāpār* zusammen vorkommen. Dort wird jeweils die vollständige Vernichtung bzw. Beseitigung durch die Kombination der drei Begriffe aus dem Bauwesen zum Ausdruck gebracht. Möglicherweise handelt es sich hier um ein geflügeltes Wort, mit dem Totalität zum Ausdruck gebracht werden konnte (vgl. „vom Scheitel bis zur Sohle“ u.ä.).

219 Daß sich in dem Verzehren des Altars die Forderung der Kultzentralisation der Deuteronomisten widerspiegelt, ist unwahrscheinlich, da eben nicht der *mizbeʿah* selbst, sondern nur abstrakt die Steine (*ʿæt hā ʿabānīm*) verzehrt werden und dazu der Lehmverputz und das Wasser im Graben. Für einen Redaktor, der lediglich die Beseitigung des (für ihn) illegitimen YHWH-Altars vermerken wollte, wäre ein *wæ ʿæt hammizbeʿah* völlig ausreichend gewesen. In dem Zusatz geht es vielmehr um eine Potenzierung des Machterweises YHWHs, der es nicht beim Verzehren der Opfermaterie beläßt.

220 S.u. im Abschnitt zur Datierung und Intention der Erzählung. Auszuschließen ist jedenfalls schon hier, daß „dieser Ausruf charakteristisch war für den Kult vom Karmel“, so E. WÜRTHWEIN, Erzählung, 139, aufgrund seiner inzwischen revidierten Annahme der Erzählung als Kultlegende.

len (*wayyipp<sup>elū</sup>; wayyo ʾm<sup>erū</sup>*) auf. Eine literarkritische Trennung ist bei der klaren Abfolge Wahrnehmung-Reaktion kaum zu vertreten<sup>221</sup>. Der Vers ist einheitlich; er führt den Erzählfaden konsequent weiter und ist auch wegen der sachlichen Bezüge zu V 24 und V 37 zum Grundtext zu rechnen.

#### V 40

In V 40 wechselt gegenüber V 39 wiederum (folgerichtig) das Subjekt mit der Redeeinleitung *wayyo ʾmaer ʾelyāhū*. Durch den Befehl Elijas an das Volk treten die Baalspropheten, die zuletzt in V 25 explizit erwähnt wurden, wieder ins Blickfeld. Das Volk soll alle ergreifen, keiner soll entkommen. Das Volk führt den Befehl zwar prompt aus (*wayyitp<sup>ešūm</sup>*), doch dann wechselt wider Erwarten erneut das handelnde Subjekt. *Elija* führt die Propheten selbst zum Bach Kischon (*wayyōridem ʾelyāhū ʾael naḥal qišōn*) und schlachtet die Baalspropheten dort ab (*wayyišhātem šām*)<sup>222</sup>. Muß aufgrund dieser Kohärenzstörung mit redaktioneller Arbeit auch in V 40 gerechnet werden? Ist V 40b ein Nachtrag zu V 40a? Oder anders: Ist überhaupt denkbar, daß die um die Baalspropheten erweiterte Erzählung einmal in V 40a unblutig endete? Wahrscheinlich nicht. Zwar kann das Ergreifen (*tps*) eines Gegners auch ohne Folgeaktion bleiben und einfach nur „gefangennehmen“ bedeuten<sup>223</sup>, womit Elija hier das Volk nur zur Inhaftierung der Baalspropheten auffordern würde, doch gegen diese vergleichsweise sanfte Sanktion erheben sich Bedenken. Elija betont, daß keiner der anwesenden Baalspropheten entkommen darf (*ʾiš ʾal yimmālet mehæm*). *mlt* ni. meint ein

221 Ein analoger Fall innerhalb der Opferprobeerzählung liegt in V 24 vor (*wayya ʾan kāl hā ʾām wayyo ʾm<sup>erū</sup>*), anders z.B. V 30. Das Kollektivsubjekt *kāl hā ʾām* erfordert nur im ersten Satz einen Singular. Die weiteren Narrative, in denen das Volk implizit als Subjekt vorausgesetzt wird, formulieren pluralisch. Der Numeruswechsel ist syntaktisch-stilistisch zu erklären und nicht als Spannung diachron auszuwerten. Große sachliche aber auch sprachliche Nähe weist Lev 9,24 auf. Dort geht Feuer von YHWH aus (*wattese ʾ eš millipnē YHWH*), verzehrt das Brandopfer *und die Fettstücke auf dem Altar*. Danach wird analog zu 1Kön 18,39 die Reaktion des Volkes beschrieben: *wayyar ʾ* (Sg.) *kāl hā ʾām (wayyāronnū) wayyipp<sup>elū</sup> ʾal p<sup>enēhæm</sup>* (Pl.). Die Annahme des Brandopfers evoziert auch hier die Verehrung als angemessene Reaktion des Volkes.

222 Natürlich hat die grausame Abschachtung bzw. der „nachdenklich stimmende Triumph des Jahwepropheten über die Baalsreligion“ (so E. WÜRTHWEIN, Könige, 218) Anstoß erregt. Einige Exegeten sträuben sich dagegen, solche Taten Elija zuzuschreiben. So liebevoll entschuldigend z.B. A. ŠANDA, 1Könige, 440: „Elias benutzt die augenblickliche Begeisterung des Volkes. Er gibt nur die notwendigen Befehle, steigt aber wahrscheinlich nicht selbst an den Fluß hinunter. Dazu hätte die Zeit vor dem Eintreten der Dunkelheit ... kaum noch hingereicht“.

223 Vgl. zu *tps* auch KBL<sup>3</sup> 1637f, die das Verb im Qal schlicht mit „packen, ergreifen“ wiedergeben. Daß nicht unbedingt eine Folgeaktion erzählt werden muß, zeigen z.B. 1Sam 15,18; 23,26; 1Kön 13,4; 20,18; 2Kön 7,12; Jes 3,6; Ps 71,11 u.ö. Sehr häufig ist allerdings das Ergreifen des Feindes nur der erste Schritt, dem weitere Aktionen folgen, vgl. z.B. Dtn 21,19; 22,18; Jos 8,23; 1Kön 11,30; 2Kön 10,14; Jer 34,3; 50,16 u.ö.

„in Sicherheit bringen“ aus einer aktuellen Bedrohung, die sehr häufig lebensbedrohlich ist<sup>224</sup>. Diese Wendung spricht eher gegen ein ursprünglich unblutiges Ende der Erzählung, das durch die Aktion Elijas erweitert worden wäre. Die Gründe für eine Trennung innerhalb von V 40 reichen nicht aus; der Vers wird im folgenden als einheitlich angesehen. Die Verschiebung des handelnden Subjekts bei den Sanktionen gegen die Baalspropheten in V 40 (Gefangennahme durch das bekehrte Volk; Tötung durch Elija selbst) wird vom Erzähler bewußt gewählt worden sein. Elija und nicht das durch Bekehrung hilfsbereite Volk steht im Brennpunkt der Opposition gegenüber den Baalspropheten. Elija und nicht das Volk schafft durch seine blutige Tat das direkte Gegenüber zu Ahab und Isebel, die YHWH-Propheten ausrotten ließen. „Wie du YHWH angetan hast, so tue ich Baal an“ will V 40b in der Hervorhebung Elijas im gegenüber zu Ahab/Isebel sagen.

Zur Erklärung von V 40 ist öfter Ex 22,19 angebracht worden: „Wer einer Gottheit außer YHWH Schlachtopfer darbringt, an dem soll die Vernichtungsweihe vollstreckt werden“ (EÜ)<sup>225</sup>. V 40 sei die narrative Explikation resp. Anwendung dieses Gesetzes. Von Schlachtopfern wird aber in der Erzählung der Opferprobe gar nicht gesprochen, so daß fraglich ist, ob Ex 22,19 hier den gesetzlichen Hintergrund zur Abschachtung der Baalspropheten abgegeben hat<sup>226</sup>. Weit näher stehen Bestimmungen aus Dtn 13,2-6 und Dtn 18,20 als gesetzlicher Ausdruck dessen, was in V 40 geschildert wird. In den drei Fällen von Dtn 13 geht es um den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs und im ersten Fall<sup>227</sup> um einen Propheten (und Traumdeuter), der zum Fremdgötterdienst verführt. Dieser Verführer soll mit dem Tod bestraft werden, „denn er wollte dich davon abbringen, auf dem Weg zu gehen, den der Herr, dein Gott, dir vorgeschrieben hat“ (V 6\* EÜ)<sup>228</sup>. Ebenso bestimmt

224 Vgl. KBL<sup>3</sup> 558. Von daher ist eine Übersetzung „keiner darf entrinnen“ für 1Kön 18,40 angemessen. *mlt ni*. findet sich häufig in Kriegs- und Kampfschilderungen und im Bereich der Thematik „Rest“, vgl. zu Wortfeld und Gebrauch G.F. HASEL, Art. פלל, 595-598.600.

225 Vgl. z.B. W.H. SCHMIDT, Glaube, 268; G. HENTSCHEL, 2Könige, 111.115; K. JAROS, Elia, 92.

226 Vgl. zu Ex 22,19, seinem Grundbestand und seiner literarhistorischen Einordnung in das Bundesbuch jetzt L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch, 316-322.

227 Zur Textgliederung vgl. G. BRAULIK, Deuteronomium, 101-104; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch, 318f; zur Analyse von Dtn 13,2-6 auch F.-L. HOSSFELD; I. MEYER, Prophet, 147-149.

228 Das Bild des Abbringens vom Weg YHWHs in der dtr Erweiterung des Grundtextes von Dtn 13,2-6 (*min haddæræk ʾāšær šiwwēkā YHWH ʾēlohēkā*) korrespondiert der Wendung *hālak ʾahārē ʾēlohīm ʾāherīm* die in allen drei Fällen (Dtn 13,3.7.14) die Verletzung des ersten Gebots anzeigt. Auch durch diese Wendung zeigt Dtn 13,2-6 Nähe zu 1Kön 18, wo in V 21 ebenfalls „hinter Baal bzw. YHWH herlaufen“ die Kernformulierung für den Ausschließlichkeitsanspruch stellt.

Einen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang von Ex 22,17-19 und Dtn 13,2-19 hat jetzt L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch, 318-320, vermutet. Dabei sieht er gerade einen Bezug zwischen Ex 22,19 und Dtn 13,13-19 (ebd. 319), hingegen von Dtn 13,2-6 zu

das Prophetengesetz in Dtn 18,20 die Todesstrafe für Falschprophetie und Prophetie im Namen fremder Götter<sup>229</sup>.

Die Baalspropheten werden nicht wegen eines illegitimen Opfers für Baal im Rahmen der Opferprobe getötet<sup>230</sup>, sondern weil sie durch ihren Dienst für Baal das Volk von YHWH abgebracht haben (V 21.24) und so gegen das erste Gebot verstoßen haben<sup>231</sup>. Elija erweist sich durch die eigene Ausführung der Sanktion als treuer YHWH-Diener, dem die Sorge um die Durchsetzung des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs obliegt. Auch dadurch erweist er sich als „wahrer“ YHWH-Prophet gegenüber den Baalspropheten<sup>232</sup>.

Durch die Schilderung in V 40 drängt sich eine weitere Frage auf: Warum muß Elija die Propheten erst vom Karmel hinunterführen, um sie am Bach Kischon<sup>233</sup> zu töten? Mehrere Vermutungen sind zu dieser Frage angestellt worden: Entweder wollte Elija den „heiligen Bezirk“ des Opfers nicht entweihen, was die Tötung der Propheten am Brandopferplatz zur Folge gehabt hätte. Oder: Durch die Wahl des Kischon, der nördlich des Karmelgebirgszugs zum Mittelmeer hin abfließt, sollte das Blut der Baalspropheten Richtung Phönizien

---

der Zauberei in Ex 22,17. Das muß aber nicht gegen den hier vermuteten Bezug von 1Kön 18,40 zu Dtn 13,2-6 sprechen.

- 229 „Doch ein Prophet, der sich anmaßt, in meinem Namen ein Wort zu verkünden, dessen Verkündigung ich ihm nicht aufgetragen habe, oder der im Namen anderer Götter spricht, ein solcher Prophet soll sterben“ (Dtn 18,20 EÜ). Der Vers gehört zur Erweiterung des Prophetengesetzes, vgl. zur Analyse U. RÜTERSWORDEN, *Gemeinschaft*, 87.110.
- 230 In dem Opfer kann kaum die Verfehlung liegen, denn erstens ist Elija Initiator der Opferszene und zum zweiten erweist sich ja das Opfer als nicht angenommen (und damit der Gott, dem dieses Opfer galt, als unfähig oder nicht existent).
- 231 Auch Dtn 13,2-6 trifft den „Tatbestand“ von 1Kön 18,40 nicht voll, denn in der Erzählung von der Opferprobe wird nicht ein (eingetroffenes) Zeichen falscher Propheten vorausgesetzt. Die hier aufgestellte These, daß letztlich Dtn 13,2-6; Dtn 18,20 und nicht Ex 22,19 den gesetzlichen Hintergrund für die Hinrichtung der Baalspropheten darstellt, will keine literarische Abhängigkeit zwischen den Stellen postulieren. Die Stellen sind lediglich thematisch in der Todesstrafe für „Falschprophetie“ (als Prophetie im Namen anderer Götter, vgl. Dtn 13,2f; 18,20) zusammengebunden. Vgl. zu Bedenken gegenüber einem Bezug auf Ex 22,19 in 1Kön 18,40 auch bei H. SEEBASS, *Elia*, 126f mit Anm. 14.
- 232 Die Abschlachtung der Baalspropheten erweist sich nach dem zuvor Gesagten keineswegs als so schwer ableitbar, daß sie zu den originären Zügen der Erzählung in 1Kön 18 gerechnet werden müßten. So H. SEEBASS, *Gottesbeziehung*, 85: „Erklärlich ist jene [Abschlachtung] im Kontext keinesfalls als eine Tilgung fremder Religion mit außenpolitischen Absichten, sondern als eine Art Ordal aus Anlaß einer nationalen Dürrekatastrophe, als rein kultische Reinigung des Karmel von fremder Prophetie nach der Zerstörung des Altars und seiner Steine durch Feuer vom Himmel (...), eben als Gottesurteil über eine der Heiligkeit Jahwes im Kult unerträglichen Prophetie“. Diese Erklärung verdeutlicht zwar die Funktion von V 40 im Kontext der Kap. 17-18, was aber im Rahmen redaktionsgeschichtlicher Überlegungen (origitärer Zug der Erzählung) noch nicht weiterhilft. Zum unterschiedlichen Ansatzpunkt in der Analyse s.o. Anm. 21.
- 233 Zur Lokalisierung *Nahr el Muqatta* vgl. M.J. MULDER, *Naam*, 3f. Literarisch taucht der Kischon im AT nur noch im Zusammenhang mit den Traditionen der Schlacht Ri 4/5 auf: Ri 4,7.13; 5,21; Ps 83,10.

zurückkehren<sup>234</sup>. Diese Vermutung setzt voraus, daß es eine Verbindung zwischen Phönizien und den Baalspropheten gibt und daß die in V 19 angezeigte Verbindung zur „tyrischen Prinzessin“ Isebel primär für die Baalspropheten galt<sup>235</sup>. Weder die „Entweihungshypothese“ noch die „Verbindung zu Phönizien“ können restlos überzeugen. Bei der ersten Annahme ist zu fragen, ob nicht schon der [illegitime] Opferversuch für Baal den Kultort verunreinigt hätte. Der zweite Lösungsvorschlag setzt die staatspolitische Unterstützung durch Isebel mit geographischer Herkunft der Propheten gleich. In V 19 wird aber auch betont, daß Ahab im *ganzen Land* umherschicken ließ, um die „Vertreter Baals“ auf dem Karmel zu versammeln<sup>236</sup>. Eine andere Anspielung *in dem Ortsnamen* Kischon ist denkbar: Elija tritt in V 40 als entschlossener Radikalreformer auf, indem er den Ausschließlichkeitsanspruch (des siegreichen) YHWH gegenüber anderen Propheten militant durchsetzt. In anderen Kultreformberichten spielt bei der Vernichtung von Kultgegenständen ebenfalls ein Bach eine Rolle. Kultobjekte werden massiv am Bach Kidron vernichtet<sup>237</sup>. Die lautliche Gleichheit zwischen *nahal qidrôn* und *nahal qišôn* könnte hier als Anspielung gerade auf den Zusammenhang „Kultreform“ gemeint sein. Elija würde mit dem Kultreformer Joschi-

234 Vgl. zu beiden Erklärungsansätzen A. ŠANDA, Könige, 440f.

235 Vgl. dazu auch die Ausführungen zu V 19.

236 Hätte durch den Hinrichtungsort eine Anspielung auf Isebel gegeben werden sollen, wäre dann nicht Jesreel oder die Jesreelebene (1Kön 2; 2Kön 9,30-37) weitaus einfacher gewesen, zumal in VV 41-46 Jesreel noch eine Rolle als Handlungsort spielt. Die Verbindung Kischon -> Phönizien ist nicht gerade besonders deutlich. Ob der Fluß, der in der Bucht von Akko, nordöstlich von Jaffa/Haifa in das Mittelmeer einmündet, tatsächlich die Grenze im 9./8 Jh. (oder auch später zur ass. Provinz) zwischen Israel und Phönizien bildete, bleibt letztlich nicht sicher zu entscheiden.

237 Vgl. 1Kön 15,13//2Chr 15,16; 2Kön 23,4.6.12; 2Chr 29,16; 30,14. Bei dem Motiv der *restlosen* Beseitigung von Kultgegenständen im Kidrontal ist nicht ganz klar, ob die Haftung dieser Tradition an einer topographischen Besonderheit des Kidronbachs oder des Kidrontals liegt (z.B. an der Nähe zu Jerusalem/Tempel oder gerade daran, daß das Tal die Stadtgrenze markiert oder schon außerhalb liegt vgl. 1Kön 2,37; 2Sam 15,23; 2Kön 23,4; oder an der Unreinheit der „Dreckschleuder“ Kidronbach bzw. „Deponie“ Kidrontal), die dann in der Tradition weitergewirkt hat, oder ob Bächen oder Flüssen als solchen diese „Aufgabe“ zukommen kann. Das Motiv findet sich ohne topographische Fixierung auf den *nahal qidrôn* noch an zwei weiteren Stellen. Am Horeb in bezug auf das „goldene Kalb“ in Dtn 9,21 (anders in Ex 32,20, vgl. zum Unterschied C. DOHMEN, Bilderverbot, 131 und die im folgenden genannten Autoren), wohl unter Beeinflussung des joshijianischen Reformberichts 2Kön 23,6; vgl. dazu E. AURELIUS, Fürbitter, 49f; H.D. HOFFMANN, Reform, 308-312; H. SPIECKERMANN, Juda, 90f. Zum zweiten findet sich eine „Vernichtungsnotiz“ für die „Feinde“ in Ri 5,21 („Der Bach Kischon schwemmte sie fort...“), wobei hier allerdings an eine Reminiszenz an die Exodustradition gedacht werden muß.

Ob auch das schwierige Ritual in einem *nahal ʿētān* in Dtn 21,4 in diesen Traditionskreis gehört, ist unsicher, vgl. zu dieser Stelle L.A. SNIJDERS, Art. נחל, 363f.

Schließlich muß noch die Umkehrung des Motivs der Unreinheit für das Kidrontal in der Wirkungsgeschichte der Verheißung vom „Neuen Bund“ in Jer 31,40 genannt werden; vgl. dazu C. LEVIN, Verheißung, 198.

ja, aber auch mit Mose (Dtn 9,21) in eine Linie gestellt<sup>238</sup>. Seine „Reform“ vernichtet zwar keine (ambivalente oder Fremdgötter-) Kultobjekte, sondern die Vertreter eines Fremdgötterkultes, aber Elija erweist sich durch diese Tat als Eiferer für YHWH (vgl. 1Kön 19,10.14) und wie Joschija als Exekutive des dtn/dtr Gesetzes (s.o.). Die Parallelisierung zu Joschija [und Mose] spricht noch einmal für die oben vorgeschlagene Deutung des Subjektwechsels in V 40. Das Ende der Opferprobe zielt auf den Triumph *des einen* YHWH-Propheten.

#### 4. Auswertung der Kohärenzprüfung -

##### *Versuch einer literargeschichtlichen Hypothese*

Der Durchgang durch die einzelnen Verse der Opferprobeerzählung hat gezeigt, daß bei dem Text mit einer komplizierten Wachstumsgeschichte zu rechnen ist<sup>239</sup>. Die wichtigsten Beobachtungen für das diachrone Wachstum der Erzählung und damit für eine nähere Verortung der Ascherapropheten in V 19 wurden in VV 23-26 gemacht. In diesem Abschnitt zeigten sich zwei konkurrierende Konstellationen der Erzählung, das Gegenüber von Elija und Volk auf der einen Seite und auf der anderen die Opposition zwischen Elija und Baalspropheten, bei dem das Volk in den Zeugenstand tritt. In den Versen verwiesen mehrfach syntaktische Brechungen darauf, daß das vorliegende „Dreiecksverhältnis“ der Erzählung „Elija gegen die Baalspropheten *ohne aktive* Beteiligung des Volkes bei der Opferprobe“ nicht ursprünglich ist, sondern auf die Grundkonstellation „Elija mit dem Volk als Gegenüber“ aufbaut. Damit bestätigt die Analyse in variiert Form eine schon mehrfach aufgrund der Spannungen zwischen V 23 und V 24 (bzw. V 24 und V 25) gemachte Beobachtung, daß die Baalspropheten als sekundär zur Erzählung anzusehen sind<sup>240</sup>.

Die ursprüngliche Konstellation der Erzählung war die Opposition zwischen Elija und dem Volk, die in VV 21.24.30.37.39 noch deutlich zum Ausdruck kommt. Auffallend ist in diesen Versen (insbesondere V 24 und V 30) die pointierte Handlungsführung Elijas. Es ist

---

238 Vgl. zu dem durch *nahal* in Dtn 9,21 und 2Kön 23,6 hergestellten Zusammenhang zwischen Mose und Joschija in den Kultreformtexten auch H.D. HOFFMANN, Reform, 312f: „Mose - der erste Kultreformer in der Geschichte und Josia - der letzte Kultreformer in der Geschichte Israels gehören in diesem systematischen Rahmen der dtr Kultgeschichtsschreibung auf diese Weise ganz eng zusammen. Der Gesamtrahmen der Kultgeschichte ist damit abgesteckt“. Sollte Elija durch V 40 in diesen Spannungsbogen einbezogen werden? Wahrscheinlicher ist, daß Dtn 9,21 (spätdtr) später als 1Kön 18,40 ist. Damit wäre die Konstellation *mit Mose* erst nachträglich zustande gekommen. 2Kön 23,4.6 dürfte aber dem Autor von V 40 schon vorgelegen haben.

Zur Parallelisierung Elijas mit Mose s. auch H.D. PREUSS, Verspottung, 83; B.O. LONG, 1Kings, 193f.

239 Vgl. zum folgenden den diachron strukturierten Text im Anhang.

240 Vgl. z.B. die bereits mehrfach zitierten Arbeiten von E. WÜRTHWEIN zu 1Kön 18 oder jetzt P. WEIMAR, Art. Elija, 517.

nicht von freier Wahlmöglichkeit der „Gegner“ die Rede, sondern Elija fordert zwei Stiere an und teilt den einen dem Volk zu, das dann (möglicherweise) an dem Altar operiert, den Elija eigens gebaut hatte.

Als problematisch für die Annahme des Grundtextes mit den o.g. Versen erwies sich der syntaktische Anschluß von V 23a $\alpha$  an die Redeeinleitung in V 22. V 23 fiel durch die Aufforderung an das unpersönliche „man“ auf, die zur Beschaffung der Opfermaterie auch im Grundtext notwendig war. Die Analyse stellte heraus, daß V 23a $\alpha$  eine unverzichtbare Fuge zwischen dem Grundtext und der Erweiterung darstellt. Es wäre denkbar, daß die *w<sup>e</sup>yiqtol* Formulierung in V 23a $\alpha$ , die im vorliegenden Text im syntaktisch kohärenten Anschluß an V 22b ein neutrales „unparteiisches“ Kollektiv anspricht, ursprünglich anders (z.B. als imp. Pl. *l<sup>e</sup>nu l<sup>a</sup>nu ...*, vgl. V 34) formuliert war und erst durch die Einfügung von V 22a $\beta$ b geändert wurde. Über eine mögliche andere Formulierung sind allerdings nur Spekulationen möglich. Verf. ist sich bewußt, daß der „Knackpunkt“ des hier vorgelegten Modells einer Grundschrift und einer mehrfachen Erweiterung in V 23a $\alpha$  liegt. Es gibt keinen Grund, dies zu verschweigen: V 23a $\alpha$  stellt für alle Lösungsversuche eine Crux dar, insofern neben Elija, Baalspropheten und Volk eine vierte unbenannte Größe eingeführt wird. Die Problematik des Verses wird allerdings in den meisten Erklärungen unterdrückt. Die hier vorgeschlagene Lösung ist auf jeden Fall in der Lage, die die Erzählung durchziehende Längsspannung zwischen der Rolle des Volkes und der Rolle der Baalspropheten zu erklären. Unter Berücksichtigung der übrigen in der Analyse gemachten Beobachtungen und der zuletzt genannten Überlegungen ergibt sich folgender Grundtext in VV 21-40<sup>241</sup>:

a) Die Grunderzählung in VV 21-40\*

- V 21 Da trat Elija vor das ganze Volk und sagte:  
„Wie lange noch wollt ihr »zwischen zwei Seiten hin und her hüpfen«?  
Wenn **YHWH [der] Gott** ist, folgt ihm nach,  
wenn (aber) Baal, dann folgt ihm nach“!  
Aber das Volk **antwortete** ihm kein Wort.
- V 22 Da sagte Elija zum Volk:
- V 23 „Man gebe uns zwei Stiere,
- V 24 dann sollt ihr den Namen eures Gottes **anrufen** und ich werde den Namen YHWHs **anrufen**.  
Und es soll gelten: Der Gott, der im Feuer **antwortet**, **er ist der Gott**“.  
Da **antwortete** das ganze Volk: „(Das ist) eine gute Sache“.

---

241 Wichtige Stichwortverbindungen (VV 21.30 *ngš*; VV 26.28 *w<sup>e</sup> ʿen qól ...*; VV 38.29 *npl*) sind im Text durch *Kursivschrift* hervorgehoben, die Leitworte (*qr ʿ [b<sup>e</sup>sem]*; *nh*; *hū ʿ hā ʿ<sup>a</sup>lohūm*) durch *kursive Fettschrift* und die strukturierenden Zeitangaben durch KAPITÄLCHEN.



A. Die Opferprobe auf dem Karmel, 1Kön 18,21-40

---

- V 26 Dann nahmen sie den Stier, den man/er ihnen gegeben hatte und sie machten (ihn bereit) und *riefen* den Namen Baals *an* VOM MORGEN BIS ZUM MITTAG:  
„Baal *antworte* uns!“  
*Aber da war kein Laut und keine Antwort.*  
Da »stießen sie gegen« den Altar, den er/man gemacht hatte.
- V 27 ALS ES (GENAU) MITTAG war, verspottete sie Elija:  
„*Ruft lauter*, denn er ist doch *ein Gott!* Entweder ist er beschäftigt oder gerade austreten oder er ist unterwegs. Vielleicht schläft er auch und wacht dann auf“.
- V 28 Da *riefen sie lauter* und ritzten sich nach ihrem Brauch mit Schwertern und Lanzen bis das Blut an ihnen herabfloß.
- V 29 UND ALS DER MITTAG VORÜBER WAR gerieten sie in Verzückung BIS ZUR ZEIT DER DARBRINGUNG DES SPEISEOPFERS.  
*Aber da war kein Laut und keine Antwort* und kein Aufmerken.
- V 30 Da sagte Elija zum ganzen Volk:  
„*Tretet her zu mir!*“ Und *da trat das ganze Volk zu ihm*,  
und er stellte den YHWH-Altar wieder her, der eingerissen worden war
- V 33 und schichtete das Holz auf, zerteilte den Stier und legte ihn auf das Holz.
- V 34 Dann sagte er:  
„Füllt vier Krüge mit Wasser und gießt sie über das Brandopfer und das Holz!“  
Dann sagte er:  
„Macht es ein zweites Mal!“ Und sie machten es ein zweites Mal.  
Dann sagte er:  
„Macht es ein drittes Mal.“ Und sie machten es ein drittes Mal.
- V 36 UND ES WAR GENAU ZUR ZEIT DER DARBRINGUNG DES SPEISEOPFERS, da sagte er:
- V 37 „*Antworte mir* YHWH, *antworte mir*, daß dieses Volk erkennt, daß du *YHWH [der] Gott* bist [und du ihr Herz rückwärts wendend gemacht hast]“.
- V 38 Da *fiel* Feuer YHWHs vom Himmel und verzehrte das Brandopfer und das Holz.
- V 39 Als das ganze Volk das sah, *fielen* sie auf ihre Angesichter und sagten:  
„*YHWH, er ist der Gott, YHWH, er ist der Gott*“.

Der Grundtext<sup>242</sup> ist klar und bietet eine rasch fortschreitende Erzählung. Diese ist in mehrfacher Hinsicht strukturiert und kunstvoll gestaltet. Strukturiert wird der Text zum einen durch die Zeitangaben, zum anderen durch Leit- oder Themaworte, die an den zentralen Stellen auftauchen und einen deutlichen Zusammenhang geben. Diese Leitworte sind das Verbum *qr* „anrufen, rufen, den Namen anrufen“ (VV 24.27.28), die Wurzel

---

242 Einige Anmerkungen zu der hier gegebenen Übersetzung:

V 21: Die komplizierte Wendung *pos<sup>e</sup>h<sup>m</sup> 'al s<sup>t</sup>e hass<sup>e</sup> 'ipp<sup>m</sup>* ist hier nicht wörtlich wiedergegeben, da letztlich unklar ist, welche genaue Bedeutung die Wendung hat (vgl. zur Diskussion oben zu V 27 und u. Anm. 264). Sie wird hier als Ausdruck einer irrealen Doppelexistenz verstanden. Vergleichbar ist wohl die deutsche Wendung „zugleich auf zwei Hochzeiten tanzen“ (vgl. so auch E. WÜRTHWEIN, Könige, 217), mit der die „Gleichzeitigkeit von sich ausschließenden Möglichkeiten“ umschrieben wird.

V 26: Zur Problematik der Bestimmung des *psh 'al hammizbe<sup>a</sup>h* und der Schwierigkeit, ob Elija den Altar gebaut hat oder ein unpersonales „man“ gemeint ist, s.o.

V 37: Zur Unsicherheit, ob V 37b bereits zum Grundtext gehörte, s.o.

‘nh „Antwort, antworten“ (VV 24.26.28.37) und das determinierte *hā’<sup>o</sup>lohîm* bzw. der Nominalsatz *hû’ hā’<sup>o</sup>lohîm* (VV 21.24.[27].37.39). Die Leitworte machen über die ganze Erzählung hinweg deutlich, worum es geht: Um eine Reaktion (des einen reaktionsfähigen) Gottes auf die Anrufung durch seine Verehrer. Schließlich fallen neben den „Themaworten“ noch Stichwortverbindungen auf, die jeweils zwei entscheidende Passagen miteinander verbinden: *ngš* in VV 21 und V 30 markiert den Anfang und die Wende des Geschehens. Die steigernde Wiederholung des *w<sup>e</sup>’<sup>o</sup>ên qôl w<sup>e</sup>’<sup>o</sup>ên ‘onæh* in VV 26.28, unterstreicht die Erfolglosigkeit auf Seiten Baals. Das Verbum *npl* markiert in V 38 die Reaktion YHWHs und in V 39 die angemessene Reaktion des Volkes. Vielleicht ist auch die Stichwortverbindung in dem *psî* zwischen VV 21.26 hier einzuordnen. Dies hängt allerdings an der schwierigen Frage, was jeweils mit dem Verbum gemeint ist, weshalb diese Stichwortverbindung aus der Darstellung ausgeklammert wurde. Der Grundtext läuft spannungsvoll auf VV 37-39 zu und endet in dem kollektiven Bekenntnis des Volkes zu YHWH. Die Frage des „Wie lange noch?“ aus V 21 wird damit durch die „Entscheidungshilfe“ des Götterwettstreits beantwortet<sup>243</sup>. Eine ausführlichere Auslegung und Datierung der Grundschicht soll weiter unten erfolgen. Zunächst ist der literarische Prozeß der Erweiterungen nachzuzeichnen.

*b) Ahab als der „Verderber Israels“.*

*Einbindung der Opferprobe in die Elija-Ahab-Opposition*

Als eine *erste* Erweiterung des Grundtextes könnte die Vorschaltung des Dialoges zwischen Elija und Ahab mit dessen Vorbereitung in 1Kön 18,1a $\alpha$ \* (*way<sup>e</sup>hî yāmîm rabbîm*) und 2a $\alpha$  (*wayyelæk ‘elîyâhû l’herâ’ôt ‘æl ‘ah’âb*) aufgefaßt werden (18,1a $\alpha$ .2a.17.18a\*)<sup>244</sup>. Hier ist bewußt der Konjunktiv genannt, da - wie in der Analyse betont wurde - an der diachro-

243 Der Grundtext kann durchaus selbständig überliefert worden sein. Über überlieferungs-geschichtliche Vorstufen der Erzählung läßt sich nur spekulieren. Der hier erarbeitete Grundtext soll als früheste (noch faßbare) schriftliche Tradition verstanden werden. Der Grundtext hat auf jeden Fall mit der Dürrekompensation in Kap. 17-18 keine direkte Verbindung. Es wurde oben bereits angedeutet, daß Verf. nicht davon ausgeht, daß es je eine *Dürrekompensation*, die den Bogen von 1Kön 17,1 bis zu 1Kön 18,46 spannt, ohne die Erzählung von der Opferprobe gegeben hat.

Ob allerdings die Grundschicht bereits in die erste kompositionelle Schicht der Königsbücher integriert war oder zunächst unabhängig davon tradiert worden ist, muß hier offengelassen werden. Es sei hier nochmals auf die Möglichkeit hingewiesen, daß die Grunderzählung, vielleicht mit der Überleitung 1Kön 18,1a $\alpha$ \*.2b.17f, direkt an Kap. 16 angeschlossen worden sein könnte (s.o.). Die Dürrekompensation hätte dann diesen Anschluß aufgesprengt bzw. zerdehnt.

244 Bereits oben wurde darauf verwiesen, daß auch die VV 17.18 einen selbständigen Charakter tragen, der nicht unbedingt mit der temporalen Einleitung V 1a $\alpha$ , wohl aber mit 2a $\alpha$  eng zusammeng gehört. Bei dem Wortwechsel zwischen Ahab und Elija könnte man ebenfalls überlieferungsgeschichtliche Rückfragen stellen. Allerdings bleibt eine vom Kontext gelöste Verortung dieses Dialoges ungemein schwierig und spekulativ.

nen Aufteilung von 18,1-2 eine Hypothese zur Entstehung des Elijazyklus hängt, die nur angedeutet werden konnte. Sie beruht auf der These, daß es keine zur Opferprobeerzählung vorgängige, von 17,1-18,46\* reichende, *Dürrekomposition* gegeben hat. Die hier isolierten und als erste Erweiterung der Grundschrift verstandenen Verse sind ebenfalls noch unabhängig von der Dürreerzählung und können ohne Schwierigkeiten vordeuteronomistisch datiert werden.

Auffallend und ungewöhnlich ist der Vorwurf Ahabs an Elija, der ursprünglich wohl nicht näher begründet war. Die Passage zeigt wie der Grundtext der Opferprobe ebenfalls eine starke Eigeninitiative des Propheten Elija<sup>245</sup>. Er handelt (noch) ohne ausdrücklichen Auftrag, tatsächlich als „Eiferer für YHWH“ aus eigenem Antrieb. Der Name des Propheten ist in der Grunderzählung von der Opferprobe wie auch in der sekundären Überleitung Programm: „(Mein) Gott ist YHWH“<sup>246</sup>. Sein Wortwechsel mit dem König könnte - wie die Grunderzählung - die Verantwortlichkeit und Eigeninitiative des YHWH-Propheten für die Durchsetzung des Ausschließlichkeitsanspruchs (VV 17.18 gegenüber Ahab; VV 21-39\* gegenüber dem Volk) zum Ausdruck bringen:

V 1aα\* Und (es war) nach vielen Tagen,

V 2aα da ging Elija los, um Ahab zu treffen.

V 17 Und als Ahab den Elija sah, da sagte Ahab zu ihm: „Bist du derjenige, der Israel verunsichert (hat)?“<sup>247</sup>

V 18\* Da sagte er: „Nicht ich habe Israel verunsichert, sondern du“.

245 An dieser Initiative ändert der Dialogbeginn durch Ahab nichts wesentliches. Durch die scharfe, unbegründete Gegenanklage Elijas, die betont am Schluß steht, bleibt Elija die tragende Person dieser Verse.

246 Bereits in der Grunderzählung korrespondiert der „Bekenntnisname“ (vgl. M. NOTH, Personennamen, 139-147, bes. 140f) dem Bekenntnis des Volkes in V 39 in auffallender Weise (vgl. dazu auch R. SMEND, *Elia*, 237). Durch den „Programmnamen“ ist eine enge Verbindung des Propheten zur „YHWH allein-Bewegung“ resp. der Phase der Monolatrie in der Entwicklung des atl. Glaubens gegeben. Weiter unten soll versucht werden, nähergehende Konsequenzen des Einflusses von 1Kön 18 für die Beurteilung dieser Entwicklung in den Blick zu nehmen.

Zur Problematik des Namens, der sowohl mit suffigalem Rückverweis auf den Träger als „Mein Gott ist YHWH“ (<sup>ʿ</sup>*eli YHWH*), als auch als „YHWH ist Gott“ (<sup>ʿ</sup>*el YHWH*) verstanden werden kann und zu den verschiedenen Varianten in Kurz- und Langform, vgl. S.L. NORIN, *Name*, 93-100. Vgl. auch P. WEIMAR, *Art. Elija*, 516; M.J. MULDER, *Naam*, 6f.

Was die hier gewichtig eingestufte Programmatik des Namens anbetrifft, spielt natürlich die Herkunft des Namens eine entscheidende Rolle. Ausschließlich literarische Herkunft des Namens dürfte wenig wahrscheinlich sein. Nimmt man ihn als ursprünglichen „Taufnamen“ des Propheten an, würde er allerhöchstens noch für die Behauptung taugen, die gläubigen Eltern hätten sich einen YHWH-fürchtigen Sprößling gewünscht. Größere Wahrscheinlichkeit hat die Annahme, daß <sup>ʿ</sup>*elḥyāh* ein Wahlname, quasi erst der „Künstlername“ oder eben der *Bekenntnisname* des Propheten war. Vgl. dazu auch R. SMEND, *Elia*, 237, mit den dort Anm. 46 genannten Autoren.

247 Zur Problematik von <sup>ʿ</sup>*kr*, daß hier aufgrund des vermuteten Bezuges auf religiösen Synkretismus als „verunsichern“ wiedergegeben wird, s.o.

Auf dieser literarhistorischen Stufe setzte der Erzählfaden sich unmittelbar mit der Zuwendung Elijas zum Volk fort: „Und dann wandte sich Elija an das ganze Volk ...“. Die Grunderzählung selbst wird nicht bearbeitet, sondern lediglich eine Einleitung vorgeschaltet. Dadurch verschiebt sich bereits leicht die Aussagetendenz der Grunderzählung: Das Volk, welches in 21-39\* noch gänzlich alleinverantwortlich war für seine religiöse Wandelbarkeit (V 21), wird jetzt bereits „teilentlastet“. Die Auseinandersetzung wird zwar in den VV 21-39\* immer noch ausschließlich mit dem Volk geführt, es ist jedoch nicht mehr nur allein verantwortlich: Der König wird religionspolitisch mit in die Verantwortung für den undifferenzierten Synkretismus<sup>248</sup> genommen (V 18). Zu der Auseinandersetzung mit dem Volk tritt jetzt die Auseinandersetzung mit dem König Ahab.

Die Entlastungstendenz, die in den VV 17f nur im Ansatz zum Ausdruck kommt, setzt sich in der folgenden und entscheidenden Fortschreibung der Grunderzählung auf einer anderen Ebene weiter fort.

### *c) Die Opferprobe als Auseinandersetzung zwischen YHWH-Prophet und Baalspropheten*

In der nächsten Erweiterungsstufe findet der entscheidende Umbau von einem Götterwettbewerb bzw. einer Opferprobe als Entscheidungshilfe für das zwischen Baal und YHWH unentschiedene Volk hin zu einer Auseinandersetzung zwischen dem YHWH-Propheten Elija und einer massiven Überzahl von Baalspropheten statt. Das Volk ist nur noch Zuschauer und Zeuge der Veranstaltung. Zu dieser Erweiterungsstufe gehören VV 19\* (ohne die 400 Ascherapropheten).20.22aßb.23\*23\* (ohne *w<sup>e</sup>yitt<sup>e</sup>nū lānū š<sup>e</sup>neyim pārim*).25.36\* (nur *wayyigāš <sup>e</sup>līyāhū hannābī<sup>?</sup>*).40.

Die Erzählung erhält nun ein ganz anderes Bild. Das Prophetenszenario mit *allen* Baalspropheten des Nordreiches findet - auf ausdrücklichen Wunsch Elijas und durch Ahabs Vermittlung - auf dem Karmel statt. Folgende Momente sind gegenüber der Grundschrift besonders herauszuheben: Ahab rückt in die Nähe der Baalsverehrer; ihm obliegt die Organisation der Opferprobe. Seine religionspolitische Verantwortlichkeit, die bereits in VV 17.18 zum Ausdruck kam, wird hier verschärft. Neben Ahab wird jetzt aber auch Isebel massiv belastet. Sie wird als Protektorin der Baalspropheten gezeichnet und hat damit entscheidenden Anteil an der „Verunsicherung“ des Volkes. Wie in 1Kön 16,31f wird Isebel als Ursache für eine starke Präsenz „kanaanäischer Religiosität“ angesehen und indirekt beschul-

---

248 Undifferenziert deshalb, weil die VV 21-39\* gerade nicht einer Aufgabenteilung zwischen YHWH und Baal das Wort reden, sondern gerade V 21 den Eindruck der Beliebigkeit bezüglich der Verehrungshaltung des Volkes vermitteln will. Elija bringt allerdings durch seinen „praktischen“ Vorschlag ein differenzierendes Moment ein, das als göttliche „Entscheidungshilfe“ fungiert.

dig. Elija ist nicht mehr nur der Souverän, der Ahab und dem Volk mit Entschlossenheit entgegentritt. Er steht einer Menge Baalspropheten gegenüber, die ihn unter Legitimationsdruck stellt. Dennoch schreitet die Stilisierung Elijas als Held der Opferprobe durch die mehrmalige Betonung des Motivs „Einer gegen alle“ weiter fort (VV 22.25). Dieses Motiv wird unter Beibehaltung der Heldenhaftigkeit zwar am Schluß *teilweise* aufgehoben, wenn Elija das Volk nach der Bekehrung auf YHWHs Seite gebracht hat und zur Liquidierung der Baalspropheten zunächst die Hilfe des Volkes in Anspruch nimmt (V 40), dann aber wieder eingeholt, wenn sich Elija als gesetzestreuer YHWH-Eiferer erweist und die gegnerischen Falschpropheten „abschlachtet“. War Elija in der Grundschrift „freischaffender YHWH-Eiferer“, wird er jetzt enorm aufgewertet: Elija ist jetzt ausdrücklich Prophet (V 36), ja sogar einziger Prophet für YHWH (V 22). Die Fürbitterrolle V 37 wird durch V 36 zur *prophetischen* Fürbitterrolle, unterstützt durch die aktive Bekämpfung der Baalsreligion in der Tötung der Baalspropheten. Elija ist als Prophet militanter Kämpfer für YHWHs Ausschließlichkeitsanspruch<sup>249</sup>.

Durch die Einführung der Baalspropheten entsteht ein Dreiecksverhältnis: Elija - Baalspropheten - Volk. Es geht nicht mehr nur um die Entscheidung YHWH oder Baal, sondern auch um die Auseinandersetzung zwischen YHWH-Prophet und Fremdgötterpropheten (Dtn 13,2-6; 18,20), Propheten, die auf der falschen Seite stehen und damit um „falsche Propheten“. Aus dem Götterwettstreit der Grunderzählung wurde ein Prophetenwettstreit, in dem sich der Götterwettstreit spiegelt. Das Volk wird dadurch aus der aktiven Rolle verdrängt und weiter entlastet. War es in der Grunderzählung noch selbst durch die Erfolglosigkeit der Bemühungen und den Spott Elijas getroffen, übernehmen jetzt die Baalspropheten diesen Part. Nicht mehr das Volk, sondern die Prophetenmenge macht sich durch die Riten lächerlich (VV 26-29), „stößt gegen den Altar“, ruft sich vergeblich die Kehle aus dem Hals und gerät (jetzt standesgemäß) in prophetische Verzückung.

In VV 23\*.25 zeigt sich die zunehmende Betonung der gleichen Ausgangsbedingungen der Parteien, sogar die überlegene Bevorzugung der Baalspropheten. Dem Volk wurde noch ein Stier zugeteilt (V 26); hingegen dürfen die Baalspropheten auswählen und dürfen zuerst anfangen. Der Eindruck von Manipulation seitens des legitimen YHWH-Vertreters darf erst gar nicht aufkommen<sup>250</sup>.

---

249 Hier ist noch einmal die mögliche Parallelisierung zu Mose herauszustreichen, auch wenn sie erst später durch Dtn 9 entstanden sein sollte (s.o.). Die Elemente, mit denen Elija hier gezeichnet ist, erlauben die Annahme einer impliziten Parallelisierung mit dem kulturreformerischen und fürbittenden Zug des Mosebildes. Auch Mose kämpft in angefochtener Stellung allein gegen alle, vertritt die restlose Beseitigung der Schuldigen und tritt für das gefallene Volk fürbittend ein (Ex 32).

250 Vgl. eine ähnliche Interpretation bei H.H. ROWLEY, *Elijah*, 201, allerdings ohne die literarkritischen Konsequenzen.

Die Opferprobe wird erst auf dieser Stufe<sup>251</sup> explizit auf dem Karmel bzw. am Bach Kischon lokalisiert (VV 19.20 und V 40)<sup>252</sup>.

Die Erweiterungsschicht steht der Erzählung von der Abschachtung der Baalsdiener in 2Kön 10,18-28\* nahe, setzt diese vielleicht sogar voraus<sup>253</sup>. Daß die Episode der blutigen

---

251 Es ist also nicht primäres Ziel der Erzählung, als Kultätiologie, Heiligtumslegende oder Ätiologie der Herrschaft über den Karmel zu fungieren. Die Lokalisation auf dem Karmel wird durch den Kontext, in den die Opferprobeerzählung eingebunden wurde, vorgegeben. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß die explizite Lokalisation im Karmelgebirge in der „Baalspropheten-Stufe“ der Erzählung auch eine historisch-polemische Spitze enthielt, die auf eine enge Verbindung von kanaänischer Religion und Karmelregion zurückgreift. Das ist jedoch nicht als primäres Erzählziel einzustufen. Darüberhinaus bleibt bezüglich der religionsgeschichtlichen Bedeutung des Karmel in der Eisenzeit nahezu alles unsicher! Vgl. zum Karmel und den damit verbundenen historischen Überlegungen S. TIMM, *Dynastie*, 87-101 sowie die Angaben zum Götterberg „Karmel“ aus späterer Zeit ebd. 88f; M. REHM, *1Könige*, 178; M.J. MULDER, *Naam*, 7.

252 Diese Lokalisation wie auch die Anwesenheit Ahabs am Kischon wird im Schluß der Dürrekomposition 1Kön 18,41.42a vorausgesetzt (V 42b ist später als VV 41.42a!). Ob VV 41.42 und damit die Dürrekomposition später als die Lokalisation der Opferprobe auf dem Karmel sind oder die Lokalisation durch die Komposition von 17,1-18,46\* entstanden ist, braucht hier nicht entschieden zu werden.

253 Die Erzählung von der Abschachtung der Baalspropheten und schließlich aller Baalsdiener im Tempel von Samaria ist von der politischen Jehu-Revolution zu trennen (mit Y. MINOKAMI, *Revolution*, 96; S.L. MCKENZIE, *Trouble*, 78). Der Kern von 2Kön 9,1-10,17\* ist mit Sicherheit vorexilisch und wahrscheinlich auch historisch (vgl. z.B. Hos 1,4). Gleiches gilt *nicht* für 2Kön 10,18-28. M.E. ist hier - wie auch bei der Analyse der Erzählung von der Opferprobe - in der Tendenz (!) der Einschätzung E. WÜRTHWEINS (*Könige*, 340-342) zuzustimmen. Es handelt sich in 2Kön 10,18-28 nicht um eine alte vordeuteronomistische Überlieferung aus dem 9. oder 8. Jh. (gegen G. HENTSCHEL, *2Könige*, 48f; Y. MINOKAMI, 96-123 u.a.). Allerdings ist WÜRTHWEINS Aufteilung des Textes zu fast gleichmäßigen Teilen auf DtrP und DtrN kaum nachvollziehbar.

Unverständlich ist die Verzerrung der literarischen Komplexität der Überlieferung von 2Kön 9,1-10,27 und ihrer Spannungen bei R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 242 Anm. 67: „Leider ist auch diese prächtige Erzählung immer weiter unter die gewetzten Messer begeisterter Literarkritiker geraten. Ich halte sie abgesehen von einigen früheren (9,25f.) und späteren (9,7-10a.36f.29; 10,10.17aßb) kompositorischen Verknüpfungen, für einheitlich. Daß die wie auch immer abzugrenzende Grundschrift noch aus der Zeit Jehus oder aber der Jehu-Dynastie stammt, ist unumstritten“. Zwar ist auch ALBERTZ' Messer durchaus gewetzt, wenn er ca. 1/3 der Verse ausscheidet, jedoch nicht „scharf genug“. 2Kön 10,18-28 sind kaum einheitlich (vgl. z.B. die Schwierigkeiten in V 25b gegenüber VV 21.24.25a). Die Verbindung von 2Kön 10,15f.23 spricht nicht für die Zusammengehörigkeit der Jehurevolution mit der Ausrottung des Baalskultes, sondern kann genausogut als kompositionelle Fuge beurteilt werden, die die Erzählung VV 18-28 mit 2Kön 9f verbindet (vgl. so auch S.L. MCKENZIE, *Trouble*, 78). Der Erfüllungsvermerk 2Kön 10,17 und dessen Aufnahme und Fortsetzung in VV 30f sprechen viel eher dafür, daß die Erzählung erst später eingefügt worden ist. Darauf deutet auch die Stellung von 2Kön 9,7 hin, die ja auch ALBERTZ zu den dtr Eintragungen rechnet. Auch 1Kön 19,18 kann die Episode nicht als fest mit der Jehu-Revolution verbundene „Religionsschlacht“ erweisen.

Daß man das historische Erinnerungsvermögen unterschätzt, wenn man der grauenvollen Abschachtung von Baalsdienern aus einem bis auf den letzten Stehplatz besetzten Baalstempel (V 21) und der Nachricht, daß auf dieses unendliche Gemetzel auch noch 80 Mann kurzerhand einen Staatstempel samt Kultinventar einer Kloake oder Müllkippe gleichgemacht

Vernichtung aller Baalsdiener und Zerstörung des Baalstempels in Samaria sogar bereits vorlag, legte die Formulierung in 1Kön 18,19-20\* nahe. Ebenso wie 2Kön 10,18-28 ist die Erweiterungsschicht der Opferprobe nicht als vordeuteronomische und wahrscheinlich auch nicht vordeuteronomistische Überlieferung anzusprechen. Folgende Gründe sprechen für eine relativ späte Einführung der Baalspropheten: 1. Die Betonung der Prophetenrolle Elijas, seine Funktion als legitimer YHWH-Vertreter und Fürbitter sowie das Motiv des bedrängten und verfolgten YHWH-Propheten Elija (im Vergleich mit 1Kön 18,4.13; 19,10.14; 2Kön 9,7). 2. Die Verschiebung der Auseinandersetzung zwischen Volk und Elija hin zu der Opposition YHWH-Prophet Baalsprophet resp. der Verschiebung der Streitsache von der Göttlichkeit des Baal auf die Legitimität seiner Vertreter. 3. Vor allem die Militanz der Vertretung des Ausschließlichkeitsanspruchs in der Liquidierung der Baalspropheten in V 40, eventuell sogar in Anlehnung an dtn/dtr Gesetzesvorgaben. 4. Die stärkere Belastung Isebels.

Wie unten zu zeigen sein wird, stammt die Grunderzählung von der Opferprobe frühestens aus der zweiten Hälfte des 8. Jhs. eher aus dem 7. Jh. Damit ist ein *terminus post quem* für

---

haben, die Historizität abspricht, ist kaum nachzuvollziehen (gegen R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 243). Erst recht kann man die Militanz, mit der hier gegen Baalsverehrer vorgegangen wird, sei sie historisch oder „bloß“ literarisch, nicht für die religionsgeschichtliche Situation des 9. Jh. reklamieren.

Man muß in der Tat feststellen, daß gerade der erste Teil der Erzählung *nicht* von dtr Sprachklischees durchsetzt ist und sich von dem reinen Sprachkriterium gegen eine deuteronomistische Ansetzung sperrt. In der zweiten Hälfte zeigen sich dann schon deutlicher die Spuren dtr Sprache und erst recht dtr Denkens, etwa in der Wendung *nkh l'pfi hæraeb* (vgl. Num 21,24; Dtn 13,16[bis]. 20,13; Jos 8,24; 10,28.30.32.35.37.39; 11,11.12.14; 19,47; Ri 1,8.25; 18,27; 20,37.48; 21,10; 2Sam 22,19; 2Sam 15,14; Jer 21,7; Ijob 2,15.17) oder in dem Einreißen des Baalstempels (*nts* und *šmd*, VV 27f) und dem Herausführen und Verbrennen von Kultgegenständen (vgl. 2Kön 23,4.6, zu den Textproblemen von 2Kön 10,26f s.u. den entsprechenden Abschnitt). Es kann nicht angehen, diese Schilderung als literarisches oder gar historisches Produkt des 9. Jhs anzusehen. Deshalb muß man sie nicht gleich nachdtr datieren (gegen S.L. MCKENZIE, Trouble, 78). Die Erzählung paßt in der vorliegenden Gestalt von ihrem Charakter nur mit Mühe in spätvorexilische Zeit, viel eher in die produktive und immer radikaler werdende Phase der Exilszeit. Die Exiltheologen, die in dem wenig präzisen und abgegriffenen Terminus „Deuteronomisten“ zusammengefaßt werden, waren eben nicht bloß vom Deuteronomium auf Gedeih und Verderb abhängige „Phrasendrescher“, sondern konnten durchaus eigenständig formulieren. Die Erzählung in 2Kön 10,18-28 ist nicht deuteronomistisch im Sinne eines DtrH oder Dtr<sub>1/2</sub> oder wie auch immer man das „straffe Korsett“ sprachlich eng begrenzter Redaktion nennen mag. Dagegen spricht alleine schon die Differenz zu der „deuteronomistischen“ Beurteilung Jehus in 2Kön 10,17b.30f, die aufgrund anderer Kriterien als den militanten YHWH-Eifer zu einer schlechten Beurteilung dieses und aller anderen Nordreichkönige kommt. Wahrscheinlich ist die Erzählung tatsächlich erst später als diese Verse eingefügt worden (so mit Recht S.L. MCKENZIE, Trouble, 78). Wenn die Erzählung hier als „deuteronomistisch“ angesehen wird, ist damit die Ansicht verbunden, daß das Phänomen des Deuteronomismus einerseits weitestgehend auf die Exilszeit beschränkt ist, andererseits aber einen breiteren Strom umschreibt, dessen literarische Produktivität sich nicht nur darin beschränkt, ältere Traditionen mit ihrem charakteristischen und klischeehaften Sprachgebrauch zu stempeln.

die Erweiterungsschicht vorgegeben. Im Bereich des Möglichen läge eine Datierung in spätvorexilische Zeit, viel wahrscheinlicher aber ist eine Datierung in die Exilszeit. Angesichts der bisherigen Diskussion um die Erzählung von der Opferprobe mag dies als „Spätdatierung“ erscheinen und an das „Reizthema Deuteronomismus“ rühren. Gegenüber der derzeit angespannten Suche nach einer angemessenen Neudefinition und Reduktion des „Deuteronomismus“ scheint schon eine vage und assoziative Verbindung der Erweiterungsschicht mit dem Siglum „deuteronomistisch“ kontraproduktiv. Es wurde aber bereits herausgestellt, daß der Weg zurück zu einer minimalistischen Position in der Bestimmung des Phänomens „Deuteronomismus“ m.E. in die falsche Richtung geht. Allein mit den Kriterien des Sprachvergleichs wird man die Produktivität der deuteronomistischen „Schule“ nicht fassen können. In den Erzählkränzen des deuteronomistischen Geschichtswerks ist nicht nur mit minimaler Bearbeitung und Verknüpfung vorgegebener Überlieferungen zu rechnen, sondern auch mit breiteren Bearbeitungen *und* eigenständig formulierten Erzählungen aus der Hand der Exiltheologen. Dies gilt letztlich auch für die Elijaerzählungen<sup>254</sup>. Deuteronomistische Theologie ist in der Exilszeit nicht nur gewachsen, sondern auch rezipiert, kopiert, produktiv umgestaltet worden usw. Ob man dies noch unter den Sammelbegriff „Deuteronomismus“ faßt, ist letztlich eine Nomenklaturfrage und sekundär.

Zu Recht läßt sich darauf verweisen, daß auch in der Erweiterungsschicht spezifisch „deuteronomistisches“ Gedankengut auftaucht, wie es aus dem Deuteronomium oder den mit Konsens als deuteronomistisch klassifizierten Stücken des DtrG oder des Jeremiabuches bekannt ist. Eine Affinität zu dieser Theologie ist in dem bestimmenden Prophetenkonflikt allerdings auch nicht zu leugnen. Die Erweiterungsschicht soll deshalb als *eine produktive Rezeption deuteronomistischer Theologie in der Exilszeit verstanden werden*.

Auch von einer anderen Seite aus bestätigt sich die relativ späte Ansetzung der Erweiterungsschicht, nämlich von der Qualität des Prophetenkonfliktes aus. In 1Kön 18 geht es nicht um den Konflikt von Heils- oder Unheilsprophetie oder um die Auseinandersetzung wahrer und falscher YHWH-Prophetie, nicht um Oppositionen innerhalb von Prophetengilden, sondern um Fremdgötterprophetie. Die Auseinandersetzung findet nicht in Worten, sondern in blutigen Taten statt: Die Gegner werden schlicht ausgelöscht. Zwar ist auch etwa bei Jeremia die Grenze zwischen Falschprophetie und Fremdgötterprophetie (explizit erwähnt nur Jer 23,13 Baalspropheten) fließend, aber die Auseinandersetzungen nehmen nie die Härte von 1Kön 18,40 oder 2Kön 10,25 an. In den vorexilischen Auseinandersetzungen fallen Drohungen, die falschen Propheten würden dem Gericht verfallen, ausgetilgt werden o.ä., aber in keinem Fall wird zu einem Gemetzel der Propheten aufgerufen, die im Namen fremder Götter weissagen (vgl. z.B. Jes 28,7-13; Jer 2,8; 4,9f; 5,12-14; 5,30f; 23,13ff;

---

254 Gegen M. NOTH, ÜSt, 82f und zuletzt W. THIEL, Redaktionsarbeit, *passim*.



26-29; Ez 13; 14,1-11; Mi 2,6-11; 3,5-8, aber auch etwa eine Erzählung wie 1Kön 22). Vielmehr ist es YHWH selbst, der die falschen Propheten vernichten wird (vgl. z.B. Jer 14,15; Ez 14,9). Für die militante Auseinandersetzung, die das Auslöschen von Fremdgötterpropheten fordert, läßt sich am ehesten die Parallele von Dtn 13,2-6; 18,20 anführen, ohne damit endgültig zu entscheiden, ob 1Kön 18,40 oder Dtn 13 literarische Priorität zukommt. Hier wird dazu aufgefordert, jeden Propheten, der im Namen eines fremden Gottes auftritt, mit dem Tod zu bestrafen. Die Voraussetzungen von Dtn 13,2-6 und der Erweiterungsschicht sind gleich unrealistisch, sondern eher ideologisch. Der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs in einem polytheistischen Referenzsystem bedeutet in letzter Konsequenz eine militante Durchsetzung (Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3 u.ö.). Erst wenn die Frage, ob YHWH mächtiger als andere Götter ist, irrelevant geworden ist, kann man den Andersdenkenden Verehrungsobjekte zuweisen (Dtn 4,18f), ohne daß die Ausschließlichkeit YHWHs in Frage gestellt würde.

#### *d) Spuren dtr Redaktionsarbeit*

Neben der Hauptfortschreibung konnte die Analyse weitere weniger umfangreiche Stücke herauskristallisieren, die deutlicher in den Bereich des Deuteronomismus gehören. Hier findet das engere Kriterium des Sprachvergleichs seine sinnvolle Anwendung<sup>255</sup>. Allerdings ist auch bei den folgenden Erweiterungen ein Punkt zu konstatieren, bei dem man mit der literarkritischen und redaktionskritischen Argumentation an Grenzen stößt.

Dies gilt vor allem für die zweigeteilte Begründung des Gegenvorwurfs Elijas, wo die dtr Fortschreibung in V 18aß<sup>b</sup> die Rolle Ahabs betrifft. In dem zweiten Teil dieses Vorwurfs wurde die Verantwortlichkeit, der „Verunsicherer“ des Volkes zu sein, persönlich gewendet. Ahab selbst hat Götzendienst getrieben, indem er *den Baalen* nachgelaufen ist (*wattelæk ʾahʾrê habb<sup>e</sup> ʿālīm*). Damit wird einerseits an die dtr Beurteilungsnotiz Ahabs angeknüpft (1Kön 16,31-33), andererseits eine schon bestehende Verbindung zur Opferprobeerzählung potenziert. Der abwertende Plural *habb<sup>e</sup> ʿālīm*, der bereits die in der Opferprobe erwiesene Nichtigkeit des „einen Baal“ voraussetzt, belastet Ahab stärker als das Volk, denn Ahab schwankt nicht zwischen YHWH und Baal (V 21), sondern „läuft den Baalen nach“. Ahab wird, im Unterschied zum Volk in der Opferprobe keine Möglichkeit zur Anerkennung YHWHs gegeben. Die vor diesem Vorwurf stehende erste, „nomistisch“ orientierte Begründung (V 18b $\alpha$ ) belastet neben Ahab auch seine ganze Regentschaft sowie seinen Vater Omri. Ihnen wird der Gesetzesbruch angelastet, der sich im Fremdgötterdienst spiegelt. Die Mißachtung des Gesetzes wird der religiösen Untreue im Fremdgötterdienst

---

255 Zu dem sprachvergleichenden Nachweis, daß die Formulierungen in V 18aß dtr sind, s.o. die Analyse.

gleichgesetzt. Die beiden Vorwürfe unterscheiden sich zwar sowohl von ihrer inhaltlichen Ausrichtung als auch von der pluralischen oder singularischen Formulierung her, lassen sich aber nicht überzeugend voneinander literarkritisch trennen und in eine relative Chronologie bringen. Aus sprachlichen und sachlichen Erwägungen wäre der zweite Vorwurf älter<sup>256</sup>, läßt sich aber syntaktisch nicht an das *ki 'im 'attāh* anschließen (s.o.).

Die ebenfalls kleinere, aber besonders für die Themenstellung der vorliegenden Arbeit nicht unbedeutende, Erweiterung betrifft V 19. Isebel wird neben der Protektion der Baalsreligion auch der massive Einsatz für die Erhaltung des Ascherakultes vorgeworfen. Nicht nur die Baalspropheten, sondern auch die Ascherapropheten hat Isebel protektioniert. Die Hauptzielrichtung dieser Erweiterung war jedoch nicht die noch massivere Beschuldigung der Königin, sondern die Zusammenstellung der Aschera mit Baal. Der Redaktor wollte den Eindruck vermitteln, daß das Vorgehen gegen die Baalsreligion *zugleich* ein Vorgehen gegen den Ascherakult bedeutet. Für den hier arbeitenden Redaktor geht es schon nicht mehr „nur“ um die Alternativentscheidung YHWH oder Baal. Für ihn gehören Baal und Aschera in die gleiche Sparte. Wenn es um den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs geht, ist nicht nur der Hauptkonkurrent YHWHs zu beseitigen, sondern auch die Göttin, die YHWHs Alleinverehrungsanspruch in Frage stellt. Darum stellt der Redaktor beide zusammen und läßt sie als „unzertrennliches Paar“ erscheinen. Die hier mit relativ wenig Aufwand eingetragene Notiz benutzt die bereits vorgegebene Verurteilung und Liquidierung der Baalsverehrer und Baalspropheten, um auch Aschera in ein schlechtes Licht zu rücken. Baal hat sich in der Erzählung bereits als lächerlicher Götze erwiesen. Der Redaktor ordnet diesem Baal bzw. seinen „offiziellen“ Vertretern, den Baalspropheten, die Ascherapropheten bei und stellt neben den nahezu schon obsoleten „Nichtgott“ Baal (s.u.) die Göttin Aschera. So läßt er die Partnerin YHWHs als (freilich nur suggerierte) Partnerin Baals auf einen längst abgefahrenen Zug aufspringen. Zum Zeitpunkt, als diese Erweiterung eingetragen wurde, war die Frage nach der Göttin an der Seite YHWHs noch virulent. Auch für den Zusatz der 400 Ascherapropheten ist die relative Chronologie in bezug auf die Fortschreibung(en) von V 18 nicht exakt zu bestimmen. Es wäre sowohl denkbar, daß die Einfügung der Ascherapropheten in die Erzählung von der Opferprobe erst nach den Vorwürfen an Ahab in V 18aßb in den Text gelangte, als auch, daß Aschera erst zeitlich danach Baal zugeordnet wurde. Wenn die in der Analyse herausgestellte mögliche Beziehung zwischen 1Kön 19,1aß und

---

256 Hier sei noch einmal auf die Diskussion um eine *mögliche* vordtr Existenz der Wendung „hinter den Baalen herlaufen“ aufgrund des Belegs in Jer 2,23 zurückverwiesen (s.o. Anm. 76). Setzt man die hier gegebene Interpretation der Wendung voraus, ist wahrscheinlich, daß der begründende Vorwurf an Ahab erst nach der Einschaltung der Baalspropheten (die zunächst nur auf *einen* Baal bezogen sind) entstanden ist. Dann aber spricht alles für eine erst dtr Entstehung der Begründung.

1Kön 18,19\* zutreffend ist, wäre der Zusatz in V 19 1Kön 19,1a**o**b.2 nachzuordnen. Es lassen sich allerdings, wie in der Analyse ebenfalls bereits angemerkt, keine zwingenden Gründe für die gemeinsame Herkunft der 400 Ascherapropheten und des *hārag ʿæt kāl hann<sup>e</sup>bt<sup>i</sup>ʿm bæḥāræb* anführen.

Die Frage der relativen Chronologie der kleinen dtr Erweiterungen soll daher hier offenbleiben. Damit ist zugleich ein methodisches Problem bei literar- und redaktionskritischem Vorgehen angezeigt, daß nämlich als Zusätze erkannte Versteile nicht immer in eine exakte „relative“ Chronologie zueinander zu bringen sind. Bei Fortschreibungsmodellen massiert sich diese Problematik aufgrund des „flexiblen Ansatzes“. Gerade aber im Bereich des Deuteronomismus, der die Problematik aufgrund der zeitlich wie auch sachlich nahe beieinanderliegenden Bearbeitungen schon immer aufwies, hat sich aber gezeigt, daß die Schwierigkeiten mit starren Redaktionskonzepten (DtrG; DtrP; DtrN oder Dtr<sub>1</sub>; Dtr<sub>2</sub>) durch deren Aufweichung (DtrN<sup>1</sup>; DtrN<sup>2</sup>; DtrN<sup>3</sup>; DtrN<sup>n</sup>) „gelöst werden“. Durch diese „Flexibilisierung“ der Redaktionen bewegt sich forschungsgeschichtlich das redaktionsgeschichtliche Schichtenmodell auf ein Fortschreibungsmodell zu, denn faktisch liegt hier nur noch der Nomenklatur nach ein „Redaktionsmodell“ vor. Entsprechend wird daher hier darauf verzichtet, eine Zuordnung der dtr Fortschreibungen zu Redaktionssträngen zu versuchen.

#### e) Die nachexilische „Israel“-Fortschreibung

Nach dieser dtr Redaktionsarbeit in mehreren Schüben ist der Text noch einmal massiv erweitert worden. Zu dieser späten Fortschreibung sind folgende Verse bzw. Versteile zu rechnen: VV 31.32.35.36\* (ab *YHWH ʿælohê ʿabrāhām*).38a**ß**b<sup>257</sup>. Diese letzte Phase in der Entstehungsgeschichte der Opferprobeerzählung war insbesondere in V 31 und V 36 aufgefallen. Neben der Nachricht von der Reparatur des eingerissenen YHWH-Altars fand sich in V 31 eine Altarbaunotiz, die Elijas Aktion einerseits durch die 12 Steine und den Rückverweis auf die Namengebung *Israels* mit der Tradition der 12 Stämme verband und andererseits auf die Parallelisierung des Brandopferaltars mit dem Zeltheiligtum Wert legte. Auch in V 36, der als Doppelung zu Elijas Erhörungsbitte in V 37 aufgefallen war, zeigte sich eine ähnliche Stoßrichtung: Elija ruft den Gott der Väter an. Durch die seltene Trias Abraham, Isaak und *Israel* und die Zielformulierung der Erkenntnisformel („daß du Gott *in Israel* bist“) zeigte auch V 36 eine Konzentration auf *Israel*. Neben dieser Orientierung an der Größe „Israel“ baut die letzte Fortschreibung drei weitere Akzente der vorgegebenen Erzählung aus:

---

257 Möglicherweise muß auch V 37b als „gnadentheologische Erweiterung“ zu dieser Schicht gezählt werden.

- (1) Sie baut die prophetische Zeichnung des Elijabildes aus, die zuerst in den VV 22.36\* festgestellt worden war. Die bedrohte Stellung des „einzigsten YHWH-Propheten“ (V 22) wird jetzt in der Erhöhrungsbitte aufgefangen. Durch den direkten Eingriff YHWHs im Feuer soll nicht mehr nur erkannt werden, wer Gott ist, sondern auch, daß Elija *wahrer Prophet* ist. Elija ist treuer Knecht YHWHs, der nicht wie zuvor aus Eigeninitiative handelt, sondern im Auftrag YHWHs. Durch die Formulierung *kāl hadd<sup>h</sup>bārīm hā<sup>h</sup>ellāh* bleibt der Auftrag YHWHs bewußt ambivalent zwischen direktem Auftrag durch prophetischen Offenbarungsempfang und indirektem Auftrag durch die Treue des YHWH-Propheten gegenüber dem Gesetz YHWHs.
- (2) Sie legt gesteigerten Wert auf die kultische Dimension des beschriebenen Opfers. Das geschieht vor allem durch die Einführung des Grabens, der eine Fläche von der Größe des Brandopferaltarhofes (Ex 27,18; 38,9.12) als sakralen Bezirk ausgrenzen soll<sup>258</sup>.
- (3) Das Mirakelhafte des Eingreifens YHWHs wird potenziert: Das Feuer YHWHs fällt mit einer solchen Kraft (aus dem Himmel), daß nicht nur das Brandopfer, sondern sämtliche Spuren des Opfers und seiner Vorbereitung beseitigt werden (die Altarsteine; der Lehmverputz; das Wasser im Graben).

Diese letzte Erweiterung der Opferprobeerzählung ist mit Sicherheit nachexilisch/nachdtr zu werten. Die Fortschreibung ist gekennzeichnet durch die Vermischung von dtr (der Prophet als Knecht YHWHs)<sup>259</sup> mit priesterschriftlichen Motiven (Umbenennung Jakobs; heiliger Bezirk) und dem Gebrauch von äußerst späten Formulierungen (chronistisch belegte Vatergotttrias). Sie ist von daher nachpriesterschriftlich in der Nähe einer der späten Bearbeitungen des Pentateuch (5./4.) Jh. anzusetzen<sup>260</sup>. So ergibt sich eine relativ kontinuierliche Bearbeitung des Grundtextes in exilisch-nachexilischer Zeit, die erst mit zunehmender kanonischer Würde des DtrG abgeschlossen wird.

---

258 Hier sei noch einmal auf die Möglichkeit hingewiesen, daß auch V 33, der durch die Verbreite *\*rk; nṯh; šym* opfertechnische Exaktheit widerspiegelt, eventuell opferkultisch überarbeitet wurde. Allerdings zeigten sich in V 33 selbst keine Spannungen, die zu einer solchen Annahme zwingen würden. Eine Ausscheidung aus dem Erzählverlauf der Grundschrift war nicht möglich. Von daher ist keine eindeutige Entscheidung in dieser Frage mehr möglich. Hier zeigen sich die Grenzen der Literarkritik, die syntaktische, semantische oder pragmatische Inkohärenzen *immer nur* als Plus zum vorgegebenen Text fassen kann, und methodisch *nie* in der Lage ist, Abänderungen eines Textes ohne Beibehaltung der „Originalfassung“ zu verifizieren. Daß es aber auch derartige Überarbeitungen gegeben haben kann, ist trotz der additiv fortschreibenden Arbeitsweise der Redaktoren wahrscheinlich.

259 Das Motiv vom Propheten als Knecht YHWHs ist sicher dtr Provenienz. Es hat häufiger zu dtr Einordnung der Passage geführt, vgl. W. THIEL, *Redaktionsarbeit*, 152f.166f; G. HENTSCHEL, *Elijaerzählungen*, 45f; DERS., *1Könige*, 114. Gerade aber der Kompositstil und die Vermischung der Motive (Gottesanrede) sprechen gegen eine dtr Einordnung von V 36. S. dazu auch o. Anm. 209

260 Die Bezeichnung R<sup>P</sup> soll hier bewußt vermieden werden, da damit zugleich eine Festlegung in der Frage verbunden ist, ob die Priesterschrift als Quelle oder Redaktion zu beurteilen ist. Zu dieser Frage soll hier nicht Stellung genommen werden, s. dazu auch u. den Abschnitt über den Pentateuch.

Damit ist die Entstehungsgeschichte der Opferprobeerzählung nachgezeichnet. Die in der literarkritischen Untersuchung des Textes ausgewiesenen Spannungen konnten durch die Annahme mehrfacher Überarbeitung gelöst werden. In jeder Fortschreibung konnten unterschiedliche Intentionen bzw. Intensionsverschiebungen wahrscheinlich gemacht werden, die ergänzend die Literarkritik nicht als aufgesetzten Selbstzweck, sondern als adäquate Erklärung des Wachstums der Erzählung deutlich gemacht haben. Die Erzählung von dem Götter- und Prophetenwettstreit auf dem Karmel zwingt wie kaum eine andere Elijaerzählung in die Diachronie, sperrt sich aber zugleich - wie die hier vorgelegte Analyse zu zeigen versuchte - gegen ein Redaktions- oder Schichtenmodell des dtg Geschichtswerks. Auch wenn mit der hier vertretenen entstehungsgeschichtlichen Hypothese für 1Kön 18,21-40 nicht alle Fragen restlos oder überzeugend geklärt sind, scheint doch das Modell einer mehrfach überarbeiteten Grunderzählung in den VV 21-40 recht weit zu führen. Zu dieser Grunderzählung ist im folgenden Abschnitt noch einmal zurückzukehren und die bisher zurückgestellte Interpretation und Datierung der Grunderzählung nachzuliefern.

### ***5. Datierung und Intention der Grunderzählung von der Opferprobe***

Als Spitzentext in der Diskussion um die Entstehungsgeschichte des Monotheismus (s.o.) kommt der Datierung der Grunderzählung der Opferprobe großes Gewicht zu. Wie oben bereits erwähnt wird der Text häufig als literarisches Zeugnis für den Beginn der Auseinandersetzung mit Baal im 9. Jh. verstanden. Dabei ist auffallend, daß teilweise nur noch ein literarischer Torso für das 9. Jh. reklamiert wird<sup>261</sup> oder aber - im anderen Extrem - die gesamte Erzählung erst deuteronomistisch eingestuft wird<sup>262</sup>.

Die oben herausgearbeitete Grundschrift der Opferprobeerzählung (VV 21.22a\*.23a\*.24.26-30.33.34.36a $\alpha$  [ohne *wayyiggaš ʿelīyāhū hannābiʿ*].37.39) dürfte auf jeden Fall vordtr zu beurteilen sein. Sie zeichnet sich durch das Fehlen eindeutiger dtg Wendungen bzw. Sprachelemente und durch ein gewisses Interesse an opferkultischer Praxis aus. Kultzentralisationsgedanken liegen der Erzählung anscheinend fern<sup>263</sup>. Das mag an der Intention der Grunderzählung liegen, die auf eine eindeutige Entscheidung für YHWH gegen Baal abzielt. Der Kultort spielt wie gezeigt keine Rolle, erst später wird die Erzählung am Karmel lokalisiert.

---

261 Vgl. die fragmentarische Grundschrift in den Arbeiten G. HENTSCHELS: VV 21.30.40 (vgl. z.B. Elija, 84 oder 1Könige, 111).

262 Vgl. die häufiger zitierten Arbeiten von E. WÜRTHWEIN.

263 Sofern man nicht in V 30b eine Reminiszenz an die dtg Reformbestrebungen sehen will. Vgl. zur Diskussion o.

a) *Datierungsrelevante Formulierungen in V 21?*

Sucht man nach datierungsrelevanten Momenten der Erzählung, bieten sich zunächst die Formulierungen in V 21 an. Die singuläre Formulierung der synkretistischen Unentschiedenheit des Volkes in Frageform (*ps̄h ʿal s̄etê hass̄e ʿipp̄m̄*) wird in der Rede Elijas anschließend in zwei (sich ausschließende) Alternativen aufgelöst<sup>264</sup>. Beide sind nahezu identisch aufgebaut: „Wenn YHWH der Gott ist, läuft hinter ihm her, wenn aber Baal, läuft hinter ihm her“. Nahezu identisch deshalb, weil bei Baal die Gattungsbezeichnung *hā ʿeloh̄m̄* als Erläuterung fehlt und elliptisch verkürzt formuliert ist. Dieser Unterschied läßt sich stilistisch zwar einleuchtend erklären, jedoch könnte sich in der Wahl der Ellipse bereits die Unterlegenheit Baals bzw., von der Intention und vom Ende der Erzählung her, die Ausschließlichkeit des Gottseins YHWHs ausdrücken. Der Erzähler und das von ihm geschaffene literarische Profil Elijas schließen die Erfolglosigkeit YHWHs von vorneherein aus<sup>265</sup>. In beiden „Alternativen“ wird die Verehrung identisch durch *l̄ekū ʿah̄r̄aw* ausgedrückt. Die Wendung *hālak ʿah̄r̄e* als Ausdruck kultischer Verehrung ist häufig Indikator für dtr Herkunft, zumindest aber für die Nähe zu dtn/dtr Gedankengut<sup>266</sup>. Dazu gehört vornehmlich die typische Wendung *hālak ʿah̄r̄e ʿeloh̄m̄ ʿah̄er̄m̄*<sup>267</sup>, die abgewandelt und konkretisiert werden kann<sup>268</sup>. Daß aber direkt das singularische *habba ʿal* das Objekt dieser Wendung ist, findet sich nur hier und - für *ba ʿal p̄e ʿor* - in Dtn 4,3<sup>269</sup>. Weitaus seltener findet sich YHWH als Objekt des *hālak ʿah̄r̄e*. Hier sind als direkte Parallelen nur Dtn 13,5; 1Kön 14,8; 2Kön 23,3 // 2Chr 34,31 zu nennen. Hinzu kommen ein Nachtrag bei Hosea, Hos 11,10<sup>270</sup>, und der vielleicht älteste Beleg dieser Wendung in Jer 2,2.

264 Die Alternative ist also in V 21a in dem *ps̄h ʿal s̄etê hass̄e ʿipp̄m̄* schon mitgesetzt. Von daher kann das *ps̄h* in V 21 nicht wie in V 27 auf eine genuine kultische Aktion im Baalskult abheben. Es kann hier nicht der „hinkende Kniekehleltanz“ für Baal gemeint sein, wie G. HENTSCHEL, *Elijaerzählungen*, 172, annimmt.

265 Vgl. auch H.D. PREUSS, *Verspottung*, 84f.

266 Vgl. F.J. HELFMAYER, *Nachfolge*, 130.201-203; E. WÜRTHWEIN, *Opferprobe*, 282; N. LOHFINK, *2Kön 23,3*, 36.

267 Häufig findet sich diese Wendung auch zusammen mit *ʿbd* und *hwh*. Die Belege sind Dtn 6,14; 8,19; 11,28; 13,3; 23,14; Ri 2,12.19; 1Kön 11,10; Jer 7,6.9; 13,10; 16,11; 25,6; 35,15 u.ö. Vgl. zu weiteren Redewendungen mit *h̄lk* im Bereich der Ausschließlichkeitsforderung die Tabellen bei M. WEINFELD, *Deuteronomy*, 320-321, vgl. auch oben Anm. 76.

268 So findet sie sich mit *h̄æb̄æl* zusammen in Jer 2,5; 2Kön 17,15 oder mit *gillūlīm* z.B. in 1Kön 21,26; vgl. auch oben zu V 18b.

269 Zu dem Parallelismus der Anspielung auf Num 25 mit *dbq baYHWH* in Dtn 4,3 vgl. D. KNAPP, *Deuteronomium 4*, 176 Anm. 249.

270 Die Stelle wird von J. JEREMIAS, *Hosea*, 147 und T. NAUMANN, *Erben*, 96-99.180f als nachexilischer Zusatz ausgeschieden; vgl. zum Nachtragscharakter auch H.W. WOLFF, *Hosea*, 251.263, der allerdings nicht so weit herabdatiert und ähnlich G.A. YEE, *Composition*, 154f.

Festzuhalten ist also für beide Formulierungen in V 21, daß sie nicht dtr sein müssen, sondern auch vorexilisch sein können. Beide weisen aber eine große Nähe zu den dtn/dtr Ausdrucksformen für die Einhaltung bzw. Verletzung des Ausschließlichkeitsanspruches auf.

*b) Die zeitliche Strukturierung als Datierungshilfe?*

Als zweites datierungsrelevantes Moment muß die in der Grundschrift gemachte Periodisierung der Opferprobe über die Länge eines gesamten Tages andiskutiert werden. Schwierigkeiten bereitet die Formulierung des zeitlichen Höhepunktes (*‘ad la ‘alôt hamminhāh* in V 29 und *ba ‘alôt hamminhāh* in V 36), die einige Exegeten zu literarkritischen Operationen geführt hat. Denn das Abendspiseopfer ist ansonsten überwiegend nachexilisch belegt (vgl. Ps 141,2; Esra 9,4; Dan 9,21 sowie Num 28,9; Ex 29,41)<sup>271</sup>. Die einzige Stelle, die zu Recht zu einer älteren Quelle gerechnet wird und damit die Spiseopferpraxis am Abend belegen würde, dürfte in 2Kön 16,15 vorliegen<sup>272</sup>. Doch steht hinter 1Kön 18,28.36 überhaupt die Opferpraxis des abendlichen vegetabilischen Opfers? M. REHM hat zu Recht darauf verwiesen, daß es sich hier ausschließlich wie in 2Kön 3,20 um eine Zeitbestimmung handelt<sup>273</sup>, denn das Opfer, das in 1Kön 18 dargebracht wird, ist eindeutig als *‘olāh* ausgewiesen (VV 34.38), und es gibt keinerlei Anzeichen, daß diesem Brandopfer eine *minhāh* als Zusatzopfer beigeordnet wäre<sup>274</sup>. Die *minhāh* in 1Kön 18 erscheint weder als selbständiges, noch als beigeordnetes vegetabilisches Opfer. „Was hier unter der *mincha* zu verstehen ist, lassen die Texte nicht erkennen“<sup>275</sup>. Die *minhāh* scheint jedenfalls als Opfer im Kult fest verankert, aber *noch nicht* als Zusatzopfer zur *‘olāh* aufgefasst<sup>276</sup>. Am wahrscheinlichsten ist als Vergleichspunkt ein regelmäßiges Abend(spise)opfer am Tempel als

---

271 Vgl. zur Entwicklungsgeschichte des Rituals der *minhāh* H.-J. FABRY; M. WEINFELD, Art. הנחה, 989-995.997f; R. RENDTORFF, Studien, 169-198.

272 Vgl. zur Problematik der Opferbestimmungen in 2Kön 16,12-15, die wohl nicht ohne weiteres als exilisch-nachexilische priesterliche Zusätze ausgeschaltet werden können, den Exkurs bei R. RENDTORFF, Studien, 46-50; H. SPIECKERMANN, Juda, 362-369; G.H. JONES, Kings, 533, anders W. ZWICKEL, Räucher kult, 199-206.316f.

273 Vgl. M. REHM, 1Könige, 180. Es gilt festzuhalten, daß der Terminus *‘æræb*, der in den übrigen Belegen des Abendspiseopfers auftaucht, hier nicht gebraucht ist. Der Abend bzw. Spätnachmittag muß hier substituiert werden, was aber aufgrund der vorhergehenden Zeitangaben Morgen und Mittag keine Schwierigkeiten bereitet.

274 Überwiegend als Begleitopfer zur *‘olāh* fassen die priesterlichen Opfervorschriften die *minhāh*, vgl. die in Anm. 271 genannte Literatur. Die Entwicklung der *‘olāh*, die u.a. eine zeitliche Verschiebung des regelmäßigen „vornehmsten Opfers“ vom Morgen zum Abend in nachexilischer Zeit beinhalten könnte (vgl. R. RENDTORFF, Studien, 74-76), trägt nicht zur Datierung bei, da es sich hier nicht um das regelmäßige tägliche Opfer handelt, sondern um „eine *‘ola* aus akuten Anlässen ohne Bindung an bestimmte Termine“ (ebd. 88).

275 R. RENDTORFF, Opfer, 196.

276 Wie oben betont, wird aus 1Kön 18 auch nicht der Charakter der *minhāh* als vegetabilisches Opfer deutlich. Die Zeitangabe benutzt den Opferterminus neutral, am wahrscheinlichsten im Sinn von „abendliche Opfergabe“.

Hintergrund der Zeitangabe zu sehen<sup>277</sup>. Die über den Opferterminus vermittelte Zeitangabe kann demnach durchaus vorexilisch sein, denn mit der „Herausbildung einer vegetabilischen Abend-*mincha* (hat man) jedenfalls für die spätere Königszeit (zu) rechnen“<sup>278</sup>. Sie zeigt, wie auch eine andere Stelle der Grundschrift (V 33), eine Vertrautheit des Autors mit opferkultischen Gepflogenheiten. Durch die Datierung der Aktion Elijas auf einen bekannten Opferzeitpunkt wird die Legitimität seines Opfers indirekt betont. Ob die Zeit der Abend-*minḥāh* zur Zeit des Erzählers schon „als die günstigste Tageszeit angesehen“<sup>279</sup> wurde, oder sich diese Attribuierung erst unter anderem in Nachwirkung der Opferprobe-Erzählung entwickelt hat, kann hier nicht entschieden werden.

Festzuhalten bleibt, daß der Gebrauch von *minḥāh* als Zeitangabe in der Opferprobeerzählung *eher* auf die späte Königszeit als auf das 9. Jh. verweist.

### c) Die kultische Anrufung der Götter

Eine weitere - möglicherweise datierungsrelevante - Wendung in der Grundschrift dürfte *qārā' b'ešem* sein. Sie findet sich gleichermaßen, aber mit diametralem Erfolg, für die Anrufung Baals (VV 24.26.[vgl. 27.28]) und für die legitime Anrufung YHWHs (V 24). Die Formulierung drückt eine direkte Kontaktaufnahme mit dem Angerufenen im Kult aus<sup>280</sup>. Die Wendung findet sich *nur hier* im DtrG. Auffallend ist, daß sie sich - sieht man von der schwierigen Stelle Hos 11,7 ab - nur hier *nicht* auf YHWH bezieht. Der angezielte Kontakt mit Baal „kommt jedoch nicht zustande, d.h. die Wendung *qārā' b'ešem* gelingt nur mit

---

277 Dadurch erhält man wiederum ein indirektes Datierungsmoment, insofern die *minḥāh* einen existierenden Tempelkult voraussetzt und man kaum annehmen kann, daß die Zeitbestimmung gebraucht würde, wenn das Opfer gar nicht mehr dargebracht wird. Indirekt erhält man dadurch ein weiteres unterstützendes Moment für den *terminus ante quem* der Grundschrift. Vorexilisch, d.h. vor dem Zusammenbruch des am vorexilischen Tempel installierten Opferkultes.

278 R. RENDTORFF, Opfer, 197. Er weist im Anschluß darauf hin, daß „sich für die frühere Zeit nichts Sicheres ausmachen läßt“ (ebd.).

279 (H.-J. FABRY); M. WEINFELD, Art. מִנְחָה, 999. WEINFELD stellt die Zeit der *minḥāh* dar-überhinaus als „für das Gebet geeignete Zeit“ (ebd.) heraus und verfolgt dieses Motiv bis in rabbinische Zeit, vgl. ebd. 999f.

280 Vgl. F.-L. HOSSFELD; E.M. KINDL, Art. אָרָא, 123. Daß die Wendung auf ein direktes Kontaktherstellen mit der Gottheit (nicht nur im akustischen Sinne) abzielt, zeigt sich insbesondere in den Genesis-Belegen, wo die Wendung mit einem Altarbau verbunden ist (Gen 12,8; 13,4; 26,25; vgl. Gen 21,33, wo Abraham nach der Pflanzung einer Tamariske den Namen YHWHs anruft). Datierungsrelevant wäre die Wendung in 1Kön 18 dann, wenn E. BLUMS Spätdatierung dieser Itinerarnotizen richtig wäre, da die übrigen Belege der Wendung in den Pss und Propheten überwiegend spät eingeordnet werden müssen (vgl. dazu auch F.-L. HOSSFELD; E.M. KINDL, ebd.). BLUMS Annahme, daß sich in der Wendung die Forcierung des Wortgottesdienstes gegenüber dem Opferkult spiegele und sie damit in die exilische Zeit zu datieren sei (vgl. Komposition, 337f), ist allerdings recht unwahrscheinlich. Eher beschreibt die Wendung unabhängig von der Art des Kultes (Opfer oder Gebet) die kultische Kontaktaufnahme mit Gott. In diesem Sinne dürfte auch Gen 4,26b verstanden werden.



JHWH als Objekt. Die Wendung ... mit *ba'al* als Obj[ekt] hat keinen Selbstzweck, sondern wird um des JHWH-Kultes willen benutzt, damit der Ba'alskult als nichtig erwiesen werden kann“<sup>281</sup>. Auch im Gebrauch dieser Wendung zeigt sich wieder, daß der Erzähler die beiden Parteien YHWH/Baal nicht als gleichwertige Partner sieht, sondern für ihn von vornherein der Versuch des Volkes zum Scheitern verurteilt ist, weil Baal handlungsunfähig und damit auch „kultunfähig“ ist.

*d) Die Verspottung Baals und der Riten seiner Verehrer in VV 27-29*

Diese Handlungsunfähigkeit drückt sich massiv in dem Spott gegenüber Baal in V 27 aus. Baal wird durch die anthropomorph geprägten, satirischen Einwürfe Elijas verhöhnt. Dabei bleibt ein gemeinsamer Nenner der einzelnen Spottelemente aufgrund von Unklarheiten in der Semantik ebenso im dunkeln, wie ein zentraler Höhepunkt, auf den der Spott zulaufen würde. Unabhängig von der Einzelinterpretation der Spottelemente bleiben die Aussagen vom Vorhergehenden und vom Folgenden bestimmt. Zum einen steht der Spott als Erläuterung der polemischen Bekräftigung *kī 'əlohîm hū'* (V 27). Wenn er ein Gott ist, müßte (wie oben erwähnt) auch das *qārā' b'ešem* „funktionieren“. Da dies nicht funktioniert, steht das Gottsein Baals in Frage. Damit korrespondiert diese Passage mit der Bedingung der Opferprobe in V 24: „Wer (im Feuer) antwortet, ist Gott“. Das Gottsein Baals wird von Elija in dem „denn er ist doch ein Gott“ polemisch hervorgehoben und dann im Spott massiv relativiert. Die Spottelemente korrespondieren also der polemischen Bekräftigung Elijas, daß Baal doch ein Gott sei. Ist von dieser Vorgabe der Spott näher zu beleuchten?

Zunächst könnte man als Interpretationsansatz für V 27 eine Steigerung von einer „mentalen“ zur „lokalen“ Abwesenheit und schließlich zum Schlaf des Gottes hin annehmen. Dazu würde neben dem klaren *yšn* das Nomen *š'ḥ*<sup>282</sup>, wie aber auch das *kī dæræk lō*<sup>283</sup> passen. Das zweite Element, das Wort *šyg*, sträubt sich allerdings gegen diese Interpretation<sup>284</sup>.

281 F.-L. HOSSFELD; E.M. KINDL, Art. נָקַד, 123.

282 GesB<sup>17</sup> 782 geben das insgesamt 14mal belegte Nomen für Ps 53,3; Ijob 7,13; 9,27; 1 Sam 1,16; Hi 10,1 als „Sorge, Unruhe, Verzweiflung“ wieder. Als weitere Bedeutungen werden dort genannt: „fromme Betrachtung, Gespräch, Gerede, Klage, Trauer“. Wenn auch keine dieser Bedeutungen für V 28 passend erscheint (GesB geben für V 28 die Übersetzung „er ist beschäftigt“ an), so läßt das Spektrum der Bedeutungen doch auf ein *mentales* Geschehen schließen (vgl. auch das Verb *šyh*, vgl. KBL<sup>3</sup> 1230f). Vgl. zu *š'ḥ* als „urinieren, Stuhlgang haben“ ausführlich mit semitischen Parallelbelegen G.A. RENDSBURG, *šw/yh*, *passim*; DERS., *Mock*, 415f; vgl. ferner H.P. MÜLLER, *Wurzel*, 369.

283 Die Polemik des „auf dem Weg seins“ Baals zielt sicher nicht primär auf seine Reiselust (so u.a. H.H. ROWLEY, *Elija*, 207, der auch die außerbiblischen Vergleichsstellen referiert), sondern auf die damit verbundene *Abwesenheit*.

284 Es ist im hebräischen AT nicht mehr belegt. Lediglich in Sir 13,26 findet es sich noch und dort ebenfalls in Kombination mit *š'ḥ*, vgl. dazu auch J. GRAY, *Kings*, 397f. Am wahrscheinlichsten deutet es auf die Ausscheidung oder den Stuhlgang (vgl. KBL<sup>3</sup> 1229). Die bei-

Daher ist bereits häufiger vorgeschlagen, daß die ersten beiden Elemente *šmḥ* und *šg* euphemistisch auf das Austreten Baals Bezug nehmen und damit die „Menschlichkeit“ Gottes satirisch auf die Spitze treiben<sup>285</sup>. Diese Lösung hat einiges an Plausibilität für sich, zumindest weit mehr, als der Vorschlag, daß hier auf die Trunkenheit und den Rausch Baals abgehoben wird<sup>286</sup>. Recht wahrscheinlich ist darüber hinaus, daß in dem *ʾūlay yāšen hūʾ wēyiqās* polemisch auf den kanaanäischen Mythos des „jahreszyklischen“ Ablebens und Auferstehens des „Vegetationsgottes“ Baal angespielt wird<sup>287</sup>. Trotz aller Unsicherheiten

- 
- den Worte sind häufig als gegenseitige Verschreibungen aufgefaßt worden, wobei beide möglichen Schreibfehler (*šyh* -> *šyg* und umgekehrt) vertreten worden sind, vgl. G.A. RENDSBURG, *šw/yh*, 423f, der sie als Hendiadyoin fassen will, weil die LXX sie nur mit einem Wort wiedergibt. Daher nimmt er für *šg* dieselbe Bedeutung wie für *šmḥ* an (s. dazu o. Anm. 282).
- 285 Vgl. zu dieser Interpretation schon J.A. MONTGOMERY; H.S. GEHMAN, Kings, 302; J. Gray, Kings, 398; G. HENTSCHEL, Elijaerzählungen, 160f Anm. 470; H.D. PREUSS, Verspottung, 86f, und jetzt ausführlich G.A. RENDSBURG, *šw/yh*, 424 (mit Verweis auf Raschi); DERS., Mock, *passim*. RENDSBURGS Annahmen sind von O. LORETZ, Ugarit, 165 übernommen worden, der derb übersetzt: „Rufet doch lauter, er ist ja ein Gott! Er scheidet und uriniert oder er ist auf einer Reise oder er schläft auch und muß erst aufwachen!“.
- 286 So die unwahrscheinliche Annahme bei L. HAYMAN, Note, 57, der übersetzt: „Cry aloud: for he is a god; surely the groth of vegetation, and surely the florescence of the vine is his, and surely the treading if the wine is his; perhaps, then, he is in a drunken stupour, but will awaken“.
- 287 Diesen Bezug sehen auch G. HENTSCHEL, 1Könige, 113; W.H. SCHMIDT, Glaube, 187; M. OEMING, Schlaf; H. JAGERSMA, Art. *ḡwʾ*, 674f; K.D. SPRONK, Afterlife, 246. Die beiden letztgenannten verweisen zudem auf die Stellen, wo Schlaf metaphorisch den Tod meint (vgl. H. JAGERSMA, Art. *ḡwʾ*, 675; K.D. SPRONK, Afterlife, 99, z.B. Jer 51,57; Ps 13,4); O. LORETZ, Ugarit, 165, der dazu noch die Gesamtkomposition 1Kön 17-19 einbezieht. Daß durch die Auseinandersetzung mit Baal in der Opferprobeerzählung die gesamte Dürreerzählung in der Endgestalt zum Konflikt zwischen YHWH und Baal wird, ist sicher richtig. Vgl. auch W. THIEL, Komposition, *passim*; J. VAN SETERS, Art. Elijah, 91; A. S. PEAKE, Elijah, 310f; S.L. MCKENZIE, Trouble, 83.
- Warum bei der Assoziation Schlaf - jahreszeitliches Sterben der ironische Charakter der Stelle verloren gehen soll, wie M. WEIPPERT, Ecce, 78 gegen JAGERSMA vorbringt, ist nicht erkennbar. WEIPPERT selbst lehnt eine Verbindung zum Mythologem des sterbenden und wiederauferstehenden Baal ab und will den Schlaf in V 27 ausschließlich literal verstehen. Vgl. zum Baal-Mythos die in der folgenden Anmerkung genannte Literatur und zum ao Motivkomplex des schlafenden Gottes, der überwiegend nicht negativ mit dem Attribut „handlungsunfähig“ in Verbindung steht, vgl. M. WEIPPERT, Ecce, 82-86; B.F. BATTO, God, 153-164; T.H. MCALPINE, Sleep, 181-191. Zur Verbindung Schlaf und Tod vgl. T.H. MCALPINE, Sleep, 135-149; M. OEMING, Schlaf.
- Daß der negativ konnotierte Schlaf des Baal in 1Kön 18 *nicht zwingend* mit dem herbstlichen Absterben der Vegetation in Verbindung stehen muß, zeigt z.B. der hetitische Telepinu-Mythos (KUB XXXIII, 8-10); vgl. dazu auch T. PODELLA, Sôm-Fasten, 53-56. Wenn man den Schlaf von dem Baal-Mythos völlig trennt, ist durch den Spott „nur“ die Passivität oder Handlungsunfähigkeit angezeigt. Insofern wäre 1Kön 18,27 mit den Aufforderungen der Psalmen an YHWH, nicht zu schlafen, sondern aufzustehen und zu handeln, vergleichbar (vgl. Ps 7,7; 35,23; 44,24f; 78,65; 121,4; Jes 51,9); vgl. zu diesen Stellen M. WEIPPERT, Ecce, 78-80.

läßt sich damit eine Gesamtstoßrichtung der Spotelemente ausmachen: Es geht um die Unreichbarkeit des Gottes, um den „Wahrnehmungsverlust“, den Elia nach der Erfolglosigkeit der Anrufung konstatiert. Baal ist „verborgen“, „verschwunden“ oder sogar „vorübergehend verstorben“<sup>288</sup>. Der Spott Elijas könnte möglicherweise auf das altorientalische Mythologem vom verborgenen oder verschwundenen Gott Bezug nehmen<sup>289</sup>. Daß dies ein Nenner des Spottes sein könnte, zeigt auch bei näherer Betrachtung die Reaktion auf den Spott Elijas. Selbst die gesteigerten Anstrengungen führen nicht zum Erweis der Handlungsfähigkeit, die Baal in seinem Gottsein eignen müßte, sondern im Gegenteil zu gesteigerter Bekräftigung der „Kultunfähigkeit“ Baals: „Kein Laut, keine Antwort *und* keinerlei Reaktion“<sup>290</sup>.

Die Schilderung der erhöhten Anstrengungen der Baal-Parteigänger bietet dabei ein interessantes Detail, das die bisher dargestellte Ausrichtung des Spotts bestätigt. Nach der Feststellung, daß die Baalsverehrer auf den Rat Elijas hin die Phonzahl ihrer Anrufungen erhöhen, beschreibt V 28 rituelle Handlungen, die die Evokation unterstützen sollen: *wayyitgod<sup>e</sup>dû k<sup>e</sup>mišpātām baḥ<sup>4</sup>rābôt ûbār<sup>e</sup>māhîm*. Dieser als Brauch bezeichnete Ritus der Selbstmutilation ist bisher immer auf die Baalspropheten enggeführt worden und die Beschreibung als eine der wenigen konkreten Beschreibungen von Fremdgötterkulten aufgefaßt worden<sup>291</sup>. Wegen dieser „großartigen Chance“, authentisch anmutendes Material endlich

---

Gerade wenn man aber die Ambivalenz der folgenden Selbstminderungsriten der Baalsverehrer einbezieht und diese auch als Trauerbräuche für einen Verstorbenen auffaßt, macht der Bezug zum herbstlichen Sterben Baals durchaus Sinn (s. dazu u.; vgl. auch Anm. 290).

Zu den Versuchen, im Schlaf in 1Kön 18 Melkart wiederzuerkennen vgl. S. TIMM, *Dynastie*, 95f; M.S. SMITH, *History*, 42.

288 Durch die spöttische Intention macht die Wiedergabe „vorübergehend verstorben“ für den zyklischen Abstieg Baals in die Unterwelt hier durchaus Sinn. Vgl. zu dem Phänomen des „jahreszeitlichen“ Sterbens von Baal in Ugarit und Problemen W.H. SCHMIDT, *Königtum*, 14-18, und mit Bezug auf den Vegetationszyklus J.C. DE MOOR, *Pattern*, sowie seine Übersicht über die Aufteilung des Baal-Mythos auf die Jahreszeiten in DERS., *Texts*, 101-108. Vgl. dazu die Problematisierungen bei D. KINET, *Ugarit*, 65-82; M. WEIPPERT, *Ecce*, 80f; T. PODELLA, *Šôm-Fasten*, 60 Anm. 153.

289 Vgl. zu diesem Mythologem ausführlich T. PODELLA, *Šôm-Fasten*, 33-61, ebd. 60 auch das Stichwort Wahrnehmungsverlust. PODELLA selbst rekurriert nicht auf die Erzählung in 1Kön 18, obwohl eine polemische Bezugnahme auf die Vorstellung des Abwesenden (und damit nicht handlungsfähigen) Gottes hier naheliegt, auch wenn die kollektive Notlage, die üblicherweise mit diesem Mythologem zusammenhängt, hier nur in der „Reaktionslosigkeit“ Baals und den dadurch bloßgestellten Verehrern zum Ausdruck kommt.

290 So dürfte das *w<sup>e</sup> ʿên qāšʿab* wiederzugeben sein. Auch in diesem Element deutet sich die „Abwesenheit“ bzw. das „Tot-Sein“ und damit die „Nicht-Existenz“ Baals an. Das zeigt sich in der Formulierungsparallele in 2Kön 4,31, wo Gehasi den Stock auf den *toten* Knaben legt, der aber ebenfalls keine Reaktion zeigt.

291 Vgl. z.B. G. HENTSCHEL, *Elijaerzählungen*, 163.166f; B.O. LONG, *1Kings*, 193. Zur Kritik an dieser Identifizierung vgl. auch R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte* (1987), 339; *Religionsgeschichte*, 271, allerdings im Zusammenhang der hoseanischen Kultkritik.

greifbar zu haben, wurde der Mangel an weiteren Belegen für diese Eigenart des Propheten- bzw. Baalskultes meist unterdrückt. So verwies man, neben dem keinesfalls eindeutigen Beleg in Sach 13,6<sup>292</sup>, auf den konjizierten und auf baalistischen Kontext enggeführten *gdd* Hitpolel-Beleg in Hos 7,14<sup>293</sup> und außerbiblisch auf einen akkadischen Text aus Ugarit (RS

- Eine völlig andere Situierung der „Kultpraxis“ findet sich bei O. MARGALITH (*k<sup>e</sup>lābīm*, 230), der im Zusammenhang mit seiner Interpretation von 1Kön 21,19 die Selbstmutilation mit dem Dionysos-Kybele Kult in Verbindung gebracht hat. Allerdings steht seine Argumentation insgesamt auf sehr schwachen Füßen, vgl. dazu M.A. ZIPOR, *k<sup>e</sup>lābīm*, *passim*.
- 292 Sach 13,2-6 handelt über falsche Propheten in eschatologischem Kontext. Der Lügenprophet wird selbst von seinen Eltern mißachtet und gemäß Dtn 13,6 getötet (V 3). Der Prophet wird sich seiner Prophetie schämen und seinen Stand verleugnen. Dabei werden zwei Erkennungsmerkmale seiner Prophetie genannt: 1. der „härene Mantel“ (vgl. 1Kön 19,13.19; 2Kön 1,8; Mt 3,4), den der Prophet aus Furcht nicht mehr anzieht (V 4) und 2. Wunden (*hammakkôt*) „zwischen den Armen“ (*bēn yādækā*; KBL<sup>3</sup> 370 gibt die nur hier belegte Lokalisation mit „auf den Schultern, auf dem Rücken“ an, die meisten übersetzen „auf der Brust“, vgl. z.B. EÜ; F.-L. HOSSFELD; I. MEYER, Prophet, 158). Diese verleugnet der Prophet, indem er sie als Resultat von Streitigkeiten im Freundes- oder Familienkreis bezeichnet (V 6). Der Text kompiliert verschiedene traditionelle Motive (aus Amos, der Elijatradition und dtr Prophetenbildern) zu einer singulären Charakterisierung der nachexilischen Prophetie (vgl. zur Analyse neben M. SÆBØ, Sacharja, 254-276, auch F.-L. HOSSFELD; I. MEYER, Prophet, 157-159; A. DESSLER, Sacharja, 309; H.P. MÜLLER, Art. נבנ, 162f). Dabei hat die Erklärung, daß die *hammakkôt* des Propheten aus ekstatischen, 1Kön 18,29 vergleichbaren Riten stammen, am meisten Widerhall in der Exegese gefunden (vgl. H.-P. MÜLLER, Art. נבנ, 162f; H. GRAF REVENTLOW, Sacharja, 120). Es erscheint fraglich, ob die Schilderung der hier denunzierten Prophetie einen Anhalt in der nachexilischen Zeit hat (so A. DESSLER, Sacharja, 309) oder gerade im Bereich der Verwundungen ihr Bild fiktiv aus der Karmelerzählung gewonnen hat (vgl. mit ähnlichen Zweifeln an der Historizität auch H.-P. MÜLLER, Art. נבנ, 162f). „So ist gerade dieser Abschnitt voll von Anspielungen an die ältere, dem Verfasser wohl schon schriftlich vorliegende prophetische Literatur“ (H. GRAF REVENTLOW, Sacharja, 120).
- 293 Vgl. zur Konjekturen aus *yitgōrārū* MT in *yitgōd<sup>e</sup>dū* (das LXX voraussetzt) neben BHS, KBL<sup>3</sup> 170, und GesB<sup>18</sup> 198, auch H.W. WOLFF, Hosea, 136; W. RUDOLPH, Hosea, 152; J. JEREMIAS, Hosea, 91; D. KELLERMANN, Art. גרר, 983. Das Ziel der Selbstmutilation soll dabei sein, Korn und Most zu erlangen (*‘al dāgān w<sup>e</sup>ttrōš*), und diese sind wiederum Gegenstand der Fruchtbarkeitskulte (so bei H.W. WOLFF, Hosea, 164; eine Verbindung von V 14 zu Fruchtbarkeitskulten sehen auch J. JEREMIAS, Hosea, 99; A. DESSLER, Hosea, 37). Möglich ist aber auch, MT ohne Konjekturen als *gūr* I zu verstehen „sie kehren ein wegen Korn und Most“. Dann bräuchte man das Einritzen der Haut, das aus anderem Kontext stammt (s.u.) nicht zu bemühen. An keiner weiteren Stelle bei Hosea deuten sich derartige Riten an. Aber selbst wenn man der Konjekturen folgt, kann man bei diesem Hitpolel-Beleg des *gdd* nicht völlig von den anderen Belegen absehen und muß auch hier analog von einem Trauerritus sprechen (vgl. zum Zusammenhang mit der Klage um den verborgenen Gott auch die Andeutungen bei M.-T. WACKER, Frau, 118). Ein zu Hos 7,14 genau spiegelbildlicher Fall liegt in Jer 5,7 vor, wo im MT *yitgōdādū* belegt ist, was aber wörtlich keinen Sinn ergibt, weil dem vorangehenden *ūbēt zōnāh* jegliche Präposition fehlt. Setzt man diese voraus, so kann man übersetzen „im Bordell ritzen sie sich (die Haut) ein“ und so die Selbstmutilation wiederum mit „Fruchtbarkeitsriten“ in Verbindung bringen (vgl. dazu W. HOLLADAY, Jeremiah, 180). Dafür muß allerdings das *zōnāh* mit kultischer und nicht profaner Prostitution identifiziert werden, was keinesfalls selbstverständlich vorausgesetzt werden kann (vgl. dazu P. BIRD, Harlot, *passim*, und die knappe Diskussion unten im Exkurs über „Holz und Stein“ Anm. 1304). Eine kultische Interpreta-

25.460)<sup>294</sup> bzw. eine Stelle aus einem sumerischen Text zur heiligen Hochzeit<sup>295</sup>. Wie in den Anmerkungen gezeigt, können diese Belege die Beweislast mitnichten tragen. Hinzu kommen Vorbehalte der diachronen Analyse, die gezeigt hat, daß nicht immer die Baalspropheten das Subjekt der Handlungen in V 28 waren, sondern ursprünglich das Volk sich Einschnitte machte. Die *genuine Verbindung* des *gdd*-Ritus zu den Baalspropheten ist daher aufzugeben. Ein anderer Hintergrund, der aus den biblischen Belegen erhoben werden kann, deutete sich bereits in dem ugaritischen Beleg an. *gdd* Hitpolel bzw. das abgeleitete

tion entspricht auch nicht der Fortsetzung von V 7: „Hengste sind sie geworden, feist und geil, jeder wiehert nach der Frau seines Nächsten“ (EÜ). In Jer 5,7 ist es angemessener mit wenigen Handschriften *yitgôrârû* zu lesen (vgl. auch BHS z.St. sowie KBL 270; J. SCHREINER, Jeremia, 42, und W. RUDOLPH, Jeremia, 38). Anders R.P. CARROLL, Jeremiah, 178, und R. LIWAK, Prophet, 257, die den älteren Vorschlag aufnehmen, in Anlehnung an *g<sup>c</sup>dûd II* „Bande, Streifschar“, ein Hitp. von *gdd II* „hin und herfahren“ (vgl. KBL 170) zu lesen, was aber lexikalisch unsicher bleibt und inhaltlich nicht ganz paßt.

- 294 Der Text handelt von einem Mann, der hoffnungslos bedrängt ist und betrauert wird, als sei er tot: „My brothers bathed in their own blood like frenzied prophets (*ahhû<sup>a</sup> kima mahhê damišunu ramkû*), my sisters poured the purest oil over me“, Übersetzung nach T.J. LEWIS, *Cults*, 101; vgl. auch J.J.M. ROBERTS, Parallel, 76f. Hintergrund der Selbstmutilation, die hier vorausgesetzt scheint, ist auf jeden Fall ein Trauerritus, nicht primär ein Habitus ekstatischer Propheten. Dennoch zeigt der Vergleich mit Vertretern ekstatischer Prophetie (*mahhû*) eine Verbindung an. Hintergrundinformationen fehlen jedoch vollständig. Die Verbindung zwischen Selbstverwundung und Prophetie kann aber gerade aufgrund dieses Textes im Bereich der Trauerriten vermutet werden, daß etwa die *mahhû*-Gilde den Trauerbrauch im Rahmen der kultischen Umsetzung des Mythologems vom verborgenen Gott ausübt. Als sicherer Beleg für eine Verbindung von Baalskult und Selbstverwundung, wie er in 1Kön 18,28 suggeriert scheint, kann die ugaritische Passage aber aufgrund der fehlenden Hintergrundinformationen nicht gelten. Gegen J.J.M. ROBERTS, Parallel, 76f, dort Anm. 5. Die späteren außerbiblischen Parallelen können, wie ROBERTS selbst anmerkt, kaum für eine Erklärung von 1Kön 18,28 herangezogen werden, vielmehr bleibt man auf die *gdd*-Belege im AT selbst verwiesen.
- 295 Ebenfalls in den diskutierten Bereich gehört ein Beleg aus einer sumerischen Hymne aus der Zeit Iddin-Dagāns von Isin (ca. 1974-1954 v.Chr.). In diesem Hymnus (vgl. den Text bei W.P.H. RÖMER, Hymnen, 659-673) an Inanna, der zum Ritus der Heiligen Hochzeit gehört, treten neben anderen Gruppen auch eine - wahrscheinlich ekstatische - Gruppe von *kurgarru* vor der Göttin auf, die dort mit Messern oder Stiletten hantieren. In Zeile 74-76 heißt es in der Übersetzung Römers: „<sup>74</sup>Die *ekstatischen kurgarras* nahmen das Stilet zur Hand, <sup>75</sup>treten vor die reine Inanna hin, <sup>76</sup>diejenigen, die das Schwert mit Blut bedecken, sprengen Blut, <sup>77</sup>treten vor die reine Inanna hin“ (W.P.H. RÖMER, Hymnen, 664, Hervorhebungen geändert, C.F.). Zeile 76 wird von B. GRONEBERG (Inanna/Ištar, 39) als Hinweis auf Selbstmutilationsriten gedeutet. Zurückhaltender ist W.P.H. RÖMER, der ebd. zu den *kurgarras* anmerkt: „Tempelpersonal, das ebenso wie etwa die *assinnu* ... und die *kulu<sup>u</sup>* im Kult Inannas bestimmte Spiele aufführte ... Nach Z. 76 verwundeten sie sich möglicherweise selbst oder wechselseitig“ (vgl. ähnlich die Angaben CAD 8 [1971] 558f). An dieses Zitat schließt sich allerdings bei RÖMER ein Verweis auf 1Kön 18,28 an (in seiner Dissertation [Königshymnen, 167] verweist er hingegen auf Hos 7,14!). Zur Diskussion der Funktion der *kurgarru* im Kult vgl. auch die zurückhaltende Position von D.O. EDZARD, Ritualtafel, 62 und B. MENZEL, Tempel, Bd. 1, 241f, die sie als musizierende, singende und tanzende Kultstatisten versteht.

Nomen *g<sup>e</sup>dūdāh* kommt ansonsten nur als Trauerbrauch vor<sup>296</sup>. Es ist weitestgehend synonym zur Wurzel *šrt*, die im Buch Leviticus ebenfalls Einritzungen am Körper als Trauerritus umschreibt<sup>297</sup>. Der Ritus gehört neben Kleider-, Staub- und Erdriten zu den körper-symbolischen Riten<sup>298</sup> und kann zur Separations-Phase im Traueritual gezählt werden: „Die durch den Tod bewirkte Auslösung des Toten aus dem Kreis der Lebenden wird von den Trauernden als Separationsritus solidarisch mit- und nachvollzogen, indem sie ihr eigenes Leben rituell unterbrechen“<sup>299</sup>. Der Ritus ist außerbiblisch gut bezeugt<sup>300</sup> und wird in Dtn 14,1; Lev 19,28 (21,5) radikal abgelehnt<sup>301</sup>. Die oben angedeutete Verbindung zum Mythologem vom „verschundenen Gott“ ergibt sich zunächst allgemein dadurch, daß der „Wahrnehmungsverlust“ auf Seiten der Verehrer kollektive Trauer- und Evokationsriten zur Folge hatte<sup>302</sup>. Konkret auf 1Kön 18 bezogen sind hier zwei parallele Passagen aus dem Baal-Mythos aus Ugarit zu nennen, die die Trauer Els und Anats nach dem Sterben Baals belegen:

„Das Kleid zerschneidet er zu einem Schurz, die Haut zerkratzt er mit einem Stein zu einem Schnitzwerk, mit einem Messer zerschneidet er Wangen und Kinn(-Bart)“<sup>303</sup>.

- 
- 296 Das Nomen in Jer 48,37; die verbalen Belege in Dtn 14,1; Jer 16,6; 41,5; 47,5; 49,3; Mi 4,14.
- 297 *šrt* Qal. in Lev 21,5 und *šaræṭ* in Lev 19,28; 21,5. Dabei dürfte Lev 21,5, das die Vorschrift im Rahmen der körperlichen Reinheit der Priester abhandelt, von Lev 19,28 abhängen, vgl. K. ELLIGER, Leviticus, 278-281.
- 298 Vgl. zur Klassifizierung T. PODELLA, *Šôm-Fasten*, 76f. Zu den Trauerbräuchen insgesamt auch E. KUTSCH, Trauerbräuche, *passim* sowie O. LORETZ, Ugarit, 109-115, der ebd. 112 [in nicht angemerktem Anschluß an K. ELLIGER, Leviticus, 261], das Einritzen der Haut auf ein „Blutopfer apotropäischen Charakters“ zurückführt. Das ist möglich, jedoch ebenso wie die Zurückführung der „Rasur“ auf ein ursprüngliches Haaropfer (vgl. J. HENNINGER, Haaropfer, 283-306) keineswegs gesichert. Vgl. zur Unsicherheit auch J.G. TAYLOR, Things, 161.
- 299 T. PODELLA, *Šôm-Fasten*, 77, dort auch zu den folgenden Phasen der Marginalitäts-(Begräbnis) und Aggregationsriten (Leichenmahl). Vgl. zu ähnlicher Interpretation der Separation („identification with the dead“) bei J.G. TAYLOR, Things, 162; K.D. SPRONK, After-life, 245.
- 300 Vgl. dazu neben der bereits genannten Literatur auch T. PODELLA, Trauerritus, *passim*. Bezogen auf das Einritzen findet sich dort (266 Abb. 4) eine Figurine aus dem 7. Jh. v. Chr. aus Kamiros, die mit roter Farbe ausgelegte Einritzungen in der (Wangen- und) Brustpartie aufweist.
- 301 Neben Abgrenzungsbestrebungen von der Umwelt, könnte gerade bei der Selbstverletzung mit scharfen Gegenständen die Unantastbarkeit des Blutes (als substantieller Träger des Lebens) den Grund für die Ablehnung bieten.
- 302 Vgl. die Beispiele bei T. PODELLA, *Šôm-Fasten*, 35-63; zum Beweinen des Tammus am Nordtor des Jerusalemer Tempels in Ez 8,14 und zu Sach 12,11 s.u. S. 624-626.
- 303 KTU 1.5 VI,11-22 für El und für Anat in KTU 1.5 VI,31; 1.6 I,1-8. Übersetzung der entscheidenden Passage hier nach O. LORETZ, Ugarit, 112. Das schwierige Schnitzwerk *psltn* soll hier „das mit Hilfe eines Steins erzielte Ergebnis des Zerkratzens der Haut“ beschreiben. So M. DIETRICH; O. LORETZ, Trauer, 108; vgl. zu den Texten auch J.C. DE MOOR, Anthology, 80.82; T.J. LEWIS, Cults, 100; T. PODELLA, Vergleich, 68-70.

Es ist aufgrund der biblischen Belege und dieser Parallele sehr wahrscheinlich, daß die Baalsverehrer in V 28 als Trauernde um den „unerreichbaren“ Baal gezeichnet werden. Die Intention dieser Schilderung der Baalsverehrer ist mehrseitig: Zum einen wird noch zusätzlich betont, daß das Blut an ihnen aufgrund der Selbstverwundung herabläuft (*ʿad šepāk dām ʿalēhæm*)<sup>304</sup>. Damit verletzen die Verehrer das Bluttabu und erhöhen dadurch und durch die Verletzung der Trauerbrauchverbote implizit die Illegitimität ihrer Handlung. Zum zweiten wird die unkontrollierte Ekstase als Folge (wohl der Selbstverwundung) angesehen und ebenfalls pejorativ gewertet<sup>305</sup>. Entscheidend aber ist, daß Baal auch hier in die Nähe des Todes gerückt wird, durch seine Abwesenheit erweist sich seine Handlungsunfähigkeit (Ohn-macht). Durch die Trauer um die Unerreichbarkeit Baals nehmen die Verehrer das Ergebnis der Opferprobe bereits vorweg: Alle Evokationsversuche werden scheitern; Baal ist unfähig zur Reaktion, YHWH dagegen jederzeit anwesend und handlungsfähig. Das abschließende Bekenntnis des Volkes schließt praktisch die hier geschilderte Trauer ab. Baal wird durch die Schilderung der „Fremdbestimmtheit“ zum anthropomorphen Götzen erniedrigt. „Verspottet werden nicht irgendwelche Eigenheiten des Gottseins Baals, sondern er wird vornehmlich in seiner »Menschlichkeit« verspottet, die deutlich macht, daß er nicht Gott ist und niemals sein kann“<sup>306</sup>. Hier „geht es um den Nachweis, daß Jahwe allein der

---

Zu weiteren möglichen Referenzen an diesen Trauerritus in Ugarit vgl. o. Anm. 294 sowie T. J. LEWIS, *Cults*, 100f; zu einem möglichen assyrischen Beleg vgl. T. PODELLA, *Šöm-Fasten*, 44.

Auch aufgrund dieser Beschreibung der Trauer von El und Anat sollte man nicht das Einritzen der Haut als genuinen Bestandteil des Baalskultes (im spätbronzezeitlichen Ugarit und dann vermittelt über 1Kön 18 auch im eisenzeitlichen Kanaan überhaupt) ansehen. Vielmehr handelt es sich auch in den mythologischen Belegen im Baal-Anat-Mythos um *konventionelle* Trauerriten (vgl. J.G. TAYLOR, *Things*, 159).

304 H. CHRIST, *Blutvergießen*, 12, verweist darauf, daß 1Kön 18,28 der einzige Fall ist, wo das Vergießen (*špk dm*) von *Menschenblut* nicht mit dem Töten zusammenhängt. Da die Wendung in bezug auf Menschen ansonsten mit dem Komplex „Tötung“ zusammenhängt, wird bereits durch die Formulierung eine implizite Wertung mitgesetzt.

305 Auch hier ist versucht worden, das ekstatische Gebaren als genuines Element des Baalskultes zu verstehen (vgl. z.B. H.H. ROWLEY, *Elijah*, 203f; G. HENTSCHEL, 1Kön, 113; ablehnend auch S. TIMM, *Dynastie*, 101). Wie bei den Trauerbräuchen wurden auch hier ao Texte herangezogen (so der Reisebericht des Wen Amun; und der in Mari belegte *mahhūm*; vgl. zu beiden H.-P. MÜLLER, *Art.* 𐎗𐎍, 147-149), vgl. M. REHM, *1Könige*, 179, der allerdings die Analogie zu israelitischen Propheten hervorhebt. *nb ʿ hitp.* ist häufiger im AT für ekstatische Phänomene der Prophetie gebraucht: 1Sam 10,5f.10.13; 18,10; 19,20-24 (Num 11,25-27 ?). Daß es also solche Phänomene im Rahmen der Prophetie gegeben hat ist unbezweifelbar, auch wenn sie nicht ausschließlich Fremdkulte betreffen. 1Sam 19,20ff (und Ez 13,17) zeigen, daß von der Ekstase auch Nicht-Propheten betroffen werden konnten. Auch das *nb ʿ hitp.* setzt nicht notwendig die *Baalspropheten* als Subjekt voraus.

306 H.D. PREUSS, *Verspottung*, 87.

wahre Gott ist (...) und Baal nicht mehr als ein machtloser Popanz<sup>307</sup>. Die Auseinandersetzung spielt sich auf der *personalen* Ebene ab. Damit unterscheidet sich der hier geäußerte Spott essentiell von der späteren Götzenbildpolemik, die über die *Materialität* von Götzenbildern z.B. als „Holz und Stein“ spottet und über die Materialität deren Nichtexistenz aussagt. Die Existenz Baals wird in 1Kön 18 *nicht explizit* geleugnet; der Hintergrund der Erzählung ist *nicht monotheistisch*. *Implizit* allerdings muß man hier schon von einer Leugnung der Existenz sprechen, wenn innerster und erster Ausdruck der Existenz eines Gottes seine Handlungsfähigkeit ist. Von einem Gottesbild, das die punktuelle oder periodische „Abwesenheit“ des Gottes einschließt, setzt sich die Erzählung scharf ab. Gerade in dieser Hinsicht wird die *Einzigkeit* YHWHs in dem „Götterurteil“ stark hervorgehoben. Formallogisch gewendet wird hier nicht mehr das einschließende „oder“ des „YHWH oder Baal“ verhandelt, in der noch beide Adjunktionsglieder „wahr“ sein könnten, sondern ein abschließliches „oder“ i.S. von „YHWH und nicht Baal“<sup>308</sup>. Die Grunderzählung steht am Beginn der Auseinandersetzung um das Gottsein der Götter.

### e) Zur Frage der religionsgeschichtlichen Identität des Baal in 1Kön 18

Unter Voraussetzung dieser umfassenden These erübrigen sich auch weitestgehend Fragen nach der religionsgeschichtlichen Identität des in 1Kön 18 verspotteten Baal. Hier sind in der Forschung bis in jüngste Zeit eine Vielzahl von Versuchen aufgetaucht, die literarische Gestalt des Baal in 1Kön 18 religionsgeschichtlich näher zu verorten<sup>309</sup>. Der hier be-

---

307 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 239, der allerdings den Spott in V 27 und ohne weitere Differenzierung die ganze Erzählung VV 19-40 in die Nähe des Monotheismus Deuteroterjesajas rückt. S. dazu u. Anm. 319.

308 Vgl. R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 241: „An die Stelle des königlichen Programms: Jahwe und Baal, setzen sie (scil. die konservativ oppositionellen Kreise, zu denen er Elija rechnet) die Parole Jahwe oder Baal“. Vgl. in Zuspitzung auch E. WÜRTHWEIN, Erzählung, 140: „Jahwe ist der Gott, und das heißt, Baal ist kein Gott, das ist die Botschaft dieser Legende“. Vgl. ähnlich M. REHM, 1Könige, 183.

Thema der Auseinandersetzung in der Opferprobeerzählung sind gerade nicht Kultobjekte oder Bilder als polyvalente Träger religiöser Ideen, sondern - und darin liegt das Besondere der Erzählung - die direkte Konfrontation zwischen YHWH und Baal. Auch hier unterscheidet sich die Auseinandersetzung bei Elija wesentlich z.B. von Hoseas distanzierender Kultbildpolemik. Ob die Grundsicht der Karmelerzählung aufgrund des Fehlens der Auseinandersetzung um Kultobjekte daher vor Hosea angesetzt werden muß (so z.B. in der Argumentation bei C. DOHMEN, Bilderverbot, 253f) bleibt sehr fraglich. Die „Existenzfrage“ kann ebensogut der „nur material vermittelten“ Auseinandersetzung um Kultobjekte nachgeordnet werden.

309 Vgl. als Überblick zu den älteren Vertretern auch die Zusammenstellung bei F.C. FENSHAM, Observations, 228-231; H.J. KATZENSTEIN, History, 153; S. TIMM, Dynastie, 87-101, der sich auch ausführlich mit den einzelnen Versuchen auseinandersetzt.



kämpfte Baal soll entweder einfach pauschal „der phönizische Baal“ sein<sup>310</sup> oder, wie es klassisch seit A. ALT aufgrund der viel späteren inschriftlichen Belege und dem im Karmelgebiet gefundenen marmornen Motivfuß<sup>311</sup>, der (für das 9. Jh. unnachgewiesen als phönizisch substituierte) Baal-Karmel<sup>312</sup> oder der (tyrische) Baal des Libanon<sup>313</sup>. Auch *Ba'al-samem* ist jüngst wieder vorgeschlagen worden<sup>314</sup>. Die größte Nähe zum Text hat durch die implizierte Verbindung des Baal zu Tyrus/Phönizien die Annahme, Melkart stehe (auch gerade durch das Motiv des „schlafenden Gottes“) hier im Hintergrund<sup>315</sup>. Jedoch gibt es bei allen Identifikationsversuchen die gleichen Bedenken<sup>316</sup>. Zum einen gehen sie überwiegend von der *ursprünglichen* Lokalisierung der Opferprobeerzählung auf dem Karmel aus, die die hier zugrundegelegte Analyse bezweifelt. Im Grundtext ist die Opferprobe nicht lokalisiert. Zum anderen sind solche Versuche aufgrund mangelnder zuverlässiger (d.h. nicht

310 So z.B. VAN SETERS, Art. Elijah, 491; M.S. SMITH, History, XXVf, der aber im Fortgang seiner Untersuchung (42-44) auch die übrigen Versuche diskutiert und letztlich (44) Baal-Samem präferiert.

311 Vgl. zu dem Motivfuß, der eine Weihinschrift eines Bürgers aus Caesarea Maritima für den Zeus Heliopoleites Karmelos aufweist, M. AVI-YONAH, IEJ 2 (1952) 118-124, mit Taf. 8; K.-H. BERNHARDT, Art. Karmel, 658; L.Y. RAHMANI, IEJ 39 (1989) 70f.

Die Skulptur ist wahrscheinlich in die erste Hälfte bzw. die Mitte des 3 Jh. n. Chr. zu datieren. Motivfüße sind keine ungewöhnliche Weihegabe, Parallelen aus Palästina lassen sich aus Jerusalem und Nazaret anführen. Auch wenn bisher auf dem Karmel kein Heiligtum archäologisch nachgewiesen werden konnte, läßt die Inschrift es wahrscheinlich scheinen, daß es im Karmelgebiet eine Kultstätte dieses Gottes gab. Das Heiligtum war dann wohl Akko zugeordnet, wo Zeus Heliopolitanus einen Verehrungsschwerpunkt hatte. Der Kult dieses Gottes ist mit dem römischen Jupiter Heliopolitanus- und dem Sarapiskult zusammensehen. Ich danke Robert Wenning für wertvolle Hinweise zur Datierung, Einordnung, zu den Parallelen und zur Bibliographie.

312 Vgl. A. ALT, Gottesurteil, 138f.

313 So jüngst B. PECKHAM, Phoenicia, 80.

314 Vgl. O. EISSFELDT, *Ba'al-Samēm*, 187f, und im Anschluß an ihn H. JUNKER, Altar, 66 sowie jetzt A.M. COOPER, Religion, 313; M.S. SMITH, History, 43f; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 296: „Der Ba'al, gegen den etwa Elija in 1Kön 18,17-40 polemisiert, ist ja längst nicht mehr der durch Interaktion mit einer erotisch attraktiven Göttin charakterisierte Wettergott der MB II B (...). Er ist auch nicht mehr der Ba'al der ausgehenden SB-Zeit und der EZ I, der als Kämpfer im Dienste eines fernen, anderen Himmels- bzw. Sonnengottes in Erscheinung trat (...). Der Ba'al des 9. und 8. Jhs. ist, wie O. Eißfeldt schon 1939 gezeigt hat, vielmehr *Ba'al-samem*, der »Himmelsherr«“. Zwar fährt der Zug, auf dem hier KEEL und UEHLINGER nach einer Analyse des solar geprägten Symbolsystems im 9. und 8. Jh. fahren (vgl. z.B. auch die Habilitationsschrift von H. NIEHR, Gott), grundsätzlich in die richtige Richtung, jedoch ist, nachdem die Religionsgeschichte zugegebenermaßen zu stark am Wettergottschema geklebt hat, ebenso Vorsicht bei einer neuen Überflutung der gesamten Auseinandersetzung Baal/YHWH mit der „Himmelsherr-Thematik“ geboten. Gerade die biblischen Erzählungen scheinen gegenüber der Entwicklung im ikonographischen Symbolsystem ausgesprochen „konservativ“.

315 Vgl. z.B. H.J. KATZENSTEIN, History, 152; W.F. ALBRIGHT, Religion, 174; A.S. PEAKE, Elijah, 301.304; H.H. ROWLEY, Elijah, 193f; M.S. SMITH, History, 42f; F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 257; M. WEIPPERT, Synkretismus, 161, s. auch o. Anm. 287.

316 Vgl. auch die Mahnungen zur Vorsicht bei R. ALBERTZ, Religionsgeschichte (1987), 333; Religionsgeschichte, 239f.

polemisch verfärbter) Charakteristika des Baal zweifelhaft. Selbst über das deutliche Motiv der Abwesenheit bzw. des zyklischen Sterbens und Wiederauferstehens, das auch im phönizischen Bereich für Eschmun und Melkart belegt ist<sup>317</sup> läßt sich nicht schließen, daß es in 1Kön 18 um die Auseinandersetzung nur mit phönizischen Baal-Göttern resp. Melkart geht. Letztlich gehen diese Eingrenzungsversuche an der Intention der Erzählung vorbei. Denn es handelt sich in 1Kön 18 nicht (auch auf keiner späteren, resp. explizit lokalisierten Stufe der Erzählung) um die Auseinandersetzung um lokale Vorherrschaft von Ressortgöttern, sondern um die Durchsetzung der *einzigsten* Alternative: „den einen YHWH“. Eine nähere Verortung des Gegenspielers „Baal“ ist bereits vom Erzähler der Grundschrift nicht intendiert gewesen. Daß der Spott gerade Elemente aufnimmt, die für Baal als Vegetations- und Wettergottheit allgemein gelten, und der Erzähler damit seinen Angriff auf einer sehr breiten Front startet, paßt genau in dieses Bild.

f) *Zum Ziel der Opferprobe in VV 37f*

Die über den Spott Elijas gewonnene Ausrichtung der Erzählung kann an einem weiteren Punkt bestätigt werden. In der Analyse wurde der Gebrauch des determinierten *hā'ēlohîm* (VV 21.24.37.39) als Leitwort herausgestellt. Zentral ist dabei die „Erkenntnisformel“ im Gebet des Elija, die mit *yd'ē* formuliert, die (An-)erkenntnis, „daß YHWH Gott ist“, als erbetene Folge des Eingreifens YHWHs beschreibt (*wēyede'û hā'ām hazzāh kî'attāh YHWH hā'ēlohîm*)<sup>318</sup>. Von daher läuft die Grunderzählung auf das Ziel in V 39 zu, wo das Bekenntnis des Volkes *YHWH hū' hā'ēlohîm* wiederholt wird. Auch die Erkenntnis des Volkes bzw. die Zielformulierung der Opferprobe ist *nicht monotheistisch*<sup>319</sup>. Denn die Determination in dem *hū' hā'ēlohîm* ist syntaktisch nicht als ausschließende Einzigkeit i.S. von „YHWH ist der einzige Gott“ oder als „YHWH ist der Gott schlechthin“ zu interpretieren, sondern eher als „YHWH, er ist der Gott“ zu verstehen<sup>320</sup>. Die Betonung liegt

317 Vgl. A.M. COOPER, Religion, 313.315. Zur Kritik vgl. M.S. SMITH, History, 42, der zu Recht auf die weite Streuung des Motivs vom „schlafenden Gott“ verweist.

318 Der Gebrauch der Erkenntnisaussage ist hier mehr oder weniger „klassisch“, da sie wie an vielen anderen Stellen eng an den geschichtlichen Erweis YHWHs gebunden ist. Vgl. zur Erkenntnisaussage immer noch maßgebend W. ZIMMERLI, Erkenntnis; zur Verbindung mit einer geschichtlichen Tat YHWHs bes. 80.83.

319 Gegen N.J. TROMP, Water, 481 Anm. 1; J. VAN SETERS, Art. Elija, 91; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 239; E. WÜRTHWEIN, Könige, 217.220, der in der Verspottung selbst einen „absoluten Monotheismus“ vorausgesetzt sehen will, vgl. auch DERS., Opferprobe, 283. Abgesehen davon, daß die Attribuierung „absolut“ im Kontext des Monotheismus redundant ist, trifft die Aussage nicht den Sachverhalt von 1Kön 18.

320 Vgl. E. RÖSSLER, Jahwe, 112 sowie die Ausführungen von M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 119f; G. BRAULIK, Geburt, 136 Anm. 84. Vgl. zu der Pendenskonstruktion, die das Subjekt betont voranstellt, W. GROSS, Pendenskonstruktion, 124f.

sowohl auf der Determination als mehr noch auf dem vorangestellten Eigennamen. Das Bekenntnis zielt auf die Handlungsfähigkeit des Gottes YHWH gegenüber dem nicht-handlungsfähigen Baal (vgl. die Bedingung in V 24). Es scheint sich auch hier zu bestätigen, daß es in der Opferprobeerzählung um das uneingeschränkte und ausschließliche Bekenntnis zu YHWH geht.

### g) Synthese

Für die oben angedeutete monotheistische Stoßrichtung fehlt der Formulierung das ausschließende Element, das in anderen Stellen, die als monotheistische Programmaussagen bezeichnet werden können, durch die Zusätze *l<sup>e</sup>baddô* oder *w<sup>e</sup>'ên 'ôd* zum Ausdruck kommt<sup>321</sup>. Die Existenz anderer Götter wird hingegen in 1Kön 18 gerade nicht ausgeschlossen. Vergleichbar zu der Schlüsselformulierung in VV 24.37.39 sind die dtr Stellen in 2Sam 7,28 und Dtn 7,9<sup>322</sup>. Beide Stellen heben auf die Bundestreue YHWHs ab. Während 2Sam 7,28 ohne eine Verbindung zur Erkenntnisformel formuliert, steht in Dtn 7,9 ähnlich wie in 1Kön 18 das *hû' hā' <sup>α</sup>lohîm* als Erkenntnisziel (*w<sup>e</sup>yāda 'tā kî ...*), das durch

---

Die Übersetzung „YHWH ist Gott“ (so M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 119, vgl. auch E. WÜRTHWEIN, Erzählung, 134; DERS., Opferprobe, 280) ist zwar syntaktisch noch annehmbar, obwohl sie die Pendenskonstruktion übergeht, jedoch trifft sie auch die Intention nicht, da sie die Möglichkeit der Beliebigkeit noch offenhält (i.S. „YHWH ist irgendein Gott“). Das Ziel der Erzählung liegt aber gerade in dem komparativen Moment: „YHWH ist Gott und nicht Baal, da sich YHWH als handlungsfähig erweist“. Darum hat der bestimmte Artikel durchaus *auch* die Intention der Hervorhebung als „der Gott“ (so die Übersetzung der Phrase in Dtn 7,9 bei G. BRAULIK, Geburt, 136).

Gegen S. TIMM, *Dynastie*, 83, der hier die LXX-Auslassung des zweiten YHWH für die *lectio difficilior* hält und so zu einem ausschließenden Sinn der Wendung kommt.

321 Vgl. Dtn 4,35.39; Jes 45,18; 1Kön 8,60; 2Kön 19,15//Jes 37,16, wo ebenfalls die Wendung *hû' hā' <sup>α</sup>lohîm* verwandt, aber entsprechend erweitert ist. Vgl. auch die superlativische Formulierung in Dtn 10,17: *kî YHWH <sup>α</sup>lohêkæm hû' <sup>α</sup>lohê hā' <sup>α</sup>lohîm*. Vgl. zu den genannten Stellen G. BRAULIK, *Geburt*, 139ff. Daß durch die Zusätze zu der Phrase erst die monotheistische Stoßrichtung in den Stellen geschaffen wird, übersieht WÜRTHWEIN, wenn er Dtn 4,35.39 als nächste Parallelen zu 1Kön 18 heranziehen will (vgl. E. WÜRTHWEIN, *Opferprobe*, 282). Seine Nachordnung von 1Kön 18 hinter Dtn 4 und damit faktisch die spätdtr Einordnung der Opferprobeerzählung dürfte unhaltbar sein.

Nachwirkungen der Wendung *YHWH hû' hā' <sup>α</sup>lohîm* finden sich auch in sicherem monotheistischem Kontext (vgl. 2Chr 33,13, allerdings ohne näherbestimmende Attribute). Auffallend ist die Verwendung in dem sicher nachexilischen Ps 100. Hier ist die Wendung in V 3 ebenfalls in einer abgewandelten Erkenntnisformel verwandt (*d<sup>e</sup> 'û kî YHWH hû' <sup>α</sup>lohîm*), jedoch ist das *<sup>α</sup>lohîm* gerade nicht mehr determiniert. Eine Determination hat sich quasi erledigt, YHWH ist der Gott schlechthin, der keiner Abgrenzung gegenüber anderen Göttern mehr bedarf und den die gesamte Völkerwelt anerkennen soll. Vgl. zu Ps 100 und den Völkern als Subjekt von V 3 jetzt N. LOHFINK, *Universalisierung*, 172-179.182, und E. ZENGER, *Gottesbund*, 246-250.

322 2Sam 7,28 wird von T. VEIJOLA *DtrG* zugeschrieben, vgl. *Dynastie*, 72-74; DERS., *Forschung*, 120. Zur Einordnung von Dtn 7,9 vgl. G. BRAULIK, *Geburt*, 133-138.

die Heilstat des Exodus in V 8 motiviert ist<sup>323</sup>. Dtn 7,9 leugnet ebensowenig die Existenz anderer Götter wie 1Kön 18 und für diesen Beleg hält G. BRAULIK zu Recht fest: „Wir stehen an der Schwelle des Monotheismus“<sup>324</sup>. Von dem Sachverhalt in Dtn 7,9 ist 1Kön 18 nicht weit entfernt.

Die oben bereits bei der Interpretation des Spotts formulierte Synthese, die Opferprobeerzählung stehe am Beginn der Auseinandersetzung um das Gottsein der Götter, hat sich auch bei der Interpretation der Formulierung im Bereich der Erkenntnisaussage bestätigt. Der voraussetzungslose Kontext des Polytheismus, der bis zum Durchbruch des Monotheismus im Exil im 6. Jh. eine sich verringernde Konstante der Religionsgeschichte Israels darstellt, beginnt hier zu bröckeln.

Diese inhaltliche Verortung läßt es nicht zu, die Grunderzählung bereits im 9. Jh. anzusetzen<sup>325</sup>. Die Erzählung von der Opferprobe steht nicht am Beginn der Überlieferungen über Elija<sup>326</sup>. Ihre Qualität im Einsatz für den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs ist eine deutlich andere als etwa in der vom Ressortdenken geleiteten Ahasjageschichte 2Kön 1,2.5-8 oder anderen Elijaerzählungen. Nicht nur von den gewählten Formulierungen, sondern auch von der inhaltlichen Seite her liegt eine Datierung mindestens im späten 8. Jh. (nachhoseanisch!), wenn nicht in sogar in spätvorexilischer Zeit im 7. Jh., näher. Die

---

323 Dtn 7,9 geht aber auch inhaltlich über 1Kön 18 hinaus, da es hier nicht nur um die „nackte“ (An-)erkenntnis YHWHs geht, sondern auch um deren inhaltliche Füllung: Daß nämlich YHWH ein treuer Gott ist, der zu seinem Bund steht und dessen Güte bis ins tausendste Geschlecht währt.

324 G. BRAULIK, *Geburt*, 136. Im Rahmen der weiteren Analyse nennt BRAULIK die Phrase *YHWH hū' hā' lohūm* „eine deuteronomistische Formel“ (ebd. 145, vgl. auch N. LOHFINK, *Universalisierung*, 182, der sie sogar „deuteronomische Formel“ nennt). Auch wenn man die in unterschiedlichen Kontexten gebrauchte Formulierung kaum als „Formel“ ansprechen kann, ist tatsächlich auffallend, daß sie überwiegend an (späten) dtr Stellen vorkommt (Dtn 4,35.39; 7,9; 1Kön 8,60; 2Kön 19,15//Jes 37,16; 2Sam 7,28) und nur selten in anderen Texten (Jes 45,18; Esra 1,3; 1Chr 17,26; 2Chr 33,13). Ähnlich stellt auch W. ZIMMERLI zu den Dtn Stellen fest: „In der Formulierung »Erkennen, daß YHWH Gott ist (כִּי יְהוָה הוּא הֵאלֹהִים)« haben wir offenbar die spezifisch deuteronomische Bezeichnung des Erkenntnisinhaltes vor uns“ (Erkenntnis, 67, vgl. auch 68f.89).

Die frühesten Belege der Phrase dürften sich damit in 1Kön 18 finden. Auch diese Tatsache spricht dafür, den Grundtext nicht allzuweit heraufzudatieren, sondern ihn im Vorfeld der deuteronomischen Bewegung anzusetzen.

325 Vgl. auch die entsprechende Skepsis z.B. bei P. WEIMAR, *Art. Elija*, 518f; B. LANG, *Entstehung*, 137.

326 Viel eher könnten die Grundelemente der Dürreerzählung (nicht die Komposition!) aus der frühen Elija-Überlieferung stammen, zudem dort die Auseinandersetzung zwischen Baal und YHWH (implizit) auf ganz anderer Ebene geführt wird, nämlich im Ressortdenken, das im polytheistischen Kontext eine „Aufgabenverteilung“ territorial bzw. innerhalb des Pantheons vorsieht. Vgl. zu dieser impliziten Auseinandersetzung jetzt auch W. THIEL, *Komposition*, 214f, der insbesondere im Bereich des Gesamtkontextes von 1Kön 17-19 wertvolle Anmerkungen zur Opposition Baal-YHWH macht.

Erzählung ist jedoch *nicht* in deuteronomisch-deuteronomistischen Kreisen entstanden<sup>327</sup>, wohl aber zeitlich und sachlich in der Nähe dieser Kreise anzusetzen. Durch diese Umorientierung in der Datierung der Grunderzählung von der Opferprobe ergeben sich einige Verschiebungen in der Entwicklungsgeschichte des ersten Gebotes bzw. der Herausbildung der intoleranten Monolatrie<sup>328</sup>. Elija kann (zumindest vom literarischen Standpunkt aus) nicht mehr aufgrund der Opferprobeerzählung in 1Kön 18\* als Initiator der *intoleranten* YHWH-Monolatrie im 9. Jh. angesehen werden<sup>329</sup>. Vielmehr ist dieser Anfang der betonten Ausschließlichkeitsforderung beim Jehowisten (etwa Ex 32\*; Ex 34,14<sup>330</sup>) und bei Hosea zu suchen. Hosea setzt bei der synkretistischen Vermischung von Baal und YHWH an und fordert eine deutlichere Trennung zwischen YHWH und Baal ein. Er steht Israeliten gegenüber, die den Unterschied zwischen YHWH und Baal verwischen, für die YHWH und Baal das gleiche sind. Hosea stellt die Alternative „YHWH oder Baal“ und gibt aufgrund der heilsgeschichtlichen Bindung Hilfen zur Entscheidung (vgl. z.B. Hos 11) für den Landesgott YHWH (z.B. Hos 2). Anders die Erzählung von der Opferprobe und Elija, der das Volk vor die Entscheidung stellt: „YHWH *und nicht* Baal“. Die Opferprobe erweist die Handlungsunfähigkeit und Irrelevanz Baals. Die Erzählung unterstreicht dies durch beißenden Spott. Die polemische Auseinandersetzung um die geschichtliche Handlungsfähigkeit und damit um die Existenz des Hauptkonkurrenten Baal findet erst in der späteren Königszeit statt. Sie hat bereits den gefestigten Tatbestand des ersten Gebotes und die binnenreligiöse Auseinandersetzung um Eindeutigkeit im Kult (etwa Hoseas) im Rücken.

## 6. Zusammenfassung

Aschera hat erst in dtr oder spätdtr Zeit in der Erzählung von der Opferprobe oder dem „Götterurteil“ auf dem Karmel ihren Platz gefunden. Ihre Propheten wurden mit den Baalspropheten in V 19 zu einer übermächtigen Gruppe von Fremdgötterpropheten (insgesamt 850) zusammengestellt und der Schirmherrschaft Isebels unterstellt. Ziel der Einfügung der Ascherapropheten war, sie unter das Verdikt des Baalsdienstes zu subsumieren und dadurch in einem Zuge mit Baal zu diskreditieren. War die Verehrung Baals zum Zeitpunkt der Ein-

---

327 Gegen E. WÜRTHWEIN, Opferprobe, 282f. Zutreffender scheint da das Urteil B.O. LONGS (Kings, 195, allerdings auf die Endform der Opferprobeerzählung bezogen): „In this particular example in its final form, which probably is older than the assemblage of Kings, the special emphasis on religious struggle suggests a provenance among prophetic groups who were deeply interested in the triumph of Yahweh over rival gods ...“.

328 Vgl. zur diachronen Entwicklung der Monolatrieforderung F.-L. HOSSFELD, Einheit, *passim*.

329 Zu einer umrißhaften Beschreibung der religiösen Verhältnisse im 9. Jh. vgl. die behutsamen Urteile von H. DONNER, Geschichte, 269f.

330 Zur Bedeutung von Ex 32 für die Entwicklungsgeschichte des ersten und zweiten Gebots vgl. die Analyse von C. DOHMEN, Bilderverbot, 66-147. Zu Ex 34,14 s.u. den Abschnitt über die Pentateuchbelege.

fügung schon eigentlich „kein Thema mehr“, da er und seine Verehrer in 1Kön 18 und vielen anderen Stellen der Hilflosigkeit überführt worden waren, so konnte der Redaktor hier durch die Einfügung die Göttin Aschera über ihre Propheten auf einen längst abgefahrenen Zug aufspringen lassen. Durch die Zusammenstellung mit Baal rückt Aschera in ein arg schlechtes Licht - ihre Propheten (und damit Verehrer und Verehrerinnen) werden ebenso wie die Baalspropheten zu Fremd- und Falschgötterpropheten. Ob es diese Ascherapropheten - auch in wesentlich geringerer Anzahl - jemals gegeben hat, kann aufgrund der Erzählung nicht mehr eruiert werden. Aschera wird hier - wie auch an anderen Stellen (s.u.) - vom Umfeld YHWHs, d.h. vom Umfeld einer möglichen Akzeptanz im Kult völlig abgekoppelt und in die inakzeptable Sphäre Baals eingebracht.

Daß durch die Hinzufügung auch Isebel mit dem Ascherakult in Verbindung gebracht worden ist, haben die Deuteronomisten bei dem *Enfant terrible* des 9. Jhs. billigend in Kauf genommen. Ob dies jedoch mit intendiert war, konnte nicht mehr eindeutig geklärt werden.

Im Zuge der Überprüfung der Herkunft und Bedeutung der Ascherapropheten und wegen der hohen Bedeutung der Erzählung für die Entwicklung der Monolatrieforderung wurde die gesamte Opferprobeerzählung in ihrem Kontext untersucht. Die Analyse ergab ein recht komplexes Bild der Entstehungsgeschichte von 1Kön 18, das sich für die eigentliche Erzählung von der Opferprobe in den VV 21-40 durch das Modell einer Grundschrift mit zwei umfangreicheren Bearbeitungen am besten erklären läßt.

Eine Grunderzählung (VV 21.22a\*.23aα\*.24.26-30.33.34.36aα [ohne *wayyiggaš ʿelyāhū hannābiʿ*].37.38aα.39) kannte nur ein Gegenüber von Elija und *dem Volk*. Dem Volk wird in der Erzählung angelastet, zugleich „auf zwei Hochzeiten tanzen zu wollen“, ja sogar in der wankelmütigen Unentschiedenheit zwischen YHWH und Baal den *eigentlichen* Gott Israels zu kompromittieren und Baal zu präferieren. Durch eine Opferprobe, die unter Leitung von dem selbstsicheren Elija organisiert wird, wird das Volk, vielmehr aber Baal bloßgestellt. Das Volk versucht zunächst durch Evokationsriten eine Rechtfertigung seiner Präferenz für Baal zu erlangen, der aber trotz der folgenden Trauerbräuche im „Sumpf“ handlungsunfähiger Morbidität verhaftet bleibt. Der fehlgeschlagene Versuch der Erweckung Baals aus seinem Todesschlaf wird konterkariert durch den selbstsicheren Elija, der sogar durch Übergießen des Opfers und des Brennholzes mit Wasser seine Testbedingungen erschwert. Da sein Vertrauen nicht enttäuscht wird und das YHWH-Feuer das Brandopfer samt Holz verschlingt, ist das Volk (wieder und „endgültig“) überzeugt von der handelnden Initiative des Gottes YHWH. Es bekennt einmütig am Höhepunkt der Erzählung „YHWH, er ist der Gott“. Die Grundschrift ist eine Bekehrungsgeschichte, die die Unvergleichbarkeit des Gottes Israels gegenüber Baal auf den einen Punkt bringt: *Wer nicht in der Lage ist, auf die Bitten des klagenden Volkes hin einzugreifen, kann nicht der Gott Israels sein.*

Aufgrund der inhaltlichen Voraussetzung, der schon fortgeschrittenen Distanzierung von Baal und damit der sachlichen Nähe zur Theologie des 8./7. Jhs. wurde die Erzählung in vordeuteronomischer Zeit datiert. Eine Ansetzung im 9. Jh. kommt nach der hier vorgelegten Analyse nicht in Frage.

Möglicherweise erhielt die Grundschrift durch 1Kön 18,1a $\alpha$ \*.2a $\alpha$ .17.18a zunächst ein „Präludium“, durch das die Erzählung von dem Götterwettstreit mit dem Konflikt zwischen Elija und Ahab verbunden wird. Ahab trifft jetzt die Mitschuld für die Unentschiedenheit des Volkes, da er das Volk (durch seine Religionspolitik) verunsichert hat. Das Volk wird dadurch von der Schuld „teilentlastet“.

Diese Entlastungstendenz setzt sich in der weiteren Geschichte der Erzählung fort. Wahrscheinlich nicht mehr in vorexilischer Zeit, sondern in produktiver Rezeption dtn/dtr Vorgaben wird der Konflikt zwischen Elija und dem Volk zu einem Gegenüber von Elija zu den Baalspropheten umgestaltet (VV 19\* [ohne die 400 Ascherapropheten].20.22a $\beta$ b.23\*.25.36\* [nur *wayyiggaš ʿelīyāhū hannābī*]). 1Kön 18 wird zu einer Auseinandersetzung zwischen dem *einen wahren* YHWH-Propheten Elija und den vielen *falschen* Baalspropheten. Die Auseinandersetzung verlagert sich von den Göttern auf die Ebene ihrer Vertreter.

Andere dtr Interessengruppen haben die Ahab-Omri Anschuldigungen in V 18 nachgetragen und die Gruppe der oppositionellen Propheten um 400 Ascherapropheten erweitert.

Von priesterlich orientierten Redaktoren wurde die Erzählung wahrscheinlich nachpriesterschriftlich ein letztes Mal fortgeschrieben (VV 31.32.35.36\* [ab *YHWH ʿēlohē ʿabrāhām*].38a $\beta$ b). Elija wird weiter als Prophet *par excellence* in Israel stilisiert, der ein reines Opfer darbringt und das Volk zum Glauben an den Gott der Väter, den Gott Israels zurückbringt. Die mirakelhaften Züge des YHWH-Feuers werden gesteigert. Diese Fortschreibung legt einen besonderen Wert auf die Größe Israel, die sie in dem 12 Steine-Altar, der Umbenennung Jakobs und der Bekenntnisformel betont einbringt.

## B. Die Zerstörung des Baalsaltars und die Aschere in Ri 6,25-32

### 1. Text und Übersetzung

- V 25 way<sup>e</sup>hî ballaylāh hahû ʾ wayyo ʾmærlô YHWH qah ʾæt par haššôr  
ʾašær l<sup>e</sup> ʾābikā ûpar haššenî šæba ʾ šānîm  
w<sup>e</sup>hārastā ʾæt mizbah habba ʾal ʾašær l<sup>e</sup> ʾābikā  
w<sup>e</sup> ʾæt hā ʾašerāh ʾašær ʾālāw tikrot
- V 26 ûbānūtā mizbe<sup>a</sup>h laYHWH ʾælohækā  
ʾal ro ʾš hammā ʾôz hazzæh bamma ʾarākāh  
w<sup>e</sup>lāqahtā ʾæt happār haššenî  
w<sup>e</sup>ha ʾalūtā ʾôlāh ba ʾašê hā ʾašerāh ʾašer tikrot
- V 27 wayyiqqah gid ʾôn ʾašārāh ʾanāšîm me ʾbādāw  
wayya ʾas ka ʾašær dibbær ʾelāw YHWH  
way<sup>e</sup>hî ka ʾašær yāre ʾæt bêt ʾābîw w<sup>e</sup> ʾæt ʾanšê hā ʾîr  
me ʾsôt yômām wayya ʾas lāylāh
- V 28 wayyaškimû ʾanšê hā ʾîr babboqær w<sup>e</sup>hinneh nuttaš mizbah habba ʾal  
w<sup>e</sup>hā ʾašerāh ʾašær ʾālāw korātāh  
w<sup>e</sup> ʾet happār haššenî ho ʾalāh ʾal hammizbe<sup>a</sup>h habbānûy
- V 29 wayyo ʾm<sup>e</sup>rû ʾîš ʾæl re ʾehû mî ʾāsāh haddābār hazzæh  
wayyidr<sup>e</sup>šû waybaqšû  
wayyo ʾm<sup>e</sup>rû gid ʾôn bænyô ʾāš ʾāsāh haddābār hazzæh
- V 30 wayyo ʾm<sup>e</sup>rû ʾanšê hā ʾîr ʾæl yô ʾāš hōše ʾæt binkā w<sup>e</sup>yāmot  
kî nātaš ʾæt mizbah habba ʾal w<sup>e</sup>kî kārāt hā ʾašerāh ʾašær ʾālāw
- V 31 wayyo ʾmæryô ʾāš l<sup>e</sup>kol ʾašær ʾam<sup>e</sup>dû ʾālāw  
ha ʾattæm t<sup>e</sup>rîbûn labba ʾal ʾim ʾattæm tōšî ʾûn ʾôtô  
ʾašær yārîb lô yûmat ʾad habboqær  
ʾim ʾælohîm hû ʾyāræb lô kî nātaš ʾæt mizbe<sup>e</sup>hō
- V 32 wayyiqrā ʾ lô bayyôm hahû ʾy<sup>e</sup>rubba ʾal  
le ʾmor yāræb bô habba ʾal kî nātaš ʾæt mizbe<sup>e</sup>hō
- V 25 Und es geschah in der darauffolgenden Nacht, da sprach YHWH zu ihm:  
Nimm dir den Stier der Rinder deines Vaters und einen zweiten siebenjährigen  
Stier und rei den Baalsaltar deines Vaters ein, und die Aschere, die *neben* ihm ist,  
sollst du umschlagen.
- V 26 Und dann sollst du für YHWH, deinen Gott einen Altar auf dem Gipfel der Fe-  
stung gemäß der Ordnung bauen, und du sollst den zweiten Stier nehmen und ihn  
als Brandopfer auf dem Holz der Aschere, die du umgeschlagen hast, opfern.
- V 27 Da nahm Gideon zehn Männer von seinen Knechten und machte, was ihm YHWH  
gesagt hatte, und weil er sich wegen seines Vaterhauses und der Männer der Stadt  
fürchtete, es tagsüber zu tun, machte er es nachts.



- V 28 Und als die Männer der Stadt frühmorgens aufstanden, siehe, da war der Baalsaltar abgerissen und die Aschere, die neben ihm stand, umgeschlagen, und der zweite Stier als Brandopfer auf dem gebauten Altar dargebracht.
- V 29 Da sagte einer zum anderen: Wer hat das gemacht? Und sie erforschten und ermittelten und sagten schließlich: Gideon, der Sohn Joaschs, hat das gemacht.
- V 30 Da sagten die Männer der Stadt zu Joasch: Bring deinen Sohn heraus, denn er soll sterben, weil er den Baalsaltar abgerissen hat und die Aschere daneben umgeschlagen hat.
- V 31 Da sagte Joasch zu allen, die dort bei ihm standen/ihn bedrängten: Wollt ihr für Baal streiten oder wollt ihr ihn retten? Wer für ihn streitet soll bis zum Morgen sterben. Wenn er ein Gott ist, soll Baal für sich selbst streiten, denn er hat *seinen* Altar abgerissen.
- V 32 Man nannte ihn an jenem Tag Jerubbaal, sprechend: Möge Baal gegen ihn kämpfen, denn er hat seinen Altar abgerissen.

## 2. Einleitung

Die zweite Erzähltradition, in der eine Aschere eine Rolle spielt, ist die Legende von der Zerstörung des Baalsaltars durch Gideon in Ri 6,25-32. Die Erzählung weist in einigen Punkten eine deutliche Ähnlichkeit mit 1Kön 18,21-40 auf. In beiden Erzählungen spielen Altarbau und Opfer eine Rolle und in beiden geht es um den Gott Baal und seine Unfähigkeit einzugreifen. Die Unterschiede sind allerdings ebenso offenbar: Gideon erhält den Auftrag, den Altar Baals einzureißen und einen neuen YHWH-Altar zu errichten und auf diesem dann einen Stier zu opfern. Die Erzählung endet nicht in der Bekehrung des Volkes oder der Stadtbevölkerung, sondern in dem Erweis, daß Baal selbst auf die Schändung seiner Kultstätten nicht reagiert, eben machtlos ist. Am Schluß der Erzählung steht unter Aufnahme dieses Motivs schließlich die Umbenennung Gideons in Jerubbaal.

Die Aschere ist in der Erzählung Ri 6,25-32 viel präsenter als in 1Kön 18,19-40: Insgesamt viermal wird das Lexem explizit verwandt (VV 25.26.28.30). Die Aschere wird dem Baalsaltar (*mizbah habba ʿal*) zugeordnet (*hā ʿašerāh ʿašær ʿālāw*), soll von Gideon abgeschnitten bzw. umgeschlagen werden (*kr*) und dann als Feuerholz für das Brandopfer verwandt werden (*ʷeḥa ʿālāh ʿōlāh ba ʿašê hā ʿašerāh*). Im Rahmen der Ascheradiskussion spielt Ri 6,25-32 in mehrfacher Hinsicht eine Rolle:

Zum einen wird meist angenommen, daß der Erzählung eine alte vordeuteronomistische Überlieferung zugrundeliegt. Diese Einschätzung ist vor allem in dem Altarbau und dem dort dargebrachten Brandopfer begründet, der dem Zentralisationsgedanken scheinbar widerspricht und entsprechend nicht deuteronomistisch sein kann. Insofern gilt Ri 6,25-32 oft als altes Zeugnis für die Zusammengehörigkeit von Aschera und Baal in der „kanaanäischen Religion“. Aus der lokalen Nähe zwischen Baalsaltar und Aschere wird entsprechend ge-

schlossen, daß es sich um eine „consort relationship“ zwischen Baal und Aschera handele<sup>331</sup>. Nur am Rande sei bemerkt, daß dieser Schluß in der Forschung zwar für Ri 6,25-32 als zutreffend erachtet wird, für Dtn 16,21, wo die Aschere neben dem YHWH-Altar steht, aber nur selten in Erwägung gezogen wird<sup>332</sup>. Im Gegenteil wird für Dtn 16,21 immer argumentiert, daß die Aschere einen Fremdkörper im YHWH-Kult darstelle, der aus dem Bereich des Baal-Kultes stamme. Daß diese Argumentation mit gleichem Recht umgekehrt werden kann, hat S.M. OLYAN zu zeigen versucht<sup>333</sup>.

Entsprechend der o.g. Interpretation wird Ri 6,25-30 z.T. bis in jüngste Zeit auch historisch ausgewertet und als Beleg für das „hohe Alter des <sup>3</sup>Ašerah-Dienstes in Israel“ in vor- und frühstaatlicher Zeit reklamiert, „da schon die uralte Gideonsage davon weiß“<sup>334</sup>. In jüngerer Zeit ist allerdings mehrfach in Zweifel gezogen worden, daß es sich in Ri 6,25-32 um eine alte Tradition handelt. Zum Teil wird dabei die ganze Erzählung für deuteronomistisch gehalten, zumindest aber die Erwähnung der Aschere zu den sekundären Zusätzen der Erzählung gerechnet<sup>335</sup>. Damit verschieben sich natürlich die Gewichte, insofern die Er-

---

331 Vgl. z.B. W.L. REED, *Nature*, 110; R.D. PETTEY, *Asherah*, 101. Vgl. auch M. MULZER, *Art. Gideon*, 841; DERS., *Art. Jerubbaal*, 294, der von dem Baalsaltar und der „Baalsaschera“ spricht.

332 So jedoch z.B. R.D. PETTEY, *Asherah*, 101.

333 Vgl. S.M. OLYAN, *Asherah*, 1-22, wo er nachzuweisen versucht, daß die Zusammenstellung von Baal und Aschera religionsgeschichtlich ohne Rückhalt ist, sondern - mit dem Ziel der Diskreditierung - deuteronomistischen Händen entstammt.

334 R. LAUT, *Züge*, 42, vgl. H.D. PREUSS, *Verspottung*, 69f; A.L. PERLMAN, *Asherah*, 30; R. PATAI, *Goddess*, 40.

Zuletzt R.D. PETTEY, *Asherah*, 101, mit einer bestürzend unhistorischen Argumentation. PETTEY sieht zunächst die Erzählung als deuteronomistisch an: „This passage is a deuteronomistic expansion of the original story“ (ebd. 99) und beruft sich dabei auf A. SOGGIN, *Judges*, 6 (wo das Modell W. RICHTERS referiert wird!). Welchen Anteil die vordeuteronomistische Überlieferung gehabt haben soll, legt PETTEY nicht fest und schließt sich in diesem Punkt auch anscheinend nicht W. RICHTER an. „Since... this text has been determined to be a deuteronomistic expansion, and since the only other mention of Asherah in the book of Judges is also a deuteronomistic redaction, does this suggest, then, that there was perhaps no goddess Asherah in the original story, and that the Asherah was mentioned in this text only because she was in the mind of the deuteronomist, not because she was actually worshipped by the townsfolk of Gideon?“ (ebd. 101). Was für Alternativen! Wenn die Passage redaktionell ist, ist sie unhistorisch, wenn aber nicht, ist sie historisch. PETTEY entscheidet sich für letzteres aus zwei Gründen: „First, the pre-monarchic times were the heyday of Asherah worship among the Canaanites ... Second, it is unlikely that the Israelites, in their syncretistic adoption of Canaanite religious practices, e.g. Baal worship, would have excluded such an attractive practice as Asherah worship...“ (ebd.). Die Argumentation ist inakzeptabel. Da nutzt auch seine nochmalige Absicherung nichts, daß Ri 6 letztendlich doch kein sicheres Zeugnis der Ascherverehrung in vorstaatlicher Zeit abgebe, weil der Text ja eben dtr überarbeitet sei (vgl. ebd. 101f).

335 Vgl. H. SPIECKERMANN, *Juda*, 206f, der die Aschere in Ri 6 für einen spätdtr Nachtrag hält, aber noch einen alten vordeuteronomistischen Kern in Ri 6,25-32 vermutet; ähnlich U. BECKER, *Richterzeit*, 151-160, für den bereits die Grundschrift ohne Aschere deuteronomistisch ist (s. dazu u.); H.D. HOFFMANN, *Reform*, 275-279, der eine nicht näher faßbare äl-

zählung dann weniger als Spiegelung einer historischen Ascheraverehrung aufgefaßt wird, sondern stärker nach der literarischen Funktion des Erzählten gefragt wird.

Neben der Frage nach dem Alter der Tradition und dem historischen Wert des Erzählten haben die selten konkreten Angaben der Erzählung in der Ascheradiskussion immer das Interesse geweckt und sind entsprechend ausgewertet worden. So ist Ri 6,25-32 neben dem *kāl ʿeš* in Dtn 16,21 (s. dazu u.) der deutlichste biblische Beleg dafür, daß eine Aschere aus Holz gewesen ist. Die ungewöhnliche präpositionale Verknüpfung der Aschere mit dem Baalsaltar (*hā ʾašerāh ʾašer ʿālāw*) hat Anlaß zu Spekulationen gegeben, meist unter der Voraussetzung, die Präposition drücke eine lokale Beziehung zum Altar aus und sei entsprechend wörtlich als „auf dem Altar“ oder „über dem Altar“ zu übersetzen. So schließt z.B. S. SCHROER im Anschluß an J.C. DE MOOR aufgrund der Präposition *ʿal* auf die Größe der Aschere: „Ri 6,25.28.30, wonach sie über den Altar hinausragt, berechtigt dazu, sie sich als aufgerichteten, relativ großen hölzernen Gegenstand vorzustellen“<sup>336</sup>. B. MARGALIT sieht in der Aschere wie viele andere einen lebenden Baum<sup>337</sup>, bezieht aber die Präposition *ʿal* auf die Zweige des Baumes und parallelisiert damit Ri 6,25-32 mit dem Höhenkult: „... when the biblical narrator speaks (Judg. vi 25 etc.) of »the asherah which is above [the altar]«, he is describing with precision the asherah-tree whose branches hang over the altar (cf. *tht kl ʿš r ʿnn*, which describes the situation from the »perspective« of the altar)“<sup>338</sup>.

Neben der Präposition sind zwei weitere Einzelheiten der Erzählung für die Vorstellung der Aschere ausgewertet worden. Zum einen die Notiz, daß die Aschere als Brennholz (*ʿešm Pl.*) für ein Brandopfer gedient haben soll, was ebenfalls impliziert, daß der Kultgegenstand nicht nur ein „Stöckchen“ gewesen ist. Zum anderen der Hinweis der Erzählung, daß Gideon zehn seiner Knechte mitgenommen hat, um den YHWH-Befehl auszuführen. Diese Angaben wertet z.B. E. LIPiŃSKI für seine These aus, die Aschere sei nicht eine Göttin oder ein Kultobjekt, sondern ein heiliger Hain gewesen: „In the oldest biblical texts, Judg. 6,25-30 and Deut. 16,21 *ʾašerā* is a woody spot, a Canaanite sacred grove. Deut. 16,21 prohibits to »plant an *ʾašerā* of any kind of tree«, whilst Judg. 6,25 orders Gideon to »cut down the *ʾašerā*«... which consisted at least of several trees. Not only the text speaks explicitly of »the trees(!) of the *ʾašerā*«, but these trees had to furnish fuel for the sacrifice of a bullock (v. 26) and Gideon needed ten of his servants to cut them down (v. 27). The *ʾašerā* was

---

tere Überlieferung annimmt, die durch und durch deuteronomistisch gestaltet ist, sowie S.M. OLYAN, *Asherah*, 9; S.A. WIGGINS, *Reassessment*, 105, die die Erzählung ganz für deuteronomistisch halten. Vgl. schließlich G.A. AULD, *Gideon*, 264-266, der spätdtr bis nachdtr datieren will.

336 S. SCHROER, *Bilder*, 22; vgl. J.C. DE MOOR, vgl. zur Kritik bereits C. FREVEL, *Ort*, 78.

337 Dafür wird u.a. auch das Verbum *krt* ausgewertet, das auch an anderen Stellen für das Fällen von Bäumen gebraucht wird, vgl. die Verwendung in Dtn 19,5; Jes 44,14 u.ö.

338 B. MARGALIT, *Observations*, 376.

thus a grove of quite considerable size, and not a simple pole“<sup>339</sup>. Unter den Voraussetzungen, die E. LIPiŃSKI macht, daß also *ba<sup>a</sup>šē* mehrere Bäume meint und die zehn Männer zum Fällen derselben benötigt werden, kann man die These nachvollziehen. Vielleicht sind die Details der Erzählung in Ri 6,25-30 auch mitverantwortlich dafür, daß die griechischen Übersetzungen *<sup>a</sup>šerāh* mit ἅλσος „heiliger Hain“ wiedergeben<sup>340</sup>.

Zusammengefaßt sind es folgende Fragenkreise, in denen Ri 6,25-32 eine Rolle in der Ascheradiskussion spielt und auf die im folgenden eine Antwort gesucht werden soll: Läßt sich aus der Nähe der Aschere zum Baalsaltar eine Zusammengehörigkeit von Baal und Aschera herauslesen? Kann Ri 6,25-32 für eine kanaanisierende Ascheraverehrung in der Richterzeit ausgewertet werden? Sind die Details der Erzählung für ein „Phantombild“ der Aschera auswertbar? Eng mit diesen Fragen zusammenhängend ist eine literargeschichtliche Einordnung der Erzählung. Liegt in Ri 6,25-32 ein deuteronomistischer Text oder eine deuteronomistisch überarbeitete Gideon-Überlieferung vor?

Die Erzählung kann hier natürlich nicht im gleichen Umfang und mit der gleichen „Feineinstellung“ wie 1Kön 18 behandelt werden. Denn wie sich zeigen wird, hat auch dieser Text erhebliche „Tücken“, die eine eingehendere Beschäftigung mit den Gideon-Jerubbaal Erzählungen erfordern würden, die hier nicht geleistet werden kann. Dennoch sollen die literarischen Probleme des Textes nicht völlig übergangen werden. Nach einer kurzen Textabgrenzung werden daher in einem Durchgang durch den Text die Probleme benannt und einige Beobachtungen zusammengetragen. Im Anschluß daran sollen einige literarkritische Lösungsversuche vorgestellt werden und eine eigene Einschätzung der literarischen Gestalt der Erzählung gegeben werden.

### 3. Textabgrenzung

Die Erzählung von der Zerstörung des Baalsaltars läßt sich fast nur unter thematischen Aspekten aus dem Kontext isolieren, da sie zum einen das Vorhergehende voraussetzt und zum anderen in syndetischem Anschluß fortgeführt wird. Die Legende ist eingebunden in die Gideonserzählungen und den Kampf gegen die Midianiter in Ri 6-8. Kap. 6 übernimmt dabei die Funktion einer breiten Einleitung mit der Beschreibung der Midianiternot (Ri 6,1-10), der Berufung Gideons (Ri 6,11-24), der Zerstörung des Baalsaltars als der ersten Aktion nach der Berufung und der Umbenennung Gideons in Jerubbaal (Ri 6,25-32), der Vor-

---

339 Vgl. E. LIPiŃSKI, *Goddess*, 112.

340 Die LXX benutzt in den meisten Fällen ἅλσος/ἅλση zur Wiedergabe von *<sup>a</sup>šerāh*. Lediglich in Jes 17,8; 27,9 gibt sie das Wort mit δένδρα und in 2Chr 15,16; 24,18 mit Ἀστάρτη bzw. Ἀστάρταις wieder. Zur Bedeutung des griechischen ἅλσος als „heiliger, einer Gottheit geweihter Hain; Wäldchen; jeder Hain; jede geweihte Stätte, auch ohne Bäume“ vgl. W. PAPE, *Handwörterbuch*, 75; H.G. LIDDELL; R. SCOTT, *Lexicon*, 73.

bereitung für die Schlacht gegen die Midianiter (Ri 6,33-35) und endet mit den abschließenden Bestätigungszeichen für die Berufung Gideons als Retter Israels (Ri 6,36-40). Kap. 6 vereinigt sehr disparates Material unterschiedlichsten Alters, ist aber zu einer Geschehensfolge kompositionell durchgehend gestaltet<sup>341</sup>.

Die Erzählung in den VV 25-32 setzt die vorhergehende Berufung voraus. V 25 beginnt mit einer temporalen Einleitung (*way<sup>e</sup>hî ballaylâh hahû* „und es geschah in jener Nacht“), die sich durch die Deixis *hahû* an das vorhergehende zurückbindet: „In der darauffolgenden Nacht ...“<sup>342</sup>. Der temporalen Einleitung in V 25 folgt eine Redeeinleitung, die wortgleich mit V 23aα (*wayyo ʾmǣr lô YHWH*) zu der anschließenden YHWH-Rede überleitet. Der suffigale Rückverweis auf die angesprochene Person setzt die vorhergehende Erwähnung Gideons in VV 11-24 voraus (letzte namentliche Erwähnung in der Altarbaunotiz V 24). Durch den Handlungsauftrag in VV 25f ist die Einheit thematisch allerdings von der Berufung getrennt: Der Auftrag zur Zerstörung des Baalsaltars und der Errichtung eines YHWH-Altars hat mit der Begegnung mit dem Gottesengel und dem Altarbau in Ofra zunächst nichts mehr zu tun. Ähnlich ist der Anschluß von V 33 an die Namensätiologie in V 32. Zwar syndetisch angeschlossen, wechselt V 33 jedoch abrupt das Thema und berichtet über das Aufgebot der Feinde in der Jesreelebene. Sachlich schließt V 33 eher an die Berufung in V 16 und die Zusage, die Midianiter auf jeden Fall schlagen zu können, an. Die Begegnung mit (dem) YHWH(-Engel) und die Episode in VV 25-32 scheinen (!) den Zusammenhang von Berufung und Geisterfüllung zu unterbrechen. Es ist daher sachlich und thematisch durchaus berechtigt, die VV 25-32 als eine Einheit abzugrenzen.

VV 25-32 laufen auf die Namensätiologie bzw. die Umbenennung Gideons in Jerubbaal in VV 32 zu. Es ist hier noch nicht zu entscheiden, ob die Erzählung als Umbenennungserzählung angesprochen werden kann oder ob sie mit V 31 zu einem sinnvollen Abschluß kommt.

#### 4. Kohärenzbeobachtungen

Am Text entlangehend sollen im folgenden einige Beobachtungen zu Aufbau und Struktur und zu Fragen der Einheitlichkeit der Erzählung gemacht werden. Dabei ist nicht angezielt, daß alle Sachfragen eine angemessene Behandlung erfahren oder sogar einer Lösung zugeführt werden könnten<sup>343</sup>.

- 
- 341 Vgl. dazu zuletzt U. BECKER, Richterzeit, 140-162 (Lit.!), und G.A. AULD, Gideon, *passim*, mit einem Überblick über neuere Positionen; zu den Midianiterkriegen vgl. E.A. KNAUF, Midian, 34-42.
- 342 Vgl. zu *ballaylâh hahû* als „in der folgenden Nacht“ Ri 6,40; 7,9 (!); Gen 19,35; 26,24; 32,14; Num 14,1; Jos 8,9.13; 1Sam 28,25; 2Sam 7,4; 2Kön 19,35; 1Chr 17,3; 2Chr 1,7; Est 6,1, ferner Gen 14,15; 19,33; 30,16; 32,22f; 1Sam 19,10.
- 343 Auch der Ehrgeiz eines ausführlichen Literaturreferats liegt der folgenden Zusammenstellung fern. Folgende Analysen zu Ri 6,25-32 wurden benutzt, auch wenn nicht jeweils einzeln dar-

V 25

Auf die enge Anbindung von V 25 an VV 11-23 ist bereits hingewiesen worden. Der Vers setzt den Dialog zwischen YHWH und Gideon auf einer zeitlich verschobenen Ebene (*ballaylāh hahū* <sup>7</sup>) fort. Gideon erhält den Auftrag, sich einen Stier des Vaters zu nehmen und den Baalsaltar seines Vaters einzureißen. V 25 macht in der Erzählung in mehrfacher Weise Probleme: *Cruces interpretum* sind und bleiben die Angaben über den Stier bzw. die Stiere. Zunächst soll sich Gideon einen Stier seines Vaters nehmen *qah* <sup>7</sup>*æ* *par haššōr*, dann einen zweiten siebenjährigen Stier (*ūpar haššēnī šæba* <sup>7</sup>*šānīm*), von dem nicht ausdrücklich gesagt wird, daß er seinem Vater gehört. In der weiteren Erzählung ist nur noch von dem „zweiten Stier“ (*happār haššēnī* VV 26b.28b) die Rede. Folgende Schwierigkeiten tun sich auf: (1) *par haššōr* kommt nur hier vor und scheint auf den ersten Blick unverständlich und redundant. (2) Warum wird ein *par haššēnī* erwähnt oder warum spielt der „erste Stier“ in der weiteren Erzählung keine Rolle mehr? (3) Nirgendwo sonst wird ein siebenjähriges Rind erwähnt oder hat es eine besondere Bedeutung in opferkultischem Kontext<sup>344</sup>. Vielfältige semantische, textkritische und literarkritische Lösungsversuche sind vorgetragen worden<sup>345</sup>, doch konnte bisher keiner das Problem befriedigend oder konsensfähig lösen. Hier sind nur einige der Vorschläge zu nennen:

Häufiger vertreten wird die Annahme von A. GUILLAUME, das *šny* von dem ar. *ṭaniy/tanniyun* „ausgewachsen“ abzuleiten, so daß *haššānī* statt *haššēnī* zu vokalisieren wäre<sup>346</sup>. Mit der gleichen Umvokalisierung verbunden ist die von N.H. TUR-SINAI vertretene Ableitung von hebr. *šānī* „karmesinrot“. Der *par (haš)šānī* wäre dann mit dem Ritus der „roten Kuh“ (*pārāh* <sup>a</sup>*dummāh*) in Num 19 in Verbindung zu bringen. Eine dritte Ableitung nimmt das ar. *sanā/saniya* „hochgestellt, in hohem Rang“ zur Hilfe, um die Eigentümlichkeiten zu erklären, so daß etwa mit J.A. EMERTON „the finest bull“ zu übersetzen wäre<sup>347</sup>.

Der Vorteil der Ableitungen ist, daß sie „lediglich“ die masoretische Punktierung ändern müssen, aber nicht mit Glossen oder literarkritischen Eingriffen rechnen müssen. Alle sehen entsprechend in dem *ūpar* nicht einen syndetischen, sondern einen explikativen Anschluß. Alle diese Ableitungsvorschläge haben allerdings Schwächen, sei es, daß die aus dem arabischen bzw. syrischen abgeleiteten Worte sonst nicht belegt sind oder daß in Num 19 eben von einer *pārāh* <sup>a</sup>*dummāh* und nicht von einem *par šānī* die Rede ist<sup>348</sup>.

auf verwiesen wird: W. RICHTER, Untersuchungen, 157-162; L. SCHMIDT, Erfolg, 5-21; H.D. PREUSS, Verspottung, 64-74; R.G. BOLING, Judges, 128-137; J.A. EMERTON, Gideon, 289-312; DERS., Bull, 52\*-55\*; J.A. SOGGIN, Judges, 122-128; H.D. HOFFMANN, Reform, 275-279; H. SPIECKERMANN, Juda, 204-207; P.E. McMILLION, Judges 6-8, passim; G.A. AULD, Gideon, 257-267; U. BECKER, Richterzeit, 151-160.

344 Vgl. lediglich annähernd Gen 41,26f, allerdings in völlig anderem Zusammenhang.

345 Vgl. dazu besonders J.A. EMERTON, Bull, 52\*-55\*; L. SCHMIDT, Erfolg, 6f; U. BECKER, Richterzeit, 154f.

346 Vgl. KBL<sup>3</sup> 1481, BHS.

347 Vgl. J.A. EMERTON, Bull, 55\*, ebd. 52\*-55\*, zur Auseinandersetzung mit den hier genannten und weiteren Ableitungen.

348 Dann könnte man ebensogut darauf kommen, daß das *par haššēnī* einen Bezug zu Num 8,8 herstellen will. Dort wird ein *par šēnī*, noch dazu in syndetischem Anschluß (*ūpar šēnī*) ge-



(1) Betrachtet man den Gebrauch von *par* und *šôr*, so erscheinen die Begriffe nicht völlig synonym, sondern meist nach der Funktion unterschieden: Der Begriff *par* bezeichnet überwiegend ein „Opferrind“, und *šôr*, zunächst einmal unabhängig vom Geschlecht und vom Alter *nomen unitatis* für Rind, das Tier als „Wirtschaftsgut oder Arbeitstier“<sup>353</sup>. *šôr* taucht auch in opferkultischem Kontext auf, allerdings nicht in bezug auf Brandopfer<sup>354</sup>. *haššôr* bezieht sich also in V 25 nicht auf die Funktion des Tieres für das in VV 26.28 erwähnte Brandopfer, sondern ist vielmehr mit der folgenden Besitzangabe *ʾašær lē ʾābikā* zu verbinden. Von diesem „funktionalen Aspekt“ aus läßt sich in zwei Richtungen weiterdenken: (a) Da *šôr* auch als Kollektivum gebracht wird (vgl. z.B. das häufige *šôr wāšæh*), könnte in der Formulierung *par haššôr ʾašær lē ʾābikā* zum Ausdruck kommen „ein Rind des Großviehbestandes deines Vaters“. Damit stimmt das *haššôr* funktional mit dem häufigen *bæn bāqār* überein, das ebenfalls die Zugehörigkeit zur *species* Rinder zum Ausdruck bringt<sup>355</sup>. (b) Eine gewisse Redundanz ist bei dieser Erklärung nicht zu leugnen. Hätte nicht ausgereicht, nur durch das *ʾašær lē ʾābikā* anzuzeigen, daß der Stier aus der Herde des Vaters stammt? Das *haššôr* könnte daher einen bestimmten oder besonderen Stier aus dem Viehbesitz des Vaters meinen. Wenn richtig ist, daß *šôr* den Stier als Wirtschaftsfaktor oder Arbeitstier kennzeichnet, könnte durch das *haššôr* angezeigt werden, daß es sich um das auf dem Acker vor den Pflug oder den Wagen gespannte Tier handelt. Wenn ferner festgestellt werden muß, daß ein *šôr* nicht für ein Brandopfer dient, ist vielleicht der *par haššôr* zu keinem Zeitpunkt als Opfertier gedacht gewesen, sondern für die Aktion, den Baalsaltar abzureißen, benutzt worden. Daß entsprechend ein zweites Rind (*par haššent*) mitgenommen werden soll, dem die Funktion zukommt, auf dem YHWH-Altar geopfert zu werden (VV 26.28), ist dann nur konzis und keine schwerwiegende Spannung. Vielmehr scheint die Voraussetzung falsch, daß alle in der Erzählung genannten Stiere auch Opfertiere sind. Daß der Stier beim Niederreißen des Altars in der Erzählung nicht mehr genannt wird, spricht nicht unbedingt gegen diesen Gedanken. Denn auch die zehn Knechte werden bei der Nacht-und-Nebel-Aktion nicht mehr genannt, ja nicht einmal im Auftrag erwähnt. Der Gedanke, der erste Stier sei nie in der Erzählung als Opfertier bestimmt gewesen, kann allerdings nur schwer erklären, warum in V 25 *par haššôr* und nicht nur *haššôr ʾašær lē ʾābikā* steht. Denkbar wäre durchaus, daß das *par* erst vor das *haššôr* gesetzt wurde, als der „zweite Stier“ Eingang in die Erzählung gefunden hat. Die Formulierungen wären so angeglichen und parallelisiert worden.

353 Vgl. zur Unterscheidung von *par* und *šôr* R. PÉTER-CONTESSE, *pr*, *passim*; DERS., Note, *passim* sowie die Angaben in KBL<sup>3</sup> 904f.1346-1348. Wichtige Hinweise bezüglich der Verwendung der unterschiedlichen boviden Bezeichnungen verdanke ich KLAUS KOENEN, Bonn.

354 Vgl. die Stellenangaben KBL<sup>3</sup> 1347.

355 Vgl. R. PÉTER-CONTESSE, *pr*, 490; DERS., Note, 121 (s. auch o. zu L. SCHMIDT).



(2) Die ungewöhnliche Angabe *šæba ˘ šānîm* erklärt sich am besten durch den Bezug zu der siebenjährigen Midianiternot in Ri 6,1:

*wayya ˘ašû b˘enê yisrâ ˘el hâra ˘ b˘e ˘enê YHWH*  
*wayyitt˘nem YHWH b˘eyad midyân šæba ˘ šānîm*  
 Die Israeliten taten das Schlechte in den Augen YHWHs,  
 da gab YHWH sie in die Hand Midians, sieben Jahre lang.

Es ist daher plausibel anzunehmen, daß die Verwirrung über die Identität des Opfertiers in Ri 6,25 durch eine nachträgliche Aufnahme des *šæba ˘ šānîm* zustande gekommen ist. Das *ûpar haššeni šæba ˘ šānîm* könnte sich in Anlehnung an L. SCHMIDT u.a. als additives Mißverständnis eines ursprünglich explikativ verstandenen *ûpar šæba ˘ šānîm* erklären lassen. Warum wurde aber das *haššeni* dann auch in VV 26.28 nachgetragen? Wenn dort ursprünglich nur *happâr* gestanden hätte, ließe sich kaum ein Grund benennen, warum der Opferstier jetzt zum „zweiten Rind“ wird. Daß in VV 26.28 *haššeni* steht, läßt sich entweder nur als bewußte Verschiebung der Identität des Opfertiers deuten, wofür aber Gründe anzugeben schwierig sein dürfte. Eine andere Möglichkeit konvergiert mit der oben genannten ersten Annahme: Der „zweite Stier“ war immer schon das einzige Opfertier der Erzählung, und der *par haššôr* hatte eine andere Funktion. Damit liegt die Annahme nahe, daß mit Bezug auf die siebenjährige Midianiternot in Ri 6,1 ein Opfer für YHWH in der Erzählung nachgetragen wurde und mit dieser Erweiterung das *ûpar haššeni šæba ˘ šānîm* zu verbinden ist. Der „erste Stier“ in V 25 konnte diesen Bezug nicht aufnehmen, da er bereits durch das *˘ašær le ˘ābîkâ* gebunden war. Vielleicht hat auch zusätzlich die angenommene ursprüngliche Funktion des ersten Stiers in der Erzählung davon abgehalten, diesen Stier zum Opfertier zu machen.

Zum Schluß bleibt nur, U. BECKERS Urteil zuzustimmen: „Endgültig wird man diese *crux interpretum* freilich kaum mehr lösen können“<sup>356</sup>.

Die Frage nach den Bezeichnungen für das Opfertier sind nicht die einzigen Schwierigkeiten, die V 25 bietet. Das *w˘hârastâ* in V 25b setzt den Imperativ aus V 25a folgerichtig fort. Gegenüber VV 28.30.31.32 fällt auf, daß hier in dem YHWH-Befehl *hâras* statt *nâtaš* verwandt ist. Zwar sind die beiden Verben weitestgehend synonym, werden beide mit Bezug auf Altäre verwandt<sup>357</sup> und mehrmals nebeneinandergestellt (vgl. Jer 1,10; 31,28; Ez 16,39; 26,12; Ps 58,7), jedoch scheint der Wechsel in Ri 6,25.28-32 unmotiviert.

Ebenso verwundert das zweite *˘ašær le ˘ābîkâ* hinter dem Objekt *mizbah habba ˘al*. Wie der „erste“ Stier soll auch der Baalsaltar Gideons Vater gehören. Gegenüber der weiteren Erzählung ist diese Angabe nicht spannungsfrei. Die Besitzangabe *˘ašær le ˘ābîkâ* scheint

356 U. BECKER, Richterzeit, 155.

357 Vgl. zu *hrs mizbe˘h* nur 1Kön 18,30; 1Kön 19,10.14. *ntš mizbe˘h* in Ex 34,13; Dtn 7,5, 12,3 (pi.); Ri 2,2; 2Kön 23,12.15; 2Chr 31,1; 34,4.7.

zum Ausdruck zu bringen, daß es sich um einen Kultplatz familiärer Frömmigkeit oder vielleicht noch auf eine Kultstätte der Sippe Joaschs, nicht aber um ein Lokalheiligtum in Ofra handelt. Einen anderen Eindruck vermitteln allerdings die VV 28f: Die Stadtbevölkerung echauffiert sich über die nächtliche Abrißaktion Gideons und verlangt zur strafrechtlichen Verfolgung dessen Auslieferung (V 29). Wenn die Männer der ganzen Stadt sich aufregen, wird es sich wohl kaum um ein privates „schattiges Plätzchen“ des Joasch gehandelt haben, sondern viel eher um das lokale Heiligtum der Stadt. Eine weitere Spannung besteht zwischen VV 25 und VV 30f. Der einzige, der nicht über die nächtliche Aktion erbost ist, nicht einmal seinem Stier nachtrauert, sondern das Handeln seines Sohnes durch die Verweigerung der Auslieferung sogar billigt und durch die Bloßstellung Baals und seiner Verehrer unterstützt, ist Joasch. Sein Eifer für YHWH paßt nur schlecht zu der Angabe, der von Gideon eingerissene Baalsaltar wäre der seines Vaters gewesen. Anders V 27, der wiederum zu der Angabe in V 25 konvergent zu sein scheint. Der Vers erwähnt ausdrücklich, daß Gideon nicht nur die Aufregung der Stadtbewohner, sondern auch Repressalien seines „Vaterhauses“ also den Angehörigen der eigenen Sippe, fürchtete. Die beiden Größen Familie und Stadtöffentlichkeit fließen hier zusammen. Neben den Problemen, die das *ʾašær le ʾābikā* in V 25b im weiteren Erzählverlauf macht, fällt auf, daß es die Angaben zu dem Stier in V 25a wiederholt. In anderen Fällen deutet eine solche Konstellation oft auf eine Kuhl'sche Wiederaufnahme hin. Hier kommt man mit diesem „Indikator“ nicht weiter, da die zwischen der Wiederaufnahme stehenden Stücke zum Teil unentbehrlich für den Erzählverlauf sind. Ohne den Auftrag zum Einreißen des Altars ist das folgende nicht zu verstehen, zumal erst nach der „Wiederaufnahme“ der Befehl zum Umschlagen der Aschere ergeht.

Das *wē ʾæt hā ʾašerāh ʾašær ʿālāw tikrot* fällt durch die invertierte Objektstellung auf. Während in V 25 das Verb vorangestellt wird, steht die Anweisung hier am Schluß. Syntaktisch sind beide gleichwertig. Das Objekt „Aschere“ wird hier wie in VV 28.30 dem Baalsaltar durch das *ʾašær ʿālāw* zugeordnet. Durch die Präposition *ʿal* wird hier *nicht* primär ein lokaler Bezug „auf, neben, über dem Altar“ ausgedrückt, sondern vielmehr ein sachlicher Bezug von Aschere und Baalsaltar ausgesagt<sup>358</sup>. Insofern ist zumindest fraglich, ob aus dem *ʾašær ʿālāw* auf die Größe oder die Lokalisierung der Aschere geschlossen werden kann<sup>359</sup>. Durch das Verbum *kr* ist die determinierte Aschere eindeutig als Objekt ausge-

358 Vgl. zu dieser Bedeutung der Verbindung von *ʿal* und *mizbeʿh* C. DOHMEN, *Bedeutung*, 10 sowie DERS., *Art. Altar*, 796: „Auffällig ist aber, daß bei sehr vielen Handlungen, die in Verbindung mit dem Altar stehen, die Präp. *ʿal* steht ..., ohne daß dabei deutlich wird, ob hier an ein räumliches »auf, über« zu denken ist oder ob *ʿal* in allen diesen Fällen nur einen Bezug zum Altar angibt“.

359 S. zu derartigen Vorschlägen zur Auswertung oben den einleitenden Abschnitt.

wiesen<sup>360</sup>. Es ist fraglich, ob aus dem *krt* geschlossen werden kann, daß es sich um einen „lebenden Baum“ oder einen „relativ großen, aufrechtstehenden Kultgegenstand“ gehandelt hat, der „gefällt“ werden konnte. Vielmehr ist *krt* hier als wenig spezifischer Vernichtungsterminus, aus dem wörtlichen Sinn „herausschneiden“ i.S. von „(gewaltsam) entfernen oder beseitigen“ gebraucht<sup>361</sup>.

## V 26

V 26 schließt syndetisch an V 25 an, wechselt aber gegenüber V 25bß wieder in die syntaktische Voranstellung des Verbuns (*w<sup>e</sup>qātal*). Nach den Zerstörungsanweisungen folgt jetzt ein Altarbauinjunktiv. Die direkte Rede von V 25 wird durch das *ūbānītā mizbe<sup>ah</sup> laYHWH <sup>ʾ</sup>lohēkā* durchbrochen. Die Formulierung *bnh mizbe<sup>ah</sup>* knüpft an den Altarbau Gideons in V 24 an (*wayyibāen šām mizbe<sup>ah</sup> laYHWH*)<sup>362</sup>. Die Differenzen sind geringfügig, aber doch nicht unbedeutend. Daß die Ortsangabe anstelle des üblichen *šām* in V 26 nachgestellt ist, hat sachliche Gründe. Gegenüber V 24 (und vielen anderen Belegen) fällt weiter die Apposition *ʾlohēkā* auf. Das erinnert natürlich an das häufige Vorkommen des *YHWH ʾlohēkā* im Deuteronomium. Die engste Formulierungsparallele liegt auch in Dtn 27,5 vor (*ūbānītā šām mizbe<sup>ah</sup> laYHWH ʾlohēkā*), wo ebenfalls im Anschluß (nach näheren Bestimmungen über den Altarbau) Brandopfer mit einer paronomastischen Formulierung (*w<sup>e</sup>ha <sup>a</sup>lītā <sup>ʿ</sup>ālāw <sup>ʿ</sup>ōlot laYHWH ʾlohēkā*) erwähnt werden<sup>363</sup>.

Die folgenden Angaben über den Ort und die Art des Altarbaus bleiben dunkel. Meist wird in der Exegese davon ausgegangen, daß der YHWH-Altar an die Stelle des Baalsaltars gebaut werden soll und so ein Baalheiligtum zu einem YHWH-Heiligtum umfunktioniert wird. Die Geschichte wäre dann eine Heiligtumsätiologie<sup>364</sup>. Sehr fraglich ist, ob die Erzählung eine solche Interpretation stützt. Für den Altarbau wird ein genauer Ort angegeben *ʿal ro ʾš hammā ʿōz hazzāh*, während der Standort des Baalsaltars als bekannt vorausgesetzt und nicht näher erläutert wird. Deutet das nicht darauf hin, daß der Standort des Baalsaltars und des YHWH-Altars nicht unbedingt derselbe sein muß? Der Text steht einer solchen Annahme nicht explizit entgegen, jedoch klären können wird man die Frage kaum. Zu verweisen wäre auf V 28, wo die Zerstörung des Baalsaltars und der Bau des YHWH-Heilig-

360 Zu *krt ʾāšerāh* vgl. neben Ri 6,25.26.28.30 noch 2Kön 18,4; 23,14, vgl. auch 1Kön 15,13// 2Chr 15,16. Zu *krt* und *ntš* vgl. ferner den unten Abschnitt zu Ex 34,13 mit Anm. 669.

361 Vgl. zum Bedeutungsspektrum von *kārat* KBL<sup>3</sup> 476f.

362 Zu weiteren Parallelen vgl. z.B. Gen 8,20; 12,7.8; 13,18; Dtn 27,5.6; Jos 8,30; 1Sam 7,17; 14,35; 2Sam 24,21.25 u.ö.

363 Vgl. zu *mizbah YHWH ʾlohīm* (+ePP) Dtn 12,27; 16,21; 26,4; 27,5; Jos 8,30; 22,19.29; Neh 10,25.

364 „Der Sinn dieser Geschichte ist die Umwandlung des Baalheiligtums in ein Jahweheiligtum“, H.W. HERTZBERG, Richter, 192f.

tums zusammen erwähnt werden. V 28 übernimmt aber die Funktion einer Ausführungsnotiz und ist nicht primär an Lokalangaben interessiert. In Entsprechung zu V 27aß konstatieren die Stadtbewohner den durch Gideon angerichteten Schaden.

Das *ʿal ro ʾš hammā ʿôz hazzæh* ist unklar<sup>365</sup>. *mā ʿôz* bezeichnet üblicherweise eine Bergfeste und entsprechend eine Zufluchtsstätte. Nur hier wird *mā ʿôz* mit *ro ʾš* zusammengestellt; die Deixis *hazzæh* setzt den Ort als bekannt voraus; weder vorher oder nachher wird ein Ort eingeführt, auf den sich *hazzæh* beziehen könnte. J.A. SOGGIN will das *hammā ʿôz hazzæh* auf das Baalsheiligtum beziehen: „it is probably a version of the fortified Canaanite temple, a temple which was consecrated to Baal is now consecrated to Yahwe“<sup>366</sup>. Womit man wieder bei der Heiligtumsätiologie angelangt wäre. Der Vorschlag berücksichtigt allerdings nicht genügend das *ʿal ro ʾš*, das doch kaum anders denn als (Berg-)Gipfel zu verstehen ist und sich nur schwer mit der Tempelthese verbinden läßt. Die Wendung muß wohl mit „auf der Spitze der/jener Bergfeste“ (o.ä.) wiedergegeben werden und einen bestimmten Ort meinen, der durch diese Angaben von den Rezipienten verifizierbar war. Eine Änderung in *ʿal rô ʾš hamma ʿôn*, wie in einigen Manuskripten überliefert und von vielen übernommen, löst das Problem nicht, denn wie soll das „auf dem Gipfel der Wohnung“ verstanden werden? Als zweite Schwierigkeit kommt das *bamma ʿarākāh* hinzu. *ma ʿarākāh* heißt eigentlich „Reihe, Schlachtreihe“<sup>367</sup>, muß aber wohl als „Ordnung“ bzw. hier „in der rechten Ordnung“ verstanden werden. Das alles mutet recht seltsam an. Wiederum soll hier nicht eine Lösung des Problems angeboten werden, sondern mögliche Hintergründe oder Denkmöglichkeiten, die erneut in intertextuellen Bezügen liegen.

(a) M.E. ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Ortsangabe und der Hinweis auf die ordnungsgemäße Ausführung über den Text hinausweist und möglicherweise viel später erst in die Erzählung eingegangen ist. Die Erzählung von der Zerstörung des Baalsaltars und der Errichtung des YHWH-Altars ist nicht explizit lokalisiert. Klar ist lediglich, daß sie mit einer Stadt zu tun hat. Da, wie oben gezeigt wurde, VV 25-32 mehrfach die „Vorgeschichte“ voraussetzen, kann angenommen werden, daß es um Ofra (V 24) geht<sup>368</sup>. Nun ist die topographische Lokalisierung und Identifikation des biblischen Ofra immer noch nicht geklärt und eine Vielzahl von Vorschlägen bestimmen die Diskussion<sup>369</sup>. H. DONNER hat jüngst

365 Vgl. den Überblick über die Deutungsversuche bei K. ZOBEL, Art. ʾר ʾפ, 1021f.

366 J.A. SOGGIN, Judges, 124.

367 Vgl. KBL<sup>3</sup> 582.

368 Gegen H. HAAG, Gideon, 155, vgl. J.A. EMERTON, Gideon, 393, u.a.

369 Die älteren und zum Teil auch heute noch vertretenen Vorschläge (z.B. *ʿAfūle, et-Tayyibe, Far ʿāta* u.a.m.), sind verzeichnet und diskutiert bei H. DONNER, Ophra, 193-197, der seinen Vorschlag (vgl. DERS., Geschichte, 171 Anm. 9), Ofra mit dem *Tell Sōfar* am westlichen Ortsausgang von *Nāblus* zu identifizieren, erneuert und ausführlich begründet hat. Zur jüngeren Diskussion um die Identifikation vgl. auch N. NAʿAMAN, Pirathon, 14-16, dazu E.A. KNAUF, Pireathon, 19-24. Dort deutet E.A. KNAUF schon seinen neuen Vorschlag an, Ophra

noch einmal gute Gründe für die Identifikation mit dem *Tell Šofar* in der unmittelbaren Nähe von Ebal und Garizim vorgelegt. Oben wurde herausgestellt, daß die engste Formulierungsparallele zu Ri 6,26aα in Dtn 27,5 zu finden ist. Setzt man die Identifikation von Ofra und *Tell Šofar* voraus, könnte es gut sein, daß durch das *‘al ro ʾš hammā ʿôz hazzæh bamma ʿarākāh* der Altarbau auf den unmittelbar benachbarten Garizim verlegt wird. „Gemäß der Ordnung“ könnte sich dann auf die Anweisungen zum Altarbau, nämlich unbebaute Steine zu benutzen (Dtn 27,5b.6), beziehen.

(b) Eine andere Denkmöglichkeit wäre der Rückbezug auf Ri 6,2, wo sich die Israeliten vor den Midianitern in Bergschluchten oder Bergverstecken, in Höhlen und in Festungen versteckt hielten (*mipp<sup>e</sup>nê midyān ʿāsû lāhæm b<sup>e</sup>nê yiśrā ʿel ʾæt hamminhārôt ʿašær bæhārīm w<sup>e</sup> ʾæt hamm<sup>e</sup> ʿārôt w<sup>e</sup> ʾæt hamm<sup>e</sup>šādôt*). Wenn die Angabe, daß der „zweite Stier“ siebenjährig sein soll, auf die siebenjährige Midianiternot anspielt, was sehr wahrscheinlich ist, könnte sich das *‘al ro ʾš hammā ʿôz hazzæh* auf die Verstecke und Befestigungen zurückbeziehen. Schwierigkeiten bei dieser zweiten Bezugsmöglichkeit bestehen in der mangelnden Übereinstimmung der Terminologie (auch wenn Berge und Befestigungsanlagen erwähnt sind, von „Bergfestungen“ ist nicht die Rede) und das verbleibende *bamma ʿarākāh*, das durch Ri 6,2 nicht erklärt werden kann.

Keine der beiden Denkmöglichkeiten läßt sich ohne Bedenken akzeptieren. Sie haben allerdings beide den Vorteil, eine Erklärung dafür zu finden, daß nicht der Standort des Baalsaltars genauer angegeben wird, sondern die Lokalisierung bei dem YHWH-Altar auftaucht.

Die Fortsetzung *w<sup>e</sup>lāqahtā ʾæt happār haššeni* weist eine leichte Doppelung bzw. Wiederholung zu V 25 auf. Dort wurde Gideon bereits aufgefordert, die „beiden Stiere“ zu nehmen (*qah ʾæt par ...*). Im Grunde hätte in V 26 nur *w<sup>e</sup>ha ʿalītā ʿōlāh ʾæt happār [haššeni]* zu stehen brauchen. In dieser Wiederholung muß allerdings nicht zwingend eine Kohärenzstörung gesehen werden, insofern es einmal um das „Mitnehmen“ überhaupt geht und hier in V 26 um das Opfer (vgl. ähnlich Gen 22,1-19 u.ö.). Die paronomastische Formulierung *ʿlh ʿōlāh* findet sich häufig im DtrG<sup>370</sup> und stellt nichts Besonderes dar. Ungewöhnlich ist hingegen die Angabe, daß das Opfertier auf dem Holz der Aschere dargebracht werden soll. Hier steckt ohne Zweifel eine polemische Note der Erzählung: „Das hölzerne

---

mit Ğinsāfūt, westlich von *Far ʿāta* am *Wādī Qāna* zu identifizieren. Vgl. ausführlich DERS., Eglon, 36-38, zu seinem Vorschlag auch H. DONNER, Ophra, 205. Daß die Lokalisierung in dem Territorium des Stammes Manasse und in der Nähe von Sichem, nicht aber in der Jesreel-Ebene zu suchen ist, scheint sehr wahrscheinlich. Sowohl *Ğinsāfūt* als auch *Tell Šofar* kommen in die engere Wahl. Vielleicht hat der *Tell Šofar* ein geringes Prä aufgrund der Keramikfunde, vgl. H. DONNER, Ophra, 205.

370 Vgl. Dtn 12,13.14; 27,6; Jos 8,31; Ri 6,26; 11,31; 13,16; 1Sam 6,14.15; 7,9.10; 10,8; 13,10.12; 2Sam 6,17; 24,24.25; 1Kön 3,4.15; 8,4; 9,25; 10,5; 2Kön 3,27 u.ö.; häufig noch in Gen-Num und in der Chronik.

Ascherasymbol wird umgehauen ... und zu dem Zweck verwendet, zu dem es allein wesentlich taugt - als Brennholz<sup>371</sup>. Das Kultsymbol der Aschere ist kultisch so „belanglos“, daß es nicht einmal die Reinheit des Brandopfers beeinflussen kann. Für die Vorstellung, daß ein bestimmtes, funktional eigentlich gebundenes, aber gerade zuhandenes Holz für ein Brandopfer benutzt wird, gibt es zwei atl. Parallelen: Zum einen in der Szene von Davids Altarbau auf der Tenne des Arauna, wo dieser ihm anbietet: „Mein Herr, der König, möge alles nehmen, was er für gut findet, und es (als Opfer) darbringen. Sieh her, hier sind die Rinder für das Brandopfer und die Dreschschlitten und das Geschirr der Rinder als Brennholz“ (2Sam 24,22, EÜ). Der zweite Beleg ist die Ladeerzählung in 1Sam 6, wo ein ganzes Gespann kurzerhand als Brandopfer dient, als die von den Philistern zurückgeschickte Lade in Bet-Schemesch eintrifft: „Als der Wagen bis zum Feld Joschuas von Bet-Schemesch gekommen war, blieb er stehen. Dort lag ein großer Stein. Sie spalteten das Holz des Wagens und brachten die Kühe dem Herrn als Brandopfer dar“ (1Sam 6,14f). Die Parallelen zeigen, daß die Verwendung des Holzes der Aschere zwar eine polemische Note enthält, aber nicht völlig ungewöhnlich oder der Vorgang selbst anstößig ist. Wie oben erwähnt, ist mehrfach aus dem Plural *ba<sup>a</sup>šê ha<sup>a</sup>šerāh* geschlossen worden, hier seien ein oder mehrere lebende Bäume gemeint. Auch dieser Schluß hat wenig Rückhalt: An allen Stellen, an denen das Brennholz für das Brandopfer ausdrücklich erwähnt wird, ist der Plural verwandt<sup>372</sup>. Aus der Angabe, die Aschere solle als Feuerholz für das Brandopfer gebraucht werden, läßt sich lediglich an Information entnehmen, daß eine Aschere aus Holz war. Nimmt man an, daß auch unter Voraussetzung völliger Übertreibung die hier vorausgesetzte Aktion noch verständlich gewesen sein muß, kann man weiter schließen, daß die Aschere nicht ein kleines Stöckchen gewesen ist. Wie groß allerdings, läßt sich sicher nicht aus Ri 6,25f schließen.

### V 27

Die Rede YHWHs ist zuende, V 27 setzt mit einem Subjektwechsel ein, wechselt in den Narrativ und erzählt die Ausführung des Auftrags. Dies jedoch nicht so, daß V 27 Stück für Stück des gestaffelten Auftrags „abarbeiten“ würde. Zum dritten Mal wird das Verbum *lqh* gebraucht und führt wiederum ein neues Objekt ein. Gideon, der hier zum erstenmal in der Erzählung ausdrücklich erwähnt wird, nimmt sich zehn seiner Knechte, um den Auftrag YHWHs auszuführen. Die Zusammenstellung einer kleinen „Abrißbrigade“ verwundert: (1) Im Auftrag war davon nicht die Rede und es erstaunt, daß der Ausführungsbericht damit wie selbstverständlich beginnt. Auch im Fortlauf der Erzählung spielt die Zehnergruppe

---

371 H.D. PREUSS, *Verspottung*, 71.

372 Vgl. Gen 22,3.6.7; Lev 1,7.8.12.17; 3,5; 4,12; 6,5; 1Sam 6,14; 2Sam 24,22; 1Kön 18,23.34.38; 1Chr 21,23.

keine Rolle mehr. In VV 30.31 wird die Aktion Gideons wie in der Beauftragung V 25 als Einzelaktion Gideons gewertet. (2) Daß Gideon eigene Knechte aufzuweisen hat, stimmt nicht ganz mit dem Bild von Ri 6 überein. In Ri 6,11-24 war Gideon der kleinste im Hause seines Vaters (V 15) und noch dessen Hausstand zugerechnet (VV 11f). Auch V 25 vermittelt keinen anderen Eindruck und V 30 läßt kaum einen anderen Schluß zu, als daß Gideon in seinem Elternhaus wohnt und wirtschaftlich von diesem abhängt. Das schließt zwar nicht zwingend aus, daß Gideon bereits als „Subunternehmer“ seines Vaters eigene Knechte beschäftigte, wahrscheinlicher wäre jedoch, daß Gideon die Arbeiter seines Vaters zur Hilfe nähme. Warum es genau zehn Helfer sind, die sich Gideon mitnimmt, darüber läßt sich nur spekulieren<sup>373</sup>. Die Zehnzahl steht für die Fülle oder die Vollzahl der Vertretung, wie etwa bei der Heerordnung in Ri 20,10 oder der Gerichtsverhandlung im Tor in Rut 4,2<sup>374</sup>.

Die kumulative Ausführungsnotiz *wayya 'as ka 'ašær dibbær 'elâw YHWH*, die recht häufig in dtr Literatur zu finden ist<sup>375</sup>, faßt die gesamte Rede YHWHs in VV 25f zusammen und berichtet die dem Auftrag gemäße Ausführung. Nicht ganz verständlich mutet die sich anschließende Begründung der nächtlichen Ausführung an. V 25 setzte durch *way<sup>e</sup>hî ballaylâh hahû* in der Nacht ein<sup>376</sup>. Normalerweise sollte man annehmen, daß Befehle YHWHs unmittelbar ausgeführt werden, so daß von V 25 zu erwarten war: Gideon läßt sich willig in der Nachtruhe stören und führt aus, was ihm aufgetragen wurde (vgl. vor allem die analoge Situation Ri 7,9). Das legt auch der direkte Anschluß im Narrativ V 27 nahe<sup>377</sup>. Hier scheint es allerdings so, als habe Gideon die freie Auswahl und entscheide sich aufgrund der Begleitumstände zum Schutz von Leib und Leben lieber für eine Nacht-und-Nebel-Aktion. Die Wahl des rechten Zeitpunkts in V 27 hängt zusammen mit der Betonung der Gefährlichkeit der Aktion. Auch hier schlägt die zwiespältige Rolle des Vaters Joasch wieder

373 Sicher aber liegt der Grund nicht darin, daß Gideons Angst größer war als sein Mut und er deshalb mehr Helfer als nötig mitgenommen hat. Gegen P.E. MCMILLION, *Judges 6-8*, 196. Eine solche Sicht macht die Knechte zu „Bodyguards“, was der Erzählung selbst fernliegt (vgl. VV 31f).

374 Vgl. Gen 24,10; 2Kön 25,25; Jer 41,2.8; Sach 8,23 u.ö.  
Ob hier auch schon die Vorstellung eines Minjan (vgl. z.B. 1QS 7 6,3.6; 1QSa 2,22, vgl. CD 10,4) durchschlägt, daß eine gültige Kultversammlung mindestens zehn Männer (und einen Priester) umfassen muß, ist unsicher.

375 Vgl. Ex 7,13.22; 8,11.15; Num 5,4; 17,5; 27,23; Dtn 2,1; 6,3.19; 9,3; 10,9; 27,3; Jos 4,8; 14,12; 23,5; Ri 2,15; 1Kön 5,18; 8,20; 2Kön 24,13; Jer 27,13; 2Chr 6,10; 23,3, vgl. Gen 12,4; Ex 1,17; Jos 4,12; Ez 2,2 u.ö.

376 Auch in Ri 6,25-32 fallen wie in 1Kön 18,21-40 die Zeitangaben auf. Es beginnt in der Nacht (*ballaylâh hahû* V 25), danach folgt - läßt man die Überlegungen über den rechten Zeitpunkt in V 27 einmal außer acht - der frühe Morgen (*babboqær* V 28). Joasch stellt eine Frist bis zum (nächsten) Morgen (*'ad habboqær* V 31) und schließlich am Schluß der Erzählung in der Namensätiologie in V 32 *bayyôm hahû*. Die letzten beiden Angaben sind nicht kongruent. Anders als in 1Kön 18,21-39 scheinen die Zeitangaben in Ri 6,25-32 nicht so stark strukturierend und den Ablauf in Phasen einteilend.

377 Anders P.E. MCMILLION, *Judges 6-8*, 209.

durch. Wenn in V 27 ausgesagt wird, daß sich Gideon nicht nur vor den aufgebrachten Stadtbewohnern, sondern auch vor dem Haus seines Vaters fürchtete, paßt das weniger zu V 30f, wo der Vater für den Sohn und gegen Baal mit Vehemenz auftritt, als zu V 25, wo der Baalsaltar dem Vater Gideons zugeordnet wurde.

### V 28

Mit V 28 beginnt der zweite Teil der Erzählung. Die Stadtbewohner sehen sich vor vollendete Tatsachen gestellt. Daß die Männer der Stadt früh am Morgen aufstehen und direkt das Ergebnis der nächtlichen Aktion Gideons bemerken, hat nichts mit einem Weckritus im Baalskult zu tun, wie manchmal angenommen wird. Es sind erzähltechnische Gründe, warum die Aufdeckung unmittelbar auf den frühen Morgen fällt. Die Erzählung zieht in VV 27f deutlich das Tempo an<sup>378</sup>. Die Ausführungsnotiz selbst in V 27 war recht knapp und jetzt folgt unmittelbar die Entdeckung der Tat. Damit wird Spannung erzeugt und die Entscheidung von V 27, die Aktion nachts und nicht tagsüber auszuführen, nachträglich legitimiert. Denn sobald es hell wird, ist die Tat natürlich offenbar. V 28aßb wiederholt - durch *w<sup>e</sup>hinneh* als empirisches Faktum charakterisiert - knapp die drei bzw. vier Aktionen des Auftrags von VV 25f: Der Altar ist eingerissen (*nts pu.*), die Aschere neben ihm umgehauen (*kt pu.*) und der zweite Stier auf dem neugebauten Altar<sup>379</sup> geopfert. In der Erwähnung des zweiten Moments, der Aschere, ist von H. SPIECKERMANN und U. BECKER eine Inkohärenz gesehen worden: „Merkwürdig mutet es ferner an, daß die Männer der Stadt gemäß v.28aγ die niedergerissene Aschere *sehen*, obwohl diese doch schon verbrannt und also unkenntlich sein muß (vgl. v.26b)“<sup>380</sup>. Nun steht im Text gerade nicht, daß sie die Aschere sehen, sondern daß die Aschere umgehauen ist, kurz: sie ist lediglich nicht mehr da, wo sie vorher war. Merkwürdiger ist vielmehr V 28b, der sich auf das Opfer des zweiten Stiers bezieht. Der Altarbau, der empirisch nachvollziehbar ist, tritt gegenüber dem Opfer stark zurück. Es mag noch feststellbar sein, daß auf dem „brandneuen“ Altar ein Brandopfer dargebracht wurde, daß dies aber ein Stier und dann noch der „zweite“ gewesen ist, kann visuell nicht mehr nachvollzogen werden. Dies ist sicher als logische Kohärenzstörung zu werten. Allerdings muß bei der Bewertung dieses Verses auch seine pragmatische

---

378 Vgl. P.E. McMILLION, Judges 6-8, 202-204.

379 Der Altar ist hier nicht wie in V 26 (*mizbe<sup>a</sup>h laYHWH <sup>w</sup>lohe<sup>k</sup>ā*) als YHWH-Altar gekennzeichnet, sondern nur als *mizbah habbanūy* „der gebaute Altar“. Vom Kontext her ist klar, daß damit nur der Altar YHWHs gemeint sein kann. Möglicherweise hängt dies tatsächlich mit der auffallenden Verteilung der Gottesnamen in der Erzählung zusammen, auf die P.E. McMILLION, Judges 6-8, 201, hingewiesen hat. VV 25-27 sind von YHWH durch drei Vorkommen und einmal Baal dominiert, während VV 28-32 YHWH einmal, Baal aber sechsmal vorkommt.

380 U. BECKER, Richterzeit, 153; vgl. H. SPIECKERMANN, 201.



Funktion in der Erzählung bedacht werden. V 28 will die Ausführung der wichtigen Momente des Auftrags in VV 25f konstatieren. Dabei spielt die Frage, ob die Tatbestände visuell oder empirisch feststellbar waren, nur eine untergeordnete Rolle.

### VV 29-30

V 29 beschreibt die Reaktion der Stadtbewohner: Die Nachricht verbreitet sich wie ein Lauffeuer und die Fahndung beginnt. *drš* und *bqš* beschreiben dabei die Suche nach dem Täter, vielleicht deuten sie schon auf die Einleitung eines Gerichtsverfahrens. Der dritte Narrativ *wayyo ʾmēnū* formuliert dann bereits das Ergebnis der Untersuchung. Unter Wiederaufnahme der Frage von V 29a wird Gideon als Täter festgestellt. Durch die auffallende Nennung des Patronyms wird bereits zu V 30 übergeleitet, wo die Männer der Stadt die Auslieferung Gideons fordern (*hōše ʾæt binkā*). Die Strafe für das Vergehen scheint bereits festzustehen: er muß sterben. Als Begründung wird entsprechend das Einreißen des Baalsaltars und syntaktisch gleichgeordnet das Umhauen der Aschere genannt. Das noch in V 28 genannte Opfer und der Bau des YHWH-Altars werden hier natürlich nicht mehr genannt, da es auch von den Bewohnern der Stadt nicht als strafwürdiges Verbrechen angesehen wird<sup>381</sup>. Joasch ist weder an der Untersuchung noch an der Urteilsfindung beteiligt. Dies legt noch einmal die Spannung zwischen V 25 „der Baalsaltar deines Vaters“ und VV 30f offen.

Auffallend ist das dreimalige *wayyo ʾmēnū* in VV 29f. Gideon spricht in der ganzen Erzählung kein Wort. Während im ersten Teil der Erzählung, VV 25-27, das YHWH-Wort dominiert (Rede YHWHs VV 25-26, *ka ʾašær dibbær ʾelāw YHWH* in V 27), bestimmen in VV 29f die Stadtbewohner die Redeteile. V 31 spricht Joasch (für YHWH) gegen Baal. Letzterer spricht nicht und zeigt keinerlei Reaktion. Das dürfte der Sinn der auffallenden Aufteilung der Redepartien sein<sup>382</sup>.

### VV 31-32

In V 31 antwortet Joasch den Männern der Stadt, die ihn bedrängen<sup>383</sup>, Gideon herauszugeben. Auffallend ist, daß er die Auslieferung nicht ablehnt, schon gar nicht befürwortet, sondern die Fordernden durch seine Gegenfrage schroff zurückweist. Ohne Zweifel ist die Gegenfrage zunächst ironisch, schlägt aber dann in der Fortsetzung in eine harte Drohung um. Die Frage ist von dem Begründungsteil sowohl syntaktisch (Fortsetzung durch *ʾašær*)

---

381 Daß das Opfer hier nicht mehr genannt wird, ist sicher nicht als Kohärenzstörung zu werten, gegen L. SCHMIDT, Erfolg, 8.

382 Vgl. P.E. McMILLION, Judges 6-8, 196.

383 So ist wohl das *ʾmd ʾal* zu deuten.

als auch durch das *nun paragomicum* an den beiden Verben abgesetzt. Im ersten Teil der Frage (*ha ʾattæm ʿrîbûn labba ʿal* „wollt ihr für Baal streiten?“) fällt erstmalig das Stichwort *rîb*, das V 31 und die Namensätiologie in V 32 bestimmt. Der zweite Teil (*ʾim ʾattæm tôšt ʿûn ʾôtô* „oder ihr ihn retten?“) nimmt polemisch eine theologische Leitkategorie *yš ʿ* auf, die zuerst einmal übertreibend auf das Eintreten der Bewohner für Baal Bezug nimmt. Eine durch *yš ʿ* ausgedrückte Rettung bedeutet immer die Befreiung aus einer besonderen Notsituation. Darum ging es den Bewohnern aber gar nicht, vielmehr um eine Art „Ehrenrettung“ Baals, die aber viel weniger ist als die durch *yš ʿ* angezeigte Notlage. Daß die Bewohner ihren Gott retten könnten, ist natürlich eine Farce. In zweifacher Weise polemisiert V 30 gegen die „Hilflosigkeit“ Baals. Er rührt sich nicht und bestraft auch nicht den Schuldigen selbst. Wenn er aber selbst hier zu keiner Reaktion in der Lage ist, sich nicht selbst „seiner Haut wehren kann“, wie sollte er dann in der Lage sein, seine Verehrer aus Notlagen zu retten? Joasch kehrt das Verhältnis Gott und Verehrer einfach um: Nicht Baal rettet seine Verehrer, sondern die müssen ihn retten.

Eigentlich bedürften die bissigen Worte Joaschs keiner Fortsetzung oder einer Drohung gegen sein Gegenüber, jedoch setzt der Vater Gideons weiter nach. Es folgt die Androhung, daß wer für Baal und seine Sache eintritt (*rîb*) bis zum nächsten Morgen sterben soll<sup>384</sup>. Denn, wenn Baal ein Gott ist (*ʾim ʾælohîm hû ʾ*), soll er für sich selber streiten (*yâræb lô*<sup>385</sup>), denn schließlich ist *sein* Altar eingerissen worden (*kî nâtas ʾæt mizbêhð*, wörtlich „denn er hat seinen Altar eingerissen“<sup>386</sup>). Hier ist die Parallelität zu 1Kön 18 sehr deutlich, besonders zu V 24 („der Gott, der im Feuer antwortet, der ist *der* Gott“) und V 27 („Ruft lauter, denn er ist doch ein Gott [*kî ʾælohîm hû ʾ*]“). Auch dort erweist sich Baal als handlungsunfähig, nicht in der Lage, auch nur minimal in das Geschehen einzugreifen („kein Laut, keine Antwort“). Zwar fehlt hier die dramatische Inszenierung der Opferprobe Elias, aber es ist natürlich gleiches vorausgesetzt.

Auf den ersten Blick scheint nun die Verifizierung der Machtlosigkeit Baals gar nicht stattzufinden. Im Unterschied zu 1Kön 18 wird hier nicht konstatiert, daß Baal sich trotz heftigster Evokationen nicht rührt, sondern unmittelbar zur Namensätiologie in V 32 übergeleitet. „In V. 31 fordert Joas eine Kraftprobe des Baal heraus, deren Ausgang aber nirgends er-

384 Die Androhung der Todessanktion korrespondiert damit sehr schön mit der Forderung der Stadtbewohner in V 30. Joasch kehrt den Spieß einfach um: Nicht derjenige, der gegen Baal streitet, ist mit dem Tod zu bedrohen, sondern diejenigen, die für ihn streiten.

385 Einen anderen Sinn als „für sich“ kann das *yâræb lô* hier gar nicht haben. Als Alternative wird häufiger diskutiert, daß Gideon das Objekt ist („gegen ihn“), womit aber *rîb lʿ* in V 31 unterschiedlich gebraucht wäre. Dagegen spricht auch, daß *rîb bʿ* in V 32 klar „kämpfen gegen“ bedeutet. Weder liegt in V 31 selbst noch in V 32 gegenüber V 31 eine Inkohärenz vor (gegen W. RICHTER, Untersuchungen, 161f).

386 Zum Problem des Subjekts in V 31bß und der Doppelung des Begründungssatzes s.u.

zählt wird; in V. 32 wird das Gelingen der Kraftprobe vorausgesetzt, genauer: als schon in der Altarzerstörung geschehen angesehen<sup>387</sup>. Vielleicht liegt die Lösung zu dieser Frage in der eigentümlichen zeitlichen Begrenzung der Todesdrohung: „wer für ihn streitet, soll bis zum (nächsten) Morgen sterben“. Es ist unklar, ob sich die Angabe auf die Geltungsdauer der Sanktion oder den Zeitpunkt der Exekution bezieht. Letzteres wäre analogielos (Warum sollte die Vollstreckung verschoben werden, so daß der zeitliche Rahmen der Ausführung überhaupt bestimmt werden müßte?), ersteres nur schwer verständlich: Dafür daß das „Streiten für Baal“ nur für einen kurzen Zeitraum unter Strafe gestellt würde, läßt sich kaum ein plausibler Grund nennen, es sei denn, man nimmt an, daß dies der Zeitrahmen ist, in dem sich Baal zur Wehr setzen muß. Geht man davon aus, daß die Nachforschungen (V 29) bereits am Morgen abgeschlossen waren<sup>388</sup>, handelt es sich um einen ganzen Tag. Diese Frist würde einerseits Baal zur angemessenen Reaktion eingeräumt, andererseits seinen Verehrern untersagt, ihn durch eigene Aktion zu unterstützen. Versteht man das *ʿad habboqær* in dieser Weise, formuliert Joasch in V 31 eine Art „Existenztest“ für Baal<sup>389</sup>. Für den nächsten Morgen bleiben dann zwei Möglichkeiten: Entweder hat Baal reagiert, dann hat sich das Problem Gideon für die aufgebrachten Männer der Stadt erledigt. Oder Baal reagiert nicht, dann hat sich das Problem Baal erledigt und es gibt für die Männer der Stadt keinen Grund mehr, für diesen machtlosen „Popanz“ einen Finger zu krümmen.

Die hier angedeutete Interpretation würde erklären, warum Baal durch Joasch zwar zum Kampf gegen Gideon aufgefordert wird, jedoch - sofern die Umbenennung zeitlich direkt anschließt - nichts darüber verlautet, ob dies geschehen ist oder nicht. Konsequenterweise müßte nun dieses Interpretationsmodell davon ausgehen, daß die Umbenennung Gideons in Jerubbaal erst am nächsten Morgen erfolgte, nachdem Baal nicht reagiert hat. Hier bereitet allerdings das *bayyôm hahû* Schwierigkeiten: Es ist nicht vom Morgen die Rede, und *bayyôm hahû* bezieht sich in der Regel auf den letztgenannten Tag und nicht auf einen folgenden. Ausge-

387 W. RICHTER, Untersuchungen, 162, der daraus den Schluß zieht, daß VV 31bß.32 als Zusatz anzusehen sind.

388 Die letzte Zeitbestimmung war in V 28 (früh am Morgen). Der Progreß in den folgenden Narrativen läßt keine Aussage über die zeitliche Ausdehnung der Nachforschungen zu. Da keine weitere Zeitbestimmung genannt wird, ist nicht unwahrscheinlich, daß die Männer der Stadt noch am Morgen vor Joasch stehen und die Herausgabe seines Sohnes fordern.

389 Vgl. ähnlich L. SCHMIDT, Erfolg, 13f, jedoch unter anderen Voraussetzungen. SCHMIDT scheidet das *ʿašær yārīb lô yūmat ʿad habboqær* als sekundären Nachtrag aus und will die Etymologie *yāræb bô habba ʿal* als dauerhafte Herausforderung Baals verstehen. M.E. beschreibt allerdings das *yāræb bô habba ʿal* nicht eine Herausforderung, sondern ein Faktum. Es soll zum Ausdruck gebracht werden, daß Gideon gegen Baal gekämpft hat. Dafür spricht auch die explizite Begründung „denn er hat seinen Altar niedergerissen“. Zur Literarkritik SCHMIDTS s.u.

schlossen ist ein solcher Bezug („an jenem Tag“) allerdings nicht, so daß in der hier vorgelegten Interpretation vielleicht (!) eine Möglichkeit besseren Verstehens der VV 31f liegt.

Auf die Umbenennung Gideons in Jerubbaal ist hier nicht weiter einzugehen. Es ist vielfach darauf hingewiesen worden, daß die Umdeutung des theophoren Baal-Namens zu einem Anti-Baal-Namen gezwungen ist und die in V 32 gegebene Deutung eine „Steinbruch-Etymologie“ darstellt<sup>390</sup>.

Hinzuweisen ist aber noch auf eine wichtige Eigentümlichkeit der VV 30-31. Zunächst fällt die Wiederholung des Begründungssatzes *kî nātaš ʾæt mizb<sup>e</sup>ḥô* auf. Syntaktisch nicht ganz kohärent ist der *kî*-Satz in V 31. Er hat die Schwierigkeit, daß sein Subjekt nicht genannt wird. Natürlich ist Gideon gemeint, der jedoch zuletzt explizit in V 29 genannt und in V 30 implizit als der Zerstörer des Baalsaltars genannt *kî nātaš ʾæt mizbaḥ habba ʿal* wird. In V 31 bestimmt hingegen Baal die Szene: „Wollt ihr für *ihn* streiten, ihr *ihn* retten?“ und „wenn er ein Gott ist, soll *er* für *sich* streiten“. Daß Gideon in V 31 nicht mehr namentlich erwähnt wird, sondern es einfach *kî nātaš ʾæt mizb<sup>e</sup>ḥô* heißt, ist m.E. nicht literarkritisch auszuwerten, sondern aus zwei Gründen stilistisch bedingt: V 31b nimmt V 30b $\alpha$  wieder auf, verkürzt allerdings das *mizbaḥ habba ʿal* zu *mizb<sup>e</sup>ḥô*. Durch die Wiederholung wird assoziativ klar, in welcher Form Baal gegen Gideon einschreiten soll: er muß sterben, allerdings nicht durch die Männer der Stadt, sondern durch ein direktes Eingreifen Baals. Die Wiederholung des Begründungssatzes in V 32 paßt sehr gut. Dort ist das Subjekt Jerubbaal vorher genannt, das Augenmerk richtet sich von Baal (V 31) wieder auf den Held der Erzählung. Damit verbunden ist die implizite Verschiebung in der Betonung der beiden Begründungssätze: V 31 ist auf Baal konzentriert („denn *seinen* Altar hat er eingerissen“), da der Satz begründen soll, warum Baal sich selbst zur Wehr setzen soll, und V 32 hat Gideon als Mittelpunkt („denn *er* hat seinen Altar eingerissen“), weil er die Umbenennung in Jerubbaal begründet.

In beiden geht es ausschließlich um Baal und die Zerstörung seines Altars. Beide Verse benutzen die gleiche Formulierung (*kî nātaš ʾæt mizb<sup>e</sup>ḥô*) mit unterschiedlicher Betonung: Die Aschere spielt keine Rolle mehr. Der Schluß der Erzählung ist völlig fixiert auf eine

390 „Dabei mutet die in v.32 gegebene etymologische Deutung des Namens (»Baal möge gegen ihn streiten«) recht gewaltsam an, kehrt sie doch den ursprünglichen Sinn (»Baal streitet für ...« bzw. »Streiter für Baal«) praktisch in sein Gegenteil um“ (U. BECKER, Richterzeit, 156). Über die Deutung des Namens Jerubbaal gibt es allerdings keine Einigkeit in der Forschung, vgl. die Überblicke bei J. EMERTON, Gideon, 290; M. MULZER, Art. Jerubbaal, 294. Wahrscheinlich ist eine Ableitung von der Basis *rb* „Baal möge sich als groß erweisen“ (M. NOTH, PN, 206f, zu weiteren Namen mit *rb/yrb/rbb* vgl. H.-J. FABRY [u.a.], Art. רב). Eine Ableitung von *rīb* (wie oben bei U. BECKER) fällt dagegen schwer und ist nur unter der Annahme einer Nebenform möglich. Aber auch dann dürfte die Bedeutung „Baal führt die Rechtssache, den Rechtsstreit, verhilft zum Recht usw.“ anzunehmen sein und nicht - wie V 32 interpretiert - Baal möge gegen den Namensträger streiten (*yārēb bô habba ʿal*).

Aktion Gideons, die aber nur noch das Einreißen des Baalsaltars umfaßt. Dies verwundert gegenüber der betonten Erwähnung der Aschere in VV 28.30 und der dort jeweils redundanten Feststellung, daß die Aschere neben dem Baalsaltar gestanden hat und ebenfalls dem zerstörerischen Eifer Gideons (im wahrsten Sinne) zum Opfer fiel. Auffallend ist demgegenüber, daß zur Begründung der Todesstrafe ausdrücklich beide Aktionen von den Stadtbewohnern genannt werden (V 30).

### *Zusammenfassung der Kohärenzbeobachtungen*

Der Durchgang durch die Erzählung hat gezeigt, daß sie nicht spannungsfrei ist, sondern an mehreren Stellen Kohärenzbrüche aufweist. Die Kohärenzstörungen führten jedoch nicht auf eine geradlinige Spur einer noch erkennbaren Grunderzählung und (mehreren) Erweiterungen wie etwa in 1Kön 18. Dies scheint unter anderem darin begründet, daß nur sehr schwer auszumachen ist, wo der eigentliche Angelpunkt der Erzählung ist: Steht der Bau eines YHWH-Altars dem Einreißen des Baalsaltars gegenüber, stellt also die Erzählung eine Altarätiologie dar und erzählt von der Ablösung eines Baalsheiligtums durch ein YHWH-Heiligtum? Oder liegt der Kern der Erzählung in der Auseinandersetzung mit dem Ortsgott Baal von Ofra und einer von YHWH beauftragten Kultreinigung durch den Richter Gideon? Oder wurde die Erzählung lediglich wegen der Umbenennung Gideons in Jerubbaal erzählt und stellt entsprechend eine erweiterte Namensätiologie dar? Mit der Entscheidung für eine dieser Möglichkeiten fällt zugleich eine Vorentscheidung für den Charakter der Grunderzählung. Eine Tendenz ließ sich insofern ausmachen, als an mehreren Stellen der Erzählung sowohl die Aschere neben dem Baalsaltar als auch das auf dem neugebauten Altar veranstaltete Brandopfer nicht im Zentrum der Erzählung stehen, sondern der Baalsaltar und seine Zerstörung - vor allem im zweiten Teil der Erzählung - die dominante Rolle spielen. Zusammengefaßt sind es folgende Spannungen, die die Erzählung durchziehen oder bestimmen:

- (1) Die ambivalente Rolle des Joasch, der in V 25 als Eigner des Baalsaltars auftritt und vor dem Gideon sich in V 27 fürchtet und deshalb die Aktion auf die Nacht verschiebt. Andererseits erscheint Joasch in den VV 30 und 31 als ein vehementer Vertreter der YHWH-Religion, der weder etwas mit dem Baalsaltar zu tun hat, noch die Aktion seines Sohnes mißbilligt. Joasch stellt die Leitfigur dar in der Auseinandersetzung zwischen den Ortsbewohnern, Gideon, Baal und - ungenannt im Hintergrund stehend - YHWH. Er ist es, der Baal das Gottsein implizit abspricht und die Baalsverehrer als Götzendiener bloßstellt.
- (2) Eine wichtige semantische Verschiebung wurde zwischen V 25 und dem Rest der Erzählung festgestellt. Während V 25 für das Einreißen des Baalsaltars das Verbum *hrs* gebraucht, benutzen die VV 28.30-32 das Verbum *nts*.

- (3) Auffallend war, daß gerade im Schlußteil, auf den die Erzählung zuläuft, die Aschere neben dem Baalsaltar keine Rolle mehr spielt, sondern lediglich der Baalsaltar im Mittelpunkt steht.
- (4) Das YHWH-Opfer durchzieht zwar die gesamte Erzählung, erschwert aber an einigen Stellen erheblich das Verständnis: Da ist zum einen die Verwirrung durch die beiden Stiere, zum anderen der Auftrag zum Altarbau in V 26, der die YHWH-Rede durchbricht. Schwierigkeiten bereitet, wie gezeigt, die Lokalisation des neugebauten Altars (V 26) gegenüber dem unlokalisierten Baalsaltar. Schließlich war die Erwähnung des YHWH-Opfers in V 28 problematisch, zumindest die numerische Qualifizierung des Opfertiers als „zweiter Stier“. Die hier genannten Spannungen waren allerdings nicht so schwerwiegend, daß sie zu literarkritischen Konsequenzen zwingen würden.
- (5) Der in V 27 genannte Zehnertrupp spielt weder im Auftrag YHWHs noch in der weiteren Erzählung eine Rolle.
- (6) Während V 25 den Eindruck vermittelte, daß der Auftrag in derselben Nacht auszuführen sei, in der er auch ergeht, weist V 27 eine Wahlmöglichkeit auf. Gideon entscheidet sich für nächtliches Vorgehen aufgrund der Furcht vor Repressalien durch die Stadtbewohner und sein Vaterhaus.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Spannungen auf literarisches Wachstum zurückgehen, entsprechend also in die Diachronie verweisen. Bevor eine eigene literargeschichtliche Hypothese für die Erzählung vorgestellt wird, ist zunächst noch einmal kurz die Forschung zu befragen.

### **5. Literarkritische Lösungsversuche (W. Richter, L. Schmidt und U. Becker)**

Im folgenden sollen drei signifikante oder forschungsgeschichtlich dominante Beispiele literarkritischer Schichtungen der Erzählung in Ri 6,25-32 vorgestellt und kurz andiskutiert werden, bevor die hier vorgelegte Analyse zu einer Synthese kommt.

(1) WOLFGANG RICHTER hat in seinen „Untersuchungen zum Richterbuch“ die meisten der oben aufgelisteten Spannungen ebenfalls festgestellt und literarkritisch ausgewertet. Grundlegend für ihn ist die Spannung zwischen dem Bau eines YHWH-Altars, der Rolle des Joasch und dem eigentümlichen Schluß der Erzählung in der Etymologie. Als Grunderzählung sieht er die Zerstörung des Baalsaltars an, die durch Gideon, Joasch und die Stadtbewohner, ohne eine direkte Beteiligung YHWHs, bestimmt wird. "Von dieser Erzählung ist der zum Höhepunkt der Handlung führende Teil erhalten in den Versen 27b-31ab $\alpha$ ; der Erfolg der Herausforderung, der im Schlußteil der Erzählung gestanden haben muß, ist weggebrochen und durch die Namensätiologie ersetzt, während der Auftakt der Erzählung unter Betonung YHWHs überarbeitet wurde"<sup>391</sup>. Die VV 25-27a sowie die Etymologie in VV

---

391 W. RICHTER, Untersuchungen, 164.

31bβ.32 entstammen dem Verfasser des Retterbuches, der die ältere Geschichte gerahmt und damit Gideon- und Jerubbaal-Traditionen verbindet und auch für die Komposition der Gideon-Abimelech-Geschichten verantwortlich zeichnet<sup>392</sup>.

*Kritik:* Der Lösungsvorschlag RICHTERS hat zunächst einmal den Vorteil, daß er der Ätiologie einen plausiblen kompositorischen Ort zuweisen kann, das Problem der Zeitangaben (V 25aα <-> V 27b) löst und den Wechsel von *hrs* zu *nts* durch literarische Schichtung erklären kann. Die Schwierigkeiten sind allerdings nicht zu übersehen. Insbesondere der fragmentarische Charakter der Grunderzählung kann nicht überzeugen. Die Grunderzählung hat keinen Anfang (mit V 27b kann die Überlieferung schwerlich angefangen haben, Gideon wird erst in V 29 genannt), und auch das Ende hängt in der Luft. Die Annahme, das Ende sei durch die Namensätiologie überlagert oder weggebrochen worden, kann nicht überzeugen<sup>393</sup>. Die einmalige Erwähnung des Opfers in V 28b ist ohne den Kontext VV 25f nicht zu verstehen, zumindest mißverständlich, da der Altar nicht mehr als YHWH-Altar ausgewiesen ist. Schließlich scheint der ambivalente Charakter des Joasch nur halb durch RICHTERS Literarkritik entschärft: Die Spannung zwischen der Furcht vor dem Vaterhaus in V 27b und der unbedingte Schutz vor dem Zugriff durch die Stadtbevölkerung lassen sich nur schwer als genuines Moment der Erzählung verteidigen. Die zur Erklärung üblichen Schlagworte wie „Vaterliebe“, „Erzählspannung“ oder „Überraschungseffekt“ tauchen auch bei RICHTER in abgewandelter Form auf<sup>394</sup>. Schließlich kann, wie oben in der Analyse bereits gezeigt, die literarkritische Abtrennung von VV 31bβ.32 nicht überzeugen<sup>395</sup>.

(2) An diesem Punkt setzt die Analyse von LUDWIG SCHMIDT an. Für ihn „zeigt sich, daß die Namensätiologie das primäre Element der Geschichte darstellt, aus dem das Motiv der Zerstörung eines Baalsaltars herausgesponnen wurde“<sup>396</sup>. Die Grunderzählung sieht er in den VV 28a.29-31aβ.32, die in den VV 25\*-27.28b überarbeitet wurde. Der siebenjährige Stier in V 25bβ und die Drohung Joaschs, daß jeder Baalsanhänger, der für Baal eintritt, „bis zum Morgen sterben“ soll, stellen weitere Glossierungen des Textes dar, die SCHMIDT nicht weiter verortet. Die Identifizierung Gideons mit Jerubbaal, die in der Grunderzählung geleistet wird, will SCHMIDT als eine alte Tradition fassen: Er datiert die Grunderzählung in die Anfangszeit der Regierung Jehus<sup>397</sup>.

---

392 Vgl. W. RICHTER, *Untersuchungen*, 167f.322.329 u.ö.

393 Vgl. dazu ausführlich L. SCHMIDT, *Erfolg*, 10f.

394 Vgl. W. RICHTER, *Untersuchungen*, 163: „Die Furcht vor dem Vaterhaus wird mindestens durch das Auftreten des Joas als unbegründet erwiesen; dessen Eintreten war aber wohl auch nicht vorauszusehen“.

395 Vgl. in ausführlicher Auseinandersetzung mit RICHTER in diesem Punkt auch J. EMERTON, *Gideon*, 291f.

396 L. SCHMIDT, *Erfolg*, 15.

397 Vgl. zu der Analyse und den hier referierten Ergebnissen L. SCHMIDT, *Erfolg*, 5-21.

*Kritik:* Als Gewinn kann SCHMIDT zunächst verbuchen, daß er die Vorteile des Vorschlags von RICHTER mitnimmt, aber durch seine Akzentverschiebung einige der oben genannten Nachteile aufhebt. Seine Grunderzählung weiß weder etwas von einem YHWH-Auftrag noch von einem Opfer für YHWH. Er kann auch die Namensätiologie in VV 32 besser als RICHTER einbinden, wobei natürlich die frühe Datierung der Verbindung zwischen Gideon und Jerubbaal ein „Unding“ ist. V 32 ist sicher nicht eine alte Tradition, die dann eher zufällig paßt, um Gideon- und Jerubbaalüberlieferungen zu verbinden, sondern V 32 wird zu diesem Zwecke geschaffen sein. Doch noch größere Schwierigkeiten macht bei SCHMIDT wie bei RICHTER der Anfang der Erzählung. Er nimmt an, daß der „ursprüngliche Anfang durch eine Bearbeitung in 25-27 ersetzt worden (ist), wobei 27 die Überleitung zum Traditionsstück bildet“<sup>398</sup>. Die ursprüngliche Einleitung habe die nächtliche Zerstörung des Baalsaltars und der danebenstehenden Aschere, die Furcht vor Vaterhaus und Stadtbewohnern und die zehn Männer enthalten<sup>399</sup>. Warum, so muß sich SCHMIDT fragen lassen, muß all dies in eine „Überleitung“ (V 27) verfrachtet werden? Warum kann man nicht genau das nehmen, was im Text steht? SCHMIDT muß die These einer „Überleitung“ einführen, da er will er die genannten Elemente für die Grunderzählung reklamieren - sonst aus V 27 das *ka ʾašær dibbær ʾelâw YHWH* nicht herausbekommt, das ein starkes Brückenglied zu V 25f darstellt. Zwar gelingt es SCHMIDT, das kohärenteste Stückchen der Erzählung zu isolieren, jedoch scheitert sein Vorschlag an dem fehlenden Erzählanfang<sup>400</sup>.

(3) Die jüngste Analyse der Gideon Erzählung von U. BECKER rückt von der Zweiteilung in einen „älteren“ Teil in den VV 27-32\* und einer jüngeren Vorschaltung VV 25-27\* ab und damit auch von der Annahme einer ursprünglich selbständig überlieferten (fragmentarischen) Erzählung. Zum Grundbestand der Erzählung, „deren eigentliches Ziel darin besteht, Gideons neuen Namen »Jerubbaal« ätiologisch herzuleiten“, rechnet er VV 25aαβ.27.28aαβ.29.30aβ.31aαβ.32<sup>401</sup>. Bereits an dieser Aufteilung ist erkennbar, daß hier ein anderes, viel stärker fragmentierendes Modell der Literaturentstehung zugrundeliegt. Der Grunderzählung, die nach BECKER aus der Hand von DtrH stammt, geht es um ein mehrfaches:

398 L. SCHMIDT, Erfolg, 14.

399 Vgl. L. SCHMIDT, Erfolg, 14.

400 Auch seine Literarkritik am Schluß der Erzählung in V 31 ist nicht einzusehen. Was spricht wirklich gegen ein Belassen der Drohung gegen die Bewohner der Stadt, oder anders herum: Löst hier eine Literarkritik das existierende Problem des *ʾad habboqær* oder verschiebt sie es nicht eher nur? Für die eigentümliche Zeitbestimmung hat L. SCHMIDT keine Erklärung. Daß es sinnlos sei, „darauf zu verweisen, daß Baal als Gott doch für sich selbst eintreten möge“, wenn „das Eintreten für Baal (...) zum todeswürdigen Verbrechen (wird)“, ist nicht einzusehen. Im Gegenteil wird Baal nur durch das Zurückhalten seiner Verehrer gezwungen, selbst einzugreifen.

401 Vgl. zur Analyse U. BECKER, Richterzeit, 151-160, zu den Ergebnissen ebd. 155f.159f.



„Baal wird als ohnmächtiger Götze entlarft“<sup>402</sup>, der problematische theophore Baalname Jerubbaal „entschärft“ und zugleich Gideon mit Jerubbaal identifiziert. Die Erweiterungen VV 25aßbß.26.28ayb.30bß.31aß sind spätdeuteronomistisch und bauen die Erzählung mit einer „kultätiologischen Spitze“<sup>403</sup> aus. In einigen Momenten der Erweiterungsschicht vermutet BECKER eine bewußte Verbindung mit 1Kön 18: „Das Hinzutreten sowohl des zweiten Stiers (vgl. 1 Kön 18,23) als auch des Jahwealtars ließe sich erklären, vielleicht auch das Motiv vom Brennholz (vgl. 1 Kön 18,23). Nicht zuletzt die den Sinn der Grunderzählung sprengende Forderung nach dem Tod der baaltreuen Stadtbewohner (v. 31aß) könnte durch den Ausgang der Opferprobe (1 Kön 18,40) veranlaßt sein“<sup>404</sup>.

Nun muß BECKER feststellen, daß seine Grunderzählung vor allem in V 25 noch „Unausgeglichenheiten“ aufweist, nämlich die Rolle des Joasch, der Wechsel von *hrs* zu *ntš* und die Erwähnung des „ersten“ Stiers, der ohne Altarbau und Opfer in der Erzählung keine Funktion mehr hat. „Diese verbleibenden Spannungen ... könnten durchaus auf ältere Überlieferung schließen lassen, derer sich DtrH bedient hätte“<sup>405</sup>. Die Umrisse dieser vordeuteronomistischen Überlieferung lassen sich aber nach BECKER nicht mehr bestimmen.

*Kritik:* Die Literarkritik BECKERS entlastet wie die Analyse SCHMIDTS die Erzählung von der doppelten Zielbestimmung (Zerstörung des Baalsaltars und Umbenennung Gideons neben dem nächtlichen YHWH-Opfer) und gewinnt durch Hinzuziehen von V 25 zur Grunderzählung einen relativen Erzählanfang. Damit löst er sich sicher zu Recht von der Vorstellung, die Erzählung könne je unabhängig vom Kontext existiert haben. Dennoch offenbart gerade V 25 die Schwäche seines Vorschlags. Da er die Spannungen zwischen V 25 und dem Rest der Erzählung auch bei dem Ausscheiden der VV 26.28ayb.30bß nicht beseitigen kann, greift er zu der „Lösung“ einer nicht mehr rekonstruierbaren Vorstufe der Grunderzählung, die für die Spannungen verantwortlich sein soll. Das überzeugt nicht, da z.B. das „störende“ Moment des Stiers, für den BECKER keine angemessene Verwendung finden kann, auch in der Erweiterungsschicht in dem YHWH-Opfer vorkommt. Auch löst seine Literarkritik nicht die Spannung der Zuordnung von Joasch und Baalsaltar, die sich in V 27 spiegelt, aber V 31f widerspricht. Daß die Tendenz der Parallelisierung zu der Erzählung von der Opferprobe nicht in dem Maße anzunehmen ist, wie BECKER vorschlägt, wurde bereits oben herausgestellt: Weder können über 1Kön 18 der zweite Stier, das Brennholz noch die Einführung des YHWH-Opfers plausibel erklärt werden.

---

402 U. BECKER, Richterzeit, 156.

403 U. BECKER, Richterzeit, 159.

404 U. BECKER, Richterzeit, 159.

405 U. BECKER, Richterzeit, 158.

### 6. *Synthese und Versuch einer literargeschichtlichen Hypothese*

Die kurze Diskussion der unterschiedlichen literarkritischen Versuche hat gezeigt, wie schwer eine Grunderzählung aus dem Kontext zu lösen ist. Das liegt vor allem in der vernetzten Gestaltung der unterschiedlichen Ziele und Intentionen der Erzählung begründet. Alle drei Vorschläge hatten insbesondere Schwierigkeiten am jeweils gewählten Erzähl-anfang, sei es V 25, V 27b oder V 28a. In V 25 und V 27 und deren Verhältnis zur Gesamterzählung liegen offenbar die „Knackpunkte“.

Angesichts der Inkonsistenzen der literarkritischen Versuche zu Ri 6,25-32 stellt sich die Frage, ob die Literarkritik überhaupt den richtigen Lösungsansatz darstellt. Eine attraktive Alternative liegt in der Position H.D. HOFFMANNs. Er bestreitet nicht, daß die Erzählung eine Vorgeschichte haben könnte, verzichtet aber darauf, diese noch eruieren zu wollen<sup>406</sup>. HOFFMANN versteht die Erzählung als die „Lehrerzählung über die Durchführung von Kultreformen“ und über die Ohnmacht der heidnischen Götter<sup>407</sup>, die zugleich den problematischen Namen Jerubbaals umdeutet: „... der Baalverehrer Gideon-Jerubbaal wird zum Vorkämpfer des Jahweglaubens gegen den Baalskult“<sup>408</sup>. Man kann geteilter Meinung darüber sein, ob das Belassen der Spannungen im Text und das Absehen von einer literargeschichtlichen Erklärung exegetisch befriedigend sind. Der folgende Versuch, vor das Stadium der Endgestalt des Textes zurückzugehen, ist sich der Hypothetik bewußt. Für die literargeschichtliche Hypothese sollen folgende Ansatzpunkte tragend sein:

- Das Modell einer Grunderzählung mit späteren Erweiterungen erscheint geeignet, zumindest einen Großteil der Spannungen durch den Gang in die Diachronie aufzulösen. Der Anfang der Grundschrift ist nicht in den VV 27.28 zu suchen, sondern in V 25<sup>409</sup>. Damit liegt zugleich fest, daß die Erzählung VV 25-32 immer schon in einem Kontext, wahrscheinlich hinter VV 11-24\* stand.
- Die ursprüngliche Intention und das Ziel der Erzählung sind in VV 31f zu suchen und nicht in einer Kultätiologie, in der die Ablösung eines Baalsheiligtums durch ein YHWH-Heiligtum geschildert wird. Es ist plausibel, daß mit V 32 zugleich das Ziel verfolgt wird, den Namen Jerubbaal zu „entschärfen“ (U. BECKER; H.D. HOFFMANN) als auch die Gideon- und Jerubbaalerzählungen kompositorisch miteinander zu verklammern (W. RICHTER; U. BECKER).

---

406 Vgl. zu seiner Analyse H.D. HOFFMANN, Reform, 275-279.

407 H.D. HOFFMANN, Reform, 277.

408 H.D. HOFFMANN, Reform, 277.

409 Der Wechsel in der Terminologie von *hrs* zu *nts* muß dabei in Kauf genommen werden. Er ist nicht so störend, daß zwingend zwei verschiedene Hände angenommen werden müssen. Zum einen kann er durch die häufigere Zusammenstellung von *hrs* und *nts* (zu den Stellen s.o.), zum anderen vielleicht durch den Unterschied YHWH-Rede/Auftrag gegenüber Perspektive/Rede der Bewohner erklärt werden. Zu einem ähnlichen Phänomen vgl. die Verwendung von *zônāh* und *q<sup>c</sup>dešāh* in Gen 38 (s. dazu u. Teil II).

- Die Rolle der Aschere in der Erzählung ist zu hinterfragen: „Die Aschera-Partien bilden im Text keinen notwendigen, nicht einmal einen sinnvollen Bestandteil, außer wenn man auf die Erwähnung des Brennholzes für die עולה nicht meint verzichten zu können“<sup>410</sup>. Signifikant ist die Inversion der Objektstellung in VV 25.28 und das Fehlen der Aschere in VV 31f. Die Aschere ist verbunden mit dem YHWH-Opfer in V 26. Wenn dieses aus dem Grundbestand herausfällt, wird ihre Existenz in einer Grunderzählung zweifelhaft.
- Eine Schlüsselfunktion kommt der unterschiedlichen Charakterisierung des Joasch als Baalsdiener (VV 25bα.27b) und YHWH-Kämpfer (VV 30f) und dem Gegensatz zwischen YHWH-Auftrag zur unmittelbaren Ausführung (V 25) und freier Wahl des Zeitpunktes (V 27b) zu.
- Die *crux interpretum* der beiden Stiere ist nur zu lösen, indem man von der Prämisse abrückt, beide Tiere seien immer schon Opfertiere gewesen. Der ursprüngliche *haššôr* <sup>ʾašær lē ʾābikā</sup> ist mit dem Einreißen des Baalsaltars zu verbinden, der *par haššenī* ist hingegen durchgehend mit dem YHWH-Opfer und der siebenjährigen Midianiternot verbunden (VV 25aβ.26.28). Durch die Hinzufügung des „zweiten“ Stiers als Opfertier wurde der *haššôr* als *par haššôr* dem *par haššenī* parallelisiert.

Aus diesen Vorgaben ergibt sich die Hypothese einer umfangreichen Grunderzählung in den VV 25aα\*<sup>411</sup>b\* [ohne <sup>ʾašær lē ʾābikā</sup>].27a.28aαβ.29.30aα.31.32:

- V 25\* *way<sup>h</sup>hi ballaylāh hahū ʾ wayyo ʾmær lō YHWH qah ʾæt haššôr*  
<sup>ʾašær lē ʾābikā</sup>  
*w<sup>h</sup>hārastā ʾæt mizbah habba ʿal*
- V 27\* *wayyiqqah gid ʿōn ʿāšārāh ʿānāšīm me ʿābādāw*  
*wayya ʿās ka ʿāšær dibbær ʾelāw YHWH*
- V 28\* *wayyaškimū ʾansē hā ʿīr babboqær w<sup>h</sup>hinneh nuttaš mizbah habba ʿal*
- V 29 *wayyo ʾm<sup>h</sup>erū ʾiš ʾæl re ʿehū*  
*mī ʿāsāh haddābār hazzæh wayyidr<sup>h</sup>šū waybaqšū*  
*wayyo ʾm<sup>h</sup>erū gid ʿōn bæn yō ʾās ʿāsāh haddābār hazzæh*
- V 30\* *wayyo ʾm<sup>h</sup>erū ʾansē hā ʿīr ʾæl yō ʾās hōše ʾæt binkā w<sup>h</sup>yāmōt*  
*kī nātaš ʾæt mizbah habba ʿal*
- V 31 *wayyo ʾm<sup>h</sup>ær yō ʾās lēkol ʿāšær ʿam<sup>h</sup>dū ʿālāw*  
*ha ʾattæm t<sup>h</sup>rībūn labba ʿal ʾim ʿelohūm hū ʾyāræb lō kī nātaš ʾæt mizb<sup>h</sup>ō*
- V 32 *wayyiqrā ʾ lō bayyôm hahū ʾy<sup>h</sup>erubba ʿal*  
*le ʾmor yāræb bō habba ʿal kī nātaš ʾæt mizb<sup>h</sup>ō*

Diese Grunderzählung ist in den VV 25aα[*par* und das zweite <sup>ʾašær lē ʾābikā</sup>].bβ.26.27b.28aγ.b.30bβ erweitert worden. Es gibt keine ausreichenden Gründe, die Erweiterungsschicht auf mehrere Hände aufzuteilen<sup>412</sup>. Sie verfolgt das Interesse, das Einreißen des

410 H. SPIECKERMANN, *Juda*, 207, vgl. U. BECKER, *Richterzeit*, 153.

411 Möglicherweise ohne das *par*.

412 Lediglich für die oben erarbeitete Möglichkeit, daß sich das *ʿal ro ʾš hammā ʿōz hazzæh bamma ʿārākāh* in V 26 auf Dtn 27 beziehen könnte, ließe sich eine Nacharbeit annehmen.

Baalsaltars durch den Bau eines YHWH-Altars zu kontrastieren. Dabei ist nicht eine Heiligtumsätiologie wie in V 24 das Ziel der Einführung des YHWH-Altars. Das auf dem neugebauten Altar dargebrachte Opfer, der „zweite“ siebenjährige Stier, symbolisiert die siebenjährige Midianiternot (vgl. Ri 6,1), welche durch den Abfall von YHWH begünstigt worden war (vgl. Ri 6,1)<sup>413</sup>. Durch das YHWH-Opfer wird die Umkehr zu YHWH in der Führungsperson Gideon manifestiert und die Midianiternot symbolisch bereits im Vorgriff auf Kap. 7f beendet. Die Fortschreibung versteht den Baalsdienst der Bewohner von Ofra exemplarisch für den Abfall Israels von YHWH. Durch die Einführung der Aschere, die möglicherweise aus der Zusammenschau von Ri 6,1 mit Ri 3,7<sup>414</sup>, kaum aber von dem Namen Gideon<sup>415</sup> herrührt, wird der Abfall von YHWH potenziert und zugleich symbolisch (nicht ohne einen Schuß Ironie) durch die Verwendung der Aschere als Opferholz beseitigt. Die Erweiterungsschicht macht Gideon zum initiativen Held und erschwert seine Bedingungen. Dadurch, daß der Baalsaltar Gideons Vater zugeordnet wird, ist die Aktion überaus heikel. Auch die Furcht Gideons vor seinem Vaterhaus und den Stadtbewohnern wird daher in V 27 als Begründung für die „Nacht-und-Nebel-Aktion“ nachträglich eingeführt und so betont.

Die Hypothetik dieser Erklärung ist allerdings zu hoch, als daß eine literarkritische Operation legitimiert werden könnte.

- 413 Deshalb konnte nicht der „erste Stier“ als Brandopfer gewählt werden, da dieser durch das *ʾašer lē ʾābikā* bereits Joasch fest zugeordnet war. In dem Bezug auf Ri 6,1 ist auch der Grund zu sehen, warum der „zweite Stier“ eben nicht durch ein *ʾašer lē ʾābikā* als Besitz des Vaters gekennzeichnet wurde.
- 414 Dort ist neben der „Sündenformel“ *wayya ʾašū bʿnē yišrā ʾel ʾaet hāra ʾ bʿ ʿenē YHWH* als kultische Verfehlung der Dienst an Baalen und Ascheren erwähnt (*wayya ʾabdū ʾaet habbe ʿālīm wʿ ʾaet hā ʾašerōt*). Ri 3,7 ist spätdtr zu datieren, gehört zumindest nicht zur Grundschrift des DtrGW, vgl. zur Datierung H. SPIECKERMANN, *Juda*, 213; U. BECKER, *Richterzeit*, 104-106; G.A. AULD, *Gideon*, 259, und u. die Angaben in Anm. 1559.
- 415 Einen solchen Zusammenhang sieht G.A. AULD, *Gideon*, 264. Er meint, daß sich nicht nur der Name Jerubbaal in der Erzählung spiegelt, sondern auch der Name Gideon implizit eine Etymologie bekomme: „And yet, at one and the same time, the story it tells of the man who pulled down Baal's altar and cut down the associated Asherah is also an aetiology of his other name Gideon. Anyone familiar with Deut. vii 5 and xii 3 can hear that echo“. Daß der Name Gideon mit dem in Dtn 7,5 und 12,3 gebrauchten Verb *gd ʿ* etymologisch zusammenhängt ist zwar nicht unwahrscheinlich (vgl. KBL<sup>3</sup> 173; M. MULZER, *Art. Gideon*, 841, mit Angabe von Alternativen), jedoch hat dies in der Erzählung offenbar keine Relevanz. Die Aschere wird eben nicht abgehauen (*gāda ʿ*), sondern durchgehend „herausgeschnitten bzw. vernichtet“ (*kārat*). Erwartet man nicht bei einem angenommenen Zusammenhang des Namens Gideon ebenfalls eine Etymologie am Schluß der Erzählung (z.B. *wayyiqrā ʾ lō ʾōd gid ʾōn kī gidda ʿ ʾaet hā ʾašerāh ʾašer ʿal mizbah habba ʿal* o.ä.). Nichts dergleichen weist die Erzählung auf. Nichts spricht dafür, daß die Überlieferung von Ri 6,25-32 darauf abzielte, Assoziationen zu Dtn 7,5 und 12,3 zu wecken. Daß spätere Leser eine solche Verbindung mit einem Schmunzeln gezogen haben werden, ist in der Tat nicht auszuschließen. G.A. AULD liegt daher nicht völlig falsch, wenn er auf diesen assoziativen Bezug aufmerksam macht.

Die Grundschrift hingegen kennt diesen „Scheinkonflikt“ zwischen Vater und Sohn noch nicht. Hier erhält Gideon einen nur geringfügig spezifizierten YHWH-Auftrag, den er unmittelbar in die Tat umsetzt (*wayya ʿas ka ʾasær dibbær ʿelâw YHWH*). Auftrag und Ausführung werden so als sich exakt entsprechend gekennzeichnet, auch wenn die genannten Momente (Stier, Einreißen des Altars und die 10 Männer) nicht in beiden Teilen parallel auftauchen. Die Erzählung hat als Zentrum die Zerstörung des Baalsaltars und als Ziel den Erweis der Machtlosigkeit Baals. Leitende Formulierungen sind *nts ʿæt mizbah habba ʿal* VV 28.29.30.31 und das Stichwort *rb* VV 30.31 (insgesamt viermal). Strukturiert wird die Grunderzählung durch die Zeitangaben, die die drei größeren Einschnitte markieren: „in der darauffolgenden Nacht“ (*ballaylâh hahû ʾ*) V 25, „am Morgen“ (*babboqær*) V 28, „bis zum (nächsten) Morgen“ (*ʿad habboqær*) V 31 und schließlich für die Ätiologie „an jenem Tag“ (*bayyôm hahû ʾ*). In VV 31f geht es um das Gott-Sein Baals, der sich durch die Unfähigkeit, den Vandalismus gegen „seine“ Kultstätte zu ahnden, als Nichtgott bzw. als irrelevanten Gott erweist. Die Ironie „wollt ihr für ihn kämpfen oder ihr ihn retten“ erinnert ebenso wie das „wenn er ein Gott ist“ an die Verspottung der Baalsdiener durch Elija. Sachlich und theologisch gehört die Grunderzählung durchaus in die Nähe der Erzählung von der Opferprobe<sup>416</sup>, allerdings werden einige Akzente deutlich anders gesetzt. Zwar geht es auch in Ri 6,25-32 um das „Gottsein der Götter“, allerdings ist die Gegenüberstellung von YHWH und Baal wesentlich weniger profiliert. YHWH muß sich nicht (mehr) wie in 1Kön 18 ebenfalls der „Probe“ stellen, sondern gebietet souverän seinem Gefolgsmann Gideon, gegen Baal vorzugehen. Auch die akklamatorische Versicherung des Volkes („YHWH, er ist *der* Gott“, vgl. 1Kön 18,39) bzw. entsprechend die Bekehrung der Stadtbewohner Ofras fehlt hier. Eine zu der Grunderzählung von der Opferprobe analoge Datierung fällt für Ri 6,25-32\* noch aus einem anderen Grund schwer. Hier schlägt durch, daß die Umbenennung Gideons in Jerubbaal in V 32 zugleich die kompositionelle Brücke zwischen Gideon- und Jerubbaalüberlieferung schafft (vgl. auch Ri 7,1; 8,28-35). Die Erzählung, die zudem eine Erzählung über Gideon in Ri 6,11-24\* voraussetzt, gehört demnach bereits in einen größeren Kontext. Hier kann nicht ausführlicher zu der Frage Stellung bezogen werden, ob die zusammenhängende Überlieferung in Ri 6-9 erst von einem dtr Autor oder bereits durch vordtr Bearbeitung geschaffen worden ist<sup>417</sup>. Die Grunderzählung

416 So auch L. SCHMIDT, *Erfolg*, 16f; H. SPIECKERMANN, *Juda*, 206.

417 Vgl. zu der erstgenannten Position U. BECKER, *Richterzeit*, 206-208, der die Grundschrift DtrH zuschreibt, gegen W. RICHTER, *Untersuchungen*, 319ff, „Retterbuch“. Sicher unzutreffend ist die spät- bzw. nachdtr Datierung bei G.A. AULD (*Gideon*, 265-267), der Ri 6-8 literarhistorisch dem Anhang zum Richterbuch Ri 17-19 und anderen z.T. nachexilischen Texten nachordnen will. AULD deckt zwar bemerkenswerte Parallelen und Bezüge gerade in späten Texten auf, geht jedoch für seine These durchgehend davon aus, daß Ri 6-8 von diesen Texten abhängt und nicht umgekehrt oder daß die Bezüge erst später gewachsen sein können.

scheint vordeuteronomistisch denkbar, in ihr sträubt sich aber auch nichts gegen eine dtr Datierung. Die Gründe sind kurz zu nennen: Die Intoleranz der Aktion, das radikale Vorgehen gegen den Widerstand der Stadtbewohner und die Ankündigung der Todessanktion für diejenigen, die Baal zum Erweis seines Gott-Seins verhelfen, sprechen eher für eine spätere Datierung. Die Nähe des *nts mizbe<sup>ah</sup>* zu den Formulierungen in den dtr Vernichtungsvorschriften und das *ka<sup>a</sup>šær dibbær ʿelâw YHWH* lassen ebenso eine dtr Datierung wahrscheinlich scheinen, wie die von H.D. HOFFMANN herausgestellte Tendenz der Legende, eine „Lehrerzählung über die Durchführung von Kultreformen“<sup>418</sup> zu sein.

Die Erweiterungsschicht ist selbst bereits abhängig oder besser inspiriert von deuteronomistischen Partien des Richterbuches (Ri 6,1 und vielleicht auch Ri 3,7) und läßt sich durch den postulierten Zusammenhang zwischen Midianiternot, Abfall von YHWH und „rettender“ Kultreform unzweifelhaft als deuteronomistisch bestimmen<sup>419</sup>. Auch das Vokabular (*kt<sup>a</sup>šerâh*, *bnh mizbah YHWH ʿelohêkâ*) kann gut deuteronomistisch sein. Die Zusammenstellung von Baalsaltar und Aschere, durch die die Göttin einmal mehr in den pejorativen Sog Baals gezogen wird, deutet eher auf eine spätdtr Datierung hin<sup>420</sup>.

Abschließend ist noch einmal auf die Eingangsfragen zu der Aschere in Ri 6 zurückzublicken, die nach der Analyse der Erzählung in einem ganz anderen Licht erscheinen. Bereits in den Textbeobachtungen ist deutlich geworden, daß eine Auswertung des Plurals *ʿes̄m* nicht für eine Quantifizierung der Aschere ausgewertet werden kann. Die mit einem Schuß Polemik versehene Verwendung der Aschere als Opferholz zeigt lediglich, daß der Kultgegenstand nicht eine dünne Standarte, sondern - um bei Lesern und Hörern keine vorstellungsmäßige Inkohärenz hervorzurufen - schon eine relative Größe gehabt haben muß. Es muß allerdings zur Vorsicht gemahnt werden, dieses Detail überzubewerten. Als sichere Information über das Aussehen einer Aschere dürfte die Angabe nicht taugen. Ebenso konnte die Analyse zeigen, daß eine Auswertung der Präposition *ʿal* für den Standort oder die Größenverhält-

418 H.D. HOFFMANN, *Reform*, 277.

419 Hier muß ein geläufiges Postulat zurückgewiesen werden, daß alleine das Faktum eines nicht zentralisierten Altarbaus eine deuteronomistische Datierung ausschließe. Eine solche mechanistisch verengte Sicht des Themas „Kultzentralisation“ ist nicht haltbar. Dagegen sprechen nicht nur die Altarbauten in dtr und spätdtr Texten im Josuabuch oder in Dtn 27, sondern bereits die Literaturgeschichte von Dtn 12, die zeigt, daß die deuteronomistische Idee einer umfassenden Kultzentralisation bald von den tatsächlichen Gegebenheiten als Utopie erwiesen wurde und entsprechend korrigiert werden mußte (vgl. zur Kultzentralisationsforderung und ihrer Entwicklung die Studie von E. REUTER, *Kultzentralisation*). Ferner muß wohl auch in dtr Konzeption stärker zwischen Tempelbau und Jerusalemer Präsenztheologie auf der einen Seite und nahezu „temporären“ oder besser funktional determinierten Altarbauten auf der anderen Seite unterschieden werden.

420 Vgl. H. SPIECKERMANN, *Juda*, 207; U. BECKER, *Richterzeit*, 153.158.

Sieht man in der Lokalisierung des YHWH-Opfers in V 26 eine Verlegung auf den Garizim und trennt diesen Teil nicht von der Erweiterungsschicht ab, dann bestätigt sich auch von daher eine recht späte Ansetzung der Überarbeitungsschicht in Ri 6,25-32.

nisse nichts austrägt, sondern die Präposition wahrscheinlicher eine inhaltlich-sachliche Zuordnung von Baalsaltar und Aschere konstituiert. Genau dieser weniger lokale als inhaltliche Bezug zwischen Aschere und Baalsaltar und damit die Zuordnung von Baal und Aschera konnte als eine Intention der Erweiterungsschicht festgemacht werden. Wahrscheinlich betont die Fortschreibung wegen des inhaltlichen Bezuges dreimal das *ʾašer ʿālāw* VV 25.28.30, das bereits nach der ersten Erwähnung redundant ist. Dabei geht es wahrscheinlich an keiner Stelle darum, den exakten Standort der Aschere mitzuteilen<sup>421</sup>. Aschera soll auf einen längst abgefahrenen Zug aufspringen, quasi Partnerin eines „toten“ Gottes werden. Durch die Zuordnung zu Baal wird Aschera diskreditiert und für den israelitischen Kult per se inakzeptabel. Ri 6,25.28.30 sind demnach gerade kein Beleg für die frühe und ursprüngliche Paarrelation von Baal und Aschera in der kanaani-schen Religion, sondern vielmehr ein Zeugnis für die religionsgeschichtlich nicht reale Zuordnung Ascheras zu Baal in (spät-)dtr Zeit.

### C. Eine Aschere im Baalstempel in 2Kön 10,26?

Nachdem die beiden erzählenden Texte mit Belegen des Lexems *ʾašerāh* besprochen sind, ist noch kurz auf einen möglichen dritten Beleg in einer ähnlichen Erzählung einzugehen. In dem Bericht über die mit der Jehu-Revolution im Zusammenhang stehende Ausrottung des Baalsdienstes in Israel (2Kön 10,18-28<sup>422</sup>) kommt am Schluß bezüglich der kultreformerischen Tätigkeiten einige Verwirrung auf. Nachdem die Baalsdiener abgeschlachtet sind (V 25abα), gehen die Getreuen Jehus zur „Stadt des Baalstempels“ (*wayyelēkū ʿad ʿīr bêt habbā ʿal*, V 25bβ<sup>423</sup>). Dort treiben sie ihr eiferndes Unwesen in der restlosen Zerstörung des Baalsheiligtums weiter. MT ist folgendermaßen überliefert:

V 26 *wayyošī ʾū ʾæt maššēbôt bêt habbā ʿal wayyišrēpūhā*

V 27 *wayyittēšū ʾet maššēbat habbā ʿal*

*wayyittēšū ʾæt bêt habbā ʿal*

*waysīmuḥū lēmoḥār ʾôt<sup>424</sup> ʿad ḥayyôm*

V 28 *wayyašmed yehū ʾæt habbā ʿal miyyisrā ʾel*

Dann brachten sie die Masseben des Baalstempels heraus und verbrannten sie (sg.!),

421 Damit ist nicht gesagt, daß eine Aschere nicht neben dem Altar zu stehen kam. Dies läßt sich mit viel höherer Wahrscheinlichkeit als in Ri 6,25-32 aus der unpolemischen Stelle Dtn 16,21 ablesen (s. dazu. u.).

422 Vgl. zur Einordnung des Textes o. Anm. 253.

423 Zu der Diskussion um die Bedeutung des *ʿīr*, vgl. die Kommentare.

424 Die Masoreten geben als *qere* ʾלמוצאור, wahrscheinlich *lēmōšā ʾôt* an, das auch einige Handschriften überliefern. Bei beiden liegt die Bedeutung wohl im Bereich von „Unrat, Kloake, Latrine, Abort, Müllplatz, Abtritt“, bleibt aber letztlich unsicher, wenn auch mit Sicherheit pejorativ, vgl. die Kommentare.

und sie rissen die Baalsmassebe ein  
 und sie rissen den Baalstempel ein  
 und machten ihn zu einer „Stätte des Unrats“ bis zum heutigen Tag.  
 Und so rottete Jehu den Baal aus Israel aus.

Die Doppelung der Massebe in VV 26f fällt unmittelbar auf, zunächst der Plural in Zuordnung zu dem Baalstempel in V 26, dann der Singular in V 27, durch eine Constructus-Verbindung mit Baal verbunden. V 26 weist zwei weitere Inkohärenzen auf: (1) Syntaktisch ist durch das Suffix am zweiten Verb (*wayyisr<sup>e</sup>pūhā*) ein fem. Sg. vorausgesetzt, *maṣṣ<sup>e</sup>bōt* ist ein Plural. (2) Auf den ersten Blick stellt das *šrp* eine sachlich-logische Inkohärenz dar, insofern vorausgesetzt wird, daß Masseben aus Stein waren und deshalb nicht verbrannt werden können. Außerdem fällt die Doppelung des *ntš ʾæt* in V 27 auf. Es ist nahezu unumstritten, daß mit dem Text etwas nicht stimmt. Mit den alten Versionen ist den Problemen kaum beizukommen, meist wird entsprechend konjiziert. Dabei gibt es zwei Varianten, die z.T. miteinander kombiniert werden. Da in der Erzählung ausdrücklich Schlacht- und vor allem Brandopfer erwähnt werden (vgl. 2Kön 10,19.24f) erwartet man eigentlich, daß in VV 26-28 nicht nur der Tempel und die Massebe(n), sondern auch der im Tempelbereich befindliche Baalsaltar zertrümmert wird. Da die Masseben in VV 26f doppelt auftauchen, wird z.T. in V 27 statt *maṣṣ<sup>e</sup>bat habba ʿal mizbah habba ʿal* gelesen<sup>425</sup>. Dafür spricht nicht zuletzt, daß *ntš* sich an keiner anderen Stelle auf Masseben bezieht, sondern für die Beseitigung von Masseben am häufigsten *šbr* gebraucht wird. *ntš* bezieht sich hingegen häufig auf Altäre<sup>426</sup>. Mit dieser Änderung ist zwar das Problem der Doppelung „beseitigt“, die Inkohärenzen in V 26 bleiben aber. Hier bietet sich an, anstatt des Plurals mit einigen Handschriften den Singular zu lesen<sup>427</sup> und so zumindest die Numerusinkongruenz aufzulösen. Aber auch in diesem Fall bleibt die Inkohärenz der verbrannten Masseben. Schon B. STADE hat 1885 vorgeschlagen, in V 26 statt *ʾæt maṣṣ<sup>e</sup>bōt bêt habba ʿal ʾæt ʾašerat bêt habba ʿal* zu lesen, und viele sind dieser Konjekture gefolgt<sup>428</sup>. Die Konjektur paßt sehr gut zu 2Kön 23,6, wo ebenfalls die Aschere aus dem Tempel herausgeführt wird (*yš ʾ hi.*) und im Kidrontal verbrannt wird (*šrp*)<sup>429</sup>.

425 Vgl. bereits B. STADE, Miscellen, 278f.

426 Vgl. Ri 2,2; 6,28.30.31.32; Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3 u.ö. Zu *šbr* mit *maṣṣebāh* vgl. Ex 23,24; 34,13; Dtn 7,6; 12,3; 2Kön 18,4; 23,14; Jer 43,13; 2Chr 14,2; 31,1.

427 Vgl. z.B. J.A. MONTGOMERY; H.S. GEHMAN, Kings, 411.415f; M. COGAN; H. TADMOR, Kings, 105; H. SPIECKERMANN, Juda, 209, vgl. T.R. HOBBS, 2Kings, 130, der *maṣṣebat* und *ʾašerat* als Möglichkeiten nennt: „Both of these are possible, but by no means certain“. In der Übersetzung (ebd. 121) entscheidet er sich für *maṣṣebat*.

428 Vgl. B. STADE, Miscellen, 278, vgl. zu dieser Konjektur z.B. A. ŠANDA, Könige, 117; C.F. BURNEY, Notes; E. WÜRTHWEIN, 2Könige, 341, G. HENTSCHEL, 2Könige, 48; G.H. JONES, Kings, 471.

429 Vgl. ferner Dtn 12,3; Ri 6,26; 1Kön 15,13; 2Kön 23,15.



Nimmt man den Bericht über die Errichtung des Baalstempels durch Ahab in 1Kön 16,32.33a hinzu, findet man eine Bestätigung für beide Konjekturenmöglichkeiten. Dort ist nicht von einer Baalsmassebe die Rede, sondern vom Bau eines Tempels und eines Altars (*wayyāqæm mizbe<sup>a</sup>ḥ labbā<sup>ˈ</sup>al bêt habba<sup>ˈ</sup>al <sup>ˈ</sup>ašær bānāḥ b<sup>e</sup>šom<sup>e</sup>rôn*) und der Herstellung einer Aschere (*wayya<sup>ˈ</sup>as<sup>ˈ</sup> aḥ<sup>ˈ</sup>āb<sup>ˈ</sup> æt hā<sup>ˈ</sup>ašerāḥ*). Die Angaben von 1Kön 16,21f würden 2Kön 10,26f exakt entsprechen. Auch der Widerspruch zwischen 2Kön 3,2, wo Joram die *maššebāt habba<sup>ˈ</sup>al*, die sein Vater Ahab hatte anfertigen lassen, entfernt (*sūr* hi.) und 2Kön 10,27, wo die *maššebāt habba<sup>ˈ</sup>al* von Jehu niedergedrückt wird, würde sich durch die Änderungen in Wohlgefallen auflösen.

Obwohl die genannten Gründe die vorgeschlagenen Konjekturen stützen würden, braucht nicht betont zu werden, daß sie methodisch nur wenig Rückhalt haben. Aber nicht nur deshalb ist in der Forschung immer wieder Widerspruch gegen die Textänderungen erhoben worden<sup>430</sup>. Der „schönen“ Konvergenz von 1Kön 16,32f und 2Kön 10,26f bei Akzeptanz der Konjekturen steht nämlich die Disgruenz zu 2Kön 13,6 entgegen. Dort heißt es schlicht *w<sup>e</sup>gam hā<sup>ˈ</sup>ašerāḥ<sup>ˈ</sup> ām<sup>e</sup>dāḥ b<sup>e</sup>šom<sup>e</sup>rôn*, was sich unzweifelhaft auf 1Kön 16,33 bezieht und voraussetzt, daß die Aschere nicht in 2Kön 10 beseitigt und zerstört worden ist. Zudem ist in 1Kön 16,33 nicht gesagt, daß die Aschere im Baalstempel stand. 2Kön 13,6 dürfte mit dem *b<sup>e</sup>šom<sup>e</sup>rôn* dagegen sprechen. Auch für die Baalsmassebe in 2Kön 3,2 ist kein Standort angegeben, so daß auch hier nicht zwingend mit einer Inkohärenz gegenüber 2Kön 10,26f gerechnet werden muß. Ändert man den Text nur in V 26, trägt aber nicht den Altar in V 27 ein, würde zu rechtfertigen sein, daß in allen Stellen außer Dtn 16,21f, in denen Aschere und Massebe nebeneinander genannt werden, immer die Aschere der Massebe folgt und nicht umgekehrt.

Ist aber nun anstatt der Konjektur(en) eine Lösung der Probleme im Text zu finden? H. SPIECKERMANN schlägt für die doppelte Nennung der Baalsmassebe eine literarkritische Lösung vor. Eine spätere Hand habe „den Ausgleich mit 2Kön 3,2 herzustellen versucht ... Vermutlich lautete der ursprüngliche Text in 10,26f.: אֶת־מַצְבֵּי הַבַּעַל [...] וַיִּצְאוּ . . . אֶת־מַצְבֵּי בֵית־הַבַּעַל“<sup>431</sup>. Ein aufmerksamer Leser habe dann אֶת־מַצְבֵּי בֵית־הַבַּעַל וַיִּצְאוּ וַיִּשְׂרְפוּ אֶת־מַצְבֵּי הַבַּעַל eingefügt, um den Eindruck von zwei Masseben zu erwecken: „einer ersten, die von Jehu aus dem Baalstempel entfernt und verbrannt worden sei, und einer zweiten, bei der jeder Leser sich auf jene von Joram entfernte Massebe besinnen durfte, die Jehu nun auch noch zerstört habe“<sup>432</sup>. Unsorgfältige Schreiber sollen dann im Laufe

430 Vgl. z.B. J.A. MONTGOMERY; H.S. GEHMAN, *Kings*, 411: „an ingenious but arbitrary suggestion“; H.D. HOFFMANN, *Reform*, 85f.101, und massiv Y. MINOKAMI, *Revolution*, 111-113.

431 H. SPIECKERMANN, *Juda*, 209.

432 H. SPIECKERMANN, *Juda*, 209.

des Überlieferungsprozesses den Plural zu verantworten haben<sup>433</sup>. Der Lösungsvorschlag ist verwinkelt und hat wenig für sich. Das Problem des unpassenden Verbs bleibt, auch wenn man den Deuteronomisten größtmögliche Freiheit beim Einsatz ihrer Zerstörungstermini zubilligt<sup>434</sup>. Schwerwiegender ist, daß die Spannung zu 2Kön 3,2 kaum durch den Nachtrag gelöst worden ist. Das dort verwendete *sûr* hi. hat durchaus endgültigen Charakter und kein Leser wird in 2Kön 10,27 auf den Gedanken gekommen sein, es habe sich nur um ein „vorläufiges“ Entfernen der Massebe gehandelt<sup>435</sup>. Zudem war bereits herausgestellt worden, daß die Massebe in 2Kön 13,2 nicht lokalisiert ist und daher auch nicht zwingend 2Kön 10,26f widerspricht<sup>436</sup>. Die literarkritische Lösung SPIECKERMANNs ist nicht befriedigend<sup>437</sup>.

Als Fazit dieser kurzen Diskussion ist festzuhalten: Die vorgeschlagenen Konjekturen für VV 26f (*\*ašerat* und *mizbah*) haben beide eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Sie passen sich sehr gut dem vorliegenden Text an und noch relativ gut dem weiteren Kontext (1Kön 16,32; 2Kön 3,2, nicht aber 2Kön 13,6) an. Eine literarkritische Lösung für die Probleme in VV 26f ist nicht evident, so daß es zumindest keine unmittelbar besseren Lösungen für das Problem gibt. Es bleibt der methodische Vorbehalt, den überlieferten Text einfach zu ändern und dem Kontext anzupassen. Dieser Einwand wiegt so schwer, daß man sich letztlich nicht zu einer Konjektur durchringen sollte. Das Problem bleibt damit - wie unbefriedigend das auch immer sein mag - offen.

---

433 Vgl. H. SPIECKERMANN, *Juda*, 209.

434 Vgl. zur Verwendung von *šrp* u. Anm. 721 und H.D. HOFFMANN, *Reform*, 345f, mit Angabe der jeweils verbrannten Objekte. Auch H.D. HOFFMANN geht davon aus, daß die Kombination von *šrp* und *massebah* keine Schwierigkeiten macht, sondern in dtr Freiheit eigentlich alles kultisch Relevante der Vernichtung im Feuer anheim fallen kann. Für dieses semantische „anything goes“ („Überflüssig ist die Diskussion, ob dieser Gegenstand sich verbrennen läßt. Vgl. 2Kön 23,4“ Y. MINOKAMI, *Revolution*, 112) läßt sich aber außer den Masseben in 2Kön 10,27 lediglich das Verbrennen der *bāmāh* in 2Kön 23,15 nennen, das etwas schwierig, aber letztlich nicht unmöglich bleibt. Alle übrigen Objekte sind (bedingt) brennbar oder durch Feuer zerstörbar, auch die Götterbilder und goldenen Kälber, bei denen wohl jeweils auf den Holzkern rekuriert wird.

Andere Lösungen, das *šrp* in 2Kön 10,27 zu entschärfen, tragen auch nicht viel aus, sei es daß angenommen wird, Masseben hätten auch aus Holz sein können (wofür es keine weiteren Anhaltspunkte gibt) oder daß mit dem Verbrennen eine Erhitzung des Steins gemeint sei, die zum Zerspringen in kleine und kleinste Teile führe (vgl. J. GRAY, *Kings*, 558).

435 Zur Verwendung von *sûr* hi. in Kultreformtexten vgl. H.D. HOFFMANN, *Reform*, 347f.

436 Dies würde erst recht gelten, wenn man mit der Septuaginta in 2Kön 3,2 Plural liest, vgl. Y. MINOKAMI, *Revolution*, 112.

437 Der Vorschlag von Y. MINOKAMI, *Revolution*, 113, V 27a als Glosse zu V 26 anzusehen, die sich sprachlich an V 27b angelehnt hat, überzeugt noch weniger. Welchen Grund sollte ein Glossator gehabt haben, V 27a neben V 26 zu stellen?

## II. Ascherabelege im Pentateuch

### A. Einleitung

Ziel des folgenden Kapitels ist eine Analyse der vier Belege des Lexems *ʾāšerāh* im Pentateuch. Es handelt sich in allen vier Belegen nicht um narrative Texte, sondern um Gesetze bzw. Vorschriften. Drei davon finden sich in bedeutenden Gesetzeskorpora des Pentateuch, im sog. Privilegrecht (Ex 34,13) und im Gesetzesblock des Deuteronomiums (Dtn 12,3; 16,21). Der vierte Beleg steht im Redeteil zwischen Dekalog und deuteronomischem Gesetzeskorpus in Dtn 7,5. Gerade von den Belegen im Deuteronomium erwartet man, daß hier die gesetzlichen Grundlagen für die Kultreform Joschijas gelegt werden, sei es vor der Reform Joschijas oder als nachträgliche Legitimation der Kultreinigung. Diese Frage soll im folgenden Abschnitt geklärt werden. Für die Pentateuchbelege, die lange Zeit als vordeuteronomische oder zumindest vordeuteronomistische Belege gegolten haben, in jüngster Zeit aber zunehmend als deuteronomistisch eingeordnet wurden, stellt sich die Frage, ob sich in den gesetzlichen Vorschriften eine vordeuteronomistische Ascherakritik finden läßt. Insbesondere ist in der Analyse darauf zu achten, inwieweit die Gebote sich auf den Kult im Jerusalemer Tempel beziehen und ob sich aus den gesetzlichen Vorschriften eine Aussage über die Rolle Ascheras im Jerusalemer Kult machen läßt.

Die Untersuchung beschränkt sich bewußt auf die vier Pentateuchbelege, da diese nicht nur von großem Gewicht sind, sondern auch mit erheblichen literarischen Problemen belastet sind. Letzteres gilt vor allem für Ex 34,13 und Dtn 7,5, die in komplexen literarischen Zusammenhängen stehen. Dies erschwert eine literargeschichtliche Einordnung enorm. Auch ist Dtn 16,21 bisher zu wenig in der Ascheraforschung beachtet worden. Durch eine ausführliche Diskussion soll gerade dieser Beleg eine Aufwertung erfahren, da er - wie herauszustellen ist - der wichtigste sachliche und früheste literarische Ausgangspunkt der Ascherakritik ist und unter religionsgeschichtlicher Rücksicht äußerst interessant ist. Im Unterschied zu bisherigen Arbeiten zur Ascheraproblematik sollen die Belege nicht aus ihrem Zusammenhang isoliert und dann kumulativ besprochen werden, sondern jeweils in ihrem literarischen Kontext untersucht werden. Der entsprechend lange Anlaufweg, die Komplexität der literarischen Zusammenhänge und die Konsenslosigkeit entsprechender Erklärungsmodelle werden dabei ebenso in Kauf genommen wie Digressionen gegenüber den Fragen zu Aschera.

#### *1. Aschera und Ascheren in narrativen Texten des Pentateuch - Abgrenzungen*

In der Diskussion um den Fragenkreis „Aschera im Pentateuch“ spielen nicht nur die vier expliziten Belege des Lexems eine Rolle, sondern eine Reihe weiterer Texte, in denen zwar der Terminus *ʾāšerāh* nicht oder zumindest nicht im MT vorkommt, die jedoch als Anspielungen auf Aschera in die Diskussion eingebracht worden sind. Die Diskussionsgrundlage hat sich daher auch für den Pentateuch gerade in jüngster Zeit erheblich ausgedehnt.

Meist handelt es sich dabei um Vorschläge, die in der Peripherie der Ascheradiskussion gemacht werden, nicht in der Spezialliteratur zu Aschera, in der die Versuche dann am Rande oder in Anmerkungen auftauchen. Sammelt man diese Vorschläge und stellt die Texte hintereinander, kommt eine beachtliche Reihe zusammen (Gen 2-3; 4,1; 12,6; 13,18; 14,13; 18,1.4.8; 21,33; 30,13; 35,8; 38; 49,25; Num 21,4-9 und andere Texte mehr). Die Aschera-Problematik hat einen so hohen Grad an Aktualität, daß viele ältere und zum Teil vergessene Konjekturen- und Deutungsvorschläge wieder hervorgeholt und erneut „in den Ring geschickt werden“. Es handelt sich dabei fast ausschließlich um narrative Texte aus der Genesis! In den Vorschlägen wird von jeweils unterschiedlichen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen ausgegangen, z.B. (1) Aschera war ein lebender, z.T. ein gepflanzter Baum. Prinzipiell kommt jeder in irgendeiner Art und Weise herausgehobene Baum als Aschere in Frage. (2) Der Ascherakult ist ein Baumkult, Ascheraverehrung die Verehrung von (heiligen) Bäumen. (3) Aschera war *die* Muttergöttin der Kanaanäer bzw. die personifizierte „Mutter Erde“. (4) Der Ascherakult hat mit Orakelpraktiken zu tun. Neben diese religionsgeschichtlichen Thesen tritt oft folgende Annahme: Die Ascheraverehrung ist kanaanäisch und entsprechend alt. Die Hinweise auf eine Ascheraverehrung der Patriarchen sind im Laufe der literarischen Entwicklung getilgt oder purgiert worden. Die mit Aschera verbundenen mythologischen Vorstellungen schlagen allerdings in den Texten noch durch.

Die Diskussion um diese Vorschläge soll in dem vorliegenden Kapitel nicht geführt werden. Vielmehr soll die Analyse auf die vier expliziten und sicheren Belege in Dtn 16,21 und Ex 34,13, Dtn 7,5; 12,3 beschränkt werden. Das Phänomen der in der jüngeren Zeit stets anwachsenden Diskussionsgrundlage in der Ascheradiskussion, eine Art „Aschera-Boom“, soll für die frühen Propheten unten in einem eigenen Kapitel ausführlich zur Sprache kommen. Auch in der Diskussion um archäologische Nachweise des Ascherakultes und um ikonographische Ascheradarstellungen wird diese Tendenz der Forschung eine angemessene Behandlung erfahren, so daß hier darauf nicht einzugehen ist. Die oben genannten religionsgeschichtlichen Voraussetzungen begleiten die gesamte Diskussion um Aschera und werden entsprechend an mehreren Stellen der vorliegenden Arbeit explizit behandelt. Auch von daher ergibt sich keine Notwendigkeit, die Diskussion auf die Genesisbelege auszudehnen. Schließlich sind die Vorschläge von höchst unterschiedlicher Qualität. Ein Teil ist ohne Zweifel methodisch fragwürdig, ein anderer hängt an überholten oder unzutreffenden religionsgeschichtlichen Prämissen. Bei wenigen Vorschlägen handelt es sich zweifellos um „Trittbrettfahrer“, die die derzeitige Aktualität der Aschera nutzen und auf einen fahrenden Zug aufspringen. Nur wenige der Vorschläge sind ernsthaft für die Ascheradiskussion relevant.

Wie diese Beurteilung bereits andeutet, wird in der vorliegenden Arbeit keiner der Vorschläge als tragfähige Evidenz für Aschera oder einen Ascherakult akzeptiert. Der Vollständigkeit halber sollen im Anschluß die wichtigsten Vorschläge aufgelistet werden, ohne daß sie hier ausführlicher diskutiert würden. Die jeweiligen (religionsgeschichtlichen und methodischen) Voraussetzungen sind dabei besonders herauszustellen. Dadurch werden die jeweiligen Vorschläge im Gesamt der vorliegenden Arbeit implizit einer breiteren, auch ar-

gumentativen Bewertung unterzogen, da die Prämissen, wie oben erwähnt, in der Arbeit mehrfach ausführlicher aufgegriffen werden<sup>438</sup>:

(1) *Gen 2,4-3,24 und Gen 4,1*

Im zweiten Schöpfungsbericht der Genesis wird in insgesamt vier Varianten ein Zusammenhang mit Aschera gesehen:

(a) Die Paradiesbäume werden mit Ascheren verglichen oder als Ascheren verstanden<sup>439</sup>. Die Voraussetzungen sind: 1. Ascheren sind lebende z.T. gepflanzte Bäume; 2. Aschera ist eine Fruchtbarkeitsgöttin in Verbindung mit vegetativer Fruchtbarkeit (Gottesgarten, Apfel) bzw. 3. Aschera ist die Muttergöttin (Baum des Lebens).

(b) Die Schlange wird mit Aschera in Verbindung gebracht. Voraussetzung ist eine These von F.M. CROSS, die Schlange sei ein altes Symbol der Aschera gewesen und der Titel der Göttin „Herrin der Schlangen“ bereits in protosinaitischen Inschriften belegt<sup>440</sup>. Von hier aus ergibt sich eine Querverbindung zu der Erzählung von der Kupferschlange in Num 21,4-9 und zum *n<sup>e</sup>huštān* in 2Kön 18,4. Beide werden unter der gleichen Voraussetzung mit Aschera in Verbindung gebracht.

(c) Als Hintergrund der Gestalt der Eva (*hawwāh*) wird eine Muttergöttin gesehen, die mit Aschera identifiziert wird<sup>441</sup>. Ausgangspunkt ist die Namengebung in Gen 3,20: *wayyiqra' hā 'ādām šem 'istō hawwāh kī hiw' hāy' tāh 'em kāl hāy* „Und der Mensch nannte den Namen seiner Frau Eva, denn sie war/wurde Mutter alles Lebens“. Voraussetzungen der Identifikation mit Aschera ist: Die Bezeichnung *'em kāl hāy* ist ein altes Epithet der Muttergöttin. Aschera ist die Muttergöttin *par excellence*<sup>442</sup>.

(d) Eng damit zusammenhängend ist die Interpretation des zweiten Belegs von *hawwāh* in Gen 4,1. Auch hier steht zur Diskussion, ob das Stück nicht einem alten Mythenfragment angehört, dem der enigmatische Ausspruch Evas bei der Geburt Kains zuzurechnen ist. Das *qānūt 'iš 'æt YHWH* ist schwer übersetzbar, entweder als „Ich habe mit (Hilfe von) YHWH hervorgebracht“ oder schwieriger „Ich habe den YHWH hervorgebracht“<sup>443</sup>. Für eine Verbindung zu Aschera gelten die gleichen Voraussetzungen wie bei Gen 3,20, nämlich die Gleichung *hawwāh* - Muttergöttin - Aschera.

Keiner der Vorschläge, Anspielungen auf die Göttin Aschera oder Reste ihres Kultes in den ersten Kapiteln der Genesis zu finden, kann überzeugen, auch wenn naheliegt, daß Mythenfragmente in einigen der angesprochenen Stellen verarbeitet worden sind. Schlangen können

438 Es ist nicht Ziel der folgenden Übersicht, alle Vertreter und Vertreterinnen der jeweiligen These zu nennen oder die (meist ablehnende) Auseinandersetzung mit den Vorschlägen in der Spezialliteratur zu referieren. Die Literaturangaben beschränken sich auf wenige Titel, in denen eine Auseinandersetzung mit den Sachproblemen oder den Texten stattfindet, nicht notwendig auch eine Auseinandersetzung mit den Vorschlägen selbst.

439 Vgl. zur Analyse von Gen 2-3 und den dort vorkommenden Bäumen C. DOHMEN, Schöpfung, 34-208 und bes. 257-264, den Exkurs über die Bäume des Gartens.

440 Vgl. zu der These und zur Auseinandersetzung mit ihr S.A. WIGGINS, Myth, 390f; DERS., Reassessment, 94.113f, und u. in Teil III, Anm. 413.

441 Vgl. z.B. H.N. WALLACE, Narrative, 111-114.158; im Anschluß S. ACKERMAN, Tree, 190, vgl. auch S.M. OLYAN, Asherah, 70f.

442 Vgl. zur Diskussion um Gen 3,20 den Überblick bei H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Dimensionen, 53-57 (Lit.).

443 Vgl. zur Diskussion um Gen 4,1 den Überblick bei H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Dimensionen, 55f (Lit.).

nicht als Symboltiere Ascheras gelten und nicht in allen Stellen, in denen eine Muttergöttin im Hintergrund stehen könnte, ist Aschera gemeint. Schließlich wird in der vorliegenden Arbeit nicht davon ausgegangen, daß der Ascherakult ein Baumkult oder die Aschere ein lebender Baum gewesen ist.

(2) *Gen 30,13*

In der Benennung Aschers in Gen 30,13 wird entweder eine Anspielung auf Aschera gesehen oder Aschera konjiziert<sup>444</sup>. Lea ruft bei der Geburt des zweiten Sohnes durch ihre Magd Silpa aus: *watto ʾmæʾer le ʾāh b<sup>e</sup> ʾāšrī kī ʾiššerūnī bānōt wattiqrā ʾæt š<sup>e</sup>mō ʾāšer* „Und Lea sagte: »Zu meinem Glück, denn Töchter werden mich glücklich preisen« und sie nannte seinen Namen Ascher“. V 13 steht in Parallele zu V 11, der Geburt des ersten Sohnes durch Silpa, in dem Lea spricht (*watto ʾmæʾer le ʾāh bā ʾgād*<sup>445</sup> *wattiqrā ʾæt š<sup>e</sup>mō gād* „Und Lea sprach: »Es kam Glück« und sie rief seinen Namen Gad“). Nun liegt es nahe, bei Gad an den in Jes 65,11 bezeugten (Glücks-) Gott Gad zu denken, vor allem, wenn man das *k<sup>e</sup>tīb* dem *q<sup>e</sup>re ʾ* vorzieht: „durch Gad“. In Analogie ist vorgeschlagen worden, *b ʾšry* zu *b ʾšrh* „durch Aschera“ zu konjizieren. Aschera und Gad würde dann für die Fruchtbarkeit und die komplikationslose Geburt gedankt. Voraussetzung: Aschera war für die Gewährung generativer Fruchtbarkeit und für Schwangerschaft und Geburt zuständig, also eine Fruchtbarkeits- und/oder Muttergöttin. Auch ohne Konjektur kann man aufgrund des Gleichklangs eine Anspielung an den Namen der Göttin vermuten. Hier hängt jedoch einiges an der Existenz und Verehrung eines Gottes Gad: Ist in Gen 30,11 auf diesen angespielt, könnte man in Analogie in Gen 30,13 ebenfalls mit einer Anspielung auf eine Gottheit rechnen. Daß es sich dann aber um die Göttin Aschera handelt, ist keinesfalls sicher<sup>446</sup>. Schließlich bleibt die plausible Möglichkeit, daß es sich bei den Etymologien lediglich um Wortspiele mit „Glücksworten“ handelt<sup>447</sup>. Fazit: Eine Anspielung auf Aschera bleibt grundsätzlich zwar möglich, ist aber beim jetzigen Kenntnisstand nicht sehr wahrscheinlich.

(3) *Gen 35,8*

*wattāmāt d<sup>e</sup>borāh mēnæqæt ribqāh wattiqqāber mittahat l<sup>e</sup>bēt ʾel tahat hā ʾallôn wayyiqrā ʾš<sup>e</sup>mō ʾallôn bākūt* „Dann starb Debora, die Amme Rebekkas, man begrub sie unterhalb von Bet-El unter der Eiche und nannte ihren Namen Träneneiche“. Über die Lokalisierung

444 Vgl. dazu T. YAMASHITA, Goddess, 134f; C. WESTERMANN, Genesis 12-36, 579f; I. PETERMANN, Travestie, 112.

445 *Qere!* Das *Ketib* lautet einfach *bgd*, wohl *b<sup>e</sup>gād*.

446 Vgl. dazu die hebräischen Bullae mit den Personennamen mit dem Element ʾšr: [*l ʾš*]rhy ʾšyhw (7./6. Jh., AHI 100.534), ʾlnryhw / ʾšrhy (7./6. Jh., AHI 100.626) und ʾlnryhw [*ʾ*]šrht (7./6. Jh., AHI 100.627). Ist ʾšr theophores Element für einen Gott Ascher?

447 Für die These einer Verbindung mit Aschera spielte natürlich auch die Etymologie des Namens der Göttin von ʾšr „glücklich preisen, Heil, Glück“ eine Rolle, die aber seit der Entdeckung der Ugarittexte nicht mehr als wahrscheinlich angesehen werden kann.

der Bestattung unter der Eiche wird eine Verbindung zum Ascherakult bzw. ein Konnex der Göttin Aschera mit der Totenwelt vermutet<sup>448</sup>. Der Vorschlag hängt eng zusammen mit der Verehrung der „Mutter Erde“ bzw. der Vorstellung der Erde als „Mutterschoß“, die hier assoziiert wird. Weitere Voraussetzungen sind: Aschera als lebender Baum bzw. hier als Eiche und eine Verbindung Ascheras zur Totenwelt<sup>449</sup>. Für letztere reicht die Evidenz nicht aus. Die Inschrift in einer Grabkammer in *Hirbet el-Kôm* belegt nicht die Bedeutung Ascheras im Funeralkontext<sup>450</sup>.

(4) *Gen 49,25*

Im Jakobssegen wird in dem Segensteil, der dem Stammesspruch über Josef folgt, der Segen Schaddais durch mehrere pleonastische Segenssprüche expliziert:

<i>w<sup>e</sup> ʿet šadday wîbâr<sup>e</sup>kækkā</i>	Schaddai, er wird dich segnen,
<i>birkot šāmayim me ʿāl</i>	mit dem Segen des Himmels von oben,
<i>birkot t<sup>e</sup>hôm robæçæt tâhat</i>	mit dem Segen der Urflut, die unten lagert,
<i>birkot šādayim wārāham</i>	mit dem Segen der Brüste und des Mutterschoßes

Der letzte Satz wird als Anspielung auf die Göttin Aschera bzw. deren Epitheta „Mutterschoß“ und „Brust“ verstanden<sup>451</sup>. Vorausgesetzt ist natürlich, daß Aschera die Muttergöttin ist und daß *ræhæm* und *šādayim* identifizierende Epitheta der Aschera sind. Beides ist zu bezweifeln<sup>452</sup>. Brüste und Mutterschoß sind hier auf die generative Fruchtbarkeit bezogen und haben keine Beziehung zu Aschera<sup>453</sup>.

(5) *Gen 12,6; 13,18; 14,13; 18,1.4.8; 21,33*

In diesen Stellen werden besondere Bäume erwähnt, die als landschaftliche Orientierungspunkte und wahrscheinlich auch als Sitz numinoser Kräfte bzw. Orte der Begegnung mit dem Göttlichen in den Abrahamgeschichten eine Rolle spielen, und zwar die Orakeleiche bei Sichem, die Eichen von Mamre in Hebron und die von Abraham gepflanzte Tamariske in Beerseba. Unter der Voraussetzung, daß Ascheren große lebende Bäume unterschiedlicher Art waren und der Ascherakult ein Baumkult, werden diese Stellen mit einem Ascherakult in Verbindung gebracht<sup>454</sup>. Die Prämissen sind zweifelhaft: Es gibt keine Verbindung zwischen besonderen Bäumen und Ascheren und keine Ascheraverehrung im Abrahamzyklus.

448 Vgl. H.G. MAY, *Tree*, 255; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 172f; M.-T. WACKER, *Aschera*, 148.

449 S. dazu u.

450 Vgl. dazu R. WENNING in seiner bisher unveröffentlichten Arbeit über Gräber im eisenzeitlichen Juda.

451 Vgl. D.N. FREEDMAN, *Religion*, 324f; M.S. SMITH, *History*, 16-18.

452 Vgl. zu *rhm* als Epithet der Aširat in den Ugarittexten unten den Abschnitt über KTU 1.23 und zu *šd* M. OEMING, Art. 70.

453 Vgl. z.B. C. WESTERMANN, *Genesis* 37-50, 274.

454 Die These ist bereits recht alt und wird immer wieder vorgetragen. Vgl. aus jüngerer Zeit V.L. PIPER, *Uprooting traditional Interpretation: a Consideration of Tree Worship in the Migrations of Abraham*, Ph.D. Dissertation, State University of New York at Buffalo 1989.

Wie in den Kurzvorstellungen<sup>455</sup> angerissen, werden die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der einzelnen Vorschläge in den meisten Fällen nicht geteilt oder zumindest als unsicher eingestuft. Denn hier ist vorausgesetzt, daß die Göttin Aschera für Schwangerschaft und Geburt zuständig gewesen sei. Für diese Behauptung gibt es kaum genügend Evidenz für die Aschera Palästinas im 1. Jts. Es bleibt also bei der Feststellung: Weder ist auf die Göttin Aschera in den genannten Texten angespielt oder vom Kultsymbol der Aschera die Rede, noch lassen sich in den Belegen Spuren eines alten kanaanäischen oder israelitischen Ascherakultes wiederfinden. Nach diesem kurzen Blick auf diese Ascherabelege, *die keine sind*, soll jetzt die Aufmerksamkeit auf die vier Belege des Lexems im Pentateuch gerichtet werden.

## B. Dtn 16,21

### 1. Text und Übersetzung

- V 21 *lo ʾ tittā ʿ lkā ʾ ašerāh kāl ʿ es  
ʾ ešael mizbah YHWH ʾ lohākā  
ʾ ašer ta ʾ ašeh llāk (sic<sup>ae</sup>)*
- V 22 *w<sup>e</sup>lo ʾ tāqīm lkā maššebāh  
ʾ ašer sāne ʾ YHWH ʾ lohākā*
- V 1 *lo ʾ tizbah laYHWH ʾ lohākā šōr wāšeh  
ʾ ašer yihyeh bō mūm kol dābār rā ʿ  
kī tō ʾ abāt YHWH ʾ lohākā hū ʾ*
- V 21 Du darfst dir keine Aschere, gar kein Holz neben dem Altar YHWHs, deines Gottes, den du dir machen wirst, einpflanzen.
- V 22 Und du darfst dir keine Massebe aufrichten, die/was YHWH, dein Gott, haßt.
- V 1 Du darfst YHWH, deinem Gott, keinen Stier oder ein Lamm opfern, an dem ein Makel ist, irgend etwas Schlechtes, denn das ist ein Greuel für YHWH, deinen Gott.

---

Diese Dissertation war mir nicht zugänglich, vgl. dazu die Darstellung (und Kritik) bei S.A. WIGGINS, Reassessment, 13f.

455 Zu Gen 38 s.u. im Abschnitt über die sog. Kultprostitution den Exkurs „Anspielungen auf eine Göttin in Gen 38?“.



## 2. *Hinführung und Problemstellung*

Wenn Dtn 16,21 in der bisherigen Ascheradiskussion eine größere Rolle gespielt hat, dann meist wegen des dort mit der Aschere verwandten Verbs *nt* <sup>ε</sup> und der Apposition *kāl* <sup>ε</sup>*es*. Diese scheinbar eindeutige Evidenz für die Annahme, eine Aschere sei ein lebender Baum gewesen, der neben dem freistehenden Altar eingepflanzt wurde, hat die Diskussion weitestgehend bestimmt. Dabei lassen sich grob zwei Richtungen feststellen<sup>456</sup>: Für die einen ist Dtn 16,21 das Bindeglied zu den Patriarchengeschichten, in denen Bäume und Altäre ebenfalls miteinander assoziiert werden. So fordert also Dtn 16,21 - und analog dazu V 22 für die Masseben - einen Bruch mit alten Kulttraditionen, die eine zu große Nähe zum Höhenkult Kanaans im YHWH-Kult festschreiben. Im Rahmen dieser Sicht wird Dtn 16,21 für sehr alt gehalten und zu vordtn Gesetzesmaterial gerechnet. Das Verbot soll sich entsprechend auf die Errichtung von Altären jeglicher YHWH-Heiligtümer im Lande beziehen. Für andere ist der Blick auf die Patriarchenerzählungen und die lokalen Höhenheiligtümer gerade nicht bestimmend. Sie wenden einige Kraft auf, um nachzuweisen, daß die Aschere hier nicht als lebender Baum vorgestellt ist, sondern - wie in anderen Stellen auch - als gefertigtes Kultsymbol, sei es der Kultpfahl der Göttin oder ihr Kultbild. Häufig wird dann Dtn 16,21 nicht vordtn, sondern dtn oder noch später datiert. Das Verbot soll sich entsprechend nicht auf jegliche Heiligtümer im Lande beziehen, sondern konkret auf den Jerusalemer Tempelkult abzielen und sich dort gegen das Ascherakultbild Manasses (2Kön 21,7) richten. Dtn 16,21 bildet in dieser Sicht die Grundlage für die Reformaktion Joschijas, das Ascherakultbild aus dem Jerusalemer Tempel zu entfernen.

Beiden Interpretationsvarianten ist gemeinsam, daß der Diskussion von Dtn 16,21 - etwa im Vergleich zu den Belegen aus den Königsbüchern - nur wenig Platz eingeräumt wird, der Beleg als eine Stelle unter anderen eingeordnet wird und keine besondere Relevanz für die Ascheraproblematik insgesamt besitzt. Entweder bestätigt die Exegese, daß die Aschere schon früh als fremdkultisches Moment aus dem YHWH-Kult ausgesondert wurde und so das „Wiedererrichten“ der Ascheren in der Königszeit ein Verstoß gegen alte Kultgesetze war oder die Exegese firmiert im anderen Extrem, daß Aschera und YHWH als Götterpaar im Jerusalemer Tempel verehrt wurden und sich Dtn 16,21 gegen diese Praxis richtet<sup>457</sup>.

456 Wie immer ist die Forschungslage natürlich differenzierter und nicht simpel auf diese beiden Positionen beschränkt. Weitere Ansichten werden unten im Abschnitt zur Interpretation genannt und diskutiert.

457 So zuletzt R.D. PETTEY, *Asherah*, 95, vgl. S.M. OLYAN, *Asherah*, 43, und - allerdings noch sehr vorsichtig - T. YAMASHITA, *Goddess*, 127.

Trotz dieser weitreichenden Thesen, die mit Dtn 16,21 verbunden werden, wird die Stelle in ihrer Bedeutung für die Diskussion meist unterschätzt und unterbewertet<sup>458</sup>. In Dtn 16,21 handelt es sich um den *einzigsten* Beleg in gesetzlichem Kontext, in dem das Thema Aschera für den YHWH-Kult explizit abgehandelt wird<sup>459</sup>. In keiner anderen Stelle ist die Beziehung von YHWH-Altar und Aschere so eng wie in diesem Vers. Dtn 16,21 ist im Unterschied zu nahezu allen anderen Stellen erstaunlich unpolemisch formuliert. Diese Punkte deuten bereits darauf hin, daß Dtn 16,21 an den Anfang der Ascherakritik gehört. In der folgenden Analyse soll die These aufgestellt werden, daß es sich bei Dtn 16,21 um den ältesten literarisch faßbaren Ascherabeleg des AT handelt und dieser den Ausgangspunkt der Ascherakritik bildet. Weitere Fragen ergeben sich aus der obigen Skizze: Bezieht sich Dtn 16,21 auf beliebige YHWH-Altäre, d.h. liegt in Dtn 16,21 ein vordtn Beleg vor, in dem die Kultzentralisation noch nicht im Blick war? Oder bezieht sich Dtn 16,21 nur auf eine Aschere im Jerusalemer Tempel und sogar konkret auf das von Manasse aufgestellte Kultbild der Aschera im Tempel? Ist das Verbot einheitlich oder literarisch gewachsen?

Um diese, aber auch weitere Fragen zu beantworten, ist eine Einbindung des Verses in den unmittelbaren Kontext nötig, da nur dann die Möglichkeit einer Datierung besteht. Daher soll zunächst nach einer Textabgrenzung gefragt werden, dann die Einheitlichkeit der ausgegrenzten Verse Dtn 16,21-17,1 geprüft werden und schließlich - vor einer Interpretation der Verbote - die Stellung im Kontext der Gesetzesmaterialien im Dtn untersucht werden.

### 3. Textabgrenzung

Dtn 16,21 ist zunächst einmal Teil des Makrotexes von Dtn 12-26, dem Gesetzesblock des Deuteronomiums<sup>460</sup>. Dieses Korpus gliedert sich grob in kultische Bestimmungen mit einzelnen Sozialbestimmungen (Dtn 12,2-16,17), den Block der Ämtergesetze (Dtn 16-18,22) und schließlich einen Teil mit Rechtssätzen überwiegend aus der Sozialgesetzgebung (Dtn 19-25) und einem Anhang in Dtn 26<sup>461</sup>. Dtn 16,18-17,1 gestaltet sich innerhalb der

---

458 Als Beispiel sei die Monographie von O. LORETZ und M. DIETRICH zu „Jahwe und seine(r) Aschera“ genannt, in der sich zwei Kapitel der Aschera widmen, Dtn 16,21 im Stellenregister aber nicht vorkommt.

459 Implizit lediglich noch in Dtn 12,2-5, wo durch die Opposition von der Zerstörung der Kultobjekte der Fremdvölker und dem Prohibitiv „So (wie die Völker ihre Götter verehren, nämlich durch Altäre, Masseben, Ascheren und Götterbilder) sollt ihr YHWH, euren Gott, nicht verehren, sondern ...“ (*lo' ta' a'sûn ken laYHWH 'alohêkæm kî 'im ...*). Vgl. zum Problem des Rückbezugs von V 4 E. REUTER, Kultzentralisation, 22.

460 Die Abgrenzung des Blocks geschieht u.a. durch die rahmende Funktion der Ausdrücke *huqqîm ûmišpâîm* und das kata- bzw. anaphorische *'ellæh* in Dtn 12,1 und Dtn 26,16 (vgl. Dtn 5,1; 11,31). Vgl. zu Dtn 12,1 und dessen Funktion für Dtn 12-26 N. LOHFINK, *huqqîm ûmišpâîm, passim*.

461 Es handelt sich hier natürlich um eine sehr grobe Gliederung. Entsprechend besteht noch immer Uneinigkeit über die Feingliederung dieser Gesetzessammlung und ihre Systematik.

Ämtergesetze, wie U. RÜTERSWÖRDEN und G. BRAULIK aufgewiesen haben, als Übergangsbereich zwischen den Kult- und Ämtergesetzen<sup>462</sup>. Dabei zeigen sich mehr oder weniger deutliche inhaltliche und/oder formale Textgrenzen: „In Dt 16,18 beginnt abrupt ein neues Thema: Richter und Beamte“<sup>463</sup>. Die Einsetzung dieser Amtspersonen geschieht bereits klar im Kontext der Ämtergesetze mit Richter- (16,18-20; 17,8-13), Königs- (17,14-20), Priester- (18,1-8) und Prophetengesetz (18,9-22)<sup>464</sup>. Nach der Einsetzung der Richter und Beamten folgt ein Richterspiegel in V 19 und die paränetische Aufforderung, der Gerechtigkeit nachzujagen in V 20. V 21 fällt durch den unzweifelhaften Bezug zum Kult (*mizbah YHWH*) aus dem Bereich Gerichtswesen und Gerechtigkeit bei Gericht *völlig* heraus<sup>465</sup>. Der Bereich des Kultes bestimmt auch die nächsten beiden Verse. In syndetischem Anschluß wird das Thema von V 21 in V 22 durch das Verbot der Masseben weitergeführt. Zwischen V 22 und 17,1 fällt allerdings die thematische Kohärenz wieder leicht ab. Nach abschließendem Relativsatz setzt ein asyndetisch angeschlossener weiterer, thematisch aber anders nuancierter Prohibitiv die Reihe von VV 21.22 nur bedingt fort. Auch formal hebt sich der dritte Prohibitiv von den ersten beiden ab. Während VV 21.22 jeweils von Kulteinrichtungen für das angesprochene Du redet (*lo' tittā 'l'kā* und *lo' tāqīm l'kā*), ist 17,1 als Kulthandlung zielgerichtet auf YHWH (*lo' tizbah laYHWH 'elohēkā*). Auch ist V 1 durch einen *kī*-Satz und die *tō 'ebāh*-Formel ausdrücklicher begründet als VV 21f. Seine thematische Ausrichtung, die Reinheit des *eigenen* Opferkultes, bleibt dabei aber im Rahmen der Bestimmungen zur Reinheit des *eigenen* Kultus in VV 21f. In 17,2 erfolgt dann ein

Vgl. dazu die Überblicke zur Forschungsgeschichte bei G. SEITZ, Studien, 92f; G. BRAULIK, Gesetze, 14-20 sowie die Studien von A. KAUFMAN, Structure; A. ROFÉ, Arrangement; H.D. PREUSS, Deuteronomium, 108-112; E. OTTO, Verantwortung, und vor allem die jetzt zu einer Studie zusammengefaßten Beiträge von G. BRAULIK, Gesetze.

462 Vgl. U. RÜTERSWÖRDEN, Gemeinschaft, 29f, mit Anknüpfung an G. BRAULIKs Analyse zu Dtn 22,1-12 (vgl. G. BRAULIK, Abfolge, 247-253) und G. BRAULIK, Beobachtungen, 64-73; DERS., Gesetze, 46-54; DERS., Deuteronomium, 121f, in präzisierendem Anschluß an U. RÜTERSWÖRDEN. Vgl. dazu und zu den früher sehr häufig vorgeschlagenen Umstellungen im einzelnen u.

Die Analysen von G. BRAULIK (Abfolge und Beobachtungen) wurden in der Studie von 1991 (Gesetze) vereinigt, z.T. überarbeitet und durch weitere Untersuchungen erweitert. Im folgenden wird daher, sofern die Sache nicht anderes erfordert, nur die Buchfassung von 1991 als Referenz angegeben.

463 N. LOHFINK, Sicherung, 306, vgl. U. RÜTERSWÖRDEN, Gemeinschaft, 11; G. BRAULIK, Gesetze, 46; G. SEITZ, Studien, 92: „Befragt man Kommentare und Monographien über das Dt nach dem Aufbau der Kap. 12-26, ... stimmen fast alle darin überein, daß sie nach 16,17 eine größere Zäsur sehen“.

464 Zur Gliederung der Ämtergesetze vgl. N. LOHFINK, Sicherung, 147f; U. RÜTERSWÖRDEN, Gemeinschaft, *passim*; G. BRAULIK, Gesetze, 54-61. Zur Abfolge der Ämter s.u.

465 Der Versuch, die Digression durch die Annahme abzuschwächen, daß hier die Zuständigkeit für die rechte Kultausübung auf den Kreis der Richter und Beamten eingeführt wird oder die Justiziabilität der kultrechtlichen Bestimmungen zum Ausdruck kommen soll, ist abzulehnen (s.u.). Die *thematisch-sachliche* Digression von V 20 zu V 21 ist total.

kasuistischer Neueinsatz eines Verfahrensgesetzes bei einem Verstoß gegen das 1. Gebot „Abfall von YHWH durch Verehrung von Gestirngöttern“ (17,2-8).

Damit ergibt sich eine sinnvolle Textabgrenzung des Abschnitts Dtn 16,21-17,1. Allerdings bilden die drei Prohibitiven keinen erratischen Block oder einen fortlaufenden Text. Zum einen sind sie als eine Reihe von einzelnen Prohibitiven zu sehen, was auch die masoretische Gliederung anzeigt, die hinter 16,21; 16,22 und 17,1 jeweils eine *šētūmā* setzt und so „listenförmig gliedert“<sup>466</sup>. Zum anderen bilden VV 21.22 eine eng zusammengehörige Zweiergruppe, was durch die syndetische Verbindung deutlich zum Ausdruck kommt. 17,1 weist demgegenüber eine leichte thematische Digression auf, kann aber auch nicht vollständig abgetrennt werden. Da das Interesse der Arbeit im Bereich der VV 21f liegt, ist 17,1 nur am Rande mit zu bearbeiten.

#### 4. Zur Frage der Einheitlichkeit der Verse

##### a) Textkritik: Ein möglicher Grund für die Textänderung des Samaritanus

Der Diskussion um die syntaktische, semantische und pragmatische Kohärenz ist zunächst eine Bemerkung zur Textkritik voranzuschicken. Textkritisch gibt es in den drei Prohibitiven keine Probleme. Die einzige im Apparat der BHS vermerkte Variante betrifft den attributiven Relativsatz mit begründender Funktion in V 22. Der Samaritanus hängt dem Verb *šāne* ein feminines Objektsuffix an<sup>467</sup>, was eine Verdeutlichung des Rückbezuges auf das letzte Femininum *maššebāh* bewirkt. Sucht man nach einem Grund für diese Änderung, könnte man schlicht auf stilistische Variation verweisen. Schließlich weicht der Samaritanus etwa in 6000 Fällen vom MT ab. Nun geschehen aber diese Änderungen nicht selten im Interesse der Samaritaner und ihres „schismatischen“ Kultes, bzw. der Existenz ihres Heiligtums auf dem Garizim<sup>468</sup>. „Eindeutig ist der Fall bei den Zusätzen zum Dekalog in Ex 20,17-21 und Dtn 5,18, wo die Errichtung von Gesetzesstelen und eines Altars auf dem Garizim (...) zum zehnten Gebot erhoben wird“<sup>469</sup>. In dem hier behandelten

---

466 Vgl. dazu J.M. OESCH, Petucha, 123, dort 80f, auch zur Wertigkeit dieser Unterabschnitte gegenüber dem Gesamttext. U. RÜTERSWORDEN, Gemeinschaft, 23, der die VV 21 u. 22 als zusammengebundene Einheit versteht, weist nur auf die Setuma nach V 20 hin; die masoretische Intention in der Gliederung kommt so nicht zum Tragen.

467 Der Hinweis von U. RÜTERSWORDEN, Gemeinschaft, 11, das feminine Suffix sei hier neutrisch aufzufassen, ist nicht richtig. Sein Verweis auf GesK § 122a trägt hier nichts aus. Die Annahme eines Neutrums ist im Kontext seiner These zu sehen, daß sich der Nachsatz von V 22 auch auf V 21 zurückbezieht, aber auch das ist nicht richtig. Gerade der Samaritanus zeigt durch die Ergänzung des Objektsuffixes an, daß der Relativsatz nur auf V 22 und *nur* auf die Massebe zu beziehen ist.

468 Vgl. E. WÜRTHWEIN, Text, 54f. Zum Samaritanus allgemein vgl. R. PUMMER, State, 42-47, u. H.G. KIPPENBERG, Garizim, 69ff.312. Zur Art der häufigen orthographischen (Plene-Schreibung) und stilistischen Unterschiede vgl. J.D. PURVIS, Pentateuch, 52-69.71.

469 H.G. KIPPENBERG, Garizim, 72.

Vgl. ferner die Ergänzung von Dtn 11,30 durch מול שכם. Zur Entwicklungsgeschichte von Dtn 11,29f und Dtn 27, zwei schwierigen späten Stellen im Zusammenhang mit dem Kult auf dem Garizim, bzw. dem geographischen Verwirrspiel um die Lage von Ebal und Garizim, vgl. H.-J. FABRY, Dekalog, 93-95.

Zusammenhang ist besonders die Änderung der sog. Erwählungs- oder Zentralisationsformel<sup>470</sup> im Deuteronomium von Interesse, wo der Samaritaner durchgehend von *x-yiqtol* in *x-qāṭal* ändert und so die Erwählung des zentralen Heiligtums in die Vergangenheit verlegt und so auf den Garizim eingeführt. Der Vorverweis auf den Altarbau in Dtn 16,21 bezieht sich im samaritanischen Pentateuch auf die Errichtung des Heiligtums auf dem Garizim in Dtn 27,5f. Die Vermutung liegt nahe, daß durch die Einführung des Bezuges von V 22b die „Altarbauanweisung“ in V 21b geschützt werden soll. Zwar besteht streng syntaktisch gesehen nicht die Möglichkeit, V 22b auch auf den Altar zu beziehen, jedoch könnte der Bezug durch die Abfolge der sprachlich „denkbaren“ Bezüge (*maššebāh*; *mizbah YHWH*, *kāl ʿes*, *ʿāšerāh*) mißverstanden werden. Der samaritanische Pentateuch könnte diese geringe Undeutlichkeit vollständig ausschließen wollen und hat deshalb den Bezug durch die Suffigierung eindeutig gemacht.

### b) Zur syntaktischen Kohärenz von Dtn 16,21-17,1

Da in der Diskussion um die Entwicklungsgeschichte der Verbote von Dtn 16,21-17,1 die These von ursprünglichen Kurzprohibitiven großen Anklang gefunden hat (s.u.), ist zunächst die syntaktische Kohärenz der Verse zu prüfen.

V 21 beginnt mit einer Prohibitivformulierung (*lo ʿ tittā ʿ*), die an einen Singular gerichtet ist. Das angesprochene „Du“ wird durch die suffigierte Partikel *lʿkā* „für dich“, die die Zielrichtung der verbotenen Handlung näher bestimmt, herausgehoben. Die Aschere wird nicht für Aschera oder YHWH gefertigt, sondern für das angesprochene „Du“. Das ist allerdings keine Besonderheit der Aschere, sondern aller in VV 21f genannten Kultobjekte oder Kultgeräte, denn auch die Herstellung des Altars und der Massebe werden durch *lʿkā* präzisiert. An das Akkusativobjekt *ʿāšerāh* ist eine nachgeordnete Näherbestimmung *kāl ʿes* asyndetisch angeschlossen, die als explikative Apposition verstanden werden kann<sup>471</sup>. Versteht man diese im Vergleich zu dem *kāl lʿmūnāh* des dekalogischen Bilderverbotes in der Deuteronomiumfassung, so ist die Apposition als „steigernde Negation“ zu interpretieren<sup>472</sup>. Ein Verständnis als Materialdefinition, etwa im Sinne „eine Aschere aus irgendwelchem Holz“, so daß die Apposition zum Ziel hätte, alle möglichen Holzarten für die Herstellung einer Aschere auszuschließen, ist damit ausgeschlossen<sup>473</sup>. Es ist vielmehr zu übersetzen: „Du darfst dir keine Aschere, gar kein Holz einpflanzen“<sup>474</sup>. Durch die explikative Apposition findet eine

470 Zu Vorkommen und Variation der Zentralisationsformel vgl. N. LOHFINK, Zentralisationsformel, *passim*, besonders die Tabellen ebd. 301.306; H. WEIPPERT, Ort, *passim*, bes. 78f u. die Tabellen ebd. 93f; E. REUTER, Kultzentralisation, 115-138.

471 Vgl. zur Apposition GesK § 131; P. JOÜON; T. MURAOKA, Grammar, § 131. Zum Verständnis des *kāl ʿes* als explikative Apposition vgl. die ähnliche Verbindung in der dtn Dekalogfassung des Bilderverbotes. Dort ist *kāl lʿmūnāh* zunächst als explikative Apposition zu *lo ʿ ta ʿasāh lʿkā pəsael* verstanden, vgl. F.-L. HOSSFELD, Dekalog, 21-24; C. DOHMEN, Bilderverbot, 213-223.

472 C. DOHMEN, Bilderverbot, 219, vgl. auch KBL<sup>3</sup> 452.

473 Vgl. auch R.P. MERENDINO, Gesetz, 155. Gegen J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 89 u.a.

474 Vgl. auch ähnlich N. LOHFINK in der EÜ, allerdings ohne das steigernde Moment: „Du sollst neben dem Altar des Herrn, deines Gottes, den du dir baust, keinen Kultpfahl, keinerlei Holz einpflanzen“.

Ausweitung des Verbotes statt. Wie das scheinbar wenig konkrete „gar kein Holz“ zu verstehen ist, soll weiter unten in der Einzelinterpretation untersucht werden.

Dem Prohibitiv folgt eine näherbestimmende Ortsangabe *ʿeṣael mizbah YHWH ʾəlohākā* „neben dem Altar YHWH, deines Gottes“. Der Altar ist durch den Gottesnamen zwar determiniert, jedoch setzt das weder voraus, daß der YHWH-Altar bereits als eingeführte Größe gelten muß, noch ist damit ausgeschlossen, daß es mehrere YHWH-Altäre gibt. Die den V 21 abschließende Relativbestimmung bezieht sich eindeutig zurück auf den Altar und bestimmt diesen näher als den Altar, den das angesprochene Du „für sich“ machen wird. Der Relativsatz ist durch *x-yiqtol* vorzeitig zum Vordersatz, das „Einpflanzen“ der Aschera setzt den Altar als schon errichtet voraus<sup>475</sup>. Beide, Prohibitiv und Relativsatz, sind nachzeitig zur fiktiven Sprechsituation (imperfektiver Aspekt)<sup>476</sup>. Mit anderen Worten: In der Verlegung des Altarbaus in die Zukunft, schlägt die sog. „Mosefiktion“ des Deuteronomiums durch<sup>477</sup>. Die Sprechersituation der Gesetzgebung ist am Horeb bzw. in Moab, vor der Landnahme. Ein YHWH-Altar im Lande existiert noch nicht. Daß der Altarbau überhaupt erwähnt wird, ist bemerkenswert, da - wie oben bereits herausgestellt - in Dtn 16,21-17,1 der Block „Kultgesetze“ abgeschlossen wird. Einen Altarbau würde man eher zu Beginn der Gesetzessammlung zumindest aber vor den Opfergesetzen erwarten (vgl. das Altargesetz Ex 20,[23].24-26\*). Zumal zumindest in Dtn 12,13 ein Altar sachlich-logisch vorausgesetzt ist. Der Altarbauverweis ist hingegen nicht völlig redundant, da in Dtn 12,1-16,20 keine Aufforderung zum Altarbau ergangen ist. Diese Beobachtungen sind weiter unten zu vertiefen, wenn die Frage diskutiert wird, ob Dtn 16,21 ein „Altargesetz“ darstellt.

Zunächst ist festzuhalten, daß sich in Dtn 16,21 unter syntaktischen Gesichtspunkten keine Kohärenzstörungen aufweisen lassen. Lediglich eine geringe Spannung auf der semantischen Ebene in der Apposition *kāl ʿeṣ* und eine leichte logisch-sachliche Inkohärenz in der Erwähnung des Altarbaus konnten festgestellt werden.

V 22 ist durch satzweisendes *waw* an V 21 angeschlossen<sup>478</sup>. Es liegt ein eigenständiger Prohibitiv vor, der als Einzelgebot aufzufassen ist. V 22 gehört nicht „unablöslich“ zu V

475 Daß diese kontextuelle Nuance nicht gegen die Syntax spricht, zeigt die vor- und gleichzeitige Verwendung von Präfixkonjugation in Relativsätzen, denen zukünftige individuelle Matrixsätze vorausgehen, vgl. W. GROSS, Partizip, 32f.37. Daß in V 21b mit der Präfixkonjugation Zukunft gemeint ist, meint auch W. RICHTER, Recht, 109, der jedoch in VV 21.22 beide Relativbestimmungen ausscheiden will. Daß in V 21 die Ortsbestimmung und der Relativsatz nur „eine Erklärung beifüg(en), die sich aus dem Prohibitiv nahelegt“ (ebd. 109), dürfte sowohl für die Ortsbestimmung als auch für den Altarbau zu kurz greifen. S. dazu u.

476 Vgl. W. GROSS, Partizip, 44.

477 Vgl. sachlich bereits F. HORST, Privilegrecht, 98f; M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 55, anders G. NEBELING, Schichten, 117.

478 V 21 und 22 sind eigenständige Sätze, die in sich unabhängig voneinander bestehen können. Die Funktion des *waw* vor V 22 ist daher gliedernd. Vgl. zur satzweisenden Funktion des *waw* W. RICHTER, Exegese, 39; DERS., Grammatik III, 7f; H. IRSIGLER, Einführung, 54.

21<sup>479</sup>, ist jedoch mit V 21 zu einer *thematischen Einheit* zusammengebunden. Der Prohibitiv ist zunächst parallel zu V 21 aufgebaut, allerdings ist das Akkusativobjekt nicht durch eine asyndetische Apposition und eine erweiterte Ortsangabe näher bestimmt, sondern nur durch einen mit der Partikel <sup>a</sup>*šær* angeschlossenen Attributsatz. Dieser ist - keineswegs ungewöhnlich - elliptisch formuliert, d.h. das Bezugsobjekt ist im vorhergehenden Prohibitiv in (*tāqīm lēkā*) *maššebāh* zu sehen und nicht, wie U. RÜTERSWÖRDEN im Anschluß an R.P. MERENDINO annimmt, in VV 21.22a, so daß der Nachsatz begründende Funktion für beide Prohibitiv hat<sup>480</sup>. Richtig ist, daß der Relativsatz in V 22b auch begründende Funktion hat<sup>481</sup>, jedoch bleibt diese *syntaktisch* nur auf den Prohibitiv in V 22 bezogen. Der Prohibitiv in V 21 bleibt ohne nähere Begründung.

Auffallend ist der Konjugationswechsel gegenüber dem attributiven Relativsatz in V 21. Hier ist die Suffixkonjugation (*x-qāṭal*) vokalisiert, die auf den ersten Blick einen abgeschlossenen Sachverhalt bezeichnet.

Eine Vorzeitigkeit zum Vordersatz wäre allerdings vom Kontext her unverständlich (das Hassen YHWHs wäre zum Zeitpunkt des Aufrichtens als abgeschlossen zu betrachten: „... die YHWH gehaßt hat“). Eigentlich würde man eine partizipiale Formulierung erwarten, was ja auch ohne weiteres punktiert werden könnte<sup>482</sup>. Allerdings liegt mit der Suffixkonjugation keine syntaktische Inkohärenz vor, der geforderte generelle Sachverhalt in der Gegenwart kann auch durch *x-qāṭal* zum Ausdruck gebracht werden: V 22b wäre ein Relativsatz mit kausaler Färbung, in dem mit Besonderheiten der Verbfunktionen gerechnet werden kann<sup>483</sup>. Weiterführender ist allerdings die Tatsache, daß das Verb *šn* zur Gruppe der „Verben der Gemütsbewegung/des geistigen Affektes“ gehört, die syntaktische Subsysteme bilden, in denen z.T. andere Verbformen Geltung haben

---

Nach Ausweis der Masora magna (1165) kommt *w<sup>elo</sup>* am Versanfang 17mal im Dtn vor, wobei noch die von den Masoreten nicht gezählten Einleitungen in Dtn 5,18.19.20 hinzuzuzählen sind (Zum Problem der Polysyndese im Dekalog vgl. F.-L. HOSSFELD, Dekalog, 141-143).

479 Gegen G. VON RAD, Deuteronomiumstudien, 114.

480 Vgl. U. RÜTERSWÖRDEN, Gemeinschaft, 23, und R.P. MERENDINO, Gesetz, 155, der als Vergleichsstelle Jer 44,4 angibt. Dort ist die Sachlage jedoch eine etwas andere. Hier übernimmt das <sup>a</sup>*šær šāne* <sup>ʾ</sup>*t* nicht direkt die Begründung für Jer 44,3aßb, sondern die zusammenfassende Feststellung *d<sup>e</sup>bar hatto* <sup>e</sup>*bāh hazzo* <sup>ʾ</sup>*t*, die sich durch das anaphorische *hazzo* <sup>ʾ</sup>*t* auf V 3 bezieht, übernimmt diese Funktion. Das Bezugswort des begründenden *šāne* <sup>ʾ</sup>*t* ist auch hier nicht in V 3, sondern in V 4 *d<sup>e</sup>bar hatto* <sup>e</sup>*bāh* zu suchen (vgl. ähnlich auch Sach 8,17 oder der *kī*-Satz in Dtn 12,31). Auf beide Verse beziehen das <sup>a</sup>*šær šāne* auch A.D.H. MAYES, Deuteronomy, 265; P.C. CRAIGIE, Deuteronomy, 248.

481 Vgl. P. JOÜON; T. MURAOKA, Grammar, § 170e.f; W. SCHNEIDER, Grammatik, § 53.4.4.1; R.J. WILLIAMS, Syntax, § 468.533f. Es ist nicht zu entscheiden, ob sich das Hassen YHWHs auf die Aufrichtung der Masseben („was YHWH, dein Gott, haßt“) oder auf die Objekte selbst („die YHWH, dein Gott, haßt“) bezieht.

482 Vgl. die Wiedergabe der LXX, die syntaktisch exakt das *šāne* durch den Aorist ἐμίσησεν wiedergibt. Auffallend ist, daß die Masora Magna gerade die Stellen auflistet, wo *šn* als 3 Sg. mask. SK *qal* vokalisiert ist (Dtn 12,31; 16,22; 2Sam 13,22; Mal 2,16; Spr 6,16). Dies kann einerseits auf die Besonderheit der Verbfunktion hinweisen, andererseits aber auch Anzeichen für eine bewußt nicht-partizipiale Textauffassung der Masoreten sein. Nimmt man die Parallelen in Jer 44,4; Dtn 12,31 u. Sach 8,17, scheint die SK von *šn* in diesen Stellen keinen perfektiven, sondern einen generellen Sachverhalt zu bezeichnen.

483 Vgl. dazu W. GROSS, Partizip, 23 Anm. 3.

können<sup>484</sup>. In besprechendem Kontext, so ein Hinweis H. IRSIGLERS, kann *x-qāṭal* bei Verben des Affektes „Gegenwart“ ausdrücken<sup>485</sup>. Der Relativsatz *ʿašær sāne* ist also nicht als vorzeitig zu dem performativen Prohibitiv aufzufassen („weil YHWH sie gehaßt hat“), sondern bezeichnet einen „generellen Sachverhalt“ der Gegenwart („weil YHWH sie haßt“).

Auch für V 22 läßt sich keine syntaktische Inkohärenz feststellen. Auffallend war allerdings gegenüber V 21 die Variation in der Syntax. Die beiden Verse sind nicht völlig parallel aufgebaut, bilden zwar eine thematische Einheit, aber nicht einen Doppelprohibitiv.

Der dritte Prohibitiv Dtn 17,1 schließt asyndetisch an VV 21f an. Er unterscheidet sich zunächst dadurch, daß das Ziel der verbotenen Handlung nicht mehr das angesprochene „Du“, sondern Gott selbst ist. Das Verbot bezieht sich auf ein doppeltes Akkusativobjekt *šôr wāsæh*, das wiederum durch einen Relativsatz näher bestimmt wird. Der Singular des Relativsatzes stellt keine Schwierigkeit dar. Zum einen läßt sich das feste Paar *šôr wāsæh* als Hendiadyoin verstehen, zum anderen kann der Singular (ähnlich wie im Deutschen auch) distributiv verstanden werden. An die Apposition *kol dābār rā*, die das *mūm* deutlich ausdehnt, schließt sich durch *kī* eingeleitet eine ausdrückliche Begründung an „denn ein Greuel für YHWH ist dieses“. Das deiktische *hū* ist anaphorisch auf das Opfern von fehlerhaften Tieren zu beziehen. 17,1b fungiert nur als Begründung für V 1, nicht für die Dreiergruppe von Prohibitiven. Auch 17,1 weist keine syntaktischen Kohärenzstörungen auf.

Eine metrische Gestaltung ist in Dtn 16,21-17,1 kaum zu erkennen. R.P. MERENDINO meint durch das Ausscheiden des *ʿalohækā* in V 21 und des Relativsatzes in V 22b und der Apposition in 17,1 eine rhythmische Einheit in Dtn 16,21-17,1 erkennen zu können, indem er in den VV 21.22\* und 17,1\* je zwölf rhythmische Worte voraussetzt<sup>486</sup>. Abgesehen davon, daß diese „Rhythmik“ erst unter Einschluß seiner vordtn Ergänzung *kāl ʿeš* funktioniert, d.h. dann doch wohl eher zufällig als beabsichtigt wäre, zeigt eine Lesekontrolle, daß die VV trotz der zahlenmäßigen Gleichheit der Glieder jeder Rhythmik entbehren<sup>487</sup>.

Es handelt sich also in Dtn 16,21-17,1 um einen Abschnitt mit drei Prohibitiven, die zwar thematisch zusammengehören, aber keine eng verbundene Einheit bilden. Lediglich VV 21f sind durch die Syndese enger miteinander verknüpft. Die drei Prohibitiven sind nicht gleichförmig, und es konnten bei der Überprüfung der syntaktischen Kohärenz keine Brüche oder größeren Kohärenzstörungen festgestellt werden, die einen literarkritischen Eingriff notwendig erscheinen lassen würden.

---

484 Vgl. W. GROSS, Funktion, 26.35.

485 Vgl. H. IRSIGLER, Einführung, 79.161.

486 Vgl. R.P. MERENDINO, Gesetz, 157.

487 Eher scheint MERENDINO durch diese Annahme seine Literarkritik, besonders das Ausscheiden des Relativsatzes in V 22, stützen zu wollen, s. dazu u.



c) *Eine Reihe von vordeuteronomischen Kurzprohibitiven in Dtn 16,21-17,1?*

Wie aus der ausführlichen Überprüfung der syntaktischen Kohärenz der Verse und den einleitenden Bemerkungen bereits deutlich geworden ist, ist Dtn 16,21-17,1 nicht von weitreichenden literarkritischen Eingriffen verschont geblieben. Hier sollen einige einflußreiche Autoren genannt werden, die verschiedene Erweiterungen und Grundbestände angenommen haben. Forschungsgeschichtlich ist interessant, daß der Umfang des Grundbestandes in den Ansätzen bei G. VON RAD, R.P. MERENDINO, G. NEBELING und M. ROSE völlig variiert und im Umfang erheblich schwankt.

Um die Überlieferungsgeschichtlichen, form- und literarkritischen Analysen der drei Prohibitive etwas besser einordnen zu können, soll forschungsgeschichtlich etwas früher eingesetzt werden. Einige grobe Linien sind dabei herauszustellen<sup>488</sup>. Während sich im ausgehenden 19. Jh. etwa bei C.F. KEIL, A. DILLMANN und A. BERTHOLET die Kontroverse überwiegend um die Frage drehte, ob Dtn 16,21-17,1 in seinem jetzigen Kontext richtig plaziert sei oder nicht eher in den Kontext von Dtn 12 zu stellen wäre, hielt man jedoch grundsätzlich am hohen Alter der Verse fest<sup>489</sup>. Gerade das Fehlen einer ausdrücklichen Zentralisationsbestimmung in den Gesetzen war Indiz für das hohe Alter der Verse. Dieses bestritt vor allem G. HÖLSCHER 1922 in seinem „Nachweis, daß das sog. deuteronomische Gesetz mit dem im Jahre 620 gefundenen Gesetzbuche des Königs Josia nichts zu tun hat, sondern um gut hundert Jahre jünger ist“<sup>490</sup>. Wegen der Stellung im Kontext und gerade wegen des Fehlens der Zentralisationsformel in V 21 sprach HÖLSCHER den Vers aber auch seiner nachexilischen Grundschrift noch ab: „Möglich, daß 16,21 ein älterer Spruch ist, den ein Glossator an den Rand notiert hat. Jedenfalls stammt der Spruch nicht vom deuteronomischen Gesetzgeber ...“<sup>491</sup>. Auch gegen 17,1 erhebt er Bedenken wegen der Doppelung zu Dtn 15,21 und kommt schließlich zu dem Schluß: „16,21-17,1 sind drei einzelne Torasprüche, deren Stil dem der urdeuteronomischen Partien nicht entspricht“<sup>492</sup>. Die nachexilische Datierung des Dtn wurde zunächst von F. HORST aufgenommen<sup>493</sup>, der sich aber in seiner privilegrechtlichen Untersuchung zum Alter von Dtn 16,21-17,1 etwas anders als HÖLSCHER äußerte. Auch für ihn gehört Dtn 16,21f wie die Begründung von 17,1 nicht

488 Vgl. zur Forschungsgeschichte ausführlich die beiden Forschungsüberblicke von S. LOERSCH, Deuteronomium, und H.D. PREUSS, Deuteronomium.

489 Vgl. C.F. KEIL, Deuteronomium, 468; A. DILLMANN, Deuteronomium, 317; A. BERTHOLET, Deuteronomium, 42. Diese Kontroverse beschränkt sich nicht auf das ausgehende 19. Jh., vgl. die Kommentare von R. DRIVER, K. BUDDE, J. WELLHAUSEN, W. STAERK, C. STEUERNAGEL, J. HEMPEL u.a. S. dazu u. den Abschnitt zur Stellung von Dtn 16,21-17,1 im Kontext.

490 G. HÖLSCHER, Komposition, 161.

491 G. HÖLSCHER, Komposition, 197.

492 G. HÖLSCHER, Komposition, 197.

493 Vgl. dazu S. LOERSCH, Deuteronomium, 57-60.

zum vordeuteronomischen, sondern zur gleichen (deuteronomistischen) Schicht wie Dtn 12,31<sup>494</sup>. Lediglich an 17,1a will er festhalten und diese Bestimmung über die Reinheit der Opfertiere als ursprünglichen Anschluß an Dtn 16,16 für ältestes Material halten<sup>495</sup>. Die Analysen von F. HORST, aber auch die Erkenntnis C. STEUERNAGELS, daß die singularisch formulierten Passagen des Dtn älter seien als die pluralischen sowie A. ALTS formgeschichtliche Untersuchungen zum apodiktischen Recht, bilden den Ausgangspunkt für die überlieferungsgeschichtlichen und formkritischen Einlassungen G. VON RADS in seinen „Deuteronomiumstudien“<sup>496</sup>. Er wendet sich gegen die Herabdatierung bei HORST, vor allem gegen die Abtrennung von 17,1a und behauptet dagegen, daß „die drei Sätze unauflöslich zusammen[gehören]; was von dem einen gilt, gilt auch von dem anderen“<sup>497</sup>. Das Fehlen expliziter Zentralisationsforderung wertet VON RAD wieder als Argument für die vordeuteronomische Entstehung. „Inhaltlich handelt es sich um ein Fragment einer apodiktischen Reihe, die kultische Pflichten einschärft“<sup>498</sup>. Ohne unmittelbare Argumente am Text, löst VON RAD entsprechend seiner These die „unwichtige paränetische Phraseologie ab“<sup>499</sup> und erhält als Grundbestand:

16,21\* *lo ʾ titta ʿ lʿkā ʾašerāh kāl ʿes  
ʾešael mizbah YHWH*

16,22\* *lo ʾ tāqûm lʿkā maššebāh  
ʾašær sāne ʾ YHWH*

17,1\* *lo ʾ tizbah laYHWH šôr wāšæh  
ʾašær yihyæh lô (sic!) mûm*

Auffallend ist, daß die Syndese zwischen V 21 und V 22 ausgelassen ist - nur so kann die enge formale Zusammengehörigkeit behauptet werden -, die Apposition *kāl ʿes* aber noch zum Grundbestand gerechnet wird. Letzteres ändert VON RAD in seinem Kommentar zum Deuteronomium 1964, wo er aber nicht nur das *kāl ʿes*, sondern auch das *ʾašær sāne ʾ YHWH* zu den „späteren Interpretamenten“ rechnet<sup>500</sup>. Die Annahme G. VON RADS war in der Folgezeit außerordentlich einflußreich, wie die folgenden Vorschläge zeigen können:

494 Vgl. F. HORST, Privilegrecht, 99.

495 Vgl. F. HORST, Privilegrecht, 99.

496 Vgl. dazu bes. G. VON RAD, Deuteronomiumstudien, 113.

497 G. VON RAD, Deuteronomiumstudien, 114.

498 G. VON RAD, Deuteronomiumstudien, 114.

499 G. VON RAD, Deuteronomiumstudien, 114. G.E. WRIGHT, Deuteronomy, 437, lehnt sich an die Thesen VON RADS an, indem er die VV 16,21-17,1 für „older pre-Deuteronomic forms“ hält, ohne jedoch explizit die Annahme einer apodiktischen Reihe nachzuvollziehen. Vgl. im Anschluß an VON RAD auch J. WIJNGAARDS, Deuteronomium, 176.

500 G. VON RAD, Deuteronomium, 62. Zu einem ähnlichen Ergebnis bezüglich der drei Verse war zuvor die form- u. rechtsgeschichtliche Studie von H. PEUCKER 1962 gekommen, die zwischen drei Quellen und vier Bearbeitern des deuteronomischen Gesetzeskorpus unterscheidet.

R.P. MERENDINO nahm in seiner Analyse des deuteronomischen Gesetzeskorpus die Grundannahmen von RADS zu Dtn 16,21-17,1 wieder auf, versucht aber literarkritische Argumente für die Herausarbeitung der deuteronomischen Grundschrift zu finden. V 22b hält er für eine nachgeschobene Begründung, die auf denselben Redaktor wie Dtn 12,31 zurückgehen soll, da dort ebenfalls *šn* vorkomme<sup>501</sup>. Dtn 17,1 kommt nach MERENDINO die überlieferungsgeschichtliche Priorität gegenüber Dtn 15,21 zu, ist aber nicht wie 16,21.22 „antikanaanäisch“<sup>502</sup>. Die Einheit 16,21-17,1 ist demnach nicht ursprünglich, sondern wurde erst nachträglich zusammengesetzt. 17,1b wurde an „17,1a angeschlossen als man diesem Gebot einen antikanaanäischen Zug verleihen wollte“<sup>503</sup>. Auffälligerweise kehrt die Apposition bei MERENDINO wieder: „Diese Apposition will vielleicht für Leser oder Zuhörer, die es wahrscheinlich nicht wußten, verdeutlichen, was unter einer Aschere zu verstehen sei“<sup>504</sup>. Als vordeuteronomischen Grundbestand erhält er entsprechend 16,21 (ohne *ʾēlohākā*<sup>505</sup>).22a; 17,1 (ohne *ʾēlohākā* und *kol dābār rā*). Bis auf V 22b, den MERENDINO für deuteronomistisch hält, sind die übrigen Ergänzungen deuteronomisch<sup>506</sup>.

Auch G. NEBELING hält die drei Prohibitive in ihrem Grundbestand für vordeuteronomisch. Er scheidet wie MERENDINO 17,1b und das *kol dābār rā* als spätere Ergänzungen aus und hält 17,1a\* für traditionsgeschichtlich älter als Dtn 15,21<sup>507</sup>. Für den Grundbestand der VV 21f ist er noch radikaler als die Vorgänger von RAD und MERENDINO: „In ihrem ersten Teil sind sie (scil. die Prohibitive) völlig übereinstimmend aufgebaut ... Das läßt vermuten, daß der V. 21aß (׀ע-כל).b und der V. 22b sekundäre Erweiterungen dieser beiden Verbote darstellen. Den Verboten selbst kann aufgrund ihrer apodiktischen Form und ihres Inhaltes

---

Die VV 21.22a.1ab $\alpha$  weist PEUCKER der Quelle seines „Gesetzsammlers“ zu, der jedoch die Verse in ihrer jetzigen Reihenfolge schon vorgefunden haben soll, da der Zentralisationsgedanke dem Abschnitt fernliegt, dem Sammler jedoch Hauptanliegen war (vgl. H. PEUCKER, Deuteronomium, 38.144). Zeitlich gerät PEUCKER damit in seinem System in die Nähe der vorstaatlichen Zeit, denn der Gesetzessammler „S dürfte ... seine Sammlung noch in den ersten Regierungsjahren Davids beendet haben“ (ebd. 160). Diese extrem frühe Ansetzung findet sich auch bei G. NEBELING (s.u.) und ihm folgend M. ROSE (s.u.). V 22b weist PEUCKER aufgrund des Postulats, daß alte Rechtssätze keine Begründung hatten, dem Gesetzesausleger N zu, der zwischen Jerobeam I und Jerobeam II. gewirkt habe (vgl. ebd. 168).

501 Vgl. R.P. MERENDINO, Gesetz, 155.

502 Daß die beiden Prohibitive in VV 21f eine „antikanaanäische Ausrichtung“ hätten, übernimmt MERENDINO von J. L' HOUR, Interdits, 488. Diese Charakterisierung findet sich ebenso wie die vorzentralistische Ausrichtung der Verbote sehr häufig in der Forschung. Als Beispiel sei J. HALBE, Privilegrecht, 116, zitiert, der die Kernpunkte zu Dtn 16,21f knapp zusammenfaßt: „Aus vordeuteronomischer, noch irgendwie auf Zentralisation des Jahwekultes gerichteter Tradition, heißt es hier, gezielt antikanaanäisch: ...“.

503 R.P. MERENDINO, Gesetz, 156.

504 R.P. MERENDINO, Gesetz, 155.

505 Im Anschluß an J. L' HOUR, Interdits, 488, und schon G. VON RAD, s.o.

506 Vgl. R.P. MERENDINO, Gesetz, 157.

507 Vgl. G. NEBELING, Schichten, 115f.

hohes Alter zukommen ...<sup>508</sup>. Konkret bedeutet das bei NEBELING eine Datierung in vorstaatlicher Zeit, während er die Ergänzungen in 16,21\*.22b; 17,1a\*b um 900 datiert<sup>509</sup>. Seine Grundschrift will er zudem als Teil eines Altargesetzes in Dtn 12 verstehen, worüber unten noch zu handeln sein wird.

An die Analyse der drei Kurzprohibitiv von G. VON RAD und vor allem an G. NEBELING knüpft auch M. ROSE in seiner Untersuchung zur deuteronomischen Schultheologie an. Bei ihm differenziert sich das literarische Wachstum weiter aus. ROSE bezeichnet die Eruierung von ursprünglichen apodiktischen Kurzprohibitiven in Dtn 16,21f als Konsens und rekonstruiert *lo' tifta' l'kā 'ašerāh lo' tāqīm l'kā maššebāh* als einen Grundbestand aus einer „(archaischen) Naivitätsphase“, in der „alles Fremde, eben auch fremde Götter und ihre Kultgegenstände, allein wegen ihrer Nicht-Zugehörigkeit zur Gemeinschaft“ zugunsten der „ausschließlichen Verehrung ihres Gottes“ ausgeschlossen werden<sup>510</sup>. Die vorausgesetzte Literarkritik sucht er mit flankierenden Argumenten zu stützen: Die Ortsbestimmung *'ešael mizbah YHWH* „nähme aber in sehr starkem Maße dem Verbot seinen apodiktischen Charakter, wenn seine Gültigkeit nur auf die Nähe des Jahwe-Altars ... beschränkt wäre“<sup>511</sup>. Zudem verweist er auf die „gestörte Gleichartigkeit in der formalen Konstruktion der beiden apodiktischen Gebote und auf den überwiegend späteren Gebrauch von אצל (incl. Suffix-Formen) bzw. אצל מזבח“<sup>512</sup>. Das „כל-עץ“ begegnet - gleichfalls im Kontext von Ascheren und Masseben - in dem eindeutig dtr Vers 12,2b<sup>513</sup> und V 22b verweise auf den dtr Vers Dtn 12,31<sup>514</sup>. „Bei 17,1 spricht sowohl die Form (aufgelöster »apodiktischer« Satz) als auch der Inhalt (an eine antikanaanäische Polemik ist hier nicht zu denken) völlig gegen die Annahme einer *ursprünglichen* (vordtn) Verbindung mit 16,21f“<sup>515</sup>.

Der vorstaatliche Grundbestand sei demnach deuteronomisch durch V 21b und 17,1a erweitert worden, denn die deuteronomische Schicht „stellt das Verbot der als unisraelitisch empfundenen Kultgegenstände in einen neuen Kontext, es geht ihr betont um den Altar Jahwes“<sup>516</sup>. Der Rest, die Apposition *kāl 'eš*, V 22b und 17,1b, sind erst dtr nachgetragen. „Indem die dtr Schicht die Unvereinbarkeit personal ausdrückt, bringt sie den Ausschließlichkeitsanspruch, der sich mit dem Jahwe-Dienst verbindet, explizit zur Geltung“<sup>517</sup>.

508 G. NEBELING, Schichten, 115. Das *kāl 'eš* sei eine Ergänzung, die früher als Dtn 12,2 sei, da „die Bedeutung von כל-עץ in 16,21 ... demgegenüber altertümlicher (wirkt)“ (ebd. 116).

509 Vgl. G. NEBELING, Schichten, 262-285.

510 M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 94. Zur Analyse vgl. ebd. 50-59.

511 M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 51.

512 M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 51.

513 M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 56.

514 Vgl. M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 56.

515 M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 55.

516 M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 55.

517 M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 57.

## d) Zur Kritik an den Rekonstruktionsversuchen

Die Kritik an den dargestellten Versuchen fällt nicht schwer, insbesondere dann, wenn wie bei M. ROSE nicht nur ein vordtn Bestand mehr oder weniger postuliert wird, sondern die Argumente für die Form- und Literarkritik genannt werden. Die von ROSE für das Wachstum der Verse bis in dtr Phasen genannten Gründe sind nahezu alle unzureichend. Zunächst geht er wie seine Vorgänger auch von der Prämisse „je kürzer, desto älter“ und zugleich von der Existenz apodiktischer, ursprünglich unbegründeter Prohibitive aus. Dadurch ergibt sich ein Zirkelschlußverfahren, das die begründenden und präzisierenden Passagen ausscheidet, *weil* alte apodiktische Rechtssätze kurz, prägnant und unbegründet zu sein haben, *und dann* die Grundformen für alt erklärt, *weil* sie nicht begründet oder präzisiert sind. Beide Prämissen sind nicht mehr haltbar: „Daß die Kürze auf ein hohes Alter hinweist, ist ein leeres Postulat“<sup>518</sup>. Weder sind unbegründete Prohibitive immer alt, noch alte immer unbegründet und kurz. Auch die Annahme von gleichförmigen Rechtssatzreihen bleibt weitestgehend ein Postulat. Zwar mag es solche Reihen geben oder gegeben haben, jedoch kann es methodisch nicht angehen, einfach das *waw* vor V 22 zu streichen, um zu einer Prohibitivreihe zu gelangen und nach dem Prohibiv alles weitere zu streichen, weil es nicht in allen Versen gleichförmig ist.

Aber auch die Sachargumente sind mehr als schwach. Die Apposition *kāl ʿeš* in Dtn 16,21 hat mit der völlig anderen Formulierung in Dtn 12,2, nämlich *taḥat kāl ʿeš ra ʿanān*, gar nichts zu tun<sup>519</sup>, und lediglich die Übereinstimmung der Konsonanten wird kaum für die Zuweisung zu dtr Hand ausreichen, auch wenn wahrscheinlich gemacht werden kann, daß das *kāl ʿeš* nicht ursprünglich ist (s.u.). Auch daß das *ʿas̄er sāne* YHWH *ʿalohēkā* wegen der Parallelität zu Dtn 12,31 deuteronomistisch sein soll, kann wenig überzeugen. Eher scheint doch die Abhängigkeit genau umgekehrt zu sein. Es ist nämlich auffallend, daß in Dtn 12,31 *šn* und *tō ʿebāh* miteinander kombiniert sind<sup>520</sup>, was möglicherweise durch die Nähe der beiden Termini in Dtn 16,22b; 17,1 beeinflusst ist<sup>521</sup>. Zwar ist richtig, daß YHWH überwiegend in exilisch-nachexilischen Belegen Subjekt von *šn* ist, jedoch nicht ausschließlich<sup>522</sup>. Und selbst wenn, wäre die anthropomorphe Aussage, daß YHWH ambi-

518 So mit Recht U. RÜTERSWORDEN, *Gemeinschaft*, 22.

519 Vgl. auch U. RÜTERSWORDEN, *Gemeinschaft*, 120 Anm. 103.

520 Vgl. dazu nur noch Jer 44,4 und Spr 6,16.

521 Vgl. dazu auch J. L'HOURL, *Interdits*, 487f, und G. NEBELING, *Schichten*, 117f.

522 Nicht selten ist JHWH wie in V 22 selbst Subjekt des Hassens, wobei das Objekt/die Objekte entweder kultischer (vgl. Dtn 12,31; Jes 1,14; Jer 44,4 [Hos 9,15]; Am 5,21; Ps 31,7) oder sozialer Art (so etwa Jes 61,8; Sach 8,17; Ps 5,6; 11,5; Spr 6,16-19; Am 6,8) sein können. Aus der ersten Gruppe kämen als vorexilische Belege nur Am 5,21 und Jes 1,14 in Frage (vgl. dazu H.W. WOLFF, *Amos*, 305f; U. RÜTERSWORDEN, *Gemeinschaft*, 24; Ps 31,7 ist kaum spätvorexilisch, wie G. SCHMUTTERMAYR, *Gott*, 371, annehmen will, sondern exilisch, vgl. F.-L. HOSSFELD, in *DERS.*; E. ZENGER, *Psalmen*, 192; Hos 9,15 ist wahrschein-

valente oder fremde Kultobjekte oder deren Errichtung haßt, eine Aussage, die gut in den Zusammenhang von YHWHs Eifersucht paßt und damit auch in V 22 nicht notwendig deuteronomistisch sein müßte<sup>523</sup>. Warum schließlich die deuteronomische Schicht ein Interesse daran gehabt haben soll, das uneingeschränkte Verbot von Ascheren für den Bereich des Altars zu präzisieren, läßt sich kaum plausibel machen<sup>524</sup>. Schließlich muß einerseits gefragt werden, ob denn die grundsätzlich antikanaanäische Ausrichtung der Prohibitive richtig ist, und andererseits, ob 17,1b durch die *tô ʿebāh*-Formel nachträglich antikanaanäisch stilisiert werden konnte. Beide Annahmen sind zu hinterfragen. In allen drei Versen geht es um kultische Binnensicherung, nicht um die Ausgrenzung kanaanaischer Kultelemente. Masseben und auch Ascheren hatten offenbar vorher ihren legitimen Platz im YHWH-Kult, ohne daß dabei ihre „kanaanaische Herkunft“ (die nicht über alle Zweifel erhaben ist) eine Rolle gespielt hätte (s.u.). Daß die *tô ʿebāh*-Formel nicht für „Kanaanäisches“ reserviert war und sich aufgrund des Vorkommens der Formel nicht auf fremdkultischen Zusammenhang schließen läßt, wird weiter unten auch für Dtn 23,18f aufgewiesen.

Es zeigt sich deutlich, daß eine Aufspaltung von Dtn 16,21-17,1 in Kurzprohibitive einerseits und dtn-dtr Erweiterungen andererseits nicht haltbar ist. Dem steht zudem der Aufweis der syntaktischen Kohärenz entgegen. Damit ist allerdings noch nicht über den ursprünglichen Charakter des *kāl ʿeš* entschieden und auch nicht ausgesagt, daß Dtn 16,21f und 17,1 von demselben Autor stammen müssen. Lediglich eine literarkritische oder formgeschichtlich begründete Aufspaltung der Verse in Einzelbestandteile ist damit zurückgewiesen. Ausgangspunkt einer Datierung und Einordnung müssen Dtn 16,21f einerseits und 17,1 andererseits sein<sup>525</sup>.

#### e) Das *kāl ʿeš* als sekundäre Erweiterung des Verbotes in V 21

In der Diskussion der syntaktischen Kohärenz von Dtn 16,21 war herausgestellt worden, daß das *kāl ʿeš* als „steigernde Negation“ i.S. von „gar kein Holz“ zu verstehen ist und daß durch diese Explikation das Verbot, eine Aschere „einzupflanzen“, sachlich ausgedehnt wird. Dabei kann es sich nicht um die Angabe unterschiedlicher Holzarten handeln. Auch

---

lich nicht auf kultische sondern politische Verfehlungen bezogen, bliebe aber auch dann wegen der Nähe zu der Baal-Pegor Referenz schwierig, vgl. zur Diskussion J. JEREMIAS, Hosea, 120-125).

523 Vgl. die Hinweise auf die altorientalische Literatur bei E. LIPINSKI, Art. אָשׁ, 831f. Zur Rede von YHWHs Eifersucht und deren Entwicklung vgl. C. DOHMEN, Eifersüchtiger, 290-300.

524 M. ROSE (Ausschließlichkeitsanspruch, 57) hat entsprechend einige Mühe, die Vermutung abzuweisen, durch das *ʿešael mizbaḥ YHWH* sei eine „Beschränkung der Gültigkeit der apodiktischen Sätze“ promulgiert worden.

525 Vgl. auch die jüngeren Arbeiten von U. RÜTERSWÖRDEN und G. BRAULIK, die von der Einheitlichkeit der jeweiligen Verse ausgehen.

wenn Ascheren aus verschiedenen Holzarten hergestellt werden konnten, ist durch das Verbot *lo' titta' l'kā' ašerāh* bereits alles gesagt, die Explikation, daß damit alle Holzarten gemeint sind, ist überflüssig. Zwar kann der Terminus *'eš* sowohl kollektiv für „Holz“ als auch für „Bäume“ verwandt werden, jedoch ist aus mehreren Gründen auszuschließen, daß durch die Apposition verboten werden soll, *Bäume* jeglicher Art neben dem Altar einzupflanzen<sup>526</sup>. Das *kāl' 'eš* würde dann voraussetzen, daß auch Ascheren Bäume gewesen sind, die neben dem Altar eingepflanzt wurden. Auf eine solche Interpretation kann man entweder nur durch eine Verbindung der Ascheren mit den Bäumen der Erzvätererzählungen kommen oder aber durch die Annahme, ein späterer Redaktor habe nicht mehr gewußt, was Ascheren gewesen sind und sie aufgrund des *nt' als* „heilige Bäume“ neben dem Altar aufgefaßt. Beide Annahmen sind abwegig. In den Erzvätererzählungen werden nicht die Bäume neben die Altäre gepflanzt, sondern umgekehrt die Altäre in der Nähe von größeren Bäumen errichtet<sup>527</sup>. Diese Tradition hängt mit der „Markerfunktion“ von großen Bäumen in überwiegend unbewaldeten Gegenden, dem Schatten und schließlich der numinosen Qualität dieser Bäume zusammen und hat nichts (!) mit Ascheren oder Aschera zu tun. Zudem wäre das Pflanzen von Bäumen neben dem Altar in der Königszeit, in der die Verbote doch wohl entstanden sind (s.u.), ungewöhnlich. An keiner anderen Stelle wird über diese Praxis berichtet<sup>528</sup>. Die andere Möglichkeit, daß das *kāl' 'eš* von einem Glossator stamme, der nicht mehr gewußt habe, was Ascheren waren, wird nicht nur im Zusammenhang mit einer Verbindung von Aschera mit „Bäumen“ vorgetragen: „Diese Apposition will vielleicht für Leser oder Zuhörer, die es wahrscheinlich nicht wußten, verdeutlichen, was unter einer Aschere zu verstehen war“<sup>529</sup>. Der Informationswert einer Verallgemeinerung als Verdeutlichung ist äußerst gering, und man wird zudem kaum annehmen dürfen, daß das Kultobjekt zum Zeitpunkt seines Verbotes schon einer Erklärung bedurfte<sup>530</sup>. Für eine Glosse müßte

526 So z.B. E. LIPiŃSKI, Goddess, 112.

527 In Gen 21,33 pflanzt Abraham zwar eine Tamariske in Beerscheba, um anschließend den Namen YHWHs anzurufen, jedoch wird dort weder von einem existierenden Altar, noch von einem Altarbau berichtet.

528 Die Notizen über den Höhenkult, der „unter jedem grünen Baum“ stattfindet, sind sicher nicht so auszuwerten, daß es sich dort um Bäume handelt, die neben die Altäre gepflanzt wurden, sondern umgekehrt die Nähe schattiger Bäume zur Installation von Kulteinrichtungen gesucht wird. Zu Ri 6,25-30 s.o.

529 R.P. MERENDINO, Gesetz, 155, und im Anschluß an MERENDINO auch U. RÜTERSWORDEN, Gemeinschaft, 24, der mit „keinerlei Holz“ übersetzt. Vgl. auch B. MARGALIT, Observations, 376 „explanatory gloss“.

530 Diese Voraussetzung macht jedoch faktisch U. RÜTERSWORDEN, Gemeinschaft, 30, wenn er das Verbot *und* die Apposition zur Dtn-Grundschrift rechnet. Konsequenter, aber nicht wahrscheinlicher, ist R.P. MERENDINO, Gesetz, 158, der die Apposition als vordtn(!) Ergänzung verstehen will.

man schon in spätnachexilische Zeit heruntergehen, da zumindest in der Chronik, aber auch in anderen späten Stellen bekannt war, was eine Aschere ist<sup>531</sup>.

Fällt auch diese Möglichkeit aus, bleibt faktisch nur, das *kāl ʿeš* als „gar kein Holz“ zu verstehen, was bei einem literalen Verständnis von *ʿeš* keinen Sinn gibt, da man „Holz“ nicht neben dem Altar einpflanzt. Gibt es ein übertragenes Bedeutungsfeld von *ʿeš*, bei dem die explikative Apposition Sinn machen würde? In dem weiten Bereich der Ausschließlichkeit YHWHs wird *ʿeš* hauptsächlich in unterschiedlichen Bereichen verwandt:

(1) Im Rahmen des Höhenkultes in der formelhaften Wendung *taḥat kāl ʿeš ra ʿanān*<sup>532</sup>. Das „unter jedem frischgrünen Baum“ spielt ironisch auf einen wichtigen Aspekt altorientalischer Baumsymbolik an. Der Schatten der Bäume war „ein bevorzugter Ort (...) für die Begegnung mit dem Göttlichen“<sup>533</sup>. Die Wendung bezieht sich damit polemisch auf offene Heiligtümer, in denen eine (Opfer-) Kultpraxis gepflegt wurde, die die Integrität des „reinen“ YHWH-Kultes - was immer das sei - beeinträchtigte. Es ist zu betonen, daß mit der gerade bei den Propheten und im dtr Literaturbereich variierten Verurteilung des Höhenkultes nicht unbedingt Fremdgötterkult, sondern auch fehlgeleiteter oder synkretistischer YHWH-Kult gemeint ist. Zwar wird dieser Kult häufig durch das Klischee „Fruchtbarkeitskult“ klassifiziert, jedoch führt dies eher zu Irrtümern und falschen Vorurteilen als zu einem Erkenntnisgewinn<sup>534</sup>. Festzuhalten ist jedenfalls für diesen Verwendungsbereich von *ʿeš*, daß der Begriff hier nicht isoliert, sondern nur formelhaft eingebunden auftaucht und auch nicht in einer erkennbaren oder eindeutigen Verbindung zu Aschera oder einer Aschere steht<sup>535</sup>. Als Hintergrund für das *kāl ʿeš* in Dtn 16,21 fällt dieser Bereich also aus.

---

„Daß es solche Leute, die sich unter der Bezeichnung *אשרה* nichts vorstellen konnten, gegeben haben könnte, erscheint als völlig unglaubwürdig“, so gegen MERENDINO mit Recht M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 58.

531 S. dazu u. den Abschnitt zu den Belegen des Lexems in prophetischem Kontext.

532 Zu den Vorkommen der sog. Höhenkultformel s. die Tabelle im Anhang.

533 U. WINTER, Lebensbaum, 59; vgl. auch DERS., Frau, 434f (Lit!); S. SCHROER, Bilder, 34; K. NIELSEN, Art. *עץ*; H. GESE, Religionen, 151. M.S. SMITH, God, 335: „The tree was a symbol not only of life and immortality but also of nurturing and nourishment“. S. auch u. Teil III in Bd. 2.

534 S. u. die Diskussion der Hoseatexte und Teil III in Bd. 2.

535 Eine implizite Verbindung von Höhenkultformel und Ascheraverehrung will z.B. H. BALZ-COCHOIS, Gomer, 47, annehmen. Auch S. SCHROER, Göttin, 110.124, assoziiert über den Generalnenner Vegetationssymbolik bei der Höhenkultformel zu Aschera hinüber: „Der Baumkult scheint also besonders die sexuelle Potenz der Göttin zu repräsentieren, welche jedoch wiederum nur Teil ihrer umfassenden lebensfördernden Macht ist. An der Polemik der biblischen Verfasser gegen Israels Kult mit Aschera und »Hurerei unter jedem grünen Baum« läßt sich die anhaltende Bedeutung der Baum-/Zweig Göttin in Palästina noch sehr deutlich ablesen“. Eine solche Gleichsetzung von Höhenkult, „Baumkult“ und Ascherakult ist kaum gerechtfertigt. Aschera spielt *neben anderen Gottheiten* eine Rolle im Höhenkult, ist aber weder der einzige noch der wichtigste Grund der Kritik an diesem Kult.



(2) Der zweite Bereich, in dem ʿeš eine Rolle spielt, ist der Bereich der Götter- und Götzenbildpolemik. Hier ist zuerst die Wendung „Holz und Stein“ (ʿeš wā ʾæbæn) zu nennen, in der Götterbilder polemisch mit ihrem „Rohmaterial“ Holz (und Stein) identifiziert werden und damit zu bloßen Materialobjekten, zu „Machwerken aus Menschenhand“ disqualifiziert und depotenziert werden<sup>536</sup>. Das Hauptgewicht in diesem Wortpaar trägt eindeutig der Begriff ʿeš. ʾæbæn alleine ist nur ein einziges Mal neben Götterbildern und Masseben in Lev 26,1 als Begriff für Bildwerk verwandt, ist dort allerdings nicht Träger direkter Götzenpolemik<sup>537</sup>. Anders ist es bei dem Begriff ʿeš, der mehrfach ohne ʾæbæn im Götzenbildkontext verwandt wird. Damit wird auf die übliche Herstellungspraxis von Götterbildern abgehoben, bei der ein Holzkern mit Edelmetall überzogen und z.B. durch kostbare Steine verziert wird. In der Billigvariante mag das private Götterbild auch ohne Metallüberzug hergestellt worden sein. In polemisch disqualifizierendem Kontext findet sich der Begriff „Holz“ etwa in Jer 10,3.8, wo die Nichtigkeit der Götzen ganz kraß darin zum Ausdruck kommt, daß sie nichts als gewöhnliches Holz sind, oder in Jes 44,9-20, wo ein und dasselbe Holz einmal Götze, vor dem man niederkniet, und einmal wertloses Brennholz ist (ähnlich auch Jes 40,20), oder mit Bezug auf die, die Götzen anbeten („herumtragen“) in Jes 45,20<sup>538</sup>. In der spottenden Disqualifizierung wird die abgebildete Gottheit mit dem Material des Bildträgers gleichgesetzt und durch Unbeweglichkeit und Hilflosigkeit charakterisiert. ʿeš ist in diesen Stellen als ironischer Bildbegriff eingesetzt, der Begriff steht synonym zu *pæsæl*.

- 536 Dtn 4,28; 28,36.64; 29,16; 2Kön 19,18//Jes 37,19; Jer 2,27; 3,9; Ez 20,32 (Dan 5,4.25). Vgl. zu dieser Wendung unten die Ausführungen zu Jer 2,27 und dort auch den Exkurs „Holz und Stein als Fremdgötterbilderpolemik“. An den unterschiedlichen Kontexten, in denen die Wendung gebraucht wird, läßt sich die Verschiebung von einer Fremdgötterpolemik über die Götterbildpolemik hin zur Götzenbildpolemik ablesen.
- 537 Lev 26,1, das zur späten Hauptredaktion des Heiligkeitsgesetzes zu rechnen ist, hat drei aufeinander folgende Prohibitive, deren Objekte 1. die ʾæliim, 2. *pæsæl ûmašsebāh* und 3. ʾæbæn *maskit* sind. Vgl. dazu die Ausführungen bei C. DOHMEN, Bilderverbot, 192-199.275, die noch insofern zu ergänzen sind, daß die Objekte des zweiten und dritten Prohibitivs auch stilistisch dem ersten Objekt, den „Nichtsen“ untergeordnet sind. Auffallend ist nämlich die betonte Voranstellung der Objekte gegenüber dem Eingangsprohibitiv *lo ʾta ʾašû lākæm ʾæliim*, auf dem das Hauptgewicht liegt. Die nachfolgenden Objekte erscheinen nur als Unterbegriffe der „Nichtse“. Diese Beobachtung bestätigt die zeitliche Nähe des Verses zu den späten Götzenpolemiken im Jesajabuch (zu Einordnung vgl. die in der nächsten Anm. genannte Literatur). Das hier als Objekt genannte ʾæbæn *maskit*, das einen „mit Bildwerk oder Symbolen verzierten oder plastisch ausgestalteten“ (ebd. 197), deutlich von einer Massebe abgegrenzten, Stein bezeichnet, steht für einen Aspekt der Bilderverehrung. Zur Einordnung von Lev 26,1 vgl. auch A. CHOLEWIŃSKI, Heiligkeitsgesetz, 267-269; F.-L. HOSSFELD, Dekalog, 268; E.S. GERSTENBERGER, Levitikus, 268-270.
- 538 Vgl. zum sekundären Charakter der Götzenbildpolemik in Deuterojesajatexten u.a. C. WESTERMANN, Jesaja, 27.57f.119-124 bes. 120; K. ELLIGER, Deuterojesaja, 66f.73f.116.414-422; S. SCHROER, Bilder, 196f.210.216; R.G. KRATZ, Kyros, 192-206; J. VAN OORSCHOT, Babel, 312-318.

Geht man von der Grundbedeutung des Lexems  $\epsilon\text{š}$  aus, fehlt der Apposition in Dtn 16,21 der Sinn. Daher liegt es nahe anzunehmen, daß auch hier  $\epsilon\text{š}$  in übertragener Bedeutung als abwertender Bildbegriff gebraucht wird. Durch die Apposition  $k\dot{a}l \epsilon\text{š}$  sollte nicht nur das Aufstellen von Ascherakultpfählen, sondern auch von Kultbildern neben dem Altar verboten werden<sup>539</sup>. Dabei ist vom Kontext her zunächst an Ascherakultbilder (vgl. 2Kön 21,7; 23,6) zu denken, jedoch schließt das  $k\dot{a}l \epsilon\text{š}$  „jegliches Holz“ auch andere hölzerne Kultgegenstände und Kultbilder ein. Für die Vermutung spricht, daß in einigen Stellen wie z.B. 2Kön 23,6 bei der Verwendung des Lexems  $\text{ʿ}a\text{š}er\dot{a}h$  nicht zwischen Ascherakultpfahl und Ascherakultbild unterschieden wird. Durch die sachlich-logische Ausweitung des Verbots in der Apposition  $k\dot{a}l \epsilon\text{š}$  wird Dtn 16,21 in den Bereich des Bilderverbotes verschoben, quasi zu einem „Unterfall des Bilderverbotes“. Wichtig für diese Feststellung ist, daß Dtn 16,21 ursprünglich nicht in den Bereich des „Kultbildverbotes“ hineingehört, sondern im Rahmen der Monolatrieforderung, also dem Bereich des ersten Gebots, zu verstehen ist<sup>540</sup>. C. DOHMEN hat nun für die Entwicklung des Bilderverbotes eine mit der Herausbildung des Monotheismus konvergierende Tendenz herausgestellt, in der das Fremdgötterverbot vom Bilderverbot praktisch aufgesogen wird<sup>541</sup>. Im Rahmen dieser Ausweitung könnte das  $k\dot{a}l \epsilon\text{š}$  zu verstehen sein. Durch die Apposition sollte nun einerseits das Verbot über den Kultpfahl hin auf ein Kultbild hinaus entschränkt werden, andererseits zugleich das Kultobjekt durch die Gleichsetzung mit Götzenbildern unter das Bilderverbot subsumiert werden. Es wird also tatsächlich „mit besonderem Nachdruck auf die hölzerne Beschaffenheit der Aschera hingewiesen“<sup>542</sup>, allerdings nicht, um deutlich zu machen, daß die Aschera wie ein Baum gepflanzt wird, sondern daß sie wie ein Götze beschaffen ist (denn zwischen einem Stück Holz, einer Aschera und einem Kultbild besteht kein Unterschied mehr<sup>543</sup>) und daß jegliches Kultbild oder Kultsymbol, das die Ausschließlichkeit YHWHs tangieren könnte, nicht neben den Kristallisationskern des Kultes, den Altar, gehört.

Ein mögliches Gegenargument, daß in der parallelen Formulierung in V 22 jegliche Apposition und damit die Erweiterungstendenz fehle, ist leicht zu entkräften, da, wie oben gezeigt, der Begriff  $\text{ʿ}ab\dot{a}en$  nicht im gleichen Maß wie  $\epsilon\text{š}$  Träger von Polemik ist oder als Bildbegriff eingesetzt wird. Ein analoges  $k\dot{a}l \text{ʿ}ab\dot{a}en$  in V 22 wäre kaum deutlich und ver-

539 Daß das Verbum  $n\dot{t}$  nicht gegen eine solche Deutung spricht, soll unten gezeigt werden.

540 Vgl. C. DOHMEN, Bilderverbot, 269.

541 Vgl. zur Tendenz der Ausweitung des Bilderverbotes C. DOHMEN, Bilderverbot, 275 u.ö.

542 H.D. HOFFMANN, Reform, 349, der zudem meint, daß die Apposition deutlich machen will, daß eine Aschera wie ein Baum gepflanzt wird.

543 Vgl. dazu ähnlich auch schon M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 58, der in dem  $k\dot{a}l \epsilon\text{š}$  zwar eine „verächtliche Qualifizierung der Ascheren“ i.S. von „alles nur Holz“ vermutete, die Apposition dann aber doch im Sinne einer historisierenden Fiktion deutet: „Dabei bedient sich die dtr Schicht des Stilmittels der »Verfremdung«, d.h. die Ascheren werden als einer Erklärung bedürftig hingestellt“ (ebd. 58).

ständig gewesen. Zudem fehlt bei Masseben der Assoziationsgrund hin zu Bildern, der bei Ascheren noch recht eindeutig gegeben ist.

Die vorgelegte Interpretation legt nahe, die Apposition als frühestens exilische Erweiterung des Verbotes von Dtn 16,21 zu sehen. Durch diese Annahme werden bisherige Interpretationsansätze, die in dem *kāl ʿeš* einen Bezug zu Ascherakultbildern sahen, präzisiert und in diachroner Hinsicht radikalisiert.

### 5. Interpretation

Im folgenden Abschnitt soll zuerst auf die Einzelinterpretation der drei Prohibitive eingegangen werden. Dabei soll neben semantischen Aspekten die Frage diskutiert werden, ob das Verbot von Dtn 16,21 auf einen konkreten Punkt zielt oder zu einem bestimmten Anlaß geschaffen worden ist. Für Dtn 17,1 ist noch einmal die Frage der literarischen Herkunft und des Bezugspunktes zu stellen. Anschließend soll die Frage aufgegriffen werden, ob Dtn 16,21-17,1 ein Altargesetz gebildet haben. Dabei wird auch nach der Stellung der Verse im Kontext des Deuteronomiums zu fragen sein.

#### a) V 21: YHWH und Aschera im Jerusalemer Tempelkult

Vor dem Versuch einer Verortung des Verbotes sollen zunächst einige semantische Aspekte der Formulierung geklärt werden. Hier ist vor allem auf das Verbum *nʿ* ʿ und die Ortsbestimmung *ʿešæl mizbeʿaḥ* einzugehen.

Das Verb *nāṭa* ʿ ist im AT 56mal belegt<sup>544</sup>. Es „dient zur Bezeichnung einer objektgerichteten Tätigkeit“<sup>545</sup>, meist dem Pflanzen von Bäumen oder Gärten. Der Gebrauch des Verbums in Verbindung mit irgendeiner Art „Kultobjekt“ ist ebenso singularär wie der Bezug auf Aschera. Die Grundbedeutung des Verbs suggeriert die Vorstellung von der Aschere als einem lebenden Baum, was aller Wahrscheinlichkeit nach jedoch unrichtig ist. Für eine übertragene Bedeutung des Verbums im Sinne von „einsetzen, festsetzen, einschlagen“ lassen sich einige Belegstellen anführen. In Dan 11,45 werden Zelte gepflanzt, d.h. aufgeschlagen<sup>546</sup>, und in Koh 12,11 Nägel eingepflanzt, wohl „eingeschlagen“. Ps 94,9 benutzt das Verb als „abgeleiteten Schöpfungsterminus“: „Sollte der nicht hören, der das Ohr gepflanzt hat?“ (EÜ) Häufig (12mal) findet sich *nāṭa* ʿ, wenn ein festes Verankern von Men-

544 Vgl. J. REINDL, Art. נָטַן, 416, dort auch zur Etymologie.

545 J. REINDL, Art. נָטַן, 416.

546 Da dieser Gebrauch ebenfalls singularär ist, wird in der BHS die Konjekture zu *nāṭāḥ* vorge schlagen (vgl. auch GesB 501; J. REINDL, Art. נָטַן, 421), das z.B. in Gen 12,8; 26,25; 33,19; 35,21; Ex 33,7; Ri 4,11; 2Sam 6,17; 16,22; Jer 10,20; 1Chr 15,1; 16,1; 2Chr 1,4 u.ö. für das Zeltaufschlagen gebraucht wird.

schen an einem Ort im Blick ist<sup>547</sup>. Wahrscheinlich ist das Verb in Dtn 16,21 - trotz fehlender Parallelen - übertragen verwandt<sup>548</sup>. Wenn Aschera kein lebender<sup>549</sup>, sondern allenfalls ein stilisierter Baum<sup>550</sup>, möglicherweise aber einfach ein nur aufrecht stehender Gegenstand aus Holz war, wäre das auch sonst dynamisch verwendete Verb durchaus sinnträchtig und kohärent. Es würde auf den Vorgang des Einlassens des Kultsymbols in den Boden Bezug nehmen. H. SPIECKERMANN hat in der Wortwahl in V 21 eine Analogie zu der akk. Wendung *narâ/šalam šarrūti zaqāpu* „eine Stele/ein Königsbild »einpflanzen« = aufstellen“ vermutet, die möglicherweise sogar auf assyrischen Einfluß zurückgehe<sup>551</sup>. Diese Vermutung hängt bei SPIECKERMANN mit der These zusammen, das Kultbild der Aschera in 2Kön 21,7 sei ein Kultbild der ass. Göttin Ištar gewesen. Dtn 16,21 rückt damit in die Auseinandersetzung um die assyrische Einflußnahme auf die Religion Judas. „Das apodiktische Verbot אֲשֶׁרָה לֹךְ לֹא-תִטַּע enthüllt mit seiner Negation die tatsächlich von der mesopotamischen Göttin (scil. Ištar) ... ausgehende Anziehungskraft, deren Macht durch den Erfolg der Assyrer verbürgt schien“<sup>552</sup>. Daß hinter Dtn 16,21 die Göttin Ištar stehen soll, erscheint noch unwahrscheinlicher als die These zu 2Kön 21,7, die an anderer Stelle diskutiert werden soll<sup>553</sup>. Hier geht es nur um die Anlehnung an den akk. Sprachgebrauch. U. RÜTERSWÖRDEN hat gegen SPIECKERMANN gefragt, „ob אֲשֶׁרָה den akkadischen Ausdrücken analog ist, und warum im Hebräischen nicht das etymologisch verwandte זָקַף ..., sondern נִטַּע steht“<sup>554</sup>. *zāqap* kommt jedoch nur in anderem Kontext an zwei (späten) Stellen vor, Ps 145,14 und 146,8, wo es mit *qūm* hi. vergleichbar ist<sup>555</sup>, aber trotzdem sicher mit dem akk. *zaqāpu* verwandt ist<sup>556</sup>. RÜTERSWÖRDEN geht zwar nicht völlig fehl mit dem Hinweis auf das etymologisch verwandte *zāqap*, jedoch scheint dieses Lexem *nicht* geeignet zu sein, in V 21 anstelle des *nāṭa* <sup>ε</sup> zu stehen, zudem es im AT nur in den beiden späten Stellen

547 Vgl. dazu die Redensart „jmd. schlägt Wurzeln“. Die Belege finden sich in Ex 15,17; 2Sam 7,10; Jer 2,21; 11,17; 12,2; 18,9; 24,6; 31,28; 32,41; 42,10; Am 9,15. Häufig ist diese Wendung eine Umkehrung der Exilsandrohung, d.h. exilisch-nachexilisch. Vgl. H.W. WOLFF, Amos, 408; J. REINDL, Art. נִטַּע, 422, und zu den Jer-Stellen W. THIEL, Redaktion, *passim*.

548 Vgl. W.L. REED, Nature, 85; R. PATAI, Goddess, 40; U. RÜTERSWÖRDEN, Gemeinschaft, 24 u.a.

549 So gegen A. LEMAIRE, Inscriptions, *passim*; C. STEUERNAGEL, Deuteronomium, 78; M. WEINFELD, Deuteronomy 1-11, 366; S. SCHROER, Israel, 23, die annimmt, eine Aschere sei in der Königszeit selten als lebender Baum aufgefaßt worden.

550 Vgl. W.L. REED, Nature, 96; R. LAUT, Züge, 41; J.C. DE MOOR, Art. אֲשֶׁרָה, 478; J. DAY, Asherah, 402; U. WINTER, Frau, 559; S. SCHROER, Bilder, 23-25.

551 Vgl. H. SPIECKERMANN, Juda, 216.

552 H. SPIECKERMANN, Juda, 216.

553 S. dazu u. den Abschnitt zur Himmelskönigin.

554 U. RÜTERSWÖRDEN, Gemeinschaft, 120 Anm. 102.

555 Aufrichten des Gebeugten o.ä., vgl. 1Sam 2,8; Ps 113,7.

556 Vgl. CAD 21, 52, dort die Bedeutung 1b; AHw 1512.

verwendet wird. Die Vermutung von SPIECKERMANN bleibt also erwägenswert: Stellt man sich die Bedeutungsbreite des akk. *zaqāpu* vor Augen, wird die Analogie zu hebr. *nāṭa* <sup>ε</sup> deutlich: Auch *zaqāpu* wird für das Einpflanzen von Bäumen/Wäldern gebraucht, aber auch auf Personen, Körperteile und auf Objekte anderer Art (z.B. Stelen u.ä.) bezogen<sup>557</sup>. Allerdings ist fraglich, ob man zur Erklärung des *nāṭa* <sup>ε</sup> in Dtn 16,21 auf den akk. Sprachgebrauch zurückgreifen muß oder es bei einer Analogie belassen kann. Wenn die beiden Verben analoge Verwendungsbereiche haben, zeigt das doch nur an, daß hier *nāṭa* <sup>ε</sup> nicht völlig fehl am Platz ist. *nāṭa* <sup>ε</sup> kann durchaus ohne einen Einfluß der akk. Wendung und erst recht ohne Anspielung darauf hier verwandt worden sein. G. SEITZ hat einen anderen möglichen Grund genannt, warum das Verbum hier verwandt worden sein könnte. Durch die Form *tīṭta* <sup>ε</sup> klingt das *tattæh* aus V 19 wieder an<sup>558</sup>. Es könnte sich um eine alliterative Verknüpfung zwischen VV 19 und 21 handeln, zumal V 20 später als die beiden Verse entstanden ist<sup>559</sup>. Auch hier zeigt sich, daß eine interne Klärung mehr austrägt als ein Rückgriff auf neuassyrischen Sprachgebrauch. Außer dieser Feststellung gilt aus den semantischen Beobachtungen zu *ni* <sup>ε</sup> festzuhalten, daß sich das Verb auch auf das Aufstellen von Götterbildern beziehen kann. Dies scheint noch einmal die Möglichkeit der o.g. Interpretation des *kāl* <sup>ε</sup>*eš* zu stützen.

Auch auf die Präposition <sup>ε</sup>*ešæl* sei kurz eingegangen, da sie in Dtn 16,21 die Beziehung zwischen Altar und Aschere konstituiert und bei der Klärung der Frage nach der Beziehung zwischen beiden eine Hilfe sein kann. Der Gebrauch von <sup>ε</sup>*ešæl* ist nicht auf einen bestimmten Literaturbereich begrenzt. Die Wurzel bedeutet als Nomen „Seite“ und als Präposition „zur Seite; neben“<sup>560</sup>. Die Präposition drückt in den meisten Fällen eine unmittelbare Nähe, einen örtlichen, nicht sachlichen Bezug aus<sup>561</sup>. Dies gilt auch für die Verbindung

557 Vgl. CAD 21, 51-54; AHW 1512. *nāṭa* <sup>ε</sup> ließe sich somit durchaus als Umsetzung eines akk. *zaqāpu* rechtfertigen, auch wenn man für das Aufstellen von Stelen und Bildern im hebr. eher *šm* (vgl. 2Kön 21,7; Ri 18,31) oder *qūm* (vgl. z.B. Dtn 16,22) erwartet hätte, wenn eine Parallele zu der Wendung *narā/salam šarrūti zaqāpu* intendiert gewesen wäre.

558 Vgl. G. SEITZ, Studien, 201; G. BRAULIK, Gesetze, 52: „Die Alliteration zwischen *lo* <sup>ε</sup>*tattæh* »nicht beugen« (16,19) und *lo* <sup>ε</sup>*tīṭta* <sup>ε</sup> »nicht einpflanzen« (16,21) verstärkt außerdem stilistisch die syntaktische Entsprechung der beiden dreigliedrigen Prohibitivketten der V. 19 und 21-22“ (wegen der Dreigliedrigkeit dürfte Dtn 16,21-17,1 gemeint sein).

559 Vgl. dazu U. RÜTERSWÖRDEN, Gemeinschaft, 22f.

560 Vgl. GesB 61f; KBL<sup>3</sup> 79, dort auch zu den geringen Vorkommen eines Verbs <sup>ε</sup>*šl*.

561 Vgl. z.B. Gen 39,10-18; 1Kön 3,20; Ez 43,6; Neh 2,6; 8,4. Insgesamt ist die Präposition 61mal belegt (vgl. A. EVEN-SHOSHAN, Concordance, 104f), davon 8mal in bezug auf *mizbe<sup>ε</sup>h* in Lev 1,16; 6,3; 10,12; Dtn 16,21; 1Kön 2,29; 2Kön 12,10; Ez 9,2; Am 2,8. Es ist zwar richtig, daß die Präposition - vor allem in Verbindung mit *mizbe<sup>ε</sup>h*- überwiegend in späteren Texten vorkommt (so M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 51), allerdings sollten daraus, nicht nur wegen der geringen Anzahl der Stellen, keine weitreichenden diachronen Schlüsse gezogen werden.

*ʿešael (ham)mizbah*, die ein direktes „neben dem Altar“ zum Ausdruck bringt<sup>562</sup>. In V 21 ist daher ein lokales Nebeneinander von Aschere und Altar gemeint, so daß von V 21 aus ein Anhaltspunkt für einen, aber nicht notwendig den einzigen Standort gegeben ist.

Daß *innerhalb* des deuteronomischen Gesetzeskorpus nur der eine legitime YHWH-Altar am zentralen Heiligtum gemeint sein kann, ist weitestgehend unstrittig. Mehrfach ist jedoch aufgrund des Fehlens der Zentralisationsformel angenommen worden, daß eine Vielzahl unbestimmter Altäre von dem Verbot betroffen ist<sup>563</sup>. Diese Feststellung ist eng mit der Annahme einer vordeuteronomischen Entstehung des Prohibitivs verbunden<sup>564</sup>. Jedoch ist trotz des Fehlens einer ausdrücklichen Zentralisationsbestimmung die Lage eigentlich eindeutig, wie schon neben anderen F. HORST erkannt hat: „Denn wenn auch der Ausdruck *ʿešael mizbah YHWH ʿalohêkâ* »den zukünftigen Altar der Zentralkultstätte bezeichnen, aber auch von beliebig vielen Altären verstanden werden« kann, so sinkt doch die zweite Erklärungsmöglichkeit durch den beigefügten Relativsatz auf ein Minimum der Wahrscheinlichkeit herab“<sup>565</sup>. Wenn der Altarbauverweis, der in der Tat auffallend ist (s.u.), zum Grundtext gehört, wie oben aufgewiesen wurde, dann ist kaum eine andere Lösung denkbar<sup>566</sup>. Gemeint ist der große Brandopferaltar im Jerusalemer Tempelvorhof, also der Hauptaltar und Konzentrationspunkt des Opferkultes am Zentralheiligtum. Aufgrund der Formulierung *ʿešael mizbah YHWH ʿalohêkâ ʿašær ta ʿasæh lâk* ist der Bezug auf *diesen* Altar und nicht auf einen „Nebenaltar“ eindeutig. Der Versuch von G. BRAULIK, die Aschere (und damit Aschera) tendenziell vom zentralen YHWH-Altar weg- und den Fremdgötteraltären bzw. Altären für den Astralkult in den Vorhöfen in 2Kön 21,4-5; 23,12

562 Zu den Belegen s. die vorhergehende Anmerkung. An keiner Stelle sind es kultische Objekte, die neben dem Altar stehen. In die Nähe rückt lediglich der Opferstock in 2Kön 12,10, was in der Parallele in 2Chr 24,8 auch abgeschwächt wurde.

Wesentlich anders ist in Ri 6,25.30 durch *ʿašær ʿālâw* eine Verbindung von Altar und Aschera ausgesagt. Hier scheint neben einer örtlichen auch eine sachliche Nähe von Aschera und Baalsaltar ausgesagt zu sein (s.o.). Vgl. zu dieser Bedeutung der Verbindung von *ʿal* und *mizbeʿah* C. DOHMEN, Bedeutung, 10.

563 Daß mehrere Altäre angesprochen sind, meinen z.B. G.E. WRIGHT, Book, 437; A.D.H. MAYES, Deuteronomy, 265; M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 57; J.G. MCCONVILLE, Law, 28.

564 Vgl. G. VON RAD, Deuteronomiumstudien, 114: „Offenbar ist es vordeuteronomisch und noch nicht unter der Voraussetzung der Zentralisationsforderung erlassen“.

565 F. HORST, Privilegrecht, 98 (Umschrift geändert, C.F.), mit einem ungenauen Zitat von C. STEUERNAGEL, Deuteronomium, 100; vgl. A. BERTHOLET, Deuteronomium, 52; G. BRAULIK, Gesetze, 52 u.a.

566 Vorausgesetzt ist die Feststellung, daß es ebensowenig ein vorzentralistisches Deuteronomium wie ein Deuteronomium ohne Mosefiktion gegeben hat, vgl. dazu den Aufweis bei E. REUTER, Kultzentralisation, 157-191.213-226, bes. 189-191.

zuzuordnen<sup>567</sup>, kann nicht überzeugen. Ausgangspunkt seiner Argumentation ist die Beobachtung, daß die „Formulierung“ „einen Altar machen (‘*āsāh mizbe<sup>ah</sup>*)“ im Vergleich zu deuteronomistischen Formulierungen ungewöhnlich sei: „Dort wird ein Altar Jahwes / für Jahwe gewöhnlich »gebaut« (*bnh*). Einen unorthodoxen Altar »macht« man (‘*śh*), doch wird dann ein solcher Altar niemals Jahwe zugeeignet. 16,21 geht mit dieser Sprachregelung nicht konform. Die Wendung ‘*śh mizbah YHWH* muß deshalb als Anspielung auf Ex 20,24a.(25a), also das Altargesetz des Bundesbuches, erklärt werden. Allerdings hebt sich Dtn 16,21 dann auch wieder nuanciert davon ab“<sup>568</sup>. Als nächstes fällt BRAULIK zu Recht das *l<sup>ka</sup>* des Altarbauvorverweises auf. Gegenüber der Formulierung des Altargesetzes in Ex 20,24a *mizbah ‘ādāmāh ta ‘asæh li* ist das betonte „Du“ ungewöhnlich, der Verweis *‘asæer ta ‘asæh lāk* sogar singular in bezug auf einen Altar. Beide Beobachtungen zusammennehmend fragt BRAULIK dann: „Darf man darin eine unterschwellige Polemik angedeutet finden? Dann wäre dabei wohl an die Altäre des Manasse zu denken, die er im Jerusalemer Tempel »baute« (2Kön 21,4-5) beziehungsweise »machte« (2Kön 23,12). Auch der von ihm »gemachte« Kultpfahl (2Kön 21,3), den Joschija später beseitigte (2Kön 23,6), war ja dort aufgestellt“<sup>569</sup>. Die in dem Zitat gestellte Frage ist mit „nein“ zu beantworten, und die Argumente sind zurückzuweisen: (1) Das Verbum ‘*āsāh* ist so multivalent, daß es sowohl für YHWH-Altäre als auch für „illegitime“ Altäre eingesetzt werden kann. Es ist fraglich, ob man hier den dtr Sprachgebrauch als Vergleichspunkt nehmen darf. Aber selbst wenn, gelingt die Unterscheidung zwischen legitim (*bnh*) und illegitim (‘*śh*) nicht durchgängig, so daß die Verwendung von ‘*āsāh* nicht ausreicht, um eine „unterschwellige Polemik“ in V 21 zu sehen<sup>570</sup>. (2) Daß Israel den Altar „für sich“ machen soll, ist gegenüber

567 Vgl. G. BRAULIK, Gesetze, 53f, gegenüber der klaren Aussage: „Mit einem einzelnen Altar bezeichnet das Dtn - wie der übliche Ausdruck *mizbah YHWH* beweist - immer den allein legitimen Jahwealtar im Zentralheiligtum von Jerusalem“ (ebd. 52).

568 G. BRAULIK, Gesetze, 53.

569 G. BRAULIK, Gesetze, 53f, vgl. DERS., Deuteronomium, 124f.

570 BRAULIK selbst verweist auf 2Kön 16,11, wo der YHWH-Bezug nicht eindeutig ist und eher ein illegitimer Anstrich zu erwarten wäre, aber trotzdem *bnh* neben ‘*śh* (überhaupt schon eine Inkonsistenz) verwandt ist. Noch krasser ist aber das Beispiel 2Kön 21,4, wo unzweifelhaft „illegitime“ und nicht einmal YHWH geweihte Altäre gebaut (*bnh*) werden. Daß hier durch „die bisher Jahwealtären reservierte Redeweise (verdeutlicht wird), welcher Frevel hier geschieht“ (G. BRAULIK, Gesetze, 53), überzeugt nicht, da die terminologische Diskrepanz den krassen Gegensatz zwischen (z.B.) 1Kön 9,25 und 2Kön 21,4 kaum adäquat zum Ausdruck bringt und auf die Altäre Manasses mit *‘asæer ‘āsāh* in 2Kön 23,12 zurückverwiesen wird. Sollte hier die „Aufhebung der Reservierung“ wieder rückgängig gemacht worden sein? Auch das Anfertigen (‘*śh*) des „goldenen Altars“ durch Salomo in 1Kön 7,48 bricht aus dem „System“ aus, was BRAULIK durch die Reihe des Zusammenstehens mit den übrigen Tempelgeräten erklären will.

An den Ausnahmen sieht man bereits, daß es sich nicht um ein System handelt, aus dem man etwa auf eine „unterschwellige Polemik“ schließen könnte. Vielmehr handelt es sich - und dafür reicht die Belegverteilung aus - um eine „Faustregel“ oder eine Tendenz. Auch im üb-

Ex 20,24 in der Tat auffallend, jedoch ebenfalls nicht durch eine polemische Absicht zu erklären. Zum einen läßt die Mosefiktion die gleiche Formulierung wie in Ex 24,24 nicht zu, es hätte höchstens ein *lô* („den du ihm machen wirst“) verwandt werden können. Daß so nicht formuliert wurde, könnte einen Aspekt des Kultverständnisses des Deuteronomiums zum Ausdruck bringen. Nicht YHWH „braucht“ den YHWH-Altar, sondern die Opfernenden, weshalb sie ihn „für sich“ anfertigen werden. Selbst wenn man diese Charakterisierung bestreitet, ist eine Polemik in Dtn 16,21 nur schwer denkbar. Der Autor hätte in Kauf genommen, daß *mizbah YHWH*, unzweifelhaft ein Altar des YHWH-Kultes, für Polemik benutzt worden wäre. Selbst Deuteronomisten, die so schnell keine Möglichkeit für polemische Unterstellungen an sich vorüberziehen lassen, hätten hier Skrupel gehabt. (3) Die in 2Kön 21,4f erwähnten Altäre, die Manasse im Tempelbereich bauen ließ, können in Dtn 16,21 nicht gemeint sein, da es sich in beiden Versen nicht um YHWH-Altäre handelt<sup>571</sup>. Schließlich sagt 2Kön 21,3 nichts Exaktes über den Standort der von Manasse gefertigten Aschere aus. Daß diese neben den Altären von VV 4-5 oder aber auch neben den Baalsaltären von V 3 gestanden habe, gibt der Text nicht her, auch nicht über den Rückverweis auf Ahab (1Kön 16,32f)<sup>572</sup>. Hier spielt BRAULIK einen Bezug zwischen Dtn 16,21 und 2Kön 21,3-5 durch, den der Text so nicht hergibt.

Die Aschere aus Dtn 16,21 läßt sich nicht den illegitimen Altären assoziativ, unterschwellig polemisch oder direkt zuordnen, sondern *nur* dem einzig legitimen YHWH-Altar im Vorhof des Jerusalemer Tempels. Dem Symbol, das neben diesem Altar zu stehen kommt, kommt nicht irgendeine, sondern mit Gewißheit eine besondere Bedeutung zu. Nun kann man wei-

---

rigen AT variiert der Gebrauch von *ʿsh* und *bnh* in bezug auf Altäre, ebenso wie in dtr Texten die Verwendung beider Verben in bezug auf *bamôt* variiert.

571 Die beiden Verse doppelten sich in gewisser Weise. V 4 wird allgemein als ein später Nachtrag angesehen, vgl. G.H. JONES, *Kings*, 597; E.WÜRTHWEIN, *Könige*, 439f; G. HENTSCHEL, *2Könige*, 102 u. a.

2Kön 21,4 lautet: *ûbânâh mizbêhot bêbêt YHWH ʿaşær ʿamar YHWH bîrûšalayim ʿâšîm ʿæt sêmi*. Der *ʿaşær*-Satz muß wohl begründend verstanden werden, da er hier sonst wenig Sinn macht. Dann aber spielt 2Kön 21,4 mit der Erwählungsformel, die hier auf Jerusalem bezogen ist. Die Betonung liegt auf „*meinen* Namen“, und gemeint sein kann nur, daß der „Name“ einer anderen Gottheit in Jerusalem und erst recht im Tempel, in dem YHWH seinen Namen „über die Stadt“ gelegt hat, nichts zu suchen hat. Die erwähnten Altäre können also nur Fremdgötter- und keine YHWH-Altäre sein.

V 5 berichtet von den Altären, die Manasse in den beiden Vorhöfen des Tempels für das „Heer des Himmels“ bauen ließ. Auch hier dürfte klar sein, daß es sich nicht um YHWH-Altäre handelt.

572 In 16,32f sind Baalstempel, Baalsaltar und Aschera genannt (V 32: *wayyāqæm mizbeʿh labbâ ʿal bêt habba ʿal ʿaşær bânâh bêšomerôn*. V 33: *wayya ʿas ʿah ʿab ʿæt hâ ʿaşerâh*), jedoch läßt sich den Informationen weder entnehmen, daß die Aschera im Baalstempel, noch daß sie neben dem Baalsaltar stand (s. dazu bereits oben die Analyse von 1Kön 18). Darüber gibt der Text keine Information, vgl. auch 2Kön 13,6: *wêgam hâ ʿaşerâh ʿamêdâh bêšomerôn*.



ter annehmen, daß das Verbot von Dtn 16,21 nicht „aus dem hohlen Bauch“ oder als „Vorichtsmaßnahme“ promulgiert worden ist, sondern daß es einen konkreten Bezugspunkt in der Kultgeschichte Judas hat.

Hier liegt es nahe, an die religionspolitischen Maßnahmen Manasses zu denken. Von Manasse wird in 2Kön 21,3 berichtet, daß er eine Aschera hergestellt hat, deren Standort nicht näher genannt wird (s.o.). Ferner wird Manasse aber noch vorgeworfen, er habe ein Ascherakultbild angefertigt und im Tempel aufgestellt (2Kön 21,7: *wayyāsæm ʾæt pæsæl hā ʾašerāh ʾašær ʿāsāh babbayit*). Oben war herausgestellt worden, daß die Formulierung *lo ʾtitta ʿl kâ ʾašerāh* sich auch auf das Aufstellen eines Kultbildes beziehen könnte. Ist das Kultbild der Aschera von 2Kön 21,7 der Bezugspunkt von Dtn 16,21<sup>573</sup>? Hier muß ebenso auf gravierende Unterschiede hingewiesen werden. Zum einen fallen terminologische Differenzen auf: In Dtn 16,21 ist nicht von einem Ascherakultbild (*pæsæl hā ʾašerāh*) und auch nicht vom aufrichten (*šim*) die Rede. Wenn sich auch die Formulierung von Dtn 16,21 auf ein Ascherakultbild beziehen könnte, scheint doch ein direkter Bezug zu 2Kön 21,7 terminologisch nicht intendiert. Auch dürfte der Standort des Kultbildes der Aschera nicht neben dem Brandopferaltar gewesen sein, zumindest läßt sich das nicht dem Text entnehmen. Weitere Gründe sprechen gegen einen intendierten Bezug von Dtn 16,21 auf 2Kön 21,7: Die Zusammenstellung des Verbots mit V 22, die ursprünglich sein dürfte, paßt nicht mit 2Kön 21,3-7 zusammen. Das Verbot, eine Massebe aufzustellen, hat seinen Grund kaum in den religionspolitischen Maßnahmen Manasses. Ferner ist das Verbot in V 21 sowohl unpolemisch wie absolut. Bei einem konkreten Bezug auf Manasse hätte man einen deutlicheren Bezug erwarten können. Als Fazit aus dieser Diskussion ist festzuhalten: Ein konkreter Bezug auf die Kultpolitik Manasses scheint in Dtn 16,21 nicht intendiert zu sein, zumindest läßt sich ein solcher terminologisch nicht aufzeigen. Daß hingegen die Aufwertung des Ascherakultes in der Regierungszeit Manasses zu den Hintergründen des Verbotes von Dtn 16,21 gehört, ist nicht unwahrscheinlich.

Die bisherigen Erträge der Diskussion zusammenfassend, soll abschließend eine Deutung des Verbotes in Dtn 16,21 versucht werden: Es fällt auf, daß Dtn 16,21 völlig unpolemisch ist und ohne jegliche Begründung die Errichtung einer Aschere neben dem Brandopferaltar des Jerusalemer Tempels verbietet. Innerhalb der gesamten alttestamentlichen Rechtsüberlieferung ist das Verbot von Dtn 16,21 singulär und ohne sachliche Vorgänger. Es spricht

573 Vgl. dazu H. SPIECKERMANN, *Juda*, 216-219; G. BRAULIK, *Deuteronomium*, 124f, der neben 2Kön 21,3-5 auch auf das Ascherakultbild in V 7 hinweist. Vgl. auch die bisher nicht regulär veröffentlichte Bemerkung von N. LOHFINK „Es ist zumindest wahrscheinlich, daß hier speziell die »Aschera« neben dem Altar von Jerusalem ins Auge gefaßt ist, die Manasse aufstellte und die Dtr II besonders brandmarkt (2 Kön 21,7-9)“ (N. LOHFINK, *Rückblick im Zorn auf den Staat. Vorlesungen zu ausgewählten Schlüsseltexten der Bücher Samuel und Könige*, Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a.M., Vorlesungsumdruck Sommersemester 1984).

einiges dafür, daß Dtn 16,21 den Startpunkt der Auseinandersetzung um die Rolle Ascheras im Jerusalemer Tempelkult darstellt. Es ist zu betonen, daß nicht das Herstellen von Ascheren generell, sondern eine bestimmte Art und Weise der Verwendung verboten wird. Die Tragweite dieses Verbotes kann aber kaum unterschätzt werden. Aus dem Standort - neben dem Hauptaltar im Jerusalemer Tempel - kann bedingt auf die hohe Bedeutung des Ascherasymbols geschlossen werden. An keiner anderen Stelle ist die Nähe der Aschere zum YHWH-Kult so groß wie in Dtn 16,21. Der Prohibitiv richtet sich nicht gegen ein kanaanäisches Kultsymbol, sondern offenbar gegen ein als völlig legitim angesehenes und akzeptiertes Repräsentationsobjekt im YHWH-Kult. Es ist davon auszugehen, daß die Aschere als Symbol der Göttin Aschera galt und diese Göttin im Kult repräsentierte. Das Verbot setzt diesbezüglich grundsätzlich an: Die Assoziation von Aschere und Opferaltar und damit wahrscheinlich eine Einbindung der Göttin Aschera in den Opferkult wird untersagt. Das Verbot von Dtn 16,21 betrifft damit nicht einen Teilaspekt des Ascherakultes: Wenn Aschera vom Opferkult dissoziiert wird, sinkt ihre Akzeptanz im offiziellen Kult auf ein Minimum. Ist diese Interpretation richtig, dann ist Dtn 16,21 der Versuch, die Bedeutung Ascheras im Jerusalemer Tempelkult radikal zu mindern und sie in einem sensiblen und theologisch bedeutenden Bereich, dem Opferkult, von YHWH zu trennen bzw. aus dem YHWH-Kult auszuschließen. Dtn 16,21 ist nicht irgendein Beleg in einer langen Geschichte der Auseinandersetzung mit Aschera, sondern steht am Anfang der Auseinandersetzung und ist ein, wenn nicht der Kernbeleg der 40 Ascherabelege im AT.

Die hier vorgelegten Schlußfolgerungen sind weitreichend und für eine Bewertung des Ascherakultes in vorexilischer Zeit enorm bedeutend. Allerdings ist die Deutung nicht ohne Voraussetzungen, deren hypothetischer Charakter redlich offenzulegen ist. Der zentrale Punkt ist ohne Zweifel die Annahme, daß Aschera im Opferkult im Tempel eine Rolle gespielt hat. Nimmt man aber die Möglichkeit ernst, daß Aschera die Paredra YHWHs gewesen sein könnte, was die oben gegebene Deutung voraussetzt, dann ist kaum davon auszugehen, daß ihr unter „ferner liefen“ in einer Ecke des Tempels ein schattiges Plätzchen zugewiesen wurde, an dem sporadisch ein paar Opfergaben abgelegt wurden. Einer Paar-Relation angemessener und m.E. wahrscheinlicher ist die Annahme, daß Aschera am zentralen Opferkult teilgehabt hat. Um nicht falsch verstanden zu werden, sei ausdrücklich betont, daß nicht davon ausgegangen wird, daß YHWH und Aschera im Opferkult gleichberechtigt gewesen wären. Dies bleibt eine ziemlich unwahrscheinliche Annahme. Vielmehr ist von einer sehr deutlichen Dominanz YHWHs im Jerusalemer Kult auszugehen; der Jerusalemer Tempel bleibt der „Tempel YHWHs“. Das wird nicht zuletzt in Dtn 16,21-17,1 festgeschrieben. Die Bedeutung des Verbotes in Dtn 16,21 wird auch durch den unmittelbaren Kontext unterstrichen. Nicht nur der Altarbauvorverweis in V 21, sondern auch 17,1 be-

zieht sich auf den Opferkult, der - und da sind beide Verse eindeutig - sich auf YHWH bezieht und beziehen soll. Durch die Verbindung mit dem Altarbau und der Plazierung im deuteronomischen Gesetz an einem neuralgischen Punkt wird die Bedeutung auch durch den kompositionellen Standort unterstrichen, was weiter unten aufgezeigt werden soll.

b) V 22: Die Massebe als ambivalentes Symbol YHWHs

Auch für das Verständnis des zweiten, syndetisch an V 21 angeschlossenen Verbotes, eine Massebe aufzurichten, sollen einige semantische Beobachtungen vorangeschickt werden.

Das in dem Prohibitiv verwandte Verbum *qûm* hat im Hif'il-Stamm die Bedeutung „aufrichten, zum aufrechten Stand bringen, aufstellen, errichten“<sup>574</sup>. Zweimal findet es sich im AT in Verbindung mit Masseben (Lev 26,1; Dtn 16,22)<sup>575</sup>, wird aber auch sonst zum Aufstellen oder Errichten von Kultobjekten, insbesondere Steinen/Steinkreisen gebraucht<sup>576</sup>. *qûm* hi. ist vom semantischen Gehalt her klar, weder ungewöhnlich noch auffallend<sup>577</sup>.

Der Begriff *massebâh* ist 34mal im AT belegt, allerdings im Gegensatz zu *ʿašerâh* keineswegs immer negativ konnotiert<sup>578</sup>, sondern gerade in der Jakobüberlieferung als positiver

574 Vgl. GesB 708f; KBL<sup>3</sup> 1017; S. AMSLER, Art. קָוַם, 637; J. GAMBERONI, Art. קָוַם, 1258.

575 In Lev 26,1 wird Dtn 16,22 thematisch aufgegriffen, wahrscheinlich hat Dtn 16,22 u.a. als Vorlage für Lev 26,1 gedient. Vgl. dazu auch C. DOHMEN, Bilderverbot, 198; G. BRAULIK, Gesetze, 54.

Die häufiger gebrauchten Verben für das Aufstellen von Masseben sind *šûm* (Gen 28,18.22), *rûm* hi. (Gen 31,45) oder *nsb* hi. (Gen 35,14.20; 2Sam 18,18; 2Kön 17,10).

576 Vgl. *qûm* hi. zum Aufrichten von kultischen Steinen in Jos 4,9.20; 24,26; Dtn 27,2.4; Steinkreisen Jos 7,26; 8,29; Kultbildern (*pæsaël*) Lev 26,1; Ri 18,30; Altären 2Sam 24,18; 1Kön 16,32; 2Kön 21,3; 1Chr 21,18; 2Chr 33,3 und Ascheren Jes 27,9 (*qûm* qal, s. dazu u. den Abschnitt zu den Jesajabelegen).

577 Daß die Wahl des Verbums *qûm* „an die auf das deuteronomistische Geschichtswerk beschränkte Terminologie für das Aufstellen von Gedenksteinen *qwm* hi. *ʿæbæm* (oder ähnlich) anknüpfen“ soll, wie G. BRAULIK (Gesetze, 54) mit Hinweis auf Dtn 27,2.4; Jos 4,9.20; 7,26; 8,29; 24,26 annehmen will, und damit der „Steincharakter der Massebe analog zu 16,21, wo auf eine im AT ebenfalls einmalige Weise das Holzmaterial der Aschera betont wird“ (ebd.), unterstrichen werden soll, ist abwegig. Nicht nur, daß das Verbum dafür zu unspezifisch ist (über 50 Belege von *qûm* hi. im DtrG), auch ist *nichts* in V 22 syntaktisch der Apposition in V 21 vergleichbar. Gerade in den drei Punkten, in der (sekundären) steigenden Apposition und der Ortsbestimmung in V 21 und demgegenüber der Begründung in V 22 unterscheiden sich beide Verbote erheblich.

578 Negativ konnotiert findet sich der Terminus in Ex 23,24; 34,13; Lev 26,1; Dtn 7,5; 12,3; 16,22; 1Kön 14,23; 2Kön 3,2; 10,26.27; 17,10; 18,4; 23,14; Jer 43,13; Ez 26,11; Hos 10,1.2; Mi 5,12; 2Chr 14,2; 31,1, dabei auffallend häufig (9mal) mit *šbr* (alle kursiv gesetzten Stellen).

Zu der Herleitung des Terminus aus der Wurzel *nsb* vgl. J. GAMBERONI, Art. מַצְבֵּה, 1065f; GesB 451.

Vom Textbestand her problematisch ist 2Kön 10,26 im Vergleich zu 2Kön 10,27. Beide Stellen sind dtr eingefärbt und in ihrer Historizität zweifelhaft. Sie bilden zudem eine un-schöne Doppelung im Text. Das Verb *šrp* in V 26 läßt sich kaum sinnvoll auf das Objekt

Begriff gebraucht<sup>579</sup>. Die *maššebāh* bezeichnet zunächst einen Steinblock, der nicht von Natur aus vorhanden war, sondern „von Menschenhand, nicht als architektonisches Zweckelement“<sup>580</sup> aufgerichtet wurde. Masseben scheinen in der Regel völlig unbearbeitete Natursteine gewesen zu sein (vgl. Gen 28,18; 31,45), allerdings deutet Hos 10,1f auf eine nicht näher zu bestimmende Verzierung hin<sup>581</sup>. Archäologisch sind bemalte Masseben (z.B. in Arad) nachgewiesen. Terminologisch ist der Unterschied zwischen einer (reliefierten oder beschrifteten) Stele und Massebe nicht sauber zu ziehen<sup>582</sup>. Die Grundfunktion der Masseben ist die Markierung einer Stelle zu verschiedenen Zwecken<sup>583</sup>. C.F. GRAESSER differenziert zwischen vier Funktionen, 1. Erinnerungsfunktion, Grabstein (vgl. z.B. Gen 35,20; 2Sam 18,18); 2. Zeugnisfunktion für legale Akte (vgl. z.B. Ex 24,4; Jes 19,19 [?]); 3. Erinnerungsfunktion an verschiedenste Ereignisse (vgl. z.B. Gen 28,18.22; 31,13) und 4. kultische Funktion (vgl. Ex 23,24; Hos 10,1f; 2Kön 10,27)<sup>584</sup>. Eine kultische Funktion ist an fast allen negativ konnotierten Stellen, wie auch in Dtn 16,22, anzunehmen. Diese ist zunächst generell eine Markierung göttlicher Präsenz an sakralen Orten, entweder am Eingang eines Heiligtums oder auch direkt neben dem Altar<sup>585</sup>. „The masseba was not a likeness but a marker, and likely enough also a medium of the divine power“<sup>586</sup>. Masseben

- maššebāh* beziehen. Da zudem der suffigale Rückbezug des Verbs ein feminines, singularisches Objekt fordert (der MT hat jedoch cstr. Pl. fem.), ist eine Konjekture zu *ʿašerat bêt habba ʿal* im Bereich des Denkbaren. Gerade weil das *ʿet maššebāt habbā ʿal* in V 27 nach dem mit *wayyosi ʿū* verwechselbaren *wayyittēšū* folgt, könnte ein Schreibfehler vorliegen. Damit hätte man in 2Kön 10,26f eine dtr Stelle, an der die Reihenfolge von Massebe und Aschera entgegen der sonst üblichen Reihenfolge umgekehrt wäre. Von der Tendenz wäre sie der Geschichte in Ri 6 und 1Kön 18,19 gleichzuordnen. Auch hier würden Aschera und Baal auf dtr Niveau eng miteinander verbunden. S. dazu bereits o. den Abschnitt zu 2Kön 10,26.
- 579 Als „unbedenkliches“ Objekt häufig in den Erzählungen über Jakob in Verbindung mit Bethel Gen 28,18.22; 31,13.45.52(bis); 35,14(bis).20. Darüber hinaus positiv konnotiert nur noch Ex 24,4; 2Sam 18,18; Jes 19,19 und wahrscheinlich auch Hos 3,4 (s. dazu u. den Abschnitt zu Hos 4,12).
- 580 J. GAMBERONI, Art. מצבה, 1065.
- 581 Vgl. dazu S. SCHROER, Bilder, 357-359. In Lev 26,1 ist allerdings die Massebe deutlich von dem *ʿæbaen maškūt* unterschieden (s. dazu o. Anm. 537), jedoch wie in Mi 5,12 neben die *pʿsilm* gestellt.
- 582 Gegen J. GAMBERONI, Art. מצבה, 1065; C.F. GRAESSER, Stones, 35; A. REICHERT, Art. Massebe, 206. Vgl. zum Problem der Unterscheidung auch S. SCHROER, Bilder, 359.
- 583 Vgl. C.F. GRAESSER, Stones, 34: „In this position it served as a marker, jogging the memory“. Zur Funktion von Masseben und analog verwandten Steinen vgl. auch S. SCHROER, Bilder, 357-373.
- 584 Vgl. C.F. GRAESSER, Stones, *passim*. Dort auch zur Einordnung und Verbreitung dieser Funktionen im außerisraelitischen Raum. Zur archäologischen Evidenz bzw. zur Vielfalt der Formen von Masseben vgl. ebd. 48ff; A. REICHERT, Art. Massebe, 206-208; J. GAMBERONI, Art. מצבה, 1066f; V. FRITZ, Tempel, 48-52; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, *passim*.
- 585 Vgl. C.F. GRAESSER, Stones, 44-46. Das Vorkommen von Masseben beschränkt sich nicht auf offene Kultplätze, sondern auch in anderen Heiligtümern, bzw. an sakralen Orten überhaupt, konnten Masseben aufgerichtet werden.
- 586 C.F. GRAESSER, Stones, 46.

lassen sich nicht einer bestimmten Gottheit oder einem Typ von Gottheiten zuordnen, sondern sind am ehesten als sakrale „Marker“ zu bestimmen, die erst durch einen Akt der Zuordnung zu einem Gott oder einer Göttin (<sup>587</sup>) eine designierte Repräsentationsfunktion übernahmen. Diese Zuordnung kann intentional durch die aufstellende Person oder lokal durch den Ort (Heiligtum der Gottheit XY) geschehen. So repräsentiert eine Massebe in einem Baalstempel oder einem offenen Heiligtum des Baalskultes wahrscheinlich Baal, in einem YHWH-Tempel oder Heiligtum aber YHWH<sup>588</sup>.

Um Masseben als Präsenz-Marker im YHWH-Kult dürfte es sich in dem Verbot in Dtn 16,22 handeln. Das legt sich sowohl durch Dtn 16,21, den dort genannten *mizbah YHWH* und den syntaktischen Anschluß an diesen Vers, als auch durch die Begründung in V 22b nahe, die auf das Verhältnis YHWHs zu den Masseben rekurriert. Aus dem *l̄kā* ist nicht zu schließen, daß die Massebe das angesprochene „Du“ repräsentieren sollte (Memorialfunktion von Masseben), sondern YHWH selbst. Es war oben aufgefallen, daß in V 22 eine zu *ʾæšael mizbah YHWH ʾelohêkā* analoge Ortsbestimmung fehlt. Es ist allerdings fraglich, ob man einfach die Lokalisierung der Aschere auf die in V 22 genannte Massebe übertragen kann<sup>589</sup>. Zum einen unterscheiden sich die beiden Verbote syntaktisch nicht nur im Fehlen der näherbestimmenden Lokalisierung (s.o.), zum anderen handelt es sich zwar in beiden Verboten um Repräsentationssymbole oder Präsenzmarker, jedoch in völlig unterschiedlicher Weise und Zielrichtung. Setzt man die oben gegebene Deutung von V 21 voraus, muß die Intention von V 22 natürlich eine andere sein, denn schließlich kann es nicht darum ge-

587 Ein „roh als Frauengestalt skulptierter Stein“ (H. WEIPPERT, Palästina, 241) innerhalb einer Stelenreihe vor dem mittelbronzezeitlichen Tempel in *Tell Mūsā/Tel Kittān* (vgl. zur Anlage und Einordnung ebd. 236-239) läßt mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen, daß Masseben auch weibliche Gottheiten repräsentieren konnten. Die Kennzeichnung ist singulär und in der Tat recht grob (vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, Abb. 26b); ob sie aus dem Regelfall, daß unbehauene Masseben männliche Gottheiten repräsentierten, herausgehoben ist, oder Masseben tatsächlich erst durch eine intentionale oder lokale Zuordnung zu einer Gottheit determiniert werden, kann hier nicht entschieden werden. Nimmt man allerdings die erste Lösung an, gerät man leicht in die Nähe der alten (aber m.E. nicht sehr wahrscheinlichen) These, Masseben hätten sich aus phallischen Symbolen entwickelt.

O. KEEL und C. UEHLINGER schlagen vor, auch die Stelenreihe von Geser, deren Deutung als ahnenkultische Repräsentation von Verstorbenen wohl nicht mehr haltbar ist (vgl. H. WEIPPERT, Palästina, 236), aufgrund einer in einem Depositorium gefundenen Bronzefigurine einer nackten Frau/Göttin in Analogie zu der einen Massebe in *Tell Mūsā* mit weiblichen Gottheiten in Verbindung zu bringen (vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 37; vgl. zu der Figurine ebd. 39 Abb. 23; zu Vergleichsstücken vgl. O. NEGBI, Gods, 79f mit Fig. 93). Die These läßt sich nicht widerlegen. Solange jedoch nur in einem Fall eindeutig ist, daß Masseben auch Göttinnen repräsentieren konnten, sollte entsprechende Vorsicht walten. Auch hier zeigt sich, daß das Phänomen der Masseben dringend einer umfassenden Neubearbeitung und Auswertung bedarf.

588 Vgl. 2Kön 3,2; 10,28; zum Befund von Arad vgl. V. FRITZ, Tempel, 45.48-62.

589 So J. GAMBERONI, Art. מצבה, 1073f, allerdings unter der Voraussetzung, daß sich Dtn 16,21-17,1 nicht auf das Zentralheiligtum beziehen.

hen, YHWH vom Opferkult zu dissoziieren. Das deutet auch das Verbot von V 22 an. Es ist absolut formuliert, d.h. nicht wie V 21 auf (die) eine Aschere neben dem *mizbah* *YHWH* beschränkt und durch den Haß YHWHs begründet. Durch die Betonung des emotionalen Affektes wird angezeigt, daß das Aufrichten einer Massebe YHWH direkt tangiert. Im Unterschied zu V 21 handelt es sich hier nicht um das Symbol einer „fremden“ Gottheit, sondern um ein Symbol YHWHs<sup>590</sup>. Der Hintergrund beider Verbote ist der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Während dies bei der Göttin bzw. ihrem Kultobjekt offensichtlich ist und es deshalb auch keiner Begründung bedarf, liegt dies bei V 22, wo es um ein zuvor legitimes YHWH-Symbol geht, nicht unmittelbar auf der Hand. Daher die affektgeladene Begründung „YHWH, dein Gott, haßt das Aufstellen/die Massebe“, damit die deutliche Trennung von Masseben und YHWH-Kult von den Adressaten nachvollzogen werden kann. Der Grund für die vehemente Ablehnung von Masseben als YHWH-Symbolen muß in deren Polyvalenz gesehen werden<sup>591</sup>. Wie oben herausgestellt sind Masseben nicht auf die Repräsentation einer Gottheit beschränkt, sondern werden als Symbol einer bestimmten Gottheit entweder durch die lokale Einbindung in ein personal dediziertes Heiligtum oder intentional durch den Willen und Glauben der Person zugeordnet, die das Kultmal aufstellt. Kurz: einer Massebe sieht man von außen nicht an, ob sie YHWH, Baal, El oder irgendeine andere Gottheit repräsentiert. Daß Masseben recht häufig im Zusammenhang von Fremdgötterkulten und dem stigmatisierten Höhenkult auftauchen<sup>592</sup>, dürfte darin seinen Grund finden. Diese grundlegende Ambivalenz von Masseben macht sie als eindeutige Kultsymbole YHWHs ungeeignet. Dieses Problem existiert im Jerusalemer Tempel nicht, weshalb es nicht angebracht ist, Dtn 16,22 nur auf eine Massebe im Jerusalemer Heiligtum zu beziehen. Vielmehr richtet sich das Verbot gegen alle Masseben, die als YHWH-Symbole innerhalb und außerhalb von Heiligtümern Verwendung fanden. In V 22 geht es nicht darum, den YHWH-Kult von Symbolen völlig freizuhalten (und damit zu einem toten Kult zu machen), sondern darum, ihn durch das Verbot eines ambivalenten Symbols *eindeutiger* zu machen.

Fazit: Beide Verbote sind also unterschiedlich zu interpretieren. V 21 bezieht sich auf die Aschere neben dem Brandopferaltar und versucht, durch das Verbot die Göttin von der „Seite YHWHs“ zu verdrängen, sie von der opferkultischen Verehrung zu dissoziieren und

---

590 Man darf die Masseben nicht - vor allem in Dtn 16,22 - in den Bereich von „Fremdkulten“ abschieben oder zum Standardinventar *kanaanäischer* Kulthöhen machen. In dieser Tendenz steht z.B. G. BRAULIK, Deuteronomium, 124. Vielmehr muß in der Interpretation eingeholt werden, daß es in V 22 um ein offenbar vormals legitimes YHWH-Symbol (vgl. die Belege oben) geht.

591 Zum Begriff der Polyvalenz im Bezugsfeld einer intoleranten Monolatrie vgl. C. DOHMEN, Bilderverbot, 260, zur Sache auch F.-L. HOSSFELD, Dekalog, 271f.

592 Ex 23,24; 34,13; Dtn 7,5; 12,3; 1Kön 14,23; 2Kön 17,10; 18,4; 23,14.

dadurch ihren Einfluß und ihre Ästimation einzudämmen. Dtn 16,22 richtet sich nicht gegen eine, sondern gegen alle Masseben im YHWH-Kult, weil es den unbehauenen Steinen an Eindeutigkeit bezüglich der verehrten Gottheit mangelt und so synkretistische Momente vorprogrammiert sind. In beiden Prohibitiven zeigt sich eine Abgrenzungstendenz, die „gegen jede außerjahwistische Überfremdung der Alleinverehrung“<sup>593</sup> YHWHs kämpft, sei sie konkret benennbar (V 21) oder nur als potentielle Gefahr (V 22). Diese Tendenz steht in der Tradition Hoseas<sup>594</sup> und läßt sich ohne Schwierigkeiten deuteronomisch nennen.

*c) Makellosigkeit der Opfertiere. Zum Problem von Dtn 17,1*

Das Auftauchen einer Opferbestimmung in 17,1 ist scheinbar unmotiviert. Deutlich getrennt von den Kultgesetzen, vor allem von Dtn 12; 15; 16, wird hier eine doch zentrale Aussage gemacht, daß man Gott nicht mit „billigem Material“ gegenüberreten soll. Daß hier eine Bestimmung zu den Opfern noch so „spät“ kommt, ist zwar bemerkenswert und erklärungsbedürftig, aber keine sachlich unüberwindbare Kohärenzstörung. Schließlich tauchen auch in Dtn 26 noch einmal Bestimmungen über die Erstlingsabgabe auf. Gegenüber VV 21f ergibt sich aber eine thematische Digression. War zuvor von Kultsymbolen die Rede, so wechselt hier das Thema zum Opferkult. Lediglich durch die Begründung, fehlerhafte Opfertiere seien YHWH ein Greuel (*kî tô ʿabat YHWH ʾəlohækâ hû ʾ*), scheint 17,1 an Dtn 16,22 anzuknüpfen.

In den Beobachtungen zur Struktur der drei Prohibitivreihe war die Syndese der VV 21f gegenüber der Asyndese von V 22 zu 17,1 aufgefallen. Bei einer Prohibitivreihe würde man entweder eine Polysyndese oder eine Schlußsyndese erwarten<sup>595</sup>. Daraus war geschlossen worden, daß VV 21f eine syntaktisch verbundene thematische Einheit bilden und gegenüber 17,1 die thematische Kohärenz leicht abfällt. Die Frage, ob die Verse einer Hand entstammen, war offengelassen worden. Hier ist nun auf diese Frage in beschränktem Rahmen einzugehen. Dabei wird vorausgesetzt, daß VV 21\*(ohne *kâl ʿes*).22 zur deuteronomischen Grundschicht gehört haben. Ziel der folgenden Überlegungen ist es zu fragen, ob 17,1 im *deuteronomischen* Gesetzeskorpus Sinn machen kann.

Durch die Wahl der Begriffe und durch das Thema „Reinheit der Schlachtopfertiere“ ist der Vers deutlich innerhalb des deuteronomischen Gesetzeskorpus vernetzt. Seine Bezüge zu

593 F.-L. HOSSFELD, *Einheit*, 74, vgl. auch ebd. 69.

594 Hosea übt im 8 Jh. wegen des den Bildern und Symbolen inhärierenden ambivalenten Charakters erste Kritik an Bildern. Er „kritisiert (...) nicht das Bild als Bild, sondern das Bild als Träger unterschiedlicher und für ihn nicht zu vereinbarender religiöser Ideen“, C. DOHMEN, *Bilderverbot*, 260, vgl. 258-260.

595 Vgl. zur Schlußsyndese einer Prohibitivreihe z.B. Dtn 16,19, dazu U. RÜTERSWORDEN, *Gemeinschaft*, 19. Daß die Schlußsyndese neben der Polysyndese eine genuine Form der Anbindung ist, zeigt F.-L. HOSSFELD, *Dekalog*, 143.

Dtn 15,21; 16,1-8; 18,3 und die Frage der Rolle des Schlachtopfers im Rahmen deuteronomischer Kultzentralisation erschweren allerdings eine Beurteilung der Stellung des Verses innerhalb der Opferbestimmungen des Deuteronomiums und der Frage, worauf sich Dtn 17,1 eigentlich bezieht<sup>596</sup>:

(1) Eine erste Schwierigkeit, die oben mehrfach genannt wurde, ist die scheinbare *Doppelung von 17,1 mit 15,21*. In dem Abschnitt über die Erstgeburtsoffer Dtn 15,19-23 wird bestimmt, daß alle männliche Erstgeburt<sup>597</sup> von Großvieh (*bāqār*) und Kleinvieh (*šo ʾn*) jährlich zum Zentralheiligtum gebracht werden und dort in einer familiär orientierten Kultfeier als Schlachtopfermahl dargebracht werden soll (VV 19f). In V 21 wird diese Bestimmung auf fehlerfreie Opfertiere beschränkt:

V 21 *w<sup>e</sup>kî yihyæh bô mûm pisse<sup>a</sup>h ʾô ʿiwwer kol mûm rā<sup>c</sup>  
lo ʾ tizbāhennû laYHWH ʾælohækâ*

Wenn aber an ihm ein Fehler ist, daß es hinkt oder blind ist,  
irgendein wertmindernder Fehler,  
dann sollst du es nicht für YHWH, deinen Gott, als Schlachtopfer darbringen.

Zusätzlich wird bestimmt, daß das fehlerhafte Opfertier nicht den Opfergesetzen, sondern den Bestimmungen für die Profanschächtung (Dtn 12,15f) unterliegt. Sachlich scheint das gleiche ausgesagt zu sein wie in Dtn 17,1. Auch die Formulierungen sind gleich (*yihyæh bô mûm; lo ʾ tizbāh laYHWH ʾælohækâ*) oder sehr ähnlich (*kol dābār rā<sup>c</sup>* in 17,1 entspricht *kol mûm rā<sup>c</sup>* in Dtn 15,21). Als Unterschiede sind die in Dtn 17,1 fehlende Näherbestimmung des Makels durch *pisse<sup>a</sup>h ʾô ʿiwwer* in 15,21 und die über 15,21 hinausgehende explizite Begründung *kî tô ʿabat YHWH ʾælohækâ hû ʾ* festzuhalten. Daß sich Dtn 15,21 auf die Erstgeburt bezieht, ist vom Kontext her klar, aber auf welches Opfer bezieht sich 17,1? Eine unmittelbare Näherbestimmung des *zæbah* ist für Dtn 17,1 aus dem unmittelbaren Kontext nicht gegeben, der Vers bezieht sich also zunächst auf alle Arten von Opfer, die als Schlachtopfer an einem Heiligtum mit Altar (Dtn 16,21) dargebracht werden. Geht 17,1 aber über 15,21 hinaus, ist die Bestimmung nicht als unnötige Doppelung zu werten.

(2) Durch das Stichwort *šôr wāsæh* verweist 17,1 hinüber zum Priestergesetz (Dtn 18,1-8) und dort auf den Opfertarif in V 3<sup>598</sup>:

596 Vgl. zur Systematik der Opfergesetze die ausführlichen und guten Beobachtungen von G. BRAULIK, Gesetze, 23-32.39-45, auf die im folgenden z.T. zurückgegriffen wird. Zwar ergeben sich auch einige Abweichungen gegenüber seiner Analyse; da es jedoch hier nicht Ziel sein kann, diese Beobachtungen jeweils einzeln darzustellen und zu begründen und es hier nur um einen kleinen Ausschnitt und um eine diachrone Perspektive geht, sei kumulativ auf die Studie BRAULIKS verwiesen.

597 Zum Problem der nachgestellten Bestimmung *hazzāqār*, die das Erstgeburtsoffer auf die männlichen Tiere einschränkt, vgl. E. REUTER, Kultzentralisation, 164.

598 *šôr* kommt zusammen mit *šæh* nur einmal vorher im Deuteronomium vor (14,4), dort aber im Kontext der Speisegebote und nicht in opferkultischem Kontext. Nach 17,1 kommt *šôr*



V 3 *w<sup>e</sup>zæh yihyæh mišpaṭ hakkoh<sup>a</sup>nîm me ʾet hā ʿām me ʾet zob<sup>e</sup>hê hazzæbah*  
*ʾim šôr ʾim sæh*  
*w<sup>e</sup>nātan lakkohen hazz<sup>e</sup>ro<sup>a</sup> ʿ w<sup>e</sup>hall<sup>e</sup>hāyayim w<sup>e</sup>haqqebāh*

Und dies soll das Recht der Priester gegenüber dem Volk sein, gegenüber denen, die ein Schlachtopfer opfern, sei es ein Stier oder ein Lamm:

Man soll dem Priester die Vorderkeule, die Kinnbacken und den Labmagen geben.

Zwar wird in V 4 der Tarif durch die Erstlinge von Korn, Wein, Öl und Schafschur fortgesetzt, jedoch ist V 3 nicht explizit auf den *zæbah* der Erstgeburt von Rind und Schaf beschränkt. Wie in 17,1 ist jedes Schlachtopfer am Zentralheiligtum gemeint. Daß 18,3 auf 17,1 zurückbezogen ist, zeigt nicht nur das *šôr wāsæh*, sondern auch die Wurzel *zbh*, die zwischen 17,1 und 18,3 nicht vorkommt.

(3) Es stellt sich damit sowohl von Dtn 15,21 als auch von 18,3 her die Frage, welche Art von Opfern das *zbh* in Dtn 17,1 umfaßt. Dazu muß der Blick auf Dtn 12 und Dtn 16 ausgeweitet werden. Die Grundschrift von Dtn 12 in den VV 13-19<sup>[\*]599</sup> meidet den Begriff *zæbah*, da sie im Zuge der Festschreibung eines Zentralheiligtums versucht, die Schlachtung von Tieren aus dem kultischen Kontext und damit der Zentralisation weitestgehend auszugliedern und entsprechend als Profanschächtung (V 15) unter Beachtung des Bluttabus (V 16) festzuschreiben. „Der ׀ב׀ als gebräuchlichste Opferart wird nicht genannt(,) um eine Verwechslung mit der profanen Schlachtung zu verhindern“<sup>600</sup>. Als *zæbah*, der am Je-

---

*wāsæh* nur noch in Dtn 18,3 in opferkultischem, 22,1 noch in profanem Kontext vor. Der Bezug von Dtn 17,1 auf Dtn 18,3 ist also eindeutig. An diesem Bezug ändert auch Dtn 15,19 nichts, wo neben *bāqār* und *šo ʾn* die einmalige Kombination *šôr* und *šo ʾn* auftaucht, vgl. dazu die Beobachtungen von G. BRAULIK, Gesetze, bes. 41.

Zur Analyse des Priestergesetzes vgl. U. RÜTERS WÖRDEN, Gemeinschaft, 67-75, der allerdings den Stichwortbezug zwischen 17,1 und 18,3 nicht genügend auswertet, da er 17,1 nicht zur deuteronomischen Grundschrift rechnet und im kompositionellen Gefüge nicht mitdenkt (vgl. ebd. 28).

599 Zur Entstehung und Bedeutung von Dtn 12 wird hier und im folgenden auf die Arbeit von E. REUTER zurückgegriffen (vgl. zur Analyse von Dtn 12: Kultzentralisation, 42-114). Dort ist die entsprechende Literatur verarbeitet, auf die hier nicht eigens eingegangen wird.

E. REUTER zählt lediglich die VV 13-14a.15-18 zum Grundtext von Kap. 12. Den auf alle Zentralisationsgesetze bezogenen Promulgationssatz V 14b scheidet sie wegen einer „thematischen Kohärenzstörung“ (ebd. 68) aus. M.E. wäre zu überlegen, ob nicht gerade der durch *šām* auf das Zentralheiligtum bezogene Promulgationssatz auf das verbleibende, aber neben der *ʿolāh* nicht explizit erwähnte *zæbah* der Erstgeburt (vgl. Dtn 12,15-17 mit 15,19-23) bezogen sein könnte. Auch wäre zu fragen, ob V 19 in seiner paränetischen Absicht tatsächlich inhaltlich über V 18 hinausgeht (vgl. ebd. 77f.105) und nicht doch die Wiederaufnahme des *hiššāmær lʿkā pæn* für eine gemeinsame Herkunft mit V 13 spricht?

Ferner abweichend von der Analyse E. REUTERS wird hier in bezug auf die Datierung allerdings von der „traditionellen“, aber immer noch sehr plausiblen Ansicht ausgegangen, daß die Grundschrift des Deuteronomiums nicht nachjoschijanisch ist und auch nicht das Bundesbuch das im Tempel gefundene Buch (2Kön 22) ist. Die genannten Anfragen können hier allerdings nicht diskutiert werden.

600 E. REUTER, Kultzentralisation, 154.

rusalemer Heiligtum dargebracht und gefeiert werden muß, verbleibt aber zumindest das Erstgeburtsoffer, was aus dem Vergleich von Dtn 12,15-17 und Dtn 15,19-23 deutlich wird<sup>601</sup>. Als weiteres Opfer, das am Zentralheiligtum dargebracht werden soll, ist das Pascha aus dem Festkalender in Dtn 16 zu nennen:

V 2 *w<sup>e</sup>zābahtā pæsaḥ laYHWH ʾəlohə̄kā šo ʾn ūbāqār  
bammāqôm ʾašær yibḥar YHWH ləšakken šemô šām*

Und du sollst als Pascha für YHWH, deinen Gott, ein Kleinvieh oder ein Rind schlachten an der Stätte, die YHWH erwählen wird, um seinen Namen dort wohnen zu lassen (vgl. VV 5-7).

In der dtn Bestimmung wird das mit dem Massotfest (VV 1aαb\*.3\*.4a) zusammengebundene<sup>602</sup> Pascha als Schlachtopfer am Zentralheiligtum charakterisiert.

Mit Erstgeburtsoffer und Pascha sind aber auch schon die Opfer genannt, die als Schlachtopfer am Zentralheiligtum gefeiert werden müssen<sup>603</sup>. Alle anderen Schlachtungen sind - in der dtn Grundsicht - profan. Während nun in Dtn 15,21 die Makellosigkeit der Tiere des Erstgeburtsoffers genannt wird, fehlt eine solche Bestimmung für das Pascha-Opfertier, das in Dtn 16,1-8 ungewöhnlich nicht nur ein Stück Klein-, sondern auch ein Stück Großvieh sein kann<sup>604</sup>. Wenn nun 17,1 erneut auf die Reinheit der Schlachtopfertiere zu

601 Das zeigt auch die Nachgeschichte des Grundtextes in V 12 und noch später in V 28, wo neben den Brandopfern die Schlachtopfer wieder gleichrangig genannt werden.

Als Kurzfassung der doppelseitigen Intention einer Trennung der Vorstellungen von profaner und kultischer Schlachtung in der dtn Grundsicht könnte man vielleicht formulieren:

Nicht jede Schlachtung ist ein Schlachtopfer (Zielrichtung von Dtn 12,15).

Nicht jede Schlachtung ist profan (Dtn 15,19-23; 16,1-8; 17,1; 18,3).

602 Vgl. zur Diskussion um die Priorität von Massot und Pascha sowie zur Analyse des Textes im Festkalender E. OTTO, Art. פסח, 674-676 (Lit.); E. REUTER, Kultzentralisation, 166-173.

Hier wird davon ausgegangen, daß zwar die Massotüberlieferung in den VV 1aαb\*.3\*.4a überlieferungsgeschichtlich früher ist, die Passage im deuteronomischen Festkalender und damit die Zusammenbindung mit dem Pascharitus für dtn zu erachten ist.

603 Vgl. *zəbaḥ* im Dtn nur in 12,6.11.27; 18,3; 32,38 (Fremdgötteropfer); 33,19, das Verbum nur in 12,15.21; 15,21; 16,2.4.6.; 17,1; 18,3; 32,17 (Fremdgötteropfer); 33,19. Profane Schlachtung ist in Dtn 12,15.21 gemeint, der Rest bezieht sich auf die genannten Opfer (Dtn 33,19 kann ausgenommen werden).

604 Die Annahme, daß *šo ʾn ūbāqār* in Dtn 16,2 einer Überarbeitung zu verdanken ist, ist von R.P. MERENDINO (Gesetz, 128f.133f), und J. HALBE, Passa-Massot, 147-168, hier 151ff vorgeschlagen und von U. RÜTERSWORDEN, Gemeinschaft, 27f, übernommen worden. Es ist allerdings fraglich, ob die Gründe ausreichen, das *šo ʾn ūbāqār*, das (trotz der Vertauschung der Glieder) gerade die Verbindung zum Erstgeburtsschlachtopfer und zu Dtn 12 (vgl. Dtn 12,6.17.21; 14,23.26; 15,19) schafft, literarkritisch auszugrenzen ist. Nach RÜTERSWORDEN soll derselbe Redaktor für Dtn 17,1 verantwortlich sein: „Dt 17,1 entstammt der Hand des Redaktors, der in 16,2 das Passarind schuf. Er ist nicht näher zu verorten“ (ebd. 30). Bei dieser Annahme bleibt nicht nur die schwebende Einordnung nicht zufriedenstellend, sondern auch der Wechsel der Terminologie von den Gattungsbegriffen zur Spezies *šor wāšæḥ* in Dtn 17,1 mit der gleichzeitigen Verbindung zu Dtn 18,3 ungeklärt.

sprechen kommt, wird genau dies nachgeholt. Dtn 17,1 ist eng mit dem Festkalender, aber zugleich auch mit dem Priestergesetz verbunden.

Als Fazit ist festzuhalten, daß sich Dtn 17,1 gut durch den inhaltlichen Rückbezug auf Dtn 16,1-8\* und die Stichwortverbindung zu Dtn 18,3 als Bindeglied zwischen Kultgesetzen und Priestergesetz verstehen läßt. Dtn 17,1 übernimmt offensichtlich wie Dtn 16,21f eine Gelenkfunktion zwischen Kult- und Ämtergesetzen. Es holt die Forderung der Makellosigkeit der Schlachtopfertiere mit terminologischem Rückgriff auf Dtn 15,21 für das Pascha-Opfertier nach<sup>605</sup>. Dabei ist es vielleicht deswegen nicht auf die in Dtn 16 genannten Opfertiere enggeführt, weil es in gleichzeitiger Beziehung zu Dtn 18,3 steht und dort jegliche Schlachtopfertiere betroffen sind. Es ist also durchaus denkbar, daß sowohl Dtn 16,21f als auch Dtn 17,1 für den Übergangsbereich von 16,18-17,1 geschaffen worden sind. Durch die Nähe zu Dtn 16,21 (*mizbah YHWH*) und den Bezug zu Dtn 15,21; 18,3 und darüber hinaus in die Verzweigungen der Opfergesetze ist Dtn 17,1 auch zentralisiert wie alle anderen Gesetze. Eine eigene Zentralisationsbestimmung ist daher gar nicht erforderlich, sondern vom Kontext her gegeben.

*d) Bilden Dtn 16,21-17,1 ein Altargesetz?*

Oben war bereits auf die Besonderheit des Altarbauverweises in Dtn 16,21b hingewiesen worden. Im folgenden sind die bisherigen Beobachtungen zur Struktur aufzunehmen und zu präzisieren. Zuvor ist aber der Vorschlag von G. NEBELING zu diskutieren, in Dtn 16,21-17,1 ein Altargesetz zu sehen, daß ursprünglich in den Kontext von Dtn 12 gehört.

Auf die literarische Analyse der Verse bei G. NEBELING wurde oben bereits hingewiesen. Er radikalisiert den Grundbestand von G. VON RAD und schafft zwei völlig gleichgestaltete Prohibitive in V 21a (ohne *kāl ʿes*).22a, die - wie 17,1a\* auch - er vorstaatlich einem amphiktyonischen Heiligtum in Gilgal zuordnen will<sup>606</sup>. Als vordeuteronomische Erweiterungen sieht er VV 21b.22b an<sup>607</sup>. Seiner Ansicht nach gehören die Verbote ursprünglich in den Kontext von Dtn 12,4 (ursprünglich singularisch).27 und waren dort in seiner Schicht A mit einem zu Ex 20,23f analogen Altargesetz verbunden<sup>608</sup>. Dieses Altargesetz ist jetzt

605 Inhaltlich braucht die Vorschrift in 17,1 nicht weiter ausgelegt zu werden. Vgl. neben Dtn 15,21 noch Mal 1,8 und Lev 22,18-25; vgl. zu letzterem die Auslegung von E.S. GERSTENBERGER, *Leviticus*, 299-302.

606 Vgl. G. NEBELING, *Schichten*, 115f, und die Schichtentabelle 250ff sowie die Anmerkungen weiter oben.

607 Vgl. G. Nebeling, *Schichten*, 116f.250.

608 Der Vorschlag von G. NEBELING kann etwa so umgesetzt werden (eine solche explizite Rekonstruktion findet sich bei NEBELING nicht, sie dient hier lediglich der Veranschaulichung seiner These):

Dtn 12,4 sg     [lo ʾ ta ʿašæh ken li/ʿittf]  
 Dtn 16,21\*    lo ʾ titta ʿ lʿkâ ʿašerāh

nicht mehr erhalten, sondern in der Ergänzung V 21b und Dtn 12,5-7 aufgegangen. Dieses ursprünglich wie Ex 20,23f als YHWH-Rede stilisierte Altargesetz wurde erst durch die Umarbeitung zur „indirekten Gesetzesübermittlung“<sup>609</sup> umgearbeitet. Erst von deuteronomistischer Hand wurden die Verse dann in ihren jetzigen Kontext „eventuell im Blick auf 17,2-7 eingefügt“<sup>610</sup>.

NEBELINGS Vorschlag ist insbesondere wegen methodischer Bedenken nicht akzeptabel. Weder kann die Rekonstruktion der Kurzprohibitive überzeugen (s.o.), noch hält die Versetzung nach Dtn 12, die Änderung vom Plural in den Singular in Dtn 12,4 oder die Annahme einer ursprünglich an Ex 20,24 angelehnten Formulierung eines Altarbauinjunktivs einer kritischen Diskussion stand. Nicht zuletzt ist auch das hohe Alter des „ursprünglichen“ Textes zu beanstanden<sup>611</sup>. Dennoch hat NEBELING Entscheidendes erkannt: In Dtn 16,21-17,1 lassen sich Anklänge an das Altargesetz mit dem vorgeschalteten Prohibitiv in V 23b (*ʾəlohē kəšəp weʾlohē zāhāb loʾ taʾāšū lākəm*)<sup>612</sup> finden, und der

---

Dtn 16,22*	<i>loʾ tāqūm ləkā maššəbāh</i>
Dtn 17,1*	<i>loʾ tizbah [li] šōr wāsəh ʾāšəer yihyəh bō mūm</i>
[Ex 20,24*]	<i>[mizbah ʾādāmāh taʾāšəh li]</i>
Dtn 12,27	<i>wə ʾāšū ʾolotəkā habbāsār wəhaddām ʾal mizbah</i>

609 G. NEBELING, Schichten, 119.

610 G. NEBELING, Schichten, 121. Vgl. zum Ganzen 118ff.

611 Weitere Gründe gegen NEBELINGS Versuch, die sich aber eigentlich erübrigen: (1) Die Rekonstruktion (s.o. Anm. 608) beinhaltet eine thematische Inkohärenz, da Dtn 17,1\* durch das Opfer bereits einen Altarbau voraussetzt, dieser aber mit der zu Ex 20,24 analogen Formulierung zu spät kommt. (2) Eine Bestimmung zur Makellosigkeit der Opfertiere fehlt in Ex 20,24-26. Warum diese im Dtn-Kontext auftaucht, erklärt NEBELING nicht. (3) Ex 20,23a kann nicht für Dtn 12,4\* Pate gestanden haben, wenn dieser Vers vordeuteronomisch beurteilt werden soll, wie eine Analyse des Altargesetzes zeigt (vgl. dazu die in Anm. 612 genannten Positionen). Dtn 12,4 ist aber auch nicht zur Grundschrift oder zum vordeuteronomischen Bestand von Dtn 12 zu rechnen.

Vgl. zur Ablehnung der Position NEBELINGS auch M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 55; U. RÜTERSWORDEN, Gemeinschaft, 120f Anm. 104.

612 Natürlich ist es reizvoll, in der Verbindung der Bilderverbotsformulierung in Ex 20,23b *ʾəlohē kəšəp weʾlohē zāhāb loʾ taʾāšū lākəm* mit dem Altarbauinjektiv *mizbah ʾādāmāh taʾāšəh li* eine Parallele zu Dtn 16,21 zu sehen, jedoch bleibt diese Parallelisierung problematisch. Zum einen hat Dtn 16,21 mit dem Bilderverbot *nichts* zu tun, gehört aber wie dieses in den Rahmen des Ausschließlichkeitsanspruchs. Zum anderen ist das Alter von Ex 20,23 unsicher (vgl. zur Analyse F.-L. HOSSFELD, Dekalog, 176-185; C. DOHMEN, Bilderverbot, 154-163, und L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch, 287-299.395-400). Trennt man Ex 20,23a von der zweiten Vershälfte ab, kann es sich in Ex 20,23b um ein älteres Stück handeln, das dem Altargesetz voranging. Allerdings darf man wohl nicht zu weit mit einer Datierung dieses Verbotes heraufgehen, sicher nicht mit der Annahme ursprünglich singularischer Formulierung bis in frühstaatliche Zeit (so noch C. DOHMEN, Bilderverbot), sondern frühestens in protodeuteronomische Zeit (vgl. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch, 299). Teilt man den Vers nicht auf zwei Hälften unterschiedlichen Alters, ist V 23 zur deuteronomistischen Bundesbucheinleitung (vgl. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch, 299.400) oder einer priesterlichen Redaktion zuzurechnen (vgl. F.-L. HOSSFELD, Dekalog, 176-185, und jetzt C. DOHMEN, Sinaibund, 73). Eine Entscheidung innerhalb dieser Bandbreite kann hier nicht gefällt

Altarbauverweis *ʾašær ta ʾašæh lāk* scheint in der Tat in Dtn 16,21 fehl am Platz zu sein. Ist es also richtig zu sagen „Der Altar wird vorausgesetzt: Dt 16,21f. ist kein Altargesetz“<sup>613</sup>? Beide Teile dieser Aussage U. RÜTERSWÖRDENS sind wahrscheinlich zutreffend, aber damit ist die Funktion von 16,21b noch nicht geklärt. Zunächst noch einmal zurück zu den Textbeobachtungen:

In der Formulierung von V 21b schlägt die „Mosefiktion“ des Deuteronomiums durch (s.o.). Der Hinweis auf den Altarbau ist vom Kontext her nicht gefordert, da der Altar in Dtn 12 und den folgenden Kultgesetzen bereits vorausgesetzt ist. Allerdings wird die Errichtung eines Altars an der „Stätte, die YHWH, dein Gott, auswählen wird“, in Dtn 12 nicht erwähnt. Bemerkenswert ist nun, daß im Deuteronomium recht selten vom Altar explizit die Rede ist. Nur hier und in Dtn 27,5f ist vom Bauen/Errichten eines YHWH-Altars die Rede und vom Altar YHWHs nur noch explizit in Dtn 12,27 (zwei Belege); 26,4 und 33,10. Nun gehört Dtn 12,27 nicht zum dtn Grundbestand von Kap. 12, dessen Grundstock mit relativer Einmütigkeit in den VV 13-19\* gesehen wird. Dtn 16,21 ist also im Duktus des „Urdeuteronomiums“ die *erste explizite Erwähnung* eines Altars überhaupt. Die einzige Altarbauanweisung außer Dtn 16,21 findet sich in Dtn 27,5f für den Altarbau auf dem Garizim, aber dieser Beleg ist 1. nicht auf den Jerusalemer Altar bezogen, 2. steht er außerhalb des Gesetzesblocks Dtn 12-26 und 3. stellt Dtn 27 einen sehr späten, möglicherweise erst nachexilischen Einschub dar, der für die *deuteronomische* Konzeption in Dtn 12-28 keine Rolle spielt<sup>614</sup>.

Dtn 16,21 kommt demnach ein exzeptionelles Gewicht innerhalb von Dtn 12-26 zu. Die Rückbindung von Dtn 16,21-17,1 an die Kultgesetze wird durch den Altarbauverweis verstärkt. *Der Vers übernimmt analog die Funktion eines Altargesetzes, stellt aber selbst kein solches dar.* Von dem älteren Altargesetz in Ex 20,[23]24-26\* unterscheidet sich Dtn 16,21-17,1 erheblich. Zwar ist denkbar, daß das Verbum *ʾšh* sowie der Ort des Verweises („zwischen“ Aschere und Massebe) durch das mit dem Kultbildverbot verbundene Altargesetz und vielleicht auch die Zusammenstellung der beiden Prohibitive VV 21f mit der

---

werden, lediglich sei betont, daß eine vordeuteronomistische Herkunft von Ex 20,23b weiterhin denkbar bleibt. Allerdings ist diese vordeuteronomistische Existenz so unsicher, daß auf die Ähnlichkeit zwischen Dtn 16,21 und Ex 20,23b.24a keine weiteren Thesen aufgebaut werden sollen.

613 U. RÜTERSWÖRDEN, *Gemeinschaft*, 24.

614 Vgl. zur Analyse von Dtn 27 H.-J. FABRY, *Dekalog*, 75-96. Zur Datierung vgl. auch G. BRAULIK, *Deuteronomium*, 8.13.199. Zum Altarbau ebd. 200: „In einer Situation, in der man einen Kompromiß zwischen Jerusalem und Samaritanern suchte, könnte man so das Heiligtum auf dem Garizim (vgl. 4) trotz der dtn Kultzentralisation legitimiert haben“. Nimmt man auch den Beleg aus dem Mosesegen 33,10 zunächst aus, verbleiben lediglich drei Belege, in denen im Deuteronomium explizit vom Altar YHWHs gesprochen wird, alle drei Belege in Dtn 12-26, am Anfang, der Mitte und am Schluß des Gesetzesblocks.

(negativen) „Opferbestimmung“ 17,1 durch das ältere Gesetz motiviert worden ist, aber ein „Altargesetz“ gibt es nicht im Deuteronomium. Warum der Altarbau in Dtn 12, wo man ihn erwarten würde, nicht erwähnt wird, bleibt ein Rätsel. Man kann annehmen, daß die relative Unterbetonung<sup>615</sup> des Lexems *mizbe<sup>ah</sup>* nicht zufällig ist, sondern konzeptionelle Gründe hat. Ohne hier den Anspruch zu erheben, das Phänomen erklären zu können, können vielleicht folgende Vermutungen weiterführen: (1) Das Deuteronomium legt insgesamt nicht sehr viel Wert auf Ritualanweisungen, so daß sachlich seltener die Notwendigkeit besteht, das Lexem zu erwähnen. Allerdings kann diese Annahme nicht klären, warum auch in den Opfergesetzen das Lexem weitestgehend fehlt. (2) Der Altar bildet zwar das Zentrum des Kultes, soll aber z.B. gegenüber dem Gemeinschaftscharakter und der „Freude des Festes“ nicht überbetont werden. Dafür könnte auch das eigentümliche *l<sup>e</sup>kā* (anstelle eines *lō*) in Dtn 16,21 sprechen. Das Volk soll den Altar „für sich“ bauen, um YHWH die entsprechende opferkultische Verehrung zuteil werden zu lassen. Für YHWH und seine Bedeutung ist weder der Altar noch der Opferkult konstitutiv. (3) In der Grundschrift von Dtn 12 in den VV 13.-19\* fällt die Vermeidung des Terminus *zbh* auf (s.o.). Vielleicht wurde in Dtn 12 deswegen auch das Lexem *mizbe<sup>ah</sup>* gemieden. Da der Altarbau zwar nicht in ein Altargesetz gefaßt, aber doch zumindest erwähnt werden sollte, wurde er konzeptionell an das Ende von Dtn 12-16 gestellt. (4) Bei den wenigen Belegen fällt auf, daß (fast) immer betont vom *mizbah* YHWH die Rede ist<sup>616</sup>. Da das Deuteronomium (abgesehen von Dtn 27) nur einen Altar kennt, sollte möglicherweise durch die sporadische Erwähnung die Einzigkeit gegenüber den „vielen“ Altären betont werden<sup>617</sup>. Keine der genannten Vermutungen kann das Phänomen letztlich überzeugend erklären.

### 6. Zu Funktion und Stellung von 16,21-17,1 im Kontext des dtn Gesetzes

Die bisherigen Beobachtungen zur Struktur sind nun zu bündeln und die Frage zu stellen, wie die Charakterisierung als „Übergangsbereich“ zwischen Kultgesetzen und Ämtergesetzen sich auf die Interpretation auswirkt. Das Problem der Stellung der Verse im Kontext soll zunächst exkursartig forschungsgeschichtlich umrissen werden:

---

615 Relativ insofern als auch im Bundesbuch außerhalb des Altargesetzes das Lexem *mizbe<sup>ah</sup>* nur in Ex 21,14 vorkommt. Gegenüber dem Heiligtumsgesetz ist es allerdings eine deutliche Unterbetonung.

616 Vgl. dazu G. BRAULIK, *Gesetze*, 52, dort auch zu der „Ausnahme“ in Dtn 27,5b, wo nur *mizbe<sup>ah</sup>* steht.

Der Cstr. findet sich ansonsten in Lev 17,6; Jos 9,27; 22,19.28.29; 1Kön 8,22.54; 18,30; 2Kön 23,9; Mal 2,13; Ps 26,6; 84,4; Neh 10,35; 2Chr 6,12; 8,12; 15,8; 29,19.21; 33,16; 35,16, d.h. in keinem Bereich so präferiert wie im Dtn.

617 Auf einer späteren Ebene des Dtn ist auch möglich, daß die Einzigkeit des YHWH-Altars der Vielzahl der Altäre der „Vorbewohner des Landes“ gegenübersteht (vgl. Dtn 7,5; 12,3).

Die Stellung der Verse im Kontext ist schon immer aufgefallen. Die thematische Digression zwischen der Einsetzung der Richter und dem Modellprozeß in 17,2-7 bzw. den Bestimmungen über das Zentralgericht schien störend. Eine vielfach vorgeschlagene Lösung bestand in der Versetzung der Verse nach vorne. Meist wurden sie zusammen mit den Bestimmungen über das Gerichtsverfahren in 17,2-7 wegen der thematischen Nähe zu Dtn 13 hinter 12,31 eingefügt. Die Gegner dieser Position argumentierten damit, daß Dtn 16,21-17,1.2-7 betont in den Zuständigkeitsbereich der in Dtn 16,19 genannten Richter gehören. Eine Argumentation, mit der auch viele Vertreter der Umstellungstheorie die jetzige Stellung rechtfertigten und die sich bis heute findet. Die Kontroverse zwischen der Annahme eines sinnvollen Bezuges zu Dtn 16,18-20 auf der einen Seite und dem Versetzen der Versgruppe in den Kontext der Kap. 12 u. 13 auf der anderen Seite ist paradigmatisch für die Forschung an der Nahtstelle zwischen kultischem Bereich und Ämtergesetzen:

Schon A. DILLMANN bestritt 1886 die Auffassung, daß Dtn 16,21-17,1 als Beispiele für richterliches Handeln bzw. als praktische Anweisung der Prioritäten für die in Dtn 16,18f eingesetzten Richter in den jetzigen Kontext gesetzt worden seien, da die in 16,21-17,1 behandelte Materie überhaupt nicht vor ein Gericht gehöre<sup>618</sup>. Eine solche Auffassung findet sich 1867 bei C. KEIL<sup>619</sup>. Vielmehr, so meint A. DILLMANN, stehe der Abschnitt im jetzigen Kontext „völlig zusammenhanglos“<sup>620</sup> und sei wahrscheinlich „durch irrhümliche Versetzung (ob hinter 12,31ß oder sonstwoher) hierher gerathen“<sup>621</sup>. Diese Vermutung A. DILLMANNNS übernehmen auch A. BERTHOLET, R. DRIVER, K. BUDDE, H. JUNKER, J. WELLHAUSEN und ähnlich auch W. STAERK, C. STEUERNAGEL und A.F. PUUKO<sup>622</sup>. G. HÖLSCHER hält zwar (wieder) die Umstellung in den Kontext der Kap. 12f für völlig willkürlich, kann aber keinen Grund nennen, warum die Verse, zwischen 16,18-20 und 17,2-7 stehen, wo mit den Versen „nichts anzufangen“<sup>623</sup> sei. Einen anderen Weg beschritten M. LÖHR und F. HORST, die Dtn 16,21-17,1 zwischen 16,17 und 16,18 stellen<sup>624</sup>. Aber der Übergang von Dtn 16,17 zu Dtn 16,21 ist kaum weniger hart als der zwischen Dtn 16,19.20 und V 21.

618 Vgl. A. DILLMANN, Deuteronomium, 317.

619 Vgl. C.F. KEIL, Deuteronomium, 468.

620 A. DILLMANN, Deuteronomium, 317.

621 A. DILLMANN, Deuteronomium, 317.

622 Vgl. A. BERTHOLET, Deuteronomium, 42 (für Dtn 16,21-17,7, die durch einen 'bösen Unstern' an die jetzige Stelle geraten seien); R. DRIVER, Deuteronomy, 201; K. BUDDE, Dtn 13,10, 193, und DERS., Deuteronomium, 215; H. JUNKER, Deuteronomium, 80 (vgl. auch seinen späteren Deuteronomiumkommentar, 51f, wo er etwas anders urteilt).

J. WELLHAUSEN stellt die Versgruppe 1878 noch nicht in den Zusammenhang der Kap. 12 u. 13, sondern betont nur, daß Dtn 16,21-17,7 zwischen Dtn 16,18 u. 17,8-13 sprengend wirkten und nachträglich eingesetzt worden seien (Composition, 192.203). Erst im Nachtrag zum Wiederabdruck präferiert er die Umstellung (ebd. 357).

W. STAERK ordnet 16,21-17,1 in ein kultisches Ganzes ein (Dtn 12,29-31; 13,2-4\*.6-18; 16,21-17,1; 23,18-19; 18,9-13, (vgl. Deuteronomium, 6f.102.114).

C. STEUERNAGEL setzt 16,21-17,7 hinter 12,31; 18,10-12 und vor 13,1-19 (vgl. Deuteronomium, 100f).

Für A.F. PUUKO gehören die VV in den Zusammenhang von Kap. 12 u. 13 und bildeten mit Dtn 12,29-31; (17,2-7\*); 13,2-19; 18,9-13; 23,18ff eine Einheit (Deuteronomium, 252). Ihre jetzige Stellung sei nicht verwunderlich, da „die Anordnung der einzelnen Gesetze auch sonst in 12-26 keineswegs planmäßig, sondern von allerlei Zufälligkeiten abhängig zu sein scheint“ (ebd. 241). Die Verstellung in den jetzigen Kontext geschah aus „irgendwelchen uns unbekanntem Gründen“ (253). Damit enthebt sich A.F. PUUKO praktisch der Verpflichtung, Umstellungen ausreichend zu begründen.

623 G. HÖLSCHER, Composition, 197.

624 Vgl. M. LÖHR, Deuteronomium, 185; F. HORST, Privilegrecht, 99.

## II. Ascherabelege im Pentateuch

In der zweiten Hälfte des 20. Jhs. spiegelt sich zwar noch die Kontroverse zwischen DILLMANN und KEIL in einigen Arbeiten<sup>625</sup>, jedoch werden Umstellungsversuche zunehmend seltener. Einer der letzten ausführlich begründeten Vorschläge ist das „Altargesetz“ von G. NEBELING von 1970 (s.o.)<sup>626</sup>. Dagegen schlagen häufiger die Untersuchungen zur Anordnung der Gesetze in altorientalischen Gesetzeskorpora vor allem von H. PETSCHOW durch. Es wird erkannt, daß sachliche, chronologische, quantitative, aber vor allem auch assoziative Gründe die Gesetzessystematik bestimmen<sup>627</sup>. Gerade letzteres schlägt für den Übergang zwischen Dtn 16,19f und Dtn 16,21 durch. Meist wird jetzt zu der Position C. KEILS zurückgekehrt, daß die Zusammenstellung der Gesetze etwas mit dem richterlichen Kompetenzbereich zu tun hat. So urteilt beispielsweise R.P. MERENDINO: „Es schließt sich eine Reihe von Fällen an - alle sind Verbrechen gegen den Jahweglauben -, die der Lokalgerichtsbarkeit unmittelbar zufallen. (...) Indem der Redaktor sie unmittelbar nach 16,18-20 setzt, will er zunächst auf die erste Aufgabe der Richter hinweisen: über die Rechte Jahwes und die Reinheit des Glaubens und des Kultes zu wachen“<sup>628</sup>. Diese Position hält sich in Variationen bis heute durch und findet sich zuletzt im Kommentar von G. BRAULIK: „Das Dtn macht sie (scil. die Listenführer) zusammen mit den Richtern - wie die Zuordnung der Gesetze 16,21-17,7 nahelegt - auch für die Reinheit von Israels Glauben verantwortlich“<sup>629</sup>.

Einen entscheidenden Fortschritt in der Frage nach der Stellung von Dtn 16,21-17,1 im Kontext der Ämtergesetze hat die Untersuchung von U. RÜTERSWORDEN gebracht. Im Anschluß an G. BRAULIKS Untersuchungen zur Abfolge der Gesetze in Dtn 22,1-12, charakterisierte er die Verse als Übergangsbereich mit der Abfolge A-B-A-B: „Dt 16,1-17 handelt vom Thema »Kultus«; Dt 16,18f.

625 In den 70er Jahren spiegelt sich die Kontroverse zwischen A. DILLMANN und C. KEIL wider z.B. in den Arbeiten von P. BUIS; J. LECLERCQ (Deutéronome, 109.129), die Dtn 16,21-17,7 in die logische Folge von Dtn 12,31 verweisen, letztlich aber nicht umstellen und G. KLINE (Treaty, 95), der den inneren Konnex der VV 21.22; 17,1 und Dtn 16,18-20 betont, den er als „interlocking of cultic and governmental processes“ beschreibt. Dtn 16,21-17,1 hätten die Materie der ersten Dekalogsgebote zum Inhalt und stünden an dieser Stelle, um deren Bedeutung für jedes richterliche Handeln zu betonen (vgl. ebd.).

626 Es ist daher nicht richtig, wenn H.D. PREUSS noch 1982 den Forschungsstand folgendermaßen reflektiert: „16,21-27 (*sic!*); 17,1 und 17,2-7 sind nach Dtn 12 und 13 umzustellen“ (Deuteronomium, 136, vgl. auch 108.121) oder behauptet, daß Dtn 16,21-17,1 „oft“ vor Dtn 12,5 gestellt würden (ebd. 134). In dieser Umstellung ist G. NEBELING ziemlich allein geblieben! Angesichts der Stellungnahmen bei R.P. MERENDINO, P.C. CRAIGIE, N. LOHFINK und anderen läßt sich die Umstellung der Verse in den Kontext von Kap. 12f kaum noch vertreten.

Nur am Rande sei hier auf die Position C.M. CARMICHAEL verwiesen, der in Dtn 16,18-19,21 die Wiederholung der Abfolge der Gesetze von Dtn 12-13 finden will. Gerade Dtn 16,21-17,1 hält er für eine „clear indication“ für die Richtigkeit seiner These (vgl. Laws, 98). Zu einem ähnlichen Vorschlag C.M. CARMICHAELS, die Gesetzesanordnung durch die Erzählabfolge von Gen-Num zu erklären, vgl. H.D. PREUSS, Deuteronomium, 109f; G. BRAULIK, Gesetze, 14, und die Bemerkungen u. zu Dtn 22-23 in Anm. 355 im zweiten Hauptteil, Bd. 2.

627 Vgl. zu den Kriterien bei H. PETSCHOW und der besonderen Bedeutung der Attraktion die knappe Übersicht bei G. BRAULIK, Gesetze, 18f. Und für den hier relevanten Bereich vgl. die Bemerkungen bei P.C. CRAIGIE, Deuteronomy, 248; N. LOHFINK, Sicherung, 311-313.

628 R.P. MERENDINO, Gesetz, 159. Er schließt - ungewöhnlich in der Forschung - zusätzlich Dtn 13,2-19 an 17,2-7 an, was den Bezug auf die richterliche Kompetenz verstärkt (vgl. ähnlich jetzt wieder H. SEEBASS, Vereinfachung, 92).

Vgl. auch A.D.H. MAYES, Deuteronomy, 263, der von der vordtn Herkunft der Verse ausgeht: „The deuteronomic legislator has brought the material into its present context, and indeed supplemented it in order to emphasize the significance of its new context“. Dieser Kontext ist die lokale Gerichtsbarkeit (Dtn 16,18); die dort eingesetzten Richter seien verantwortlich für die Reinheit des Glaubens und des Kultes (vgl. ebd.).

629 G. BRAULIK, Deuteronomium, 124.



behandelt den Sachbereich »Gericht«; Dt 16,21f. handelt wieder vom »Kultus«, während Dt 17,2ff.8ff. den Sachbereich »Gericht« behandelt (...). Die literarische Ebene, auf der diese Verklammerung stattfindet, ist schon die deuteronomische Grundlage (...)“<sup>630</sup>. Wie der letzte Satz zeigt, haben die Beobachtungen von U. RÜTERSWORDEN auch ein diachrones Interesse. Daher fällt Dtn 17,1 aus der Überleitungsfunktion zunächst heraus<sup>631</sup>. Auf der Ebene des Endtextes hat G. BRAULIK diese Beobachtungen aufgenommen und verfeinert. Er weist die Anbindung des Bereichs Dtn 16,21-17,1 sowohl nach vorne in den Bereich der Kultgesetze von Dtn 12-16,17 als auch in den Verfassungsentwurf hinein auf<sup>632</sup>. Damit ist in der Diskussion um die Stellung von Dtn 16,21-17,1 ein Standard erreicht, der die methodisch fragwürdigen Umstellungsversuche als unnötig erweist und zeigt, wie eng dieser Bereich in das deuteronomische Gesetz eingebunden ist.

Der gut 100 Jahre umfassende Überblick über die Entwicklung der unterschiedlichen Positionen zur Stellung von Dtn 16,21-17,1 endet bei den synchronen Beobachtungen zur Funktion der Verse in der Endgestalt des deuteronomischen Gesetzes von G. BRAULIK. Die Ebene des Endtextes soll allerdings im folgenden nicht im Vordergrund stehen, sondern zum einen die Frage nach dem thematischen Bezug von Dtn 16,21-17,1 zu Dtn 16,18f und zum anderen die Frage nach der Bedeutung der Verse in der dtn Grundschrift.

Wie gezeigt wurde, werden die drei Verbote in Dtn 16,21-17,1 mit dem Kompetenzbereich und der Verantwortung der in Dtn 16,18f eingesetzten Richter in Beziehung gebracht. Meist ist diese Aussage verknüpft mit der Zuständigkeit im Modellprozeß von Dtn 17,2-7. Der Gesetzeskompilator, der den Übergangsbereich Dtn 16,18-17,1.2-8\* von Dtn 12-16,17 zu den Ämtergesetzen geschaffen hat, soll die Verantwortung für die Reinheit des Glaubens assoziativ den Richtern und Listenführern zugeordnet haben. Diese Sicht trifft für Dtn 16,21-17,1 nicht und für Dtn 17,2-7 nur bedingt zu, was im folgenden gezeigt werden soll<sup>633</sup>.

630 U. RÜTERSWORDEN, *Gemeinschaft*, 30. Damit richtet er sich gegen Versuche, Dtn 16,21 aus der Grundschrift zu eliminieren (G. SEITZ, *Studien*, 201) und findet eine Erklärung für das Phänomen, daß den Ämtergesetzen eine „Überschrift“ fehlt.

631 Hier nennt U. RÜTERSWORDEN nur zu Beginn seiner Analyse eine entsprechende Funktion, die er aber nicht in die Überlegungen zum Übergangsbereich hinzuzieht: „Der Prohibitiv in Dt 17,1 ist das abschließende Rahmenelement der Partie 15,19-17,1“ (*Gemeinschaft*, 27). Hier liegt eine gewisse Inkonsequenz im Vorgehen, zumal er 17,2-7 - seiner Analyse nach nicht zur deuteronomischen Grundschrift gehörig - in die Überlegungen zum Überleitungsbe- reich mit einbezieht.

632 Vgl. G. BRAULIK, *Gesetze*, 46-54. Die Verknüpfungen brauchen hier nicht im einzelnen nachgezeichnet zu werden. Es sind teils sachliche Übereinstimmungen, teils lediglich Formulierungsparallelen. Nicht alle Beobachtungen sind von gleicher Qualität und Stringenz. So taucht zwar die Phrase *kāl ʿeš* in Dtn 16,21 und 12,2 auf, jedoch fragt sich wegen der völlig unterschiedlichen Verwendung, ob hier ein rahmender Bezug intendiert ist (gegen G. BRAULIK, *Gesetze*, 47; N. LOHFINK, *Rezension zu U. Rütterswörden*, 431, im Anschluß an M. ROSE, *Ausschließlichkeitsanspruch*, 56, s. dazu auch o.). Ähnlich die Beziehung von *kol dābār rā ʿ* in Dtn 17,1 zu *haddābār hārā ʿ* (G. BRAULIK, *Gesetze*, 49).

633 Dabei geht es nicht um eine literarische Analyse von Dtn 17,2-7, und auch auf das schwierige Verhältnis zu Dtn 13 soll hier nicht eingegangen werden. Es werden lediglich einige Teilaspekte herausgegriffen. Zur Analyse des Textes vgl. U. RÜTERSWORDEN, *Gemeinschaft*, 31-38, der als dtr Grundschrift VV 2.3a\*.4.5\*.6-7 herausgearbeitet hat. Die Kritik

Dtn 17,2 bindet sich durch *b<sup>e</sup>qirb<sup>e</sup>kā b<sup>e</sup>ʾahad š<sup>e</sup> ʿārəkā ʾašær YHWH ʾəlohəkā noten lāk* „in deiner Mitte, in einem deiner Tore, das YHWH, dein Gott, dir geben wird“ deutlich nicht nur an Dtn 13,2.13 zurück, sondern vor allem an Dtn 16,18 *b<sup>e</sup>kāl š<sup>e</sup> ʿārəkā ʾašær YHWH ʾəlohəkā noten l<sup>e</sup>kā* „in jedem deiner Tore, das YHWH dein Gott, dir geben wird“ zurück. Das Stichwort *š<sup>e</sup> ʿārəkā* wird in V 5 wieder aufgenommen, wodurch ebenso wie durch die Zeugenregelung auf ein Gerichtsverfahren hingewiesen wird. Es ist daher m.E. richtig, daß das Verfahren wegen „Bundesbruchs“ (V 2) in den *Zuständigkeitsbereich* der Ortsgerichte fällt. Nicht zutreffend ist allerdings die Feststellung, daß es als Aufgabe der Richter gesehen wird „über die ... Reinheit des Glaubens ... zu wachen“<sup>634</sup>, denn *huggad l<sup>e</sup>kā* in V 4 setzt eine Anzeige aus der Bevölkerung voraus, die die Prüfung des Sachverhaltes in Gang setzt (*w<sup>e</sup>dāraštā hēteb*). Es besteht eine Anzeigepflicht der Bevölkerung gegenüber dem Ortsgericht bei „Bundesbruch“, d.h. bei Verstößen gegen das Fremdgötterverbot. Dtn 17,2-7 dehnt damit die Verfahrensweise von Dtn 13,13-18 unter Hinzunahme der Zeugenregelung aus. Der Passus „holt für die in Dt 13 behandelten Fälle nach, daß sie im Rahmen eines ordentlichen Gerichtsverfahrens abgehandelt werden müssen“<sup>635</sup>. Nun gehört Dtn 17,2-7\* nicht wie Dtn 16,18f zur dtn Grundschrift des Verfassungsentwurfs, so daß nicht aufgrund des Rückbezugs geschlossen werden kann, daß auch Dtn 16,21-17,1 etwas mit dem Ortsgericht zu tun habe<sup>636</sup>. Stehen Dtn 16,21-17,1 nun in einem sachlichen Bezug zu der Einsetzung der Richter und Listenführer in den Ortsgerichten?

Für Dtn 16,21-17,1 sieht die Lage völlig anders aus. Zunächst finden sich außer der Alliteration von *lo ʾ tattāeh* zu *lo ʾ titta ʿ* keine sprachlichen Rückbindungen an Dtn 16,18f. Aber auch aus logisch-sachlichen Gründen haben Dtn 16,18f und 16,21-17,1 auf prozeßrechtlicher Ebene nichts miteinander zu tun. Wie oben herausgestellt, beziehen sich sowohl Dtn 16,21 als auch 17,1 auf das Zentralheiligtum in Jerusalem. Hier weiter eine Zuständigkeit bei den Ortsgerichten anzunehmen, ist absurd. Dtn 16,22 ist - wie gezeigt - nicht auf eine Massebe in Jerusalem, sondern sachlich auf alle Masseben bezogen. Es konnte wahrscheinlich gemacht werden, daß die Zusammenstellung mit Dtn 16,22 sachlich-assoziativ erfolgte, da es sich in beiden Fällen um Präsenzsymbole handelt und beide Verbote die Ausschließlichkeit betreffen. Daß aber Verstöße gegen Dtn 16,22 überhaupt im Gerichtsverfahren geahndet wurden, ist nicht sehr wahrscheinlich. Auch ist nicht anzunehmen, daß wegen Dtn 16,22 die drei Verbote hinter die Einsetzung der Richter gesetzt wurden. Alle drei Verbote zielen nicht auf Justitiabilität: Bei einem Verstoß gegen Dtn 16,21, der sich

von H. SEEBASS, Vereinfachung, 86-88, der einer dtr Einordnung widersprochen hat, überzeugt m.E. nicht.

634 R.P. MERENDINO, Gesetz, 159, das volle Zitat s.o.

635 U. RÜTERSWÖRDEN, Gemeinschaft, 38.

636 Vgl. zur Analyse von Dtn 16,18-20 wiederum U. RÜTERSWÖRDEN, Gemeinschaft, 10-23.

nur äußerst schwer ahnden ließe, ist keine Straffolge vorgesehen, sondern das Verbot ist schlicht absolut. Verstöße gegen Dtn 17,1 bedürfen keiner rechtlichen Instanz. Fehlerhafte Opfertiere werden schlicht am Zentralheiligtum von den Priestern abgewiesen und nicht als Opfermaterie zugelassen. Es ist unwahrscheinlich, ob über den Zustand des Opfertieres gerichtlich verhandelt wurde oder Verstöße geahndet wurden (vgl. Dtn 15,21). Dtn 16,22 weist ebenfalls keine Straffolgebestimmung auf, scheint also ebenfalls nicht auf ein Gerichtsverfahren zu zielen. Unter welchem Straftatbestand sollte man Dtn 16,22 verhandeln? Durch das Verbot wird der Massebe lediglich ihr Status als legitimes YHWH-Symbol entzogen. Die drei Verbote sind zwar durch die Prohibitivformulierung absolut formuliert, haben aber appellativen Charakter. Dtn 16,21f sind Gesetze eines Grundsatzprogramms zur „Kultreinigung“ und zur Verwirklichung des Ausschließlichkeitsanspruchs.

Fazit: Nur 17,2-7 hat eine sachliche Beziehung zu Dtn 16,18f, die aber erst nachträglich entstanden ist. Davor wurden Zuständigkeiten der Ortsrichter *nur* in Dtn 17,8 erwähnt: Tötungsdelikte und Körperverletzung<sup>637</sup>. Dtn 16,21-17,1 fallen *nicht* in den Kompetenzbereich der Ortsgerichte. Die Zusammenstellung von Dtn 16,18-17,1 ist nicht sachlich-thematisch begründet, sondern nur durch den Übergangsbereich motiviert. Auch diese Beobachtungen bestätigen noch einmal die besondere Rolle, die Dtn 16,21-17,1 zukommt. Wenn genau diese Bestimmungen nicht wegen 16,18f an diese Stelle gestellt worden sind, bilden sie wahrscheinlich bewußt den betonten Schluß der Kultgesetze. Besondere Überleitungsfunktion übernimmt dabei Dtn 17,1, da es sachlich sowohl nach vorne als auch in die Ämtergesetze (18,3) hineinweist. Die Trennung Ascheras vom Opferkult, der Altarbauvorverweis und das Verbot ambivalenter YHWH-Symbolik stehen nicht an peripherer Stelle des deuteronomischen Gesetzes. Diese Stellung „im Reich der Mitte“ kam ihnen von Anfang an, schon in der deuteronomischen Grundschrift zu.

### 7. Datierung

Wie bereits mehrfach deutlich geworden ist, wird davon ausgegangen, daß Dtn 16,21-17,1 weder vordeuteronomisch noch deuteronomistisch sind, sondern bis auf das *kāl ʿes* der deuteronomischen Grundschrift angehören. Dies läßt sich vor allem für Dtn 16,21f sachlich und für alle drei Verse vom Kontext her begründen. Zunächst die sachliche Begründung: Das Fehlen einer expliziten Zentralisationsforderung wurde immer als Grund für eine vordeuteronomische Datierung angeführt. Es konnte oben gezeigt werden, daß sich Dtn 16,21 vor allem wegen der historisierenden Fiktion und des Fehlens einer Altarbauanweisung in Dtn 12-16 auf keinen anderen Altar beziehen kann als auf den Brandopferaltar im

---

637 Wobei damit natürlich nur ein Ausschnitt aus den Zuständigkeiten erwähnt wird, vgl. das umfassendere *bên dîn l' dîn*.

Vorhof des Jerusalemer Tempels. Da ein Kurzprohibitiv ohne die Relativbestimmungen weder nachweisbar noch wahrscheinlich ist, kann Dtn 16,21 kaum vordtn sein. In keinem anderen Gesetzeskorpus, weder im Privilegrecht noch im Bundesbuch (und auch nicht im Heiligkeitsgesetz), findet sich eine zu Dtn 16,21 analoge Bestimmung. Das Verbot, keine Aschere neben dem Brandopferaltar YHWHs aufzustellen, ist singulär und eine deuteronomische Eigenart. Im Vergleich etwa zu den dtr Bestimmungen in Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3 ist Dtn 16,21 auffallend unpolemisch und keineswegs in vergleichbarer Weise „militant“. Es bezieht sich als einzige Gesetzesbestimmung zu Aschera auf den Kult im Jerusalemer Tempel. Weder sachlich noch von der Formulierung her erweisen sich Dtn 16,21f als deuteronomistisch. In allen dtr Stellen, in denen Ascheren und Masseben gemeinsam vorkommen (Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; 1Kön 14,23; 2Kön 17,10; 18,4; 23,14), werden stets die Masseben vor den Ascheren genannt, „was als zusätzliches Argument die Annahme bestärkt, daß wir es in Dt 16, 20f. (*sic!* Dtn 16,21f) nicht mit einer Vorstellung zu tun haben, die deuteronomistischem Denken entspringt“<sup>638</sup>.

Dtn 16,21 steht am Anfang der Auseinandersetzung um die Rolle Ascheras im Jerusalemer Kult. Auch Dtn 16,22 paßt gut in die deuteronomische Vorstellung vom Ausschließlichkeitsanspruch (vgl. z.B. Dtn 6,4).

Die Argumentation vom Kontext her ist weniger voraussetzungslos als die sachlichen Argumente. Wie deutlich geworden ist, wurde von einer deuteronomischen Grundschrift des Verfassungsentwurfes ausgegangen<sup>639</sup>. Da Dtn 16,21-17,1 zusammen mit Dtn 16,18f als Übergangsbereich zu diesem Verfassungsentwurf gestaltet sind und zumindest 17,1 mit Dtn 18,3 verbunden ist, kann davon ausgegangen werden, daß Dtn 16,21-17,1 ebenfalls zur deuteronomischen Grundschrift gehörten. Dafür spricht auch der Vorverweis auf den

---

638 U. RÜTERSWÖRDEN, *Gemeinschaft*, 24. Eine Ausnahme könnte 2Kön 10,26 bilden, wenn dort Aschera zu lesen ist, s. dazu u. Daß die Deuteronomisten die *vorgegebene* Reihenfolge von Dtn 16,21 umkehrten und danach in dieser formelhaften Reihenfolge verblieben, ist nicht so ungewöhnlich, wie es auf den ersten Blick scheint. Vgl. dazu G. BRAULIK, *Wortverbindungen*, 10f, und zu einer Parallele im dtn Fremdling-Witwe-Waise-Gebot T. KRAPP, *Fremdling*, *passim*.

639 Gegen N. LOHFINK, *Sicherung*, und DERS., *Rezension Rütterswörden*; G. BRAULIK, *Deuteronomium*, 122; E. OTTO, *Deuteronomium*, 262, und jüngst C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Der deuteronomische Verfassungsentwurf - theologische Vorgaben als Gestaltungsprinzipien der Realität*; sowie E. OTTO, *Von der Programmschrift einer Rechtsreform zum Verfassungsentwurf des neuen Israel: Die Stellung des Deuteronomiums in der Rechtsgeschichte Israels* (beide als noch unveröffentlichte Vorträge auf einem Deuteronomiumsymposium im Rahmen des SBL-Annual-Meetings im Juli 1993 in Münster, vgl. SBL Kongress Abstracts 71) wird mit U. RÜTERSWÖRDEN, *Gemeinschaft*, an einer vorexilischen *deuteronomischen* Grundschrift festgehalten, die auch Teile des Königs- und Prophetengesetzes umfaßte (vgl. jetzt auch in weitestgehendem Anschluß an RÜTERSWÖRDEN die Untersuchung von K. ZOBEL, *Prophezie*, 108-222).

Altarbau und die Anbindung an die deuteronomischen Opfersetze. Dtn 16,21-17,1 sind für ihren jetzigen Kontext geschaffen worden.

Für die Apposition *kāl ʿeš* wurden die Vorgaben für eine Datierung oben schon weitgehend genannt. Der Zusatz dehnt das Objekt des Prohibitivs durch die steigernde Negation aus. Dadurch setzt der Autor das Kultobjekt Aschera mit Götzenbildern gleich. Hintergrund dieser Intention dürfte die Wendung „Holz und Stein“ im Kontext von Götter und Götzenpolemik und die Götzenbildpolemik im Jesajabuch sowie der exilische Monotheismus und die Priorität des Bilderverbots vor dem Fremdgötterverbot sein.

### 8. Zusammenfassung

Für die Fragestellung der Arbeit, wann die Auseinandersetzung mit Aschera begonnen hat, ob und in welcher Form es eine vordeuteronomistische Ascherakritik gibt und welche Rolle Aschera in der Religion Israels in vorexilischer Zeit gespielt hat, erwies sich Dtn 16,21 als ein Kernbeleg. Er stellt einen der wichtigsten Punkte innerhalb der Entwicklung dar, insofern er der einzige Beleg ist, in dem sich mit Aschera bzw. ihrem Kultobjekt in gesetzlichem Kontext in bezug auf Israel/Juda auseinandergesetzt wird. Dtn 16,21 konnte im Kontext der drei Prohibitive Dtn 16,21-17,1 als vorjoschijanische deuteronomische Bestimmung plausibel gemacht werden. Da - wie noch in der „Gegenprobe“ aufzuweisen ist - kein anderer Beleg literarisch älter als Dtn 16,21 ist, bildet diese Bestimmung den Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit Aschera, wahrscheinlich im 7. Jh. Das Verbot, eine Aschere neben dem Altar YHWHs aufzustellen, ist daher aller Wahrscheinlichkeit nach die einzige *gesetzliche* Grundlage für die Reformmaßnahmen gegen Aschera in 2Kön 23,4.6f. Die inhaltliche Auswertung des Verbotes zeigte Dtn 16,21 als äußerst gewichtigen und brisanten Beleg. Das Verbot bezieht sich auf einen wahrscheinlich zum Zeitpunkt der Entstehung des Gesetzes existenten Zustand am Hauptaltar im Tempel von Jerusalem. Der opferkultische Kontext wird durch die Zusammenstellung mit Dtn 17,1 erhärtet. Wenn durch das Verbot - so wurde argumentiert - die Aschere vom Altar YHWHs dissoziiert wird, wird die durch das Symbol repräsentierte Göttin Aschera vom Opferkult ausgeschlossen. Der außergewöhnlich konkrete Prohibitiv ist kein totales Verbot des Ascherakultes, sondern ein Versuch, durch das Abdrängen der Aschera aus der opferkultischen Verehrung, Stellung und Einfluß der Aschera im Jerusalemer Kult zu minimieren. Aschera wird in eine Randposition abgedrängt. Die enge Verbindung von Aschere und Altar deutet auf eine enge Verbindung von Aschera und YHWH hin. Möglicherweise spiegelt sich in Dtn 16,21 der Versuch, eine existierende Paarrelation zwischen YHWH und Aschera im offiziellen Kult zu unterbinden. Sollte das Verbot greifen, würde Aschera „entmachtet“.

Wie Dtn 16,21 betrifft auch Dtn 16,22 den Bereich der Ausschließlichkeitsforderung YHWHs, allerdings in gänzlich anderer Weise. Das Verbot, eine Massebe aufzurichten, richtet sich gegen Kultmale, die zuvor als legitime YHWH-Symbole verwendet worden sind. Wegen der den Präsenzmarkern Masseben inhärenten Ambivalenz schienen sie nicht mehr als YHWH-Symbole geeignet, sondern vielmehr als „Einfallstor des Synkretismus“. Daher wird ihre Verwendung untersagt und mit der affektiven Emotion YHWHs negativ besetzt. Eine Verwendung im YHWH-Kult ist damit ausgeschlossen.

Das Verbot in Dtn 16,21 wurde wahrscheinlich in nachexilischer Zeit durch die Apposition *kāl ʿes* erweitert. Durch die steigernde Negation „gar kein Holz“ sollen in das Verbot in Dtn 16,21 Ascherabilder und alle hölzernen „Götzenbilder“ eingeschlossen werden. Das Bilderverbot und die späte Götzenbildpolemik, mit denen Dtn 16,21 zuvor nichts zu tun hatte, haben das Verbot jetzt eingeholt.

### C. Die drei Vernichtungsvorschriften Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3

Drei weitere Pentateuchbelege stehen zur Diskussion. Die drei pluralischen Vorkommen des Lexems *ʿašerāh* fallen schon durch ihre Stellung in Zentraltextrn des Pentateuch ins Gewicht. Der erste im Kontext der Sinaitheophanie in der Einleitung zum Privilegrecht (Ex 34,13), ein weiterer im Eingangsteil des deuteronomischen Gesetzes zum Beginn der Bestimmungen über die Kultzentralisation (Dtn 12,3) und der dritte im Kontext des großen Redeabschnitts, der das Verhalten bei der Landeroberung thematisiert und das Verhältnis YHWHs zu seinem Eigentumsvolk definiert (Dtn 7,5). Gegenüber Dtn 16,21 ist vor allem die Militanz der Vorschriften und die völlig andere Ausrichtung auffallend. Ging es in Dtn 16,21 um die Reinheit des eigenen Kultes, so sollen hier die Kultstätten der ehemaligen Landesbewohner mit erheblicher Härte zerstört und unbrauchbar gemacht werden, um nicht, so setzen zumindest die im Kontext des Bündnisverbotes stehenden Belege Ex 34,13 und Dtn 7,5 voraus, in die Gefahr zu geraten, von YHWH abzufallen und von den fremden Völkern zum Götzendienst verführt zu werden.

#### 1. Forschungsstand und Fragestellung

In der Ascheradiskussion ist nun vor allem das Alter dieser Stellen von Bedeutung. Die drei Verbote, die alle in der historischen Fiktion stehen, vor der Landnahme ergangen zu sein, sind in der Forschungsgeschichte häufig als sehr frühe Vorschriften zur Abwehr kanaanäischer Kultbräuche gedeutet worden. Diese frühe Einordnung machte sich immer schon an Ex 34,13 bzw. Ex 34,10-28 fest. Entsprechend der lebhaften Forschungsgeschichte zu diesem komplexen Abschnitt der Sinaitheophanie ist auch die Zuordnung von Ex 34,13 immer

bewegt gewesen. Die Spanne reicht von vorstaatlicher bis zur nachexilischen Datierung. *Ex 34,13* war und ist die Schlüsselstelle für eine Einordnung der Verbote<sup>640</sup>. Ohne hier eine Forschungsgeschichte vorlegen zu wollen, seien einige Punkte markiert, die zur aktuellen Forschungslage hinführen sollen<sup>641</sup>. Im Verlauf der Forschungsgeschichte hat sich die „Frühdatierung“ zunächst nach der (Wieder-)Entdeckung des „kultischen Dekalogs“ in *Ex 34* gerade für die VV 11-13 von der vor- und frühstaatlichen Zeit bis zum Jehowisten verschoben<sup>642</sup>; noch häufiger aber wurden *Ex 34,11-13* als deuteronomistisch beeinflusst gesehen, da sie den Zusammenhang zwischen Bundesschluß bzw. Ankündigung desselben in *Ex 34,10.11a* und Hauptgebot in *V 14* unterbrachen<sup>643</sup>. Diese klassische Position repräsentiert z.B. der Exoduskommentar von M. NOTH (1958): „In *V. 11b-13* liegen deuteronomistisch formulierte Zusätze vor, in denen das Volk teils singularisch, teils pluralisch angeredet wird; sie bringen die deuteronomisch-deuteronomistisch geläufige Warnung vor den Bewohnern des in Besitz zu nehmenden Landes und vor deren Kulteinrichtungen“<sup>644</sup>. Für viele war allerdings die Schallgrenze einer „Spätatierung“ der VV 11-13 mit dem Jehowisten erreicht, wenn nicht schon überschritten, insofern *Ex 34,13* nämlich den übrigen Belegen *Dtn 7,5; 12,3* weit vorgeordnet wurde. Vielfach wurden die Gebote daher - und werden es z.T. bis heute - protodeuteronomisch, auf jeden Fall aber vordeuteronomistisch eingestuft. Wegweisend für die jüngere Forschungsgeschichte war hier die Untersuchung von J. HALBE (1975), der minutiös die Unterschiede und Parallelen zwischen den einzelnen Geboten besprochen hat (*Ex 23,24; Dtn 7,1-5; Dtn 12,2f; Ri 2,2*) und für *Ex 34,13* zwar die Nähe zur deuteronomisch-deuteronomistischen Sprache herausstellte, jedoch an einer protodeuteronomischen Entstehung von *Ex 34,12-15* festhielt<sup>645</sup>. Durch den breitangelegten Versuch HALBES wurde das „Privilegrecht“ in *Ex 34* als „Mutter der deuteronomischen

640 Zwei weitere Schlüsseltexte sind zu nennen. Zunächst *Ex 23,20-33*, wo allerdings das Vernichtungsgebot getrennt vom Bündnisverbot in *V 24* auftaucht und anders gestaltet ist. *Ex 23,20-33* hat für die Einordnung des Umfeldes gerade wegen der engen Bezüge zu *Dtn 7* eine große Rolle gespielt, war jedoch weniger relevant in der Frage nach dem Alter der Vernichtungsgebote *Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3*. Zur Diskussion stand und steht auch immer wieder die Frühdatierung von *Dtn 7*, die jedoch (insbesondere in jüngerer Zeit) wegen der relativen Nähe von *Dtn 7,5* zu *Ex 34,13* die Frage der Chronologie der Vernichtungsvorschriften nicht so stark bestimmt hat wie *Ex 34,13*.

641 Die im folgenden gegebene Auswahl ist weder repräsentativ noch strebt sie Vollständigkeit an.

642 Vgl. J. WELLHAUSEN, *Composition*, 86: „Wir haben hier den Jehowisten, dessen (?) Verwandtschaft mit dem Deuteronomium wir bereits öfter Gelegenheit gehabt haben zu konstatieren“. „Auf ihn muss auch sehr vieles in *34,10-13* zurückgeführt werden“ (ebd.).

Vgl. zur Zuweisung an Je auch E. ZENGER, *Israel*, 185-190.

643 Vgl. dazu die Forschungsgeschichte zum „kultischen Dekalog“ bei J. HALBE, *Privilegrecht*, 13-53, hier 15. Zur Einordnung von *Ex 34,13* vgl. auch die Übersicht bei E. ZENGER, *Sinaitheophanie*, 228, und G. SCHMITT, *Frieden*, 24-26; E. OTTO, *Mazzotfest*, 208.

644 M. NOTH, *Exodus*, 215f.

645 Vgl. J. HALBE, *Privilegrecht*, *passim*, bes. 56-169, vgl. E. OTTO, *Mazzotfest*, 209f.

Theologie<sup>646</sup> wieder verankert und die Aufforderung zur Vernichtung der Kultgegenstände der Völker zur vormonarchischen und vom Jahwisten aufgenommenen Tradition. HALBES Untersuchung hat seither sehr stark die Forschung geprägt: Als vordtn Ursprungsbeleg der Vernichtungsvorschriften wird häufig Ex 34,13 angesehen, von dem Dtn 7,5 und davon wiederum Dtn 12,3 abhängen: „Dtn 7,5 erweitert die Trias aus Ex 34,13 um die Vernichtung der Fremdgötterbilder ... Dtn 12,3 variiert 7,5“<sup>647</sup>.

Unter der Voraussetzung einer vordtn Datierung wird Ex 34,13 - und von manchen auch Dtn 7,5 - zudem zu den gesetzlichen Grundlagen der Kultreform Joschijas gerechnet: „Dabei kann er sich nicht nur auf die dtn Zentralisationsgesetze gestützt haben, sondern eher auf die Vorschrift des alten Privilegrechts, Heiligtümer anderer Götter (als solche wurden dann auch synkretistisch gewordene Jahweheiligtümer betrachtet) völlig zu vernichten (Ex 34,13; 23,24, dann Dtn 7,5)“<sup>648</sup>. Ähnlich schreibt etwa N. LOHFINK (1987): „Die ausdrücklichen Gebote zur Beseitigung fremder Kulte reichen einerseits weit in die Vergangenheit zurück (vgl. Ex 34,13; 23,24), sie mögen im joschijanischen Deuteronomium schon gestanden haben (falls Dtn 7 in einer älteren Gestalt dazugehörte - vgl. Dtn 7,5), aber ihre Formulierung im Zusammenhang von Dtn 12 (12,2-3; vgl. 12,29-31) gehört erst ins deuteronomistische Darstellungsgefüge“<sup>649</sup>.

Im weiteren Verlauf der Forschungsgeschichte hat die relative Frühdatierung von Ex 34,13 allerdings nicht ihre Position behaupten können. Die Nähe zur dtn/dtr Sprache, die schon seit fast einem Jahrhundert immer wieder konstatiert worden ist, wird gerade in jüngerer Zeit zunehmend stärker gewertet als die Unterschiede zu dtr Sprachklischees. Die drei Stellen rücken wieder enger zusammen und werden als dtr Nachgeschichte des Verbots von Dtn 16,21f eingestuft. So schreibt z.B. H. SPIECKERMANN: „Das dt Verbot der Errichtung einer Aschere und Massebe hat in der dtr Literatur weitergewirkt, nämlich in Ex 34,13 ..., Dt 7,5 ... und 12,3 ... Daß diese Stellen einer Schicht angehören, die auf die josianische Reform zurückblickt, ist aus vielen Hinweisen zu ersehen: Aus dem Verbot der Errichtung

---

646 J. HALBE, Privilegrecht, Klappentext.

647 F.-L. HOSSFELD, Dekalog, 270 (vgl. dazu aber u. Anm. 650), vgl. im weitestgehenden Anschluß an J. HALBE auch J. SCHARBERT, Jahwe, 161-173; M. WEINFELD, Deuteronomy 1-11, 366; U. WINTER, Frau, 559f; S. SCHROER, Zweiggöttin, 217; auch A.L. PERLMAN, Asherah, 10-29.184; H. FUHS, Volk, 147; Y. OSUMI, Kompositionsgeschichte, 73f. Anders, allerdings noch vor HALBE, G. SCHMITT, Frieden, 27, der Dtn 7,5 gegenüber Ex 34,13 (dtr!) die Priorität einräumt, aber nach HALBES Untersuchung kaum Nachfolger gefunden hat.

648 G. BRAULIK, Deuteronomium, 10f.

649 N. LOHFINK, Kultreform, 220, vgl. zu Dtn 7,5 und zu der Frage der Abhängigkeit von Ex 23,24; 34,13 bereits die Diskussion in DERS., Hauptgebot, 172-176, mit Tabelle VII, ebd. 309 (bezogen auf die Entsprechung von Dtn 7 zu Ex 23 und Ex 34): „Ein literarischer Zusammenhang (scil. zwischen Dtn 7,1-5 und Ex 34,11-16) ist unwahrscheinlich“ (ebd. 174, vgl. ebd. 176-180 zu einem gemeinsamen Ursprung der Texte in einer „Gilgal-Bundestraktion“).



jener Kultrequisiten ist das Gebot ihrer Ausrottung geworden, und zwar aller Ascheren und Masseben (Plural!) samt Altären und פסילים<sup>650</sup>. Neben den beiden genannten Positionen, der ersten, die Ex 34,13 in einem ursprünglich alten, mindestens jehowistischen Kontext sieht, und der zweiten, die (zumindest) V 13 als dtr Ergänzung zu einem früheren Text sieht, findet sich in jüngster Zeit eine dritte, die den Kontext selbst spät datiert. Nach Ansicht von E. BLUM ist der gesamte Block der Ex 34,11-27 „eine Erweiterung der D-Komposition“<sup>651</sup> und damit zumindest vom kompositionellen Gefüge nachexilisch einzustufen. Zwar bedeutet dies nicht zugleich die nachexilische Datierung jedes einzelnen Verses<sup>652</sup>, jedoch macht BLUM durch den Vergleich mit den Parallelen deutlich, daß V 13 nicht zum vordtr Material gehört.

Durch die drei Positionen ist in etwa die derzeitige Forschungslage zu den drei Verboten bzw. dem Angelpunkt im Ex 34,13 nachgezeichnet. Für die Diskussion stellen sich damit folgende Fragen: Läßt sich die komplexe Entstehung der drei auf Ascheren bezogenen Vernichtungsvorschriften in ein diachrones Gefälle einordnen? Besteht eine literarische Abhängigkeit zwischen den Stellen und wenn ja, welcher der drei Belege kann als Ausgangspunkt der Entwicklung angesehen werden? Ist der Ursprungsbeleg vordeuteronomistisch und kann er zu den rechtlichen Grundlagen der Kulturreform Joschijas gezählt werden? Um diese Fragen zu beantworten, soll zunächst jeder Beleg in seinem jeweiligen Kontext einzeln untersucht sowie seine Besonderheiten und die Verankerung im Kontext überprüft werden. In einem zweiten Schritt sollen dann die Unterschiede zwischen den Belegen in einer Zusammenschau für eine relative Chronologie der Gebote ausgewertet werden.

Zuvor ist jedoch noch einmal auf zwei Punkte der Voraussetzungen der folgenden Analyse einzugehen: Die Forschungslage ist tatsächlich natürlich weit komplexer, als es oben dargestellt worden ist. Denn zum einen gehören in den Problembereich nicht nur Ex 34,11b-15; Dtn 7,1-5.6ff und 12,2-5, sondern auch die übrigen Belege des sog. „Bündnisverbotes“, vor

650 H. SPIECKERMANN, *Juda*, 217; vgl. im Anschluß ähnlich C. DOHMEN, *Bilderverbot*, 257. 268f; DERS., Art. פסל, 696; F.-L. HOSSFELD, *Bild*, 85: „Die dtn-dtr. Befehle zur Vernichtung jahwefremder Kulturobjekte (*sic!*) stehen unter dem Einfluß der dtn. Prohibitive Dtn 16,21 und begleiten zuerst das »erste Gebot« der exklusiven Alleinverehrung Jahwes in Ex 23,24; 34,13; Ri 2,2 und integrieren später auch Gehalte des Bilderverbotes Dtn 7,5 und 12,3“. Zur dtr Datierung der Verbote vgl. ferner S.M. OLYAN, *Asherah*, 5.18; S.A. WIGGINS, *Reassessment*, 98-101; R. ACHENBACH, *Israel*, 218f.275-278; E. REUTER, *Kultzentralisation*, 50f; F. CRÜSEMANN, *Tora*, 145f.153.

651 E. BLUM, *Studien*, 369f, vgl. ebd. 67-70.369-376. Gegen die These einer späten kompositionellen Einschaltung ist bereits Kritik laut geworden: F. CRÜSEMANN verweist auf die kompositionelle Anordnung des Rechtsmaterials in Ex 34,18-26, die kaum frühnachexilisch vorstellbar sei (*Tora*, 142); C. DOHMEN macht kompositionelle diachrone Gründe geltend, die für eine vordeuteronomistische *b'rit* Konzeption in Ex 32-34 mit Privilegrecht sprechen (*Sinaibund*, 55.63-70).

652 Vgl. E. BLUM, *Studien*, 70.

allem der „Epilog“ des Bundesbuches Ex 23,20-33 und die „Engelrede“ Ri 2,1-5. Zum anderen ist die Diskussion eng verbunden mit der Frage nach dem Alter der Rechtskorpora (Bundesbuch, Privilegrecht und Deuteronomium) *und* deren narrativer Einbindung. Gerade bei Ex 34 handelt es sich um einen höchst sensiblen Bereich, bei dem man sich nur vorsichtig tastend bewegen kann. Denn wie die verkürzte Darstellung des Forschungsstandes gezeigt hat, gerät man durch die Diskussion um das Privilegrecht<sup>653</sup> in den Sog der neueren Tetrateuchdiskussion<sup>654</sup>. Diese Diskussion hat einen wesentlichen Brennpunkt im Bereich der Sinaithieophanie und dort in der Einbindung der Rechtskorpora in den narrativen Rahmen. Hier kann und soll es nicht Ziel sein, auf die Diskussion näher einzugehen, allerdings ist eine Arbeit in diesem Bereich - und sei es auch nur an einem einzigen Vers - kaum noch redlich machbar, ohne in der Pentateuchdiskussion in einer gewissen Verbindlichkeit „Farbe zu bekennen“. Kurz ist daher hier die Sicht des Verf. zu den relevanten Fragen zu skizzieren:

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll gegenüber dem Modell zweier nachexilischer Großkompositionen (KD und KP, E. BLUM) bedingt an einem modifizierten sog. neueren Urkundenmodell festgehalten werden. Dabei ist mit mehr oder weniger fließenden Bearbeitungsstufen als „Fortschreibungen“ von Grundtexten zu rechnen, die sich im breitgesteckten Rahmen der traditionellen „Quelle“ J und einer aufgewerteten Fortschreibung in Je bewegen. Am Elohisten festzuhalten, reichen m.E. die Gründe *nicht mehr* aus, hingegen auch den Quellencharakter des Jahwisten „zu opfern“, wie derzeit häufiger geschieht, reichen die Gründe *noch nicht* aus. Eine Spätdatierung des Jahwisten, jüngst von C. LEVIN erneut vorgetragen, erzeugt in den Augen des Verf. erhebliche Widersprüche, sowohl im Verhältnis zur frühen Schriftprophetie als auch in bezug auf entwicklungsgeschichtliche Aspekte einer Theologie des Pentateuch und überzeugt deshalb nicht. Auch wenn eine nachdeuteronomische Datierung des Jahwisten nicht oder nur mit erheblichen Einbußen gelingt, bleibt doch eine gewisse Skepsis gegenüber der „Frühdatierung“ der ersten zusammenhängenden erzählübergreifenden Komposition des Jahwisten ins 10. Jh. Doch die Datierungsfrage muß hier - da im Zusammenhang nicht relevant - nicht beantwortet werden. Lediglich an der Existenz vordeuteronomistischer, in narrativer Sukzession zusammenhängender Kompositionen (zumindest Je) soll festgehalten werden.

Relativ festen Boden gewinnt man nämlich, vor allem wenn man sich in der Sinaiperikope, der „Höhle des Löwen“ im Tetrateuch, bewegt, erst beim Jehowisten (vgl. vor allem die Arbeiten von C. DOHMEN), der auch für die diachrone Analyse von Ex 34 den entscheidenden Ansatzpunkt bil-

---

653 Vgl. dazu (als Auswahl aus der Fülle), neben der bereits genannten wegweisenden Untersuchung von J. HALBE, Privilegrecht, E. OTTO, Mazzotfest, 202-306; E. ZENGER, Israel, 185-195; F.-L. HOSSFELD, Dekalog, 204-212, und aus jüngster Zeit, jeweils mit Hinweisen auf die Literatur, E. BLUM, Studien, 67-70.369-376; F. CRÜSEMANN, Tora, 138-170; C. DOHMEN, Sinaibund, 63-67.

654 Vgl. zur Orientierung in der neueren Diskussion, jeweils mit weiterführender Literatur: E. BLUM, Komposition; C. DOHMEN, Sinaibund, 52-55 u.ö.; den von A. PURY und T. RÖMER herausgegebenen Sammelband, Le Pentateuque en question, Genf 1989 mit Beiträgen von E. BLUM, A. DE PURY, T. RÖMER, M. ROSE, E. ZENGER sowie den demnächst in der Reihe Bonner Biblische Beiträge erscheinenden Sammelband eines Osnabrücker Pentateuchsymposiums, hg. von C. DOHMEN mit Beiträgen von E. BLUM, C. DOHMEN, G. FISCHER, A. GRAUPNER, F.-L. HOSSFELD und M. ROSE und schließlich zur Abrundung die jüngste Verteidigung des (spätdatierten) Jahwisten als Quellenschrift bei C. LEVIN, Jahwist, bes. 9-35.430-434.

det<sup>655</sup>. Das 7. Jh. bildet hier immer noch einen vernünftigen und begründbaren Ansatzpunkt. Wie breit mit deuteronomistischen Bearbeitungen im Pentateuch und in Ex 19-34 zu rechnen ist, ist je nach Deuteronomismusdefinition eine Ermessensfrage. Daß es deuteronomistische Fortschreibungen im Pentateuch gibt, kann kaum bestritten werden. Daß diese einen nicht geringen Umfang haben, sei trotz der vielbeschworenen Gefahr eines „aufgeblähten (Pan-) Deuteronomismus“ vermutet. Ob schließlich P eine Quelle oder Bearbeitungsschicht ist, ist für die vorliegende Arbeit ohne Relevanz, so daß in diesem Rahmen diesbezüglich kein „Offenbarungseid“ geleistet werden muß.

## 2. Ex 34,12-16

### a) Text und Übersetzung

- V 12 *hiššāmær l<sup>e</sup>kā pæn tikrot b<sup>e</sup>rît l<sup>e</sup>yôšeb hā<sup>ʾ</sup>āræš  
ʾašær ʾattāh bā<sup>ʾ</sup> ʾālêhā pæn yihyæh l<sup>e</sup>môqeš b<sup>e</sup>qirbækā*
- V 13 *kî ʾæt mizb<sup>e</sup>hotām tittošûn w<sup>e</sup> ʾæt maššebotām l<sup>e</sup>šabberûn  
w<sup>e</sup> ʾæt ʾašerāw tikrotûn*
- V 14 *kî lo ʾ tištah<sup>a</sup>wæh l<sup>e</sup> ʾel ʾaḥer kî YHWH qannā ʾ š<sup>e</sup>mô ʾel qannā ʾ hû ʾ*
- V 15 *pæn tikrot b<sup>e</sup>rît l<sup>e</sup>yôšeb hā<sup>ʾ</sup>āræš  
w<sup>e</sup>zānû ʾaḥ<sup>a</sup>rê ʾælohêhæm w<sup>e</sup>zāb<sup>e</sup>hû le ʾlohêhæm  
w<sup>e</sup>qārā ʾ l<sup>e</sup>kā w<sup>e</sup> ʾakaltā mizzibhō*
- V 16 *w<sup>e</sup>lāqahtā mibb<sup>e</sup>notāw l<sup>e</sup>bānækā  
w<sup>e</sup>zānû b<sup>e</sup>nôtāw ʾaḥ<sup>a</sup>rê ʾælohêhæm  
w<sup>e</sup>hiznû ʾæt bānækā ʾaḥ<sup>a</sup>rê ʾælohêhæm*
- V 12 Hüte dich, daß du keinen Bund mit dem Bewohner des Landes,  
in das du kommst, schließt,  
so daß er dir nicht zum Fangnetz in deiner Mitte wird,
- V 13 sondern: Ihre Altäre sollt ihr einreißen,  
und ihre Masseben sollt ihr zerbrechen und seine Ascheren sollt ihr umhauen,
- V 14 denn du sollst vor keinem anderen Gott niederfallen,  
denn YHWH, Eifersüchtiger ist sein Name, ein eifersüchtiger Gott ist er.

655 Über Ex 34,10 und damit über die Frage einer jahwistischen Bundeskonzeption ist mit Sicherheit noch nicht das letzte Wort gesprochen, sofern die Singularität immer als Singularität des Anfangs gewertet werden kann, aber es gibt doch immer noch und immer wieder gewichtige Gegenargumente, die davon abraten, in V 10 einen Kern alter Bundestradiation zu sehen. Die offenbare Verbindung mit V 9 und die kompositionellen Bezüge zur nachdeuteronomistischen Sinaitheophanie sprechen zumindest gegen eine Frühdatierung von Ex 34,10 (vgl. dazu jetzt die Diskussion bei E. BLUM, Studien, 68-70, und C. DOHMEN, Sinaibund, *passim*). Ist diese Position im Recht, eröffnet sich vielleicht ein neuer Blick auf die Einleitung des Privilegrecht, wie sie zuletzt C. DOHMEN in mehreren Arbeiten vorgeschlagen hat (vgl. Sinaibund, 66f; Dekaloganfang, 176f; Freiheit, 192-195): VV 6.7.12a.14, denen dann das Privilegrecht VV 18-26\* folgte.

- V 15 Daß du auf keinen Fall einen Bund mit dem Bewohner des Landes schließt und sie dann hinter ihrem Gott/ihren Göttern herhuren und ihrem Gott/ihren Göttern Schlachtopfer bringen und er dich ruft und du von seinem Schlachtopfer ißt.
- V 16 Und du dann von seinen Töchtern für deine Söhne nimmst, und seine Töchter hinter ihrem Gott/ihren Göttern herhuren, und deine Söhne zum Huren hinter ihrem Gott/ihren Göttern her verleiten.

*b) Textabgrenzung und Stellung im Kontext*

Der erste Beleg, Ex 34,13, steht im narrativen Kontext des „Schlußaktes“ der Sinaitheophanie, näherhin im Rahmen der Gebotsüberlieferung VV 11-26, die als YHWH-Rede ausgewiesen ist und von den „beiden“ Bundesschlüssen in V 10 und V 27 gerahmt wird<sup>656</sup>. Die hier gegebene Textabgrenzung begründet sich daher weitestgehend pragmatisch. Ausgangspunkt ist der betonte Einsatz durch den imp. ni. *šmr* mit dem sich anschließenden Bündnisverbot *hiššāmær lēkā pæn tikrot b<sup>e</sup>rūt l<sup>e</sup>yôšeb hā ʾāræš* in V 12, das in V 15 durch *pæn tikrot b<sup>e</sup>rūt l<sup>e</sup>yôšeb hā ʾāræš* wieder aufgenommen ist. Zwar bietet V 11a eine Redeeinleitung zu VV 12ff, steht aber zu V 12 durch den imp. qal *šmr* in einer gewissen semantischen Spannung zu dem *hiššāmær lēkā pæn* und durch die Vertreibungsankündigung in V 11b in einer logischen Spannung zum Bündnisverbot, das doch gerade die Existenz der Völker im Lande voraussetzt<sup>657</sup>. Nach hinten kann man die Einheit trotz der rahmenden Funktion des Bündnisverbotes nicht einfach mit V 15a enden lassen, da ein durch sieben *w<sup>e</sup>qātal*-Formen bestimmtes Begründungsgefüge angeschlossen ist, das bis einschließlich V 16 reicht<sup>658</sup>. In V 17 setzt mit einem Prohibitiv *lo ʾ ta ʿāsæh lāk*, dem das Objekt *ʾelohê massekâh* vorangestellt ist, die Überlieferung der Einzelgebote ein, so daß hier ein relativer Einschnitt gegeben ist<sup>659</sup>.

656 Zum Problem des Bundesschlusses aufgrund des Privilegrechts in Konkurrenz zu den „zehn Worten“ in Ex 34,28 vgl. C. DOHMEN, Sinaitheophanie, *passim* (Lit!).

657 Die Abgrenzung von J. HALBE, V 11b noch zum Abschnitt VV 12-15a hinzuzunehmen, überzeugt nicht (vgl. Privilegrecht, 55.98f). Er argumentiert mit dem häufigen syntaktischen Schema Interjektion, Feststellungssatz, Imperativ, dementsprechend das *hinnentî* in V 11b zu V 12a zu rechnen sei. VV 11b läßt sich aber einerseits nicht so leicht von V 11a trennen, zum anderen verstärkt die schematische Anbindung von V 11b an V 12a noch die logische Inkohärenz zwischen Vertreibung und Bündnisverbot.

658 Anders J. HALBE, Privilegrecht, der VV 15b.16 für einen Nachtrag hält und von vornherein von den VV 11b-15a trennt.

659 Vgl. zur Einordnung von V 17 C. DOHMEN, Bilderverbot, 180-194.

c) Textbeobachtungen

Im folgenden Abschnitt ist, wie oben herausgestellt, keine erschöpfende Exegese der angegebenen Verse angezielt und in diesem Rahmen auch nicht möglich. Am Text entlanggehend sollen einige Beobachtungen zusammengestellt werden, die für eine Beurteilung der Vernichtungsvorschrift von V 13 notwendig scheinen.

Der Text setzt mit dem betonten *hiššāmær l̥kā pæn* ein, dessen Parallelen - wie schon häufiger herausgestellt wurde - vor allem im dtn/dtr Literaturbereich zu finden sind<sup>660</sup>. Nur hier schließt sich allerdings an diese Warnung „hüte dich“ das Verbot an, mit den Bewohnern des Landes einen Bund zu schließen (vgl. V 15). Die Parallelen für das Bündnisverbot Ex 23,32; Ri 2,3; Dtn 7,2 formulieren jeweils prohibitivisch mit *lo* ʾ. Auch im Singular des Bündnispartners (*yōšeb hā ʾāræš*) unterscheidet sich Ex 34,12f von den genannten Stellen. Durch den relativisch angeschlossenen singulären „Landnahmesatz“ *ʾašær ʾattāh bā ʾālāhā*, der an den typisch dtr Satz *hā ʾāræš ʾašær ʾattæm bā ʾim šāmmāh l̥rištāh* erinnert<sup>661</sup>, sich aber zugleich signifikant durch das fehlende *yrš* unterscheidet, wird V 12 eng in den narrativen Kontext eingebunden. Die Redesituation ist entsprechend der Sinai-theophanie außerhalb des Landes, und das Gesetz gilt erst nach bzw. bei der Landnahme<sup>662</sup>. Die asyndetisch durch *pæn yiqtol* angeschlossene<sup>663</sup> zweite Warnung *pæn yihyæh l̥môqēš b̥qirbækā* hat ihre Parallelen wiederum im dtn/dtr Umfeld<sup>664</sup>. Nach dieser Warnung, „daß er dir nicht zum Fangnetz werde“, setzt in V 13 mit einem adversativen *kī* das Gebot ein, das anstelle des Bundesschlusses stehen soll: „Du sollst keinen Bund schließen, sondern ...“. Auffallend ist der doppelte Numeruswechsel in V 13: Zum einen ist jetzt im Unterschied zu VV 11f ein Kollektiv angesprochen („ihr sollt einreißen“ usw.) und zum anderen erscheint auch der Bündnispartner, der *yōšeb hā ʾāræš*, auf den sich die Suffixe an den Objekten beziehen, als eine pluralische Größe („ihre Altäre“ usw.). Der Adversativsatz besteht aus syntaktisch gleichgeordneten syndetischen Verbalsätzen mit je einem Objekt. Die durch Akkusativpartikel ausgewiesenen pluralischen Objekte stehen jeweils den drei *yiqtol*-Formen mit *nun paragogicum* in der 2. Pl. voran. Alle Objekte sind suffigiert, das dritte (*ʾašerāw*) jedoch im Einklang mit V 12 in der 3.sg mask. Diese syntaktische Inkongruenz

660 Vgl. Dtn 4,23 (Pl.); 6,12; 8,11; 11,16 (Pl.); 12,13.19.30; 15,9 sowie Gen 24,6; 31,24; ferner imp. ni. Gen 31,29; Ex 10,28; 19,12; 23,21; Dtn 4,9; Ri 13,4; 1Sam 19,2; 2Kön 6,9; Jes 7,4; Jer 9,3 (Pl.); 17,21; Ijob 36,21.

661 Dtn 4,5; 7,1; 11,10.29; 23,21; 30,16; Esra 9,1, vgl. Jer 44,18.

662 Außer dem Relativsatz entspricht noch V 24 der historisierenden Fiktion, die durch den narrativen Kontext vorgegeben ist. Es geht nicht an, den Relativsatz in V 12 als sekundären Zusatz kurzerhand zu streichen.

663 Vgl. dazu Dtn 4,9; 12,30; 29,17; 32,27; 2Sam 1,20; Jer 6,8; Spr 30,9.

664 Vgl. dazu J. HALBE, Privilegrecht, 127-134, der Ex 23,33; Dtn 7,16; Jos 23,13; Ri 2,3; Ps 106,36 und die verbalen Belege Dtn 7,26 und 12,30 als unmittelbare Vergleichsstellen nennt, allerdings Ex 34,12b literarhistorisch davon absetzen will.

stellt eine Crux des Verses dar, denn auf jeden Fall darf MT nicht kurzerhand textkritisch angeglichen werden<sup>665</sup>. Formal kann aber kein Grund genannt werden, warum es „seine Ascheren“ statt „ihre Ascheren“ heißt. Der mask. gebildete Pl. cstr. mit Suff. 3 Sg. mask. ist singulär im AT<sup>666</sup>, so daß die Form nicht von einer anderen Stelle abhängt. Eine literarkritische Lösung ist in zwei Richtungen denkbar, bleibt aber schwierig. Scheidet man nur das *w<sup>e</sup> ʿæt ʿašerāw tikrotūn* als sekundären Zusatz oder als Glosse aus, verschiebt sich die Frage nur auf eine andere Ebene: Warum sollte ein Glossator so inkongruent im Text „herumpfuschen“? Auch noch so peripheren Glossatoren darf man nicht unterstellen, daß sie nicht zwischen Singular und Plural unterscheiden können und letztlich barbarisches Hebräisch produziert haben sollen. Die zweite Möglichkeit ist nicht besser: Hier wäre anzunehmen, daß das *kī ʿæt ʿašerāw tikrotūn* ursprünglich ist und entsprechend das *ʿæt mizb<sup>e</sup>hotām tittošūn w<sup>e</sup> ʿæt maššebotām t<sup>e</sup>šabberūn w<sup>e</sup>* sekundär. Die genannten Schwierigkeiten werden aber auch so nicht geringer, sondern kehren sich nur um. Zwar ist bei dieser „Lösung“ der Numerus des Objekts mit V 12 kongruent, jedoch bliebe der Wechsel im Numerus des angesprochenen Adressaten und im sekundären Teil dann noch eine Numerusinkongruenz. Mit Literarkritik ist das Problem weder zu entschärfen noch zu lösen. Obwohl J. HALBE eine literarkritische Operation erwägt, nimmt er doch letztlich berechtigt davon Abstand: „Ob die Vernichtung der Ascheren (v. 13b) von Anfang an als dritte Vorschrift zur Reihe gehörte, lassen wir unentschieden. Das Element literarkritisch zu entfernen, wäre nicht genügend begründet“<sup>667</sup>. Es bleibt nichts anderes übrig, als den Text von V 13b so zu akzeptieren wie er im MT steht. Damit ist allerdings noch nicht über den sekundären Charakter des ganzen Verses entschieden, der sich durch das durchgehende pluralische Subjekt von VV 12,14 abhebt. Doch zunächst zurück zur Formulierung von V 13. Die drei zur Zerstörung angewiesenen Objektgruppen sind Altäre, Masseben und Ascheren, die in derselben Reihenfolge auch in Dtn 7,5; 12,3 vorkommen, dort allerdings um ein viertes Glied, die Kultbilder, erweitert<sup>668</sup>. Die Verben sind *ntš qal.* für die Altäre, *šbr pi.* für die Masseben und *krt qal.* für

665 Die LXX, Peschitta, Targumim und der Samaritanus gleichen die gut bezeugte Singularform den pluralischen Formen an. Ebenso darf V 13 natürlich nicht mit der LXX um ein viertes Glied erweitert werden. Die LXX ergänzt *καὶ γλυπτὰ τῶν Θεῶν αὐτῶν κατακαύσετε ἐν πυρὶ* „und die Bilder ihrer Götter sollt ihr im Feuer verbrennen“, also den Wortlaut, den sie auch in Dtn 7,5,25 und 12,3 hat. Die Formulierung gründet im MT von Dtn 7,25 *p<sup>e</sup>silē ʿa<sup>l</sup>ohēhæm tišr<sup>e</sup>pūn bā ʿeš* bzw. einer Kombination des *bā ʿeš ūp<sup>e</sup>silē ʿa<sup>l</sup>ohēhæm t<sup>e</sup>gadde ʿūn* aus Dtn 12,3 mit dem *ūp<sup>e</sup>silēhæm tišr<sup>e</sup>pūn bā ʿeš* aus Dtn 7,5.

666 Das Graphem findet sich noch in Ps 37,31; Spr 14,21; 16,20, allerdings vom Lexem *ʿašær* und in völlig anderem Zusammenhang ohne irgendeine Verbindung zu Ex 34,13.

667 J. HALBE, Privilegrecht, 114.

668 Vgl. noch 2Chr 14,2, wo zwischen den Altären und den Masseben *bāmôt* stehen, und 2Chr 31,1, wo die Reihenfolge *hammaššebôt, hā ʿašerīm, habbāmôt* und *hammizb<sup>e</sup>hot* lautet. Außer in dem letztgenannten sind in allen Belegen, in denen Masseben und Altäre zusammen genannt werden, die Altäre vorgeordnet: Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; Jes 19,19; Hos 10,1,2;

die Ascheren<sup>669</sup>. Bis auf das *krt* <sup>a</sup>*šerīm* finden sich die Verb-Objekt Kombinationen auch in Dtn 7,5 und 12,3.

Sachlich-logisch setzt das Verbot zunächst voraus, daß es im Kult der Vorbewohner des Landes Altäre, Masseben und Ascheren gibt, und daß sich die kultisch-religiöse Präsenz in der Existenz dieser Kultgegenstände erschöpft. Indem die Kulteinrichtungen zerstört werden, soll verhindert werden, daß die Vorbewohner zum Fangnetz für Israel werden. Die Begründung für das geforderte Handeln liegt also in der Warnung „daß er nicht zum Fangnetz in deiner Mitte wird“ (*pæn yihyæh lʾmôqeš bʾqirbækā*).

Etwas unklar ist nun der syntaktisch-logische Anschluß des folgenden *kī*-Satzes in V 14. Stellt er eine weitere Begründung für das Handeln in V 13 dar oder bietet er eine Begründung des *hiššāmær lʾkā pæn tikrot bʾrīt* in V 12? Im vorliegenden Duktus gilt sicher beides. V 14 formuliert den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs gegenüber anderen Göttern und begründet dies durch die Eifersucht YHWHs<sup>670</sup>. Die gewählte Hauptgebotsformulierung *lo ʾ tištaḥʾwæh lʾ ʾel ʾaḥer* ist singulär, und es spricht einiges dafür, daß darin eine Singularität des Anfangs zum Ausdruck kommt<sup>671</sup>.

Der folgende Satz V 15a, der V 12aα wieder aufnimmt, allerdings ohne das *hiššāmær lʾkā* zu wiederholen, kehrt zum Bündnisverbot zurück. Dadurch, daß V 15a das *hiššāmær lʾkā*

---

2Chr 14,2, vgl. Ex 24,4. Dtn 16,21 bildet in beiden Fällen eine Ausnahme, aber das hat sachliche Gründe, zumal dort mit dem Altar ja auch der YHWH-Altar gemeint ist. Bis auf Dtn 16,21f ist die Reihenfolge von Massebe und Aschere immer gleich, vgl. Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; 1Kön 14,23; 2Kön 17,10; 18,4; 23,14; Mi 5,12; 2Chr 14,2; 31,1.

669 *ntš mizbeʾh* ist allen drei Belegen Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3 (pi.) gleich, vgl. ferner Ri 2,2; 6,28.30.31.32; 2Kön 11,18; 23,12.15; 2Chr 23,17; 31,1; 34,4.7. Zur weiteren Verwendung von *ntš* im Rahmen von Kultreinigung vgl. H.D. HOFFMANN, Reform, 342f. *šbr pi. massebāh* ist ebenfalls in den drei Kernbelegen gleich, ferner in Ex 23,24; 2Kön 18,4; 23,14; Jer 43,13; 2Chr 14,2; 31,4. Zu anderen Objekten vgl. H.D. HOFFMANN, Reform, 345.

*krt* <sup>a</sup>*šerāh* ist nur hier, nicht in Dtn 7,5; 12,3 belegt, ferner Ri 6,25.26.28.30; 2Kön 18,4; 23,14, vgl. 1Kön 15,13//2Chr 15,16. Für die Beseitigung von Kultgegenständen wird *krt* sonst weniger verwandt, lediglich noch *krt hi.* für *ḥammānīm*, Götterbilder und Masseben in Lev 26,30; Mi 5,12; Nah 1,14, vgl. ferner Zef 1,4; Sach 13,2.

670 Vgl. zu YHWHs Eifersucht und der Formulierung *kī YHWH qannā ʾ sʾmō ʾel qannā ʾ hū ʾ* ausführlich C. DOHMEN, Eifersüchtiger, *passim*, zu Ex 34,14 bes. 294-296.

671 Vgl. zu Ex 34,14 die Analyse bei J. HALBE, Privilegrecht, 119-127 sowie F.-L. HOSSFELD, Dekalog, 266f; C. DOHMEN, Eifersüchtiger, 294f; W.H. SCHMIDT; A. GRAUPNER; H. DELKURT, Zehn Gebote, 51 (Lit.!), die alle von einem relativ hohen Alter der Formulierung ausgehen. Anders jetzt E. BLUM, Studien, 370, der die „Altertümlichkeit des Singulars“ (so J. HALBE, Privilegrecht, 119) für ein Gefühlsurteil hält und demgegenüber auf die „Beliebtheit der Gottesbezeichnung אלה gerade in späten, (nach-)exilischen Texten“ (Studien, 371f) hinweist. Überzeugender ist allerdings seine zweite Überlegung, „daß die Formulierung אלה אחר durch das אלה קנא im gleichen Vers induziert sein könnte“ (ebd. 371). Es ist sehr bedenkenswert, ob nicht der ungewöhnliche Singular am besten durch die verschärfte erklärt werden kann. Mit dem Hinweis auf die Eifersucht ist man allerdings sachlich - wie C. DOHMEN, Eifersüchtiger, *passim*, aufgewiesen hat -, bei der Singularität des Anfangs.

aus V 12a voraussetzt, läßt sich dieses jetzt als Überschrift über die VV 12-16 erkennen, das in zweifacher Gabelung durch das gleiche Bündnisverbot näher erläutert wird. VV 15-16 können stilistisch als Wiederaufnahme gewertet werden. Im Unterschied zu VV 12b.13-14 wird das *pæn tikrot b<sup>e</sup>rît l<sup>e</sup>yôšeb hā ʾāræš* in V 15 jedoch nicht durch *pæn*- oder *kî*-Sätze weitergeführt, sondern durch ein Gefüge von sieben *w<sup>e</sup>qātal*-Sätzen, die in einem zeitlichen Progress stehen und sich auf zukünftige Sachverhalte beziehen. V 15b.16 beschreiben in anderer Form die gefährlichen Folgen eines Bundesschlusses mit den Bewohnern des Landes. Es werden nicht wie in VV 13f dem Bündnisverbot weitere Gebote oder Verbote gegenübergestellt, sondern eine Kette von Ereignissen beschreiben mit dem Anstrich von Neutralität eine Folge von Ereignissen. VV 15b.16 entsprechen damit V 12b „daß er dir nicht Fangnetz wird“<sup>672</sup>, beziehen sich aber inhaltlich, wie gleich zu zeigen ist, auf V 14. Der das Satzgefüge einleitende V 15b $\alpha$  fällt wie V 13 durch die pluralische Formulierung auf. Die Numerusinkongruenz zu dem *yôšeb hā ʾāræš* wäre ohne weiteres verkräftbar, wenn VV 15b $\beta$  ebenfalls pluralisch fortfahren würde. Hier jedoch bleibt der „Bewohner des Landes“, der zum Schlachtopfermahl einlädt, sprachlich ein Einzelsubjekt (*w<sup>e</sup>qārā ʾl<sup>kā</sup> w<sup>e</sup> ʾākaltā mizzibhō*). Sachlich ist zwischen der allgemeinen Aussage von V 15b $\alpha$  *w<sup>e</sup>zānū ʾah<sup>a</sup>rē ʾalohēhæm w<sup>e</sup>zāb<sup>e</sup>hū le ʾlohēhæm* „sie treiben Unzucht mit ihrem Gott/ihren Göttern und bringen ihrem Gott/ihren Göttern Schlachtopfer dar“<sup>673</sup> und der konkreten Handlung *w<sup>e</sup>qārā ʾl<sup>kā</sup>* „und er dich dann ruft“ zu unterscheiden<sup>674</sup>. Sollte sich von daher der Unterschied im Numerus erklären lassen? Dann wäre der Numeruswechsel intentional im Duktus der Argumentation und V 15b $\alpha$  nicht als sekundärer Zuwachs auszuscheiden. In der Konsequenz müßte man aber VV 15f als sehr spätes Stück einordnen, in dem die syn-

672 Vgl. etwas anders E. BLUM, Studien, 373: „Die Wiederaufnahme von v. 12a in v. 15a ermöglicht es ..., in didaktischer Breite die Folgen der Fraternisierung mit den Völkern zu entfalten. M.a.W., v. 15b.16 *explizieren* v. 12b; die Landesbewohner würden deshalb zur »Falle« für Israel, weil sie zur Fremdgötterei verführten“ (vgl. im Anschluß auch F. CRÜSE-MANN, Tora, 148).

673 Es ist möglich, daß das *ʾalohēhæm* hier als Plural verstanden ist und gegenüber V 14 die Opposition Gott-Götter aufgebaut wird, wie in den Übersetzungen fast selbstverständlich vorausgesetzt wird. Zwingend ist diese Annahme allerdings nicht, gerade wenn die Wahl des Singulars in V 14 durch die Formulierung *ʾel qannā ʾhū* beeinflusst ist.

674 Es ist fraglich, ob in VV 15b $\beta$ .16 das Bündnisverbot auf die „Welt von Familie und Sippe hin interpretiert“ wird, wie J. HALBE, Privilegrecht, 149, annimmt. Das Subjekt *yôšeb hā ʾāræš* bleibt das gleiche in V 12 und V 15, so daß nicht davon ausgegangen werden muß, daß es sich in V 15b $\beta$  um eine familiäre und private Opferfeier handelt. Durch das anschließend thematisierte Konnubium wechselt allerdings die Perspektive sachnotwendig auf die familiären Beziehungen hin. Jedoch ist hier durch den Plural der Söhne und Töchter angezeigt, daß es sich nicht um die Beziehung des Einzelnen zu seinem Nachbarn und um einzelne Mischehen handelt, sondern generell um die Verschwägerung mit den früheren Landesbewohnern. Es kann sich daher bei der in V 15b $\beta$  genannten Opferfeier durchaus um ein über die „kleine Welt der Familien und Sippen“ (ebd. 149) hinausgehendes Schlachtopfermahl am Heiligtum handeln.



taktische Kohärenz inhaltlich-sachlichen oder stilistischen Kriterien untergeordnet wird<sup>675</sup>. Allerdings funktioniert die Argumentation des Texts auch ohne dieses Stück, wenn also das Bündnisverbot unmittelbar durch die kausale Kette von Folgen (VV 15bβ.16) fortgesetzt wird: „Wenn du einen Bund schließt mit dem Bewohner des Landes, dann wird er dich rufen und du wirst von seinem Schlachtopfer essen und dann von seinen Töchtern für deine Söhne (Ehefrauen) nehmen. Dann huren seine Töchter hinter ihrem Gott her und verführen deine Söhne zur Unzucht hinter ihrem Gott her“. Vielfach ist angenommen worden, daß hinter dem *znh* auf die kultischen Sexualriten der Kanaanäer und damit auf die „vom alten Jahwekult zutiefst verschiedene Welt der Fruchtbarkeitskulte“ angespielt wird<sup>676</sup> und VV 15b.16 sachlich in der Nähe der Verkündigung Hoseas stehen. Daran ist richtig, daß durchaus enge Bezüge zu Hos 4,13f bestehen, wo ebenfalls neben Schlachtopfern das Leitwort *znh* vorkommt<sup>677</sup>. Ferner ist die Beobachtung richtig, daß die Wendung *znh ʾah<sup>a</sup>rê ʾəlohîm* nur in Ex 34,15bα.16bα für das religiöse Verhalten der Fremdvölker gebraucht wird. „אֲחֵרֵי אֱלֹהֵי׃׃ hat hier also nicht den Sinngehalt »Untreue«. Nicht der Abfall zu fremden Göttern, sondern das ihnen von ihren Verehrern geschuldete kultische Handeln heißt »Hurerei«<sup>678</sup>. Kann man aber daraus schließen, daß hinter dem *znh* der literale Wortsinn gemeint ist und hier entsprechend auf kultische Sexualriten des „baalistischen Kultlebens“<sup>679</sup> anspielt? Dies ist nicht nur wegen einer begründeten Skepsis gegenüber den sog. kanaanäischen Sexualriten (womit meist kultische Prostitution und sexuell orgiastische Kulturelemente gemeint sind) fraglich<sup>680</sup>, sondern auch vom Duktus des Textes her zweifelhaft. Dieser läuft in V 16bβ auf den Fremdgötterdienst, den Abfall der Söhne Israels von *YHWH* zu, der durch die Ehen mit den Töchtern der Landesbewohner mindestens begünstigt, wenn nicht verursacht wird: *w<sup>e</sup>hiznû ʾæt bānēkā ʾah<sup>a</sup>rê ʾəlohēhæn*. VV 15b.16 bieten daher eine Erläuterung, wie Bündnisverbot (V 12) und Fremdgötterverbot (V 14) miteinander zusammenhängen. Mit dem *znh* wird in V 15aβ.16bβ ein geprägter Sprachgebrauch verwandt, der als Chiffre für jegliche Haltung kultisch-religiöser Verehrung steht und nicht auf irgendwelche Sexualriten anspielt<sup>681</sup>. Lediglich in V 15bα spielen (wie übrigens in Hos 4,14

675 Zur weitestgehenden Irrelevanz des Numeruswechsels als literarkritisches Kriterium in späten Texten, vgl. D. KNAPP, Deuteronomium 4, 22-25 (Lit!); vgl. zu stilistischen oder sachlichen Erklärungsmöglichkeiten ferner G. BRAULIK, Deuteronomium, 9; N. LOHFINK, Hauptgebot, 245-251; DERS., Bundestheologie, 345f; M. WEINFELD, Deuteronomy, 1-11, 15f, anders Y. OSUMI, Kompositionsgeschichte, 38-44.

676 So z.B. ausführlich bei J. HALBE, Privilegrecht, 149-160, das Zitat ebd. 155, vgl. zuletzt F. CRÜSEMANN, Tora, 148.

677 S. dazu u. die Ausführung zu Hos 4,13f auf S. 290-298 und im Abschnitt über die Kultprostitution S. 667-671.

678 J. HALBE, Privilegrecht, 154f.

679 J. HALBE, Privilegrecht, 155.

680 S. dazu die Auseinandersetzung mit dem Problemkreis „kultische Prostitution“ in Bd. 2.

681 So auch E. BLUM, Studien, 373f.

auch) konkrete *und* metaphorische Bedeutung des *znh* ineinander. Das liegt allerdings weniger an kanaanäischen Sexualriten, die auch aus Hos 4,13f nicht zu entnehmen sind, sondern an dem intertextuellen Bezug zu Num 25,1-5, auf den bereits mehrfach aufmerksam gemacht worden ist<sup>682</sup>. Dort verleiten die Töchter Moabs die Söhne Israels zur Unzucht (*znh*) und zum Fremdgötterdienst (*wayyistah<sup>a</sup>wū le 'lohēhæn*), indem sie sie zu Schlachtopfern ihrer Götter (*zibhē 'lohēhæn*) einladen (*qr' lē*). Die Nähe zwischen Ex 34,15f und Num 25,1f fällt auf, allerdings zeigen sich auch deutliche Unterschiede: Es ist nicht von Heirat die Rede, sondern die Israeliten „entweihen“ sich durch die Unzucht mit den *b<sup>e</sup>nōt mō 'āb* nach der Ankunft in Schittim. Die Töchter laden zum Schlachtopfer, und das Volk dient deren Göttern. Daß beide Texte in einem Verhältnis zueinander stehen, scheint unabweisbar, jedoch ist auf literarischer Ebene schwer zu beurteilen, ob Ex 34,15f auf Num 25,1f Bezug nimmt oder Num 25,1f eine Beispielerzählung für Ex 34,15f beim Eintritt in das Kulturland sein will<sup>683</sup>. Einiges spricht dafür, daß Ex 34,15f später als Num 25,1-5\* ist. Dann ist ungezwungen erklärbar, warum Heirat und Schlachtopfer in Ex 34,15f scheinbar so singular miteinander verbunden werden und vor allem, warum gegenüber den Parallelstellen des Heiratsverbotes (Dtn 7,3, vgl. Ri 3,6 und andere Belege<sup>684</sup>) nur die Heirat mit den Töchtern der Landesbewohner verboten wird, nicht aber die Verheiratung der eigenen Töchter stigmatisiert wird<sup>685</sup>.

682 Vgl. z.B. E. OTTO, *Mazzotfest*, 211; J. HALBE, *Privilegrecht*, 157f, mit starker Betonung des Unterschiedes zu Ex 34,15f; E. BLUM, *Studien*, 374; F. CRÜSEMANN, *Tora*, 149f.

683 Die Beurteilung des Alters von Num 25,1-5 ist schwer. Thematisch erkennt man die Nähe zu dtr Vorstellungen, aber sprachlich weist kaum etwas auf dtr Abfassung hin. Auffallend ist das *hll hi* in V 1 und das ungewöhnliche *smd ni* (nur Num 25,3.5; Ps 106,28) für die Fremdgötterverehrung. Die (späte) Erwähnung des *ba'al pē'ōr* in V 3 verwundert gegenüber dem *'lohēhæn* in VV 1f. Ob VV 6-16 wirklich den Handlungsbogen der VV 1-5 mit „kräftigen inhaltlichen Verschiebungen“ weiterführen, wie zuletzt E. BLUM, *Studien*, 114, erwogen hat? Gewöhnlich wird Num 25,1-5 mit J oder E einer der Quellenschriften zugeordnet (vgl. den Überblick bei P.J. BUDD, *Numbers*, 274-277 sowie F. CRÜSEMANN, *Tora*, 145f). Auch E. BLUM, *Studien*, 114-116, rechnet die Erzählung zu dem vorpriesterlichen Material, das in der KD-Komposition u.a. eine Überleitungsfunktion wahrnimmt (vgl. *Studien*, 114-116). Eine Frühdatierung hängt u.a. davon ab, wie man den Rückverweis auf die Baal-Pegor-Tradition in Hos 9,10b beurteilt (*hemmāh bā 'ū ba'al pē'ōr wayyinnāz<sup>e</sup>rū labbošēet wayyihyū šiqqušim kē 'āhābām*). Sprechen hier wirklich noch Hosea oder seine Schüler? (vgl. H.W. WOLFF, *Hosea*, 211-215; W. RUDOLPH, *Hosea*, 183-186; J. JEREMIAS, *Hosea*, 121f; T. NAUMANN, *Strukturen*, 83-85; H.D. NEEF, *Heilstraditionen*, 60ff; anders (spättr) M. NISINEN, *Prophetie*, 316f). Die restlichen Bezüge Num 31,16; Jos 22,17 und Dtn 4,3 wird man nicht für eine Frühdatierung der Tradition reklamieren dürfen. Sicher kann man wohl nur sagen, daß die Erzählung in Num 25,1-5 nichts spezifisch Deuteronomistisches aufweist. Eine Einordnung bleibt schwierig.

684 Vgl. Esra 9,12; Neh 10,31; 13,25; Jos 23,12f; 1Kön 11,2, ohne explizite Ablehnung in Gen 34,9.16.21 sowie die Umkehrung des Heiratsverbotes in Jer 29,6, vgl. dazu H. WEIPPERT, *Jerusalem*, 133-139.

685 Die Erklärung von F. CRÜSEMANN, *Tora*, 148, daß in der Beschränkung auf die einheiratenden Töchter noch die „patrilokale Familienstruktur“ durchschlage, überzeugt nicht. Viel eher

*d) Auswertung und literargeschichtliche Hypothese*

Der Durchgang durch den Text konnte Beobachtungen zusammentragen, die als Wachstumsspuren interpretiert werden können. Für ein sukzessives Wachstum spricht auch die in einigen Passagen (VV 12b.13.15f) überdeutliche Nähe zu dtr Sprachgebrauch gegenüber den Differenzen dazu in VV 12a.14. Am auffallendsten war der hier am meisten interessierende V 13 durch den Wechsel in den Plural und die dreimalige Verwendung des *Nun paragomicum* an den Verbformen. Wertet man V 15f nicht als ursprüngliches Rahmenelement, sondern als Wiederaufnahme von V 12a<sup>686</sup>, ergibt sich folgende diachrone Hypothese: Die VV 12a.14 bilden mit Bündnisverbot und Hauptgebot den sicher vordeuteronomistischen, wahrscheinlich jehowistischen<sup>687</sup> Grundtext. Dieser hat in VV 12b.15f und in V 13 eine wohl zweistufige Fortschreibung aus dtr Händen erfahren. Ohne eine eingehendere Analyse der Paralleltex te und des literarischen Kontextes ist keine sichere Aussage zur relativen Chronologie der beiden Fortschreibungen möglich. Die vielleicht von Num 25,1-5 angeregte Fortschreibung in VV 15f, zu der wahrscheinlich auch die „Fangnetz“-Warnung zu rechnen ist, ist durchaus früher vorstellbar als V 13. Dies hängt allerdings von der schwierigen Frage ab, wo der Erstbeleg des Kon nubiumverbotes zu suchen ist. Ex 34,15f muß hier nicht gegenüber den übrigen Stellen Priorität haben, da die „Verkürzung“ auf die Töchter der Fremdvölker literarische und nicht sachliche oder sozialgeschichtliche Gründe hat. Allerdings sprechen andere Gründe dafür, daß Ex 34,15f gegenüber Dtn 7,3f der Erstbeleg des Heiratsverbotes ist<sup>688</sup>. Zu V 13 ist vorerst nur festzuhalten, daß der Vers aus dem Kontext herausfällt und deuteronomistischen Ursprungs ist. Weiter unten soll geprüft werden, ob sich aus dem Vergleich der drei Zerstörungsanweisungen eine plausible literargeschichtliche Abfolge ergibt. Zuvor sind aber die beiden Deuteronomiumbelege zu untersuchen.

---

steht hinter der Beschränkung das über Num 23,1 tradierte Beurteilungsmuster, daß Frauen zum Götzendienst verführen (s. dazu auch o. Anm. 109).

686 Dies erwägt bereits C. DOHMEN, *Eifersüchtiger*, 294; DERS., *Sinaitheophanie*, 65.

687 Das Ergebnis deckt sich mit dem Vorschlag von C. DOHMEN, *Eifersüchtiger*, 294; DERS., *Sinaitheophanie*, 65. Da bei ihm die Analyse in einen weiteren Kontext der vordeuteronomistischen Sinaitheophanie eingebunden ist, kann das „jehowistisch“ im Sinne seiner Analyse verstanden werden.

688 S. dazu u. Anm. 729.

3. Dtn 7,1-5

a) Text und Übersetzung

- V 1 *kî y<sup>e</sup>bî <sup>a</sup>kā YHWH <sup>ʔ</sup>ʔloh<sup>e</sup>ĕkā <sup>ʔ</sup>ʔel hā <sup>ʔ</sup>ʔræš <sup>ʔ</sup>ʔšær <sup>ʔ</sup>ʔattāh bāh šāmmāh l<sup>e</sup>rištāh  
w<sup>e</sup>nāšal gôyim rabbîm mippān<sup>e</sup>ĕkā hahittî w<sup>e</sup>haggîrgāšî w<sup>e</sup>hā <sup>ʔ</sup>ʔmorî  
w<sup>e</sup>hakk<sup>e</sup>na <sup>a</sup>nî w<sup>e</sup>happ<sup>e</sup>rizzî w<sup>e</sup>hahiwwî w<sup>e</sup>haybûsî  
šib <sup>ʔ</sup>ʔh gôyim rabbîm wa <sup>a</sup>šûmîm mimmækkā*
- V 2 *ûn<sup>e</sup>tānām YHWH <sup>ʔ</sup>ʔloh<sup>e</sup>ĕkā l<sup>e</sup>pān<sup>e</sup>ĕkā  
w<sup>e</sup>hikkîtam hah<sup>a</sup>rem tah<sup>a</sup>rîm <sup>ʔ</sup>ʔotām lo <sup>ʔ</sup>ʔtikrot lāhæm b<sup>e</sup>rû w<sup>e</sup>lo <sup>ʔ</sup>ʔhānnem  
w<sup>e</sup>lo <sup>ʔ</sup>ʔtîhatten bām bitt<sup>e</sup>kā lo <sup>ʔ</sup>ʔtîten libnô ûbittô lo <sup>ʔ</sup>ʔtiqqah libnækā*
- V 3 *kî yāsîr <sup>ʔ</sup>ʔæt binkā me <sup>ʔ</sup>ʔah<sup>a</sup>ray w<sup>e</sup> <sup>ʔ</sup>ʔāb<sup>e</sup>dû <sup>ʔ</sup>ʔlohîm <sup>ʔ</sup>ʔh<sup>e</sup>rîm  
w<sup>e</sup>hārāh <sup>ʔ</sup>ʔap YHWH bākæm w<sup>e</sup>hišmîd<sup>e</sup>kā maher*
- V 4 *kî <sup>ʔ</sup>ʔim koh ta <sup>a</sup>šû lāhæm  
mizb<sup>e</sup>hotêhæm tittosû ûmašsebôtām l<sup>e</sup>šabberû  
wa <sup>a</sup>šerehæm l<sup>e</sup>gadde <sup>ʔ</sup>ʔn ûp<sup>e</sup>sîlēhæm tîsr<sup>e</sup>pûn bā <sup>ʔ</sup>ʔeš*
- V 6 *kî <sup>ʔ</sup>ʔam qādôš <sup>ʔ</sup>ʔattāh laYHWH <sup>ʔ</sup>ʔloh<sup>e</sup>ĕkā  
b<sup>e</sup>kā bāhar YHWH <sup>ʔ</sup>ʔloh<sup>e</sup>ĕkā lihyôt lô l<sup>e</sup> <sup>ʔ</sup>ʔam s<sup>e</sup>gullāh  
mikkol hā <sup>ʔ</sup>ʔammîm <sup>ʔ</sup>ʔšær <sup>ʔ</sup>ʔal p<sup>e</sup>nê hā <sup>a</sup>dāmāh*
- V 1 Wenn YHWH, dein Gott, dich in das Land hineinführt,  
in das du hineinkommen wirst, um es in Besitz zu nehmen,  
und er viele Völker vor dir hinauswirft,  
nämlich die Hetiter, Gargaschiter, Amoriter, Kanaaniter, Perisiter, Hiwiter  
und Jebusiter, sieben Völker, die zahlreicher und mächtiger sind als du,
- V 2 wenn YHWH, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst,  
dann sollst du über sie auf jeden Fall den (Vernichtungs-)bann legen.  
Du darfst mit ihnen keinen Bund schließen  
und kein Erbarmen mit ihnen haben.
- V 3 Du darfst dich nicht mit ihnen verschwägern:  
Deine Tochter darfst du nicht seinem Sohn geben,  
und für deinen Sohn darfst du nicht seine Tochter nehmen.
- V 4 Denn er wird deinen Sohn dazu verleiten, von mir abzuweichen,  
und sie werden anderen Göttern dienen;  
dann wird der Zorn YHWHs gegen euch entbrennen,  
und er wird dich schnell vernichten.
- V 5 Sondern vielmehr so sollt ihr mit ihnen verfahren:  
Ihre Altäre sollt ihr einreißen und ihre Masseben zerbrechen,  
ihre Ascheren sollt ihr umhauen und ihre Kultbilder im Feuer verbrennen.
- V 6 Denn ein heiliges Volk bist du für YHWH, deinen Gott.  
Dich hat YHWH, dein Gott, ausgewählt, damit du ihm ein Eigentumsvolk unter  
allen Völkern auf der Erde seist.

b) Textabgrenzung und Stellung im Kontext

Die gewählte Textabgrenzung scheint recht großzügig, insofern nur V 5 den eigentlichen Untersuchungsgegenstand bilden soll. Doch zeigt schon die Textabgrenzung die Schwierigkeiten an, dem komplexen und verschachtelten Text auch nur in Ansätzen gerecht zu werden<sup>689</sup>. Die Abgrenzung ist daher kurz zu erläutern.

Dtn 6 endet in VV 20-25 mit der sog. Kinderfrage zur Motivation der Gesetzesobservanz. Dtn 7,1 setzt mit der historisierenden Gebotseinleitung demgegenüber neu ein, indem die fiktive Perspektive des Gesprächs zwischen den Generationen wieder verlassen und die Situation bei der Landnahme thematisiert wird. V 1-2a leitet mit einem verschachtelten Vordersatz in die Situation der Landnahme ein: „Wenn YHWH, dein Gott, dich in das Land hineinführt ...“. Als zweite Voraussetzung wird die Vertreibung bzw. kriegerische Begegnung mit sieben Völkern formuliert. Der in V 2b $\alpha$  nach der letzten *w<sup>e</sup>qātal*-Form asyndetisch beginnende Nachsatz<sup>690</sup> nennt als Folge ein *hæraem*-Banngebot, das nachfolgend in einem mehrfach geschachtelten Gefüge (VV 2b $\beta$ -6) näher begründet und erläutert wird: zunächst durch drei durch Parataxe syntaktisch gleichgeordnete Prohibitive, das Bündnisverbot, das Verbot, Mitleid zu haben (V 2b $\beta$ ) und das Konubiumsverbot (V 3a). Letzteres wird dann in V 3b.4 weitergeführt, indem es erst näher expliziert und auf Individuen eingeführt wird und dann - als Begründung des Konubiumsverbot, - die Folgen einer Verschwägerung thematisiert werden, nämlich Abfall von YHWH und prompt folgende Vernichtung. V 5 bindet sich dann adversativ an die drei Prohibitive aus V 2b $\beta$ .3a zurück. Anstelle von Bündnis, Mitleid und Verschwägerung soll die vierfache Zerstörung von Kultgegenständen stehen. Mit V 5 ist ein gewisser Abschluß erreicht, jedoch setzt V 6, der die Erwählung Israels und die Heiligkeit des Volkes thematisiert, wiederum mit *kī* ein. Drei Erklärungsmöglichkeiten für die Stellung von V 6 sind denkbar: (1) V 6 bietet die zusammenfassende Schlußmotivation für die in VV 1-2a geschilderte Unterstützung YHWHs bei der Landnahme *und* die Begründung, warum so und nicht anders zu verfahren ist. (2) Eine andere Möglichkeit trennt stärker zwischen VV 1-5 und V 6 und versteht das *kī* als emphatisches *kī*, das den neuen Abschnitt VV 6-11 einleitet, in dem es in einem stark paränetischen Abschnitt um die Erwählung und die daraus resultierende Aufforderung zur Gesetzesbeobachtung geht. (3) V 6a beschreibt konsekutiv die Folge des in VV 1-5 gefor-

---

689 Auf die Strukturdiskussion zum Aufbau von Dtn 7 in der Endgestalt soll hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu neben den jüngeren Kommentaren von G. BRAULIK, D.L. CHRISTENSEN und M. WEINFELD die Ausführungen zu VV 6-14.2-5.25f bei N. LOHFINK, Hauptgebot, 181-183, und die Kritik bei R. ACHENBACH, Israel 230-233 sowie jetzt zum Gesamtaufbau R.H. O'CONNELL, Deuteronomy, 248-265.

690 Vgl. zur Begründung der Abtrennung des Satzgefüges trotz des Subjektwechsels H.P. FLOSS, Jahwe dienen, 290.

derthen Handelns: „Dann wirst du ein heiliges Volk für YHWH, deinen Gott, sein ...“. V 6b wäre dann als Prävalenz der Erwählung zu verstehen, insofern YHWH Israel schon vorgängig ausgewählt hat, ihm ein Eigentumsvolk unter allen Völkern zu sein.

Die letzte Möglichkeit, die eine bedingte Erwählung impliziert, ist am unwahrscheinlichsten. Gegen die zweite Möglichkeit kann ein stilistischer Wechsel zwischen VV 6 und VV 7-8a geltend gemacht werden, wo vom Singular in den Plural gewechselt wird. Da aber ab V 8b-11 wieder singularisch formuliert wird, muß der Wechsel zwischen V 6 und V 7 nicht bestimmend für die Abschnittsgrenze sein. Für die erste Möglichkeit spricht die masoretische Textgliederung, die hinter V 6 eine *S<sup>e</sup>tûmâh* setzt. Inhaltlich ist die Abgrenzung durchaus von Bedeutung. Wenn die Qualität, *‘am qādôš* zu sein, als Begründung für das Handeln in V 2b-5 angeführt wird, haben im Gedankengang des Textes der Bann, die Vernichtung der Fremdvölker und deren Kultgegenstände etwas mit Israels Heiligkeit zu tun<sup>691</sup>.

Zumal hier auch die Beurteilung der Diachronie eine Rolle spielt, kann diese Frage ohne eine gründliche Untersuchung des gesamten Kapitels und der Heiligkeitsvorstellung nicht entschieden werden und soll hier offengelassen werden. Durch die Ausführungen war lediglich zu begründen, warum V 6 noch mit in die Textabgrenzung hineingenommen worden ist.

### c) Textbeobachtungen

Bereits ein erstes Lesen des Textes in einer ungeglätteten Übersetzung zeigt, daß es sich keinesfalls um ein einfaches und glattes paränetisches Stückchen des Deuteronomiums handelt. In den folgenden Ausführungen kann es nicht Ziel sein, eine neue und *endlich* plausible Lösung für die Entstehung des Abschnitts vorzulegen, „da im Grunde alle Welt vor diesem Kapitel irgendwie ratlos steht“<sup>692</sup>, wie N. LOHFINK in seiner Dissertation feststellte. Da dieses Urteil auch nach seinem eigenen Vorschlag seine Berechtigung behielt, kann hier auch nicht die Fülle der Literatur zu Dtn 7 referiert werden<sup>693</sup>. Wie zu Ex 34 sollen hier - ohne den Anspruch auf Vollständigkeit - lediglich einige Beobachtungen am Text gemacht werden, die zur Bewertung von V 5 nützlich erscheinen. Beobachtungen, die bereits zu Ex 34 gemacht wurden, aber auch Dtn 7 betreffen, wie etwa die Parallelen zum Bündnis- und

---

691 Vgl. zur möglichen Verbindung von „Heiligkeit“ und „Bann“ die Erwägungen bei N. LOHFINK, Art. חָרָם, 196f.

692 N. LOHFINK, Hauptgebot, 168.

693 Anstelle eines ausufernden Literaturreferats sei zu Beginn die Literatur genannt, damit deutlich wird, auf welche Untersuchungen zurückgegriffen wurde:

N. LOHFINK, Hauptgebot, 167-188; L. PERLITT, Bundestheologie, 55-67; N. LOHFINK, Bundestheologie, 342-348; G. SEITZ, Studien, 74-79; M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 111-123; J.P. FLOSS, Jahwe, 287-306; H.D. PREUSS, Deuteronomium, 48.101f; A.D.H. MAYES, Deuteronomy, 181f; G. BRAULIK, Deuteronomium, 62-67; M. WEINFELD, Deuteronomy 1-11, 375-384; D.L. CHRISTENSEN, Deuteronomy, 152-169; R. ACHENBACH, Israel, 212-306 (Lit!).

Konnubiumsverbot, werden hier nicht noch einmal eigens angeführt; beide Abschnitte sind zusammenzulesen.

Die historisierende Gebotseinleitung<sup>694</sup> in V 1 beginnt mit der zeitlich konditionierten Hineinführung in das Land „Wenn dich YHWH, dein Gott, in das Land hineinführt ...“<sup>695</sup>, die durch den typischen <sup>a</sup>šær-Satz erläutert wird, in dem die Inbesitznahme (*bô* + inf. cstr. *yrš qal*) als Zielangabe angegeben wird<sup>696</sup>. Ungewöhnlich ist demgegenüber die Fortsetzung durch *w<sup>e</sup>nāšal gôyim rabbîm mippānâkâ*. *nšl qal* findet sich nur hier und in Dtn 7,22 für die Vertreibung von Völkern<sup>697</sup> und *gôyim rabbîm* nur hier in bezug auf die Völker vor der Landnahme<sup>698</sup>. Das *gôyim rabbîm* wird durch das *šib ʿāh gôyim rabbîm wa<sup>a</sup>šûmîm mimmaekkâ* nach der Völkerliste mit sieben Nationen<sup>699</sup> wieder aufgenommen. Zwischen der unbestimmten Angabe *gôyim rabbîm* und deren zahlgenauen Wiederaufnahme liegt keine wirkliche Kohärenzstörung vor<sup>700</sup>. Gerade wenn das zweite *rabbîm* als bewußte Anknüpfung an das erste *gôyim rabbîm* verstanden werden kann, erinnert die Wendung *gôyim rabbîm wa<sup>a</sup>šûmîm mimmaekkâ* stark an das mehrfach in dtr Kontext belegte *gôyim g<sup>e</sup>dolîm wa<sup>a</sup>šumîm mimmaekkâ* in Dtn 4,38; 9,1; 11,23; Jos 23,9<sup>701</sup>. Damit ist allerdings noch nicht über den sekundären Charakter der Völkerliste entschieden<sup>702</sup>. Singulär ist das anschließende *ntn l<sup>e</sup>pānâkâ* mit göttlichem Subjekt und folgendem *nkh*<sup>703</sup>. Das *ntn l<sup>e</sup>pānâkâ* verweist innerhalb von Kap. 7 auf V 23. Die Formulierung des Banngebotes mit der eine *figura etymologica* stellt einen engen Bezug zum Kriegsgesetz her, wo in Dtn 20,17 ebenfalls durch *figura etymologica* (nur an diesen beiden Stellen!) formuliert wird<sup>704</sup>. Es ist schwer zu beurteilen, ob tatsächlich eine vorexilische *heræm*-Konzeption im DtrG greifbar ist, wie N. LOHFINK herausgestellt hat<sup>705</sup>, und ob, wenn dem so ist, Dtn 7 dazuge-

694 Vgl. dazu U. RÜTERSWORDEN, *Gemeinschaft*, 54-58 (Lit.!).

695 Vgl. bes. Dtn 6,10; 11,29; Ex 13,5.11.

696 Vgl. dazu die in Anm. 661 genannten Stellen.

697 Vgl. im Qal noch Ex 3,5; Jos 5,15; Dtn 19,5; 28,40; in der Bedeutung „vertreiben“ noch im Nif'al in 2Kön 16,6.

698 Vgl. Dtn 15,6; 28,12; Jes 52,15; Jer 22,8; 25,14; 27,7; Ez 31,6; 38,23; 39,27; Mi 4,2.11; Hab 2,8; Sach 2,15; Ps 135,10; Neh 13,26 (!).

699 Vgl. zur siebengliedrigen Völkerliste noch Jos 3,10; 24,11, zu den übrigen, meist sechsgliedrigen, Varianten vgl. die Tabelle bei R. ACHENBACH, *Israel*, 244.

700 Gegen J.P. FLOSS, *Jahwe dienen*, 289, der die Völkerliste wegen der „Divergenz zwischen den unbestimmten גוים רבים und den bestimmten גוים שבעה“ ausscheiden will.

701 Bis auf Dtn 9,1 steht die Wendung immer mit *yrš hi* zusammen. In Dtn 9,1 findet sich wie in Dtn 7,1 *yrš qal*.

702 Vgl. zur Problematik der Völkerliste R. ACHENBACH, *Israel*, 247f.

703 Es ist daher fraglich, ob man die Formulierung aus Dtn 7,2 einfach mit der Formulierung *ntn b<sup>e</sup>yad* zusammenstellen kann (gegen R. ACHENBACH, *Israel*, 242).

704 Dafür spricht auch das Vorkommen der gleichgebauten, allerdings sechsgliedrigen Völkerliste (ohne Girgaschiter) in Dtn 20,17.

705 Vgl. dazu N. LOHFINK, *Art* חרם, 209-212.

hören kann<sup>706</sup>. Festzuhalten ist allerdings, daß das Banngebot nie zusammen mit dem Bündnisverbot auftaucht. Dieses ist hier anders als in Ex 34,12 nicht auf den *yōšeb hā ʾāræš* bezogen, sondern auf die „vielen Völker“. Es steht zusammen mit dem (in dieser Formulierung singulären) Erbarmensverbot<sup>707</sup> und dem Konnubiumsverbot. Bei der Formulierung von V 3 fällt das *h̄tn* Hitpaʿel auf<sup>708</sup>, das durch die zwei komplementären Nachsätze (*bittēkā lo ʾ titten libnô <-> ūbittô lo ʾ tiqqah libnækā*) erläutert wird. Die Formulierung erinnert in der Komplementarität einerseits an Gen 34,9: *w<sup>e</sup>hithattēnū ʾotānū b<sup>e</sup>notēkæm tittēnū lānū w<sup>e</sup> ʾæt b<sup>e</sup>notēnū tiqhū lākæm* „Verschwägern wir uns. Eure Töchter gebt uns und unsere Töchter nehmt euch“, aber auch an Ri 3,6; Jer 29,6; Neh 10,31 (vgl. Esra 9,12; Neh 13,25). Dennoch unterscheidet sie sich von den genannten Stellen. Auffallend ist ferner der Wechsel vom Plural in V 3a *w<sup>e</sup>lo ʾ tithatten bām* zu dem durchgehenden Singular in V 3b. Dies würde keine allzugroßen Schwierigkeiten machen, wenn die Bezugsgrößen in V 3b klar wären. Dann könnte man den Numeruswechsel als einen Wechsel von einer kollektiven zur individuellen Perspektive durchaus verkraften. Es ist allerdings nicht klar, auf welchen mask. Sg. sich die Suffixe in *libnô ūbittô* beziehen, wessen Sohn und Tochter also gemeint sein soll. Es ist bedenkenswert, ob man die Suffixe - wie J.P. FLOSS vorschlägt<sup>709</sup> - auf die als kollektive Singulare aufgefaßten *nomina gentilitia* der Völkerliste beziehen kann, da dieser Bezug sachlich richtig und grammatisch kein anderer zu finden ist.

Der folgende Vers, in dem sich das Problem des fehlenden Bezuges fortsetzt, quillt über vor inhaltlichen, aber auch sprachlichen Schwierigkeiten<sup>710</sup>. Man kann ihm, sofern man sich nicht auf die Unterstellung grammatischen Unvermögens zurückziehen will, ein spielerisches Moment nicht absprechen. Folgende Fragen und Auffälligkeiten tauchen auf: (1) Wer ist das Subjekt des *yāsîr* in V 4aα? (2) Warum wird nur noch der Sohn angeführt, die Tochter aus V 3 aber nicht mehr? (3) Auffallend sind die 1. Person des *me ʾah<sup>a</sup>ray* „von

706 Das bestreitet z.B. R. ACHENBACH, Israel, 240-249: „Daß auch das Banngebot als solches im Kontext der jeweiligen Bannaktionen im Jos.-Buch keine Erwähnung findet, zeigt, daß die Verbindung von Völkerliste und Banngebot für die Darstellung des dtr.G in ihren Grundzügen nicht bestimmend war, sondern daß umgekehrt das dtn. Gebot einer fortgeschrittenen Zusammenschau der dtr.G.-Überlieferung entspringt (...) Das Banngebot in Dtn. 7 ist nicht als »dtr« aus einem »dtn« Kontext herauszulösen, sondern es ist mitsamt seinem Kontext selbst Reflex auf die »dtr« Darstellung“ (248, Hervorhebung getilgt).

707 Vgl. zum Verbot, Mitleid zu haben, die Formulierungen mit *hūs* Dtn 7,16; 13,9; 19,13.21; 25,12 (vgl. Gen 45,20; Jes 13,18; Jer 13,14; 21,7; Ez 5,11; 7,4.9; 8,18; 9,5.10; 16,5; 20,17; 24,14); zu *hnn* mit *lo ʾ* nur Dtn 28,50; Jes 27,11; Spr 21,10; Klgl 4,16; vgl. als Vetitiv Ps 59,6 und mit dem Synonym *rh̄m* Jes 9,16; 13,18; 27,11; Jer 6,23; 13,14; 21,7; 50,42; Hos 2,6; (Sach 1,12).

708 Vgl. *h̄tn* hitp. Gen 34,9; Jos 23,12; 1Sam 18 (5mal); 1Kön 3,1; Esra 9,1; 2Chr 18,1.

709 Vgl. J.P. FLOSS, Jahwe dienen, 294.

710 V 4 ist oben als Begründungssatz übersetzt worden, da m.E. auch hier das Mischehenverbot durch die Gefahr des religiösen Abfalls begründet werden soll. Man kann V 4 auch - wie es meist geschieht - als Konditionalsatz übersetzen („Wenn er deinen Sohn ...“).



mir weg“, mit der nur YHWH gemeint sein kann, der Text aber damit aus der Moserede ausbricht; (4) das *w<sup>e</sup> ʿāb<sup>e</sup>dū ʾəlohîm ʾaherîm* V 4aß, wo doch nur der Sohn zum Abweichen von YHWH gebracht wurde, (5) die 2. Pl. in V 4b $\alpha$  (gegen *euch* wird der Zorn YHWHs entbrennen) gegenüber dem „Du“ in VV 3.4a und schließlich (6) der Wechsel zurück zur 2. Sg. in V 4bß „er wird *dich* schnell vernichten“.

Eine Erklärung der Schwierigkeiten darf nicht zu schnell literarkritisch operieren, zumal man dann konsequent mit vier Viertelversen aus vier Händen rechnen müßte - übrig bliebe dann nur ein Flickenteppich. Die erste Schwierigkeit löst sich, sobald man für V 3 einen Bezug gefunden hat oder die Lösung mit der Völkerliste akzeptieren könnte. Bei der Reduktion von Tochter und Sohn zum bloßen *binkā* könnte man erwägen, ob inklusive Sprache vorliegt. Diese Annahme bleibt aber wegen der vorausgehenden Differenzierung und wegen des Singulars weniger überzeugend. Bei der dritten Schwierigkeit wird man mit Frage nach der Ursprünglichkeit der Stilisierung des Dtn konfrontiert. Da die Gründe für die Annahme eines noch nicht als Moserede stilisierten Urdeuteronomiums oder einer vergleichbaren Vorform nicht ausreichen<sup>711</sup>, bietet sich die Möglichkeit an, das *me ʾah<sup>a</sup>ray* als Abkürzung von *me ʾah<sup>a</sup>rê YHWH* zu lesen<sup>712</sup>. Für den scheinbar inkohärenten Plural in V 4aß könnte man, da das Subjekt nicht näher eingegrenzt ist, entweder vermuten, daß *binkā* hier kollektiv verstanden ist<sup>713</sup>, oder schlicht annehmen, daß der verführende Landesbewohner ohne Zweifel auch fremden Göttern dient und so zusammen mit „dein Sohn“ den Plural bedingt<sup>714</sup>. Denn wären die Israeliten gemeint, wie man vom „Muster“ erwarten würde, wäre die 2. Pl. angebracht gewesen. Auch der folgende Plural, daß der Zorn YHWHs gegen das Kollektiv entbrennt<sup>715</sup>, wenn sich einer (der Sohn) verfehlt, könnte verkräftet werden. Nur der Schluß, der zurück in den Singular wechselt, ist so nicht mehr zu erklären<sup>716</sup>. Es zeigt sich also, daß sich einige Schwierigkeiten von V 4 recht un-

711 Vgl. dazu zusammenfassend E. REUTER, Kultzentralisation, 213-226.

712 Vgl. z.B. A.D.H. MAYES, Deuteronomy, 183f, vgl. 167f.

713 So J.P. FLOSS, Jahwe, 291. Dies würde gut mit der Erklärung zusammenpassen, daß in V 4a $\alpha$  das *binkā* inklusive Sprache vorliegt.

714 Es ließe sich einwenden, daß die Erklärung des Plurals von V 4aß nicht recht überzeugt, da doch eher der Fremdgötterdienst aller Israeliten gemeint ist. Dann aber ist der Personenwechsel recht hart und die Logik des Verses in Frage gestellt: Wenn eine Person von YHWH abfällt, wieso sollen dann alle „fremden Göttern dienen“? Es scheint tatsächlich eher so, als würde in Dtn 7,4 der exemplarische Abfall „eines Sohnes“ zur Vernichtung ganz Israels führen.

715 In Dtn 6,15; 29,26; 31,17 und vor allem Dtn 11,17 wo auch die „schnelle Vernichtung“ vorkommt: *w<sup>e</sup>hārāh ʾap YHYH bākæm w<sup>e</sup>ʿāsar ʾæt haššāmayim w<sup>e</sup>lo ʾyihyæh māfār w<sup>e</sup>hā ʾadāmāh lo ʾtitten ʾæt y<sup>e</sup>būlāh wa ʾabadtæm m<sup>e</sup>herāh me ʿal hā ʾāræš hattobāh*. Vgl. zu *mhr* mit ʿbd auch Dtn 4,26; 28,20 sowie Dtn 9,3, dort allerdings nicht auf Israel bezogen.

716 Die Erklärung von N. LOHFINK, Hauptgebot, 253, daß der Plural *bākæm* nur ein Interludium aufgrund der komplexen Generationendifferenzierung sei, am Schluß aber zurückgenommen werde, überzeugt nicht völlig. Die Unterscheidung zwischen „der jüngeren

kompliziert erklären lassen, andere aber „störend“ bleiben. Ob man aber innerhalb von V 4 literarkritisch eingreifen *muß* oder *sollte*, bleibt fraglich. Vielleicht liegt eher ein später Mischstil vor, der die Inkongruenzen und den häufigen Wechsel der Bezugsgrößen mit einem spielerischen Impetus betreibt, durchaus aber eine Intention mit den Wechseln verbunden haben könnte.

V 5 ist durchgehend pluralisch gestaltet und hebt sich dadurch nach dem „Präludium“ in V 4 vom Kontext ab. Durch das adversative (übrigens wieder singuläre) *kī ʾim koh ta ʿasû lāhæm* bindet sich V 5 an die drei Prohibitive Bündnis-, Konubiums- und Erbarmensverbot zurück. Die Bezugsgröße ist - anders als in VV 3b.4 - wie in VV 2.3a pluralisch, das *lāhæm* bezieht sich auf die Völker. Gegenüber Ex 34 fällt die ausführliche adversative Einleitung auf, die im Kontext der Vergleichstexte an Dtn 12,5 erinnert, dort aber auf die Zentralisation bezogen ist (s.u.). Die Anweisung zur Zerstörung der Kultgegenstände der Fremdvölker ist hier - wie in Dtn 12,3 - viergliedrig, allerdings mit stilistischen Eigenheiten. In allen vier Gliedern wird ein pluralisches, suffigiertes Objekt - im Unterschied zu Ex 34,13 ohne Akkusativpartikel - vorangestellt, dem ein pluralischer Injunktiv folgt. Meist übergangen wird die Auffälligkeit, daß nur in den letzten beiden Gliedern ein *nun paragogicum* verwandt ist (*ʿgaddē ʾûn, tišr ʿpûn*), das bei den ersten beiden Verben (*tittosû, ʿšabberû*) und der adversativen Einleitung (*ta ʿasû*) fehlt. Dies ist signifikant und bedarf einer Erklärung. Da der stilistische Wechsel für eine literarkritische Trennung kaum ausreicht<sup>717</sup>, soll unten nach einer anderen, traditionsgeschichtlichen Erklärung gesucht werden. Die ersten beiden Glieder (Altäre und Masseben) entsprechen Ex 34,13, allerdings fällt die andere Suffigierung an den *mizb ʿhot* auf. Während in Ex 34,13 (und Dtn 12,3) das Pluralsuffix des Singulars verwandt ist (*mizb ʿhotām*), steht in Dtn 7,5 das „längere“ Objektsuffix der Nomina im Plural (*mizb ʿhotêhæm*)<sup>718</sup>. Dies gilt aber nur für die Altäre, so daß die Euphonie in Dtn 7,5 durch das *maššebôtām* verloren geht (*mizb ʿhotêhæm - maššebôtām - ʿšêrehæm - p ʿsilêhæm* in Dtn 7,5 gegenüber der paarweisen Euphonie *mizb ʿhotām - maššebôtām - ʿšerêhæm - p ʿsilê ʿlohêhæm* in Dtn 12,3). Das dritte Glied differiert nicht nur in der gegenüber Ex 34,13 „korrekten“ Suffigierung, sondern auch in

---

und älteren Generation, darin wieder der Söhne und Töchter, und zwar sowohl bei den Israeliten und bei den Landesbewohnern, ... eine Vielzahl von Menschengruppen“ (ebd.), hört sich zwar bei LOHFINK recht kompliziert an, ist es in den VV 3-4 aber weniger. Übereinstimmend mit LOHFINK kann man aber m.E. den Numeruswechsel durchaus als „spielerisch“ (ebd. 248) bezeichnen. Insofern trifft die Kritik von L. PERLITT, *Bundestheologie*, 56; J.P. FLOSS, *Jahwe dienen*, 291, nur bedingt.

717 Verwendung des *nun paragogicum* in Kap. 7 nur noch in V 12 und V 25.

Vgl. zur Verwendung des *nun paragogicum* und zur Frage, inwieweit es als Indiz für literarkritische Operationen und redaktionsgeschichtliche Fragestellungen ausgewertet werden kann, C. DOHMEN, *Bilderverbot*, 163-168.

718 Vgl. zur Verwendung GesK § 91n, und P. JOÛON; T. MURAOKA, *Grammar*, § 94g.

der Verwendung des Verbs. *gd*<sup>c</sup> *pi*. für die Beseitigung der Aschera findet sich nur noch in 2Chr 14,2; 31,1<sup>719</sup>. Das letzte Glied - gegenüber Ex 34,13 gänzlich neu - ist das Verbrennen von Bildern im Feuer (*tišr<sup>e</sup>pūn bā<sup>ʿ</sup>eš*), wobei gegenüber Dtn 12,3 das fehlende *ʿ<sup>a</sup>lohēhæm* (vgl. aber Dtn 7,25) auffällt. *šrp bā<sup>ʿ</sup>eš* findet sich nur hier und in V 25 in (fast) identischer Formulierung (*p<sup>e</sup>sīlē ʿ<sup>a</sup>lohēhæm tišr<sup>e</sup>pūn bā<sup>ʿ</sup>eš<sup>720</sup>*) auf *p<sup>e</sup>sīlīm* bezogen, allerdings zählt das Verbrennen zu den klassischen Vernichtungsarten der Deuteronomisten für Kultgegenstände<sup>721</sup>.

Der letzte Vers der hier abgegrenzten Einheit wechselt wieder in den Singular. Damit fällt V 5 als der einzige *durchgängig* im Plural formulierte Vers aus dem Rahmen. V 6 setzt wiederum mit *kī* ein und kann, zumindest im Duktus des Endtextes, als abschließende Motivation des in V 2bα.5 geforderten und in VV 2bβ.3a verbotenen Handelns verstanden werden. Israel soll im Rahmen der Landnahme wie in VV 2-5 geschildert handeln, weil es als „Erwählungskollektiv“ ein „heiliges Volk“ *ʿam qādōš* für YHWH ist. Die Erwählungsaussage stimmt fast wörtlich mit Dtn 14,2 überein<sup>722</sup>. Sprachlich gibt es einige weitere Parallelen im Deuteronomium<sup>723</sup>. Der Zusammenhang zwischen Erwählungsvorstellung und Heiligkeit darf sicher nicht erst den späten Schichten des Dtn zugerechnet werden<sup>724</sup>, singulär ist allerdings die Verbindung mit dem Banngebot und den übrigen Bestimmungen

719 Für die Zerstörung von Kultgegenständen findet sich *gd*<sup>c</sup> *Pi*<sup>c</sup>el noch in 2Chr 34,4.7 (*hammānīm*), Dtn 12,3 (*p<sup>e</sup>sīlīm*), im Nif'al noch Ez 6,6 (*hammānīm*); Am 3,14 (*qarnôt hammizbe<sup>a</sup>h*).

720 Es ist unzweifelhaft, daß VV 5 und 25 sich entsprechen, was nicht heißen muß, daß sie einer Hand entstammen. Auch V 26 bindet sich durch das zweimalige Stichwort *hrm* an Dtn 7,2 zurück. Es ist aber m.E. fraglich, ob man von einer palindromischen Stichwortentsprechung zwischen VV 2.3.5 und VV 25f reden kann (so N. LOHFINK, Hauptgebot, 183). Daß in V 3 und V 26 jeweils *lo<sup>ʿ</sup>* und *lqh* verwandt sind, hat eher sachliche Gründe und ist kaum als *Stichwortentsprechung* zu deuten.

721 Vgl. zu *šrp (bā<sup>ʿ</sup>eš)* im Zusammenhang mit Kultreinigung Ex 32,20; Dtn 9,21; 12,3; 2Kön 10,26; 2Kön 23,4.6.11.15; 2Chr 14,12 u.ö. In die Nähe von Götterbildern rücken sowohl das „goldene Kalb“ (vgl. Ex 32,20; Dtn 9,21) als auch das *miplææt lā<sup>ʿa</sup>šerāh* in 1Kön 15,13/2Chr 15,16 (s. dazu u.) und der *ʿæman* in Mi 1,7 (s. dazu u.) und wahrscheinlich auch die „Götter“ der Philister in 1Chr 14,2. Dennoch bleibt *šrp bā<sup>ʿ</sup>eš* für *p<sup>e</sup>sīlīm* auf Dtn 7,5.25 beschränkt.

722 Dort fehlt lediglich zweimal das *ʿ<sup>a</sup>lohēkā* und die beiden Hälften der Erwählungsaussage sind syndetisch verknüpft (vgl. die textkritische Anmerkung in der BHS).

723 Außer in Dtn 7,6; 14,2 findet sich die Rede von Israel als dem „heiligen Volk für YHWH“ noch in Dtn 14,21; 26,19; 28,9 (vgl. Ex 19,6 *gōy qādōš*). *bhr* in bezug auf das Volk - über die beiden Stellen hinaus - im Dtn noch in Dtn 4,37; 7,7 und 10,15. Das dritte sprachlich signifikante Glied schließlich, *ʿam s<sup>e</sup>gullāh*, findet sich noch in Dtn 14,2; 26,18 (vgl. Ex 19,5f). Das *mikkol hā<sup>ʿ</sup>ammūm* Dtn 7,7.14; 10,15; 14,2, vgl. Dtn 30,3; Ex 19,6.

724 „Das ist Wort für Wort aus der geistlichen Schatzkammer des Dt“ (L. PERLITT, Bundestheologie, 57). Vgl. zur Erwählungsvorstellung in Dtn 7 R. ACHENBACH, Israel, 298-306 sowie H. FUHS, Volk, 144-153; J. SCHREINER, Volk Gottes, 244-250 (dort auch zu Ex 19); sowie zur Gesamtthematik C. FREVEL, Einheit, 83-85 (Lit!).

in Dtn 7,1-5. Ob diese ohne V 6 „eine bloße Anmaßung“<sup>725</sup> blieben, kann aufgrund der Parallelen Ex 23,32; 34,12.15; Ri 2,2 bezweifelt werden. Die Stichworte aus Dtn 7,6 (*am, bhr, mikkol hā ammîm*) werden in (dem möglicherweise späteren Stück) Dtn 7,7f aufgegriffen, wo nach den Gründen der Erwählung gefragt wird.

*d) Auswertung und literargeschichtliche Hypothese*

Die an den ersten sechs Versen des Kapitels entlanggehenden Beobachtungen haben bestätigt, daß Dtn 7 kein einfaches Kapitel ist, sondern von hohem theologischen und literarischen Wert ist. Die Deuteronomiumexegese beißt bezüglich einer plausiblen Schichtung des Kapitels immer noch auf Granit. Fast durchgängig wird allerdings davon ausgegangen, daß Kap. 7 eine frühe, mindestens deuteronomische Grundschrift hat, zu deren Gestalt auch wesentliche Teile (Banngebot, Bündnisverbot, Erwählung) der VV 1-6 gehören<sup>726</sup>. Ein relativer Konsens besteht darin, daß V 5 wegen der durchgehend pluralischen Formulierung nicht zu dieser Grundschrift zu rechnen ist, wobei der Vers nahezu ausschließlich Dtn 12,3 vorgeordnet bleibt<sup>727</sup>. Dieses Abhängigkeitsverhältnis ist umzukehren, wie weiter unten ge-

725 So L. PERLITT, *Bundestheologie*, 58.

726 Vgl. dazu die in Anm. 693 genannte Literatur. Zu den Schichtungsvorschlägen einige Beispiele, die zugleich die Unterschiedlichkeit der Ansätze deutlich machen:

N. LOHFINK, *Hauptgebot*, 167-188: Grundschrift VV 1-5\*.13-16\*.20\*.22-24\* im Verbund mit seiner These einer „Gilgal-Bundestraddition“, die mehrfach berechtigte Kritik hervorgerufen hat.

M. ROSE, *Ausschließlichkeitsanspruch*, 111-123: Grundschrift VV 2a.3.4a.6b.8b.9a und zwei dtr Schichten in VV 4bα.6a.7.8α.9b-11 und darauf folgend VV 1.2b.4bβ.5.8aβ.

F.-L. HOSSFELD, *Dekalog*, 270 (VV 1-11; ohne Diskussion): Grundschrift VV 1\* (ohne Völkerliste).2.6. „VV. 3.4.5. interpretieren den Bann sekundär“. VV 7-8a erläutern V 6; VV 8b-11 knüpfen an VV 7b-8 an.

J.P. FLOSS, *Jahwe*, 287-306: Grundschrift: VV 1 (ohne Völkerliste).2abα.6a.8b.24.25b.26; mehrstufige Erweiterungen.

A.D.H. MAYES, *Deuteronomy*, 181f: Zweischichtenmodell: VV 1-3.6.17-24 (Fortsetzung der Grundschrift von Kap. 6) gegenüber VV 4-5.7-15.25-26. V 16 hat Überleitungsfunktion („transitional verse“).

H.D. PREUSS, *Deuteronomium*, 48.101f: Ergänzungsschrift zu Dtn 6,1\*.4-9.20-24 in Dtn 7,1-2.6\*. [7-15(16)].17-24; dtr VV (4b?).5.7.8ab.12a.(6\*); spätdtr VV 4.4a.(4b?).22.25bc.26.

R. ACHENBACH, *Israel*,: Grundschrift Dtn 6,4f.10-13; 7,1-3a.6.12b.13-16\* mehrere nach-exilische Fortschreibungen.

727 Anders z.B. R. ACHENBACH, *Israel*, 219, der Dtn 12,3 für den Ursprungsbeleg hält: „V. 5 ist als eine spätere Fortschreibung anzusehen und den jüngsten Schichten des Dtn.s zuzuordnen“. Trotz der Übereinstimmung in dieser Beurteilung (s. dazu u.), überzeugt der Vergleich von Dtn 12,3 und Dtn 7,5 (und auch anderes!) bei ACHENBACH nicht. Die gebotenen Synopsen sind z.T. unvollständig und in ärgerlicher Weise fehlerhaft (vgl. z.B. ebd. 218f) oder von geringem Wert (vgl. z.B. ebd. 276.279). Die Erklärungen für die Unterschiede zwischen Dtn 12,3 und Dtn 7,5 sind wenig überzeugend. So z.B. für den Ausfall des *ʾēlo-hîm* in Dtn 7,5: „Der Hinweis in 12,3, daß es sich bei den פסילים um Götterbilder (אלהיהם) handelt, fehlt in Dtn. 7,5, weil es hier vornehmlich um den Kontrast zwischen עם קרוש und גוים geht und weil klar ist, daß mit פסיל ein Götterbild gemeint ist - eben von

zeigt werden soll. Läßt sich nun aus den oben gemachten Beobachtungen ein stufenweises Wachstum plausibel machen? Da die exegetische Feineinstellung nur für einen Teil des Kapitels zum Tragen kam, soll hier mit aller Vorsicht in zwei Alternativen Position bezogen werden<sup>728</sup>.

- (1) Der untersuchte Abschnitt war voll von Wendungen, die z.T. wörtlich, oft aber auch „nur“ ähnlich in der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur auftauchten. Die vielen Querverweise auf Belegstellen sollten das gezeigt haben. Gleichzeitig war die Zusammenstellung von Sachfragen oder Themenkreisen (Banngebot, Bündnisverbot, Konubiumsverbot, Mitleidsverbot, Zerstörungsanweisung und Erwählungsvorstellung) insgesamt, aber auch in den jeweiligen Kombinationen ohne wirkliche Parallelen. V 4, der von vielen für sekundär gehalten wird, war syntaktisch auffallend in der Numerusmischung, ein Phänomen, das vor allem in späten Texten vermehrt auftaucht. Die innerhalb des Abschnitts herausgestellten Kohärenzstörungen (VV 1.3.4) waren nicht so stark, daß sie zwingend zu einer Schichtung führen müßten. Der Verdacht ist m.E. nicht zu unterdrücken, daß es sich um ein kompositionell einheitliches, aber recht spätes Stück deuteronomistischer Literatur handelt, in dem aus unterschiedlichsten Bereichen Theologumena kombiniert und mit stilistischen Eigenheiten wie Numeruswechsel und signifikant variierenden Formulierungen „gespielt“ wird. Bündnisverbot und Vermischungsverbot machen historisch am meisten Sinn in spätexilisch-frühnachexilischer Zeit, auch wenn sie literarisch (z.B. in Ex 34,12 für das Bündnisverbot) bereits einen festen Sitz hatten. Diese Sichtweise hat die Schwierigkeit, daß einerseits etwa VV 7f.17 auf die VV 1-6 zurückgreifen und z.T. mit differenten Vorstellungen arbeiten und man sich umgekehrt berechtigt schwertut, das ganze Kapitel als ein spätes Produkt anzusehen, eine „andere“ Grundschrift aber in VV 7-25 nicht erkennbar ist.
- (2) Ist man aufgrund dieser Schwierigkeiten bereit, doch mit einer dtn Grundschrift zu rechnen, so kommen für diese die VV 1 (möglicherweise ohne die Völkerliste).2.6 in Frage. Für die restlichen Verse müßte man mit einem mehrstufigen Wachstum in den VV 1\*.3, V 4 und V 5 rechnen, wobei eine relative Chronologie nur für die Abfolge VV 1\*.3-4 fest-

12,3 her“ (ebd. 219). Ein weiteres Beispiel bietet seine Erklärung der unterschiedlichen Verwendung der Verben zwischen Dtn 7,5 und 12,3, die im Text unmittelbar folgt: „Die Wahl des Verbums  $\text{שָׁרַח}$  anstelle von  $\text{גָּרַע}$  kürzt die längere Wendung von 12,3 ab“ (ebd.). Hier ist ACHENBACH seiner unvollständigen Synopse (ebd. 218f) zum Opfer gefallen, wo das dritte Element, die Ascheren, jeweils fehlen. Wo ist (außer dem fehlenden <sup>α</sup>lohîm) in Dtn 7,5 gegenüber 12,3 eine Verkürzung?

Dtn 7,5: *wa<sup>α</sup>šērehæm tēgadde ûn ûp<sup>ε</sup>silêhæm tîsr<sup>ε</sup>pûn bā<sup>ε</sup>es*

Dtn 12,3: *wa<sup>α</sup>šērehæm tîsr<sup>ε</sup>pûn bā<sup>ε</sup>es ûp<sup>ε</sup>silê<sup>α</sup>lohêhæm tēgadde ûn.*

- 728 Die Entscheidung, hier Alternativlösungen zu bieten, wurde nicht zuletzt durch die Dissertation von N. LOHFINK erleichtert, der dort ebenfalls „zwei mögliche Entstehungstheorien“ vertrat, um den hypothetischen Charakter zu unterstreichen (vgl. Hauptgebot, 184-186). Diese hatten allerdings völlig andere Gestalt als die hier vorgeschlagenen.

liegt, da V 4 das Konubiumsverbot schon voraussetzt. Erklärbar wäre der Numeruswechsel in V 4 als „Vermittlung“ zwischen V 3 (Sg.) und V 5 (Pl.), wenn dieser Vers entsprechend am Schluß des Redaktionsprozesses stehen würde. Wie bei Ex 34,15f stellt sich auch für Dtn 7,3f die Frage, ob das Heiratsverbot nicht - seinem sozialgeschichtlichen „Sitz im Leben“ entsprechend - exilisch-nachexilisch eingeordnet werden sollte<sup>729</sup>. V 5 gehört auf jeden Fall, wie der Vergleich von Dtn 12,3 mit Dtn 7,5 zeigen wird, bereits in spätdtr Zeit.

729 Für eine spätextilisch-nachexilische Datierung wären noch einmal die Bezüge und Voraussetzungen der Verbote in Ex 34,15f und Dtn 7,3f zu prüfen. So müßte etwa diskutiert werden, ob Ri 3,6 (spätdtr, vgl. dazu als „*locus classicus*“ R. SMEND, Gesetz, 134: „Hinter DtrN kommen wir in keinem Bestandteil der Verse [scil. Ri 3,1-6] zurück; dafür zeigt sich umgekehrt, daß die Arbeit der deuteronomistischen Schule auch mit DtrN nicht beendet war“; vgl. auch die jüngste Analyse des Stücks bei U. BECKER, Richterzeit, 99f), wo eine Formulierungsnähe zu Dtn 7,3f festgestellt werden konnte, ein Heiratsverbot im Pentateuch bereits voraussetzt. Die zweite für eine Datierung zu diskutierende Verweisstelle wäre 1Kön 11,1b.2-4\* (spätdtr, vgl. E. WÜRTHWEIN, Könige, 131f: DtrN), wo sich, ebenfalls in Verbindung mit einer (auf Salomo zugeschnittenen Völkerliste), ein Rückverweis auf ein Heiratsverbot findet. Dieses stimmt allerdings im Wortlaut (*lo ʾ tābo ʾ ū bāhæm wʿhem lo ʾ yābo ʾ ū bākæm ʾ āken yaʾtū ʾ æt lʾ babkæm ʾ ahʾrê ʾ ælohêhæm*) weder mit Ex 34,15f noch mit Dtn 7,3f überein, sondern knüpft sprachlich an das *bā ʾ tæm bāhæm wʿhem bākæm* aus Jos 23,12f an. Kann man daraus schließen, daß der Autor von 1Kön 11,1-4\* noch kein Heiratsverbot des *Pentateuch*, weder Ex 34,15f noch Dtn 7,3f, kennt?

Daß „keine direkte literarische Vorlage für Jer 29,6 genannt werden“ kann, hat jüngst H. WEIPPERT noch einmal herausgestellt (Jerusalem, 135). Der Beleg aus frühexilischer Zeit greift weder auf Ex 34,15f erst recht nicht Dtn 7,3f zurück, auch wenn z.T. das gleiche Vokabular verwandt wird. Dabei handelt es sich aber wahrscheinlich um gebräuchliches Eheschlußvokabular (vgl. ebd.), woraus keine unmittelbaren literarischen Abhängigkeiten abzuleiten sind.

Von den sicher nachexilischen Belegen Esra 9,12; Neh 10,31; 13,25 setzt zumindest Neh 10,31 ein Heiratsverbot im Pentateuch voraus. Neh 13,25-27 greift explizit auf 1Kön 11,1-3 zurück, setzt also 1Kön 11 und wahrscheinlich Jos 23,12f voraus. Esra 9,11f bindet sich zwar explizit an die „Propheten“ zurück, verweist aber eher auf Stellen des Pentateuch (Mose als Prophet), u.a. Dtn 7,1-4. Dies ist schließlich explizit auch in Neh 10,30f der Fall, wo sich das Volk auf das mosaische Gesetz verpflichtet und in den Einzelbestimmungen das Mischehenverbot Dtn 7,3f genannt wird (vgl. zur Diachronie der drei genannten Belege A.H.J. GUNNEWEG, Nehemia, 135f).

In die Diskussion um die Datierung wären schließlich auch die literarischen Bezüge des Heiratsverbots zu Gen 34 einzubeziehen. Ohne einer genaueren Überprüfung vorzugreifen, ist von den bisher gemachten Beobachtungen aus ein spätdtr Ursprungsort eher in Ex 34,15f als in Dtn 7,3f vorstellbar. Dtn 7,3f ist wahrscheinlich sowohl Num 23,1-5; Ri 3,6 als auch Jos 23,12 und Jer 29,5 nach-, der Endgestalt von Gen 34 und Esra 8,12; Neh 10,31; 13,25 aber sicher vorzuordnen. Ob Dtn 7,3f auch Gen 34,9.16.21 vorzuordnen ist, kann offenbleiben.

Wenn dies richtig ist, kann man vielleicht den etwas unklaren singularischen Suffixbezug in Dtn 7,3 auf die literarische Abhängigkeit und möglicherweise einen intertextuellen Bezug zu Ex 34,15f zurückführen, wo vom „Bewohner des Landes“ ebenfalls im Singular gesprochen wurde.

#### 4. Dtn 12,2-5

##### a) Text und Übersetzung

- V 2 ʾabbed tē ʾabbēdūn ʾæt kâl hammēqomôt ʾašær ʿābēdū šām haggōyim  
 ʾašær ʾattæm yorēšim ʾotām ʾæt ʾalohēhæm  
 ʿal hæhārim hārāmim wē ʿal haggēbā ʿôt wētaḥat kâl ʿeš ra ʿanān
- V 3 wēnittaštæm ʾæt mizbēḥotām wēšibbartæm ʾæt maššebotām  
 wa ʾašerēhæm tišrēpūn bā ʾeš ūpēsilē ʾalohēhæm tēgadde ʿūn  
 wē ʾibbadtæm ʾæt šēmām min hammāqôm hahū ʾ
- V 4 lo ʾta ʿašūn ken laYHWH ʾalohēkæm
- V 5 kī ʾim ʾæl hammāqôm ʾašær yibḥar YHWH ʾalohēkæm mikkâl šibtékæm  
 lāsūm ʾæt šēmô šām lēšiknô tidrēšū ūbā ʾtā šāmmāh
- V 2 Ihr sollt unbedingt alle Stätten, an denen die Völker,  
 deren Besitz ihr übernehmt, ihren Göttern gedient haben, zerstören,  
 auf den hohen Bergen und auf den Hügeln  
 und unter jedem frischgrünen Baum.
- V 3 Und ihr sollt ihre Altäre einreißen und ihre Masseben zerbrechen  
 und ihre Ascheren im Feuer verbrennen und ihre Götterbilder umhauen,  
 und ihr sollt ihren Namen von jener Stätte austilgen.
- V 4 Nicht sollt ihr so für YHWH, euren Gott, tun,  
 V 5 sondern die Stätte,  
 die YHWH, euer Gott, erwählen wird unter all euren Stämmen,  
 um dort seinen Namen hinzulegen, daß er dort wohne,  
 (diese Stätte) sollt ihr (auf)suchen und du sollst dorthin gehen.

##### b) Textabgrenzung und Stellung im Kontext

Die letzte der drei zu besprechenden Zerstörungsanweisungen ist die umfangreichste und zugleich die am stärksten sachlich-logisch in den Kontext eingebundene Vorschrift. Nicht zuletzt hebt sie sich durch ihre Stellung direkt am Anfang des Gesetzesblocks Dtn 12-26 heraus. Auch hier ist eine eher pragmatische Textabgrenzung vorgenommen worden, die zwar den zu untersuchenden Text sinnvoll begrenzt, nicht aber mit tatsächlichen Gliederungsmerkmalen oder Textgrenzen im weiteren Kontext identisch ist. Wie bei den übrigen Belegen ist die Abgrenzung zu begründen und mit Strukturbeobachtungen sowie einer kurzen Charakterisierung der Stellung im Kontext zu verbinden.

Kap. 12 setzt wie Dtn 1,1 mit kataphorischem ʾellæh + determiniertem pluralischem (Doppel-)Objekt ein. V 1 ist nicht nur die Kapitelüberschrift, sondern zugleich mit dem entscheidenden Doppelausdruck *huqqim ūmišpātīm* die Überschrift über den gesamten Gesetzesblock Dtn 12,2-26,16. Dtn 12,1 bestimmt Geltungsbereich und Geltungsdauer des

deuteronomischen Gesetzes<sup>730</sup>. Aufgrund der gliedernden Funktion kann die Überschrift hier unberücksichtigt bleiben, auch wenn sie unzweifelhaft in enger Verbindung mit dem Folgenden steht.

V 2 beginnt die Gesetzesüberlieferung betont durch eine *figura etymologica*. Es ergeht die unbedingte Forderung, die Kultstätten der beerbten Landesbewohner zu zerstören. Die Eingrenzung auf diese Stätten erfolgt durch einen Relativsatz, der wiederum durch drei Ortsangaben näher bestimmt wird und durch einen eingeschobenen, partizipial formulierten Relativsatz unterbrochen wird. V 3 setzt durch zwei *w<sup>e</sup>qātal* und zwei *x-yiqtol* Verbformen syntaktisch die *figura etymologica* fort. Deren Verb *ʾbd* pi. wird schließlich in der fünften Verbform von V 3 (wieder *w<sup>e</sup>qātal*) wieder aufgenommen, so daß eine Rahmung der VV 2-3 durch *ʾbd* entsteht. V 4 setzt mit einem Prohibitiv einen neuen Einsatz, der sich durch die Deixis *ken* auf die VV 2-3 bzw. einen Teil daraus zurückbezieht (s.u.). V 5 setzt den Prohibitiv durch eine positive Bestimmung fort, indem er sich durch *ki ʾim* adversativ vom Vorhergehenden absetzt („So sollt ihr für YHWH, euren Gott, *nicht* handeln, *sondern* ...“). Durch eine mehrfach näherbestimmte Erwählungsformel, die Verben *drš* und *bôʾ* wird die Zentralisation umschrieben, um die es im folgenden in den Opferbestimmungen (V 6) geht. V 6 schließt syntaktisch an V 5 durch *wah<sup>a</sup>be ʾtæm šämmāh* an, so daß auch hier vom Text her kein tiefer Einschnitt zu machen ist. Sachlich ist mit den Opferbestimmungen in V 6 ein neues Thema angeschnitten, so daß es berechtigt scheint, hinter V 5 einen Schnitt zu machen. Der Abschnitt, der durchgehend bis auf die letzte Verbform im Plural formuliert ist, hat eine klare Gedankenführung, die von der Außenseite des Kultes der Fremdvölker zur Innenseite des eigenen Kultes fortschreitet. Er ist gut gegliedert durch mehrfache Stichwortensprechungen gestaltet. Dtn 12,2-5 können als die „Präambel“ der Kultgesetze, vor allem aber der Zentralisation des Kultortes verstanden werden, in der vor den eigentlichen Vorschriften die Rahmenbedingungen geklärt werden. Kompositionell entsprechen den VV 2-5 innerhalb von Kap. 12 die Schlußverse 29-31, in denen vor der Verehrung der Götter der Landesbevölkerung gewarnt wird. Signifikant ist vor allem die (singularische) Wiederholung von V 4 in V 31a.

### c) Textbeobachtungen

Mit Dtn 12 wird ein relativ sicheres Terrain betreten, in dem die Einordnungen nicht wie in Ex 34 und Dtn 7 so stark schwanken. Gerade der hier relevante Teil wird mit relativem Konsens als deuteronomistische Vorschaltung vor die deuteronomische Grundschicht in den

---

730 Vgl. zur Bedeutung und Funktion, zu dem innerdeuteronomischen Verweissystem, in das Dtn 12,1 eingebunden ist sowie zu möglichen Bezügen zu Gen 15 die Arbeiten von N. LOHFINK (*huqqim ūmišpātīm*; Dtn 12,1).



VV 13-19(\*) angesehen<sup>731</sup>. Allerdings weisen die Schichtungsversuche und die Zuordnung im einzelnen doch Differenzen auf, so daß hier zunächst wie bei Ex 34 und Dtn 7 einige Beobachtungen am Text entlang gemacht werden sollen.

Auf die Rahmung der VV 2-3 durch das Verbum *ʾbd* pi. wurde bereits aufmerksam gemacht. In beiden Belegen sind die genannten Objekte ungewöhnlich. Eine *fig. etym.* mit *ʾbd* kommt nur noch in Dtn 4,26; 8,19 und 30,18 vor. Dort ist allerdings Qal verwandt, und der Gebrauch bezieht sich - wie häufig im dtn/dtr Bereich - auf die angedrohte Extermination des Volkes aus dem Land bzw. auf die Vernichtung von Feinden. Auf Sachobjekte bezogen und speziell im Rahmen von Kultreinigung findet sich *ʾbd* nur hier mit *māqôm*. Vergleichbar sind 1Kön 21,3 und Ez 6,3 wo sich *ʾbd* pi. auf *bāmôt* bezieht<sup>732</sup>. Der Plural von *māqôm* findet sich nur hier im Deuteronomium, bereits ein Indiz für die starke Opposition, die der Text zwischen dem einen Ort und den vielen Orten aufbaut<sup>733</sup>. Durch den Relativsatz *ʾašær ʿābēdû šām haggôyim ʾet ʾælohêhaem* werden die Orte als Kultstätten der Fremdgötter ausgewiesen, die durch die angeschlossene „Höhenkultformel“ als Höhenheiligtümer (*bāmôt*) näher bestimmt werden<sup>734</sup>. Diese unterscheidet sich zwar durch das erste Element (*ʿal hæhârîm hârāmîm*) von den „klassischen“ Belegen, bleibt jedoch durch die beiden folgenden eng an diese angebunden<sup>735</sup>. Über die „Höhenkultformel“ und damit den sachlichen Bezug auf *bāmôt* ist Dtn 12,2 mit den Reformnotizen aus den Königsbüchern verbunden. Der eingeschobene Relativsatz *ʾašær ʾattæm yorēšûm ʾotām* stellt keine Kohärenzstörung dar, auch wenn das Objekt zu *ʾbd* nachgeschoben wirkt. Anders hätte man die Näherbestimmung der Völker und den

731 Vgl. dazu den Überblick über die Forschungsgeschichte bei E. REUTER, Kultzentralisation, 29-41 (Lit!), deren literarische Analyse von Kap. 12 im folgenden den Ausgangspunkt (!) bildet (s. dazu o. Anm. 599). Vgl. zur synchronen Ebene und entsprechenden Strukturbeobachtungen zu Aufbau und Stellung von Kap. 12 G. BRAULIK, Gesetze, 23-31.

732 Vgl. ferner Num 33,52, bezogen auf die Götterbilder der vertriebenen Völker (*wē ʾibbadtæm ʾet kâl maskîyotâm wē ʾet kâl šalmê massekotâm ʾabbedû wē ʾet kâl bāmotâm tašmîdû*) und 2Kön 19,18/Jes 37,19 ebenfalls bezogen auf Götterbilder (s. dazu u. den Exkurs zu „Holz und Stein als Fremdgötterbilderpolemik“).

733 Zu Recht verweist E. REUTER darauf, daß es sachlich-logisch nicht um die Zerstörung des Ortes gehen kann, sondern „um die Zerstörung in seiner Funktion als Kultort“ (Kultzentralisation, 49). Das wird nicht nur durch den Relativsatz, daß die Völker dort ihren Göttern gedient haben, deutlich, sondern auch in V 3, wo der Name der Völker von den jeweiligen Stätten ausgetilgt werden soll, die Stätten logisch also noch existieren. Diese leichte Inkohärenz hat der Autor aufgrund der Opposition zwischen „dem“ Ort (*hammāqôm*, V 5) und den durch die Partikel *kol* noch gesteigerten „vielen“ Orten (*kâl hammēqomôt*, V 2) in Kauf genommen.

734 Das Verbum *ʾbd* klingt vielleicht bewußt an das einleitende *ʾbd* an.

735 Vgl. dazu die Übersichtstabelle im Anhang. Zur Entwicklungsgeschichte der Höhenkultformel vgl. u. Anm. 1190.

situativen Kontext der Landnahme<sup>736</sup>, die hier im Unterschied zu Ex 34,11.13; Dtn 7,1.5 nicht mit einer Völkerliste mittelbar oder unmittelbar verbunden ist, nicht zum Ausdruck bringen können. Auffallend gegenüber Ex 34,13; Dtn 7,5 und auch den übrigen Parallelen (Ex 23,24; Ri 2,2) ist, daß nicht nur die Kultgegenstände, sondern auch die Kultstätten zerstört werden sollen<sup>737</sup>.

V 3 setzt nun die Zerstörungsanweisung für die Heiligtümer durch das Gebot für die Kultgegenstände fort. Wie in Dtn 7,5 besteht das Gebot zunächst aus zwei Satzpaaren mit vier Verben, denen jeweils ein suffigiertes pluralisches Objekt zugeordnet ist. Im Unterschied zu Ex 34,13; Dtn 7,5 ist der Satzbau nicht gleichförmig, sondern alterniert paarweise: An die *fig. etym.* aus V 2 schließen zunächst zwei *w<sup>e</sup>qātal* Sätze an, in denen die Objekte mit Akkusativpartikel den Verben folgen. Die zweite Hälfte schickt das Objekt mit Kopula, aber ohne Akkusativpartikel voran, dem *yiqtol*-Formen folgen. Wie in den VV 1-2 sind diese mit *nun paragomicum* „archaisiert“. Der gegenüber Ex 34,13; Dtn 7,5 überschießende Nachsatz setzt dann wieder mit *w<sup>e</sup>qātal* ein<sup>738</sup>. Die beiden Objektpaare und die verwandten Verben sind identisch mit Dtn 7,5, lediglich die Zuordnung der Verben zum zweiten Objektpaar ist gegenüber Dtn 7,5 invertiert. Statt *wa<sup>a</sup>šerēhæm t<sup>e</sup>gadde<sup>c</sup>ūn ūp<sup>e</sup>silēhæm tīsr<sup>e</sup>pūn bā<sup>ʾ</sup>es* heißt es hier *wa<sup>a</sup>šerēhæm tīsr<sup>e</sup>pūn bā<sup>ʾ</sup>es ūp<sup>e</sup>silē<sup>ʾ</sup> lohēhæm t<sup>e</sup>gadde<sup>c</sup>ūn*. Außer daß die Kultbilder hier ausdrücklich als „Bilder ihrer Götter“ bezeichnet werden, fällt - wie bei Dtn 7,5 schon angemerkt - die unterschiedliche Suffigierung der *mizb<sup>e</sup>hōt* auf. Während dort die „lange Form“ der pluralischen Nomina verwandt wurde, steht hier die „kurze Form“ *mizb<sup>e</sup>hōtām*<sup>739</sup>. Die letzte Anweisung führt durch die Aufnahme der Stichworte *ʾbd* pi. und *hammāqōm hahū<sup>ʾ</sup>* zurück zu der Zerstörung der Kultstätten in V 2. Daß hier der determinierte Singular verwandt ist, fällt auf, denn gerade in dem zentralen Kap. 12 steht dieser immer für den erwähnten Ort, das Zentralheiligtum in Jerusalem<sup>740</sup>. Liegt darin aber

736 Vgl. zu der hier vorliegenden Verwendung von *yrš qal.* in der Bedeutung „den Besitz übernehmen“ N. LOHFINK, Art. ירש, 958: „Hier löst ein Volk ein anderes aufgrund von Siegerrecht in der Herrschaft über ein Territorium ab“.

737 Vgl. dazu nur Num 33,58, allerdings mit signifikanten Unterschieden.

738 Es entsteht im Hauptsatz damit folgendes Schema (unabhängig von der Verbfunktion):

inf. abs. - *yiqtol - qātal - qātal - yiqtol - yiqtol - qātal*

Wieso sich durch die Inversion der Verbstellung „ein doppelter Chiasmus (...)

(sic!) אשרים שרף - נתן מזבח

(sic!) פסלים גדע - שבר מצבח

(ergibt)“, wie E. REUTER (Kultzentralisation, 50) annimmt, ist nicht ganz nachzuvollziehen. Durch den Wechsel der Verbstellung und die fehlenden oder vorhandenen Akkusativpartikel ergibt sich keine kreuzweise, sondern lediglich eine paarweise Entsprechung.

739 Zu dem dadurch entstehenden Gleichklang zwischen den jeweiligen Gliedern der beiden Paare s.o. im Abschnitt zu Dtn 7,5.

740 Vgl. VV 5.11.14.18.21.26 *hammāqōm*, allerdings jeweils mit der Erwählungsformel gegenüber „allen Orten“ (*b<sup>e</sup>kāl māqōm<sup>a</sup> šær tir<sup>ʾ</sup>æh*) in V 13.

nun tatsächlich eine Kohärenzstörung<sup>741</sup> vor oder vielmehr eine stilistisch-thematische Feinheit? Für letzteres lassen sich auf jeden Fall gewichtige Gründe beibringen. Der Singular kann durchaus distributiv aufgefaßt werden<sup>742</sup>, zumal auch der Relativsatz *ʾašær ʿābədū šām haggōyim* in V 2 nur so verstanden werden kann und sich die Suffixe in V 3 auf die *gōyim* und nicht die *kāl hamm<sup>e</sup>qomôt* in V 2 beziehen. Die Deixis *hū* ʾ ist hier auf jeden Fall *anaphorisch* auf V 2 zurückbezogen und nicht *kataphorisch* auf den Zentralisationsort zu beziehen<sup>743</sup>. Dies hat vor allem J. HALBE vermutet: „Es liegt nahe, im Sinne des deuteronomistischen Redaktors ans jerusalemmer Zentralheiligtum zu denken“<sup>744</sup>. Er rechnet mit einer „Gedankenbewegung ..., die einsetzt bei der Vielzahl der Heiligtümer und ihrer Zerstörung (v. 2a) und die zum Ziel kommt in der Einheit des Heiligtums und seiner Reinigung (v. 3b)“<sup>745</sup>. Von Reinigung des Zentralheiligtums ist allerdings in V 3 nicht die Rede, sondern von der „Austilgung *ihres* Namens von jener Stätte“<sup>746</sup>. Auf wessen Name wird durch das Suffix in *šēmām* Bezug genommen? Es gibt zwei Möglichkeiten: Zum einen kann man den Bezugspunkt wie bei den übrigen Suffixen in V 3 in den *gōyim* in V 2 sehen. „Ihren Namen zu tilgen“ heißt schlicht, die Erinnerung an die Völker und damit deren „Restexistenz“ zu liquidieren. Die Wendung zielt wie die *fig. etym.* in V 2 auf die Vollständigkeit und Unwiderruflichkeit der Aktion<sup>747</sup>. Möglich ist allerdings auch der direkte Bezug auf die Götter (*p<sup>e</sup>silē ʾalohēhæm*), den z.B. J. HALBE voraussetzt<sup>748</sup>. Durch die Vernichtung der Kultstätten soll die Erinnerung an die dort verehrten Götter ausgetilgt, deren „Restexistenz“ dadurch ausgerottet werden. Wählt man diesen Bezug, wird die Opposition zu der Erwählungsformel in V 5 überdeutlich. V 3b hat zum einen zusammen mit V 4 Überleitungsfunktion zwischen VV 2-3a und V 5 und verstärkt zum anderen die Opposition zwischen VV 2.3a und VV 4f. Durch *ʾbd* und das *hahū* ʾ bindet er sich zurück an V

741 So spricht z.B. E. REUTER, Kultzentralisation, 51 mehrfach von einem „Widerspruch“ zwischen dem Pl. in V 2 und dem Sg. in V 3. Vgl. auch R.P. MERENDINO, Gesetz, 22f: „Eine Glosse ist aber auch nicht ausgeschlossen“.

742 Vgl. N. LOHFINK, Zentralisationsformel, 152.

743 Eine dritte Möglichkeit, daß sich das *hammāqôm hahū* ʾ im Rahmen des Gesetzesvortrags auf den Ort der Verlesung, den Tempel, beziehen könnte („an diesem Ort hier“), ist nicht sehr wahrscheinlich, da ein Verlassen der Mosefiktion vorausgesetzt werden muß (vgl. dazu o. Anm. 566). Gegen N. LOHFINK, Zentralisationsformel, 151f; G. BRAULIK, Deuteronomium, 94.

744 J. HALBE, Privilegrecht, 112.

745 J. HALBE, Privilegrecht, 112f.118. Im Anschluß E. REUTER, Kultzentralisation, 51f.

746 Vgl. zu der Wendung *ʾbd šem* nur Dtn 7,24 (hi.) und Ps 41,6 (qal), vgl. noch Ijob 18,17.

747 Vgl. E. REUTER, Kultzentralisation, 50: „V. 2b ... drückt mit der Forderung nach der Tilgung des Namens das Ziel einer umfassenden und vollständigen Vernichtung der Kultstätten aus“.

748 Vgl. J. HALBE, Privilegrecht, 112f; R.P. MERENDINO, Gebot, 22. Für einen Bezug auf die Götter in V 3ay könnte die sehr seltene Constructusverbindung *p<sup>e</sup>silē ʾalohēhæm* sprechen, die nur hier und in dem wahrscheinlich abhängigen Dtn 7,24f (Stichworte *ʾbd, šem* und *p<sup>e</sup>silē ʾalohēhæm* und die Übernahme des *nun paragomicum*) sowie in bezug auf die Götterbilder Babels in Jes 21,9 vorkommt.

2, durch die Stichworte *šem* und *hammāqôm* verweist er auf V 5. Das Tilgen des (flüchtigen) Namens der Götter auf den vielen Kultstätten steht in klarer Opposition zu V 5, wo YHWH seinen Namen in den erwählten Ort legen will, damit er dort (dauerhaft) wohne. VV 2-5 werden nicht nur von der Opposition Einzahl-Vielzahl bestimmt. Es stehen sich gegenüber:

V 2	<i>kāl hamm<sup>e</sup>qomôt <sup>a</sup>šær <sup>c</sup>āb<sup>e</sup>dū ...</i>	V 5	<i>hammāqôm <sup>a</sup>šær yibḥar ...</i>
V 2	<i>šām (auf jedem hohen Hügel ...)</i>	V 5	<i>šām/šāmmāh (an der Stätte...)</i>
V 2	<i>haggōyim</i>	V 4f	<i>Israel/Ihr</i>
V 2	<i><sup>a</sup>šær <sup>c</sup>āb<sup>e</sup>dū šām haggōyim</i>	V 4	<i>lo<sup>ʾ</sup> ta <sup>a</sup>šūn ken</i>
V 2	<i><sup>ʾ</sup>lohêhæm</i>	V 4f	<i>YHWH <sup>ʾ</sup>lohêkæm</i>
V 3	<i>šem <sup>ʾ</sup>lohêhæm</i>	V 5	<i>šem YHWH <sup>ʾ</sup>lohêkæm</i>
V 3	<i><sup>ʾ</sup>bd <sup>ʾ</sup>æt šem min hammāqôm</i>	V 5	<i>lāsūm <sup>ʾ</sup>æt š<sup>e</sup>mô šām l<sup>ʾ</sup>šiknô</i>

Der Grund für den Singular von *māqôm* in V 3 ist in der Überleitungs- und Kontrastfunktion zu suchen. Er ist daher distributiv zu verstehen und stellt keine wesentliche Kohärenzstörung dar.

Wie oben erwähnt hat auch V 4 Überleitungs- und Oppositionsfunktion. Syntaktisch setzt er sich durch die prohibitivische Formulierung von den bisherigen Formationen ab. Durch die Deixis *ken* ist er zurückgebunden an VV 2-3, jedoch muß hier präzisiert werden: Das *ken* kann sich *logisch* nur auf das „dienen“ der Völker „auf den hohen Bergen und auf den Hügeln und unter jedem frischgrünen Baum“ beziehen. „Damit wird zugleich עשה semantisch dem עבר von V.2a parallelisiert“<sup>749</sup>. Dieser Bezug über V 3 hinweg ist syntaktisch ohne weiteres möglich und sollte nicht als Spannung bezeichnet und entsprechend auch nicht redaktionskritisch ausgewertet werden<sup>750</sup>.

749 E. REUTER, Kultzentralisation, 52. S. auch o. die Oppositionstabelle.

750 Anders E. REUTER, Kultzentralisation, 52f.110, die zwar auch die „Brückenfunktion“ von V 4 betont, jedoch den Bezug auf V 2 als „Spannung“ auswertet. „Es handelt sich entweder um eine stark verkürzende Redeweise oder eine redaktionelle Brücke zu V.5, die bis zu כִּי אֵם reicht“ (ebd. 110). „Die Grenze zwischen V.4 und V.5 wird dadurch noch deutlicher, daß mit V.4 der Gebrauch des *nun paragomicum* aufhört“ (ebd.). Aufgrund dieser Beobachtungen zieht REUTER in Erwägung, daß die VV 1.5\* (ohne *kt ʾim*).6-7.20.28 einer anderen spätdtr Redaktion „der gleichen Schule“ angehören könnten wie VV 2-4.5a<sup>\*</sup>.29-31 (vgl. ebd. 110f). Sie will diese Frage letztlich offenlassen (vgl. aber ebd. 114). Wertet man den Rückbezug von V 4 auf V 2 nicht als Kohärenzstörung, verbleibt nur der thematische, aber sachgerechte Wechsel zu den Opfervorschriften in VV 6f und das „fehlende“ *nun paragomicum* als Kriterium. Bevor letzteres als redaktionskritisches Kriterium ausgewertet werden kann, ist der Numeruswechsel in V 5b zu erklären, denn auch dieser ist im Kontext sperrig. Zwar spricht der überlegte und filigrane Kontrast zwischen VV 2-4 und V 5 (s.o.) nicht zwingend für gleiche Herkunft, jedoch ist dieses Bezugssystem *eher für* und sicher nicht gegen die gemeinsame Herkunft der Verse auszuwerten. Es ist m.E. plausibler, von *einer* Hand in VV 2-7.20.28-31 auszugehen (vgl. ebd. 114.259). Dafür sprechen letztlich auch die Stichwortentsprechungen zwischen VV 4f und VV 29-31, nämlich *drš* VV 5.30, VV 4.31 *lo<sup>ʾ</sup> ʾsh ken IYHWH*.

V 5 setzt neben den Prohibitiv durch *kī ʾim* das Gebot oder besser die Gebote, auf die es der Argumentation im Grunde ankam, die Zentralisation des Opferkultes an einem Kultort<sup>751</sup>. Eine nähere inhaltliche Auswertung der Zentralisationsformel und der anschließenden Kultgesetze kann hier unterbleiben, da die Einzelheiten für die hier interessierende Fragestellung unergiebig sind. Hinzuweisen ist allerdings noch auf den Numeruswechsel am Schluß des Verses „dorthin sollst du kommen“. Weder kann man nur das *ūbā ʾtā šāmmāh* streichen noch deswegen den Vers ausscheiden. Der Numeruswechsel muß stilistisch oder durch andere Annahmen erklärt werden. E. REUTER erwägt, ob vielleicht „in Anlehnung an V. 26b formuliert“<sup>752</sup> wird, und R.P. MERENDINO weist auf den häufigen Landgabesatz hin, der mit *bō ʾ* und *šāmmāh* formuliert ist<sup>753</sup>. Beide Annahmen überzeugen nicht recht, da ein tieferer inhaltlicher Bezug zu V 26 nicht erkennbar ist und das Kommen nach Jerusalem erst recht nichts mit Landerobung zu tun hat. Vielleicht wäre daneben denkbar, daß hier der Numerus kurz (V 6a setzt im Plural mit *bō ʾ* hi. fort!) wechselt, um Aufmerksamkeit für die folgenden Opfergesetze zu erlangen<sup>754</sup>. Sachlich-logisch ist mit V 5 ein Punkt erreicht, der für die Argumentation der VV 2-5 bestimmend war. Die Kultstätten der beerbten Landesbewohner sind vernichtet, und die eine Stätte ist erwähnt und für die kultische Bestimmung festgelegt (*drš*<sup>755</sup>). Bevor die Opfergesetze folgen, soll vielleicht ein „Zwischenstopp“ eingelegt werden, der die Beziehung der Kultteilnehmer zu dem einen Kultort noch einmal („dorthin sollst du kommen“) hervorhebt.

#### d) Auswertung und literargeschichtliche Hypothese

Im Unterschied zu den Analysen von Ex 34 und Dtn 7 konnten in Dtn 12,2-5 keine Kohärenzstörungen festgestellt werden, die für eine literarkritische Operation als ausreichend bezeichnet werden könnten. Damit ergibt sich ein völlig anderes Bild als für Ex 34,13 und Dtn 7,5, da in Dtn 12 V 3 nicht als ein späterer Nachtrag zu einem bestehenden Kontext anzusehen ist, sondern in den Kontext eingebunden ist. Dieser bildet zwar nicht die Grundschicht, aber eine zusammenhängende Erweiterung (mind. VV 2-7.29-31) der Grundschicht in VV 13-19, die nach einem längeren Wachstumsprozess zur Endgestalt des Kapitels ge-

---

751 Anders als das *kī ʾim* in Dtn 7,5, wo die Struktur des Textes auf die Zerstörung der Kultgegenstände abzielt (ähnlich Ex 34,13).

752 E. REUTER, Kultzentralisation, 54.

753 Vgl. R.P. MERENDINO, Gesetz, 24, vgl. Dtn 4,5; 7,1; 11,10.29; 12,5.29; 23,21; 28,21.63; 30,16.18; 31,16.

754 Vgl. dazu den oft zitierten Satz von N. LOHFINK, Hauptgebot, 247: „Jeder Wechsel der Anrede erzeugt notwendig im Zuhörer ein Neuangesprochensein, eine Umschaltung, ein Aufwachen und Neuhinhören - und sei es auch nur am nicht eigentlich reflex werdenden Rand des aufnehmenden Bewußtseins“.

755 Vgl. *drš* als kultischer *terminus technicus* zusammen mit *bō ʾ* auch Am 5,5.

führt hat<sup>756</sup>. Daß vier Gebote von V 3a im Kontext der VV 2-5 fest verankert sind, ist vor allem durch V 3b nicht zu bezweifeln. Dieses „sechste Gebot“, den Namen der Götter (?) an den ehemaligen Kultstätten zu tilgen, läßt sich weder an V 2 sinnvoll anschließen noch zusammen mit den Vernichtungsanweisungen plausibel aus dem Gefüge eliminieren. Im Unterschied zu Ex 34,13 und Dtn 7,5 ist Dtn 12,3 damit der einzige Beleg, der in der Sachlogik richtig nicht nur die Kultgegenstände zerstört sehen will, sondern vor allem auch die Heiligtümer mit denen die Kultgegenstände in Verbindung standen. Damit steht der Vers im Dienst der Kultzentralisation, die in Ex 34,13 und Dtn 7,5 nicht (mehr) in den Blick gerät bzw. nicht im Mittelpunkt steht. Auch in bezug auf die Landnahmesituation und die Völker läßt sich eine Verschiebung zwischen Dtn 12,3 und Ex 34,13; 7,5 ausmachen.

Während letztere von der Opposition Völker-Israel lebt (vgl. auch die Völkerlisten), spielt in Dtn 12,3, vorausgesetzt die hier vorgelegte Interpretation von V 3b ist richtig, auch die Opposition YHWH-Götter der Fremdvölker eine Rolle (vgl. auch VV 29-31)<sup>757</sup>.

Der abschließende Rahmenteil um Kap. 12, zu dem V 3 zu rechnen ist, ist auf jeden Fall exilischen Deuteronomisten zuzuschreiben, worüber auch ein weitestgehender Konsens in der Forschung besteht. Daß dies nicht die erste exilische Redaktionsarbeit am Deuteronomium war, legt die Entstehungsgeschichte von Dtn 12 selbst nahe<sup>758</sup>. Es bestehen terminologische und sachliche Bezüge zu den dtr Kultreformnotizen, die dem Autor von Dtn 12,2f wahrscheinlich bereits vorgelegen haben. Dtn 12,3 bildet die einzige *explizite* gesetzliche Grundlage innerhalb des Deuteronomiums, die Kultstätten außerhalb Jerusalems zu zerstören. Dabei ist es irrelevant, daß die Anweisung auf die Stätten der vorgängigen Landesbevölkerung beschränkt ist, da es im Rahmen der vorausgesetzten Mosefiktion gar keine anderen, z.B. YHWH-Heiligtümer geben kann. Alle Kultstätten außerhalb des Zentralheiligtums in Jerusalem werden damit als nicht-israelitische Kultstätten identifiziert. Hier zwingt die Logik der Mosefiktion zu einer Perhorreszierung der Fremdvölker. Die Ideologie einer kanaanäischen Überfremdung in der Richter- und Königszeit erhält damit fast unweigerlich erheblichen Aufschwung.

---

756 Vgl. E. REUTER, Kultzentralisation, 97-114 (dazu die oben angemarkten Abweichungen). Ob die rahmenden Überschriften Dtn 12,1 und 13,1 früher, gleichzeitig oder später als der „Block“ in den VV 2-7.29-31 sind, braucht hier nicht entschieden zu werden.

757 Diese Opposition spielt in Dtn 7,1-5\* zunächst keine Rolle und tritt dann, aber nicht dominant, durch VV 3f hinzu. In Ex 34,11-16 ist sie durch das Fremdgötterverbot implizit und durch das nachträgliche Konubiumsverbot in VV 15f explizit vorhanden. Beide sind in dieser Hinsicht mit Dtn 12,3 nicht vergleichbar.

758 Vgl. dazu E. REUTER, Kultzentralisation, 105-114.

**5. Zur relativen Chronologie und zu Abhängigkeiten zwischen Ex 34,13, Dtn 7,5 und Dtn 12,3**

Wie oben herausgestellt wurde, differieren die Forschungsmeinungen erheblich, ob eine literarische Abhängigkeit zwischen den Belegen existiert und wie diese in einer diachronen Linie verlaufen sein könnte. Allen drei Belegen wird in unterschiedlichen Ansätzen die literarische Priorität zugesprochen oder - unter der Annahme einer gemeinsamen Vorlage keinem der Belege. Im folgenden Abschnitt soll die Frage im Vordergrund stehen, ob sich anhand der Unterschiede eine Abhängigkeit und eine relative Chronologie argumentativ belegen läßt.

Zu Beginn sollen nur die drei Kernbelege ohne ihren Kontext in einer Synopse nebeneinandergestellt werden und anschließend die in der Einzelanalyse herausgestellten Unterschiede noch einmal in knapper Form zusammenfassend wiederholt werden.

Ex 34,13	Dtn 12,3	Dtn 7,5
כִּי		כִּי-אִם-כֹּה תַעֲשׂוּ לָהֶם
אֶת-מִזְבְּחֵהֶם תִּשְׁחָדוּ	וְנִתְצָתֶם אֶת-מִזְבְּחֵהֶם	מִזְבְּחֵיהֶם תִּשְׁחָדוּ
וְאֶת-מִצְבְּתֵיהֶם תִּשְׁבֹּדוּ	וְשִׁבְרֵתֶם אֶת-מִצְבֹּתֵיהֶם	וּמִצְבֹּתֵיהֶם תִּשְׁבֹּדוּ
וְאֶת-אֲשֵׁרֵיהֶם תִּכְרֹתוּ	וְאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּ בְאֵשׁ	וְאֲשֵׁרֵיהֶם תִּגְדְּלוּ
	וּפְסִילֵיהֶם תִּגְדְּעוּ	וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרְפוּ בְאֵשׁ :

*Unterschiede:*

- Ex 34,13 ist dreigliedrig, Dtn 7,5 und 12,3 sind viergliedrig.
- Das für die Ascheren gebrauchte Verb differiert in allen Belegen: Ex 34,13 *krt*, Dtn 7,5 *šrp*, Dtn 12,3 *gd<sup>e</sup> pi*.
- In Dtn 12,3 ist *ntš pi.*, in Ex 34,13 und Dtn 7,5 hingegen *ntš qal* verwandt.
- Zwischen Dtn 7,5 (*gd<sup>e</sup> ʾašerîm/šrp p<sup>e</sup>sîlîm*) und Dtn 12,3 (*šrp ʾašerîm/gd<sup>e</sup> p<sup>e</sup>sîlîm*) ist im zweiten Paar die Zuordnung der Verben invertiert.
- Die Verbformationen differieren in allen Belegen ( / N bezeichnet das *nun-paragodicum*):  
 Ex 34,13: *x-yiqtol / N x-yiqtol / N x-yiqtol / N -*  
 Dtn 7,5: *x-yiqtol x-yiqtol x-yiqtol / N x-yiqtol / N*  
 Dtn 12,3: *w<sup>e</sup>qātal w<sup>e</sup>qātal x-yiqtol / N x-yiqtol / N*
- Die Altäre sind unterschiedlich suffigiert: Ex 34,13 und Dtn 12,3 weisen *mizb<sup>e</sup>hotām*, Dtn 7,5 hingegen *mizb<sup>e</sup>hotêhæm* auf.
- Ex 34,13 gebraucht die *nota accusativi* in allen Gliedern, Dtn 7,5 in allen Gliedern *nicht*, Dtn 12,3 nur in den ersten beiden Gliedern.
- Dtn 7,5 hat *p<sup>e</sup>sîlêhæm* gegenüber *p<sup>e</sup>sîlé ʾalohêhæm* in Dtn 12,3.

In einem ersten Schritt ist Ex 34,12 vorerst beiseite zu stellen und nur auf das Verhältnis von Dtn 7,5 und 12,3 zu rekurrieren. Daß die beiden Deuteronomiumbelege literarisch voneinander abhängig sind, wird man kaum bestreiten können. Auf den ersten Blick macht Dtn 7,5 dabei einen formal glatteren Eindruck. Die Objekte sind durchgehend den Verben vorgeordnet und das letzte Glied *p<sup>e</sup>silêhæm tîsr<sup>e</sup>pûn bâ<sup>e</sup>es* ist in Länge und Rhythmus durch das Fehlen des *ʾælohêhæm* ausgeglichener. Die Reihenbildung ist in jedem Fall in Dtn 7,5 stereotyper als in Dtn 12,3. Daß der Eindruck einer größeren Geschlossenheit von Dtn 7,5 gegenüber 12,3 täuscht, zeigt sich erst auf den zweiten Blick. Die Gleichförmigkeit in Dtn 7,5 wird durch die fehlende Euphonie der Suffixe und das fehlende *nun paragogicum* im ersten Paar gestört. Dtn 12,3 ist durch das 2 x 2 Schema, das in den Wechsel der Verbformation von Dtn 12,2f eingebunden ist (s.o.), kompositionell anspruchsvoller und nicht weniger glatt gestaltet. Durch die Inversion der Verben im zweiten Paar und die Akkusativpartikel im ersten Paar ist Dtn 12,3 auch rhythmisch ausgeglichen und nicht hecklastig. Es gibt insgesamt fünf Anzeichen dafür, daß Dtn 12,3 die literarische Priorität zukommt:

(1) Die Verteilung der Verben. R.P. MERENDINO versucht, mit der Inversion der Zuordnung die Priorität von Dtn 7,5 zu begründen: „Der Satz (scil. 12,3) hat die ursprüngliche Wortstellung, wie sie in 7,5aßb vorliegt, und die sachlich angemessener ist (Ascheren zerbricht man, Schnitzbilder verbrennt man)“<sup>759</sup>. Wie oben gezeigt wurde, ist dieses Urteil nicht richtig, wenn man überhaupt von „Angemessenheit“ sprechen will. Es läßt sich vielmehr eine umgekehrte Tendenz feststellen: *šrp pæsæl* ist explizit nur in Dtn 7,5.25 belegt und *gd<sup>e</sup> ʾašerāh* nur in sicher späten Stellen 2Chr 14,2; 31,1. Hingegen ist *šrp* vor allem im Reformbericht 2Kön 23 verwandt, dort VV 6.15 für die Verbrennung des Ascherakultpfahls gebraucht (vgl. 1Kön 15,13//12Chr 15,16; 2Kön 23,4; Ri 6,25-32)<sup>760</sup>.

(2) In Dtn 12,3 taucht die sehr seltene Constructus-Verbindung *p<sup>e</sup>silê ʾælohêhæm* auf. Es wurde vermutet, daß das mit dem *š<sup>e</sup>mām* in 12,3b zusammenhängt, das sich auf das *ʾælohêhæm* bezieht. Die Cstr.-Verb. fehlt in Dtn 7,5 (vgl. aber V 25), was auf die Umordnung der Verben zurückgehen könnte. Durch den Ausfall des *ʾælohêhæm* ist der gleichförmige Rhythmus in V 5 trotz der Inversion der Verbzuordnung gewahrt geblieben<sup>761</sup>.

759 R.P. MERENDINO, Gesetz, 22.

760 Hier muß zugestanden werden, daß sich bei der Verwendung von *nts pi.* (Dtn 12,3) gegenüber *nts qal.* (Dtn 7,5; Ex 34,13) die umgekehrte Tendenz feststellen läßt. *nts pi.* ist nur noch in 2Chr 31,1; 33,3; 34,4.7; 36,19 (vgl. Ri 6,28 pu.), Qal hingegen 2Kön 23,7.8.12.15; Ri 6,30-32 u.ö. belegt. Unpunktiert ergeben sich keine Unterschiede, Dtn 12,2 ist die einzige Pluralform im Pi<sup>e</sup>l, im Qal ist die 2. Pl. ebenfalls nicht belegt. Es ist nicht sicher, ob ein Bedeutungsunterschied vorliegt und ob die Verwendung von Qal und Pi<sup>e</sup>l sprachgeschichtlich ausgewertet werden kann (vgl. dazu auch E. JENNI, Pi<sup>e</sup>l, 184).

761 Die Alternative mit gleicher Verbverteilung hätte *wa<sup>e</sup>šerêhæm t<sup>e</sup>gaddê<sup>e</sup>ûn ûp<sup>e</sup>silê ʾælohêhæm tîsr<sup>e</sup>pûn bâ<sup>e</sup>es* gelautet und ein deutliches Achtergewicht gehabt.



(3) Ebenfalls *nur* eine Tendenz läßt sich vielleicht aus dem auffallenden Wechsel der Suffigierung der *mizb<sup>e</sup>ḥōt* ersehen. An den Nomina mit femininem Plural kommen beide Endungen (-*otēhæm* und -*ōtām*) vor, in der späteren Literatur findet sich - z.B. bei *ʾābōt* - eine signifikante Verschiebung zu der längeren Form *ʾābotēhæm*<sup>762</sup>. Der Wechsel von *mizb<sup>e</sup>ḥōtām* zu *mizb<sup>e</sup>ḥōtēhæm* ist zwar sicher kein tragfähiges Kriterium, würde aber gut zur literarischen Priorität von Dtn 12,3 passen<sup>763</sup>.

(4) In Dtn 7,5 verwundert das Auftauchen des *nun paragomicum* nur im zweiten Paar, nicht das Fehlen im ersten Paar, da in Dtn 7 nur noch in V 12 und V 25 (abhängig von Dtn 7,5; 12,3), nicht aber in der Einleitung von V 5 (*kī ʾim koh ta ʿasû lāhæm*) diese archaisierende Endung gebraucht wird. Da das *nun paragomicum* gerade in den Teilen fehlt, die nicht parallel zu Dtn 12,3 sind, liegt der Schluß nahe, daß der Autor von V 5 den Gebrauch aus Dtn 12,3 übernommen hat, selbst aber nicht gewohnt war. In Dtn 12,3 ist das Auftauchen des *nun paragomicum* nur in dem zweiten Gliedpaar eindeutig auf die unterschiedlichen Verbformationen zurückzuführen. Das *nun paragomicum* findet sich nur an *yiqtol*-Formen<sup>764</sup>, weshalb es nicht verwundert, daß die ersten beiden (*w<sup>e</sup>qātal*-) Verbformen in Dtn 12,3 es nicht aufweisen. Während die Verben des zweiten Paares aus 12,3 in 7,5 mit *nun paragomicum* übernommen sind, wurde bei der Übernahme des ersten Verbpaars aus Dtn 12,3 die Verbstellung invertiert<sup>765</sup>. Dabei sind *yiqtol*-Formen ohne *nun paragomicum* gebildet und in Dtn 7,5 eingesetzt worden. Dies mag aus Gewohnheit geschehen sein, denn der Autor von Dtn 7,5 scheint, wie der Vordersatz *kī ʾim koh ta ʿasû lāhæm* zeigt, den Gebrauch des *nun paragomicum* nicht zu seinen Stilelementen zu rechnen oder nicht gewohnt zu sein. Während sich die Auffälligkeiten in Dtn 12,3 durchgehend aus dem Kontext erklären lassen, greift in Dtn 7,5 eine Erklärung durch die Abhängigkeit von Dtn 12,3.

(5) Hinzu kommt die Verankerung im Kontext. Auch wenn es nicht als sicheres Zeichen der Priorität gelten kann, muß doch festgestellt werden, daß Dtn 12,3 literarisch und auch sachlich im Kontext besser verankert ist als Dtn 7,5. Vor allem der sachlogische Zusammenhang der Zerstörung der Kultstätten *und* der Kultgegenstände und auch der Zusammenhang mit der Zentralisation wirkt in Dtn 12,2f geschlossener. In Dtn 7,5 geht es nicht mehr

762 Vgl. dazu GesK § 91n; P. JOÜON; T. MURAOKA, Grammar, § 94g.

763 Vgl. dazu die Belege mit Suff 3. Pl.: *mizb<sup>e</sup>ḥōtām* in Ex 34,13; Dtn 12,3; Jer 17,2; Hos 10,2.8; 12,12; *mizb<sup>e</sup>ḥōtēhæm* in Dtn 7,5; Ri 2,2; Ez 6,13.

764 Ausnahmen bilden nur die Sonderformen *yād<sup>e</sup> ʿûn* in Dtn 8,3.16 und *šāqûn* in Jes 26,16, vgl. dazu GesK § 44l: „höchst befremdlich“; P. JOÜON; T. MURAOKA, Grammar, § 42: „suspect or faulty“.

765 Als Gründe für die Umstellung können die größere Stereotypie und der vorgeschaltete Satz *kī ʾim koh ta ʿasû lāhæm* angeführt werden, zu dem der Anschluß mit *w<sup>e</sup>qātal* nicht gut paßt.

um Zentralisation, sondern um die Gefahr für den Ausschließlichkeitsanspruch, die von den Völkern ausgeht, vom Ausgangspunkt eine andere Situation<sup>766</sup>.

Für sich genommen können die einzelnen Argumente wohl nicht die Vorordnung von Dtn 12,3 vor Dtn 7,5 begründen, aber zusammengenommen bilden sie doch ein starkes Gewicht für die Priorität von Dtn 12,3. Das üblicherweise angenommene Verhältnis zwischen den beiden Stellen ist also umzukehren.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie sich Ex 34,13 zu den beiden Belegen verhält. Meist wird hier durch die Dreigliedrigkeit gegenüber der Viergliedrigkeit in Dtn 7,5; 12,3 die literarische Priorität von Ex 34,13 begründet. Nun zeigt sich aber gerade an den, in der oben gegebenen Analyse ausgeblendeten, sicher nicht früheren, sondern abhängigen „Parallelen“ in Ex 23,24<sup>767</sup>; Ri 2,2<sup>768</sup> und Num 33,52<sup>769</sup>, daß dies ein leeres Postulat ist. Gera-

766 Von der Tendenz her richtig, aber doch wohl zu pauschal ist die Aussage: „Kult und Religion ist Thema von Dtn. 12, während es in Dtn. 7 um das Verhältnis zwischen Israel und den Völkern geht, sachlich hat der Vers also zunächst in Kap. 12 seinen Ort“. So R. ACHENBACH, Israel, 219, und im Anschluß E. REUTER, Kultzentralisation, 51.

767 „Wenn mein Engel vor dir hergehen wird und dich zu den Amoritern, Hetitern, Perisitern, Kanaanitern, Hiwitern und Jebusitern führt, dann sollst du dich nicht vor ihren Göttern niederwerfen (*lo<sup>ʔ</sup> tištaḥ<sup>a</sup>wəḥ le<sup>ʔ</sup>lohēhæm*) und ihnen nicht dienen (*w<sup>e</sup>lo<sup>ʔ</sup> tā<sup>ʔ</sup>ābdem*) und Machwerke wie sie herstellen (*w<sup>e</sup>lo<sup>ʔ</sup> ta<sup>ʔ</sup>asəḥ k<sup>e</sup>ma<sup>ʔ</sup>asēhæm*), sondern du sollst diese unbedingt einreißen (*kā hāres ṯhār<sup>e</sup>sem*) und unbedingt ihre Masseben zerbrechen (*w<sup>e</sup>šabber ṯšabber maššebotēhæm*)“.

Der sog. „Epilog“ des Bundesbuches (Ex 23,20-33), zu dem Ex 23,24 gehört, bietet einen weiteren vieldiskutierten „Reiztext“, der mindestens so umstritten ist wie Ex 34,13 und Dtn 7,5 (vgl. die in Anm. 653 genannten Arbeiten). Die Forschungsgeschichte ist ähnlich verlaufen wie zu Ex 34,11-15 (s.o. und den knappen Forschungsüberblick bei E. BLUM, Studien, 375f, und L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch, 407-409). Auch hier hat J. HALBE durch seine Analysen den Weg der Forschung maßgeblich bestimmt, indem er zum einen die Abhängigkeit von Ex 34, aber doch den protodeuteronomischen Charakter von Ex 23,20-33\* herausstellte (J. HALBE, Privilegrecht, 483-502). Eine frühe Entstehung reklamierte HALBE auch für Ex 23,24 (vgl. auch E. OTTO, Mazzotfest, 205f). In der jüngsten Forschungsgeschichte zum Bundesbuch kommt Ex 23,24 ebenfalls weiter bzw. wieder als Stelle hohen Alters in Betracht. So rechnet z.B. Y. OSUMI nicht damit, daß Ex 34,13 dem ursprünglichen Privilegrecht angehörte (Kompositionsgeschichte, 73f), will jedoch Ex 23,24 zum ältesten vordeuteronomischen Bestand des Bundesbuchepilogs rechnen (ebd. 63-75). Auch L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER rechnet mit der Möglichkeit eines protodeuteronomischen Epilogs zum Bundesbuch, zu dem auch Ex 23,24 gehört haben könnte (vgl. Bundesbuch, 406-413). Demgegenüber hat F.-L. HOSSFELD (Dekalog, 269) im Anschluß an J.P. FLOSS (Jahwe dienen, 247-277) das Verbot einer spätdtr Redaktion zugewiesen. Ex 23,24 spiele auf Ex 34,13 an und binde die Vernichtungsvorschrift des Privilegrechts und die Dekaloggebote (Fremdgötter- und Bilderverbot) zusammen. Für diese Spätdatierung spricht nicht nur die Reihenbildung von *ḥwh* und *ʔbd*, sondern auch der Begriff *ma<sup>ʔ</sup>asēhæm* „ihre Machwerke“, der gerade in späten bilderpolemischen Texten auftaucht (s. dazu u. den Exkurs zu „Holz und Stein als Fremdgötterbilderpolemik“ mit Anm. 1338). Ex 23,24 gehört - unabhängig von der Frage, ob es einen protodeuteronomischen Bundesbuchepilog gegeben hat - auf jeden Fall in die dtr Nachgeschichte zu Ex 34,13.

768 „Da kam der Engel YHWHs aus Gilgal nach Bochim und sagte: »Ich habe euch aus Ägypten heraufgeführt und euch in das Land gebracht, das ich euren Vätern geschworen habe, und ich habe gesagt, ich werde meinen Bund mit euch auf immer nicht brechen. Ihr sollt keinen Bund

de intertextuelle Bezüge sind oftmals nicht Aufnahmen von Texten in gleicher Länge, sondern variierende Anspielungen. Gleiches gilt für Fortschreibungsprozesse unter Aufnahme traditions-geschichtlichen Materials, die keinesfalls immer additiv sind<sup>770</sup>. Allerdings ist

mit den Bewohnern jenes Landes schließen (*lo' tikt'atū b'erit l'yoš'ēbē hā 'arāš hazzo 't*). Ihre Altäre sollt ihr einreißen. Aber ihr habt nicht auf meine Stimme gehört ...“.

Ri 2,2 gehört ebenfalls nicht in die Vor-, sondern die Nachgeschichte von Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3. Der Beleg ist aus dem Kontext der Engelrede in Ri 2,1-5 nicht herauszulösen (vgl. den Aufweis bei J. HALBE, Privilegrecht, 346-391). Der einheitliche Kontext von Ri 2,1-5 aber ist (gegen J. HALBE, Privilegrecht, 390, u.ö.) kaum als vordtr, sondern als spätdtr (wenn nicht nachdtr) Vorschaltung zum Richterbuch anzusehen. Für Nähe und zugleich Abstand zu dtr Texten sprechen nicht nur sprachliche Indizien (*šm' b'qōl; pr* hi. *b'erit*, allerdings nur hier in bezug auf YHWH selbst; die Qualifikation des Bundes als unverbrüchlich durch *l' 'ōlām*, die schon an die *b'erit 'ōlām* der priesterlichen Theologie anklingt; *mizb'e'hōtēhæm tittosūn*, vgl. Dtn 7,5; der einzige Beleg von Schlachtopfern für YHWH im Richterbuch, vgl. Jos 8,31; 22,23ff, vgl. Ri 16,23), sondern auch sachlich-thematische Bezüge zu anderen Texten, auf die zuletzt vor allem U. BECKER hingewiesen hat: besonders Ex 23,20-33; Num 33,50-56; Ri 2,20f.33; 3,5f; Ex 34,12-16; Dtn 7; Jos 23,12f.15f; 24,19-21 (vgl. dazu im Einzelnen U. BECKER, Richterzeit, 49-57 [Lit.!] ; vgl R. ACHENBACH, Israel, 285f). Die Reduktion des Zerstörungsauftrags auf die Altäre der fremden Völker ist nicht als Zeichen literarischer Priorität, sondern als kontextgerechte Konzentration zu werten, die gerade durch den intertextuellen Bezug zu Ex 34,15f bedingt ist. Dort führt das „Bund schließen“ über die Verschwägerung zum Fremdgötterschlachtopfer. Im Zentrum der „gefährlichen Kultausübung“ der „vertreibenden Völker“ steht daher der Altar. Ri 2,1-5 setzt das Bündnisverbot durch den Rückbezug und den Rekurs auf einen Verstoß dagegen voraus. „Im übrigen beweist auch die Erzählung von Altarbau und Opfern in Bochim nichts für einen »undeuteronomistischen« Charakter der Verse; vgl. die legitime Rolle von Silo und anderen Heiligtümern in den Samuelbüchern oder 1.Kön 3,2“ (E. BLUM, Studien, 368).

U. BECKER ordnet den Text im Anschluß an R. SMEND, Gesetz, 134f, zusammen mit Ri 2,20f; 3,5f DtrN zu und sieht keine gravierende Spannung zwischen Ri 2,1-5 und Ri 2,20. Das Verhältnis von Ri 2,20 und Ri 2,1-5 ist m.E. anders zu bewerten. Ri 2,1-5 kommt sachlich logisch zu früh und setzt den Abfall von YHWH in Ri 2,11-23 u.ö. bereits voraus und will als „determinierende“ Vorschaltung zu Ri 2,11ff verstanden werden. Literargeschichtlich ist Ri 2,1-5 doch eher Ri 2,20 nachzuordnen. Dann kann es sich allerdings durchaus um ein nachdtr Stück handeln. Vgl. R. ACHENBACH, Israel, 286 („nach-exilisches Mischgebilde“). Zu einer nachexilischen Ansetzung kommt auch E. BLUM, Studien, 266-269, der kompositionelle Bezüge vor allem zu Jos 9 und Ex 33 herausstellt.

769 „... und sag zu ihnen: Wenn ihr den Jordan überschritten habt ..., dann vertreibt vor euch alle Einwohner des Landes und vernichtet all ihre Bildwerke und all ihre gegossenen Bilder sollt ihr vernichten (*w'e 'ibbadtæm 'et kâl maskîyotâm w'e 'et kâl šalmê massekotâm l'e 'abbedû*) und all ihre Höhen sollt ihr verwüsten (*w'e 'et kâl bāmotâm tašmîdû*)“.

Daß Num 33,52 in die Nachgeschichte der Vernichtungsgebote gehört, ist unzweifelhaft. Die ungewöhnliche Bilderterminologie erinnert an Lev 26,1 (*'æbæn maskî*) bzw. für *šælam* an 2Kön 11,18; Ez 7,20; 16,17; 23,14; Am 5,26, 2Chr 23,17. Daß das doppelte *'bd* durch Dtn 12,2f beeinflusst ist, ist sehr wahrscheinlich. Insgesamt gehört der Vers zu einem Abschnitt VV 50-56, der dtr und priesterlichen Sprachgebrauch mischt und einem entsprechend späten Autor zuzuweisen ist (vgl. dazu den Überblick über die Positionen bei P. J. BUDD, Numbers, 358f, der selbst den Abschnitt allerdings der Priesterschrift zurechnen will, vgl. ferner J. SCHARBERT, Numeri, 132: „Der uns vorliegende Text ist das Ergebnis einer dtr Revision des durch R<sup>P</sup> geschaffenen Pentateuchtextes“, und schließlich E. BLUM, Studien, 112).

770 Eine interessante Beobachtung läßt sich machen, wenn man die fünf Variationen der Zerstörungsanweisungen im narrativen Hintereinander betrachtet. Es fällt auf, daß die kürzeste Fassung als erste auftaucht und dann der Umfang sich stetig erweitert: Ex 23,24 zweigliedrig ->

fraglich, ob diese „Platitüde“ auch für Ex 34,13 reklamiert werden kann. Gerade die in den übrigen Weiterentwicklungen von Dtn 12,3; 7,5 (außer in Ri 2,2) immer in variiertem Bild auftauchenden Bilder fehlen in Ex 34,13. Vielleicht kann dies mit dem im Text folgenden und bereits vorliegenden Bilderverbot von Ex 34,17 erklärt werden, aber restlos überzeugt dieser Erklärungsversuch nicht. Auch bewahrt Ex 34,13 eine gewisse Eigenständigkeit, die von einer *direkten* Abhängigkeit von Dtn 12,3 und/oder Dtn 7,5 abrät. Es ist durchgehend in *x-yiqtol* Sätzen und mit vorangestellten Akkusativpartikeln formuliert. Schließlich weicht das Verbum im dritten Glied von den übrigen Belegen ab. Weder *šrp bā ʾeš* noch *gd ʿ pi* ist hier für die Liquidation der Ascheren verwandt, sondern *krt*.

Daß überhaupt die Verben bei den Ascheren in allen drei Belegen differieren, während die Zuordnung von *nts* zu *mizbe<sup>ah</sup>* und *šbr pi* zu *massebāh* festzuliegen scheint, liegt vielleicht an der Doppeldeutigkeit des Lexems, das nicht nur die Göttin und deren Kultpfahl, sondern auch ein Ascherastandbild bezeichnen kann. Gerade durch die Inversion in der Zuordnung der Verben zwischen Ascheren und Kultbildern und der paarweisen Zusammenstellung der Ascheren mit Bildern, sind Dtn 12,3 und Dtn 7,5 offen für beide Möglichkeiten. In Ex 34,13 ist demgegenüber die Zuordnung zu Masseben und Altar stärker, so daß die Assoziation zu „Kultbildern der Aschera“ nicht so leicht fällt und die Bedeutung „Kultpfahl“ näher liegt. Vielleicht liegt auch durch das *krt ʾašerīm* eine Anspielung auf die Erzählung von Gideons Zerstörung des Baalsaltars in Ri 6,25-32 vor, wo *nts mizbe<sup>ah</sup>* und *krt ʾašerāh* vorkommen. Daß aber in Ex 34,13 *krt* anstelle von *gd ʿ/šrp* gebraucht ist, läßt sich kaum für eine relative Chronologie auswerten. Hier ist aufgrund des Vergleichs zwischen den Formulierungen keine nähere Aussage möglich. Die literarische Analyse hat gezeigt, daß Ex 34,13 in einen Zusammenhang eingefügt worden ist, der wahrscheinlich aus Bündnisverbot, Fangnetzwarnung, Fremdgötterverbot und erneutem Bündnisverbot mit Konubiumsverbot bestand. Im Gegensatz dazu war Dtn 12,3 fest im Kontext „Zerstörung der fremden Kultstätten und Konzentration auf das eine Heiligtum“ verankert. Es wäre vorstellbar, daß Ex 34,13 für den Kontext von Ex 34,11-16 in Anlehnung an Dtn 12,3 formuliert worden ist, aber auch hier ist keine nähere Festlegung möglich. Aufgrund der Unterschiede bleibt auch die Möglichkeit, daß Ex 34,13 unabhängig von Dtn 12,3 und 7,5 gebildet worden ist.

---

Ex 34,13 dreigliedrig -> Num 33,52 dreigliedrig (mit Kompositbegriffen) -> Dtn 7,5 viergliedrig -> Dtn 12,2f sechsgliedrig. Ob dies auf Zufall oder planvoller Disposition beruht, kann nicht entschieden werden. Anzumerken bleibt lediglich noch, daß der einzige außerpentateuchische Beleg in Ri 2,2 dann nur noch eingliedrig ist.

## 6. Schluß

Der Durchgang durch die drei Vorschriften aus dem Pentateuch, die zur Zerstörung der Ascheren der Landesbevölkerung bei der Landnahme aufrufen, hat bestätigt, daß sich diese Gebote kraß von Dtn 16,21 unterscheiden. Hier geht es nicht um Einrichtungen im eigenen Kult, sondern um den Aufruf zur militanten Verteidigung des Ausschließlichkeitsanspruchs gegenüber den Völkern und um die (natürlich fiktive) präventive Abwendung der Gefahr religiöser Verunsicherung, die durch die Fremdkulte im Land entstehen könnte. Die drei Vorschriften stehen damit im dtr Geschichtsbild, in dem das Einlassen auf die die Kultbräuche der Nachbarvölker zum Untergang des Staates geführt hat. Dtn 12,2-4; 7,1-6 und Ex 34,11-16 führen diese Sicht, vor allem die „Konsequenzen“ (Androhung des Untergangs) nicht explizit aus, stützen aber diese Ideologie durch die Fiktion, bereits vor der Landnahme sei der Kontakt zu den Völkern zugunsten der alleinigen YHWH-Verehrung untersagt worden. Im Unterschied zu Dtn 16,21 gehen die Verbote unbedingt davon aus, daß Masseben und Ascheren Kultsymbole sind, die den nicht-yahwistischen Kult der Völker repräsentieren. Für die Verwendung im YHWH-Kult sind diese Symbole daher *per se* ausgeschlossen. Die literarische Analyse konnte zeigen, daß keiner der Belege für eine vordeuteronomistische Entstehung in Frage kommt. Im Gegenteil zeigte sich, daß der einzige Beleg, der fest im Kontext verankert ist, aus spätdtr Kreisen stammt, die, wenn man bei dem Siglum der Göttinger Schule bleiben will, DtrN nahestehen. Für die Kultreform Joschijas haben diese Belege keine Relevanz gehabt, sondern allerhöchstens für deren literarische Verarbeitung und Verankerung. Denn Dtn 12,2f bildet die einzige verwertbare gesetzliche Grundlage für die Zerstörung der *bāmôt*, insofern vorausgesetzt wird, daß die Kultstätten das Erbe der ehemaligen Landesbewohner darstellen. Nicht unwahrscheinlich ist sogar, daß Dtn 12,2f der erste Beleg in der Reihe der Vernichtungsvorschriften war. Zumindest konnte nachgewiesen werden, daß Dtn 7,5 von Dtn 12,2f abhängig ist. Ob Ex 34,13 von den Deuteronomiumbelegen abhängig war, wurde offengelassen. Hingegen sind die übrigen Belege von Zerstörungsanweisungen, die Ascheren nicht einschließen, nämlich Ex 23,24; Num 33,52 und Ri 2,2, den Belegen aus dem Dtn nachzuordnen, und z.T. sicher schon nachexilisch einzuordnen.

Von der literarischen Entwicklung aus betrachtet war demnach Dtn 16,21 bis in die fortgeschrittene Exilszeit der einzige Beleg für Aschera im Pentateuch. Das unterstreicht noch einmal die Bedeutung, die Dtn 16,21 im Prozeß der Auseinandersetzung um die Göttin Aschera und deren Kultsymbol zukommt. Andererseits zeigt die Perhorreszierung der Ascheren *der Völker*, daß die Ascheren des YHWH-Kultes und die dahinterstehende Göttin als Paredra YHWHs in spätexilischer Zeit nicht mehr eine so große Bedeutung für den Kult gehabt haben. Diese Auseinandersetzung hat kultgeschichtlich vor allem in joschijanischer Zeit und literarisch erst in der frühexilischen Grundschrift der Königsbücher stattgefunden.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

Im dritten Teil der Textanalysen sollen die Ascherabelege in den Prophetenbüchern im Zentrum des Interesses stehen. Darüber hinaus wird den derzeit in der Forschung diskutierten Anspielungen auf Aschera in den Prophetenbüchern breiter Raum zugestanden. Diese doppelte Schwerpunktsetzung, der Fragehorizont dieses Kapitels und das methodische Vorgehen sollen, ausgehend von der derzeitigen Forschungslage, zunächst dargestellt werden.

#### A. Zur Forschungslage und zum Fragehorizont

##### 1. Die vier biblischen Belege in prophetischem Kontext

Insgesamt finden sich vier Belege des Lexems <sup>a</sup>*šerāh* in Jer 17,2; Mi 5,13; Jes 17,8 und 27,9, also ein überschaubarer Fundus an Stellen, in denen eine Aschere eine Rolle spielt. In den meisten wissenschaftlichen Arbeiten zu Aschera werden diese Stellen recht schnell abgearbeitet, da sie auf den ersten Blick nicht, wie etwa Dtn 16,21 oder 1Kön 15,13; 2Kön 21,7; 23,4-7, interessante und tragfähige Nachrichten zum Ascherakult beisteuern<sup>771</sup>. Alle Stellen verwenden das Lexem <sup>a</sup>*šerāh* für ein Kultobjekt und nicht für eine Göttin und die Ablehnung der Ascheren erinnert an Standardformulierungen aus den Königsbüchern. Meist werden daher die wenigen Informationen wie z.B. das Verbum *ntš* „ausreißen“ in Mi 5,13 für das Phantombild des Kultpfahls ausgewertet, sei es als Argument für die Aschere als „lebenden Baum“ oder für einen aufrecht stehenden Kultgegenstand. Oder die Zusammenstellung mit den *mizb<sup>e</sup>hōt* „Altären“ in Jes 17,8; 27,9 wird dahingehend ausgewertet, daß offenbar neben jedem Altar eine Aschere zu stehen kam. Schließlich erfolgt eine mehr oder weniger pauschale Einordnung der vier Belege z.T. als authentische Ascherakritik der Propheten (Jeremia und Micha) oder - in jüngerer Zeit häufiger- in den weiten Bereich des Deuteronomismus<sup>772</sup>. In dem beschriebenen Vorgehen spielt die Kontexteinbindung der einzelnen Belege kaum eine Rolle, sie werden isoliert und als Einzelinformation bewertet. Dieses Verfahren hat offensichtliche Schwächen: Die Datierung und Einordnung der Belege ist kaum abgesichert, und die Ergebnisse bezüglich der Realienfrage sind in ihrer Bedeutung hinterfragbar. Die marginale Bedeutung der vier Belege in prophetischem Kontext wird dadurch bestätigt. Aufgrund dieser Unzulänglichkeiten und dem hohen

---

771 Kaum eine Rolle spielen die vier Belege aus den Prophetenbüchern z.B. bei T. YAMASHITA, Asherah; A.L. PERLMAN, Asherah; J. M. HADLEY, Yahweh's Asherah.

772 Vgl. z.B. die Arbeiten von W.L. REED, *Nature, passim*; J.R. ENGLE, *Figurines*, 71-74; S.M. OLYAN, Asherah, 14-17; R.D. PETTEY, Asherah, 161-166; S.A. WIGGINS, *Reassessment*, 125-128.

Unsicherheitsfaktor bei diesem Verfahren soll hier ein anderes methodisches Verfahren gewählt werden: Dem Kontext der jeweiligen Belege soll größere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Dies soll zum einen durch begründete Textabgrenzungen, aber auch durch eine knappe Analyse des unmittelbaren Kontextes gewährleistet werden. Die Fragestellung verschiebt sich demnach von dem Informationsgehalt der Belege zur Frage nach der literarhistorischen Verortung, von der Frage nach Aussehen und Gestalt der Aschere/Aschera zur Frage der Verwendung und Funktion im Text. Durch diese Umorientierung stellt sich die Textanalyse als ein aufwendiges und umfangreiches Unternehmen dar, das sich z.T. erheblich von der primären Fragestellung „Aschera und Ascherakult“ entfernt. Wenn der Einbindung in den Kontext und Rückbindung an die Prophetenexegese hier mehrfach breiterer Raum eingeräumt wird, mag das als Digression oder als retardierendes Moment beurteilt werden. Wie die Ergebnisse zeigen werden, ist dieses Vorgehen allerdings ertragreicher als eine Auswertung der Belege auf Verbvorkommen, Zusammenstellung mit anderen Lexemen usw.

### **2. Das „Ascheraschweigen“ der Propheten.**

#### ***Zur Spurensicherung in den vorexilischen Propheten***

Für den zweiten Schwerpunkt dieses Kapitels seien zwei Beobachtungen angeführt, die auf den ersten Blick nicht viel miteinander zu tun haben.

(1) Es fällt ohne Zweifel auf, daß mit lediglich vier Belegen die Präsenz der Aschera und ihres Kultobjekts in den Prophetenbüchern relativ gering ist. Wenn die Aufstellung einer Aschere im Deuteronomium an nicht unbedeutender Stelle in 16,21 Ende des 8. bzw. im 7. Jh. verboten worden ist und es zudem Indizien gibt, daß Aschera auch schon früher eine Rolle spielte (z.B. 1Kön 15,13), warum taucht sie dann nicht bei den vorexilischen Propheten vermehrt auf? Im Jeremiabuch und im Buch Micha findet sich das Lexem jeweils nur einmal, bei Hosea, Zefanja oder Ezechiel hingegen gar nicht. Die beiden Jesajabelege sind mit dem Konsens der Exegeten nicht jesajanisch. Spricht man auch die beiden Belege in Jer 17,2 und Mi 5,13 den vorexilischen Propheten ab, wird das Problem noch offensichtlicher: Es gibt ein „Ascheraschweigen“ bei den Propheten.

Der Befund ist nun insbesondere dann auffallend, wenn man wie in den älteren Arbeiten zu Aschera häufig geschehen, etwa in Ri 6,25-30 oder 1Kön 18,19 und vor allem im Pentateuch Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3 und 16,21 mit einer frühen vordeuteronomistischen, ja zum Teil sogar vordeuteronomischen Ascherakritik rechnet. In dem Maße wie die genannten Belege spät datiert werden - und das geschieht in jüngeren Arbeiten häufiger -, scheint das Problem der geringen Präsenz Ascheras bei den vorexilischen Propheten abgemildert. Denn dann kann man die These vertreten, die Kritik an Aschera sei erst durch die joschijanische

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

Kultreform oder sogar erst in der Exilszeit aufgekommen. So plausibel es auch angesichts der Belege ist, den Hauptschwerpunkt der Auseinandersetzung mit Aschera in die Exilszeit zu legen, ist doch der Vorwurf des „Pandeuteronomismus“ zu bedenken. Ferner läßt sich auch durch die Spätdatierung die Auffälligkeit nicht klären, warum die Deuteronomisten - oder wer auch immer - z.B. im Jeremiabuch nur einmal eingegriffen haben sollen, um das Thema „Aschera“ aufzugreifen. Eine Erklärung für die geringe Präsenz der Aschera in den Prophetenbüchern, die bisher - entsprechend der Behandlung der Prophetenstellen - nur selten zum Problem erhoben wurde<sup>773</sup>, ist bisher noch nicht gefunden worden<sup>774</sup>, und es besteht wenig Aussicht, diese Frage in der vorliegenden Arbeit befriedigend klären zu können.

(2) Die zweite Beobachtung bezieht sich auf eine Tendenz in der aktuellen Ascheradiskussion. In jüngerer Zeit mehren sich die Versuche, die im Hoseabuch und auch bei Jeremia eine Auseinandersetzung mit Aschera (wieder) entdecken wollen. Sei es, daß die Polemik gegen „Holz und Stock“ in Hos 4,12 oder gegen „Holz und Stein“ in Jer 2,27 für eine Ascherakritik reklamiert werden oder sei es, daß die Konjektur WELLHAUSENS zu Hos 14,9 „Ich bin deine Anat und deine Aschera“ wieder favorisiert wird oder die Himmelskönigin in Jer 7,16-19 und 44,15-19.25 mit Aschera identifiziert wird. Diese Vorschläge reihen sich zunächst gut in eine Gesamttendenz der Ascheradiskussion ein: Am Literatūraufkommen der letzten Jahre läßt sich leicht ablesen, wie stark die Ascheradiskussion insgesamt derzeit boomt. Folgende Stellen werden dabei in die Diskussion mit einbezogen:

Gen 2-3; Gen 4,1; Gen 30,13; Gen 49,25; Num 21,4-9; Dtn 22,5; Dtn 33,2; 2Kön 17,30; Jes 1,29; Jes 6,13; Jes 57,5; Jer 2,27; Jer 3,9; Jer 7,16-20; 44,15-19.25; Ez 6,13; Ez 8,3-5; Hos 2; Hos 4,12; Hos 4,13f; Hos 4,18f; Hos 10,5; Hos 14,9; Am 2,7; Am 5,26; Am 8,14; Mi 1,7; Nah 2,8; 3,4; Hab 2,18; Sach 5,5-11; Ps 8,2; Spr 7.

Läßt man sich die derzeit in der Diskussion stehenden Vorschläge, in denen eine Göttin - und zum großen Teil eben Aschera - eine Rolle spielen soll, nur einmal an den Augen vorbeiziehen, drängen sich zwei Eindrücke auf. Zum einen ist man beeindruckt, was da für eine beachtliche Reihe zusammenkommt, zum anderen läßt sich der Verdacht nicht verhehlen, daß in den Vorschlägen auch mehrfach auf einen Trend aufgesprungen wird und z.T. auch zu schnell und letztlich „Ausschuß“ produziert wird. Dieser Eindruck wird verstärkt, wenn man einbezieht, daß die meisten Vorschläge nicht neu sind, sondern eine Reprise älterer Ideen sind. Die Göttin ist eben einfach „in“.

---

773 Vgl. dazu die Bemerkung bei W.L. REED: „It is a curious fact that (the) Asherah was explicitly condemned by only three Old Testament prophets (Isaiah, Micah and Jeremiah), and that in each case there is a question of authenticity. The problem has not raised heretofore, but is it not strange that the prophets did not attack (the) Asherah more vehemently?“ (Nature, 174).

774 Vgl. dazu die spekulativen Überlegungen bei W.L. REED, Nature, 173f oder R.D. PETTEY, Asherah, 165, s. dazu. u. im Abschnitt „Auswertung“.



Angesichts der Menge an Texten, die damit in die Diskussion um die biblische Evidenz für Aschera hineingezogen werden, könnte man sich auf den Standpunkt zurückziehen, daß in keinem der Belege das Lexem *ʿāšerāh* im masoretischen Text auftaucht und besser der MT zum ausschließlichen Ausgangspunkt einer Studie über Aschera gemacht werden sollte<sup>775</sup>. Zudem fällt bei der so unterschiedlichen Qualität der Vorschläge eine Scheidung von Spreu und Weizen nicht leicht.

Auffallend ist nun, daß sich eine erstaunliche Menge der Vorschläge gerade im Bereich der vorexilischen Prophetie findet. Warum? Die Versuche sind meist implizit, z.T. aber auch explizit mit der Annahme verbunden, daß es eine frühe vorexilische Aschera- oder Göttinnenkritik gegeben hat, diese allerdings nur in Andeutungen noch erkennbar ist - oder im Überlieferungsprozeß verschüttet worden ist. So setzt sich z.B. G. BRAULIK mit der These S.M. OLYANS auseinander, die Ascherakritik sei erst deuteronomistisch<sup>776</sup>, und stellt als Eingangsfrage: „Stimmt es tatsächlich, daß sich in den biblischen Quellen die Ablehnung der Aschera erst mit dem Deuteronomium und den Deuteronomisten verbinden läßt? Hier ist vor allem auf Hosea und die Nachrichten der Königsbücher einzugehen“<sup>777</sup>. Hinter der vermehrten Aufnahme der Stellen aus den vorexilischen Propheten in die Ascheradiskussion steht das Bemühen, eine vordeuteronomistische Ascherakritik zu finden oder besser verankern zu können. Diese Beobachtung führt nun zurück zu dem oben festgestellten „Ascheraschweigen“. Wenn man nämlich von einem überwiegend monolatrischen Konzept der Religion Israels und Judas in der Königszeit ausgeht und dieses Konzept zugleich als Exklusivität YHWHs faßt, muß es befremden, wenn einerseits in wesentlichen Teilen der alttestamentlichen Texte die Auseinandersetzung mit einem Phänomen fehlt, das andererseits außerbiblisch für das 9./8. Jh. bezeugt ist. Das Problem des „Ascheraschweigens“ hat sich demnach durch die Inschriftenfunde aus *Hirbet el-Kôm* und *Kuntilet ʿAğrūd* verschärft. Wie auch immer man die dort erwähnte Aschera deutet, als Göttin, als Kultsymbol der Göttin oder als ein YHWH zugeordnetes Symbol, in allen Varianten spielt Aschera in der Religion Israels/Judas eine Rolle. Nicht erst im Deuteronomium oder ab der Reform Joschijas, sondern ab dem 9. Jh. müßte man nun eigentlich prophetischen Widerstand gegen diese Aschera erwarten, wenn man sie nicht als völlig akzeptierte Größe in die Kult- und Religionsgeschichte Israels/Judas einordnen will. Denn z.B. mit Masseben oder den Stierbildern setzt sich Hosea doch auseinander. Wenn man also die religionsgeschichtliche Entwicklung mit einem Modell beschreibt, daß von drei Phasen der Exklusivität YHWHs ausgeht, nämlich der integrierenden Monolatrie vom Jahwisten bis zu Elija, dann einer Phase

---

775 So zuletzt S. WIGGINS, Reassessment, 95.

776 Vgl. dazu S.M. OLYAN, Asherah, 22.

777 G. BRAULIK, Ablehnung, 108.

einer zunehmend intoleranten Monolatrie bis hin zur Herausbildung des Monotheismus in der Exilszeit, dann liegt es nahe, eine Auseinandersetzung mit Aschera in der zweiten Phase zu erwarten. Nicht anders stellt sich die Lage dar, wenn man von einer YHWH-Allein-Bewegung ab Elija oder ab Hosea ausgeht.

Diese systemimmanente Argumentation zeigt, daß die Vorschläge zu einer vordeuteronomistischen Ascherakritik in Hosea und Jeremia eine andere Qualität haben als die Vorschläge zu Genesistexten oder zur weisheitlichen Literatur. Brennpunkt der Diskussion sind derzeit die Propheten, die der deuteronomischen Bewegung am nächsten standen. Die forschungsgeschichtliche Entwicklung drängt daher dazu, die Vorschläge zu Hosea (bes. Hos 4,12; 4,18f; 10,5; 14,9) und Jeremia (bes. Jer 2,27; Jer 7; 44) in der Diskussion stärker zu berücksichtigen.

Hinzu kommt, daß es bisher noch keine Zusammenschau der verschiedenen Versuche zu den jeweiligen Propheten gegeben hat. Die wiederentdeckten Konjunkturvorschläge und Anspielungen auf die Göttin werden meist nur für eine bestimmte Einzelstelle vorgeschlagen. Die übrigen Vorschläge bleiben dabei außer acht. Es gibt aber durchaus interessante Gemeinsamkeiten dieser Versuche, die erst bei einer gemeinsamen Behandlung zutage treten.

Aus den genannten Gründen ist hier zu den vier Ascherabelegen vor allem eine breite Auseinandersetzung mit Hosea hinzugenommen worden, in der die derzeit relevanten Stellen unter den gleichen methodischen Vorzeichen diskutiert werden. Der Diskussion um eine vordeuteronomistische Ascherakritik im Hoseabuch folgt dann eine Behandlung Jeremias. Hier wird zunächst auf eine Stelle eingegangen, in der in der Forschung mehrfach eine Ascheraanspielung vermutet worden ist (Jer 2,27), dann wird der einzige Beleg des Lexems in Jer 17,2 diskutiert. In die Betrachtung werden schließlich die Nachrichten über die Verehrung der „Himmelskönigin“ in Jer 7; 44 einbezogen. Diese stellen eines der wichtigsten Zeugnisse der Göttinnenverehrung in spätvorexilischer und exilischer Zeit dar. Erst im Anschluß an die Analyse der Jeremiabelege werden Mi 5,13 und die beiden Jesajabelege besprochen. Diese drei prophetischen Belege des Lexems werden nachgeordnet, da die Diskussion über Jeremia derjenigen der Hoseatexte recht nahesteht und da sich für die Belege des Lexems in Micha und Jesaja eine völlig andere Perspektive, nämlich die Frage nach der Relevanz Ascheras in nachexilischer Zeit, ergeben wird. Die Konjunkturvorschläge oder „Aschera- oder Göttinneninterpretationen“ zu weiteren Jesajastellen (Jes 1,29; 6,13; 57,5), aber auch zu Ez 8,3-5; Am 2,7; 5,26; 8,14; Nah 2,8; 3,4; Hab 2,18; Sach 5,5-10 werden jeweils an passender Stelle im Text oder im Anmerkungsapparat abgehandelt, da sie nicht die gleiche Relevanz wie die Hosea- oder Jeremiabelege haben<sup>778</sup>.

---

778 Die Amosbelege, Mi 1,7, Ez 8,14 und zum Teil Ez 8,3-5 werden außerhalb dieses Kapitels erst unten in Bd. 2 besprochen. Wenn die jeweiligen Ergebnisse hier vorausgesetzt werden, wird dies durch entsprechende Hinweise kenntlich gemacht.

## B. „Ich bin wie der grünende Wacholder, [i]n mir findest du reiche Frucht“ (Hos 14,9b cj.)

### Zur Konjunktur der Göttin im Hoseabuch

Der Stellenwert des Nordreichpropheten Hosea bei der diachronen Rekonstruktion der Religionsgeschichte kann kaum unterschätzt werden<sup>779</sup>. Gerade seine pointierte Kultkritik, seine deutliche Warnung vor einem indifferenten YHWH-Synkretismus und damit zusammenhängend sein Gottesbild und die von ihm intensiv genutzte Metapher von YHWHs Ehe mit Israel und entsprechend dem Motiv des Ehebruchs als Abfall von YHWH haben die Religion Israels, aber mehr noch die kritischen Korrekturen und Korrektoren der Religion Judas nach dem Untergang des Nordreiches entscheidend beeinflusst. Sein engagiertes Eintreten für den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs und seine Distanz gegenüber mehrdeutigen Kultsymbolen<sup>780</sup> und Kultelementen haben deutlich in der jeremianischen und auch in der deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie nachgewirkt<sup>781</sup>. Der Zentralpunkt hoseanischer Kritik wurde und wird allerdings in der Forschung überwiegend in seiner Auseinandersetzung mit dem kanaanäischen Fruchtbarkeitsgott Baal gesehen. Hosea wende sich gegen die indifferente Vermischung von Baal und YHWH im Kult, wodurch der YHWH-Kult an den Höhenheiligtümern vom Baalkult nicht mehr zu unterscheiden gewesen sei<sup>782</sup>.

---

779 Das gilt auch für die Forschungsgeschichte. Vgl. nur als einzelne Beispiele die Rolle der Prophetie Hoseas in den Arbeiten von B. LANG zum Monotheismusproblem (vgl. Jahwe-allein-Bewegung, 63-67; Monotheism, 30-35; Jahwe allein, 30-32; Entstehung, 137) oder F.L. HOSSFELD, Dekalog, 266.273; DERS., Einheit, 70f; C. DOHMEN, Bilderverbot, 258-262; DERS., Eifersüchtiger, 296f oder auch die Einschätzung bei J. JEREMIAS, Hosea, 20; H.D. PREUSS, Verspottung, 120-131; W.H. SCHMIDT; H. DELKURT; A. GRAUPNER, Zehn Gebote, 47. Die Beispiele ließen sich nahezu beliebig vermehren.

Vgl. auch das Referat über den Stellenwert Hoseas in der neueren Monotheismusforschung bei O. LORETZ, Aschera, 88-90, wobei er selbst die Bedeutung Hoseas im Anschluß an M. NISSINENS Spätdatierungen (vgl. Prophetie, *passim*) minimieren und als dtr Überarbeitung des Hoseabuches fassen will (vgl. auch O. LORETZ, Aschera, 120). M. NISSINEN repräsentiert in *diesem* Punkt allerdings kaum eine derzeit konsensfähige Meinung (s.u.).

780 Vgl. zur (Bilder-)Kritik Hoseas an den *‘ašabbîm* und an dem Stierpostament im Heiligtum von Bet-El C. DOHMEN, Bilderverbot, 259-261 (Lit.).

781 Vgl. zur Wirkungsgeschichte der hoseanischen Kritik gerade in den genannten Bereichen auch die Urteile bei A. DEISSLER, Hosea, 9f; J. JEREMIAS, Art. Hosea, 593f und T. NAUMANN, Erben, 11.

782 Meist wird die Beeinflussung der YHWH-Religion durch die scharf entgegengesetzte kanaanäische Religion sogar als *Überfremdung* charakterisiert (vgl. ähnlich z.B. das Stichwort „Überwachung“ bei A. DEISSLER, Hosea, 27). Die von außen auf das kanaanäische Kulturland treffende *reine* YHWH-Religion sei zunehmend mit der Religion der Landesbewohner, mit der *ganz anderen* Baal-Religion konfrontiert worden und immer weiter mit ihr amalgamiert. In der diametralen Entgegensetzung der beiden Religionen sind zugleich Werturteile impliziert bzw. werden durch diese transportiert. Z.B.: „Inkulturation« und »Akkomodation« haben bei all ihrer positiven Bedeutung in der biblischen Religion nur einen begrenzten Spielraum“ (A. DEISSLER, Hosea, 27). Daß die Gegenüberstellung der *reinen* YHWH-Religion und der *niederen, fruchtbarkeitsfixierten* Baal-Religion beiden nicht gerecht wird und gerade

Alle kritischen Äußerungen Hoseas werden so *einzig* auf den Hauptkonkurrenten YHWHs in der Eisenzeit II bezogen, so daß z.B. der Geist der Hurerei (*rū<sup>ah</sup> z<sup>en</sup>nūnīm*, Hos 4,12; 5,4) mit dem wenig differenzierten Stichwort *Baaldienst* identisch wird<sup>783</sup>. Richtig an dieser Engführung ist zunächst, daß im Hoseabuch neben dem Gottesnamen YHWH als namentlich genannte Größe nur Baal auftaucht und die Konkurrenz zwischen YHWH und Baal am deutlichsten ist. Eine Göttin, welche auch immer, tritt dabei nicht unmittelbar in das Blickfeld. Zwar kann der Terminus *Baal* auch - wie auch im dtn-dtr Schrifttum - als Chiffre für Fremdgötterdienst gebraucht werden, jedoch ist auch dann im Hoseabuch zunächst nur an Götter und weniger an Göttinnen zu denken<sup>784</sup>. Denn die Beschränkung der Opposition auf männliche Götter liegt in der Ehemetapher von Hos 1-3 begründet, die über die Schlüsselposition des Anfangs das Verständnis des ganzen Buches prägt: Israel als Braut YHWHs und YHWH als deren Ehemann lassen auf der Bildebene eben primär nur männliche *Nebenbuhler* zu<sup>785</sup>. Das gilt insbesondere für die Belege von *ba<sup>al</sup>habbe<sup>e</sup>ālīm* in Kap. 1-3, die auffallend konzentriert nur in Hos 2,10.15.18.19 zu finden sind. Gerade das Spiel mit der Doppeldeutigkeit des Lexems *ba<sup>al</sup>* in 2,18 (*tiqr<sup>e</sup> ʾi ʾišī w<sup>elo</sup> ʾ tiqr<sup>e</sup> ʾi lī ʾôd ba<sup>al</sup> lī*) zeigt die Engführung auf einen männlichen Opponenten. Versteht man das Fehlen weiblicher Gottheiten nun als diesen durch die Ehemetaphorik vorgegebenen „Sachzwang“, dann wird deutlich, daß man aus der Begrenzung auf männliche „Baale“ nicht - durch einfache Übertragung der Bildebene auf die (religionsgeschichtliche) Sachebene - die Bedeutungslosigkeit

---

hier in der Religionsgeschichtsschreibung eine Neuorientierung einsetzt, wird unten in einer breiteren Auseinandersetzung mit Grundtheoremen des „Fruchtbarkeitskultes“ ausführlicher herausgestellt (s.u.). Für Hosea steht eine Untersuchung mit einem nicht wertenden, neutral gefaßten Begriff des Synkretismus unter der Prämisse, daß die YHWH-Religion (zwar nicht völlig, jedoch mit Sicherheit) auch eine „kanaanäische“ Religion gewesen ist, bisher noch aus. Vgl. zur Kritik an der verzeichnenden Überfremdungsthese in bezug auf Hosea auch R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 269-272.

- 783 So z.B. A. DESSLER, *Hosea*, 26. Vgl. auch ebd. 8f die pauschale Engführung hoseanischer Kritik auf *den* kanaanäischen Fruchtbarkeitsgott Baal.
- 784 Vgl. J. JEREMIAS, *Hosea*, 45: Der Plural Baale „ist zum einen darauf zurückzuführen, daß der kanaanäische Kriegs- und Wettergott Baal in einer Fülle lokaler Ausprägungen verehrt wurde ..., zum anderen darauf, daß Hosea keine anderen kanaanäischen Götter, vor allem keine Göttinnen nennt, vielmehr Baal als Gattungsbezeichnung verwendet“. Ähnlich, ebenfalls unter betontem Einschluß der Göttinnen, jetzt G. BRAULIK, *Ablehnung*, 118: Mit Baal bzw. dem Plural Baale „können nach üblicher Meinung verschiedenste im Land verehrte Gottheiten mit eigenem Namen, Heiligtümern und Kulturen gemeint sein, vor allem natürlich Fruchtbarkeitsgottheiten. Auch Göttinnen dürfen nicht ausgeschlossen werden“. Dabei verweist er auf F.I. ANDERSEN und D.N. FREEDMAN (*Hosea*, 649f), die allerdings gerade den Terminus Baal nicht zum Ausgangspunkt für ihre These machen, daß es im Hoseabuch auch um Göttinnen gehen soll (s. dazu u.).
- 785 Die Voraussetzung, Hosea habe das Ehegleichnis nur zur Darstellung der Exklusivität des Verhältnisses YHWH-Land bzw. YHWH-Volk (Monogamie auf Seiten der Frau) und völlig unabhängig von den damit zugleich vorgegebenen Geschlechterrollen gewählt, kann nicht überzeugen. Vgl. dagegen auch M.-T. WACKER, *Frau*, 119f; P. BIRD, *Harlot*, *passim*.

von Göttinnen zur Zeit Hoseas schließen darf. Bild- und Sachebene sind unbedingt voneinander zu trennen. Wenn sich Hosea so intensiv gegen Kulte wendet, in denen von der/den verehrten Größe/n die Gewährleistung der Fruchtbarkeit des Landes, des Viehs aber auch der Kultteilnehmer und -nehmerinnen erbeten wird, so ist ernsthaft kaum anzunehmen, daß in diesem Kult nicht auch eine oder mehrere weibliche Größen eine Rolle gespielt haben<sup>786</sup>. So stellt z.B. H. BALZ-COCHOIS fest: „Wenn also Hosea von den »Baalen« spricht, denen das Volk nachläuft, so wird man mit guten Gründen vermuten können, daß sich hinter dieser verallgemeinernden Bezeichnung *auch* weibliche Gottheiten verbergen, die möglicherweise als Rivalen *neben* Jahwe noch einflußreicher waren als die männlichen Baale“<sup>787</sup>. Ferner hat G. BRAULIK jüngst zu Recht nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die Anzahl der Belege für Baal in Hos 4-14 sehr begrenzt ist (Hos 9,10 [Baal-Pegor]; 11,2; 13,1) und „Baal keineswegs im ganzen Buch auf gleiche Weise präsent ist“<sup>788</sup> und daher „die Baalgestalt nicht von vorneherein dort eingetragen werden (darf), wo Hosea den orgiastischen Höhenkult attackiert“<sup>789</sup>.

Führte nun die Göttin bzw. die Polemik gegen ihren Kult in der Diskussion um das Hoseabuch bisher ein eher begrenztes Schattendasein, so hat sich diese Situation in den letzten Jahren spürbar verändert. Seit den Inschriftenfunden von *Kuntilet 'Ağrūd* und *Ḥirbet el-Kōm*, in denen YHWH, wenn nicht mit einer Göttin, so doch zumindest mit *deren* Kultsymbol zusammengestellt wird, hat die Rückfrage nach den Spuren der Göttin auch im Hoseabuch (wieder) kräftigen Aufschwung erhalten. Gerade auf die Göttin Aschera bzw. deren Kultpfahl ist dabei das Interesse gerichtet worden. So sind zum großen Teil Stellen wiederentdeckt worden, in denen vereinzelt bereits früher eine Anspielung auf Aschera angenommen worden war, was jedoch in der Forschung bis heute nie zum Konsens avancierte.

Zuerst ist in diesem Rahmen Hos 14,9 zu nennen, wo seit dem Konjunkturvorschlag J. WELLHAUSENS die Vermutung gärt, das masoretische *'ānūt wa 'ašūrāennū* sei entstellt und habe ursprünglich die Göttinnen Anat und Aschera als Bezugsgrößen genannt oder sei - in der „Light-Version“ - zumindest eine Anspielung auf diese Göttinnen. Als nächste Stelle kommt Hos 4,12 (wieder) ins Blickfeld, wo auf den Kultpfahl der Aschera im Zusammenhang mit mantischen Praktiken angespielt sein soll. Als weiteres Beispiel für den gewachsenen Rekurs auf eine Göttin bei der Interpretation des Hoseabuches ist auf Hos 4,18f zu

---

786 Vgl. F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 649; G. BRAULIK, Ablehnung, 118; N. LOHFINK, Schilde; U. WINTER, Frau, 592f und im Bezug auf Hos 4 auch J. JEREMIAS, Art. Hosea, 588.

787 H. BALZ-COCHOIS, Gomer, 115. Dem Urteil über die Quantität des Einflusses ist dabei allerdings nicht bedenkenlos zuzustimmen.

788 G. BRAULIK, Ablehnung, 118f im Anschluß an N. LOHFINK, Schilde.

789 G. BRAULIK, Ablehnung, 119 in Anlehnung an N. LOHFINK, Schilde.

verweisen. In einem neuen Vorstoß hat jüngst N. LOHFINK<sup>790</sup> hier einen auf Fruchtbarkeit bezogenen Göttinnenkult als Hintergrund wieder ins Gespräch gebracht, ohne allerdings die religionsgeschichtliche Identität auf Aschera engzuführen. G. BRAULIK ist ihm in dieser Interpretation gefolgt.

Schließlich soll für das gewachsene Interesse an Hinweisen auf die Göttin im Hoseabuch der Kommentar von F.I. ANDERSEN und D.N. FREEDMAN angeführt werden: In einem Appendix<sup>791</sup> wird dort auch nach einer möglichen religionsgeschichtlichen Fixierung der Baalpolemik im Hoseabuch gefragt. Zunächst stellen F.I. ANDERSEN und D.N. FREEDMAN deutlich heraus, daß nur ein Gott, nämlich Baal namentlich erwähnt wird (s.o.). Aber, so argumentieren sie, der Sprachgebrauch des Hoseabuches weise auch auf andere Numina, die in Rivalität zu YHWH stehen<sup>792</sup>. Daß in diese Rivalität zu YHWH im Hoseabuch auch die Göttin eingeschlossen wird, machen ANDERSEN und FREEDMAN dann an dem subtilen und fragwürdigen Kriterium des genusspezifischen Gebrauchs von Worten fest: „Some of these [scil. words referring to rival gods] are feminine, suggesting that at least one goddess is also present. The most obvious candidate is Baal's (or Yahweh's) consort“<sup>793</sup>. Zur Festigung der Ansicht, daß diese femininen Wörter sich auf eine Paredra beziehen, wird noch darauf hingewiesen, daß sie oft ein maskulines Gegenstück haben und somit schon vom Sprachgebrauch auf ein Götterpaar angespielt werde. Die These ist natürlich sehr subtil und syntaktisch-semantic nur schwer zu begründen, zeigt aber, wie hoch offenbar der Argumentationsdruck ist, auch im Hoseabuch Spuren einer Göttinnenverehrung zu finden.

Wie das Beispiel von ANDERSEN und FREEDMAN zeigt, werden bei der Suche nach Hinweisen auf Göttinnen im Hoseabuch nicht nur frühere Vorschläge zur Konjektur o.ä. wieder zu neuem Ansehen gebracht, sondern auch innovative und phantasievolle Neuzugänge eröffnet. Zu letzteren gehört sicher der jüngste Vorstoß des Amerikaners WILLIAM D. WHITT, der das Götterpaar YHWH und Aschera im „Hexenkessel“ der Hoseaexegese (Kap. 1-3) in Kap. 2

---

790 Ich danke NORBERT LOHFINK herzlich, der mir das bisher unveröffentlichte Manuskript eines Aufsatzes zu Hos 4,18 mit dem Titel „Die, deren Schilde Schande sind (Hos 4,18). Zu femininen Möglichkeiten »Baals« im Hoseabuch“ zur Verfügung gestellt hat.

791 Vgl. F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 649f.

792 „But many other words are used to refer, with degrees of transparency, to rival gods“, F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 649, vgl. dazu die Zusammenstellung der gemeinten Termini ebd. 649f, wo allerdings lediglich der Sprachgebrauch Hoseas bezüglich des „Götzendienstes“ resümiert wird, jedoch neben Baal keine weitere religionsgeschichtliche Größe auftaucht.

793 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 649. Gemeint sind die ebd. 650 unter „Feminine nouns used as titles of the goddess“ genannten Begriffe aus Hos 4 und 10: *‘eš* in Hos 4,12 (sic!), wobei das parallel gebrauchte *maqel* unter der Rubrik „Concrete terms for the god as a material object“ eingeordnet wird! (s. dazu u.); *qālôn* in Hos 4,18 und *nî‘h ʾôtâh* (Hos 4,19), was als „her lustful spirit“ wiedergegeben wird. Aus Hos 10 werden angeführt: *‘aeglôt bêt ʾāwæn* (Hos 10,5); *‘ešâh* (Hos 10,6); und schließlich *hattât* (Hos 10,8).

wiederfindet. Was liegt näher, als die Schwierigkeiten der Ehemetapher, die ein Verhältnis zwischen „YHWH und Land“ oder „YHWH und dem Volk“ voraussetzt, durch die Einführung einer neuen Größe zu beseitigen und die Diskussion mit einer neuen These zu erfrischen? WHITT sieht in Kap. 2 einen Scheidungsprozeß, in dem sich YHWH von seiner Ehefrau und der „Mutter *par excellence*“, s.E. Aschera, gerichtlich trennt, da diese mit Baal die Ehe gebrochen habe.

Damit dürfte in etwa der „Stand der Thesen“ in der Forschung genannt sein. Wie dieser Überblick deutlich zeigt, hat die Rückfrage nach Hinweisen auf Göttinnen im Hoseabuch Hochkonjunktur. Die Hoseaexegese scheint in der Ascheraforschung von einem Nebenschauplatz zu einem „Tummelplatz“ avanciert zu sein, an dem man sich nicht mehr „vorbeimogeln“ darf. In den letzten Jahren erschienen weit mehr Beiträge zu Hosea und der Göttinnenfrage als etwa zu den drei Ascherabelegen in den Propheten (Jer 17,2; Jes 17,8; 27,9) oder zur Himmelskönigin im Jeremiabuch (Jer 7; 44). Hier schlägt die Bedeutung Hoseas für das atl. Gottesbild und für die Entwicklungsgeschichte des Monotheismus mit aller Deutlichkeit durch. Allerdings fehlt es bis jetzt an einer umfassenden Untersuchung, die die unterschiedlichen Vorschläge einmal sichtet und in einer Gesamtschau argumentativ prüft<sup>794</sup>.

Bei allen Versuchen, die eine Göttin im Hoseabuch direkt angespielt oder nur im Hintergrund stehen sehen, gilt es nun zwei einfache, aber wichtige Beobachtungen festzuhalten. Erstens: Direkt und eindeutig spricht keine Stelle im Hoseabuch von der Existenz oder der Verehrung einer Göttin im Kult Israels. Es gibt einzig Belege, hinter denen eine *Anspielung* auf eine Göttin vermutet wird (vor allem Hos 2,4-14; 4,12.13.18; 10,5f und 14,9). Zweitens ist aufgrund dieser Uneindeutigkeit über die *religionsgeschichtliche Identifizierung* dieser Göttin in der Forschung bisher keine Einigung erzielt worden. So werden in Analogie zu Ugarit die (Schwester-)Geliebte Baals, Anat<sup>795</sup>, vorgeschlagen oder aufgrund religionsgeschichtlicher Zeugnisse, die auch außerhalb des ugaritischen Literaturbereiches liegen, die Göttin Astarte<sup>796</sup> und schließlich - wie gesagt in jüngerer Zeit vermehrt - auch Aschera<sup>797</sup>.

---

794 Dieses bereits in der Einleitung genannte Desiderat ist ein weiterer Grund, sich hier intensiver auf die Rückfrage nach der Göttin im Hoseabuch einzulassen. Bei der hier gewählten Zusammenstellung ist keine Vollständigkeit bis in letzte Detail angezielt. Dazu hätte insbesondere die im Rahmen dieser Arbeit unüberschaubare Sekundärliteratur zu Hosea gesichtet werden müssen. Das derzeit diskutierte Spektrum an „Göttinnenanspielungen“ dürfte jedoch vertreten sein.

795 Vgl. zu Anat die u. in Anm. 987 genannte Literatur.

796 Vgl. zur Astarte die Überblicke bei W. HERRMANN, Astart, *passim*; H. GESE, Religionen, 161-164; H.P. MÜLLER, Art. עֲשֶׁרָה, 453-463 (Lit.!).; W.F. FULCO, Art. Astarte, 471; B. RAUSCHENBACH, Art. Astarte, 194f; A.L. PERLMAN, Asherah, 100-202; S.M. OLYAN, Observations, *passim*; U. WINTER, Frau, 544-551 und die o. in Anm. 39 genannte Literatur.

797 Aschera wird weniger mit der oben erwähnten Kultmythologie in Verbindung gebracht, sondern eher mit Hos 4,12 und Hos 14,9 (s. dazu u.). Allerdings scheint sie neuerdings auch für

Es gilt nun unter diesen Rücksichten die o.g. Hoseastellen etwas genauer zu untersuchen, um folgende Fragen zu beantworten:

Steht in einigen Stellen bei Hosea ein Göttingenkult im Hintergrund? Enggeführt auf Aschera sind die bereits von H. BALZ-COCHOIS gestellten Fragen erneut zu stellen: „Vermeidet Hosea bewußt die Nennung der Aschere, indem er sie andeutend umspielt? Ist sie tabu für sein streng jahwistisches Empfinden, oder handelt es sich um eine Nebensächlichkei, die nicht erwähnenswert ist?“<sup>798</sup> Konkret: Spielen Hos 2; 4,12.18f und 14,9 (sowie 10,6) auf die Göttin Aschera oder zumindest auf ihren Kultpfahl an und gibt es bei Hosea eine vordeuteronomische Ascherakritik? Und schließlich: Wird eine Göttin nur mit dem Konkurrenten YHWHs (z.B. Baal) oder auch mit YHWH selbst in Verbindung gebracht? Beginnt die Auseinandersetzung mit der Rolle der Göttin im YHWH-Kult bereits beim Propheten Hosea oder zeichnet sich bei ihm bereits eine Distanzierung gegenüber der Göttin ab? Dabei sollen die Belege, in der Reihenfolge ihres Vorkommens, besprochen werden.

## C. Aschera, Mutter in Israel? YHWH und Aschera in Hos 2

### 1. Vorbemerkung

Obwohl es im folgenden um religionsgeschichtlich höchst relevante Kerntexte des Hoseabuches gehen wird, kann und soll keine eigenständige Analyse zu Hos 2 oder zum Hintergrund der Ehemetapher in Hos 1-3 gegeben werden. Dies würde eine eigenständige Behandlung erfordern und hier den Rahmen bei weitem sprengen. Die zur Debatte stehende These spricht auch weitestgehend für sich selbst, so daß die Darstellung der Position und Argumentation breiteren Raum einnehmen wird. In vielen Punkten drängt sich Kritik förmlich auf, aber auch dies kann hier nicht in allen Einzelpunkten abgearbeitet werden. Vielfach betrifft allerdings die Kritik Grundsatzfragen zur Religionsgeschichte und speziell zur Aschera-Problematik, die im Verlauf der Arbeit grundsätzlicher und ausführlicher behandelt werden. Die im folgenden vorzustellende These von WILLIAM D. WHITT soll als Negativbeispiel für viele auch jüngere religionsgeschichtlich orientierte Arbeiten stehen und die methodische Problematik einer Eiselese in Fragen der Göttingenverehrung „vorführen“

---

die übrigen möglichen Anspielungen bei Hosea ins Gespräch zu kommen. So z.B. bei G. BRAULIK in seinem Referat über Aschera: „Es gibt Texte (bei Hosea, Anm. des Verf. C.F.), die viel eher an eine Göttin denken lassen, auch wenn Hosea nicht den Namen <sup>a</sup>šerā gebraucht“ (Ablehnung, 119).

798 H. BALZ-COCHOIS, Gomer, 116.



sowie die Notwendigkeit der Problemstellungen für den religionsgeschichtlichen und archäologisch-ikonographischen Teil aufzeigen<sup>799</sup>:

## 2. Darstellung

*ribû b<sup>e</sup> 'imm<sup>e</sup>kæm ribû*  
*kî hî' lo' 'istî w<sup>e</sup>'ânokî lo' 'išâh*  
„Verklagt eure Mutter, verklagt [sie],  
denn sie ist nicht [mehr] meine Frau  
und ich bin nicht [mehr] ihr Mann“ (Hos 2,4a).

Dieser Aufruf in dem „Ehebruchsprozeß“ in Hos 2,4-17 bildet den Ausgangspunkt für die bereits oben genannte These WILLIAM D. WHITTS, daß mit der Mutter in Hos 2,4 nur Aschera gemeint sein könne. In seinem eloquenten Artikel konstatiert WHITT, daß es bis heute erhebliche Interpretationsprobleme und eine hohe Variationsbreite bei der Auslegung des Gerichtsverfahrens (des sog. „rib-pattern“) in Hos 2 gebe. Es sei umstritten, wer mit den in V 4 zur Anklage aufgeforderten Kindern und der angeklagten Mutter gemeint sei. Für die Kinder würden das Land oder die „Kinder Israels“ vorgeschlagen, während bei der Mutter das Land, die Stadt Samaria, die Bewohner des Nordreiches oder die Stammutter Rahel als Hintergrund der Bildrede vermutet würden. Während es bei den angedeuteten Kindern wenig Schwierigkeiten macht, sich begründet für die Option „Kinder Israels“, sei es als Volk, Nordreichstämme oder in der Symbolik von Kap. 1 als Kinder Gomers, zu entscheiden, ist in der Tat die Mutter der schwierigere Part. WHITT lehnt eine Mehrdeutigkeit als Lösung ab, da Propheten eine klare Sprache gesprochen hätten: „... it is unlike prophets to leave their accusations vague. It is much better to see prophetic accusations as referring to concrete things ...“<sup>800</sup>. Die vorgeschlagenen Lösungen seien daher allesamt viel zu subtil und für die Zuhörerschaft Hoseas nicht nachvollziehbar gewesen. Zudem hätten sie alle erhebliche Schwierigkeiten im Text selbst<sup>801</sup>. Daher kommt er zu seiner These: „It is clear to me that if we ask what Hosea's audience would have understood him to mean when he referred to Yahweh's wife and called her »mother« of his audience, the only possible answer is that an eighth century Israelite would have thought him to be speaking about the goddess Asherah“<sup>802</sup>. Seine These versucht er von drei Seiten her zu untermauern und zwar 1. durch eine Textanalyse von Kap. 2, 2. durch einen Rekurs auf die Entwicklung der Ehe-

---

799 Es mag daher sein, daß die Härte der Kritik erst unter Voraussetzung der Teile II und III der vorliegenden Arbeit verständlich wird. Es sei daher zu Beginn der Auseinandersetzung mit der These W.D. WHITTS ausdrücklich auf das Gesamt dieser Kapitel verwiesen.

800 W.D. WHITT, *Divorce*, 53.

801 Vgl. W.D. WHITT, *Divorce*, 53-56.

802 W.D. WHITT, *Divorce*, 32.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

metapher in Hos 1-3 und den Folgetexten und schließlich 3. durch einen Überblick über die Religionsgeschichte in der Königszeit, bei der er die Plausibilität seiner These, Aschera habe die Ehe mit YHWH durch ein Verhältnis mit Baal gebrochen, aufzuweisen versucht.

- ad 1: Als Grundbestand von Kap. 2 sieht er VV 4-7.12-14 an. Die VV 8-9.10-11 versteht er als getrennte Einschübe, die jeweils auf V 7 reagieren<sup>803</sup>. V 15 hält er für einen deuteronomistischen Nachtrag, der allerdings nicht mit gleicher Sicherheit auszuscheiden sei wie die restlichen VV 16f und - jetzt mit breiterem Konsens in der Hosea-Forschung - VV 18-25.
- ad 2: Da die Ehemetapher, die Israel (Volk oder Land) als Partnerin YHWHs verstehe, in dem Grundbestand von Kap. 2 nicht mehr zu finden sei, jedoch von der jetzigen Gestalt her vom unmittelbaren Kontext in Kap. 1;3 vorgegeben ist, muß WHITT zur Stützung seiner These auch hier die ursprüngliche Textgestalt und das Verhältnis zu Kap. 2 untersuchen. Kap. 3 hält er nach einer knappen Analyse mit G.A. YEE für nachexilisch<sup>804</sup>. In Hos 1 beläßt er mit einigem Konsens der Hoseaexegese als Grundbestand VV 2abα.3-4.6.8-9<sup>805</sup>. Allerdings sei in diesem Grundbestand die Ehe Hoseas mit Gomer mitnichten ein Symbol für das Verhältnis YHWH-Israel: „In the oracles it is not Gomer, but the children who are symbolic of Israel“<sup>806</sup>. „Nowhere in the material original to ch. 1 is Gomer likened to Israel; the view that Hosea's marriage symbolizes the relationship between Yahweh and Israel is totally erroneous when applied to the original Hosea collection. This view is true only for the later deuteronomistic interpretation of Hosea's marriage“<sup>807</sup>. Die Entwicklung der Ehemetapher setze die deuteronomische Bewegung bereits voraus, wodurch WHITT zu dem Schluß kommt: „The metaphor of the people as Yahweh's wife first occurs in Jeremia and then continued by Ezechiel“<sup>808</sup>. Wenn aber die Ehemetapher als Interpretament für Kap. 1-3 insgesamt wegfällt, bliebe nur noch Aschera als „Mutter der Israeliten“.
- ad 3: Dies liege auch von der religionsgeschichtlichen Situation her nahe: WHITT versucht durch einen Durchgang durch die Ascherabelege und durch einige allgemeine Überlegungen zur Religionsgeschichte der Königszeit drei Punkte herauszustellen<sup>809</sup>: a) „the religious world of 8th century Israel and Judah was highly polytheistic“<sup>810</sup>, b) „Asherah must have had a very prominent role in official cult of

---

803 Vgl. W.D. WHITT, *Divorce*, 37f.

804 Vgl. W.D. WHITT, *Divorce*, 42f; G.A. YEE, *Composition*, 57-63.

805 Vgl. W.D. WHITT, *Divorce*, 40f; mit ähnlicher Wachstumsgeschichte etwa J. JEREMIAS, *Hosea*, 24-34.

806 W.D. WHITT, *Divorce*, 41.

807 W.D. WHITT, *Divorce*, 41.

808 W.D. WHITT, *Divorce*, 34.

809 Dazu bietet er einen Durchgang durch einige biblische Texte und durch außerbiblisches Material (ausgewählte Inschriften und Ikonographie) und Beobachtungen zu den theophoren Personennamen, vgl. W.D. WHITT, *Divorce*, 44-50.

810 W.D. WHITT, *Divorce*, 44.

Yahwe<sup>811</sup> und c) „it is most probable that she was worshipped in the official cult as his (scil. Yahweh's) consort/wife“<sup>812</sup>.

Daß Aschera *die* Muttergöttin ist, begründet er über ihre Funktion als Göttermutter in Ugarit und die vorausgesetzte Identifikation mit der babylonischen *ḫNIN.MAḤ*<sup>813</sup>. Aschera sei in Ugarit aber auch Fruchtbarkeitsgöttin. Die Verbindung zu Baal stellt WHITT über eine religionsgeschichtliche Rahmenthese her: „... in iron age Palestine Asherah gradually fuses with Anat and Ashtarte, but retains her same functions as mother goddess and fertility goddess ... It appears that she is more closely connected to Ba<sup>l</sup> (*sic*) in her role as fertility goddess, since Ba<sup>l</sup> is so often associated with fertility, and to Yahweh ... in her role as mother goddess“<sup>814</sup>.

Nachdem WHITT durch diese drei Argumentationsfelder seine These für ausreichend begründet hält, legt er eine Interpretation des Grundtextes vor: Die Rede habe anlässlich eines jährlichen agrarischen Kultfestes im Tempel zu Gilgal stattgefunden, in dem mit entsprechenden Fertilitäts- und Sexualriten die Heilige Hochzeit zwischen Aschera und Baal gefeiert worden sei, um die Fruchtbarkeit des Landes zu evozieren. Hosea habe neben dem bekleideten Standbild der Aschera gestanden und während seiner kurzen Rede - quasi als Zeichenhandlung - die in VV 4.5.12 beschriebenen Strafhandlungen an der „*in flagranti*“ beim Ehebruch ertappten Aschera vollzogen<sup>815</sup>.

### 3. Kritik

Der Versuch von WHITT, in Hos 2,4-14 einen Bezug auf Aschera zu vermuten, geht (1) methodisch in fragwürdiger Weise vor, bietet (2) religionsgeschichtlich unhaltbare Spekulationen und ist (3) vom Text in Hos 2 her nicht gedeckt. Die These ist aufgrund dieser Vorbehalte als Eisegese abzulehnen. Die „Mutter“ in Hos 2,4 ist nicht Aschera, sondern vielmehr das personalisierte Land.

Diese Kritik, die vielfach Grundsatzfragen betrifft, soll im folgenden an einigen Beispielen exemplarisch erläutert werden:

#### a) Methodische Bedenken

Diese betreffen die von ihm vorgelegte Textanalyse zu Hos 2 und sein Vorgehen in religionsgeschichtlichen Fragen. Die Textanalyse dient ihm dazu, einen Text zu erstellen, der

---

811 W.D. WHITT, *Divorce*, 44.

812 W.D. WHITT, *Divorce*, 45.

813 Vgl. W.D. WHITT, *Divorce*, 50f. WHITT stützt sich hier auf RS 26.142 wo *ḫn.maḥ* in Z. 16 genannt wird und in dem Kommentar zur Erstveröffentlichung die Identifikation mit *atrt* als Möglichkeit erwogen wird (vgl. Ugaritica V, 322).

814 W.D. WHITT, *Divorce*, 51.

815 Vgl. W.D. WHITT, *Divorce*, 58-64.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

mit seiner These konform gehen könnte. Widerstände im Text selbst werden literarkritisch mit z.T. unzureichender Begründung ausgeschieden. Dies soll zunächst am Beispiel der Literarkritik zu VV 10f gezeigt werden:

Die VV 10-11 will WHITT mit folgenden zwei Gründen für sekundär erachten: „The most important point is that the earliest occurrence of the triplet והתירוש והיצהר is in the deuteronomic material; it seems clear from the context of later occurrences of this triplet that later authors borrowed it from the deuteronomic usage“<sup>816</sup>. Hier überstrapaziert er eindeutig die Sprachstatistik. Allein aufgrund des neben Hos 7,14 und 9,2 auffallenden dritten Elementes, dem (Oliven-) Öl und damit einer Trias der wichtigsten Agrarerzeugnisse für Grundnahrungsmittel (!), läßt sich V 10 nicht als sekundär ausscheiden. Der zweite Grund ist nicht stichhaltiger: „Second, the future tense in v 11 repeats the future tense in the statement of intended punishment in vv 4b-5; this repetition is awkward and points to the secondary nature of vv 10-11. For this reasons, it is best to take vv 10-11 as a deuteronom(ist)ic or post-deuteronom(ist)ic addition“<sup>817</sup>. Sowohl die eigenartige Begründung eines stilistischen Widerspruchs zwischen VV 4b-5 und V 11 als auch die dann vorgeschlagene Datierung entbehren einer argumentativen Grundlage. Warum sollte ein exilisch-nachexilischer Redaktor diese Verse hinzugefügt haben? Viel näher liegt der Verdacht, daß die VV 10f für die These eines Scheidungsprozesses zwischen YHWH und Aschera störend waren, da sie die Identifikation der Frau mit dem Land, die bei der Erwähnung der Gaben in V 7 noch offener war, jetzt dringlich nahelegen. Wohl darum mußten VV 10f der literarkritischen Schere, die bei den genannten Gründen eher einer schonungslosen Kettensäge gleicht, weichen. Es scheint in der Tat so, daß erst die These geboren wurde und dann der Text dieser These so weit wie möglich angepaßt wurde. Dies wird ebenfalls zu Beginn der Literarkritik deutlich, wenn WHITT das Grundparadigma für sein Vorgehen nennt: „Material that fits what we know of ancient Near Eastern divorce procedure is likely to be original; material that does not is likely to be secondary“<sup>818</sup>. Hier wird eindeutig ein formgeschichtliches Argument zugunsten seiner These „ausgeschlachtet“ und methodisch überstrapaziert. In zirkulärer Vorgehensweise leitet das Ergebnis die Analyse.

Ein weiteres Beispiel dafür, daß der Text seiner These unterworfen (!) wird, ist seine Konjektur in 2,5. Er ändert den Text von der Partikel *pæn* in die Konjunktion -**ו** und begründet so: „This is an arbitrary emendation, but the emendation fits in the context of what we have reconstructed for the procedure of a divorce ... and it removes the contradiction between v

---

816 W.D. WHITT, *Divorce*, 37.

817 W.D. WHITT, *Divorce*, 37.

818 W.D. WHITT, *Divorce*, 35. Von diesem Kriterium weicht er dann selbst ausdrücklich beim Belassen der VV 13f zum Grundbestand ab, während er es für V 15 - wiederum explizit - wieder in Kraft setzt (vgl. ebd. 39).

5 and v 12<sup>819</sup>. Wie es zu dem jetzigen Text kam, erklärt er mit der hebraistischen Unkenntnis der Abschreiber: „The change from - $\aleph$  to  $\aleph$  can be explained as a »correction« by a scribe who may not have understood the conjunctive - $\aleph$ . This »correction« also serves to harmonize the divorce speech with the post-exilic additions in 2,16-25 and 3,1-5 in which the wife is not completely rejected“<sup>820</sup>. Die Textänderung ist Willkür, und WHITT gibt in den zuvor zitierten Sätzen selbst die Begründung, warum er den Text geändert hat: weil er nicht paßt. Den Schreibern unterstellt er ferner völlig zu Unrecht eine Unkenntnis des Hebräischen. Daß sie die Konjunktion nicht kannten, liegt wohl eher daran, daß „ein überzeugender Nachweis für angebliches  $\aleph$  nirgends gelingt“<sup>821</sup>. Auch das *wah<sup>a</sup>mittihā bassāmā* in V 5bß scheidet WHITT als spätere Glossierung aus, da es überflüssig sei und nicht in den Kontext passe<sup>822</sup>. Der Kontext ist s.E. „the lack of fertility; it is appropriate to tie this imagery to the fertility goddess Asherah“<sup>823</sup>. Hosea vollziehe eine symbolische Handlung am Ascherastandbild, indem er es während seiner Rede entkleide und damit symbolisch die „Wüste“ und das „verdorrt Land“ als Zeichen der Unfruchtbarkeit verwirkliche. *Dazu* paßt in der Tat das zeitlich über den Moment erstreckte, nicht mehr statische, sondern eher dynamische dritte Bild, durch Durst in der Wüste umzukommen, nicht mehr. In gleicher Weise fällt auch V 15 der Literarkritik zum Opfer und wird den Deuteronomisten zugewiesen<sup>824</sup>. Natürlich ist in diesem Vers erheblich störend, daß die Frau, nach WHITTS These eben Aschera, den Baalen Rauchopfer dargebracht haben soll. Daß die umworbene Göttin anderen Göttern räuchert, ist unvorstellbar. Auch hier nennt WHITT wieder die eigene These als den Grund für die Literarkritik, ohne allerdings einzugestehen, daß diese erst durch das Ausscheiden der Passagen aus dem Kontext überhaupt zustandekommen kann. Seine Argumentation ist daher zirkulär.

#### *b) Kritik der religionsgeschichtlichen Grundlagen der These*

Als zweiter Bereich der Kritik wurde oben genannt, daß WHITT seiner Interpretation unhaltbare religionsgeschichtliche Thesen zu Aschera zugrundelegt. Diese Kritik betrifft neben Einzelfragen hauptsächlich folgende Grundannahmen: (a) Die These der „großen Göttin“, die Destillierung der Aschera als (b) Mutter- und (c) Fruchtbarkeitsgöttin und, daraus resul-

---

819 W.D. WHITT, *Divorce*, 59.

820 W.D. WHITT, *Divorce*, 59f.

821 KBL<sup>3</sup> 858 (Wortstellung der letzten beiden Worte geändert). Zu den vorgeschlagenen Belegstellen vgl. W.D. WHITT, *Divorce*, 59 Anm. 80.

822 Vgl. W.D. WHITT, *Divorce*, 60.

823 Vgl. W.D. WHITT, *Divorce*, 60.

824 Vgl. W.D. WHITT, *Divorce*, 64. In der Formulierung von V 15 läßt sich nicht erkennen, was an diesem Vers dr sein soll. Wenn irgendwo, dann sind bei Formulierungen zum Götzen dienst Sprachklischees zu erwarten, die hier allerdings fehlen.

tierend, (d) die doppelte Verbindung sowohl mit YHWH und Baal und schließlich (e) die Frage sexualkultischer Elemente und einer „Heiligen Hochzeit“ im Ascherakult.

(a) Um für seine These, es komme bei der „Mutter“ in Hos 2,4-14 *nur* Aschera als Assoziationshintergrund in Frage, Plausibilität zu gewinnen, versucht WHITT einen gerafften Durchgang durch die Religionsgeschichte der Königszeit, in dem er die Ascheraverehrung als kaum zu unterschätzenden Faktor herausstellt (s.o.). Unter anderem bedient (!) er sich dabei der Archäologie, die einerseits den breiten polytheistischen Synkretismus, aber auch die Paarrelation YHWH-Aschera unzweifelhaft belegen soll. Da die Masse der Tonfigurinen aber nun gerade im Bereich der Göttin nur sehr selten eine identifizierende Engführung auf Aschera erlaubt, bemüht WHITT die überholte These von der „großen Göttin“, um am Ende einzig Aschera herauszukristallisieren: „In iron age Palestine, the goddesses Asherah, Anat and Ashtarte to a certain extent merged together. It seems best then to understand these symbols of bulls, horses and nude women so common in Jerusalem as symbols of Yahweh and his consort, the goddess Asherah(-Anat-Ashtarte)“<sup>825</sup>. So richtig es ist, daß man die Göttinnen über die archäologischen Daten oft nur schwer auseinanderhalten kann, so unzutreffend ist es, aus den drei textlich (!) am besten bezeugten Göttinnen einen „Eintopf“ zu kochen, der am Ende auf Aschera hinausläuft. Entweder sind die Göttinnen in der Eisenzeit bereits zu einer „großen Göttin“ amalgamiert, wofür es außer dem Fehlen der Anat und den dtr Belegen in Ri 2,13; 3,7 u. 10,6, die Aschera und Astarte scheinbar synonym verwenden, kaum Anhaltspunkte gibt, oder aber man versucht, die einzelnen Göttinnen voneinander zu trennen und hält dies im Rahmen des Möglichen auch ikonographisch durch. Die Vermischung beider Möglichkeiten, also die Identifikation der „großen Göttin“ mit Aschera, wie sie WHITT praktiziert, ist äußerst problematisch. Methodisch unzulässig ist es erst recht, das Gesamt der vielgestaltigen und z.T. multivalenten Tonfigurinen der Eisen II-Zeit als Evidenz für die Paarrelation YHWH-Aschera zu reklamieren. Hier wird die Archäologie zur „ancilla“ seiner These; kontextlos werden Figurinen präsentiert und für pauschale Tendenzaussagen herangezogen, die vom archäologischen Material nicht gedeckt sind<sup>826</sup>.

(b, c) Aus dem archäologisch-ikonographischen Material und den Ugarittexten meint WHITT ferner die Charakterisierung Ascheras als Muttergöttin und zugleich als Fruchtbarkeitsgöttin destillieren zu können. So beruft er sich z.B. für die Titulatur der Aschera als Muttergöttin scheinbar auf die Archäologie: „Archaeologists commonly use the title »mother goddess« in reference to Asherah in the iron age“<sup>827</sup>. Zwar schließt er sich bei der Einordnung der Aschera als Muttergöttin einer verbreiteten Fehlmeinung in der gegenwärtigen Ascherafor-

---

825 W.D. WHITT, *Divorce*, 48.

826 Vgl. dazu u. die breite Auseinandersetzung um archäologische oder ikonographische Repräsentationen der Aschera im dritten Teil (Bd. 2) der Arbeit.

827 W.D. WHITT, *Divorce*, 51, mit Verweisen auf W.G. DEVER und R. HESTRIN.

schung an<sup>828</sup>, reklamiert jedoch externe Evidenzen, wo keine sind. Er verschweigt, daß die Archäologie der Eisenzeit selbst mitnichten eine Aussage über Aschera als Muttergöttin machen kann, sondern diese Klassifizierung aus den sb-zeitlichen Ugarittexten gewonnen ist<sup>829</sup>. Dort wird jedoch Aschera in der Mythologie (!) als Mutter der Götter tituliert und von dort bis zur „Großen Mutter“ Aschera ist es noch ein mit fragwürdigen Hypothesen gepflasterter Weg. Auch für die in der Forschung schon lange übliche Klassifizierung der bibl. Aschera als „Fruchtbarkeitsgöttin“ beruft sich WHITT auf die Ugarittexte: „Athirat functions as a fertility goddess at Ugarit, as the frequent references to her as nurse of the gods and princes suggest“. Drei kurze Anmerkungen sind zu dieser Aussage zu machen: 1. Die Bezeichnung der *Aṯirat* als Amme der Götter, besonders aber als Amme der Prinzen, ist nicht sehr häufig belegt<sup>830</sup>. 2. Die Schilderung der *Aṯirat* als Amme der Götter muß mit ihrer Funktion als Göttermutter zusammengesehen werden und darf nicht global als Fruchtbarkeitsaspekt vereinnahmt werden. Daß sie zusammen mit Anat als Amme des Prinzen *Yaṣṣibu* im Keret-Epos auftritt, muß im Kontext des Epos als eine das Königtum legitimierende Funktion verstanden werden, nicht aber als Aspekt einer Fruchtbarkeitsgöttin<sup>831</sup>. 3. Durch die Ammenfunktion reklamiert WHITT *Aṯirat* als „Fruchtbarkeitsgöttin“. Im Verlauf seiner Argumentation wird dieser angebliche Fruchtbarkeitsaspekt aber umgemünzt zur Zuständigkeit (neben Baal) für die vegetabile und agrarische Fruchtbarkeit, die in Gilgal im Fest evoziert werden sollte. Dieser „eigentliche“ Fruchtbarkeitsaspekt kann allerdings gerade nicht über die Ugarittexte belegt werden. Daß Ammenfunktion und agrarische Fruchtbarkeit nicht dasselbe sind, ist unmittelbar evident. Auch hier zeigt sich wiederum, daß WHITT unsauber und methodisch fragwürdig argumentiert und angeblich breit und klar belegte Vorstellungen heranzieht, die so gar nicht existieren.

(d) Unter Voraussetzung dieses religionsgeschichtlichen „Eintopfs“ kommt WHITT zu der oben zitierten These, Aschera sei vom Fruchtbarkeitsaspekt her eher Baal, vom Aspekt der Muttergottheit her eher YHWH zugeordnet gewesen. Nicht nur daß es einer solch schizophrenen Rollenverteilung an Analogien in der Religionsgeschichte mangelt und damit dem „partnerorientierten“ Splitting die Plausibilität abgeht, sondern die postulierten Voraussetzungen stimmen einfach nicht und verweisen damit seine These in die unergründlichen Tiefen der Spekulation. Wieder zeigt sich die schon mehrfach herausgestellte hermeneutisch-

828 S. dazu u. Teil II.

829 Die Archäologie kann allerhöchstens die mit ausladenden Brüsten modellierten Frauenfigurinen oder die Keramikplakette aus Afek/*Tell Rās el ʿĒn* als Repräsentationen einer Muttergöttin einordnen. Die Identifikation mit Aschera allerdings erfolgt über die Ugarittexte, s. dazu u. Teil III.

830 Es handelt sich um KTU 1.15 II,26-28 und KTU 1.23, 59.61. Vgl. dazu unten den Abschnitt zur Heiligen Hochzeit in Ugarit.

831 Vgl. dazu auch K. KOCH, Aschera, 98.

methodische Schwäche, wenn WHITT Ungleiches miteinander vergleicht: „The biblical texts often connect her with *Ba ʿl*, but the archaeology and hints in the Deuteronomistic History both suggest that there was a widespread belief that she was the wife of YHWH“<sup>832</sup>. Alle hier getroffenen Aussagen mögen in ihrem jeweiligen Kontext bedingt richtig sein, jedoch sind sie nicht zu einem kohärenten Gesamtbild zu korrelieren. Die bereits mehrfach in der Forschung betonte Einsicht, daß pauschalisierende dtr Texte, die Aschera und Baal zusammenstellen, nicht religionsgeschichtlich für eine Paarrelation ausgewertet werden dürfen<sup>833</sup>, kann nicht neben die Evidenz gestellt werden, die für eine Paarrelation YHWH-Aschera spricht. Aschera und Baal sind nie zusammen als Paar verehrt worden. Religionsgeschichtlich fehlt der Hypothese einer Scheidung Ascheras von YHWH wegen ihres Ehebruchs mit Baal jede Basis.

(e) Als letzter Punkt der religionsgeschichtlichen Infragestellung der These WHITTS muß seine unhinterfragte Voraussetzung sexualkultischer Elemente im Ascherakult genannt werden. WHITT inszeniert sein dramatisches Spiel von Hos 2,4-14 während eines Fruchtbarkeitsfestes in Gilgal, auf dem die „Heilige Hochzeit“ zwischen Baal und Aschera gefeiert worden sein soll: „Hosea uses the ironic vocabulary *זָנַתְּנוּ* and *נִאֲפָרְיָהּ*, to refer to the special decorations given to her by Yahweh with which she would be ornamented during the fertility festival that celebrated her sexual union with *Ba ʿl*“<sup>834</sup>. Eine Beteiligung an diesen Riten postuliert er auch für die Teilnehmer und Teilnehmerinnen an dieser Veranstaltung: „By asking them to defend »their mother«, Hosea is asking them to defend their participations in the fertility rites during the festival“<sup>835</sup>. Beide Interpretationen bieten zunächst ein eigenwilliges Textverständnis: Es ist fraglich, ob sich das *ribû* in V 4 in dem doppelten Sinn des englischen „defend“ als „anklagen“ und „verteidigen“ verstehen läßt. V 4 bietet erst einmal eindeutig die Aufforderung zur Anklage, nicht zur Verteidigung der Kinder. Daß die „Hurenmale“ (*z<sup>e</sup>nûnâhâ*) von Hosea als ironische Bezeichnung der (Hochzeits-) Gaben YHWHs gebraucht werden, d.h. die Wurzel *znh* - wie auch immer - von Hosea mit YHWH direkt in Verbindung gebracht worden sein soll, ist unvorstellbar. Die vieldiskutierten Begriffe in V 4b, die wahrscheinlich Amulette oder Schmuckstücke meinen, sind in der Tat als polemische Qualifizierung der angesprochenen „Mutter“ als Ehebrecherin und

832 W.D. WHITT, *Divorce*, 51.

833 Vgl. dazu z.B. S.M. OLYAN, *Observations*, 171; DERS., *Confessions*, 258; DERS., *Asherah*, 6.39-61; C. FREVEL, *Ort*, 78f; M.-T. WACKER, *Ambivalenz*, 140; S. SCHROER, *Aschera*, 18, vgl. bereits die Andeutung bei H. WILDBERGER, *Jesaja*, 653: „Da in Israel El weithin mit Jahwe identifiziert worden ist, konnte Aschera nicht mehr als Gemahlin Els erscheinen, deren Kombination mit Baal war ein willkommener Weg, sich ihrer zu entledigen“.

834 W.D. WHITT, *Divorce*, 57f.

835 W.D. WHITT, *Divorce*, 57.



Prostituierte zu deuten, jedoch kaum als Gabe YHWHs zu qualifizieren<sup>836</sup>. Doch das ist nicht der eigentliche Punkt der Kritik. Vielmehr entbehrt die vorausgesetzte sexuelle Vereinigung zwischen Aschera und Baal und die damit verbundene Demokratisierung in der kultischen Prostitution, auf die WHITT hier anspielt, der religionsgeschichtlichen Grundlage, wie unten breiter gezeigt werden soll. Eine Verbindung Ascheras mit sexualkultischen Riten oder Institutionen läßt sich nicht nachweisen. Daß sie an einer kultisch-rituell vergegenwärtigten Vereinigung mit Baal beteiligt gewesen sein soll, die noch dazu der Sicherung der Fruchtbarkeit des Landes gedient haben soll, ist reine Spekulation und schlicht abwegig.

Nachdem die religionsgeschichtlichen Grundlagen der These WHITTS in den fünf genannten Kernpunkten in Zweifel gezogen ist, bleibt von der vorgeschlagenen Interpretation nicht mehr viel übrig. Abschließend ist nun sein Vorschlag unter dem dritten Aspekt der Kritik, die These werde dem Text nicht gerecht, kurz zu beleuchten.

### c) Kritik der Textwahrnehmung und Plausibilität des „Settings“

WHITT deutet die in V 7 zitierte Selbstaufforderung der Mutter, zu den Liebhabern gehen zu wollen (*ʿel<sup>e</sup>kāh ʾaḥ<sup>a</sup>rē m<sup>e</sup> ʾah<sup>a</sup>bay*), als Prozession der Götterbilder, die während des Festes durch den Tempel von Gilgal getragen wurden<sup>837</sup>. Aschera müßte demnach zum Standbild Baals getragen worden sein. Die in V 7b genannten Gaben (Wolle, Leinen, Öl und Getränke) deutet WHITT als Hochzeitsgaben des „neuen Partners“ Baal<sup>838</sup>, versteht die Übergabe demnach als Teil des in Gilgal vollzogenen Rituals der Heiligen Hochzeit zwischen Baal und Aschera. Dabei übergeht er ohne zu zögern den Text, der (polemisch) von einer Mehrzahl der Liebhaber redet. Auf den Plural kommt er erst in seiner Auslegung von V 12 zu sprechen, wo es dann lakonisch heißt: „The »lovers« of v 12 are likely a reference of the statues of other gods at this temple, as in v 7“<sup>839</sup>. Während dies für V. 12 noch angehen mag, funktioniert die Auslegung für V 7, die rituelle Prozession zur Heiligen Hochzeit mit Baal, nicht mehr<sup>840</sup>. Sollte man in Gilgal gleich mehrere Baale als Buhler Ascheras verehrt haben? Die Schilderungen in V 7 lassen sich kaum mit dem Ritual eines *ἱερός γάμος* vereinbaren.

---

836 Die von W.D. WHITT zusätzlich gegebene Deutung, warum die Schmuckstücke als Gaben YHWH's zu verstehen seien, ist wenig überzeugend: „Asherah's decorations could be thought to be Yahweh's gifts, for these ornaments would have been owned by the Yahweh temple itself“ (Divorce, 59).

837 Vgl. W.D. WHITT, Divorce, 61: „Hosea here must referring to some part of the fertility festival in Gilgal, during which the statues of Asherah and Baʿl were carried in a ritual procession“.

838 Vgl. W.D. WHITT, Divorce, 62.

839 W.D. WHITT, Divorce, 63.

840 Ebenfalls störend für seine Interpretation der Güter des Lebensunterhalts als „Hochzeitsgaben“ ist die durchgehende Suffigierung der Gaben in der 1. Sg.

Ein zweiter Punkt, der die Kritik verdeutlichen kann, ist seine Interpretation von V 4f. In V 4 will er koinzident mit der Rede eine Symbolhandlung des Propheten annehmen, in der er dem Standbild den Schmuck abreißt. Das ist natürlich grundsätzlich vorstellbar; im Text jedoch ist das Subjekt von V 4 klar die Mutter, *w<sup>e</sup>tāser z<sup>e</sup>nūnāhā mippānāh[ā]*, und die *w<sup>e</sup>yiqtol*-Form ist eindeutig als Aufforderung zu verstehen. Das Subjekt der 1. Sg. kommt erst in den Ankündigungen von V 5 zum Tragen. Die dort genannte Strafe des Entkleidens will WHITT ebenfalls vom Propheten symbolisch ausgeführt sehen. Mit den Bildern der Wüste und des vertrockneten Landes, sei die Unfruchtbarkeit der Fruchtbarkeitsgöttin Aschera plastisch zum Ausdruck gebracht. Unterzieht man die in V 5b angedrohten Strafen einer nur oberflächlichen semantischen Analyse, wird deutlich, daß die auf Aschera enggeführte personalisierte Deutung nicht die naheliegenste ist. Zurecht verweist WHITT darauf, daß die in V 5b verwandten Bilder die Unfruchtbarkeit symbolisieren sollen. Allerdings doch nicht die Unfruchtbarkeit der Aschera, sondern die des Landes. Das *sīm kammidbār* dürfte nämlich aufgrund der (allerdings späteren) Parallelen vielmehr auf das Land zu beziehen sein<sup>841</sup>. Dazu paßt auch die direkt folgende Wendung *k<sup>e</sup> ʿæræs šiyāh*<sup>842</sup> besser, die sich ja unzweifelhaft auf ein Land bezieht. Ähnliche Probleme tauchen in V 14 auf, wo ebenfalls das Land besser paßt. WHITT muß die Reben und Feigenbäume, die die untreue Frau von ihren Liebhabern meint erhalten zu haben, auf altorientalische Gottesgärten beziehen, die für Aschera in der Nähe von Tempeln errichtet wurden<sup>843</sup>. Daß dabei nicht mehr die „Liebhaber“ die Gebenden sind, scheint ihn nicht zu stören. Die Schwierigkeit löst sich aber auf, wenn man die Gärten als Zeichen der Fruchtbarkeit des Landes deutet, die Israel als Gabe der „Baale“ aufgefaßt hat (vgl. 2,10). Es scheint vom Text her plausibler zu sein, selbst wenn man die beschneidende Literarkritik WHITTS nachvollzieht, die Mutter mit dem Land zu identifizieren. WHITT hingegen nimmt an, daß die Vorstellung vom Land als Partnerin YHWHs erst deuteronomistisch in Hos 1 eingetragen wurde. Auch diese Annahme, die zu den Voraussetzungen seiner These gehört, funktioniert nicht völlig. Es ist ohne Zweifel richtig, daß die Kinder Israel symbolisieren, was die Namengebung in Kap. 1 offenkundig macht. Aber Gomer lediglich als „normale Ehefrau“ zu deuten, ist wenig überzeugend. Das Land als symbolischer Vergleichspunkt für Gomer kommt für WHITT über-

---

841 Vgl. Jes 14,18, wo der Erdkreis zur Wüste gemacht wird oder Jes 50,1-2 in klarer Aufnahme von Hos 2. Ferner das Kontrastbild ebenfalls für das Land in Jes 41,18; 51,3; Ps 107,33.35.

842 Vgl. dazu Jes 41,18; 53,2; Jer 2,6; 51,43; Ez 19,13; Joel 2,20; Ps 63,2; Ps 107,35. Besonders interessant ist von diesen Stellen natürlich Ez 19, wo in V 2 und V 10 ebenfalls das Stichwort Mutter vorkommt. Allerdings ist in V 10 wohl das Königtum gemeint (vgl. W. ZIMMERLI, Ezechiel, 429) und in V 2 am wahrscheinlichsten der Stamm (oder das Land) Juda (vgl. ebd. 424; K.F. POHLMANN, Ezechielstudien, 140f, mit Stellenangaben zur Muttermetaphorik).

843 Vgl. W.D. WHITT, *Divorce*, 63.

haupt nicht in Betracht, da er diese Sicht den Deuteronomisten zuschreibt. Wenn es auch richtig scheint, daß erst durch (dtr?) Nacharbeit Gomer explizit (!) zu einer hurerischen Frau geworden ist, die für das von YHWH weghurende Land steht, so legt doch gerade Kap. 2 nahe, daß dies im Text bzw. der Komposition von Kap. 1-2 bereits angelegt war. Auch WHITT kommt an der Parallelität der Metaphorik zwischen Kap. 1 und 2 nicht vorbei, die stärker durchschlägt als er zuzugeben bereit ist. Wenn in 2,4 mit der Mutter die Muttergöttin Aschera gemeint wäre und die Kinder wie in Kap. 1 weiterhin symbolisch für Israel stehen, bekäme doch wohl auch Gomer metaphorische Züge. Das ist gemeint, wenn gesagt wird, die Verbindung Gomers mit dem „hurerischen Land“ war in der Komposition bereits grundgelegt. Konsequenterweise müßte in WHITTS Interpretationsrahmen nun auch Gomer für Aschera stehen, doch hier „scheut sein Pferd und kehrt um“.

Abschließend ist das rekonstruierte „Setting“ während eines Fruchtbarkeitsfestes am Heiligtum in Gilgal zu hinterfragen. Läßt man die Unsicherheiten der Existenz eines Tempels in Gilgal einmal außer acht und läßt sich auf die spekulative Interpretation WHITTS ein, dann kommen einem Zweifel, ob ein solches Szenario vorstellbar ist. Der wackere Prophet Hosea soll während seiner Gerichtsrede der Ascherastatue die Kleider und den Schmuck vom Leib gerissen haben und schließlich - zum Höhepunkt der Veranstaltung - im Heiligtum von Gilgal unter der Anwesenheit von Priestern und Priesterinnen und einer großen Schar Synkretisten, die dem sexuellen Kult von Aschera und Baal (zum Teil im mehrfachen Sinne des Wortes) beiwohnten, auch noch gemäß V 12 die Scham entblößt haben. Abgesehen davon, daß alle Angaben auf reiner Spekulation beruhen, muß man sich bei einem solchen Spektakel doch fragen, ob die Ascherapriester und -priesterinnen eine solche Frechheit selbst bei dem würdigsten YHWH-Propheten tatenlos mitangesehen hätten.

#### 4. Fazit

Die Kritik an der neuen These von WILLIAM D. WHITT hat gezeigt, daß es unhaltbar ist, hinter der Mutter von Hos 2,4-14 Aschera zu vermuten. Aschera kommt in Kap. 2 nicht vor, weder explizit, noch als heute wiederentdeckbarer Bezugspunkt der Rede Hoseas<sup>844</sup>. Außer den methodischen Schwächen seiner These wurde besonders bei den religionsgeschichtlichen Fragen deutlich, daß gerade in diesem Bereich noch enormer Forschungsbedarf besteht. Hier werden unzutreffende Thesen oder Deutungsmuster (Aschera als Geliebte Baals; Heilige Hochzeit, Kultprostitution, Fruchtbarkeitsgöttin, Muttergöttin usw.) in lockerer Weise weitertransportiert und so zur Ausgangsbasis neuer Thesen. Das Beispiel der These

---

844 Die Vermutung WHITTS, die Dtr hätten einen direkten Bezug auf Aschera in Hos 2 möglicherweise getilgt (vgl. Divorce, 48), ist ein wenig überzeugender Rettungsversuch, der seine Spekulationen um eine weitere vermehrt.

von WILLIAM D. WHITT zeigt, wie vorsichtig man den derzeit wie Pilze aus dem Boden schießenden Thesen zur Wiederentdeckung der Göttin in Texten, die man bisher völlig anders interpretierte, begegnen muß.

#### D. Höhenkult, Mantik, Kultprostitution und eine Göttin in Hos 4,4-19?

Die größere Texteinheit Hos 4,4-19<sup>845</sup>, die im Kern meist der Frühverkündigung des Propheten zugeordnet wird, stellt ein komplexes Gebilde dar, das sowohl textlich als auch inhaltlich hohe Ansprüche an die Exegese stellt. Insbesondere in diesem Kapitel werden Themen angerissen oder stehen zumindest im Hintergrund, die sich immer wieder als Säulen erweisen, auf denen ein Bild der sog. kanaanäischen Religion ruht<sup>846</sup>. Schon dadurch ragt Hos 4 mehrfach in das zentrale Thema dieser Arbeit, der Rückfrage nach einem angemessenen Verständnis der Ascheraverehrung, hinein: Etwa in der Frage der Sexualriten, wie den Initiationsriten und der Kultprostitution, die als Hintergrund von VV 13f vermutet werden, oder auch der „Festpromiskuität“ (VV 11.18), der Bilderverehrung (V 17), des sog. Fruchtbarkeitskultes und des Höhenkultes überhaupt (VV 10.11.12b.13f). Es wäre von daher reizvoll, das gesamte Kapitel einer Untersuchung zu unterziehen und hier zu den genannten Problemkreisen Stellung zu nehmen. Dies würde jedoch zu einer erheblichen Digression in bezug auf die Anspielungen auf eine Göttin im Hoseabuch führen, so daß sich die Analyse hier weitestgehend auf die VV 12.13f und VV 17-19 zu konzentrieren hat.

Ganz ohne Kontextbeobachtungen ist allerdings ein Verständnis der in Frage kommenden Verse aussichtslos. Daher ist kurz auf einige Eigenarten des Kapitels hinzuweisen. Zu Beginn wird der Text durch die Anklage an die Priesterschaft vorangetrieben. In der durch Rückbindung an die VV 1-3 als YHWH-Rede gekennzeichneten Streitrede (*riḅ* in VV 2.4a.4b) werden die Priester angeklagt, ihren genuinen Aufgaben nicht nachgekommen zu sein und deshalb unweigerlich zu Fall zu kommen<sup>847</sup>. Neben der mangelnden Vermittlung

---

845 Zur Textabgrenzung vgl. die Kommentare von H.W. WOLFF, J. JEREMIAS und F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN sowie M. NISSINEN, *Prophetie*, 81; T. NAUMANN, *Erben*, 18.26. Anders W. RUDOLPH, *Hosea, der die VV 1-3 stärker an VV 4ff anbinden will*. Vgl. auch die Kritik an der Textabgrenzung von WOLFF bei N. LOHFINK, *Text*, 304.

846 „Das von Hosea verurteilte, für uns nicht mehr in allen Einzelheiten durchschaubare kultische Geschehen schildert am genauesten 4,11-14 (vgl. 5,3f; 9,1f). Dargestellt wird ein bürgerliches Fest, dessen Modell das Haupt- und Freudenfest schlechthin, das Fest der Traubenlese, abgab“ (J. JEREMIAS, *Art. Hosea*, 588).

847 Relativ einig ist man sich in der Forschung über den sekundären Charakter des in V 5 genannten Propheten, wobei lediglich diskutiert wird, ob der gesamte V 5aß oder nur das Wort *nābī* als Nacharbeit zu gelten hat. Vgl. zur Diskussion T. NAUMANN, *Erben*, 29-33. N. LOHFINK, *Text*, 328f und M. NISSINEN, *Prophetie* 102f trennen nur das *gam nābī* als Nachtrag ab, während z.B. H.W. WOLFF, *Hosea*, 88; J. JEREMIAS, *Hosea*, 63.66 und T. NAUMANN, *Erben*, 30 den ganzen Halbvers ausscheiden.

der Tora (V 6b) wird der unter ökonomischen Gesichtspunkten betriebene Sühnekult (V 8) als Hauptvergehen genannt. In V 9 wechselt dann die Perspektive des Textes: Ab jetzt liegt die Konzentration nicht mehr auf den Priestern, sondern Priester und Volk werden gleichgeschaltet<sup>848</sup>, und das Volk wird ebenfalls zur Rechenschaft gezogen (VV 9-10)<sup>849</sup>. In den VV 11-14 werden die Vergehen des Volkes plastisch geschildert. Orakelbefragung, Höhenkult und „Unzucht“ bilden die Angriffspunkte, die als Abfall von YHWH gebrandmarkt werden. Im verbleibenden Rest des Kapitels werden zunächst<sup>850</sup> konstatierende Gesamturteile über Israel/Efraim gefällt (Israel als störrische Kuh, V 16; Efraim als Kumpane von Götzenbildern, V 17), bis dann in VV 18f der Text in einer schwer verständlichen Apotheose noch einmal zu Androhungen von Straffolgen kommt.

Hos 4,4-14 bietet keine konzis fortschreitende Argumentation und scheint kaum ursprünglich eine rhetorische Einheit gebildet zu haben. Eher stellt er ein Konglomerat formal disparater Elemente dar, die vielleicht vom Schülerkreis Hoseas, möglicherweise aber auch erst später zusammengestellt wurden. Trotz der fehlenden formalen Einheitlichkeit und der vielen Wechsel der Anredeformen, weist der Text an vielen Stellen eine durchdachte Struktur auf.

---

Interessant ist in diesem Zusammenhang noch der Hinweis von U. RÜTERS WÖRDEN (Exegeten, 330-332), daß sich in jeremianischen Texten (Jer 5,31; 6,13; 14,18; 23,11) durchaus das Paar Prophet - Priester findet, sich aber in redaktionellen dtr Texten diese Reihenfolge ändert (vgl. Jer 2,8.26; 4,9; 8,1; 13,13; 32,32). „Die Folge Prophet - Priester bei Jeremia wird im Zuge der deuteronomistischen Redaktionstätigkeit umgekehrt“ (332). Diese Beobachtung ist sicherlich nicht als direktes Kriterium für den sekundären Charakter des Propheten in V 5 auszuwerten, jedoch vielleicht für die Verortung der Redaktion nützlich. Zumindest zeigen diese Stellen, daß die Zusammenstellung der beiden *Institutionen* Priester und Prophet in der nachhoseanischen Zeit im Südreich hoch aktuell war (vgl. dazu auch T. NAUMANN, Erben, 32).

- 848 So ist wahrscheinlich die syntaktische Konstruktion in V 9 zu verstehen, die weder als „wie dem Volk, so wird es auch dem Priester ergehen“ zu verstehen ist, noch umgekehrt „wie dem Priester, so dem Volk“ meint, sondern auf eine Gleichschaltung beider Parteien hinausläuft. Vgl. zur Syntax des Vergleiches in V 9: GesK § 161c; BrSyn 109d; H.W. WOLFF, Hosea, 103, der die Häufigkeit der Hoseastellen betont, in dem das zum Vergleich herangezogene Objekt nachgestellt ist. Für die Gegenseitigkeit bzw. Gleichschaltung vgl. die Beispiele bei F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 359-361; P. JOÜON; T. MURAOKA, Grammar, § 174i. J. JEREMIAS nennt die beiden Möglichkeiten, die von einem direkten Vergleich ausgehen, bleibt aber letztlich bei der offenen Formulierung „Dann ergeht's Volk wie Priester: ...“ (so seine Übersetzung in: Hosea, 63) und: „Priester und Volk gehen gemeinsam zugrunde, nicht durch eine von außen kommende Katastrophe, sondern dadurch, daß Gott Vergehen »ahndet«“ (ebd. 67). Wenn man sich schon aufgrund der internen Struktur des Textes darauf einläßt, daß hier eine Partei mit der anderen verglichen wird, dann müßte vom Kontext her die Entscheidung für „Wie dem Priester, so dem Volk:“ fallen, da bisher das Volk in einer eher passiven Rolle auftrat (V 8), jetzt aber ebenfalls zur Rechenschaft gezogen wird.
- 849 Das hier zugrundegelegte Verständnis von V 9, das den Vers als Wende innerhalb des Textes von den Priestern zum Volk begreift, ist zentral für das Gesamtverständnis des Kapitels. Die dargelegte Sicht bedingt, daß der Abschnitt nicht nur auf die Priesterschaft bezogen ist, wie mehrfach in Auslegungen behauptet wird, sondern gerade die hier interessierenden Verse auf ein Verhalten des Volkes zielen.
- 850 Zum sekundären Charakter des Bezugs auf Juda in V 15 vgl. den Forschungsstand bei T. NAUMANN, Erben, 34-41.

**1. Baumorakel, Rhabdomantie oder Antwort gebende Ascherakultpfähle? (Hos 4,12)**

Nach diesem kurzen Überblick über die Gesamtfläche des Textes kann der Blick auf die erste Stelle gelenkt werden, in der von der Forschung eine Anspielung auf Aschera vermutet wird:

V 12    *‘ammî b<sup>e</sup> ‘ešô yiš<sup>’</sup> ‘âl*  
*ûmaqlô yaggîd lô*  
*ki rû<sup>ah</sup> z<sup>e</sup>nûnûm hit ‘âh*  
*wayyiznû mittahat<sup>’</sup> ‘lohêhæm*

Mein Volk befragt sein Holz,  
 und sein Zweig/Stock soll ihm Auskunft geben;  
 denn der Geist der Unzucht hat [es/sie]<sup>851</sup> irreführt,  
 und sie treiben Unzucht unter ihrem Gott weg.

Für V 12a stellt sich zunächst die Frage der Satzabgrenzung. Die Verseinteilung der BHS versteht das erste Wort *‘ammî*, wie hier übersetzt, als Beginn des Verses; jedoch ist in der Forschung bereits mehrfach vorgeschlagen worden, dieses Wort noch zu V 11 zu rechnen. Durch die andere Stellung des expliziten Subjekts von V 12 („*Mein Volk* befragt sein Holz ...“) zum Objekt von V 11 („Wein und Most rauben den Verstand *meines Volkes*“) verstärkt sich natürlich die Kontextrückbindung von V 12. Wenn sich V 12 direkt an den Alkoholgenuß in V 11 zurückbindet, sind die Aktionen der Befragung durch die Trunkenheit geleitet und kaum davon zu trennen. Um den Hintergrund für die Entscheidung einer kontextgerechten Satzeinteilung näher zu beleuchten, muß weiter ausgeholt und die Struktur der Einheit der VV 11-14 untersucht werden:

**a) Zur Struktur der VV 11-14**

Der Abschnitt VV 11-14 weist im Bereich des Numerus und bezüglich der Redesituation zwar eine große formale Disparatheit auf, gehört jedoch aufgrund von Strukturbeobachtungen zusammen. Zunächst zur formalen Variation in VV 11-14:

851 Da einige Versionen (Vulgata, Targume und Syriaca) es voraussetzen, wollen z.B. BHS sowie KBL 1626 mit wenigen hebräischen Handschriften das Verb *t<sup>’</sup>h* hif. mit einem Personalsuffix der 3. Pl. mask. lesen, während BHK und z.B. W. RUDOLPH (Hosea, 106) und H. BALZ-COCHOIS (Gomer, 26) einen suffigalen Rückverweis in der 3. Sg. Mask. anhängen wollen. G.A. YEE will unter Beibehaltung des Konsonantenbestandes ein Suffix der 3. Sg. fem. vokalisieren, das sich auf die ehebrecherische Frau aus Kap. 1-3 beziehen soll. Der suffigale Rückbezug in der 3. Sg. fem. steht bei YEE nur deshalb nicht völlig kontextlos, weil sie den nach ihrer Ansicht hoseanischen V 12b $\alpha$  ursprünglich durch VV 18b $\beta$ \*.19a fortgesetzt sieht (vgl. ebd. 266). Diese, die (unwahrscheinliche) Diachronie des Textes bereits voraussetzende Textänderung dürfte die abwegigste der vorgeschlagenen Suffigierungen sein. Im Grunde ist keine einzige nötig oder geboten, denn auch ohne ein Objektsuffix ist deutlich, daß die *rû<sup>ah</sup> z<sup>e</sup>nûnûm* das Volk aus V 12a irreführt.

In V 11 wird zunächst eine absolute (ohne das <sup>ˆ</sup>*ammī*) oder doch zumindest allgemeingültige Aussage gemacht: „Wein und Most rauben den Verstand (meines Volkes)“<sup>852</sup>. V 12 verbleibt in der singularischen Rede über das Volk und nennt konkrete Praktiken als Vergehen des Volkes, die in V 12b $\alpha$  in einen Begründungssatz ohne explizites Objekt münden: „denn der Geist der Unzucht hat [es/sie] irreführt“. VV 12b $\beta$  greift das Stichwort *znh* auf, redet jedoch wie V 13a von einer kollektiven Größe in der 3. Pl., während V 13b in einem Begründungssatz (<sup>ˆ</sup>*al ken*) das Kollektiv oder einen Teil daraus direkt anspricht (*eure* Töchter - *eure* Schwiegertöchter). Unklar bleibt zunächst das Subjekt von V 14a $\beta$ , das nur durch das Personalpronomen der 3. Pl. angezeigt ist<sup>853</sup>. Wem wird hier der Vorwurf gemacht, ein schlechtes Beispiel für die jungen Frauen aus VV 13b.14a $\alpha$  zu geben? Sind es die zuvor angesprochenen Familienoberhäupter, deren Töchter und Schwiegertöchter Unzucht treiben und Ehebruch begehen, oder ist es das Kollektiv der VV 10.12b $\beta$ .13a, das durch den Geist der Unzucht „verdorben ist“ oder sind es, als der am weitesten entfernte Rückbezug, die Priester und Priestersöhne aus den VV 6-8. Der Schluß der „Einheit“ in V 14b $\beta$  kehrt durch eine absolute Aussage über das Volk (Sg.) zur Form des V 11 zurück: „Ein unverständiges Volk kommt zu Fall“.

Daß man trotzdem die VV 11-14 als eine zusammengehörige Einheit ansprechen kann, liegt nicht nur an dem thematischen Zusammenhang der Verse - auffallend ist das häufige Stichwort *znh* in VV 12b $\alpha$ .12b $\beta$ .13b $\alpha$ .14a $\alpha$ .14a $\gamma$  -, sondern auch an der Struktur des Abschnitts. Bereits mehrfach ist aufgefallen, daß die VV 11-14 eine „künstlerisch gestaltete »konzentri-

852 Das erste Wort von V 11 ist zu V 10 zu ziehen. Das *lišmor* am Ende von V 10 steht ohne Objekt im leeren Raum. Am wahrscheinlichsten zieht man daher (nur) das erste Wort von V 11 *z<sup>e</sup>nūt* noch zu V 10. So z.B. neben J. JEREMIAS, Hosea, 64 auch M. DEROCHE, Structure, 194; M.-T. WACKER, Frau, 103 und T. NAUMANN, Erben, 28.

Unwahrscheinlicher und letztlich eine durch die Diachronie hervorgerufene, aber nicht zu begründende *Notlösung* ist M. NISSINENS Vorschlag, das *lišmor* „als eine theologisch präzisierende Glosse im Sinne von Dtn 4,2; 5,29; 6,2 usw. zu betrachten“ (Prophetie, 109).

Ebenfalls wenig überzeugend ist der Vorschlag von W. RUDOLPH, der das *z<sup>e</sup>nūt* zu V 11 rechnet, jedoch, um dem elliptischen Infinitiv am Ende von 10 einen Sinn zu geben, das <sup>ˆ</sup>*æ*t *YHWH* auf das *lišmor* bezieht und V 9 hinter V 10 stellt. Er übersetzt: „Weil sie einem Jahwe die Treue zu halten nicht mehr fertig bringen, wird es Volk und Piester gleich ergehen“ (Hosea, 95).

Noch anders sieht eine bereits ältere Lösung aus, die sich an der Verwendung des Verbalabstraktes *z<sup>e</sup>nūt* anstatt *z<sup>e</sup>nūnīm* bei Hosea stört, das nur noch in Hos 6,10, sonst aber nachhoseansich in Num 14,33; Jer 3,2.9; 13,27 und Ez 23,27; 43,7.9 vorkommt. So schlagen z.B. die Herausgeber der BHS vor, das *z<sup>e</sup>nūt w<sup>e</sup>yayin w<sup>e</sup>* zu *z<sup>e</sup>nūnīm* zusammenzuziehen, das als ursprüngliches Objekt zu dem *lišmor* in V 10 gestanden haben soll (vgl. auch KBL 264). H.W. WOLFF (Hosea, 89), der ebenfalls diese Konjektur vornimmt, argumentiert zusätzlich damit, daß ansonsten *yayin* und *tīrōš* nicht parallel verwandt würden und das singulare *lqh* in V 11 nur ein Objekt voraussetzen würde. Die Textänderung ist weder zwingend noch unbedingt sinnvoller. S. auch u. Anm. 864.

853 Zur chiastischen Anordnung s.u.

sche Figur«<sup>854</sup> bilden. Den äußeren Rahmen bilden dabei die VV 11.12a und V 14 und den inneren Rahmen die jeweils mit *kī* eingeleiteten Sätze in VV 12b-13a und V 14aß und schließlich der zentrale Mittelteil in VV 13b.14aα. Dabei wird der innere Rahmen durch die Anrede des Volkes in der 3. Pl. zusammengehalten, während der äußere Rahmen das Volk im Singular nennt und „im Ton mitleidender Klage“<sup>855</sup> ergeht. Das Mittelstück redet direkt eine 2. mask. Pl. an, so daß sich auch dieses Stück formal vom inneren Rahmen abhebt. Unter Berücksichtigung dieser Beobachtungen ergibt sich folgende palindromische Struktur:

- A V 11 (Und) Wein und Most nehmen den Verstand [meines Volkes].  
 V 12a Es befragt sein Holz, und sein Zweig soll ihm Auskunft geben;
- B V 12b denn ein Geist der Unzucht hat [es] irregeführt,  
 und sie sind unzüchtig „von unter ihrem Gott weg“.  
 V 13a Auf den Spitzen der Berge opfern sie,  
 und auf den Höhen räuchern sie,  
 unter Eiche und Styrax und Terebinte, weil ihr Schatten gut ist.
- C V 13b Deshalb treiben eure Töchter Unzucht  
 und brechen eure Schwiegertöchter die Ehe.
- C' V 14aα Eure Töchter suche ich nicht heim, weil sie Unzucht treiben  
 und auch nicht eure Schwiegertöchter, weil sie die Ehe brechen;
- B' V 14aß denn sie (mask.)<sup>856</sup> gehen mit den Huren beiseite,  
 und mit den Geweihten opfern sie.
- A' V 14b (Und) ein unverständiges Volk kommt [so] zu Fall.

Die dargestellte Struktur arbeitet mit den unterschiedlichen Anredeformen in dem Abschnitt und anderen Struktursignalen<sup>857</sup>. Allerdings ist einzugestehen, daß die Struktur z.T. ungleichgewichtig ist<sup>858</sup>: A' (V 14b) fällt gegenüber seiner Entsprechung zu Beginn von A (VV 11.12a) recht spärlich aus. Das durch das Personalpronomen *hem* in B' angezeigte maskuline pluralische Subjekt ist nicht ohne weiteres identisch mit dem pluralischen Subjekt in V 12bß (B). 12bα ist nicht aufgrund der Anredeform (Plural) zu B' zu ordnen, sondern

854 J. JEREMIAS, Hosea, 68; M. NISSINEN, Prophetie, 110; N. LOHFINK, Schilde; vgl. auch G.A. YEE, Composition, 164-167, allerdings mit abweichender Strukturierung gegenüber den zuerst genannten Vertretern.

855 J. JEREMIAS, Hosea, 68.

856 Das Problem des plötzlichen Wechsels von der 2. Pl. in die 3. Pl. mask. läßt sich nicht einfach durch Änderung der Suffixe in V 14a oder durch Lesung von <sup>a</sup>*donêhæm* statt des Personalpronomens *hem* (so W. RUDOLPH, Hosea, 107) lösen. RUDOLPH muß hier den Text ändern, da sonst seine gegen WOLFF vorgebrachte These (vgl. ebd. 109), in den VV 11-19 seien nicht mehr wie in VV 4-10 die Priester im Blickfeld, ins Wanken gerät. Zur Diskussion um das Subjekt s.u.

857 Etwa das *kī* zu Beginn von B und B', bzw. die rahmende Funktion des Stichwortes *zbh* in VV 13aα.14aγ. Als Struktursignal - wenn auch nicht im Sinn der chiasmatischen Anordnung - dürfte auch die Abfolge der Präpositionen *mittahat*, <sup>a</sup>*al*, <sup>e</sup>*w* <sup>a</sup>*al*, *tahat* in V 12bß.13a sein, vgl. dazu auch P. BIRD, Harlot, 83f; M.-T. WACKER, Aschera, 144f.

858 Dies gilt es gegenüber J. JEREMIAS, M. NISSINEN und N. LOHFINK zu betonen, denen sich die hier vorgelegte Strukturierung im Großen und Ganzen anschließt.



aufgrund des *ki*. Der Numerus ist im Text nicht genannt, in der Fortsetzung zu V 12a aber am ehesten als auf den Singular des Volkes bezogen zu verstehen. Schließlich muß gefragt werden, ob tatsächlich das inhaltliche Hauptgewicht auf dem Mittelteil liegt oder nicht auf der *rû<sup>ah</sup> z<sup>e</sup>nûnûm*, dem „Geist der Unzucht“ in V 12b<sup>859</sup>.

Trotz dieser Bedenken bleiben bestimmte Strukturentsprechungen signifikant, so daß es vertretbar scheint, von einer gewollten Struktur auszugehen. Dafür spricht auch die Rahmung des Abschnitts durch zwei sprichwortartige Sätzen<sup>860</sup>. Diese Rahmung scheint die VV 12-14ab $\alpha$  bewußt unter negativen Vorzeichen zusammenzubinden, denn beide Sätzen konstatieren ein „Fehlverhalten“:

V 11 *w<sup>e</sup>yayin w<sup>e</sup>tîrôš yiqqah leb [‘ammî]*

V 14b *w<sup>e</sup>‘âm lo’ yâbîn yillâbet*

V 11 (Und) Wein und Most rauben den Verstand [meines Volkes]

V 14 (Und) ein unverständiges Volk kommt zu Fall

Wie Ursache und Folge umschließen diese beiden Sätzen das Mittelstück, in dem es um die Verfehlungen des Höhenkultes als Ausdruck für die Abkehr von YHWH geht. V 11 formuliert geradezu das Vorzeichen, unter dem die folgende Beschreibung (VV 12-14b $\alpha$ ) zu verstehen ist, nämlich eine durch übermäßigen Alkoholgenuß hervorgerufene Verstandeslosigkeit, eine selbstverschuldete Orientierungslosigkeit, ja fast Willenlosigkeit, eine Verirrung im Zentrum der Person, womit dann nahezu automatisch auch das richtige Got-

859 Vgl. dazu auch J. JEREMIAS, Hosea, 68.

860 Diese Rahmung ist bereits häufiger erkannt worden, vgl. W. RUDOLPH, Hosea, 112; P. BIRD, Harlot, 83; M. NISSINEN, Prophetie, 111.113 Anm. 110 (Lit!). Ältere Kommentatoren hat die formale Nähe der beiden Sprüche sogar bewogen, VV 11.14 als ursprüngliche Einheit anzusehen, vgl. jüngst wieder O. LORETZ, Ugarit, 122. Zum Charakter der Rahmung von VV 11-14 durch die beiden Sprüche vgl. auch G.A. YEE, Composition, 164f. YEE konstatiert auch hier wieder eine chiastische Entsprechung: „Moreover, internally they form a distant chiasmus“ (ebd. 165). Allerdings bringt diese „Chiastisierung“ einige Schwächen, die ihr Schaubild (vgl. ebd.) bereits offenbart:

		A	B	C
V 11	<i>tîrôš</i>	<i>yiqqah</i>	<i>leb</i>	<i>‘ammî</i>
		C'	B'	A'
V 14		<i>w<sup>e</sup>‘âm</i>	<i>lo’ yâbîn</i>	<i>yillâbet</i>

Zum einen fällt auf, daß der Anfang von V 11, das *w<sup>e</sup>yayin w<sup>e</sup>* vor dem *tîrôš* unter den Tisch gefallen ist. Zumindest bei der Wiedergabe und Besprechung von V 10 (ebd. 162f) hatte YEE noch nicht angezeigt, daß sie dem Vorschlag der BHS folgen würde, aus *lišmor z<sup>e</sup>nûit w<sup>e</sup>yayin w<sup>e</sup>* ein *lišmor z<sup>e</sup>nûnûm* zu konjizieren. Weder *yayin* noch *tîrôš* haben eine Entsprechung in V 14. Wenn auch die Form des Chiasmus hier eher „erzwungen“ wurde, so bleibt doch die Erkenntnis YEEs richtig, daß neben der formalen (Sprichwortcharakter) auch eine inhaltliche Nähe der beiden Rahmensprüche zu konstatieren ist. Beide zielen auf *verschuldete* Unkenntnis des Volkes. Näheres zum Verständnis der Rahmung s.u.

tesverhältnis gestört ist<sup>861</sup>. Im Zusammenhang von Kap. 4 greift diese „Herzlosigkeit“ den Aspekt der Schuld des Volkes (VV 9f) wieder auf. Nicht nur die Priester sind daran schuld, daß das Volk sich von YHWH abkehrt, weil es seine Tora nicht von ihnen übermittelt bekam (V 6). Der übermäßige Genuß von Wein und Most tut sein übriges, um die „Baale“ der vernünftigen Alternative YHWH vorzuziehen. Nimmt man die Sentenz nun völlig aus dem jetzigen Zusammenhang heraus, so benennt sie lediglich pauschal die negativen Folgen des Alkoholgenusses und könnte wie die vergleichbaren Stellen (Spr 23,29-35; 21,17) als antialkoholische Parole aufgefaßt werden. Jedoch läßt der Zusammenhang von Kap. 4 diese bloß lebensweisheitliche Deutung als zu kurz gegriffen erscheinen. Wahrscheinlich weist diese Sentenz, wie - auf Priester und Propheten gewendet - Jes 28,7-10 einen Zug von Kultkritik auf. Darauf könnte auch die seltene Zusammenstellung von Wein (*yayin*) und Most (*tîrôš*) hindeuten. Bei dem Most hat H.W. WOLFF vorgeschlagen, *ungegorenen* Traubensaft als Hintergrund anzunehmen<sup>862</sup>. Der Verlust des klaren Verstandes rührt dann nicht von dem Genuß alkoholierter Getränke, sondern - so WOLFFS subtile Annahme - von einem „besinnungslos-leidenschaftlichen Begehren“<sup>863</sup> nach guten Weinernten. Das ist mehrfach zu Recht kritisiert worden<sup>864</sup>; gerade diese Stelle verlangt geradezu nach einem alkoholisierten Getränk, so daß man bei dem *tîrôš* eher von frisch gegorenem Traubensaft, wie dem Federweißen oder Heurigen, ausgehen sollte<sup>865</sup>.

„Wein und Most rauben den Verstand [meines Volkes]“ ist also die Überschrift, die auf ein selbstverschuldetes Fehlen der rechten *da'at* <sup>ʿ</sup>*lohim* (vgl. VV 1.6) abhebt. Ähnlich zielt die Schlusssentenz in V 14bß auf mangelnden Vernunft Einsatz, indem sie durch das *lo* <sup>ʿ</sup>

861 Zum Bedeutungsspektrum von *leb* vgl. H.J. FABRY, Art. לב, *passim*, insb. 434-438.442f. *Herz* mit Bezug auf das Gottesverhältnis findet sich auch in Hos 10,2; 13,6 und vielleicht auch in Hos 7,6 (*leb* in Hos sonst nur noch in 11,8 bezogen auf YHWH).

862 Vgl. H.W. WOLFF, Hosea, 104.

863 H.W. WOLFF, Hosea, 105.

864 Vgl. z.B. W. RUDOLPH, Hosea, 110. Die Kritik ist berechtigt, daß WOLFFS Annahme zudem eine Textänderung voraussetzt. Er zieht das *w<sup>e</sup>yayin* und das *z<sup>e</sup>nûit* zu *z<sup>e</sup>nûnim* zusammen und versteht dies als Objekt des *lišmor* in V 10, s. dazu. o. Anm. 852.

865 Allerdings darf man nicht so weit gehen und den Weingenuß hier in einen explizit kultischen Zusammenhang, etwa ein herbstliches Erntedankfest stellen (vgl. dazu auch die meist angeführten Angaben aus Ugarit bei O. LORETZ, Ugarit, 122; J. C. DE MOOR, ARTU, 3; J. JEREMIAS, Hosea, 69) und dann die in VV 12b-14 beschriebenen sexuellen Handlungen mit der Trunkenheit zu dem typischen Bild des orgiastischen Höhenkultes mit besinnungsloser Festpromiskuität zusammensetzen. Trinkgenuß und Sexualität werden oft zu einem Themenkomplex zusammengestellt, vgl. ausführlich O. KEEL, Hohelied, 85f.117.170-173; U. WINTER, Frau, 346-357 mit ikonographischen Belegen sowie ebd. 590 mit Bezug auf Hos 4,11-14. Bei den Beispielen handelt es sich jedoch meist weniger um Wein als um *Rauschtrank*/Bier. Aber unabhängig davon muß V 11 nicht in einen kultischen Kontext gestellt werden. Primär geht es um die Betonung der Verstandeslosigkeit, die zum Abfall von YHWH führt. Daß der Wein auf einem kultischen Fest genossen wurde, geht aus dem Text nicht unbedingt hervor. Dies gilt umso mehr, wenn man die Rahmung in VV 11.14 als weisheitlich beeinflusst sieht.

*yābîn* auf die fehlende Unterscheidungsfähigkeit<sup>866</sup> des Volkes abhebt, was schließlich das Volk zu Fall bringen wird. Das Schlußwort dieser Sentenz *yillābet* ist ziemlich selten; es findet sich nur noch in Spr 10,8.10. Möglicherweise hat sogar der antithetische Parallelismus Spr 10,8 hier die Rahmung in den VV 11-14bß inspiriert:

V 8 *h<sup>a</sup>kam leb yiqqah mišwot*  
*wæ<sup>ʔ</sup>wül s<sup>e</sup>pātayim yillābet*

Ein einsichtsvoller Verstand nimmt Gebote (an),  
aber törichte Lippen kommen zu Fall.

Es tauchen hier ebenfalls die Verben *lqh* und das seltene *lbt*<sup>867</sup> sowie das Stichwort *leb* auf. Auch hier wird ein Zusammenhang zwischen weisheitlicher Einsicht und Gebotsbefolgung hergestellt und der offenkundigen Torheit gegenübergestellt. Wann diese weisheitlich orientierte Rahmung in Hos 4,11-14 entstanden ist, ist aufgrund der beiden Sentenzen schwer auszumachen. Möglicherweise sind beide ad hoc gebildet, sind aber vorexilisch denkbar<sup>868</sup>. Wahrscheinlich gehen sie auf den Schülerkreis Hoseas zurück, der für die Komposition von Kap. 4 weitestgehend verantwortlich sein dürfte.

#### b) Zur Textgestalt von V 12a

Der Rekurs auf die Struktur legt nun zunächst aufgrund der Rahmenfunktion der VV 11.14 nahe, daß das *ʿammî* von V 12a noch zu 11b zu ziehen ist. Die inhaltliche Entsprechung ist auffallend: Nicht nur die Erkenntnisbegriffe *leb* und *bîn* entsprechen sich, sondern vor allem auch das *w<sup>e</sup>ʿam* und das *ʿammî*. Diese Entsprechung stellt den Hauptgrund dar, V 11 nicht als gnomische Sentenz zu verstehen („Wein und Most rauben den Verstand“), sondern das *ʿammî* vom Anfang von V 12 mit der Septuaginta und vielen Exegeten<sup>869</sup> noch zu V 11 zu ziehen. Dagegen steht nun auf den ersten Blick die interne Struktur von V 12a:

*ʿammî b<sup>e</sup> ʿešô yiš ʿāl*  
*ûmaqlô yaggîd lô*

- 866 „Unterscheiden“ ist die Grundbedeutung des Verbums *byn*, das mit der Präposition *bên* und dem Nomen *bayin* „Zwischenraum“ zusammenhängt, vgl. H. RINGGREN, Art. ַבֵּן, 621.
- 867 Außer an diesen beiden Stellen nur noch in dem mit Spr 10,8b identischen Vers Spr 10,10b, der wahrscheinlich auch von V 8 abhängt (vgl. O. PLÖGER, Sprüche, 121f.124; zur Komposition von Spr 10,6-11 vgl. A. MEINHOLD, Sprüche, 169-172).
- 868 Zu weisheitlichen Elementen in der Sprache Hoseas vgl. die Hinweise bei H.W. WOLFF, Hosea, XVf.
- 869 Vgl. z.B. H.W. WOLFF, Hosea, 89; F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 365; H. BALZ-COCHOIS, Gomer, 23.29f; G.A. YEE, Composition, 164f; A. DEISSLER, Hosea, 25f, in Anlehnung an EÜ. Anders M. NISSINEN, nach dem das *ʿammî* weder zu V 11 noch zu V 12 ursprünglich gehören soll, sondern „als nachträgliches Subjekt zum Zitat in 4.12.1f“ hinzugesetzt sein soll (Prophetie, 113). Dies ist nur unter der Voraussetzung denkbar, daß V 11 als Spruchweisheit vorlag und hier kontextgemäß durch das *ʿammî* ergänzt worden wäre. Der „Zitatcharakter“ selbst ist allerdings nicht nachweisbar.

Mein Volk befragt sein Holz,  
und sein Zweig soll ihm Auskunft geben.

Auffallend ist zunächst die parallele Suffigierung der beiden Objekte „sein Holz“ und „sein Zweig“ und jeweils ein Verb aus dem Wortfeld „Frage-Antwort“ (*š' l, ngd* hi.). Auch das dritte Element scheint sich zu entsprechen, nämlich das *‘ammî* zu dem *lô*. So ergibt sich die Abfolge A B C / B' C' A'. Wie ist nun diese Parallelität gegenüber der Entsprechung von V 11 und 14 zu werten? Beide Verben sind völlig dem übrigen Gebrauch konform mit einer Präposition gebildet, *šā'al b<sup>e</sup>* und *nāgad* hi. mit *l<sup>e</sup>*. Daß das Subjekt von V 12aα in dem *lô* von 12bβ wieder aufgenommen wird, ist sachnotwendig. Das *ngd* hi. „kundtun, antworten“ benötigt, sofern es mit Präposition gebraucht wird, die genaue Angabe der Richtung, für wen die Information bestimmt ist. D.h. die Aufnahme des Subjekts in 12aβ ist durch die Formulierung bedingt. Das *‘ammî* wird zwar als Subjekt der beiden Versteile gebraucht, kann aber - sofern der Vers nicht als Einzelspruch aus dem Kontext isoliert wird, wofür es zunächst keinen Grund gibt - am ehesten in V 12 entbehrt werden und zu V 11 gerechnet werden. Es bleiben dann in V 12a die beiden parallelen Sätze *b<sup>e</sup> ‘ešô yiš'al ūmaqlô yaggid lô*.

Als Fazit ist festzuhalten: Das *‘ammî* übernimmt im Text eine Doppelfunktion, sowohl in V 11 (in Entsprechung zu V 14b) als auch als Subjekt von V 12. Von der Textgliederung ist es V 11 zuzurechnen.

### c) Vom Phallus zur femininen „Black Box“. Zum Hintergrund von V 12a

Was nun genau im Hintergrund der Formulierung von V 12a steht, ist unklar. Die von H.L. GINSBERG vorgeschlagene phallische Bedeutung der Begriffe *‘eš* und *maqḳel*<sup>870</sup> dürfte die absurdeste Möglichkeit sein, auch wenn sie bisweilen immer noch als denkbare Lösung in Betracht gezogen wird<sup>871</sup>. Ansonsten findet sich in fast allen Kommentaren immer dasselbe Rätselraten und ein Abschreiten der Deutungsmöglichkeiten wie z.B. bei H.W. WOLFF:

„Stummes Holz soll Auskunft erteilen, toter Stock soll »verkünden« ... etwa in Sachen der Landbestellung und der Ernteaussichten. Die hoseanische Entmythisierung der kanaani-schen Kultobjekte läßt nicht mehr erkennen, ob das »Holz« den Kultpfahl Aschera, den man neben dem Altar aufstellte ..., meint oder das Gottesbild nach Art der Teraphim ... oder einen Orakelbaum ... Ebenso schwierig ist zu entscheiden, ob der »Stock« die Klein-

870 H.L. GINSBERG, Notes, 74: „*‘Ēš* »stick« and *maqḳel* »rod« in the sense of *membrum virile*“.

871 So taucht der Vorschlag etwa noch bei M.I. GRUBER, *qēdēšāh*, 134 oder P. BIRD, Harlot, 83 auf. Auch N. LOHFINK erwähnt diese Deutung als eine der Möglichkeiten: „... wobei die Bedeutung von »Holz« und »Stab« zwischen unerlaubten Orakelpraktiken über hölzerne Göttersymbole bis zu Phallussymbolen gehen kann“ (Schilder).

Aschera ..., die zum Ephod gehörigen Urim und Tummim ... oder sonstige Stäbe der Rhabdomantie ... meint“<sup>872</sup>.

Zunächst ist etwas zu dem Vorspruch WOLFFS zu sagen, denn die dort gestellten Weichen haben wenig Fundament. Daß es sich um „Sachen der Landbestellung und der Ernteausichten“ handele, um die es bei der Orakelholung gehen soll, rührt von der Verbindung von V 11 mit ekstatischen Fruchtbarkeitsriten für die Weinernte bzw. der Verbindung von Hos 4,4-14 mit einem bäuerlichen Erntefest her<sup>873</sup>. Beides ist Spekulation und wohl kaum aus dem Text zu erheben, sondern über das Vorverständnis „Hosea im Kampf gegen kanaanäische Fertilitätsriten“ eingetragen. Ebenso ist die Klassifizierung von *ʿes* und *maqql* als kanaanäische Kultobjekte und die „herbeigezauberte“ Entmythisierung ohne Anhalt im Text. Die Suffixe an den beiden Objektbegriffen können plausibel eigentlich nur auf das *ʿammī* bezogen werden, so daß Holz und Zweig „israelitische“ Objekte der Orakelpraxis sind<sup>874</sup>. Daß es sich hier um von Kanaanäern übernommene Orakelpraktiken handele, zeigt der Text nicht an. Die mit WOLFF und anderen gemeinsame Ausgangsbasis in der Suche nach einer Bedeutung des Verses ist demnach lediglich die Feststellung, daß sich der Text gegen eine bestimmte Praxis der Orakelbefragung richtet. Das ist durch die beiden Verben *šʾl bʿ* und *ngd hi.* mit Angabe der Sprechrichtung durch *lʿ* eindeutig<sup>875</sup>. Ferner dürften die beiden Hälften gleichwertig sein und nicht unterschiedliche Praktiken der Befragung oder Bilderdienst auf der einen (*ʿes*) und Orakel auf der anderen (*maqql*) Seite meinen<sup>876</sup>. Dafür liegen die beiden Objektbegriffe *ʿes* „Baum, Holz“ und *maqql* „Zweig, Stock“ zu eng beieinander. Am wahrscheinlichsten ist von einem synonymen Parallelismus auszugehen<sup>877</sup>.

- 872 H.W. WOLFF, Hosea, 105, vgl. J.L. MAYS, Hosea, 73; W. RUDOLPH, Hosea, 110f; J. JEREMIAS, Hosea, 69; ähnlich bereits A. WEISER, Hosea, 48, allerdings ohne den Bezug zu Aschera. Vgl., in enger Anlehnung an die Kommentare von RUDOLPH, WOLFF, und JEREMIAS: H. BALZ-COCHOIS, Gomer, 51; S. SCHROER, Bilder, 44f; H.F. FUHS, Art. אֵשׁ, 922f.
- 873 Vgl. H.W. WOLFF, Hosea, 104f. Vgl. auch H. BALZ-COCHOIS, Gomer, 51: „Möchte man schließlich noch wissen, in welchen Angelegenheiten bei den Kultfesten Orakel eingeholt wurden, so wird man an bäuerliche Grundanliegen denken. Wetter und Ernteaussichten; vielleicht auch Familiensorgen um Gesundheit und Nachwuchs“.
- 874 Das gilt auch, wenn man das *ʿammī* noch zu V 11 zieht. Anders F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 365, die den Priester als Subjekt der Orakelbefragung hier eintragen wollen: „Since »my people« is attached to v. 11, the subject of the verb »inquires« is not stated; since the verb is singular, it must be the priest“.
- 875 Zu *šʾl + bʿ* vgl. z.B. Ri 1,1; 18,5f; 20,18; 1Sam 14,37; 22,13.15; 2Sam 2,1; Ez 21,26; 1Chr 14,10.14 u.ö. *šāʾal bʿ* ist u.a. *terminus technicus* für die Gottesbefragung, vgl. dazu F.-L. HOSSFELD; I. MEYER, Prophet, 29f; KBL<sup>3</sup> 1277f; H.-J. FUHS, Art. אֵשׁ, 920-922. *ngd hi.* ist ein häufig verwandter Begriff für Kommunikationssituationen, vielfach auch in illokutiver Funktion gebraucht, vgl. F. GARCIA-LOPEZ, Art. נָגַד, *passim*, für Hos 4,12 bes. 193.
- 876 Anders z.B. H.D. PREUSS, Verspottung, 122: „Holz“ als Ascherakultpfahl oder Orakelbaum, „Stock“ als Staborakel.
- 877 „Aller Wahrscheinlichkeit nach wird mit עץ ומקל in dieselbe Richtung hingedeutet, ob schon der reale Bezug von אֵשׁ und הַגִּידִי im Dunkeln bleibt“, M. NISSINEN, Prophetie, 113.

Durch die bisher gemachten Angaben ist zwar der Interpretationsrahmen zur Klärung von V 12a, nicht jedoch das Spektrum der Möglichkeiten der Interpretation eingeschränkt. Um auch hier zu einer begründeten Eingrenzung und Bewertung der unterschiedlichen Vorschläge zu kommen, scheint ein Abwägen der jeweils positiven wie negativen Argumente als der einzige gesicherte Weg.

(1) „Gibt es denn keinen Gott in Israel“, so daß ihr die Göttin Aschera befragen müßt?

Von besonderem Interesse ist natürlich der Vorschlag, das  $\text{eš}$  als Anspielung auf Aschera zu verstehen. Entweder ist dann das  $b^e \text{eš} \text{yš} \text{al}$  analog zu der Wendung  $\text{sā} \text{al} bYHWH$  oder  $\text{sā} \text{al} b^e \text{lohīm}$  zu verstehen und meint die Befragung der Göttin in einem Orakel oder der Ascherakultpfahl wurde als Instrument zum Einholen eines Orakels verwandt. Beide Möglichkeiten setzen voraus, daß es eine Verbindung von Aschera und Mantik oder mantischen Praktiken gibt. In den Kommentaren, die, wie oben erwähnt, fast alle eine Beziehung zu dem Kultpfahl der Aschera für möglich halten, wird meist keinerlei Begründung gegeben<sup>878</sup>. Sucht man nach den *ungenannten* Gründen für die Verbindung von Hos 4,12 mit Aschera, dürften folgende drei im Vordergrund stehen:

1. Es wird vorausgesetzt, daß Aschera ein lebender oder stilisierter Baum war. Der hier verwandte Gattungsbegriff für Bäume  $\text{eš}$  könnte demnach auch den „Baum der Aschera“ meinen. Durch  $\text{eš}$  wird ferner ein Begriff verwandt, der ein Kultobjekt bezeichnen kann und an einigen Stellen sogar direkt mit Aschera in Verbindung gebracht wird. Insbesondere ist hier Dtn 16,21 zu nennen, wo  $\text{ašerāh}$  durch die Apposition  $kāl \text{eš}$  näher bestimmt ist.  $\text{eš}$  könnte also metonymisch für  $\text{ašerāh}$  verwandt sein.
2. Zweitens dürfte in den Kommentaren der Kontext einen Grund für eine Verbindung mit Aschera darstellen: Die Interpreten verstehen Hos 4,11-14 als Schilderung eines „kanaanisierenden“ Höhenkultes, und dieser findet natürlich auf den Kulthöhen ( $bāmōt$ ) statt. Die These von der Standardausstattung eines Höhenheiligtums mit Altar, Massebe und Aschera vorausgesetzt, rückt der Kultpfahl wie von selbst in assoziative Nähe zu V 12a.
3. Auch ein dritter Grund dürfte über den Kontext gewonnen sein: Daß es in V 12a nicht um ein „lärmliches Vergehen“, sondern um Fremdgötterverehrung, zumindest aber um die Abkehr von YHWH geht, legt die Fortsetzung des Verses nahe, der von der Irreführung durch eine  $rūah z^nūnīm$  und von der „Unzucht unter ihrem Gott weg“ spricht. Durch das  $\text{eš}$  könnte der Fremdgötterkontext konkretisiert worden sein und auf eine Ascheraverehrung anspielen.

---

878 Außer den Kommentaren oder der direkt davon abhängigen Literatur rechnen mit einem Bezug auf Aschera, ohne eine explizite Begründung zu nennen, H. TORCZYNER, *Bibelstellen*, 277 (mit Verweis auf Hos 4,19); H.D. PREUSS, *Verspottung*, 122; J. DAY, *Case*, 315; DERS., *Asherah*, 408; T. NAUMANN, *Erben*, 130.

Alle drei *erschlossenen* Gründe haben wie gesagt zur Voraussetzung, daß es Divination im Ascherakult bzw. exakter, daß es instrumentelle Orakelpraktiken mittels eines Ascherakultpfahls (עֵשׂ) als genuines Element des Ascherakultes gegeben hat. Weniger in den Kommentaren als in der Sekundärliteratur zu Aschera wird zur Begründung dieser Annahme - wenn nicht selbst wieder auf Hos 4,12 zurückgegriffen wird - meist auf den Keilschriftbrief aus Taanach hingewiesen: „Und schließlich könnten Texte wie Hos 4,12 (»mein Volk befragt sein Holz«) auf einen Bezug der (nachhoseanisch so genannten) Ascheren zu Divinationspraktiken in Israel hinweisen, was sich ja auch aus dem ersten Taanachbrief mit dem dort genannten *u-ma-an daširtu* nahelegt“<sup>879</sup>. Bereits im Abschnitt zu den Ascherapropheten in 1Kön 18,19 wurde darauf verwiesen, daß ein Bezug auf den spätbronzezeitlichen Keilschriftbrief aus Taanach aus mehrfachen Gründen nicht tragfähig ist, nämlich sowohl wegen des großen zeitlichen Abstandes, aber erst recht wegen des Textes selbst, der entgegen der fehlerhaften Lesung ALBRIGHTS nicht von einem „magisch-mantischen Ekstatiker“ und wahrscheinlich nicht einmal von Aschera redet. An keiner anderen Stelle im AT wird Aschera mit Divinationspraktiken in Verbindung gebracht. Der zusätzlich von MARK S. SMITH vorgebrachte Verweis auf Mi 5,13 und vorsichtiger auch Hab 2,19 ist kaum tragfähig<sup>880</sup>. In Hab 2,19 stehen עֵשׂ und אֲבָעִים für das Material von Götzenbildern und weder diese Stelle noch die übrigen Belege der Verbindung עֵשׂ וְאֲבָעִים sind mit Aschera zu verbinden<sup>881</sup>. Daß die Zaubermittel (*kešāpīm*) und Wolkendeutereien (*me'ōnēnīm*) in Mi 5,11 mit den Ascheren in V 13 in einem engeren Zusammenhang zu sehen sind und die Existenz von Divination im Ascherakult zu der Zusammenstellung der fremdkultischen Praktiken in Mi 5,11-13 geführt hat, wie M.S. SMITH annimmt<sup>882</sup>, ist weder dem Text noch den übrigen Kenntnissen zum Ascherakult zu entnehmen. Es gibt *keine* direkte Evidenz für mantische Praktiken im Ascherakult. Wenn man von weit verbreiteten Gottesbefragungen u.ä. im israelitischen und kanaanäischen Kult ausgeht, ist es zwar nicht unwahrscheinlich, daß es auch im Ascherakult Divinationspraktiken gegeben hat, jedoch reicht diese allgemeine Feststellung zur Erklärung von Hos 4,12 nicht aus. Denn wenn durch die Orakelpraktiken auf den Ascherakult angespielt worden sein sollte, dann muß vorausgesetzt werden, daß der Ascherakultpfahl selbst als das Repräsentationssymbol der Göttin für die Gottesbefragung benutzt wurde. Ließe sich dies noch analog zur Befragung eines Gottesbildes durch einen Priester oder eine Priesterin annehmen (s. dazu u.), so steht doch der Text selbst gegen diese Möglichkeit. Wie oben bereits herausgestellt, ist V 12a am wahrscheinlichsten als synonyme Parallelismus aufzufassen und *maqel* nicht von עֵשׂ zu trennen.

879 M.-T. WACKER, Aschera, 149, vgl. auch ebd. 140; ähnlich auch M.S. SMITH, History, 84f.

880 Vgl. M.S. SMITH, History, 84f.

881 S. u. den Abschnitt zu Jer 2,27 mit dem Exkurs zu der Wendung „Holz und Stein“.

882 Vgl. M.S. SMITH, History, 85. Zu Mi 5,11 s.o. Anm. 133; zu Mi 5,13 s.u.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

Während für  $\text{eš}$  eine Verbindung zu Aschera oder einem Ascherabild noch denkbar ist, fehlen für *maqql* die Anhaltspunkte. *maqql* kommt insgesamt 18mal im AT vor und meint einen Zweig, eine Rute oder einen dünneren Stock<sup>883</sup>, wobei in einigen Belegen (deutlicher als etwa bei dem kräftigeren Stock *maṭṭæh*) der Bezug zum Baum noch sehr deutlich ist (etwa bei dem *maqql šāqed* aus Jer 1,11 oder in den frisch geschnittenen Ruten von Gen 30,37-41 [6 Belege]). *maqql* kann den leichten Wanderstab (Gen 32,11; Ex 12,11), die Rute zum Antreiben des Esels (Num 22,27) oder den Hirtenstab (1Sam 17,40.43; Sach 11,7.10.14) bezeichnen<sup>884</sup>. Weder ist *maqql* an einer anderen Stelle mit Mantik oder Divination verbunden, noch wird der Terminus wie  $\text{eš}$  in Götzen(bild)polemiken gebraucht. Eine Verbindung zum Kultpfahl der Aschera ist für *maqql* praktisch auszuschließen<sup>885</sup>. Sind aber beide Objektbegriffe in V 12 synonym oder zumindest streng parallel zu verstehen, dann ist auch für  $\text{eš}$  eine Anspielung auf das Kultobjekt Aschera unwahrscheinlich.

Die Parallelität der beiden Begriffe spricht auch gegen die Interpretation von F.I. ANDERSEN und D.N. FREEDMAN, die in V 12 eine Befragung einer mit einer „voice box“ ausgestatteten Götterstatue sehen wollen und ebenfalls Aschera als Kandidatin der Befragung in Betracht ziehen: „The usual object of *šā'al* is god; the usual subject of *higgîd* is a speaker; thus  $\text{eš}$  // *maqql* is the symbol of a deity ... The »pole« is the wooden statue of the god; how it might have been supposed to speak we can only guess. Ps 115 contains a polemic against idols in which their dumbness is given special prominence; statements that they are inarticulate come as an envelope around the list of their deficiencies (vv 5-7). This and Isa 58:1 show that *gārôn* is an organ of speech, »voice box« rather than »gullet«“<sup>886</sup>. Die Verbindung zu Aschera stellen sie eher assoziativ über die Zusammenstellung  $\text{eš wā'æbæn}$  her, wobei sie allerdings bemerken: „... although if the pole is the Asherah and the standing stone is a phallic symbol of Baal, the genders of the names of the materials do not correspond to the genders of the deities“<sup>887</sup>. In der oben bereits erwähnten Tabelle im Anhang des Kommentars ordnen sie hingegen das  $\text{eš}$  von Hos 4,12 unter der Rubrik „Feminine nouns used as titles of the goddess“ ein<sup>888</sup>! Das parallel gebrauchte *maqql* kommt dagegen unter der Rubrik „Concrete terms for the god as a material object“ zu stehen<sup>889</sup>. Beide An-

---

883 Vgl. KBL<sup>3</sup> 593; G. ANDRÉ, Art. מַקֵּל, 1129-1131.

884 Ferner als Waffe in Ez 39,9, wobei die genauere Deutung des *maqql yād* als „Lanze“ nicht sicher ist (vgl. W. ZIMMERLI, Ezechiel, 964) und parallel zu *maṭṭæh* als Herrschersymbol in Jer 48,17.

885 So auch G. ANDRÉ, Art. מַקֵּל, 1131.

886 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 366.

887 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 366.

888 Vgl. F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 650.

889 Vgl. F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 650.



nahmen können nicht akzeptiert werden; die erste aus grammatischen (‘*eš* ist in den Stellen, wo das Genus feststellbar ist, maskulin<sup>890</sup>) und die zweite aus semantischen (s.o.) Überlegungen: *maqql* hat mit Götzenbildpolemik nichts zu tun. Überdies ist äußerst fraglich, daß überhaupt aus der Götzenbildpolemik von Ps 115 ein Antwortgebendes Ausstattungsmerkmal von Götterbildern geschlossen werden kann. Besser beläßt man es bei der polemisch anthropomorphen Redeweise von der „Kehle“, die keinen Laut hervorbringt (*lo’ yæhgû bigrônām*). Die Verbindung des ‘*eš* und *maqql* mit einem Götterbild (der Aschera) ist ebenso unwahrscheinlich wie die Assoziation des Kultpfahls der Aschera. Beide Deutungen schaffen mehr Probleme bei der Interpretation von V 12a, als sie beseitigen. Eine Anspielung auf Aschera in Hos 4,12a ist nicht plausibel, wie schon J. WELLHAUSEN mit aller wünschenswerten Deutlichkeit festgestellt hat: „Ein krasses Beispiel des Unverstandes. Von Verehrung eines Holzes, z.B. der Aschera, ist nicht die Rede, sondern von Orakelsuchen durch Holz und Stab“<sup>891</sup>. Nachdem die hier am meisten interessierende Deutungsmöglichkeit als unwahrscheinlich erwiesen wurde, sind noch kurz die anderen Lösungsvorschläge abzuwägen.

## (2) *Efod, Terafim, Urim und Tummim*

Bei der Suche nach den im Hintergrund von Hos 4,12 stehenden Realien sind auch - wie das oben zitierte Beispiel von H.W. WOLFF zeigte - in unterschiedlichsten Variationen die in der Zwischenüberschrift genannten vier „Gegenstände“ in Erwägung gezogen worden. Allen ist gemeinsam, daß sie irgendwie in den Bereich instrumenteller Mantik hineingehören<sup>892</sup> und damit zur Aussage von V 12a passen würden. Um die Diskussionsgrundlage einzuschränken, sind zunächst die Urim und Tummim auszuschneiden, da sie aus mehreren Gründen nicht als metaphorischer Hintergrund für ‘*eš* und *maqql* in Frage kommen:

1. scheinen sie mit einer - wie auch immer genauer zu beschreibenden - priesterlichen Orakeleinholung verbunden. Das Volk kommt also als Subjekt der Befragung und auch nicht als „Eigentümer“ (‘*ešô ûmaqlô*) in Betracht,

---

890 Vgl. GesB 609a. Das gilt erst recht, wenn man zu dem nicht-markierten ‘*eš* ein markiertes ‘*ešāh* (fem.) annehmen will, wie auch F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 558 es tun. S. dazu u. zu Hos 10,6.

891 J. WELLHAUSEN, Propheten, 111. Ablehnend auch S.M. OLYAN, Asherah, 21.

892 Zur mantischen Verwendung vgl. für den Efod z.B. 1Sam 14,18(LXX); 23,9-12; 30,7-9, für die/den Terafim Ez 21,26; Sach 10,2 und vielleicht 1Sam 15,23; für die Urim und Tummim Ex 28,30; Lev 8,8; Num 27,21; 1Sam 28,6; Esra 2,63.

Es ist hier nicht einmal annähernd möglich, den Forschungsstand zu den vier „Kultgegenständen“ zu referieren. Ein Konsens besteht weder hinsichtlich der Funktion und des Aussehens noch hinsichtlich der sozioreligiösen Verankerung oder des Verwendungszeitraums der jeweiligen Objekte. Vgl. zum derzeitigen Diskussionsstand zum Efod M. GÖRG, Art. Efod, 472f; S. SCHROER, Bilder, 155-158; zu den/dem Terafim KBL<sup>3</sup> 1651-1653; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 63-65 (Bilder deifizierter Ahnen); S. SCHROER, Bilder, 136-154 (u.a. Kultmaske); zu den Urim und Tummim KBL<sup>3</sup> 1612.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

2. sind mit den Urim und Tummim wahrscheinlich nicht Lospfeile, was mit der Materialvorgabe Holz noch zu vereinbaren wäre, sondern farblich unterschiedene Lossteine gemeint<sup>893</sup> und
3. war das durch den Doppelausdruck bezeichnete Losorakel scheinbar (noch) in nach-exilischer Zeit in hohem Ansehen, so daß schwer vorstellbar ist, daß die Verbindung mit der *nū<sup>ah</sup> z<sup>e</sup>nūnīm* von V 12b dauerhaft geduldet worden wäre.

Die Deutung von *es* und *maqel* als Terafim oder Efod ist nicht in gleicher Weise aus sachlichen Erwägungen abzuweisen. So findet sich z.B. die Wendung *šā<sup>al</sup> b<sup>e</sup>* mit den *terāpīm* in Ez 21,26<sup>894</sup>. Bei einer Verbindung mit Hos 4,12 werden die Terafim meist wie bei H.W. WOLFF als Götterbilder oder Götterfigurinen (aus Holz) gedeutet und mit dem *es* in V 12 gleichgesetzt. Zur Stützung einer Verbindung von Hos 4,12 mit (Efod und) Terafim wird dann auf Hos 3,4 verwiesen, wo beide im näheren Kontext von Kap. 4 genannt werden:

„Denn viele Tage werden die Israeliten dasitzen ohne König und ohne Fürst, ohne Opfer und ohne Massebe, ohne Efod und Terafim“.

Das Fehlen von „staatstragenden“ Institutionen, dem Königtum mit Beamtenapparat, dem institutionalisierten (Opfer-)Kult und der Orakelbefragung über längere Zeit wird hier als Verzicht für die Israeliten gedeutet<sup>895</sup>.

Ausgehend von dieser Stelle schreibt z.B. S. SCHROER zu Hos 4,12: „Die Wendung *נאל* lässt erwarten, dass mit *ע* hier metonymisch der Teraphim bezeichnet ist, vielleicht auch mit *מקל*“<sup>896</sup>. Zur inhaltlichen Füllung „des Terafim“ will sie am ehesten an eine Kultmaske denken: „Dennoch hat die Identifizierung des Teraphims mit einer grossen tier- oder mischwesengestaltigen Maske, welche zur Orakelverkündigung (eventuell auch Beschwörungspraktiken) von dazu befugten Personen, wohl nicht nur Priestern, getragen wurde und sich in Israel jahrhundertlang der Beliebtheit erfreute, einige Wahrscheinlich-

893 Vgl. KBL<sup>3</sup> 1612; S. SCHROER, Bilder, 157 Anm. 397.

894 Zusammen mit Wahrsagerei *liqsām qāsæm*, Pfeilorakel *qilqal bahiṣṣīm* und Leberschau *rā<sup>ah</sup> bakkābed*.

895 Es ist in Hos 3,4 nicht völlig klar, ob die drei Paare aus der Sicht des Autors positiv bewertet werden oder mit einer Negativwertung verbunden sind. Sieht man die Spitze in V 4 in dem Moment des Verzichts, d.h. im Vergleich mit V 3 in der Entsagung jeglichem Geschlechtsverkehrs (*lo<sup>ah</sup> tihy<sup>l</sup> l<sup>e</sup> ʾis*), dann scheinen die drei Paare positiv besetzt zu sein. Bewertet man hingegen das Moment der untersagten „Hurerei“ (*lo<sup>ah</sup> tizni*) stärker, dann sind aus der Perspektive des Autors von Kap. 3 auch das Königtum mit dem Beamtenapparat, der Opferkult und die Orakeleinholung negativ besetzt. Auf jeden Fall bedeutet das Fehlen der genannten Institutionen für die Israeliten einen Verzicht.

896 S. SCHROER, Bilder, 145. Zwar schränkt sie die Gewißheit ihrer Position nachher im Anschluß an den Kanon der Deutungsmöglichkeiten aus den Kommentaren deutlich ein: „Die Anspielungen bleiben letztlich rätselhaft, denn *ע* und *מקל* könnten sich ebenfalls auf Baumorakel (2Sam 5,24), Rhabdomantie, die Ascheren und das Ephod beziehen“ (ebd.), hält aber schließlich doch an der Deutung als Terafim fest: „Dass der Teraphim auch für Hosea wahrscheinlich schon im Abseits wahrer JHWH-Gläubigkeit steht, zeigen die Formulierungen »sein Holz«, »sein Stab« (4,12)“.

keit<sup>897</sup>. Es muß hier nicht entschieden werden, ob die von SCHROER mit ikonographischen und archäologischen Belegen untermauerte inhaltliche Füllung richtig ist. Wenig spricht hingegen für ihre These, *ʿeš* und *maqql* würden metonymisch für den so verstandenen Terafim stehen: 1. Die Deutung paßt, wenn überhaupt, zu dem allgemeinen Begriff „Holz“, der wie für ein Götzenbild auch für eine Maske stehen könnte. Für *maqql* läßt das o.g. Wortfeld die vermutete Metonymie kaum zu. 2. Die beiden Begriffe evozieren das Material Holz als Identifikationsmerkmal, was mit den Beispielen aus Ikonographie und Archäologie nicht übereinstimmt<sup>898</sup>. Die Metonymie wäre daher wenig eindeutig. Überdies wäre Hos 4,12 die einzige Stelle, wo *ʿeš* metonymisch für *ʿrāpīm* verwandt worden wäre. Schließlich kann 3. gefragt werden, ob Hos 3,4 und 4,12 tatsächlich miteinander vergleichbar sind und ob Terafim und Efod nicht in Hos 3,4 (bedingt) positiv besetzt sind<sup>899</sup>.

Dafür, daß hinter *ʿeš* oder *maqql* das „Orakelgerät“ Efod stehen soll, lassen sich kaum sachliche Gründe anführen. Es müßte auch hier gefragt werden, warum Hosea (oder wer auch immer) in wenig eindeutigen Rätseln klar benennbare Gegenstände bezeichnet. Insgesamt ist die Verbindung von Hos 4,12 sowohl mit den Terafim wie mit dem Efod daher eher unwahrscheinlich.

### (3) „Von Hölzchen auf Stöckchen“ - Rhabdomantie

Hält man eher an einem literalen Verständnis von *ʿeš* und *maqql* fest, dann verbleiben im Grunde nur noch zwei Deutungsmöglichkeiten. Entweder man versteht *ʿeš* als „Baum“ und entsprechend *maqql* als „Zweig“ oder ersteres einfach als „Holz“ und letzteres als „Stöckchen/Stab“. Bei der letztgenannten Bedeutungskombination wäre an Rhabdomantie zu denken, d.h. an ein Staborakel, bei dem Stöckchen geworfen und das so entstandene Bild oder eine bestimmte Lage der Stäbe gedeutet werden. Zur Stützung dieser schon von Hieronymus und Kyrill von Alexandrien vorgetragenen Deutung verweisen die Kommentare oft auf derlei Praktiken bei „anderen Völkern“, insbesondere bei den Germanen<sup>900</sup>. Während man die singularische Formulierung mit nur einem Holz und einem Stab, also entweder ein oder zwei Instrumente zur Orakelinhaltung, noch in Kauf nehmen kann, liegt in der vom Wortlaut von V 12 her eigentlich recht plausiblen Deutung das Problem in den mangelnden tragfähigen Zeugnissen solcher Praktiken: „... mangels altorientalischer Parallelen bleibt diese Annahme ... ohne Beweiskraft“<sup>901</sup>.

---

897 S. SCHROER, Bilder, 154.

898 Vgl. zu den Belegen S. SCHROER, Bilder, 146-154.

899 S. dazu o. Anm. 895.

900 Vgl. A. WEISER, Hosea, 48; W. RUDOLPH, Hosea, 111.

901 M. NISSINEN, Prophetie, 113. Ein Bezug von V 12 auf Rhabdomantie auch bei S.M. OLYAN, Asherah, 20. Hinzuweisen wäre möglicherweise auf die vorislamische Mantik über die im Kitāb al-aṣnām des *Ibn al-Kalbī* berichtet wird (vgl. R. KLINKE-ROSENBERGER, Götzen-

(4) *Rauschende Bäume und raschelnde Blätter*

Damit bleibt als letzte Möglichkeit ein Baumorakel, wobei *ʿeš* als „Baum“ und *maqql* als „Zweig“ verstanden wird. Zur Stützung dieser Deutung wird auf die sog. Orakeleiche oder Orakeltherebinte in der Nähe von Sichem (Gen 12,6: *ʿelôn môræh*; Ri 9,37: *ʿelôn m<sup>e</sup> ʿôn<sup>e</sup>nîm*)<sup>902</sup> und auf die Praxis in 2Sam 5,23-26 verwiesen. Dort befragt David YHWH (*šʾl b<sup>e</sup>*) bezüglich eines günstigen Zeitpunktes zum Angriff auf die Philister und erhält die Antwort:

V 24 „Wenn du dann in den Wipfeln der Baaka-Bäume ein Geräusch wie von Schritten hörst, dann beeil dich; denn dann geht der Herr vor dir her, um das Heer der Philister zu schlagen“ (EÜ).

In Hos 4,12 soll dementsprechend an „Baumorakel gedacht sein, bei denen das Rauschen der Zweige Weisung gab“<sup>903</sup>. Für ein solches Verständnis von V 12 spricht zunächst, daß sowohl *ʿeš* wie *maqql* in einer ihrer Grundbedeutungen verstanden werden können. Auch die assoziative Nähe zu den in V 13 genannten Bäumen, unter denen Kulthandlungen stattfinden, paßt gut ins Bild. Allerdings ist auch diese letzte Deutungsmöglichkeit nicht so glatt wie es auf den ersten Blick scheint. Auch hier fehlen im Grunde eindeutige Parallelen: Was genau unter der sog. Orakeleiche verstanden wurde und ob sie tatsächlich instrumental (!) zur Einholung und nicht nur zur Lokalisierung von Orakeln diene, geht aus den Texten nicht hervor. In 2Sam 5,23-26 steht die YHWH-Befragung in keinem Zusammenhang mit den erwähnten Bäumen. Diese geben lediglich ein Zeichen, das in der YHWH-Befragung mitgeteilt wurde. Das zeichenhafte „Rauschen“ kann nicht als Indiz für eine Orakelpraxis gewertet werden. Die über 2Sam 5,24 eingetragene Vorstellung eines akustischen Orakels paßt auch nicht sehr gut zu dem singularischen *maqql*. Während *ʿeš* als „Baum“ alle akustisch wahrnehmbaren Regungen umfassen kann, sind die von „einem Zweig“ hervorgebrachten Signale doch recht spärlich. Welcher Zweig eines Baumes sollte denn für ein Orakel in Frage kommen? Da bei dem „Baumorakel“ wohl an das Blätterrauschen gedacht ist, würde man anstatt *maqql* eher *ʿâlæh* „Blätter“ im zweiten Teil des Parallelismus erwarten. Schließlich stört die Suffigierung der beiden Begriffe: Gab es etwa nur einen bestimmten Orakelbaum/-zweig im gesamten Nordreich, so daß das „mein Volk befragt *seinen* Baum“ eindeutig war? Auch die Deutung von V 12a auf ein Baumorakel kann letztlich nicht befriedigen.

---

buch, 48.114f u.ö. Als wirkliche Parallele darf diese Quelle allerdings nicht gelten. Neben der Frage der Zuverlässigkeit stellt der große zeitliche Abstand ein Problem dar. Auch scheinen die Überlieferungen des *Ibn al-Kalbî* weniger von einer eigentlichen Rhabdomantie, sondern vielmehr von Pfeilorakeln zu reden.

902 Vgl. Jos 24,26, auch die *ʿelônê moræh* aus Dtn 11,30.

903 W. RUDOLPH, Hosea, 110, vgl. auch H. BALZ-COCHOIS, Gomer, 51.

d) „Hölzerne“ Interpretationen der Hölzer: Zusammenfassung

Der Durchgang durch die Deutungsvorschläge zu der in V 12a mißbilligten Orakelpraxis hat gezeigt, daß keine der Interpretationen ganz überzeugen kann. Die Stelle bleibt nach wie vor gerade wegen der paradoxen „konkreten Allgemeinaussage“ dunkel. Während durch die Suffigierung und die singularische Formulierung ganz bestimmte Einzelobjekte der Orakelpraxis angesprochen zu sein scheinen, lassen die beiden Begriffe *‘eš* und *maqql* einen weiten Interpretationsspielraum. Diese „bestimmte Unbestimmbarkeit“ ist einer der Gründe, warum Hos 4,12 auch schon vor der „heißen Phase“ der Ascheradiskussion, d.h. vor der Entdeckung der Inschriften von *Hirbet el-Köm* und *Kuntilet ‘Ağrūd*, relativ konstant mit Aschera in Verbindung gebracht wurde. Insbesondere der Terminus *‘eš* hat die Assoziation zu dem Ascherakultpfahl begünstigt. Die Annahme, im Hintergrund von Hos 4,12 stehe eine Divinationspraxis als Element eines Ascherakultes, wurde aus mehreren Gründen als unwahrscheinlich abgelehnt: Die beiden Hälften des Verses sind am ehesten als synonyme Parallelismus zu verstehen. Der Terminus *maqql* paßt - anders als der Begriff *‘eš* - nicht zu Aschera oder dem Ascherakultpfahl. Gegen eine Verbindung spricht auch, daß der Ascherakultpfahl an keiner anderen Stelle als Objekt instrumenteller Mantik bezeugt ist. Als Fazit für die Frage nach einer Göttin im Hoseabuch kann festgehalten werden: In Hos 4,12 liegt keine Anspielung auf die Göttin vor. Aus Hos 4,12 läßt sich eine Verbindung von Aschera und instrumenteller Mantik nicht ableiten.

Wie Hos 4,12 am besten zu verstehen ist, konnte über eine kurze Diskussion der übrigen vorgeschlagenen Interpretationsmöglichkeiten nicht geklärt werden. Alle Vorschläge haben Schwächen und können nicht restlos überzeugen. Sie sind vielfach auf den Gattungsbegriff *‘eš* fixiert, da dieser eine große Interpretationsbreite zuläßt. Eine adäquatere Interpretation des zweiten Terminus *maqql* bieten nur die beiden zuletzt diskutierten Möglichkeiten des Baumorakels und der Rhabdomantie. Beide haben aber den Mangel, daß einschlägige altorientalische Parallelen fehlen.

Als Fixpunkt für die Interpretation von V 12 kann lediglich festgehalten werden, daß sich die beiden Vershälften gegen eine bestimmte Praxis instrumenteller Mantik richten, die als Abkehr von YHWH (V 12bβ) bzw. als Folge des Abfalls von YHWH (V 12bα) gewertet wird. Da *š’l bē* terminus technicus der Gottesbefragung ist, scheint das Befragen von *‘eš* und *maqql* als Gegenpol zur Befragung YHWHs verstanden zu sein. Dafür spricht auch die betonte Opposition des Subjekts der Befragung „mein Volk“ gegenüber den Objekten „sein Holz/sein Stab“. Anstatt „YHWH zu befragen“, läßt sich das Volk auf Formen „instrumenteller Mantik“ im YHWH- oder Fremdgötterkult ein. Der Vers ist eng an V 11 („Wein und Most rauben den Verstand meines Volkes“) angebunden. Beide kommen in der Aussage überein, daß sich das Volk in Verstandeslosigkeit bewegt, die dem Abfall von

YHWH gleichkommt bzw. aus diesem herrührt. Das Volk ist verwirrt und nicht zuletzt durch das Verhalten der Priester (VV 4-8) orientierungslos. Es scheint nicht in der Lage, eine vernunftgeleitete Entscheidung für YHWH zu treffen. Ausdruck dafür ist die fehlgeleitete Orakelpraxis, die Entscheidungen, die an YHWH (durch priesterliche Orakel?) zurückgebunden werden müßten, von *ʿeš* und *maqḡel* abhängig macht.

## 2. אלה als Femininum von אל

### und die Öffnung des Mutterschoßes zu Ehren Ascheras? (Hos 4,13f)

Bei der zweiten Stelle aus Kap. 4, den VV 13-14, wird auf zwei verschiedenen Schienen eine Göttin resp. Aschera assoziiert oder als Hintergrund vermutet. Zum einen wie in V 12 über die dort genannten Bäume in Verbindung mit der Beschreibung des Höhenkultes, zum anderen über die These, in Hos 4,13f sei ein *rite de passage* vorausgesetzt, der die Öffnung des Mutterschoßes zum Ziel hat. Die generative Fruchtbarkeit soll in diesem Ritus mit der Muttergöttin Aschera in Verbindung gebracht worden sein.

V 12bß *wayyiznû mittahat ʿalohêhæm*

V 13 *ʿal rā ʿšê hæhârîm yʿzabbêhû  
wʿ ʿal haggʿbâ ʿôt yʿqat̄terû  
taḡat ʿallôn wʿlibnæh wʿ ʿelâh  
kî tōb šillâh*

*ʿal ken tiznænâh bʿnôtékæm wʿkallôtékæm tʿnâ ʿapnâh*

V 14 *lo ʿ ʿæpqôd ʿal bʿnôtékæm kî tiznænâh  
wʿ ʿal kallôtékæm kî tʿnâ ʿapnâh  
kî hem ʿim hazzonôt yʿpâredû  
wʿ ʿim haqqʿdešôt yʿzabbêhû  
wʿ ʿâm lo ʿ yâbîn yillâbet̄*

V 12b [Und] Sie huren „von unter ihrem Gott weg“.

V 13 Auf den Gipfeln der Berge opfern sie  
und auf den Höhen räuchern sie,  
unter Eiche, Styrax und Terebinte,  
denn gut ist ihr (sg.) Schatten.  
Deshalb treiben eure Töchter Unzucht  
und brechen eure Schwiegertöchter die Ehe.

V 14 Eure Töchter suche ich nicht heim, weil sie Unzucht treiben,  
und auch nicht eure Schwiegertöchter, weil sie die Ehe brechen,  
denn sie (mask.) gehen mit den Huren beiseite,  
und mit den Geweihten opfern sie.

[Und] Ein unverständiges Volk kommt [so] zu Fall.

Zu der Strukturierung der Verse ist bereits im Rahmen der Diskussion von V 12 einiges gesagt worden. Durch die Abfolge der Präpositionen in V 12bß.13a wird für V 13a direkt ein Zusammenhang mit „Fremdgötterkulten“ suggeriert. Nimmt man nämlich die ungewöhnliche Formulierung in V 12bß hinzu, erhält man eine Rahmung, wobei sich die Innenglieder mit *‘al* (*‘al rār šē hæhārīm* und *‘al haggēbā ‘ôt* bzw. *zbh* und *qtr*) entsprechen<sup>904</sup>. Die beiden parallelen Aussagen werden eingerahmt durch *mittaḥat ‘alohēhæm* in V 12bß und die Erwähnung der drei Baumarten (*taḥat ‘allôn w<sup>el</sup>libnæh w<sup>e</sup> ‘elāh*)<sup>905</sup>. Insofern sich diese beiden Aussagen entsprechen, werden die in V 13a mit *‘al* zusammengefaßten Aktionen ebenfalls der „Hurerei unter YHWH weg“ zugeordnet<sup>906</sup>. Beschrieben wird also ein „Höhenkult“, der durch Schlachtopfer(mahle) und Räucheropfer aus dem Verhältnis zu YHWH ausbricht. Dieser Kult wird unter Eichen, Styrax<sup>907</sup> und Terebinten lokalisiert. Zurecht verweist RUDOLPH darauf, daß die genannte Begründung „weil ihr Schatten so gut ist“ (*kī tōb šillāh*) eher ironisch klingt<sup>908</sup>.

#### a) Aschera, eine schattenspendende Terebinte?

Die beiden Koordinaten „Höhenkult“ und „Bäume“ geben nun den Ausschlag für eine Assoziation zu Aschera. Zum einen zählt das Kultobjekt bzw. der Repräsentationsmarker Aschere nach einer gängigen Hypothese zur Standardausstattung eines Höhenheiligtums<sup>909</sup>, zum anderen wird vielfach angenommen, daß dieser Repräsentationsmarker der Göttin Aschera auch ein lebender Baum sein konnte. „Es geht hier (scil. in VV 13f) um ein

904 Weitergehend könnte man in V 12bα *kī rāḥ z<sup>e</sup>nūnīm hit ‘āh* und dem *kī tōb šillāh* in V 13aß eine formale Entsprechung (und einen unterbrochenen Endreim) sehen.

905 Vgl. P. BIRD, Harlot, 83f; M. NISSINEN, Prophetie, 114; M.-T. WACKER, Aschera, 145.

906 P. BIRD, Harlot, 84 und M.-T. WACKER, Aschera, 145 verweisen darauf, daß die Formulierung *wayyiznū mitaḥat ‘alohēhæm* eine Sexualmetaphorik impliziert: „Die Abwendung von YHWH erscheint hier gleichbedeutend mit sexueller Perversion: Das Ausgangsbild ist die Frau, die sich ihrer ehelichen Pflichten entzieht und nicht »unter« ihrem Mann bleibt (auch im Deutschen gehen Sexualmetaphorik und Herrschaftsmetaphorik hier ineinander über)“. In der Tat ist die Formulierung mit *mittaḥat* ungewöhnlich. Eher würde man *me ‘ah<sup>ar</sup>é* (vgl. Hos 1,2 mit *znh* oder Num 14,43; Jos 22,16.18.23.29; 2Kön 17,21; Ez 14,6; Jes 59,13; Zef 1,6) oder *me ‘al* (vgl. Hos 9,1 mit *znh* oder Dtn 13,11) erwarten.

907 *libnæh* sollte in Hos 4,13 wegen der geographischen Konnotationen und wegen der Zusammenstellung mit Eiche und Terebinte als Styrax-Baum (*Styrax officinalis*) und nicht wie in Gen 30,37 als Weißpappel übersetzt werden, vgl. M. ZOHARY, Pflanzen, 118.

908 Vgl. W. RUDOLPH, Hosea, 111f; M. NISSINEN, Prophetie, 115.

Die drei genannten Baumtermini, die nur hier zusammen vorkommen, sind wahrscheinlich kollektiv aufzufassen. Das feminine Singularsuffix in *šillāh* bezieht sich grammatisch nur auf das Femininum *‘elāh*. Faktisch muß das Suffix sinngemäß aber auf die anderen Baumarten übergreifen (vgl. W. RUDOLPH, Hosea, 107). Bei den genannten Baumarten handelt es sich um relativ große, dicht bis mäßig belaubte, teils immergrüne Bäume, die alle drei gleichermaßen Schatten spenden. Wahrscheinlich rührt die Zusammenstellung von diesen Eigenschaften her.

909 S. dazu bereits J. WELLHAUSEN, Composition, 279 sowie weiter u.

Thema, das vor allem der dtr geprägten Literatur eigen ist, nämlich um den auf den Höhen und unter den Bäumen praktizierten Kult. Dies wird wie im Jeremiabuch als Hurerei bezeichnet, was nicht überrascht, wenn wir berücksichtigen, daß gerade die Bäume in einer fundamentalen Verbindung mit der Verehrung der weiblichen Gottheiten gestanden haben<sup>910</sup>. Daß mit der Göttin bei MARTTI NISSINEN eigentlich nur Aschera gemeint sein kann, auch wenn er dies nicht ausdrücklich betont, scheint bei den oben genannten Vorgaben eindeutig. Klarer äußert sich B. MARGALIT, der davon ausgeht, daß die drei genannten Bäume als Ascherabäume aufzufassen sind<sup>911</sup>. Setzt man dies voraus, muß die implizite Homonymie zwischen dem letzten Baumbegriff *ʾlh* „Terebinte“ und \**ʾlh* „Göttin“ ins Auge springen, auf die neben MARGALIT auch M.-T. WACKER hinweist. Das *ʾelāh* nehme „sicherlich nicht zufällig als Femininform das »ihr Gott« (אלהיהם) aus 12a“<sup>912</sup> wieder auf. Beide verweisen zur Unterstützung auf den spätbronzezeitlichen „Lachisch-Ewer“<sup>913</sup>, auf dem über einem von Capriden flankierten Baum (das in eine Weihinschrift integrierte) *ʾlt* steht, was von RUTH HESTRIN unter Voraussetzung einer Identifikation der Göttin Elat (sic) mit Aschera als Ascherabeleg gedeutet wird<sup>914</sup>.

Aus den genannten Indizien ist m.E. kein Bezug zum Ascherakult zu erschließen, da die genannten Prämissen unzutreffend sind. Es ist nicht richtig, daß „sich schlüssig vom ikonographischen Material ergibt“, daß „Bäume in Israel weibliche Gottheiten assoziieren“<sup>915</sup>. Keinesfalls lassen sich alle ikonographischen Belege von Bäumen auf Göttinnen engführen. Gleiches gilt erst recht für die atl. Belege von Kulturen bzw. Kultstätten, in denen Bäume Erwähnung finden<sup>916</sup>. Gerade in den Vätergeschichten sind Bäume nicht sexuell determiniert oder auf Göttinnen engzuführen, vielmehr zeigen sie, da sie sich als einzelstehende Bäume markant von der Umgebung abheben, die Präsenz des Numinosen als Konzentrationspunkt vegetativer Fruchtbarkeit an. Die Voraussetzung, daß Aschera ein lebender Baum

910 M. NISSINEN, *Prophetie*, 114.

911 Vgl. B. MARGALIT, *Meaning*, 280. Vgl. M.-T. WACKER, *Aschera*, 145, die allerdings nur von „der Göttin“ spricht.

912 M.-T. WACKER, *Aschera*, 145.

913 Zur Diskussion um den „Lachisch-Ewer“ s.u. S. 796-806.

914 Vgl. M.-T. WACKER, *Aschera*, 145. B. MARGALIT verweist nur indirekt auf den „Lachisch-Ewer“, wenn er anmerkt „Note the emphasis on *ʾelā* in v. 13, probably playing on Asherah=Elah (Ug. *ilt*), »whose ‚shade‘ (// ‚pubic triangle‘ [... Verweis auf R. HESTRIN]) is good“. Die Parallelisierung von „Schamdreieck“ und „Schatten“ beruht ebenfalls auf einer sb-zeitliche Keramikbemalung aus Lachisch, in dem der von Capriden flankierte Baum durch ein „Schamdreieck“ (s. dazu die Diskussion in Bd. 2) ersetzt worden ist. Die abenteuerliche Gleichung lautet demnach: (Baum + Schatten) und (Baum // Schamdreieck) ergibt (Schatten // Schamdreieck). Grenzen der Logik werden zugunsten (?) Ascheras hier mit Leichtigkeit transzendiert.

915 M.-T. WACKER, *Sakrament*, 57 (Wortstellung in den Zitaten geändert).

916 Vgl. z.B. vor allem die *ʾelôn* Belege in Gen 12,6f; 13,18; 18,1, u.ö. die eindeutig dem YHWH/El-Kult zuzuordnen sind.



sein konnte, ist ebenfalls zweifelhaft. Bäume werden ebenso wie Ascheren häufiger im Zusammenhang mit offenen Heiligtümern als Ausstattungsmerkmale erwähnt, sind aber nicht mit Ascheren identisch. Zumindest für Hos 4,13 gilt, daß an keiner anderen Stelle Aschera mit Eiche (<sup>ʿ</sup>*allôn*<sup>917</sup>), Styrax (*libnæh*<sup>918</sup>) oder Terebinte (<sup>ʿ</sup>*elâh*<sup>919</sup>) verbunden wird. Auch wenn eine Verbindung zu Aschera nicht ausgeschlossen werden kann, so scheint doch unwahrscheinlich, daß gerade Hos 4,13 der einzige Beleg sein soll, in dem die Aschera mit konkreten Baumarten verbunden wird<sup>920</sup>. Daß über den letzten Baumbezug <sup>ʿ</sup>*elâh* assoziativ das homonyme, im AT allerdings nicht belegte Femininum zu <sup>ʿ</sup>*el* angespielt sein soll, bleibt möglich, aber spekulativ<sup>921</sup>. Plausibler wäre eine solche Anspielung, wenn im Text nicht drei Baumarten, sondern eine direkte Opposition zwischen *mittahat* <sup>ʿ</sup>*lohêhæm* und *tahat* <sup>ʿ</sup>*elâh* existieren würde.

Zusammenfassend ist zu der ersten Schiene, auf der Hos 4,13f mit Aschera bzw. einer Göttin in Verbindung gebracht wird, zu sagen, daß auch hier mehr in den Text hineingelesen wird, als ihm tatsächlich zu entnehmen ist. Weder explizit noch implizit läßt sich aufgrund der Bäume oder der Baumbezeichnungen ein Bezug zu Aschera wirklich wahrscheinlich machen. Zwar läßt sich eine Assoziation zu Aschera nicht ausschließen, jedoch stünde in einem solchen Fall die Stelle völlig singular da, zum einen gegenüber den 40 Aschera-belegen, zum anderen aber auch gegenüber den Stellen, in denen Bäume als Ausstattungsmerkmale von offenen Heiligtümern genannt werden.

#### b) Initiationsriten und die Muttergöttin Aschera?

Der zweite Aspekt, in dem ein Aschera- bzw. ein Göttinnenkult als Hintergrund von Hos 4,13f vermutet wird, ist in der Fortsetzung des Verses zu sehen. Durch <sup>ʿ</sup>*al ken* an das Vorhergehende angeschlossen, wird ein pluralisches Subjekt direkt angesprochen. Diesem wird

- 917 <sup>ʿ</sup>*allôn* noch in Gen 35,8 (2mal); Jes 2,13; 6,13; 44,14; Ez 27,6; Am 2,9; Sach 11,2. <sup>ʿ</sup>*elôn* in Gen 12,6; 13,18; 14,13; 18,1; Dtn 11,30; Jos 19,33; Ri 4,11; 9,6.37; 1Sam 10,3. Zur Unterscheidung der beiden Termini vgl. P. MAIBERGER, Art. Eiche, 488: „Die masoretische Differenzierung zw. <sup>ʿ</sup>*elôn* und <sup>ʿ</sup>*allôn* beruht wohl darauf, daß <sup>ʿ</sup>*elôn* (unter Anspielung auf die Gottesbezeichnung El?) immer nur in Verbindung mit einem vor-israelit. Kult-Ortsnamen als hl. Baum erscheint“.
- 918 *libnæh* nur noch in Gen 30,35. Dort bezeichnet das Lexem wahrscheinlich die Weißpappel (*Populus alba*), vgl. M. ZOHARY, Pflanzen, 132.
- 919 16 weitere Belege von <sup>ʿ</sup>*elâh* in Gen 35,4; Jos 24,26 (<sup>ʿ</sup>*allâh*); Ri 6,11.19; 1Sam 17,2.19; 21,10; 2Sam 18,9 (2mal).10.14; 1Kön 13,14; Jes 1,30; 6,13; Ez 6,13; 1Chr 10,12. Vgl. noch die Belege von \*<sup>ʿ</sup>*ayil* Jes 1,29; 57,5; 61,3; Ez 31,14.
- 920 Wenn richtig ist, daß das *wayyiznû mittahat* <sup>ʿ</sup>*lohêhæm* eine Sexualmetaphorik impliziert (s. dazu o. Anm. 906), ist zu erwägen, ob in dem Gegenstück dazu *tahat* <sup>ʿ</sup>*allôn w<sup>e</sup>libnæh w<sup>e</sup>elâh* nicht der Bezug auf einen „Nebenbuhler“ YHWHs wahrscheinlicher ist als ein Bezug auf „die (Bäume der) Göttin“ (so M.-T. WACKER, Aschera, 145).
- 921 Auch der Endreim <sup>ʿ</sup>*elâh/sillâh* könnte einen Grund für die Anordnung der Baumbezüge darstellen.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

vorgehalten, daß aufgrund der in V 13a beschriebenen Kulthandlungen (*zbh*, *qtr*) unter den Bäumen die Töchter und Schwiegertöchter zu illegalen oder zumindest zu mißbilligenden sexuellen Handlungen angeregt bzw. verleitet werden: „Deshalb treiben eure Töchter Hurelei und brechen eure Schwiegertöchter die Ehe“<sup>922</sup>. Der hier mit dem Höhenkult „kausal“ in Verbindung gebrachte Geschlechtsverkehr der weiblichen Angehörigen der auf den Familienvater folgenden Generation wird - einer These von L. ROST folgend - in der Exegese überwiegend als ein Initiationsritus am Heiligtum erklärt. Die Verbindung dieses Kultes mit einer Göttin hat sich erst in jüngerer Zeit in der Forschung herauskristallisiert. Zum Verständnis scheint es notwendig, die Position ROSTs in groben Zügen zu skizzieren und einen kurzen Abriss der anschließenden Forschungsgeschichte zu geben.

L. ROST setzt ist seinen „Erwägungen zu Hos 4,13f“ bei den familienrechtlichen Termini *bat* und *kallāh* an. Bei *kallāh* handelt es sich seiner Untersuchung nach „um die aus dem Stand der Jungfrau durch die Heirat in den der Ehefrau übergehende Braut“<sup>923</sup>, die der Potestas des Familienvaters unterstellt ist. Hosea hat hier in VV 13f „den Hausvater im Auge, der seine eigenen noch nicht verheirateten Töchter ebenso wie die durch die Eheschließung seiner Söhne in sein Haus eintretenden bräutlichen Schwiegertöchter ... veranlaßt, Hurerei zu treiben“<sup>924</sup>. In Anlehnung an die Schilderungen der „Mylitta“-Prostitution für Babylon bei Herodot<sup>925</sup> will ROST hier einen Initiationsritus wiederfinden: „Die Absicht war dabei sichtlich die, durch einen solchen Akt an heiliger Stätte, in dem der Gottheit geweihten Raum, dem Mutterschoß Gebärkraft zu verleihen, ihn zu öffnen“<sup>926</sup>. Diese These

---

922 Über die Identität des hier angesprochenen Subjekts besteht keine Klarheit. Es ist fraglich, ob das Kollektiv mit dem Subjekt des Höhenkultes und der Opferhandlungen identisch ist und jetzt nur in direkter Rede angesprochen wird oder ob hier aus dem Kollektiv nur die (verantwortlichen) Familienväter angesprochen sind. Ebenso unklar ist das durch *hem* erwähnte pluralische Subjekt in V 14aß. Daß hier in V 14 die Priester angesprochen sein können, ist m.E. unwahrscheinlich, da ab V 10, vielleicht bereits ab V 9, das Volk und nicht mehr die Priester im Zentrum des Interesses stehen (so mit W. RUDOLPH, Hosea, 109; anders H.W. WOLFF, Hosea, 106.109f; J. JEREMIAS, Hosea, 71; F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 368-378, die auch in den Töchtern Priestertöchter sehen wollen; G. BRAULIK, Ablehnung, 120f u.a.). Fallen aber die Priester als Subjekt aus, bleibt nur die Annahme, daß das Subjekt von V 13a und V 14aß identisch ist (so auch P. BIRD, Harlot, 86). Das würde auch von der Formalstruktur der Verse gut passen: Durch die Verdoppelung von Töchtern und Schwiegertöchtern in VV 13b.14aα liegt eine rahmende Parallelität oder besser eine sachliche Entsprechung von V 13a.14bß nahe. Sowohl die Opferhandlungen *zbh/qtr* als auch das *prd* „*im hazzonót/zbh*“ „*im haqq<sup>e</sup>dešōt*“ werden als Begründung („*al ken*“ in 13bα/ *kā* in 14aß) für das Verhalten der Töchter angeführt.

923 L. ROST, Erwägungen, 455.

924 L. ROST, Erwägungen, 456.

925 Vgl. Herodot I, 199, dazu W. GERNOT, Marginalien, 505-513, dazu auch unten den Abschnitt zur Kultprostitution mit einem längeren Zitat Herodots in der Diskussion der *q<sup>e</sup>dešōt* aus Hos 4,14.

926 L. ROST, Erwägungen, 457. Dabei will ROST das Erstgeburtsoffer als die entsprechende Ersatzleistung an Baal, d. i. die Gottheit, die er im Hintergrund von Hos 4,13f sieht, verstehen.

wendet er dann biographisch auch auf Gomer an. Der Terminus *ʿeššet zʿnūnīm* in Hos 1,2 bezeichne folglich eine Frau, die sich „der Sitte jener von Hosea in 4,13f gegeißelten Kreise entsprechend, an einem Heiligtum, das dem Namen Jahwes geweiht war, aber alte kanaanäische Baalsriten weiterpflegte, dem Initiationsritus unterworfen hat“<sup>927</sup>.

Der Übertragung der These auf Gomer, die zunächst durch gewichtige Fürsprecher in der Forschung ausgeweitet und aufgewertet wurde<sup>928</sup>, ist von W. RUDOLPH, der meinte, „daß hier zum Betreten eines Irrwegs eingeladen wird“<sup>929</sup>, heftigst widersprochen worden. In seiner harten Kritik bestreitet er letztendlich zwar nicht die Existenz von Initiationsriten überhaupt, jedoch „die Behauptung WOLFFS, daß dieser Ritus irgend einmal so weit verbreitet war, daß »weit und breit andere Frauen nicht zu finden waren«“<sup>930</sup>.

In Bezug auf die Verbindung Gomers in Hos 1 mit Initiationsriten hatte sein Widerspruch in der Forschungsgeschichte zum Teil Erfolg, nicht aber in bezug auf Hos 4,13f, wo RUDOLPH selbst in seinem Kommentar von einem Bezug auf Initiationsriten gänzlich abgerückt war<sup>931</sup>. Für Hos 4,13 wird weiterhin meist an der Deutung L. ROSTS festgehalten<sup>932</sup>. Variiert wird gegenüber dessen „Ursprungsposition“ allerdings die Verbindung des Ritus mit Baal, wie ein Zitat von J. JEREMIAS, der 20 Jahre nach WOLFFS Kommentar zudem weit vorsichtiger urteilt, zeigt:

„Wahrscheinlich, aber nicht beweisbar ist, daß auf Initiationsriten bzw. Brautriten der Mädchen angespielt wird, bei denen sie ihre Jungfräulichkeit Gott opferten, um sich auf diese Weise den göttli-

---

927 L. ROST, *Erwägungen*, 458.

928 Vgl. H.W. WOLFF, *Hosea*, 14f; G. VON RAD, *Theologie* Bd. 2, 147.

929 W. RUDOLPH, *Präparierte Jungfrauen*, 66.

930 W. RUDOLPH, *Präparierte Jungfrauen*, 72 mit Zitat von H.W. WOLFF, *Hosea*<sup>1</sup>, 16 (Der zitierte Satz ist in der dritten Auflage zurückgenommen: „... daß im Blickfeld Hoseas solche Frauen das zeitgenössische Israel repräsentieren“ [17]).

W. RUDOLPHS Kritik ruht auf mehreren Pfeilern: Er bezweifelt die Allgemeingültigkeit der Initiationsriten im 8. Jh. v. Chr. und bemängelt den unkritischen Umgang mit den klassischen Quellen. Herodot spricht s.E. gerade nicht von einem Initiationsritus, kann also die Deutung in Hosea überhaupt nicht stützen. Bei dem Zeugnis Lukians rüttelt er an der Glaubwürdigkeit. Die als „Mosaiksteine“ für die These vorausgesetzten Textinterpretationen (z.B. zu Dtn 23,18f; Ri 11; Lev 19,29; Spr 7 u.a.) widerlegt er Stück für Stück („Vom *ius primae noctis*, sei es kultischer oder profaner Art, weiß das AT nichts“, ebd. 69), bestreitet aber nicht grundsätzlich, daß es Initiationsriten in Israel gegeben haben mag. Seine Kritik im Einzelnen ist insofern radikaler als die Schlußthese, in der er nur die allgemeine Verbreitung derartiger Riten bestreitet.

931 Vgl. W. RUDOLPH, *Hosea*, 112.

932 Vgl. dazu die im folgenden genannten Autoren und Autorinnen.

Eine Variante der Interpretation besteht darin, das Verhalten von Tochter und Schwiegertochter bzw. das *znh/nʿp* als „Kultprostitution“ zu deuten, vgl. z.B. W.H. SCHMIDT; H. DELKURT; A. GRAUPNER, *Zehn Gebote*, 114.116.

Ohne einen Bezug auf Initiationsriten, jedoch auch ohne explizite Auseinandersetzung mit dieser These, M. NISSINEN, *Prophetie*, 212-218; F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 368-370.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

chen Segen zur Nachkommenschaft zu sichern ... Vermutlich hängt dieser Brauch mit der Verehrung der Anat/Astarte zusammen<sup>933</sup>.

Wiederum anders, diesmal enggeführt auf Aschera äußert sich H. BALZ-COCHOIS in ihrer Untersuchung zur Volksfrömmigkeit des Höhenkultes:

„Eher (scil. als an eine Deutung auf Baal oder eine »Liebesgöttin«) könnte man daran denken, daß hier, ganz im Sinne eines *rite de passage*, ein »Übergangsoffer« an die Göttin der freischweifenden, nicht auf Fruchtbarkeit abgezwekten Sexualität gebracht wurde, weil fortan, in der Ehe, die Frau ja auf ihre Mutterrolle festgelegt wurde und sich damit in den Machtbereich der Aschera begab, in deren Hain der Ritus stattfand. Aschera als das mütterliche Numen der Fruchtbarkeit wäre also doch insofern mit diesem Brautritus, diesem »Opfer der Jungfrauschaft«, zu verbinden, als das, was im Hinblick auf Astarte »Prostitution« ist, im Hinblick auf Aschera Einordnung in den ewigen Rhythmus des werdenden und vergehenden Lebens ist“<sup>934</sup>.

Damit ist der für die Fragestellung dieses Kapitels relevante „Stand der Forschung“ skizziert. Während L. ROST und die ihm unmittelbar folgenden Vertreter noch von einer Verbindung des Initiationsritus in Hos 4,13 mit dem Baalskult ausgingen, wird in jüngeren Untersuchungen die These insofern modifiziert, daß eine Göttin im Hintergrund dieses Kultelements stehen soll. Eine Beurteilung hängt an der Frage, ob überhaupt in Hos 4,13f ein *rite de passage* zur rituellen Öffnung des Mutterschoßes plausibel ist. Dies ist m.E. aus methodischen, religionsgeschichtlichen und textinternen Gründen nicht der Fall:

(1) Die Verwendung Herodots als Interpretationshilfe für Hos 4,13 ist sachlich und methodisch zweifelhaft: Herodot I, 199 stellt keine Parallele zu Hos 4,13 dar und ist auch kaum vergleichbar. Herodot beschreibt weder einen *rite de passage*, noch wird der von ihm als „häßlichste Sitte bei den Babyloniern“ beschriebene Sexualverkehr im Dienst der Göttin Mylitta als rituelle Öffnung des Mutterschoßes verstanden werden können<sup>935</sup>. Zum anderen steht die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses von Herodot bzw. auch der von ihm abhängigen klassischen Schriftsteller in Frage<sup>936</sup>. Zumindest ist unzulässig, eine zu der Beschreibung Herodots analoge Situation an den Höhenheiligtümern des Nordreiches des 8. Jhs. anzunehmen und die These von kultischen Initiationsriten darauf zu gründen.

(2) Im gesamten AT, weder in Rechtstexten noch in erzählenden Passagen, lassen sich überzeugende Argumente für eine rituell vollzogene Initiation finden. Eine kultisch-rituelle

---

933 J. JEREMIAS, Hosea, 71; vgl. G. BRAULIK, Ablehnung, 120.

934 H. BALZ-COCHOIS, Gomer, 145. Für einen Bezug auf Aschera vgl., allerdings viel behutsamer und ohne explizite Fixierung auf die „Muttermuttergöttin“, M.-T. WACKER, Sakrament, 59: „dahinter scheint als Möglichkeit auf, daß dies alles zum Kult einer weiblichen Gottheit gehört, auf deren geglaubte Gegenwart die bei Hosea genannten Bäume weisen“, zur Annahme von Initiationsriten vgl. auch DIES., Aschera, 144f.

935 Vgl. zur Identität der Mylitta G. WILHELM, Marginalien, 505-513.

936 Vgl. dazu die Bemerkungen im Abschnitt zur sog. „kultischen Prostitution“.

„Öffnung des Mutterschoßes“ oder ein „Opfer der Jungfrauenschaft“ läßt sich nicht nachweisen<sup>937</sup>.

(3) Textintern spricht die Erwähnung sowohl von Töchtern als auch von Schwiegertöchtern gegen die Interpretation ROSTS, die wesentlich auf einer Konzentration auf die *kallāh* beruht. Ein *rite de passage* wird, wie der Name sagt, bei einem Übergang in ein anderes Lebensalter oder eine andere Entwicklungsstufe vollzogen. Tochter und Schwiegertochter sind in dieser Hinsicht jedoch nicht gleichzuordnen, auch nicht, wenn man unter *kallāh* hier eine Braut zwischen Verlobung und Eheschließung/Ehevollzug versteht<sup>938</sup>. Das zeigt sich nicht zuletzt in der logischen Schwierigkeit der These eines gleichermaßen Tochter wie Schwiegertochter unterziehenden Initiationsritus: Eine Tochter müßte (gerade bei vorauszusetzen der Endogamie!) diesem Ritus zweimal unterzogen werden, einmal als Tochter im Hause ihres Vaters, ein zweites Mal im Hause ihres Schwiegervaters<sup>939</sup>. Konstitutiv für eine „Initiation“ ist jedoch gerade die Einmaligkeit.

(4) Aus dem Text selbst ist die These eines Initiationsritus nicht zu entnehmen<sup>940</sup>. So wird z.B. das für den Vollzug eines solchen Ritus wichtige Subjekt (Priester, Fremder oder wer auch immer) nicht genannt. Die Handlungen werden durch *n ʔp pi.* und *znh* beschrieben. *n ʔp* meint „ein bestehendes Eheverhältnis brechen“, setzt also ein existierendes (und vollzogenes) Eheverhältnis bereits voraus. Der Gebrauch des *n ʔp* spricht dagegen, daß *kallāh* hier „Braut“ im speziellen Sinn vor der Eheschließung meint; er macht vielmehr deutlich, daß hier von der mit ihrem Ehemann in dessen Vaters Haus wohnenden Schwiegertochter die Rede ist. Durch die Parallelisierung von *bat* und *kallāh*<sup>941</sup> soll die in den Verantwortungsbereich des *pater familias* gehörende, ihm nachfolgende Generation der weiblichen Familienmitglieder bezeichnet werden<sup>942</sup>.

Zusammenfassend: Von der Annahme eines Initiationsritus als „Opfer der Jungfrauenschaft“ im Kult der „Liebesgöttin“ oder als rituelle „Öffnung des Mutterschoßes“ im Kult

---

937 Vgl. zur Kritik bereits W. RUDOLPH, Präparierte Jungfrauen, 67-70. Zu Ri 11, der Erzählung von Jiftachs Tochter und einzig ernsthaft zu diskutierenden Stelle, vgl. die Bemerkungen von P.L. DAY, Child, 58-60, zum sexuellen Initiationsritus bes. Anm. 14-15. DAY sieht im Hintergrund zwar einen *rite de passage*, jedoch ohne jegliche Verbindung zu sexuellem Verkehr, mit dem Ziel: „it is the social recognition of her transition to physical maturity, that is commemorated through the annual performance of a woman's life-cycle ritual“ (ebd. 58).

938 S. dazu jedoch u. Zur Doppeldeutigkeit von *kallāh* als Schwiegertochter oder Braut vgl. KBL<sup>3</sup> 455; D. CONRAD, Art. כלה, 174-178.

939 D.h., das von W. RUDOLPH in anderem Sinne verwandte Schlagwort der „präparierten Jungfrauen“ trifft insbesondere auf die Töchter zu.

940 Ablehnend zu Recht auch D. CONRAD, Art. כלה, 177; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 270f.

941 Tochter und Schwiegertochter kommen zusammen noch in Ez 22,11; Mi 7,6; Rut 2,22 vor, wobei nur Ez 22,11 sexuell konnotiert ist. Keine der Stellen ist Hos 4,13f vergleichbar.

942 So auch P. BIRD, Harlot, 85.

der „Muttergöttin“ Aschera ist wegen der unzureichenden Begründung Abstand zu nehmen. Eine Verbindung zu einem Göttingenkult ist damit für Hos 4,13 weder über die Erwähnung der Bäume noch über die Beschreibung des Verhaltens der Töchter und Schwiegertöchter gegeben. Da in V 14aß auch nicht von Kultprostitution die Rede ist, wie weiter unten gezeigt werden soll, ist es für die Interpretation von VV 13f plausibler, mit P. BIRD von einem unkultischen Verständnis des *znh* und *n<sup>2</sup>p* auszugehen<sup>943</sup>.

3. „Die, deren Schilde Schande sind“.

*Eine Göttin in 4,17-19 „auf den Schild gehoben“ (Hos 4,17-19)*

Während in V 12 die Aschera als Möglichkeit der Interpretation konstant und bereits seit längerer Zeit auch in den Standardkommentaren zu finden war, fristete die nun zu besprechende dritte Stelle des gleichen Kapitels eher ein Schattendasein in der Göttingendiskussion, obwohl hier die Indizien für eine Anspielung auf eine Göttin bedeutend schwerwiegender sind als in Hos 4,12 und Hos 4,13f. Daß dem so ist, liegt vor allem an dem Text selbst: Schon vom Konsonantenbestand her stellt der Schlußabschnitt einen extrem schwierigen Text dar, in dem sich kein unmittelbarer und einfacher Sinn erschließen will. „Von ל הנה (v. 17) an versteht man nichts mehr, bis auf einzelne Brocken“<sup>944</sup>. Hermetisch und erratisch stehen Satzketten einer stringenten Auslegung entgegen, mehrfache Numerus- und Genuswechsel, unklare Satzgrenzen, Wortspiele und seltene Wortfelder, elliptische Konstruktionen und scheinbare Aposiopesen treiben redliche Exegeten in den befreienden „freien Fall“ endloser Emendationen oder in das Unglück orientierungsloser Paraphrase. Damit die folgende Darstellung und Argumentation nachvollzogen werden kann, soll zunächst der MT als Ausgangspunkt wiedergegeben werden. Allerdings soll hier noch keine eigene Übersetzung geboten werden; sie wird in der Analyse und in Auseinandersetzung mit der Forschung zu erarbeiten sein:

- 17 *h<sup>a</sup>bûr ‘<sup>a</sup>sabbîm ‘<sup>2</sup>æprāyim*  
*hannah lô*
- 18 *sâr sâb ‘<sup>2</sup>ām*  
*hazneh hiznû*  
*‘<sup>2</sup>āh<sup>a</sup>bû hebû*  
*qālôn māginnāhā*
- 19 *šārar rû<sup>a</sup>h ‘<sup>2</sup>ôtāh biknāpāhā*  
*w<sup>2</sup>e<sup>2</sup>yebošû mizzibhôtām*

943 Vgl. P. BIRD, Harlot, 85-89. Die Position kann hier nicht im einzelnen begründet werden. Skizzenhaft ist sie am Schluß der Bemerkungen zu Hos 4,14 entfaltet, s.u. den Abschnitt zu Hos 4,13f im zweiten Hauptteil, Bd. 2, und zu *n<sup>2</sup>p* u. Anm. 1304.

944 J. WELLHAUSEN, Propheten, 112.

Den Anlaß, in V 18f eine Anspielung auf eine Göttin zu sehen, geben feminine Suffixe, die keinen Rückbezug im Text selbst haben (V 18 *māginnēhā*; V 19 *ʾōtāh*). Ein Rückbezug auf das im Text zuletzt genannte feminine Subjekt in V 16, die „störrische Kuh“ (*pārāh sorerāh*) Israel, ist aus syntaktischen und inhaltlichen Erwägungen nicht möglich. Dagegen stehen die folgenden Maskulina in V 17a *hʾabūr* bezogen auf Efraim sowie das *lō* bzw. das maskuline Suffix in *sāb ʾām*. Die Metaphorik der VV 18f, die „Schilde“ und das „Eingewickelt-Werden“ durch die *rūʾh*<sup>945</sup> lassen sich nicht mit dem Bild von V 16 vereinbaren. Um die unklaren Bezüge der Suffixe im Text verorten zu können, wird in den hier zu besprechenden Versuchen<sup>946</sup> eine nicht benannte Göttin angenommen, auf die sich der erwähnte Kult (V 17f) und auch die angedrohte Strafe (V 19a) beziehen sollen.

945 In V 19a stellt sich das Problem des Genuswechsels mit *rūʾh*. Daß *rūʾh* auch maskulin sein kann, wie hier durch das maskuline Verb angezeigt scheint, ist zwar einer überzeugenden Erklärung in allen Fällen bis heute entzogen (vgl. dazu KBL<sup>3</sup> 1117; D. MICHEL, Grundlegung, 76; den jüngsten, sicher erwägenswerten Versuch bietet W. VON SODEN, Genuswechsel; vgl. dazu die Replik bei H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Rūah*, 99), jedoch nicht ungewöhnlich und eigentlich auch nicht erklärungsbedürftig. Wenn sich das Suffix in *biknāpēhā* jedoch auf *rūʾh* zurückbezieht, dann ist letzteres eindeutig als Feminium qualifiziert. Eine Kohärenzstörung liegt wegen der Kombination eines maskulinen Verbs mit einem femininen Nomen nicht vor. Das einem femininen Nomen im Nominativ vorangehende Prädikat kann maskulin sein, vgl. GesK § 145o; P. JOÛON; T. MURAOKA, Grammar, § 150; W. VON SODEN, Genuswechsel, 58.

946 In den folgenden Abschnitten geht es nicht um einen Überblick, sondern nur um eine begrenzte Auswahl der Vorschläge zu Hos 4,18f. Die Versuche, die in den Versen keinen Bezug zu einer Göttin wiederfinden wollen, sollen hier nicht näher vorgestellt und diskutiert werden. Die meisten Vorschläge beruhen auf mehr oder weniger umfangreichen Konjekturen im Text (s.o.) und helfen hier nicht weiter. Zur Orientierung seien aus den vier aktuellen deutschsprachigen Hoseakommentaren die Übersetzungen mit Angabe der Konjekturen und der Essenz bzw. Stoßrichtung der Interpretation wiedergegeben.

H.W. WOLFF: Verbündet mit Götzenbildern ist Ephraim. Laß es gewähren! Ist ihr Zechen vorbei (?), so treiben sie Unzucht, ja Unzucht. Sie „lieben, ja sie lieben“ (אָהַב אֶתְכֶם) die Schande „der“ Schamlosen (מִגְּנֵי מִן מִן) von גְּנֵי II). Ein Wind erfaßt „sie“ (אוֹתָם) mit seinen Flügeln. So werden sie zuschanden an ihren „Altären“ (מִמְזִבְחֵיהֶם) (vgl. Hosea, 88-90). Seine Deutung zielt auf eine Aussage zum „unaufhaltsamen Lauf ins Verderben“ (115): „Sie lieben mehr als alles Warnen des Propheten »die Schande der Schamlosen ...«, d.h., Israel will sich nicht trennen von der »Schande« der Priesterschaft ... So stellt Hosea von 16-19a den Tatbestand eines vom falschen Kult hingerissenen Volkes fest“ (ebd. 115f).

W. RUDOLPH: In der Gesellschaft von Götzen ist Israel; <siehe, es wird sich winden (vor Schmerzen)> (לוֹ הָיָה לְיִשְׂרָאֵל אוֹתָם) oder לוֹ הָיָה לְיִשְׂרָאֵל (לוֹ הָיָה לְיִשְׂרָאֵל), <dann> hat das Zechen mit ihnen ein Ende: immerfort haben sie zum Huren verführt, sie lieben <das »her damit!> (הֵרָבּוּ); <siehe> (וְהָיָה לְיִשְׂרָאֵל), Schmach ist <die Gegengabe dafür> (מִגְּנֵי מִן מִן) von מִגְּנֵי oder מִגְּנֵי; verwickelt <sie> (אוֹתָם) der Wind in seine Flügel, so werden sie zu Schanden mit ihren Opfermahlen (Hosea, 106-108). Der so entstandene neue Text der VV 17-19 ist nach RUDOLPH Gerichtsansage und Fortsetzung der Schilderung des Kultbetriebs in einem. Der gierige Ausruf „her damit“ soll an Prostituierte gerichtet sein, jedoch anstatt zu der erwarteten Befriedigung der Bedürfnisse nur zur Schmach führen (das fem. Suffix an הֵרָבּוּ versteht RUDOLPH neutralsch als „für es“ auf den Ruf des „her damit“ bezogen, sic!).

J. JEREMIAS: Ein Kumpane von Götterbildern ist Ephraim, darin „hat es Befriedigung gefunden“ (וְהָיָה לְיִשְׂרָאֵל). Ein Ende hat ihr Zechen: Unzucht um Unzucht treiben sie, lieben und „lieben“

a) *Ascheren im Wind. Der Versuch Harry Torczynerg*

Forschungsgeschichtlich steht vor dem Bezug von Hos 4,18f auf eine Göttin die Verbindung der Verse mit dem Kultobjekt Aschera, die 1915 von HARRY TORCZYNER vorgeschlagen wurde. TORCZYNER glaubte, durch sieben (!) Konjekturen im Text, Licht in die „dunkle Bibelstelle“ bringen zu können und fand schließlich einen Bezug auf Ascheren. Er las VV 17-19:

[Man säuft (*sābo* <sup>ʾ</sup> *sob* <sup>ʾ</sup> *ʾim* statt *sār sāv* <sup>ʾ</sup> *ām*), buhlt und liebt]  
 Beschämt (*h<sup>a</sup>pūr* statt *h<sup>a</sup>būr*) ob seiner Götzen ward Efraim,  
 Schande erntete (*hānhālū* statt *hannah lō*) es von seinen Gärten (*miggannēhæm*  
 statt *māginnēhā*).  
 Der Wind faßte (*šār<sup>e</sup>rāh* statt *šārar*) sie (*ʾōtām* statt *ʾōtāh*) in seine Flügel,  
 da wurden sie zuschanden ob ihrer Opfer<sup>947</sup>.

Durch die bis heute übliche Änderung der femininen Suffixe<sup>948</sup> hatte TORCZYNER nun allerdings die Frage nach einer weiblichen Bezugsgröße aus dem Text eliminiert. Er meinte aber, durch seine Lesung von Hos 4,18f eine hoseanische Kritik an den Ascheren entdeckt zu haben: „Hosea verspottet die *Ascheren*, denen Israel opfert, als Gärten, deren Aeste und Laub der Wind entführt“<sup>949</sup>. Es verwundert, daß TORCZYNER nicht noch einen Schritt weitergegangen ist und die femininen Suffixe auf eine Göttin bezogen hat. In seiner Erklärung

(אָהב אָהב אָהב) die Schmach der „Verstocktheit“ (הַגָּזֵל von גַּז II). Ein Wind wickelt „sie“ (אִתָּם) in seine Flügel ein: So werden sie zuschanden an ihren „Altären“ (מִמְזִבְחֵיהֶם) (Hosea, 64). „Das Volk ist so unlöslich ... abgöttischem Liebestreben hingegeben, kann sich sowenig wie die Priester von der »Schande« der Gott-losigkeit und zugleich völliger Ehrlosigkeit ... trennen, daß es nicht spürt, daß seine »Liebe« der eigenen Verstocktheit gilt, und es durch sie zuschanden wird“ (Hosea, 72). Der gewalttätige Wind soll nach JEREMIAS für die Assyrer stehen.

A. DEISSLER (Text der EÜ): Efraim ist im Bund mit den Götzen, es sitzt da, ein Haufen von Zechern (כִּדְבָרֵי לֵוִי הַזֶּה); sie treiben es mit den Dirnen, sie lieben ihre schändliche Schamlosigkeit (אָהב אָהב קָלוֹן מְגַבֵּה). Doch ein Sturm rafft sie (אִתָּם) mit seinen Flügeln dahin, sie gehen mit Schande zugrunde wegen ihrer Altäre (מִמְזִבְחֵיהֶם). Der Kommentar zu VV 11-19 geht nicht weiter auf Verständnisfragen ein, sei aber hier dennoch wegen der bezeichnend weitreichenden Implikationen wiedergegeben: „Unser Text hat wie 4,1-10 die Überwachung des Jahwismus durch den Baalsglauben und seine Riten zum Thema. Während 4,1-10 den Akzent mehr auf den Gegensatz »personalistische oder naturalistische Religion« setzt, ist hier stärker das Grundgebot (Jahwe allein ...) ins Spiel gebracht. Freilich sind im Zusammenhang damit zugleich die entsprechenden Riten angesprochen: es darf keine kanaänischen Fruchtbarkeitsriten gegenüber Jahwe geben, auch wenn er der Spender der Fruchtbarkeit ist! »Inkulturation« und »Akkomodation« haben bei all ihrer positiven Bedeutung in der biblischen Religion nur einen begrenzten Spielraum. Hosea ist der große kritische Gotteszeuge gegen allen Synkretismus. Im NT wird auf einer neuen Ebene seine Position untersiegelt ...“ (Hosea, 27).

947 Vgl. H. TORCZYNER, *Dunkle Bibelstellen*, 277.

948 Vgl. die Änderung der „störenden“ oder „unverständlichen“ femininen Singularsuffixe in unterschiedliche Varianten z.B. bei H.W. WOLFF, *Hosea*, 90; W. RUDOLPH, *Hosea*, 106.108; J. JEREMIAS, *Hosea*, 64; H. BALZ-COCHOIS, 35f; I. WILLI-PLEIN, *Vorformen*, 139; M. NISSINEN, *Prophetie*, 118.128 u.ö.

949 H. TORCZYNER, *Dunkle Bibelstellen*, 227.



wird deutlich, daß er bei seiner Interpretation von der Vorstellung heiliger Gärten (die LXX setzt für Aschera oft  $\alpha\lambda\sigma\omicron\varsigma$ ), wahrscheinlich auch der Adonisgärten (vgl. Jes 1,29: *gannāh* Pl.), geleitet wird. Sein Standpunkt erklärt sich forschungsgeschichtlich aus dem Stand der Forschung in den 30er Jahren, d.h. vor der Entdeckung der Ugarittexte: Die Aschera gilt allgemein als Kultobjekt, das nicht in enger Verbindung zu einer Göttin steht. Eine eigenständige und von Astarte unterscheidbare Göttin Aschera ist weitestgehend unbekannt. Von daher ist erklärlich, warum TORCZYNER zwar auf die Kultobjekte Ascheren, nicht aber auf einen Bezug der femininen Suffixe auf die Göttin kommt. Seine Verbindung von Hos 4,17-19 mit den Ascheren ist kaum zutreffend, da sie erhebliche Textänderungen voraussetzt und die Ascheren unzutreffend mit Gärten in Verbindung bringt<sup>950</sup>. Die von ihm vermutete Verspottung dürfte von den Israeliten in dieser Form sicher nicht verstanden worden sein.

b) „Diejenige, deren Schilde Schande sind“. Henrik Samuel Nyberg

Bei TORCZYNERS Versuch zeigt sich das Dilemma des Umgangs mit Hos 4,17-19, das z.T. bis heute in der Forschung besteht. Zunächst wird der Text emendiert, erweitert und umvokalisiert und dann die Interpretation vorgelegt, wobei meist verschwiegen wird, daß im Erkenntnisprozeß diese Reihenfolge genau umkehrt war und die Deutung der „Textformung“ voranging<sup>951</sup>. Grundsätzlich gibt es „zwei Möglichkeiten, mit diesem rätselhaften Text zurechtzukommen: Entweder kann man die hypothetische Urgestalt des Textes durch Emendationen rekonstruieren, oder man besteht möglichst weitgehend auf dem (MT)“<sup>952</sup>. Der

---

950 Richtig beobachtet ist, daß „Garten“ (*gannāh*) in Jes 1,29; 65,3 und 66,17 für den Höhenkult oder für die Adonisverehrung (vgl. dazu den Verweis auf J.A. SOGGIN und G. DRIVER bei K. KOENEN, Ethik, 165) steht, allerdings jeweils im Plural auf *ôt* (*gannôt*). Obwohl es bei genauerem Hinsehen viele Stichwortverbindungen zwischen den genannten Jesajastellen und Hosea gibt, ist ein Bezug durch *gan* in Hos 4,18 auf Jes 1,29 bzw. umgekehrt eher unwahrscheinlich. Dagegen spricht bereits die Datierung der drei genannten Stellen in die frühnach-exilische Zeit:

Jes 65,3 und 66,17 gehören einer Redaktionsschicht des „Tritojesaja“ an, wie K. KOENEN, Ethik, 164f u.ö. gezeigt hat. KOENEN datiert die Redaktion in die zweite Hälfte des 5. Jh. (ebd. 223). Jes 1,29 weist nun zu diesen beiden Stellen eine große inhaltliche und zu Jes 56-66 auch sprachliche Nähe auf, so daß die bereits von K. MARTI gehegte Vermutung (vgl. dazu H. WILDBERGER, Jesaja, 70) H. BARTHS, Jes 1,29-31 hänge mit „redaktionellen Erweiterungen am Ende des Jes“ (Jesaja-Worte, 292, vgl. auch O. KAISER, Jesaja 1-12, 58) zusammen, wahrscheinlicher ist als der Versuch, die Verse noch für Jesaja zu retten. So z.B. H. WILDBERGER, Jesaja 1-12, 70-72, der jedoch bei der Erläuterung immer wieder auf Jes 57,5; 65,3; 66,17 zurückgreift. Vgl. zur Analyse von Jes 1,29-31 auch K. NIELSEN, Hope, 201-215, die ebenfalls den redaktionellen Charakter in Jes 1 betont, den originalen Ort der Verse jedoch in Jes 9 sehen will.

951 Dieses Vorgehen hat H.S. NYBERG in seinen „Studien zum Hoseabuch“ 1935 scharf kritisiert und zudem versucht, durch betonte Nähe zum Konsonantenbestand des MT ein Gegengewicht zu bilden. Vgl. dazu und zur forschungsgeschichtlichen Bewertung seines Vorgehens M. NISSINEN, Prophetie, 4-10.

952 M. NISSINEN, Prophetie, 123.

erste Weg bleibt immer problematisch, „weil (sich) der hypothetische Charakter der Ergebnisse ... durch Konjekturen in die Potenz erhebt“<sup>953</sup>. Versucht man, den MT von Hos 4,17-19 zunächst ohne Konjekturen zu verstehen, stellt sich der implizite Bezug auf eine weibliche Größe, wahrscheinlich eine Göttin, scheinbar wie von selbst ein. Die in diese Richtung weisenden Interpretationen sind allesamt abhängig von HENRIK SAMUEL NYBERG, der in seinen „Studien zum Hoseabuche“ 1935 als erster die Suffixe auf eine Göttin bezog. Bei der Interpretation des *qālôn māginnêhâ* geht er zunächst von der Wiedergabe der LXX aus. Diese übersetzt in V 18 φρύαγμα „Schnauben, Wiehern“, was in der Forschung immer wieder zu der Korrektur des MT zu einer Form von *gāʾôn* „Stolz, Hochmut, unangemessenes Selbstbewußtsein“ geführt hat, da *gāʾôn* in der LXX häufig durch φρύαγμα wiedergegeben wird<sup>954</sup>. Demgegenüber verweist NYBERG mit Recht darauf, daß dies kein ausreichender Grund ist, in V 18 *miggʾonâh* zu lesen<sup>955</sup>. NYBERG will die beiden suffigierten Konstruktionen, das *sâr sâb ʾâm* und das *qālôn māginnêhâ* parallel verstehen und als asyndetische substantivierte Relativsätze auffassen<sup>956</sup>. Letztere Wendung könne *nur* auf eine kanaanäische Göttin zu beziehen sein<sup>957</sup>, so daß er zu der Übersetzung kommt:

Mit Götzen ist Ephraim verbündet,  
solchen, deren Trank abtrünnig ist,  
haben sie sich angeschlossen (*hinhilû* statt *hannah lô*)  
Furchtbare Hurerei treiben sie:  
mit derjenigen, deren Schilde eine Schande sind, buhlen sie (*ʾahabhʾbû* statt  
*ʾahʾbû hebû*).  
Doch der Wind schnürt ihr [der Göttin] Zeichen  
in seine Flügel ein;  
so werden sie mit ihren Opfern zuschanden<sup>958</sup>.

NYBERG kommt nahezu ohne Änderung des Konsonantenbestandes (lediglich ein *waw* wird ausgelassen) und mit wenigen Umvokalisationen zu einer verständlichen Lesung des Textes. Allerdings bleiben kleinere Einzelheiten seines Vorschlags problematisch: Seine reflexive Übersetzung des Hifʿil von *nâhal*, das er durch die Zusammenziehung von *hnh* und *lw* erhält, ist semantisch nicht gedeckt. *nhl* hi. meint „als Erbesitz geben, vererben, als Besitz verteilen“<sup>959</sup> und kaum „sich anschließen“. Ein zweites Problem ist die rekonstruierte

953 M. NISSINEN, Prophetie, 123, der sein Postulat, „möglichst weitestgehend“ am MT festhalten zu wollen, dann doch freier handhabt und einige Änderungen am Text vornimmt.

954 Vgl. dazu mit Angabe der Stellen M. NISSINEN, Prophetie, 126.

955 Vgl. H.S. NYBERG, Studien, 32. Zu der rekonstruierten Vorlage der LXX auch G.I. EMERSON, Goddess, 494.

956 Vgl. H.S. NYBERG, 33f. Zur Syntax asyndetischer Relativsätze: P. JOÛON; T. MURAOKA, Grammar, § 158d.

957 Vgl. H.S. NYBERG, Studien, 33f.

958 Vgl. H.S. NYBERG, 35f.

959 Vgl. KBL<sup>3</sup> 648.

*Pe<sup>e</sup>al<sup>e</sup>al*-Form *ʿahabh<sup>a</sup>bū*: Dieser Verbstamm kommt - wenn überhaupt ein eigener Verbstamm vorliegt - nur sehr selten vor<sup>960</sup> und seine Rekonstruktion in Hos 4,18 ist nicht viel plausibler als die anderen Konjekturen oder der MT (s. dazu u.). Die Übersetzung „buhlen“, als Parallele zu der *figura etymologica hazneh hiznū*, bleibt unsicher, besser versucht man eine Intensivform von „lieben“ nachzuahmen. Schließlich ist in der Übersetzung NYBERGS anzufragen, ob das *min* in V 19b mit dem „so werden sie *mit* ihren Opfern zuschanden“ passend wiedergegeben ist. Da *min* eher die Distanz und Separation ausdrückt, scheint es besser anzunehmen, daß das *min* eine Begründung für das Zuschanden-Werden angibt: „wegen ihrer Opfer ...“.

Trotz dieser eher geringfügigen Schwierigkeiten stellt NYBERG einen lesbaren Text vor, ohne den Textbestand gravierend zu verändern. Inhaltlich deutet er die Verse als „ein sehr anschauliches Bild alten kanaanäischen kultischen Lebens“<sup>961</sup>. Die enigmatischen „Schilde“ der im Hintergrund stehenden Göttin versucht er auf doppelte Weise mit Sinn zu füllen: Aufgrund der Wiedergabe in der LXX (s.o.) vermutet er, daß der LXX „die Konsonanten מַגְעָרִי vorlagen“<sup>962</sup>, worin „eine echte Variante stecken (könnte), wenn wir darin ein *ma*-Nomen von מַגְעָרִי vermuten dürfen; es wäre eine verächtliche Bezeichnung der Kultrufe, die der Göttin zu ehren erhoben werden. Schließlich könnte aber die Deutung der Masoreten: »Schilde« zu Recht bestehen: wir hätten uns eine Statue der Göttin vorzustellen, die als Embleme Schilde oder schildähnliche Gegenstände trug“<sup>963</sup>. Das in V 19 unklare „ihr Zeichen“ (Sg.!) will NYBERG entsprechend auf die Schilde zurückbeziehen. Er geht diesem Deutungsvorschlag allerdings selbst nicht weiter nach, sondern gesteht ein: „Über Vermutungen kommen wir ... vorläufig nicht hinaus“<sup>964</sup>.

Trotz dieser wesentlichen Einschränkung, nämlich letztlich zwar einen *lesbaren*, aber nicht sonderlich *sinnvollen*, zumindest aber weiterhin im Einzelnen *schwer verständlichen* Text erschlossen zu haben, bildet die Untersuchung von NYBERG die Grundlage aller weiteren Versuche, im Hintergrund von Hos 4,18f eine Göttin zu sehen. Die verbleibenden Probleme, vor allem das der inhaltlichen Füllung und des religionsgeschichtlichen Hintergrundes des Textes, wahrscheinlich aber auch NYBERGS Außenseiterposition in der damaligen exegetischen Wissenschaft<sup>965</sup>, haben jedoch dazu geführt, daß sein Vorschlag weitestgehend in Vergessenheit geraten ist.

960 Vgl. P. JOÜON; T. MURAOKA, Grammar, § 59d, die noch das *s<sup>e</sup>harḥar* aus Ps 38,11, das *h<sup>a</sup>marmārū/h<sup>a</sup>marm<sup>e</sup>rū* aus Spr 1,20; 2,11; Ps 45,3 *yāpyāpūtā* und Jes 61,1 *p<sup>e</sup>qah qō<sup>a</sup>h* zu den Belegen für ein *Pe<sup>e</sup>al<sup>e</sup>al* dazurechnen wollen.

961 H.S. NYBERG, Studien, 36.

962 H.S. NYBERG, Studien, 32.

963 H.S. NYBERG, Studien, 34.

964 H.S. NYBERG, Studien, 35.

965 Vgl. dazu M. NISSINEN, Prophetie, 4-10.

c) Schande der Zügellosigkeit. Grace I. Emerson

Zum ersten Mal hat GRACE I. EMMERSON 1974 die These NYBERGS in einem Aufsatz breiter aufgenommen und weitergeführt<sup>966</sup>. Sie übernimmt den „Bezug auf eine Göttin“ und versucht, die beiden Kernprobleme, die Frage des Bezuges der femininen Suffixe im Text und die Bedeutung des *qālôn māginnêhā*, durch Textänderungen bzw. ein verändertes Verständnis zu entschärfen. Damit stellt sie eine Mittelposition zwischen der Anwendung von Konjekturen zur „Textverbesserung“ und dem Festhalten am MT dar. In NYBERGS Versuch stellte der unvermittelte, aber dennoch verdeckte Bezug auf die Göttin ein Problem dar: „Yet why is the goddess unnamed? Is the reference to her so self-evident in such a context that an allusion is sufficient?“<sup>967</sup>. Um dieses Problem abzumildern, führt sie die Übersetzung der LXX von V 17b an. Diese gibt das schwer verständliche *hannah lô* durch ἔθηκεν ἑαυτῷ σκάνδαλα wieder: „er stellte sich Fallen“ oder „er stellte Anstößiges auf“. Da σκάνδαλα recht eindeutig einen Überschuss im Text darstellt, vermutet sie: „it may suggest the accidental loss of a word from the M.T. ... The fact that פִּי־נֶחֱ is used elsewhere of setting up idols in shrines suggests at least the possibility of a similar meaning here, with the name of the goddess, or some ironical designation of her, as the object“<sup>968</sup>. Das zweite Problem der „Schilde“ löst sie mit der Aufnahme eines älteren semantischen Vorschlags von G.R. DRIVER und J.J. GLÜCK, ein *māgen* II mit der Bedeutung „Unverschämtheit, Zügellosigkeit, Schamlosigkeit“ anzunehmen<sup>969</sup> und aus dem *qālôn māginnêhā* eine Constructus-Verbindung zu machen. Das recht unverständliche *ʾāh<sup>a</sup>bū hebū* will sie nicht zu einer *Pe ʿal ʿal*-Form zusammenziehen (s.o.), sondern in Anlehnung an *hazneh hiznū* als *figura etymologica* rekonstruieren: *ʾāhob ʾāh<sup>a</sup>bū*. Schließlich versteht sie das *ʾōtāh* nicht als „ihr Zeichen“, sondern als *nota accusativa*, was ohne Textänderung möglich ist. Sie übersetzt den Text folgendermaßen<sup>970</sup>:

Ephraim has fellowship with idols;  
 he has set up (*hent<sup>a</sup>h* statt *hannah*) for himself [a goddess].  
 When their drink is gone, they engage in prostitution.  
 They love (*ʾāhob ʾāh<sup>a</sup>bū* statt *ʾāh<sup>a</sup>bū hebū*) the shame of her wantonness (*q<sup>e</sup>lôn māginnêhā* statt *qālôn māginnêhā*).  
 The Wind has bound her up in those skirts of hers,  
 and they will be ashamed because of sacrifices.

966 Vgl. G.I. EMMERSON, Goddess, 495-497

967 G.I. EMMERSON, Goddess, 496.

968 G.I. EMMERSON, Goddess, 496f.

969 Vgl. G.I. EMMERSON, Goddess, 495; KBL<sup>3</sup> 527; H.W. WOLFF, Hosea, 90.

970 Vgl. G.I. EMMERSON, Goddess, 497.

Im Hintergrund steht nach G.I. EMMERSON eine Fruchtbarkeitsgöttin, die im Kult durch ein aufgestelltes Götinnenstandbild (V 17) vertreten war und in deren Kult orgiastischer Alkoholgenuß und anschließende kultische Prostitution an der Tagesordnung waren. Der Text spielt auf die Verbindung der Göttin mit den Sexualriten und in drastischer Weise auf deren promiskuitives Auftreten an („sie lieben die Schande ihrer Geilheit/Zügellosigkeit [wantonness]“). In dieser Richtung deutet sie auch V 19: Das *biknāpêhā* will sie nicht auf die *ru<sup>ah</sup>*, sondern auf die Göttin beziehen. *k<sup>e</sup>nāpayim* sei hier gerade nicht als „Flügel“ zu deuten, da dieses Bild zu positiv besetzt sei, sondern wie in Dtn 23,1; Rut 3,9 und Ez 16,8 als „Gewand“ in einer sexuell konnotierten Szene: „it seems plausible to see here an ironical reversal of the seductive enticements of the goddess, a suggestion corroborated by the representations of a goddess with outspread skirts on some Syrian cylinder seals“<sup>971</sup>.

Auf den ersten Blick scheint ihre Lösung den Vorschlag NYBERGS aufzunehmen und plausibel weiterzuentwickeln. Auch EMMERSON kommt mit wenigen Änderungen im Konsonantenbestand aus. Einer näheren Überprüfung hält ihr Vorschlag jedoch nicht stand: (1) Fraglich ist zunächst, ob ihre Rekonstruktion der Textgenese von V 17 richtig ist. Daß der Überschluß der LXX *σκάυδαλα* überhaupt einen Rückhalt im hebräischen Text hatte, ist keinesfalls zwingend. Plausibler ist mit W. RUDOLPH und anderen anzunehmen, daß die LXX das *‘asabbîm* einfach wieder aufgenommen hat<sup>972</sup>, um dem *hnh lw* einen zu V 17a parallelen Sinn zu geben. Das deutet ja auch die Interpretation EMMERSONS an. Nichts - außer einer bereits aus V 18f eingetragenen Vermutung - deutet hingegen darauf hin, daß der Plural (!) „with the name of the goddess, or some ironical designation of her“<sup>973</sup> verbunden war. Die Namenlosigkeit „der Göttin“ und die suffigalen Rückbezüge im leeren Raum bleiben trotz EMMERSONS Vorschlag ein Problem in VV 17-19. (2) Fraglich ist auch, ob die Probleme einer inhaltlichen Füllung des *māginnêhā* durch die Annahme eines aus dem Arabischen abgeleiteten *mgn* II gelöst werden können. Die Bedeutung „unverschämt“ für die Wurzel *mgn* wird von KBL<sup>3</sup> lediglich für das *‘š māgen* in Spr 6,11; 24,34 und das problematische *m<sup>e</sup>ginnat leb* in Klg 3,65 reklamiert<sup>974</sup>. Die Existenz eines *mgn* II kann nicht als gesichert gelten<sup>975</sup>. (3) Problematisch ist ihre Engführung auf sexuelle und

971 G.I. EMMERSON, *Goddess*, 496.

972 Vgl. W. RUDOLPH, *Hosea*, 108.

973 G.I. EMMERSON, *Goddess*, 497.

974 Vgl. KBL<sup>3</sup> 517f.

975 Für Klg 3,65 vgl. O. KAISER, *Klagelieder*, 154: „Die Wortbedeutung ist unsicher“. KAISER übersetzt mit „Verhärtung“. Sowohl O. PLÖGER (*Sprüche*, 60f.285) als auch A. MEINHOLD, *Sprüche*, 107.112f.410.414) kommen in Spr 6,11 als auch in dem nahezu parallelen Spr 24,34 ohne ein *mgn* II aus und bleiben bei der Bedeutung „Schild“.

Zu Zweifeln gegenüber der Existenz eines *mgn* II vgl. auch M. NISSINEN, *Prophetie*, 127, der allerdings für die Bedeutung „unverschämt“ auf die Wurzel *gmn* „decken, beschützen“

„voyeuristische“ Momente des Göttinnenkultes in VV 18f. Daß die „Zügellosigkeit“ der „sich entschleiernenden Göttin“<sup>976</sup> das Objekt des *ʿhb* darstellt, ist durch die Annahme des *mgn II* bereits zweifelhaft. Daß sich aber V 19 ironisch auf die erotische Offerte des hinter dem Rücken ausgebreiteten Lententuchs einer „nackten Göttin“ beziehen soll, ist doch ziemlich abwegig und kaum spontan und assoziativ nachvollziehbar. Ebenso ist die Existenz der von EMMERSON angenommenen und zur Erklärung des Textes massiv eingesetzten Sexualriten einer kultischen Prostitution religionsgeschichtlich zweifelhaft, wie weiter unten breiter ausgeführt werden soll.

Fazit: EMMERSON belastet den Vorschlag von NYBERG durch die Engführung auf bestimmte Kultelemente bzw. Charakteristika des Göttinnenkultes, der im Hintergrund von Hos 4,17-19 stehen soll. Diese Annahmen sind nicht zuletzt aus religionsgeschichtlichen Erwägungen zweifelhaft. Ihr Versuch, in V 17b bereits einen Bezug auf die Göttin zu finden bzw. zu rekonstruieren, ist nicht plausibel. Ihre Annahmen lösen letztlich die Probleme mit NYBERGS These nicht, sondern vermehren sie durch neue Hypothesen.

Ebenso wie die Thesen NYBERGS scheint der Versuch EMMERSONS an der Forschung weitestgehend vorbeigegangen zu sein<sup>977</sup>. So ist es bezeichnend, daß in der rezenten Aufnahme der Argumentation NYBERGS durch NORBERT LOHFINK - und in engem Anschluß an letzteren durch GEORG BRAULIK - der Versuch EMMERSONS keine Erwähnung findet<sup>978</sup>.

#### *d) Ein Bild der Liebesgöttin mit militärischen Attributen. Norbert Lohfink*

NORBERT LOHFINK hat in einem bisher unveröffentlichten Aufsatz anhand von Hos 4,17-19 die Rückfrage nach einer „göttlichen Gegenspielerin“ YHWHs im Hoseabuch gestellt und den Ansatz NYBERGS erneut aufgenommen<sup>979</sup>. Zusätzlich versucht LOHFINK, die Schlußverse in den Gesamtduktus des Kapitels einzubinden, und kommt zu dem Schluß, „daß Hos 4,4-19 den Schuld aufweis auf den Vorwurf des Dienstes an einer Göttin zuspitzt“<sup>980</sup>. Entscheidend sind für ihn die beiden singularischen Femininsuffixe in dem *māginnāhā* und *ʿōtāh*, die auf keinen Fall einfach geändert werden können und sich unweigerlich auf eine

---

verweist, die im nachbiblischen Hebräisch diese Bedeutung haben soll. Für Hos 4,18 trägt dieser Verweis wenig aus.

976 Vgl. zu diesem Darstellungstyp auf syrischen Rollsiegeln die Angaben u. S. 691.

977 Bei H. BALZ-COCHOIS etwa taucht der Aufsatz nicht auf, obwohl er thematisch in den Kernbereich ihrer Untersuchung fällt. Ebenso fehlt er in den Kommentaren von F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN und J. JEREMIAS. M. NISSINEN erwähnt den Aufsatz mehrfach, lehnt die Hauptstoßrichtung „Göttin“ aber ab.

978 Lediglich M.-T. WACKER weist auf den Artikel im Zusammenhang mit der Rückfrage nach der Göttin im Hoseabuch und dem entsprechenden Verweis auf NYBERG und TORCZYNER hin (Aschera, 140).

979 Vgl. N. LOHFINK, *Schilde* und das Referat bei G. BRAULIK, *Ablehnung*, 118-121.

980 G. BRAULIK, *Ablehnung*, 119.

feminine Größe beziehen müssen. Er bietet eine Übersetzung der VV 18f, die sich zwar an NYBERG (und damit eng an den MT) anlehnt, jedoch die oben genannten Schwierigkeiten erkennt und die Formulierungen entsprechend präzisiert:

An ein Bildwerk gehext ist Efraim - gib ihn auf.  
Wenn ihr Zechen ans Ende kommt,  
treiben sie Unzucht um Unzucht.  
Voller Inbrunst lieben sie<sup>981</sup>  
die (Göttin), deren Schilde Schande sind.  
Doch schnürt ein Wind deren (=dieser Göttin) Zeichen (= Götzenbild) in seine  
Flügel ein (=reißt es hinweg),  
so daß sie voll Scham da stehen  
wegen ihrer Opfermähler<sup>982</sup>.

Entscheidend ist das Verständnis des „Nominalsatzes“ *qālôn māginnêhā* als asyndetischer Relativsatz, so daß ein impliziter Bezug der Suffixe gefunden ist. Zu diskutieren ist nun, ob LOHFINK auch die inhaltlichen Probleme dieses Textes aufhellen und die *grammatisch mögliche Lesung* des MT auch zu einer *sinnvollen Lösung* machen kann. Die Erläuterungen in der Übersetzung deuten an, daß der Text nur schwer aus sich heraus verständlich bleibt. LOHFINK deutet das *srr* V 19a als die gewaltsame Beseitigung eines Bildes der in V 18 angespielten Göttin, deren Namen Hosea nicht aussprechen mag<sup>983</sup>, sondern sie von ihrer Darstellung her identifiziert. Das *ʾôtāh* „ihr Zeichen“ soll ein mit identifizierenden Merkmalen versehenes Bild der Göttin sein. LOHFINK denkt an einem Bildtyp, wo die Göttin mit Schilden und möglicherweise auch geflügelt dargestellt wird<sup>984</sup>. Auf dieses Bild der Göttin spielt nach LOHFINK bereits V 17 an<sup>985</sup>. Seine Auslegung des unmittelbaren Kontextes macht dies deutlich:

Israel hat sich, nicht zuletzt verursacht durch die Schuld und Unfähigkeit der Priester, der Kontrolle YHWHs entzogen und ist in einen Sog des Unheils geraten. An die Stelle YHWHs ist die fast magische Fixierung an ein Bildwerk getreten (V 17). Das ist das Bild der Göttin, deren Schilde Schande sind. Man liebt die Göttin und diese Geliebte wird hinweggerissen werden.

---

981 LOHFINK geht nicht darauf ein, ob er das *ʾāh<sup>a</sup>bū hebū* zu einem *Peʿalʿal*, zu einer *figura etymologica* oder zu zwei asyndetisch aneinandergereihten finiten Verbformen *ʾāh<sup>a</sup>bū* konjizieren will. Daß er eine dieser Möglichkeiten voraussetzt, macht die Übersetzung allerdings deutlich.

982 Vgl. N. LOHFINK, *Schilde*. Die Übersetzung von V 17 und der VV 18f stehen im Aufsatz selbst nicht im Zusammenhang. Sie sind hier zum einen wegen der Vergleichbarkeit mit NYBERG und EMMERSON zusammengefügt, aber auch wegen der textinternen Argumentation LOHFINKS, die V 17 noch mit in die Deutung einbezieht. Zu der gebotenen Übersetzung vgl. sehr ähnlich G. BRAULIK, *Ablehnung*, 119.

983 Vgl. N. LOHFINK, *Schilde*, ähnlich G. BRAULIK, *Ablehnung*, 120.

984 Vgl. N. LOHFINK, *Schilde*.

985 Vgl. auch G. BRAULIK, *Ablehnung*, 122.

Das Problem dieses Erklärungsversuches liegt in der Engführung auf ein Bild oder einen Darstellungstypus, über dessen spezifische Merkmale („Schilde“) hier auf eine Göttin angespielt sein soll. LOHFINK sucht selbst in seinem Aufsatz nach einem Göttinnenbildtyp, der hier im Hintergrund stehen könnte. Dabei diskutiert er die „tausend Schilde“ am Hals der Geliebten von Hld 4,4<sup>986</sup> und die in der Forschung damit in Verbindung gebrachten Darstellungen, den Darstellungstyp der „Frau mit Scheibe“ sowie kriegerische Darstellungen von Göttinnen, die mit Schild bewaffnet sind, kurz an. Insgesamt tendiert er eher zu den letztgenannten Darstellungen, so daß weniger an die Göttin Aschera zu denken sei, sondern an die kriegerische Jungfrau Anat, die nach LOHFINK zur Zeit Hoseas bereits mit Astarte verschmolzen war. Die Verbindung mit Astarte „braucht“ LOHFINK, da zum einen die Evidenz für eine verbreitete Verehrung der Anat im ersten Jahrtausend recht spärlich ist<sup>987</sup> und es sich zum anderen trotz des kriegerischen Konnexes seiner Ansicht nach um eine „Liebesgöttin“ handelt<sup>988</sup>.

Diese These eines Kultbildes als Bezugspunkt der Schlußverse des 4. Kapitels ist offenbar angeregt durch den Hoseakommentar von F.I. ANDERSEN und D.N. FREEDMAN, die ebenfalls ein Anat-Bild im Hintergrund von V 18f vermuten<sup>989</sup>. Sie vokalisieren in V 19 *nū<sup>ah</sup> ʿawwātāh*<sup>990</sup>, was sie auf *qālōn* beziehen. Damit soll eine Anat-Darstellung gemeint sein,

986 „Wie der Davidsturm ist dein Hals, errichtet als Wehr; tausend Schilde (*ʿæləp hammāgen*) hängen daran, alle Rüstung der Helden“ (Übersetzung H.J. HEINEVETTER, Hohelied, 122).

987 Anat ist die mit Abstand in der Levante des 1 Jts. am wenigsten bezeugte Göttin. Gegenüber der breiteren Bezeugung in der Spätbronzezeit (etwa in Ugarit oder auch unter Ramses II in Ägypten) tritt die Göttin in der ersten Hälfte des 1. Jts. stark zurück (vgl. dazu z.B. auch S.M. OLYAN, *Observations*, 169f). Außer in wenigen theophoren Personennamen im biblischen Onomastikon (Schamgar Ben-Anat [Ri 3,31; 5,6], Anatot [1Chr 7,8; Neh 10,20], Anotija [1Chr 8,24]) und außerbiblischen Onomastikon (vgl. F.L. BENZ, *Names*, 382) und einigen Toponymen (Anatot [Jos 21,18; 1Kön 2,26; Jer 1,1; 11,21.23; 32,7.8.9; Esra 2,23, vgl. 2Sam 23,27], Bet-Anat [Jos 19,38; Ri 1,33], Bet-Anot [Jos 15,59]) läßt sich in Palästina die Präsenz Anats nur marginal nachweisen (zu den Pfeilspitzen aus *El-Hadr* s.u. S. 827f). Die Versuche, sie in biblischen Texten zu verankern (Hos 14,9 [s. dazu u.]; Ex 32,18; Ps 68,24 u.a.), müssen weitestgehend als fehlgeschlagen angesehen werden (vgl. dazu K. VAN DER TOORN, *Anat-Yahu*, 81-83).

Ihr Zurücktreten verwundert angesichts der im AT scheinbar breit geführten Auseinandersetzung mit Baal, ihrem göttlichen Partner und Bruder in der ugar. Mythologie. Aber auch ausserbiblisch und über das Kernland Palästinas hinaus ist die Präsenz Anats gering (vgl. etwa KAI 42,1 und die relativ spärlichen Zeugnisse aus Elephantine, dazu zuletzt K. VAN DER TOORN, *Anat-Yahu*).

Vgl. als Überblicke zu Anat H. GESE, *Religionen*, 156-160; W. RÖLLIG, *Art. Anat*, 102; M.-T. WACKER, *Erinnerungen*, 42-52; N.H. WALLS, *Goddess (Lit.)*; P.L. DAY, *Anat*; S. ACKERMAN, *Tree*, 13-20 und bedingt M.S. SMITH, *History*, 61-64.

988 Diesen Terminus verwendet LOHFINK häufiger; er ist ähnlich wie bei G.I. EMMERSON (s. dazu o.) über den Kontext von Kap. 4 (VV 13f) erschlossen (Opfermahl mit reichlichem Alkoholgenuß und anschließendem sakralen Geschlechtsverkehr). Vgl. auch G. BRAULIK, *Abkehrung*, 120: „Daß es eine Liebesgöttin ist, zeigt der Zusammenhang“.

989 Vgl. auch F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 276, vgl. 650.

990 \**ʿawwāh* „Begehren Verlangen“, vgl. KBL<sup>3</sup> 20.



die sowohl kriegerische (durch die Schilde) als auch sexuell-erotische (durch die begierliche *ru<sup>h</sup>*) Aspekte aufwies: „Whether the image had wings or flowing robes in (*sic: is*) not clear“<sup>991</sup>. Sie übersetzen: „The (image of) Ignominy (with) its shields,/ He has restrained the spirit of its appetites with its wings (or skirts)“ bzw. dann geglättet „He has constrained the lustful spirit of Ignominy with its shielding wings“<sup>992</sup>.

Die folgende Kritik an dem Vorschlag, im Hintergrund von VV 17-19 bzw. 18f. ein Götinnenbild zu sehen, bezieht sich auf ikonographische (1) und religionsgeschichtliche (3) Punkte und auf den vorausgesetzten Bezug zum Text selbst (2).

(1) Der bei LOHFINK und z.T. auch bei ANDERSEN/FREEDMAN vorausgesetzte ikonographische Hintergrund ist problematisch: Die für Hld 4,4 reklamierten Darstellungen<sup>993</sup> und die „Frau mit Scheibe“<sup>994</sup> kommen eigentlich nicht in Betracht, da bei diesen Darstellungen

991 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 276.

992 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 276.

993 Zum ikonographischen Hintergrund der Metapher in Hld 4,4 sind unterschiedliches Bildmaterial und verschiedene Realien herangezogen worden: So versucht z.B. G. GERLEMAN, Hohelied, 148f die Schilde als Bommeln an reichlich verzierten Kolliers zu deuten (ähnlich O. KEEL, Hohelied, 138, der die Halsketten allerdings für einen anderen Aspekt der Metapher zur Erklärung heranzieht: „Der Vergleich des Halses mit einem aus mächtigen Quadern errichteten Turm wurde vielleicht durch »mehrstöckige« eng um den Hals geschlungene Halschmuck, sei es ägyptischer, mesopotamischer, zyprischer oder palästinischer Provenienz, sind enorm vielgestaltig (vgl. H. WEIPPERT, Art. Schmuck, 287), können aber nur schwerlich mit *māgen* in Verbindung gebracht werden.

O. KEEL verweist im Zusammenhang mit Hld 4,4 auf Mauerkronendiademe, was gut zu der Metapher der Frau als uneroberter stolzer Stadt paßt (Hohelied, 138). Er verweist u.a. auf einen mit einer Zinnenkrone geschmückten Kopf einer Frau aus Stein (*Makmis/Tel Mikāl*, zweite Hälfte 5. Jh.). Die Krone ist mit zwei Reihen von runden bzw. halbrunden Verzierungen geschmückt (vgl. ebd. Abb. 80), die nach KEEL die Schilde assoziieren lassen, die an die Mauerzinnen gehängt wurden (vgl. Ez 27,11 für Tyrus). Aber auch hier bestehen Unsicherheiten, ob die Assoziation zutreffend ist und ob Stadtgöttinnen mit „Schilden“ geschmückt waren. Vor allem aber läuft eine Verbindung von Hos 4,18f mit Stadtgöttinnen auf eine Datierung in hellenistisch-römische Zeit hinaus, wo Tychen eine größere Rolle gespielt haben. Nichts spricht dafür, daß in Hos 4,18f eine Tyche gemeint sein könnte. Was sollte auch die „Schande“ der Schilde sein, die an die Zinnen des Mauerkronendiadems der Stadttyche gehängt worden wären?

Hld 4,4 trägt zum Verständnis von Hos 4,18f nichts aus. Das hier verwandte Bild soll den Stolz und das Selbstbewußtsein, die „Schönheit der Unüberwindbarkeit“ den „Nimbus des Unnahbaren“ symbolisieren. Dazu bedient sich Hld 4,4 historischer („Turm Davids“) und militärischer (aufgehängte Schilde/Rundschilder) Symbolik. Vgl. zur Auslegung auch H.P. MÜLLER, Hohelied, 42.

994 Vgl. zu diesem Darstellungstyp U. WINTER, Frau, 119-121.568f mit Abb. 62-67; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 187-188 mit Abb. 190b-f; C. MEYERS, Terracotta, 116-122; DIES., Drums, 16-27; D. HILLERS, Goddess, 94-107; P. BECK, Figurine, 87-93. Zur Diskussion des runden Gegenstands vgl. zusammenfassend O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 187-189: Gängig sind die Deutungen als Opferkuchen oder -brot auf der einen Seite oder als Handtrommel/Tamburin auf der anderen. Unklar ist ferner, ob es sich um eine Göttin oder um Verehrerinnen handelt, wobei letzteres wahrscheinlicher scheint. Mit Schilden jedenfalls haben diese Terrakottafigurinen nichts zu tun!

ein Bezug zu militärischen Symbolen „Schilden“ zweifelhaft oder unwahrscheinlich ist, was LOHFINK auch weitestgehend einräumt. Bei bewaffneten oder kriegerischen Göttinnen gibt es zwar auch Darstellungen, auf denen die Göttin mit Schild bewaffnet ist, jedoch bisher nicht aus dem Palästina der Eisen IIB und IIC-Zeit. Es gibt daher berechtigte Zweifel an der Existenz des vorausgesetzten Bildtyps<sup>995</sup>. (2) Selbst wenn man einen solchen Bildtyp als gegeben nachweisen könnte, müßte ein Bezug zu Hos 4,18f hinterfragt werden, denn der *Plural* der Schilde läßt sich nur bei den mit Hld 4,4 assoziierten Darstellungen plausibel erklären, nicht hingegen bei den Darstellungen einer kriegerischen Göttin. Ein zweiter Punkt, der einen Bezug auf ein (Kult-)bild fraglich erscheinen läßt, ist LOHFINKS Interpretation des *ʾôtāh* als Anspielung auf das Bild. *ʾôt* „Zeichen“ ist zwar grundsätzlich ein Begriff, der auf etwas anderes verweist, ist jedoch selbst kein Bildbegriff und steht auch üblicherweise nicht anstelle eines solchen<sup>996</sup>. Es wäre zumindest sehr ungewöhnlich, wenn sich gerade hier in Hos 4,19 auf ihr Bild *ʾôtāh* beziehen würde<sup>997</sup>. Schließlich ist fraglich, ob man das *ʾasabbām* aus V 17 mit N. LOHFINK und G. BRAULIK<sup>998</sup> ebenfalls auf *ein* Göttinnenbild engführen kann. Zwar ist nicht völlig klar, welche Art von Bildern der polemische Terminus bei Hosea meint<sup>999</sup>, jedoch ist m.E. immer noch sehr plausibel, daß er auch bei Hosea eine

995 Zweifel an der Existenz stützenden Bildmaterials für die These äußern auch O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 224: „Belege für »einen Bildtyp ..., bei dem die Liebesgöttin mit Schilden geschmückt ist«, sind uns aus dem Israel der EZ II B (-C) keine bekannt“ (mit Zitat von G. BRAULIK, *Ablehnung*, 119).

996 Gleiches gilt erst recht für *qālôn*.

997 Das hieße nämlich auch in letzter Konsequenz, daß zwar das Bild, nicht aber die Göttin eliminiert würde. Ob damit aber das Problem Efraims „für den Propheten“ gelöst wäre, kann bezweifelt werden.

998 „Der Plural *ʾasabbām* dürfte wie ähnliche Ausdrücke bei Hosea *ʾalohīm* imitieren und nur eine einzige Gottheit bezeichnen“ (G. BRAULIK, *Ablehnung*, 119). Und zu Hos 14,9: „Auch hier dürfte nicht Baal, sondern eine Göttin die Kontrahentin Jahwes sein, die wie in 4,17 mit dem »Bildwerk« (*ʾasabbām*) apostrophiert wird“.

999 Recht wahrscheinlich ist, daß die frühesten Belege dieses Terminus, vielleicht sogar die Bildung selbst, von Hosea oder aus der Hoseatradition stammen (insg. vier Belege Hos 4,17; 8,4; 13,2; 14,9) und daß der Bildbegriff mit der doppelten Bedeutung der homonymen Wurzeln *ʾsb* I „bilden, gestalten“ und *ʾsb* II „kränken, betrüben“ spielt. Nach Hosea ist er an weiteren 13 Stellen als negativ konnotierter Götterbildbegriff aufgegriffen worden (vgl. 1Sam 31,9; 2Sam 5,21; Jes 10,11; 46,1; Jer 50,2; Mi 1,7; Sach 13,2; Ps 106,36.38; 115,4; 135,15; 1Chr 10,9; 2Chr 24,18). Vgl. dazu C. DOHMEN, *Bilderverbot*, 259-261; S. SCHROER, *Bilder*, 315-317; A. GRAUPNER, *Art*. צַבָּע, 302f.

Für die Hoseabelege werden in den Kommentaren die unterschiedlichsten Erklärungen vorgeschlagen, etwa H.W. WOLFF, *Hosea*, 115: „... tote Bilder, wobei Hosea etwa an das Jungstierbild ... oder auch an die Ascheren ... und Teraphim ... denken mag“ (so auch W. RUDOLPH, *Hosea*, 114; H.D. PREUSS, *Verspottung*, 123). Anders dagegen J. JEREMIAS, *Hosea*, 72: „Bei »Götterbildern« ist schwerlich an das Stierbild zu Bet-El ... gedacht, sondern vermutlich an die Masseben und Ascheren bzw. Teraphim ... der Höhenheiligtümer; wahrscheinlicher noch ist mit diesem Begriff in verallgemeinernder Weise der Höhenkult überhaupt als Götzendienst bezeichnet“. Ohne hier auf das Problem im einzelnen eingehen zu können, sehe ich nicht, wo die Gründe dafür liegen, die *ʾasabbām* mit Ascheren zu verbin-

Mehrzahl von Bildern voraussetzt und Hosea den Begriff als Bilderkritik verwendet, gerade um den polyvalenten Aspekt von Götterbildern herauszustellen<sup>1000</sup>. (3) Es können - ähnlich wie bei G.I. EMMERSON - religionsgeschichtlich begründete Zweifel gegenüber dem Vorschlag LOHFINKS vorgebracht werden. Diese betreffen zum einen die Annahme der kultischen Prostitution oder der Initiationsriten im Dienste einer Göttin (s. dazu u.), aber auch die Amalgamierung unterschiedlicher Aspekte zu einem Göttinentyp. LOHFINK tendiert zu der These der „großen Göttin“, in der völlig disparate Aspekte zu einer Figur zusammenschmolzen sind: Die „Jungfrau Anat“, die unter dem Namen Astarte auftritt bzw. die „Liebesgöttin“ - was immer man darunter religionsgeschichtlich zu verstehen hat<sup>1001</sup> - mit aggressiv-kriegerischen Zügen oder anders: eine Göttin, deren identifizierende Symbolik militärischen Charakter trägt, die aber in einem auf Fruchtbarkeit abzielenden Höhenkult mit sexualelementen verehrt wird. M.E. stellt sich hier die Frage, ob nicht die zugestandene Schwierigkeit einer funktionalen Abgrenzung der einzelnen Göttinnen voneinander überreizt wird und zu einer Beliebigkeit hin tendiert. Bei dieser Kritik könnte man einwenden, daß es in der Tat das Nebeneinander von aggressivem und sexuell-erotischem Aspekt bei der Göttin gibt und dies gerade für *Istar* oder Astarte zutrifft. Das ist sicher richtig, jedoch muß betont werden, daß der funktionale Aspekt dieser Kombination nicht in der Gewährung vegetativer oder generativer „Fruchtbarkeit“ liegt<sup>1002</sup>. Mit einem Verlust jeglicher Differenzierung in der „großen Göttin“ ist, wenn überhaupt, nicht in der Königszeit zu rechnen.

Nimmt man die Bedenken gegen die von N. LOHFINK vorgeschlagene und von G. BRAULIK übernommene Interpretation zusammen, scheint sie nicht viel sicherer als die bisherigen Vorschläge zu sein. Die Engführung auf ein Göttinnenbild setzt gegen semantische Schwie-

---

den. Während sich eine Auseinandersetzung mit Masseben im Hoseabuch noch finden läßt, fehlt eine solche m.E. für Aschera. Besser ist der Terminus als polemischer Götterbildbegriff zu verstehen, der nicht bestimmte Kultobjekte (Masseben, Ascheren usw.) meint.

1000 Vgl. dazu C. DOHMEN, Bilderverbot, 259-261. Daß in Hos 8,4 und 13,2 der Terminus mit dem „Kalb“ verbunden sei, wie G. BRAULIK, Ablehnung, 122, betont, stimmt für Hos 8,4 nur bedingt, da offenbleibt, ob es sich um „ein Stierbild“ (VV 5.6) oder um mehrere Stier- oder Götzenbilder o.ä. handelt (vgl. J. JEREMIAS, Hosea, 104). In Hos 13,2 ist die Verbindung mit den Kälbern (Pl.!) wahrscheinlich sekundär. Zur Begründung vgl. C. DOHMEN, Bilderverbot, 148f.

1001 Die Bezeichnung „Liebesgöttin“ ist m.E. für keine der bekannten Gottheiten Palästinas eine zutreffende Funktions-Bezeichnung.

1002 N. LOHFINK (Schilder) deutet den unmittelbaren Kontext in V 13 mit H.W. WOLFF und anderen als Rekurs auf Initiationsriten, in denen heiratende Frauen ihren ersten Geschlechtsverkehr am Heiligtum gehabt hätten. Diese sog. Öffnung des Mutterschoßes habe der Gewinnung und Sicherung der Fruchtbarkeit gedient. Vgl. ebenfalls G. BRAULIK, Ablehnung, 120. Stimmt man dieser Deutung zu, dann weist dieser Aspekt „generativer“ Fruchtbarkeit (auf die auch Hos 4,9 anspielt) doch eher auf eine „Muttergöttin“ denn auf eine erotisch konnotierte kriegerische Göttin hin.

rigkeiten eine Deutung durch, die von der Ikonographie bisher nicht gedeckt ist. Der Vorteil des Vorschlags liegt wie bei NYBERG in dem Verständnis des *qālôn māginnêhâ* als Relativsatz „die, deren Schilde Schande sind“. Solange aber dieses Verständnis nicht sinnvoll religionsgeschichtlich (und in diesem Fall ikonographisch) zurückgebunden werden kann, ist die Annahme nicht viel erhellender als das Verständnis der beiden Worte als Nominalsatz.

#### e) „Nichts Gutes im Schilde“? Versuch einer Standortbestimmung

Damit sind die Versuche vorgestellt, die in dem schwierigen Schluß von Kap. 4 einen impliziten Bezug auf eine Göttin sehen wollen. Die Diskussion hat gezeigt, daß alle Versuche Schwächen haben und den Text bzw. den religionsgeschichtlichen Hintergrund nicht adäquat erklären können. EMMERSON und LOHFINK haben versucht, über NYBERGS Grundannahmen und über das „vorläufig“ seines Eingeständnisses („Über Vermutungen kommen wir ... vorläufig nicht hinaus“<sup>1003</sup>) hinauszukommen, jedoch scheint die Hypothetik ihrer Versuche das „vorläufig“ in NYBERGS Urteil eher als eine zu vornehme Zurückhaltung zu bestätigen. Die Darstellung der Schwierigkeiten der bisher vorgelegten Lösungsversuche hat aber ebenso die Schwierigkeiten des Textes selbst gezeigt. Will man nicht die femininen Suffixe eliminieren oder durch maskuline und pluralische ersetzen, bleibt unweigerlich die Frage nach der Bezugsgröße. Eine Göttin darf nicht von vorneherein ausgeschlossen werden, aber auch nicht - und das versuchte die vorangegangene Diskussion zu zeigen - einfach eingetragen werden. Auch mit der Annahme einer Göttin als Bezugsgröße wird der Text keinesfalls einfacher. *Deshalb soll hier keine neue Deutung vorgelegt werden.* Die Gefahr, daß der eigene Vorschlag mit neuen Hypothesen unsicherer Hypothesen belastet wäre, ist zu groß, als daß ein Versuch hier gewagt werden könnte. Das mag unbefriedigend sein und möglicherweise als „Rückzieher“ gedeutet werden, jedoch ist es m.E. eher notwendig einzugestehen, daß man Hos 4,17-19 beim derzeitigen Erkenntnisstand nicht völlig plausibel und konsensfähig interpretieren kann<sup>1004</sup>.

Anstelle eines neuen Interpretationsversuches sollen zum Abschluß der Diskussion nun einige Hinweise zusammengestellt werden. Sie betreffen zum einen die noch offenen Fragen, bisher wenig beachtete „Parallelstellen“ und einige Konstitutiva der dann folgenden Arbeitsübersetzung von Hos 4,17-19:

---

1003 H.S. NYBERG, Studien, 35.

1004 Ähnlich bereits J. WELLHAUSEN, Propheten, 13.112, der die Passage unübersetzt gelassen hat. Vgl. auch M. NISSINEN, Prophetie, 123: „Der Vers 18 wirft lexikalische und textkritische Schwierigkeiten auf, die alle Bemühungen um endgültige Lösungen relativieren“.

(1) *Der Vorrang des masoretischen Textes*

Methodisch sollte daran festgehalten werden, daß zuerst die Lesung des masoretischen Textes erklärt und diskutiert wird, bevor man zu „Verbesserungsvorschlägen“ kommt. Darin ist N. LOHFINK und vor allem H.S. NYBERG uneingeschränkt Recht zu geben<sup>1005</sup>. In den meisten Fällen bleibt der Konsonantentext des MT lesbar, wenn er auch oft nur schwer mit Sinn zu füllen ist.

(2) *V 17\* eine Diskreditierung von „Wiedervereinigungswünschen“?*

Daß das *hannah lô* in V 17 im Kontext schwierig ist, zeigen die vielfältigen Konjekturen. Bisher wenig diskutiert wurde aber, wer das Subjekt des masoretischen Imperativ Sg. sein kann. Vom Kontext her kommen nur Juda oder YHWH (V 16b) in Frage. Direkt angeredet von beiden wurde nur Juda in dem sekundären V 15. Daß auch YHWH durch das *hannah lô* angeredet sein könnte, ergibt sich aus der Rede über ihn in V 16b. Voraussetzung ist dann allerdings, daß auch der weitere Kontext Propheten- und nicht Gottesrede ist. Die letztere Annahme scheint unwahrscheinlicher, denn die Ankündigung der Liquidierung des Kultbetriebs in V 19b dürfte YHWH als Urheber voraussetzen, so daß die Aufforderung an Gott, Efraim nicht zu behelligen, im Kontext weniger plausibel ist. Zielt der Imperativ auf Juda, dürfte er wie V 15 nicht auf Hosea zurückgehen, sondern entsprechend im Südreich formuliert worden sein. Was kann der Sinn einer solchen Aufforderung sein? M.E. ist denkbar, daß hier eine Gegenstimme zu existierenden Restitutionshoffnungen<sup>1006</sup> zu Wort gekommen ist, die das Nordreich für unverbesserlich und aufgrund des Tatbestandes in VV 18f für eine Wiedervereinigung für ungeeignet erklären will. Dieser These müßte weiter nachgegangen werden, hier kann nur der Anstoß zu einer Überprüfung gegeben werden.

(3) *Hos 8,13 als Verständnishilfe für Hos 4,18?*

Das *’ah<sup>a</sup>bû hebû* ergibt beim besten Willen keinen Sinn, was auch M. NISSINEN kürzlich noch konstatiert hat: „Die Buchstaben םבּו sind trotz aller Rettungsversuche kaum verständlich“<sup>1007</sup>. RUDOLPHS Vorschlag, als Interjektion mit „her damit!“ zu übersetzen („Sie lieben das »Her damit!«“) und als begierigen „Zuruf an die Dirne, die man begehrte“<sup>1008</sup> zu verstehen, ist zwar phantasievoll, aber in der Interpretation kaum zutreffend<sup>1009</sup>. Es bleibt der Ausweg zu einer der oben bereits mehrfach erwähnten Konjekturen zu einer

---

1005 Vgl. auch bezogen auf Hos 4,17-19 M. NISSINEN, Prophetie, 123.

1006 Vgl. dazu W. GROSS, Hoffnung, *passim*.

1007 M. NISSINEN, Prophetie, 123.

1008 W. RUDOLPH, Hosea, 115; vgl. I. WILLI-Plein, Vorformen, 139.

1009 Durch den Verweis auf das *hâbâh* in Gen 38,16, kann man kaum den Ausruf als eine festgefügte Aufforderung des Freiens an die Prostituierte erschließen. Da RUDOLPH das *hâbû* als Objekt zu *’hb* versteht, hängt das folgende *qâlôn mäginnâhâ* etwas in der Luft, was er durch die Annahme eines ausgefallenen *hinneh* abfangen will.

Verbform von *ʿhb*<sup>1010</sup>. Die einzige Möglichkeit, das *hbw* zu erklären, ohne eine Textänderung vorzunehmen, könnte vielleicht über Hos 8,13 führen: Dort findet sich im MT die Wendung *zibhē habhābay*, die „viel Kopfzerbrechen macht“<sup>1011</sup> und zu ähnlichen, aber auch ähnlich vielen Konjekturenvorschlägen geführt hat<sup>1012</sup>. Der Sinn könnte vielleicht in der „Gier nach immer mehr Opfern“ liegen<sup>1013</sup>. Der Kontext ist mit dem von Hos 4 vergleichbar: Kritik an der Vermehrung der Opferaltäre und der Schlachtopfer sowie am Bilderdienst. Überhaupt gibt es weitere auffallende Stichwortbezüge zwischen Kap. 4 und 8<sup>1014</sup>, denen nachzugehen sich lohnen würde: *riʿh* in 4,12.19 und 8,7; *ʿsabbūm* in 4,17 u. 8,4; *ʿhb* in 4,18 und dem eigentümlichen *hiznū ʿahābūm* in 8,9; *mizbēhōt* bzw. *zēbāhīm* in 4,14.19 und 8,11.13 oder die mangelnde Vermittlung der Tora (*tōrat ʿelohākā*) durch die Priester (4,6) und das „tausendfache“ Aufschreiben der (Priester- ?) Weisungen (*tōrātī*) in 8,12<sup>1015</sup>. Nun kann man nicht durch eine unklare Form eine andere dunkle Stelle erhellen, doch könnte eine erneute Untersuchung beider Stellen unter der Arbeitshypothese einer Parallelität möglicherweise etwas mehr Klarheit schaffen.

1010 Dabei bieten sich drei Möglichkeiten an, die alle auf eine Intensivierung der Bedeutung hinauslaufen: (1) Eine Konjektur zu einer *Pe ʿal ʿal*-Form *ʿahabhābū* (Ausfall des ersten *Waw*) oder (2) wegen der Seltenheit dieses Verbalstammes zu einer fig. etym. *ʿahob ʿahābū* (Ersetzung des ersten *Waw* durch ein *Aleph*) bzw. zu zwei gleichlautenden finiten Verbformen *ʿahābū ʿāhābū* (Einfügung eines *Aleph*). Eine Entscheidung zwischen den Möglichkeiten fällt schwer, sie hängt letztlich von subjektiver Bewertung ab. Wertet man die Seltenheit des Verbalstammes stärker und wählt das „Sparsamkeitsprinzip“, dann bietet sich die dritte Lösung an, die aber in inhaltlicher Sicht die schwächste ist. Der Kontext spricht am ehesten wegen des *hazneh hiznū* für die zweite Lösung.

1011 W. RUDOLPH, Hosea, 160 (Wortstellung im Zitat geändert).

1012 Vgl. die Kommentare und H.S. NYBERG, Studien, 67, der auch auf den Zusammenhang von 4,18 und 8,13 verweist.

1013 Vielleicht ist das *habhābay* mit *hab* in Verbindung zu bringen, aber wie? Vermutungen über nicht belegte Nomina oder Ableitungen aus dem Arabischen sind hier nicht ausreichend. Ob der schwer erklärbare und vielleicht unvollständige Spruch von Spr 30,15 etwas zum Verständnis von Hos 4,18 beitragen kann, sei dahingestellt. Dort heißt es *la ʿalūqāh štē bānōt hab hab*. Das *hab* wird meist als lautmalerische Umschreibung der beiden (gierigen) Saugnäpfe des Blutegels (*ʿalūqāh*) (?) gedeutet: „Der Blutegel hat zwei Töchter: »Gib« »Gib« oder »Schnapp« »Schnapp«“ (vgl. O. PLÖGER, Sprüche, 354f.362f; A. MEINHOLD, Sprüche, 506f, anders z.B. H. RINGGREN, Sprüche, 116, der *ʿalūqāh* als Personennamen auffaßt).

1014 J. JEREMIAS stellt in seinem Kommentar Hos 8 als „eine kürzere Parallel-Komposition zu 5,8-7,16“ (Hosea, 103) heraus, verweist aber in der Kommentierung selbst mehrfach auf Parallelen zu Hos 4: „... endlich kehrt der Schlußabschnitt V. 11-13 zum Thema des abgöttischen Gottesdienstes von Kap. 4 zurück, wie es auch 7,14 tat ... Ganz ohne Parallele in 5,8-7,16 steht einzig der Passus über das Gottesbild (V. 4-6 zuvor 4,17) ...“ (ebd. 104, vgl. 106f) oder „Das Stichwort »Wind« ... ruft dabei das Wortspiel zwischen 4,12 und 4,19 ins Gedächtnis ...“ (ebd. 108, vgl. ebd. 111 zu 4,6.11ff und 8,12f).

1015 Hier liegt jedenfalls auch - unabhängig von der Beurteilung des genauen Bezuges von Hos 8,12 durch *tōrah* - eine Stichwortverbindung vor. Zur Interpretation der *tōrātī* in Hos 8,12 als „älteste(r) direkte(r) Beleg für die Niederschrift von Priesterweisungen“ vgl. J. JEREMIAS, Hosea, 110f (Zitat 111); F. CRÜSEMANN, Tora, 27-30. Anders C. FREVEL, Schreiben, 27f.

(4) Ein Stichwortbezug zu V 7 als Verständnishilfe für *qālôn*

Der Kernpunkt für die Frage, ob sich Hos 4,18f auf eine immer schon ungenannte oder getilgte Göttin bezieht, liegt - wie die Diskussion der bisherigen Vorschläge gezeigt hat - in dem *qālôn māginnāhā*. Syntaktisch ist bei der Vokalisation des MT ein Verständnis als Nominalsatz oder als Relativsatz möglich. Beide Varianten sind wegen der Suffigierung nicht unmittelbar verständlich. Der Bezug auf eine Göttin setzt einen Fremdgötterkontext zum Verständnis des *qālôn māginnāhā* voraus. Im unmittelbaren Kontext der VV 17-19 spricht nur der Terminus <sup>a</sup>*sabbûm* dafür, daß der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs verletzt wurde. Eine bisher noch offene Frage ist, ob das zweifache Vorkommen von *qālôn* in Hos 4,7 und 4,18 als Stichwortaufnahme verstanden werden kann. In V 7 liest MT *k<sup>e</sup>bôdām b<sup>e</sup>qālôn ʾāmîr* „Ihre Ehre tausche ich gegen Schande ein“. Daß YHWH hier als Subjekt in der zweiten Vershälfte genannt wird, entspricht V 6, wo zweimal nach einem an einen Einzelpriester gerichteten Schuld aufweis eine Strafe YHWHs durch einen (*w<sup>e</sup>*)*yiqtol-x*-Satz angekündigt wird. V 7 wechselt allerdings in den Plural und stellt das Verb in 7b an die Schlußposition. Mehr Sinn würde machen, wenn der Schuld aufweis in VV 7f ohne Strafankündigung fortgeführt würde.

Möglicherweise ist MT aus dogmatischen Gründen von den Schreibern geändert worden (*tiqqûn sôp<sup>e</sup>rîm*, vgl. BHS), so daß zu lesen wäre *k<sup>e</sup>bôdî b<sup>e</sup>qālôn hemîrû* „meine Ehre tauschten sie gegen Schande ein“ (so BHS). J. JEREMIAS ändert nur das Verbum entsprechend, nicht aber das Suffix von *kābôd*, und geht von einem Austausch ohne den Einfluß YHWHs aus: „Ihre Ehre tauschten sie gegen Schande ein“<sup>1016</sup>. Das begründet er zum einen mit der Textüberlieferung von Peshitta und Targum, zum anderen aber auch mit einem Verweis auf die Parallelen in Ps 106,20 („Sie aber haben ihre Ehre gegen eine grasfressende Rindsfigur eingetauscht“) sowie in Jer 2,11: „Hat je ein Volk seine Götter gewechselt (*mûr/ymr* hi.)? [Aber dabei sind es gar keine Götter]. Aber mein Volk hat seine Ehre (*k<sup>e</sup>bôdô*) gegen unnütze Götzen vertauscht (*mûr/ymr* hi.)“. In beiden Stellen verweist der Apparat der BHS auf mögliches *tiqqûn sôp<sup>e</sup>rîm*, bei *k<sup>e</sup>bôdô* in Jer 2,11 für *k<sup>e</sup>bôdî* und in Ps 106,20 *k<sup>e</sup>bôdô* oder *k<sup>e</sup>bôdî* für das masoretische *k<sup>e</sup>bôdām*, so daß mit dem Verweis auf diese Stellen das Problem noch nicht gelöst ist. Möglicherweise geht es jedoch in allen Stellen um die Herrlichkeit YHWHs, die gegen den „Götzendienst“ eingetauscht wird<sup>1017</sup>. Wenn diese Annahme richtig ist, bezieht sich V 19 auf das *qālôn* in V 7 zurück: Sie lieben das „Eingetauschte“ anstelle der „Herrlichkeit YHWHs“. Ein Bezug zum Fremdgötterkult wäre bereits in V 18 sehr wahrscheinlich, wobei über die Frage ob Gott, Götter oder Göttin

1016 Vgl. J. JEREMIAS, Hosea, 63.

1017 Vgl. zu den *tiqqûnê sôp<sup>e</sup>rîm* in Hos 4,7; Jer 2,11; Ps 106,20 auch C. McCarthy, *Tiqqune*, 97-105, der allerdings davon ausgeht, daß in keiner der genannten Stellen eine masoretische Emendation vorliegt.

noch nichts ausgesagt ist. Ob die hier angerissene Hypothese zu halten ist, müßte in einer eingehenderen Untersuchung der genannten Stellen geprüft werden.

(5) *Eine windige und verwickelte Angelegenheit*

Der letzte Hinweis auf offene Fragen führt noch einmal zurück zu der *ru<sup>ah</sup>* in V 19a. Schon öfter ist das in V 19a benutzte Bild in seiner Bedrohlichkeit hinterfragt worden<sup>1018</sup>. Gerade die *k<sup>e</sup>nāpayim* sind häufig weniger ein Symbol zerstörerischer Kraft, sondern - in Anlehnung an die schützenden Flügel der Vögel(mütter) - des Schutzes<sup>1019</sup>. Das hat unter anderem auch dazu geführt, das *k<sup>e</sup>nāpēhā* nicht auf die *ru<sup>ah</sup>*, sondern auf eine geflügelte Göttin zu beziehen<sup>1020</sup>. Allerdings ist auch die bedrohliche Macht der „Flügel des Windes“ belegt (2Sam 22,11//Ps 18,11)<sup>1021</sup>, so daß ebenso wahrscheinlich bleibt, daß das Suffix auf die *ru<sup>ah</sup>* zu beziehen ist. Daß die *ru<sup>ah</sup>*, wie in Hos 4,19, den Fremdgötterdienst beseitigt, findet sich auch in dem frühnachexilischen Beleg Jes 57,13, dort allerdings parallelisiert mit *hæbæl*<sup>1022</sup>. Auch in Sach 5,9<sup>1023</sup> haben die beiden geflügelten Frauen, die das Efa mit der Frau/Göttin/Ruchlosigkeit nach Babylon wegschaffen, ausdrücklich „Wind in ihren Flügeln“ (*w<sup>e</sup>ru<sup>ah</sup> b<sup>e</sup>kanpēhæm*)<sup>1024</sup>. Die genannten Parallelen helfen für das Verständnis des *šārar ru<sup>ah</sup> ʾôtāh biknāpēhā* von Hos 4,19 allerdings kaum weiter. Dennoch könnte es lohnend sein, die Funktion der *ru<sup>ah</sup>* in V 19 ausführlicher in den Kontext der atl. *ru<sup>ah</sup>*-Belege zu stellen und vielleicht so zu Hinweisen für ein angemessenes Verständnis des Verses zu kommen. Auch dieser Spur kann in der vorliegenden Arbeit nicht weiter nachgegangen werden. Es bleibt bei der Zurückhaltung, die Unsicherheiten zu akzeptieren und keine eigene Deutung vorzulegen.

f) *Übersetzung*

Zum Abschluß der Ausführungen soll nun eine vorläufige Übersetzung gegeben werden, die die oben herausgestellten Schwierigkeiten zu berücksichtigen versucht und die genannten Hinweise aufnimmt. Es wird versucht, möglichst nahe am MT zu bleiben:

1018 Unabhängig davon, ob man *šrr* I „zusammenbinden, einwickeln, umhüllen, zusammendrängen“ oder *šrr* II „befehden, bedrängen“ (vgl. KBL<sup>3</sup> 990f) liest, bleibt eine Bedrohung ausgedrückt, deren Subjekt die *ru<sup>ah</sup>* ist.

1019 Vgl. Dtn 32,11; Ps 17,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4; Rut 2,12 u.ö.

1020 Vgl. G.I. EMMERSON, Goddess, 496. Diese Möglichkeit hält auch N. LOHFINK, Schilde, für denkbar.

1021 Vgl. zur Kombination von *ru<sup>ah</sup>* und *k<sup>e</sup>nāpayim* auch den „Wolkenfahrer“ in Ps 104,3 und Sach 5,9 (s. dazu im folgenden).

1022 Zu Jes 57,13 vgl. u. Anm. 634 im zweiten Hauptteil, Bd. 2; zur Datierung vgl. K. KOENEN, Ethik, 37-46.222f.

1023 Zu dieser Stelle s.u.

1024 Zu der *ru<sup>ah</sup>*, die Ortsbewegungen bewirkt, vgl. etwa 1Kön 18,12; 2Kön 2,16; Ez 1,4; 3,12.14; 8,3; 11,1.24; 43,5 u.ö.



*ḥ<sup>a</sup>bûr <sup>a</sup>sabbîm <sup>ʔ</sup>æprāyim*

Ein Kumpane von Götzenbildern ist Efraim,

*hannah lô*

laß ihn in Ruhe!

*sâr sâb <sup>ʔ</sup>ām*

Wenn ihr Saufen beendet ist,

*hazneh hiznû*

treiben sie maßlose Unzucht,

*<sup>ʔ</sup>āh<sup>a</sup>bû hebû*

lieben über alle Maßen.

*qālôn māginnêhâ*

Schande sind ihre (fem. Sg.) Schilde,

*šārar rû<sup>a</sup>ḥ <sup>ʔ</sup>ôtâh biknâpêhâ*

Ein Wind (fem. Sg.) wickelte sie/ihr Zeichen in seine Flügel ein

*w<sup>e</sup>yebosû mizzibḥôtâm*

und/aber [wegen] ihre[r] Altäre/Opfermahle<sup>1025</sup> werden [sie] zuschanden.

### g) Zusammenfassung

Der Durchgang durch die unterschiedlichen Lösungsvorschläge für Hos 4,18f hat gezeigt, daß die Stelle nicht plausibel erklärt werden kann. Weder lassen sich die Schwierigkeiten durch Emendationen und Konjekturen methodisch sinnvoll lösen, noch kann durch hypothetische Setzungen einer Bezugsgröße für die Suffixe der Text aufgehellt werden. Alle Versuche, die als Bezugsgröße eine Göttin sehen, haben erhebliche Schwächen. Zum Teil fehlt es ihnen an Rückbindung an die neueren Erkenntnisse der Religionsgeschichte, zum Teil lassen sie sich ikonographisch nicht verorten. In bestimmten Punkten spricht auch der Text selbst gegen die vorgeschlagenen Thesen. Allerdings kann auch nicht ausgeschlossen werden, daß sich die Stelle auf eine Göttin bezieht. Die zum Abschluß dieses Abschnitts zusammengestellten Hinweise zeigen, daß noch einige offene Fragen bleiben. Insbesondere scheint Hos 4,18f semantisch noch nicht voll ausgelotet zu sein. Ferner scheint es sinnvoll zu sein, Hos 4 auch unter diachronem Gesichtspunkt zu untersuchen und die Ergebnisse mit der inhaltlichen Seite von Hos 4,17-19 zu korrelieren. Hier ist eine eingehendere Beschäftigung mit Hos 4 gefordert, die im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann.

---

1025 Liest man MT *mizzibḥôtâm* Schlachtopfermahle, so liegt hier die einzige feminine Pluralbildung von *zəbah* vor (gegenüber 55 maskulinen Bildungen!). Weder kann man das sinnvoll als nordisraelitische Dialekteigentümlichkeit (vgl. H.S. NYBERG, Studien, 35; W. RUDOLPH, Hosea, 109) noch befriedigend als Bezeichnung des „Opferdienstes“ gegenüber den „Opfern“ erklären (so M. NISSINEN, Prophetie, 121).

Man kann auch *mizb<sup>e</sup>ḥôtâm* „ihre Altäre“ vokalisieren. BHS schlägt aufgrund von LXX und Peshitta ein zusätzliches *min* vor „wegen ihrer Altäre“, was aber eine Änderung des Konsonantentextes bedeutet. Eine Entscheidung fällt schwer! *zbḥ* bindet sich an VV 13f zurück, während *mzbḥ* auf die hoseanische Kritik an der Vielzahl der Altäre (vgl. Hos 8,11) hinausläuft.

## E. Eine Göttin im Hintergrund von Hos 10?

Die hier in Frage kommenden Verse Hos 10,5-8 bzw. 10,1-8 gehören in den größeren Kontext der Sammlung Hos 9,10-11,11, in der „sich Anklagen und Unheilsansagen stets an Geschichtsrückblicke anschließen“<sup>1026</sup>. V 1 blickt zurück auf Israel als fruchtbringenden Weinstock, der jedoch die Opfer auf den Altären und die Masseben immer zahlreicher gemacht hat und so nicht mehr „ungeteilten Herzens“ bei YHWH war (V 2). VV 3f thematisieren den geringen Gewinn des Königums, der Israel nach der Eroberung durch die Assyrer aufgehen wird<sup>1027</sup>. In den VV 5-8 geht es dann (wieder) um kultische Vergehen, vor allem in Samaria und Bet-El<sup>1028</sup>. Der Abschnitt ist wie Hos 4,17-19 textlich sehr schwierig. Inkongruenzen in Numerus und Genus sowie unsichere Wortbedeutungen erschweren das Verständnis. Auch hier soll und kann keine vollständige Analyse vorgelegt werden, sondern die Frage nach einer weiblichen Größe im Vordergrund stehen. Ein solcher Bezug wird von F.I. ANDERSEN und D.N. FREEDMAN an drei Stellen, von anderen nur an zwei oder einer Stelle gesehen. Zunächst soll der MT transkribiert wiedergegeben werden, und dann sollen nach einer Vorbemerkung am Text entlang die Probleme und die entsprechenden Lösungsvorschläge vorgestellt werden.

- V 5    a    *l<sup>e</sup> ʿæglót bêt ʾāwǣn yāgūrū š<sup>e</sup>kan šom<sup>e</sup>rôn*  
       bα    *kī ʾābal ʿālāw ʿammō ūk<sup>e</sup>mārāw ʿālāw yāgīlū*  
       bβ    *ʿal k<sup>e</sup>bōdō kī gālāh mimmaennū*
- V 6    aα    *gam ʾōtō l<sup>e</sup> ʾaššūr yūbāl*  
       aβ    *minhāh l<sup>e</sup>mælæk yāreb*  
       bα    *bāšnāh ʾæprayim yiqqāh*  
       bβ    *w<sup>e</sup>yebōš yīsrā ʾel me ʿašātō*

1026 J. JEREMIAS, Art. Hosea, 593, vgl. ebd. 590f. Zur Funktion von Geschichtsrückblicken (zusammen mit Höraufrufen) als Kompositionselement in Hos 4-11 vgl. auch M. NISSINEN, Prophetie, 313.

1027 Vgl. zur Interpretation von VV 3f und zur Einordnung in die Königs- bzw. Königumskritik im Hoseabuch J. JEREMIAS, Hosea, 127; anders z.B. H. UTZSCHNEIDER, Hosea, 111f, der V 3f für eine präsentische „Bestandsaufnahme des Königums“ (ebd. 111) hält.

1028 Daß der Abschnitt VV 1-8 „bewußt kunstvoll als »konzentrische Figur« gestaltet ist“, wie J. JEREMIAS (Hosea, 127; vgl. im Anschluß T. NAUMANN, Erben, 86) annimmt, ist nur mit Mühe nachzuvollziehen, „wenn nicht zu strenge Maßstäbe angelegt werden“ (T. NAUMANN, Erben, 86). JEREMIAS sieht in VV 1f und 8 einen äußeren Rahmen „mit dem Thema Altäre und Malsteine“ (ebd.) und in VV 3f.7 einen inneren Rahmen „mit dem Thema Königum“ (ebd.) um das Zentrum VV 5f. Die Teile sind vom Umfang her ziemlich ungleichgewichtig. Die Masseben und Altäre tauchen in VV 1f zweimal parallel auf, zum einen im Handeln Israels, dann in der Reaktion YHWHs. In V 8 werden die Höhen, die Altäre und die Höhenkulttermini „Berge und Hügel“ verwandt, Masseben fehlen! Sicher richtig ist, daß die VV 1.8 thematisch einen Rahmen um VV 1-8 bilden (vgl. so auch H. UTZSCHNEIDER, Hosea, 110f; T. NAUMANN, Erben, 86) VV 3f.7 sind nur durch das Stichwort „König“ verbunden, die jeweiligen Aussagen sind durchaus verschieden. Ob in VV 5f das Zentrum liegt, darüber kann man streiten. Der Abschnitt hat mehrere Spitzen, die - möglicherweise sich steigernd - auf die Vernichtung der Höhenheiligtümer und das Verwildern der Altäre in V 8 zulaufen.

V 7	a	<i>nidmæh šom<sup>e</sup>rôn malkāh</i>
	b	<i>k<sup>e</sup>qæšæp ʿal p<sup>e</sup>nê māyim</i>
V 8	aα	<i>w<sup>e</sup>nišm<sup>e</sup>dû bāmôt ʾāwæn</i>
	aα'	<i>ḥaṭṭa ʾt yiśrā ʾel</i>
	aß	<i>qôš w<sup>e</sup>dardar</i>
	aγ	<i>ya ʾalæh ʿal mizb<sup>e</sup>ḥôtām</i>
	bα	<i>w<sup>e</sup>ʾām<sup>e</sup>rû læhārûm kassûnû</i>
	bß	<i>w<sup>e</sup>lagg<sup>e</sup>bā ʿôt niplû ʿālênu<sup>1029</sup></i>

### 1. Vorbemerkung: Feminine Morpheme und die Frage nach formalsprachlichen Indizien (Genus/Sexus) für „Sex“ und „Gender“ in der hebräischen Sprache

Hier sollen einige Bemerkungen vorangeschickt werden, die in bezug auf Hos 10,5-8, aber auch Jer 2,27 wichtig zu sein scheinen:

Die Frage, ob das Genus hebräischer Nomina für die geschlechtsbezogene Festlegung des Gottesbildes (männliche oder weibliche Eigenschaften Gottes; „Sex/Gender“-Problematik) eine Rolle spielt, ist insbesondere in jüngerer Zeit durch feministisch-theologische Anstöße mehrfach aufgebrochen und diskutiert worden. Meist dreht sich jedoch diese Diskussion im Bereich der atl. Exegese um die Integration des Weiblichen in das Gottesbild bzw. die Komplementarität der Geschlechter im Gottesbild wie etwa bei der personifizierten *ḥākmāh*<sup>1030</sup> oder um die Frage nach dem (nur grammatisch?) „femininen“ Geist Gottes, der *rû<sup>a</sup>ḥ*<sup>1031</sup>. Das grammatische Geschlecht spielt ebenfalls eine bedeutende Rolle in der Frage nach der sog. inklusiven Sprache<sup>1032</sup>. Daß nun in metaphorischer Verwendung feminine Nomina eher mit einer Göttin assoziiert werden können als maskuline, scheint unmittelbar evident, sofern die Nomina Wirklichkeiten (d.h. im überwiegenden Fall Lebewesen) bezeichnen, die in beiderlei Geschlecht differenziert werden können (Genus-Sexus-Kongruenz)<sup>1033</sup>. Weitaus schwieriger wird diese Präsuntion, wenn das grammatische Geschlecht

1029 Zur Übersetzung s.u.

1030 Vgl. dazu zuletzt S. SCHROER, Art. Weisheit; DIES., Weisheit; G. VANONI, Weisheit.

1031 Vgl. dazu zuletzt H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Art. Geist; DIES., *Rûah*; W. VON SODEN, Genuswechsel.

1032 Vgl. im Bereich atl. Überlegungen aus jüngerer Zeit G. BRAULIK, Frauen, 129-136; G. VANONI, Weisheit, 185f, jeweils mit Literaturangaben. Ferner E. REUTER, Kultzentralisation, 147-150; F. CRÜSEMANN, Tora, 291-293 (dessen Arbeitshypothese „Frauen ... sind vielmehr überall in der inklusiven Sprache der Rechts- und Kulttexte da *mitgemeint* und also eingeschlossen, wo sie nicht ausdrücklich ausgenommen sind oder durch andere Umstände nicht in Frage kommen“ [ebd. 294] allerdings weder überzeugt noch entscheidend weiterbringt) Vgl. zum folgenden und zur Frage des Genusgebrauchs insgesamt ausführlicher D. MICHEL, Grundlegung, 25-81.

1033 Das gilt insbesondere dann, wenn das natürliche Geschlecht durch den Wortstamm selbst festgelegt ist, etwa bei *ʾāb* „Vater“ und *ʾem* „Mutter“ oder *lābīʾ* „Löwin“ und *ʾarī* „Löwe“, aber auch mit gleicher Deutlichkeit, wenn merkmalfähige Formen gebraucht werden, etwa *na<sup>a</sup>rāh* „Mädchen“ anstelle von *na<sup>a</sup>ar* „Knabe“ oder *sūsāh* „Stute“ anstelle von *sūs*

(„maskulin-feminin“) nicht durch ein natürliches Geschlecht („männlich-weiblich“), sondern durch die Nominalklasse vorbestimmt ist<sup>1034</sup> oder wenn das grammatische Femininum von der Unterscheidung *collectivum-nomen unitatis* oder von der Verwendung als Abstraktum herrührt<sup>1035</sup>. Wenn demnach das grammatische Geschlecht eines Nomens in Argumentationen zu Fragen der geschlechtlichen Differenzierungen im Gottesbild bzw. zu impliziten Verweisen auf eine Göttin verwandt wird, muß als Grundvoraussetzung gelten, daß zunächst versucht wird, das grammatische Geschlecht nach den Erkenntnissen der Syntax und Semantik unter formalsprachlichen Gesichtspunkten zu erklären und erst dann eine mögliche Korrespondenz zwischen grammatischem und natürlichem Geschlecht erwogen wird. Denn die „direkte Gleichsetzung zwischen grammatikalischem Geschlecht und (dem) Wesen einer Bezeichnung führen oft zu wunderlichen Argumenten“<sup>1036</sup>.

„Pferd“ (*sūs* meint nur in der Opposition, d.h. neben *sūsāh* „Hengst“. *sūs* wird keimale im AT neben *susāh* [nur Hld 1,9] verwandt).

1034 Etwa die Feminina <sup>a</sup>*dāmāh* oder <sup>æ</sup>*æræs* gegenüber *yām*, *yād* oder *šūr*, die maskulin sind. Die Erforschung des grammatischen Geschlechts der Nomina bzw. der Beziehung zwischen Nominalklassen und Genuswahl im Hebräischen bedarf dringend einer Neubearbeitung. Dies fordert schon MICHEL 1977 in seinem partiellen Neuanatz (Grundlegung, 72.75; vgl. auch W. VON SODEN, Genuswechsel, 62f). Den Ausgangspunkt für eine Erklärung der Genuswahl in Nominalklassen bildet immer noch die Untersuchung von K. ALBRECHT Ende des 19. Jhs.: „Ferner ist dem Hebräer und Semiten überhaupt männlich alles Gefährliche, Wilde, Mutige, Geachtete, Grosse, Starke, Mächtige, Thätige, Herrschende, Hervorragende, Feste, Schädliche, Lästige, Verwundende, Scharfe, Harte; weiblich alles mütterlich umfassende, Gebärende, Erhaltende, Ernährende, Gelinde, Schwache, Kleine, Furchtsame, Zierliche, Dienende, Beherrschte, unten Liegende, Schwankende, Lasten Tragende, minder Geachtete“ (Geschlecht, 120f). Es ist nicht zu verkennen, daß hier in massiver Form Geschlechterrollen zur Erklärung eingetragene wurden und durch die Erklärung transportiert und gefestigt werden. In vielen Fällen läßt sich eine Erklärung für das grammatische Geschlecht mit ALBRECHTS Theorie nur schwer finden. Einige Beispiele: Daß z.B. <sup>æ</sup>*æræs* und <sup>a</sup>*dāmāh* aufgrund der mütterlich hervorbringenden Kraft, vielleicht sogar aus mythologischen Gründen (vgl. K. ALBRECHT, Geschlecht, 48-52; D. MICHEL, Grundlegung, 76) feminin sind, läßt sich durch ALBRECHTS Vorgaben erklären, daß aber <sup>ʿ</sup>*ʿr* oder <sup>š</sup>*šāpôn* ebenfalls (wie viele andere geo- und topographische Bezeichnungen) feminin sind, läßt sich nur mit hypothetischem Aufwand so erklären. Warum ist <sup>b</sup>*bæʿæn* feminin, <sup>r</sup>*ræhæm* hingegen maskulin? Ebenso könnte man fragen, warum die meisten Nomina, die mit Wasser (*mayim*, *yam*) zusammenhängen, auch die Regenbegriffe <sup>z</sup>*zæræm gæšæm mātār tal šælæg*, alle maskulin sind, obwohl Wasser und Regen doch ohne Zweifel auch zum „Erhaltenden“ und „Ernährenden“ gehören. Die hierfür gebene Erklärung, daß sich die Wichtigkeit des Wassers darin spiegeln oder der Mensch den Naturerscheinungen machtlos gegenüberstehe und er sich ihrem Herrschen nicht entziehen könne (vgl. K. ALBRECHT, Geschlecht, 324f; D. MICHEL, Grundlegung, 77), zeigt, wie beliebig die wertenden Kategorien ALBRECHTS einsetzbar sind (<sup>ʿ</sup>*hôm* ist z.B. wiederum fem., weil es ein Abstraktum ist). Wahrscheinlicher ist m.E. eine nicht-wertende neutrale Erklärung, daß die genannten Begriffe als Flüssigkeiten maskulin sind (vgl. *naḥal*, *yayin*, *šekār*, *ḥālāb*, *dām*, *nāʿāp* usw., vgl. auch K. ALBRECHT, Geschlecht, 61-63.98f). Es bedarf dringend einer Überprüfung, ob durch die Genuswahl bei den hebräischen Nomina implizite Wertungen mitgesetzt sind und so durch die Syntax Patriarchalisten manifestiert und transportiert worden sind.

1035 Vgl. zu diesen Möglichkeiten D. MICHEL, Grundlegung, 70f.78f.

1036 F.-L. HOSSFELD, Bild, 83.

## 2. Die Jungkuh Anat:

### *Ein paar Feminina und eine Handvoll maskuliner Suffixe in Hos 10,5*

Bereits der erste Vers steckt voller Probleme. Die erste Schwierigkeit stellt der feminine Plural *ʿæglôt* dar, der im Kontext der mask. Sg. Suffixe der VV 5b.6a unverständlich ist. Möglich scheint zunächst, daß sich diese Suffixe syntaktisch auf den „Einwohner Samarias“ beziehen, jedoch läßt sich der *š<sup>e</sup>kan šom<sup>e</sup>rôn* in V 5a kaum anders denn als Subjekt von *yāgûrû* unterbringen. Die Numerusinkongruenz zwischen der 3. Pl. und dem singularen *š<sup>e</sup>kan* muß dabei nicht hinderlich sein, wenn man die Form als Kollektivum oder den Singular distributiv versteht<sup>1037</sup>. Nimmt man aber *š<sup>e</sup>kan šom<sup>e</sup>rôn* als Subjekt von V 5, lassen sich die folgenden Suffixe nicht mehr sinnvoll darauf beziehen. F.I. ANDERSEN und D.N. FREEDMAN wollen hingegen die Suffixe auf das *š<sup>e</sup>kan šom<sup>e</sup>rôn* zurückzubeziehen. Sie verstehen die Verbindung als Hinweis auf einen Gottkönig in Samaria: „This is the title for the god who had been acclaimed ruler in Samaria by the oaths in v 4, after the renunciation of Yahweh as king in v 3. It is equivalent to *ʿgl šmrwn*“<sup>1038</sup>. Als Übersetzung von V 5 bieten sie an: „About the heifers of Beth Awen they are exited and about the Resident of Samaria“<sup>1039</sup>. Im Text fehlen jedoch sowohl das Kopulativum als auch die Präposition, so daß der Lösungsvorschlag - zumal er den erheblichen religionsgeschichtlichen Überbau eines konkurrierenden Gottkönigtums (zwischen YHWH und dem Gott von Samaria [Baal]) braucht - nicht sehr plausibel scheint. Bleibt man bei der meist vertretenen Lösung, den *š<sup>e</sup>kan šom<sup>e</sup>rôn* als Subjekt von V 5a zu nehmen, bleibt die Frage nach der Bedeutung von *yāgûrû*. Entweder man leitet es von *gûr* I „sich als *ger* aufhalten“ oder von *gûr* III „sich fürchten“ (auch i.S. von kultisch verehren) ab<sup>1040</sup>. Beide Möglichkeiten haben die Schwierigkeit, daß die Verben normalerweise nicht mit *l<sup>e</sup>* konstruiert werden, wie es hier der Fall ist (*l<sup>e</sup> ʿæglôt*)<sup>1041</sup>. Am ehesten versteht man das *gûr l<sup>e</sup>* mit RUDOLPH als „fürchten um (etwas)“<sup>1042</sup> oder (wegen des Folgenden weniger plausibel) mit NYBERG als „Schutzsuchen bei“<sup>1043</sup>. Bei beiden Möglichkeiten bleibt die Schwierigkeit des femininen Plurals *ʿæglôt*

1037 Vgl. H.S. NYBERG, Studien, 73: „ein altes Kollektivum“; im Anschluß an ihn auch H.W. WOLFF, Hosea, 222; faktisch auch H. UTZSCHNEIDER, Hosea, 116f; J. JEREMIAS, Hosea, 127. Zum distributiven Verständnis des Singulars vgl. W. RUDOLPH, Hosea, 196. Die alten Übersetzungen haben die Form sachgemäß als Plural übersetzt.

1038 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 556.

1039 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 547.

1040 Zur Bedeutung vgl. KBL<sup>3</sup> 177. *gûr* II „angreifen“ kommt vom Sinn her nicht in Frage.

1041 *gûr* I wird mit *ʿim*, *b<sup>e</sup>*, *ʿæt* oder *šām*, *b<sup>e</sup>tōk* konstruiert und *gûr* III mit *min* oder *mipp<sup>e</sup>nē*.

1042 Vgl. W. RUDOLPH, Hosea, 193f; I. WILLI-PLEIN, Vorformen, 185.

1043 H.S. NYBERG, Hosea, 74; J. JEREMIAS, Hosea, 127. Die Grundbedeutung von *gûr* I ist eng an den Status, *ger* „Fremdling, Beisasse, Schutzbürger“ zu sein, geknüpft. Schwierig ist bei der für Hos 10,5 vorausgesetzten Verwendung als „Schutz suchen bei“ die Entkoppelung von der quasi institutionellen Anbindung „sich als *ger* aufhalten“ („Personenstandsbeschreibung“).

als Objekt des Satzes und Bezugspunkt für die mask. Sg. Suffixe. Die Form kann zum einen als Cstr. Pl. von <sup>a</sup>gālāh „Wagen, Lastkarren, Dreschwagen“<sup>1044</sup>, was aber im Kontext nicht paßt, oder als Cstr. Pl. von <sup>e</sup>aglāh „Färse, Jungkuh“<sup>1045</sup> übersetzt werden. Meist wird aufgrund der Inkongruenz der feminine Plural einfach in den Sg. verändert und das „Stierkalb von Bethel“ als Bezugspunkt angenommen<sup>1046</sup>. Diese Lösung ist allerdings, wie W. RUDOLPH bemerkt, „allzu billig“<sup>1047</sup>.

H.H. HVIDBERG hat nun bereits 1938 versucht, das Femininum anders zu erklären. Er beläßt das Genus, liest aber mit NYBERG ohne die *mater lectionis* l<sup>e</sup>glt, aber als Singular l<sup>e</sup>æglat und versteht die Stelle mit Verweis auf den ug. Anat-Baal-Zyklus<sup>1048</sup> als Anspielung auf die Göttin Anat: „It is then obvious to interpret <sup>e</sup>glt in a literal sense as »the heifer«, and <sup>e</sup>glt is Anat (Astarte)“<sup>1049</sup>. Mit dieser Möglichkeit spielen auch M.-T. WACKER und mit aller Vorsicht auch N. LOHFINK<sup>1050</sup>. Der Vorschlag ist problematisch: Zum einen muß der MT geändert werden, was aber wegen der erst nachexilischen Verwendung von *matres lectiones* in der Orthographie keine unüberwindbaren Schwierigkeiten macht, zum anderen wird Anat an keiner anderen Stelle im AT wie in der ugaritischen Mythologie (!) als Jungkuh aufgefaßt. Die auch in den Ugaritertexten ungewöhnliche Theriomorphisierung Anats als Färse kann nicht ohne weiteres auf die Verhältnisse in Bet-El übertragen werden. Schließlich stören die maskulinen Suffixe im folgenden Text, die sich nicht auf <sup>e</sup>aglat bêt <sup>awæn</sup> zurückbeziehen können.

Ebenfalls auf eine Göttin, nämlich die Paredra des Gottkönigs, „der in Samaria residiert“, beziehen ANDERSEN und FREEDMAN das <sup>e</sup>aglôt, ohne eine Änderung vorzunehmen: „The *plurale majestatis* is another example of Hosea's use of plurals as the name of a deity, perhaps the female counterpart of the »calf of Samaria« (8:5,6), and consort of the »Resident of Samaria«“<sup>1051</sup>. Zwar gibt es Formen des *pluralis excellentiae* im AT<sup>1052</sup>, jedoch muß man schon mit handfester Polemik rechnen, wenn man dem Autor von Hos 10,5 den Gebrauch

1044 Vgl. Gen 45,19.21.27; 46,5; Num 7,3 (2mal).6.7.8; 1Sam 6,7.8.10.11.14; 2Sam 6,3; Jes 5,18; 28,27.28; Am 2,13; Ps 46,10; 1Chr 13,7 (2mal), vgl. KBL<sup>3</sup> 741f.

1045 Gen 15,9; Dtn 21,3.4 (2mal).6; Ri 14,18; 1Sam 16,2; Jes 7,21; 15,5; Jer 46,20; 48,34; 50,11; Hos 10,11 (metaphorisch für Efraim, vgl. Hos 4,16 *pārāh*), vgl. KBL<sup>3</sup> 741.

1046 Vgl. die Verweise auf die alten Übersetzungen in BHS z.St. sowie A. WEISER, Hosea, 79; H.W. WOLFF, Hosea, 222; I. WILLI-PLEIN, Vorformen, 184f; J.L. MAYS, Hosea, 178; H. UTZSCHNEIDER, Hosea, 115; A. DESSLER, Hosea, 46 bzw. EÜ; KBL<sup>3</sup> 741. <sup>e</sup>egæl kommt in Hosea noch in 8,5.6; 13,2 vor.

1047 Vgl. W. RUDOLPH, Hosea, 195.

1048 Insbesondere etwa KTU 1.5 V,17, wo Anat als <sup>e</sup>glt bezeichnet wird.

1049 H.H. HVIDBERG, Weeping, 99.

1050 Vgl. M.-T. WACKER, Frau, 119; N. LOHFINK, Schilde, der anmerkt, daß die Lesung die Emendation des MT von <sup>e</sup>glwt zu <sup>e</sup>glt impliziert.

1051 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 555.

1052 <sup>alohîm</sup>; <sup>adonîm</sup>; <sup>qedošîm</sup> u.a.; vgl. GesK § 124g; P. JOÛON; T. MURAOKA, Grammar, § 136d.

eines Hoheitsplurals für die abgelehnte Göttin zuschreiben will. M.W. wird an keiner anderen Stelle im Fremdgötterkontext ein Hoheitsplural gebraucht. Auch in dem Lösungsvorschlag von ANDERSEN und FREEDMAN bleiben die folgenden Rückverweise als störendes Moment. In ihrem Kommentar merken sie dies zwar an<sup>1053</sup>, bleiben aber ungeachtet dessen bei der Referenz einer nicht näher bestimmten Göttin.

Die genannten Gegenargumente sind zu schwerwiegend, um einem der beiden Vorschläge zuzustimmen. Damit bleiben zwei Erklärungsmöglichkeiten für das *l'glwt*, die beide von einer Verwendung als Abstraktnomen ausgehen. Entweder man vokalisiert *l'æglût* oder nimmt die Form wie der MT sie bietet und versteht das *ôt* als seltenere Abstraktendung<sup>1054</sup>. In beiden Fällen wäre „Kalbszeug“ zu übersetzen, womit verächtlich auf den *ʿegæl* angespielt wäre. „Das darauf bezügliche masc. Suffix ist constructio ad sensum“<sup>1055</sup>. Allerdings muß eingestanden werden, daß dieser Vorschlag W. RUDOLPHS die verbleibende Inkongruenz herunterspielt<sup>1056</sup>. Der Sinn von V 5b muß etwas mit dem Kalb in Bet-El zu tun haben, bleibt jedoch aufgrund der diametral entgegengesetzten Verbbedeutungen dunkel. Zunächst wird durch *ʿbl* ein Verbum der kollektiven Trauer verwandt<sup>1057</sup>, dessen Subjekt *ʿammô* „sein Volk“, d.h. wenn die hier gegebene Deutung richtig ist, das „Volk des Kalbes“ ist. Dann aber taucht durch *gîl* ein Verbum intensiver Festfreude, des „gellenden“ Jubels<sup>1058</sup> auf, der - geht man von der masoretischen Verseinteilung aus - sich durch exakt wiederholendes *ʿâlâw* auf das gleiche Objekt wie *ʿbl* bezieht. Subjekt der „Festfreude“ sind die *kʿmārâw* „seine (Höhenkult-)Priester/Pfaffen“<sup>1059</sup>. Neben der genannten Kontradiktion von „Trauer“ und „Festfreude“ hängt bei dieser Satzabgrenzung auch die Fortsetzung *ʿal kʿbôdô kî gâlâh mimmænnû* in der Luft. BHS schlägt daher vor, Priester und Volk als Subjekt des *ʿbl* mit betonter Wiederholung des *ʿâlâw* zusammenzuziehen („ja es trauert sein Volk über ihn und

1053 „In the following references ... this goddess seems to have receded from view“ F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 555.

1054 Zum Abstraktnomen auf *ût*, vgl. GesK § 86h; P. JOÛON; T. MURAOKA, Grammar, § 88Mj, bei Hosea vgl. z.B. *zʿnût* Hos 4,11; 6,10. Für Hos 10,5, vgl. W. RUDOLPH, Hosea, 195; J. JEREMIAS, Hosea, 127; H. RINGGREN, Art. לַגַּל, 1060f; M. NISSINEN, Prophetie, 310. Unsicherer ist die Abstraktendung auf *ôt*, auf die W. RUDOLPH, Hosea, 195 verweist (vgl. die Skepsis bei P. JOÛON; T. MURAOKA, Grammar, § 88Mk.

1055 W. RUDOLPH, Hosea, 195.

1056 Vgl. auch die Ablehnung der Position bei I. WILLI-PLEIN: „W. Rudolphs Vermutung einer Abstraktendung bietet keine Hilfe, da die Unstimmigkeit der m. Formen bleibt und nur schwach durch constructio ad sensum zu erklären ist“ (Vorformen, 184).

1057 Vgl. dazu KBL<sup>3</sup> 6; H. UTZSCHNEIDER, Hosea, 115f.

1058 Vgl. dazu KBL<sup>3</sup> 182; [I. BERGMAN; H. RINGGREN;] H. BARTH, Art. לַגַּל, 1014.

1059 *komær* findet sich außer Hos 10,5 nur noch in 2Kön 23,5 und Zef 1,14. Es handelt sich entweder um ein Lehnwort aus dem Akkadischen (*kumru*), oder aus dem aramäischen (vgl. KAI 225, 1; 226,1; 228A,23 u.ö.). Jeweils werden Priester damit bezeichnet. In den beiden anderen Stellen (2Kön 23,5; Zef 1,14) ist der Terminus pejorativ als Oppositionsbegriff zu dem „legitimen“ Priester *kohen* verwandt.

auch seine Pfaffen über ihn“)1060 und das *gīl* zu dem Rest zu ziehen: „sie freuen sich über seinen Glanz/seine Ehre, aber man führt (diese/n) von ihm weg“1061. Viel mehr Sinn gibt das aber auch nicht. Andere Versuche ändern entweder das *yāgīlū* in eine Hif'il-Form von *yhl* „harren, warten“ oder von *yll* „jammern, wehklagen“1062, um das Verbum an die Bedeutung von *ʿbl* anzugleichen. Aus dem gleichen Grund hat W. RUDOLPH vorgeschlagen, *gīl* als *verbum anceps* aufzufassen und hier mit „gellend klagen“ zu übersetzen1063. Unklar ist schließlich, was durch *kʿbôdô* bezeichnet wird. Wenn es hier, wie oben angenommen, um das Stierkalb geht, könnte sich der *kābôd* auf den Metallüberzug über dem Holzkern des Stierpostaments beziehen1064.

Damit sind die Probleme und Lösungsvorschläge zu V 5 genannt. Die Schwierigkeiten sind vielfältig und können im Rahmen dieser Arbeit nicht im einzelnen diskutiert werden. Kein Lösungsvorschlag überzeugt unmittelbar, am besten bleibt man so nah wie möglich am MT und übersetzt VV 5.6a vorläufig:

Um das Kalbszeug (*lʿ æglūt*) Bet-Awens fürchten die Bewohner Samarias.  
 Ja es trauert um ihn sein Volk  
 und/aber seine Pfaffen jauchzen über ihn wegen seiner Herrlichkeit.  
 Denn diese wird man von ihm weg deportieren;  
 auch sie wird nach Assur gebracht als Gabe/Tribut für den Großkönig1065.

### 3. Zuschanden wegen schlechter Pläne oder wegen eines „weiblichen“ Holzes?

Ein zweiter Hinweis auf eine Göttin soll in V 6b zu finden sein. Wiederum gibt es semantische Unklarheiten im Vers, die eine auf eine weibliche Größe bezogene metaphorische Deutung begünstigen. V 6b besteht aus zwei Hälften, deren Parallelität sich durch die Erwähnung von *ʿæprayim* und *yīsrāʿel* nahelegt. Die Verbstellung ist invertiert: zunächst eine

1060 Die Numerusinkongruenz zwischen dem singularischen Verb und den beiden Subjekten, insbesondere dem zweiten pluralischen *kʿmārāw* bereitet keine allzu großen Schwierigkeiten (vgl. z.B. Rut 1,6); gegen H. UTZSCHNEIDER, Hosea, 114.

1061 Vgl. so z.B. J. L. MAYS, Hosea, 138: „Yea, his people mourn over him, and his idol-priests (mourn) over him. They howl because of his splendour for it has departed from him“.

1062 Vgl. die Vorschläge in BHS und BHK z.St. sowie [I. BERGMAN; H. RINGGREN;] H. BARTH, Art. 𐤊𐤍𐤏, 1014; A. WEISER, Hosea, 79.

Für eine Textänderung könnte allerhöchstens der scheinbar unbegründete Wechsel von der Suffix- (*ʿābal*, die vorgeschlagene Änderung wegen Haplographie in *yæʿābal* ist möglich, bleibt aber unsicher) in die Präfixkonjugation (*yāgīlū*) und dann wieder zur Suffixkonjugation (*gālāh*) sprechen. Gegen eine Änderung spricht aber das Wortspiel mit *glh* in V 5bβ und das *yīqtol* in V 5a (*yāgūrū*) (vgl. so auch I. WILLI-PLEIN, Vorformen, 185 mit Verweis auf A.B. EHRlich).

1063 Vgl. W. RUDOLPH, Hosea, 190; I. WILLI-PLEIN, Vorformen, 185; KBL<sup>3</sup> 182 „kreischen, heulen“.

1064 Vgl. dazu W. RUDOLPH, Hosea, 197; J. JEREMIAS, Hosea, 130; H.W. WOLFF, Hosea, 228.

1065 Zu dem *mælak yāreb* vgl. die Kommentare sowie M. NISSINEN, Prophetie, 310f.



dem Subjekt nachgestellte *yiqtol*-Form, dann *w<sup>e</sup>yiqtol* vorangestellt. Das Verständnis ist abhängig von den beiden Objekten *bāšnāh* und *me<sup>e</sup>āšātō*. Schwierigkeiten bereitet zunächst das *Hapax legomenon bāšnāh* in V 6bα: Meist leitet man es aufgrund des Verbuns in V 6bβ von der Wurzel *bwš* „sich schämen; zu Schanden werden“ (vgl. *bošǣt* „Schande“) ab<sup>1066</sup>. Die seltenere Bildung auf *-nāh* ist allerdings ungewöhnlich, gerade weil es ein *būšāh* „Scham, Beschämung“ (neben dem gewöhnlichen *bošǣt*) gibt<sup>1067</sup>. W. RUDOLPH hat daher vorgeschlagen, *baššānāh* „in dem Jahr“ zu vokalisieren und das *yiqqāh* nicht auf Efraim, sondern auf den *mǣlǣk* aus V 6a zu beziehen: „In dem Jahr, in dem er Efraim nimmt ...“<sup>1068</sup>. Bleibt man bei der Bedeutung „Schmach; Schande“, lautet die Übersetzung etwa „Efraim nimmt Schande“. Mit Verweis auf Ez 36,30 übersetzt H.W. WOLFF „Schmach nimmt Efraim auf sich ...“<sup>1069</sup>.

In V 6bβ hat das *me<sup>e</sup>āšātō* zu Spekulationen Anlaß gegeben. Nimmt man den MT zum Ausgangspunkt<sup>1070</sup>, handelt es sich um *ʿešah* im stat. cstr. mit *min* und Suffix 3. Sg. mask. Für F.I. ANDERSEN und D.N. FREEDMAN ist es nun kein Zufall, daß sowohl *bāšnāh* als auch *me<sup>e</sup>āšātō* feminin sind: „Since both *bošā* and its parallel *ʿešā* are feminine, it is possible that this »Shame« is the female counterpart of the male *qālôn* (4,7.18)“<sup>1071</sup>. *ʿešāh*, gelesen als Femininum zu *ʿeš* und gedeutet als polemischer Bildbegriff und Rückverweis auf Hos 4,12<sup>1072</sup>, gehört damit zu den „feminine nouns used as titles of the goddess“<sup>1073</sup>. Der Verweis auf Hos 4,18 verwundert allerdings, denn dort bezog sich *qālôn* ebenfalls auf eine feminine Größe; lediglich in V 7 sollte Baal als Opponent zu YHWH im Hintergrund stehen<sup>1074</sup>. Auch M.-T. WACKER führt die Möglichkeit, daß hier ein Femininum zu *ʿeš* vorliegt, im Gefolge der Vermutung, daß hinter der *ʿgl* Anat stehe, zu einer Anspielung auf die Göttin: „Ebenso (scil. wie 10,5 auf Anat zu deuten sein könnte) mag in 10,6 die feminine Form zu *ʿez*-Holz zu verstehen sein“<sup>1075</sup>. Auch hier muß wie bei ANDERSEN und

1066 Vgl. KBL<sup>3</sup> 158; GesB 121a; F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 557.

1067 Vgl. Ez 7,18; Ob 10; Mi 7,10; Ps 89,46. Der Apparat der BHK schlägt die Änderung in *būšāh* auch für Hos 10,6 vor, textkritisch gibt es dafür jedoch keinen Grund.

1068 Vgl. W. RUDOLPH, Hosea, 196.

1069 H.W. WOLFF, Hosea 220; vgl. auch H. UTZSCHNEIDER, Hosea, 118.

1070 Textänderungen sind jedenfalls nicht notwendig. Der bereits von J. WELLHAUSEN (Propheten, 125) gemachte und von vielen übernommene (vgl. z.B. BHK; BHS; A. WEISER, Hosea, 79; J.L. MAYS, Hosea, 138) Vorschlag, anstelle des *me<sup>e</sup>āšātō m<sup>e</sup>āšbō* bzw. *m<sup>e</sup>āšabbō* „wegen seines Götzen(bildes)“ zu lesen, ist nicht nur überflüssig, da MT gut zu lesen ist, sondern scheitert auch am Fehlen des Singulars von \**āšāb* bzw. der unsicheren Existenz eines *ʿošǣb* „Götze“ (nur Jes 48,5, wo GesB 610a von *ʿšb I* „bilden“ ableitet und Ps 139,24 *dǣrǣk ʿošǣb*, wo KBL<sup>3</sup> von *ʿošǣb II* „Pein, Mühsal“ ableitet).

1071 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 558.

1072 Vgl. F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 558.

1073 Vgl. F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 650.

1074 Vgl. F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 358.376.650.

1075 M.-T. WACKER, Frau, 119.

FREEDMAN vorausgesetzt sein, daß *ʿešāh* metaphorisch für einen Bildbegriff steht, da bei „Holz“ oder „Baum“ doch kaum Anat, sondern nur Aschera in Frage kommen würde. Für Hos 10,5 wurde bereits gezeigt, daß recht unwahrscheinlich ist, daß Anat im Hintergrund steht. Aber V 6 könnte ja auch unabhängig von V 5 auf eine weibliche Größe verweisen. Reicht für eine solche Annahme das Auftauchen von grammatisch femininen Formen aus? Für Hos 10,6 ist diese Frage m.E. klar zu verneinen. a) *bāšnāh* ist eine ziemlich unsichere Kandidatin (s.o.). b) Ob *ʿeš* überhaupt eine markierte Femininform bildet, ist lexikalisch unsicher<sup>1076</sup>. Die einzig in Frage kommenden Stellen sind Jer 6,6 wo im MT *ʿešāh* steht, wahrscheinlich aber mit den Masoreten des Ostens und wenigen Textzeugen ein *mappiq* zu ergänzen ist<sup>1077</sup>. Ähnlich unsicher ist Spr 27,9, wo im MT *m<sup>e</sup> ʿašat nāpæš*, steht. Hier mit „Duftholz“ zu übersetzen, „ist weit hergeholt und wenig einleuchtend“<sup>1078</sup>, schreibt O. PLÖGER, und A. MEINHOLD übersetzt V 9: „Öl und Räucherwerk erfreuen das Herz und (ebenso) die Süße seines Freundes wegen der Beratung (scil. *ʿešāh* I, C.F.) durch ein Lebewesen“<sup>1079</sup>. Der Mangel an beweiskräftigen Stellen deutet bereits darauf hin, daß die Existenz eines *ʿešāh* als Femininum zu *ʿeš* im biblischen Hebräisch eher unwahrscheinlich ist. Hos 10,6 könnte aber eine spontane Bildung (wie *bāšnāh* auch?) sein. Nun muß jedoch gefragt werden, welchen Sinn die Bildung eines bedeutungsgleichen (!) Femininums zu *ʿeš* denn gehabt hätte, wo es im natürlichen Geschlecht keine Entsprechung gab. Aus grammatischer Perspektive kommt als Grund einzig die nicht vom natürlichen Geschlecht abhängende Unterscheidung zwischen *collectivum* (nicht-markierte Form) und *nomen unitatis* (markierte feminine Form) in Frage<sup>1080</sup>. In dieser Richtung will auch W. RUDOLPH die Stelle verstehen. Er erklärt *m<sup>e</sup> ʿašatō* als suffigiertes *nomen unitatis* zu *ʿeš* und bezieht den Terminus auf das „seiner Zier beraubte(n) Holzbild, ... (das) sozusagen abgehäutete Kalb“<sup>1081</sup>.

1076 Vgl. KBL<sup>3</sup> 821.

1077 Vgl. BHS z.St.; KBL<sup>3</sup> 817.821; J.A. SOGGIN, Art. פֶּשַׁע, 356; K. NIELSEN, in: H. RINGGREN; K. NIELSEN, Art. פֶּשַׁע, 287; W. RUDOLPH, Jeremia, 42; R.P. CARROLL, Jeremia, 192; W.L. HOLLADAY, Jeremia, 203 u.v.a.

Eine suffigierte Form paßt auch vom Kontext her viel besser, da ohne Zweifel die Bäume der *bat šyōn*, also Jerusalems Bäume gemeint sind, vgl. auch noch Dtn 20,19 und zur Interpretation des militärischen Bildes R. LIWAK, Prophet, 278f.

1078 O. PLÖGER, Sprüche, 318.

1079 A. MEINHOLD, Sprüche, 450. O. PLÖGER, Sprüche, 317 übersetzt (allerdings unter Voraussetzung einer Textänderung) „und die Süßigkeit (s)eines Freundes stärkt die Seele“.

F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 558 verweisen noch auf Ps 106,43 als möglichen Beleg für *ʿešāh* als Femininum zu *ʿeš*, da auch hier ihrer Meinung nach eher Fremdgötterkontext indiziert sei als *ʿešāh* I „Ratschluß; Plan“ (vgl. dazu KBL<sup>3</sup> 820f). Trotz aller Probleme mit dem pluralischen Suffixe paßt dort aber *ʿešāh* I wesentlich besser, vgl. V 23.

1080 Vgl. dazu D. MICHEL, Grundlegung, 64-69.

1081 W. RUDOLPH, Hosea, 197. Vgl. ähnlich J. JEREMIAS, Hosea, 127.

Eine andere plausible Erklärung für Hos 10,6 leitet das Nomen von *ʿešāh* I ab und bezieht den Satz auf außenpolitische Verträge. Es „könnte hier das vergebliche Lavieren der königlichen Politik (vgl. V. 4) im Blick sein“<sup>1082</sup>. Zu übersetzen ist dann „zuschanden wird Israel wegen seines Planes“. Diese Deutung paßt sich gut in den Kontext ein. Der Plan wäre der Tributzahlung in V 5b gleichzustellen und beides kann die drohende Einnahme durch die Assyrer nicht mehr aufhalten. „Jetzt kommt die Zeit, wo Israel auslöffeln muß, was es sich eingebrockt hat“<sup>1083</sup>.

Beide zuletzt vorgestellten Deutungsmöglichkeiten sind plausibler als die Annahme, über das Femininum *ʿešāh* sei auf eine Göttin angespielt worden. Offenbar will der Autor des Textes (möglicherweise nicht mehr Hosea selbst) den (noch bevorstehenden?) Untergang des Nordreiches mit dem Stierkult in Bethel begründen. Die Wahl von femininen Nomina, sei es als Abstraktum oder *nomen unitatis*, ist kein Indiz für einen Bezug auf eine weibliche Größe. Genus und Sexus dürfen nicht verwechselt werden. Auch die verbleibenden angeblichen Verweise auf eine Göttin, die als Interpretationsmöglichkeiten ins Spiel gebracht wurden, sind nicht plausibler. F.I. ANDERSEN und D.N. FREEDMAN wollen in Konsequenz ihres Ansatzes auch in dem noch verbleibenden Femininum *ḥaṭa ʿt* in V 8 einen möglichen Bezug auf eine weibliche Größe sehen<sup>1084</sup>. G. BRAULIK hat schließlich in seinem Beitrag zur Ascheradiskussion die Frage gestellt, ob Hosea in V 7 das ausgefallene Wort *qæšæp* gewählt hat, „um damit auf den »Holzpfahl« bzw. den »Zweig«, das Symbol einer Göttin, anzuspielen“<sup>1085</sup>. Auch diese Möglichkeit ist m.E. abwegig. Wenn die Interpretation BRAULIKS richtig ist, daß „der Ausdruck *qæšæp*, der nur hier für »Holzstück« oder einen »abgebrochenen Zweig« verwendet wird, (...) wohl den gehäuteten Holzkern von *ʿæglôt* (meint)“<sup>1086</sup>, dann wäre eine Anspielung auf die Zweiggöttin bzw. über den „Holzpfahl“ auf Aschera nicht nur subtil, sondern auch dem Argumentationsduktus wenig dienlich. Darüber hinaus ist fraglich, ob sich *qæšæp*<sup>1087</sup> hier auf den „gehäuteten Holzkern“ bezieht.

1082 H. UTZSCHNEIDER, Hosea, 118; vgl. H.W. WOLFF, Hosea, 224.

1083 I. WILLI-PLEIN, Vorformen, 185.

1084 Wiederum ist der Appendix „mutiger“ als der Kommentar selbst. Während in der Kommentierung ein Bezug auf den männlichen Gottkönig in Samaria (s. dazu o.) erwogen wird und der Bezug auf eine Göttin nur als Möglichkeit genannt wird (vgl. F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 556), taucht im Appendix *ḥaṭa ʿt* in derselben Kategorie wie *ʿæglôt*, *ʿešāh*, *qālôn* (4,18), *rūʿh ʿôtāh* (4,19) auf.

1085 G. BRAULIK, Ablehnung, 121.

1086 G. BRAULIK, Ablehnung, 121.

1087 Die Bedeutung ist unsicher. Meist wird das *qæšæb II* aufgrund der Wiedergabe der LXX (Theodotion und Peschitta) mit φρύγανον mit Hilfe des arabischen *qasafa* von *qsb* „abschneiden; Zuschnitt“ (vgl. 2Kön 6,6) abgeleitet oder aber aufgrund von Vulgata, Aquila und Symmachus als „Schaum“ gedeutet. Beide Möglichkeiten scheinen gleichwertig, beide sind unsicher, vgl. KBL<sup>3</sup> 1050; M. NISSINEN, Prophetie, 311.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

Teilt man mit BRAULIK (BHS u.a.) V 7a entgegen MT nach *šom<sup>e</sup>rôn* ab<sup>1088</sup>, dann bezieht sich der Vergleich mit dem vergänglichen „Schaum auf der Wasseroberfläche“ bzw. dem „Treibholz auf der Wasseroberfläche“ auf den König als dem politischen Führer des Nordreiches, nicht auf das „Kalb“ in Bet-El<sup>1089</sup>. Als Fazit läßt sich festhalten: Daß durch den ungewöhnlichen Begriff auf eine Göttin angespielt sein soll, ist von der Semantik des Terminus unsicher und vom Kontext her unwahrscheinlich.

Nachdem die schwierigen und hier relevanten Passagen des Textes besprochen worden sind, kann (mit aller Vorsicht<sup>1090</sup>) eine Übersetzung der VV 5-8 gegeben werden:

- V 5 Um das Kalbszeug (*l<sup>e</sup> æglūt*) Bet-Awens fürchten die Bewohner Samarias.  
Ja, sein Volk trauert um es (das Kalb),  
aber seine Pfaffen jauchzen über es wegen seiner Herrlichkeit.  
Denn diese wird man von ihm weg deportieren;
- V 6 auch sie wird nach Assur gebracht  
als Gabe für den Großkönig.  
In dem Jahr, in dem er Efraim nimmt,  
wird Israel zuschanden wegen seines Planes.
- V 7 Vernichtet wurde Samaria.  
Sein König ist wie Schaum auf der Wasseroberfläche.
- V 8 Dornen und Dornengestrüpp werden über ihren Altären wachsen.  
Dann werden sie zu den Bergen sagen, bedeckt uns,  
und zu den Hügeln, fällt auf uns.

Die Stoßrichtung der Verse ist, sofern die Übersetzung annähernd zutrifft, klar. Der Stierkult in Bet-El und die verzweifelte Anbiederung an die Großmacht werden zum Untergang führen bzw. haben schon zum Untergang geführt. Die kultischen Verfehlungen werden mit

---

1088 Vgl. zur Versetzung des *Atmah* in V 7 neben G. BRAULIK, Ablehnung, 121 und BHS auch H. UTZSCHNEIDER, Prophet, 119 u.a.

Wegen des femininen *šom<sup>e</sup>rôn* versteht man am besten das *nidmāh* als Ptz. Nif. fem. (*nidmāh*), wie auch W. RUDOLPH, der letztlich aber andere Wege geht, anmerkt (Hosea, 196). Erwägen könnte man auch ein feminines Nif'al von *dmm*, was bei der bedeutungsgleichen Verwendung der Wurzeln *dmm* und *dmh* durchaus möglich ist. Die Vokalisation des MT, die das Suffix in *malkāh* nicht als markiertes Pendens auffaßt, müßte etwa übersetzt werden: „Vernichtet wurde Samarias König“ oder wörtlicher „Vertilgt ist Samaria ihr König“.

1089 Anders auch H. UTZSCHNEIDER, Hosea, 119: „Ist es der irdische König, der nach dem Scheitern seiner Politik wie ein Zweig auf dem Wasser treibt oder ist es das hölzerne Stierbild, daß sich damit (*sic*: als) bloßes Stück Holz decouvriert? Wiederum ist beides denkbar ... Die Pläne des Königs sind ebenso nichtig wie die vermeintliche göttliche Macht des Jungstiers“. Die Alternativdeutung setzt voraus, daß das Stierkalb als „König“, vor allem in Verbindung mit Samaria titulierte und verehrt wurde. Das ist zwar möglich, jedoch aus dem unmittelbaren und weiteren Kontext nicht zu entnehmen. Vgl. gerade die Formulierung in Hos 8,5 „Verstoßen ist dein Jungstier, Samaria“ (vgl. V 6b), die H. UTZSCHNEIDER (ebd. 102) mit anderen auf das Kalb in Bet-El beziehen will. „Sein König“ bezieht sich m.E. kaum auf den *ægæl* bzw. die *glwt*.

1090 Zu den jeweiligen Alternativen s.o.

dem Untergang des Nordreiches ihr radikales Ende nehmen. So wie YHWH „ihren Altären das Genick brechen“ und die Masseben vernichten wird (10,2), so werden hier die Altäre von Dornen überwuchert. Der Schluß nach der Beschreibung der katastrophalen Niederlage des ausgedehnten Kultbetriebs klingt fast satirisch. Die klassischen Orte des Höhenkultes (*hārām* und *g<sup>e</sup>bā<sup>o</sup>t*) werden angeführt, um Israels Verzweigung grotesk zu dokumentieren. Auf eine Göttin scheint in dem Abschnitt weder direkt angespielt zu sein noch scheint sie im Hintergrund zu stehen. Während Kritik an Opferaltären und Masseben sehr massiv zum Ausdruck kommt, fehlt eine Kritik an Ascheren anscheinend völlig.

### F. „Ich bin deine Anat und deine Aschera“. YHWH als immergrüne Aschera in Hos 14,9?

Der letzte Beleg aus dem Hoseabuch, der hier als Anspielung auf Göttinnen besprochen werden muß, stammt aus dem Schlußkapitel. Sieht man in V 10 mit den meisten Exegeten einen weisheitlich geprägten Nachtrag zum Hoseabuch, der sicher erst aus nachexilischer Zeit stammt<sup>1091</sup>, dann bildete der hier zu diskutierende Vers 9 einmal den Abschluß des Hoseabuches. Hos 14,9 gehört zu dem größeren Abschnitt 14,2-9<sup>1092</sup> bzw. zu dem mit dem zentralen Heilswort YHWHs eröffneten Unterabschnitt VV 5-9<sup>1093</sup>. Der Text ist häufiger als Dialog zwischen YHWH und Efraim bzw. als Bußliturgie, d.h. als Antwort auf die in VV 2-4 an Israel gerichtete Aufforderung zur Umkehr, aufgefaßt worden<sup>1094</sup>. Die Datierung des Abschnitts ist wenig umstritten: Sehr häufig werden die hier vorliegenden Verse als noch hoseanisch (Spätphase) verteidigt<sup>1095</sup> oder mit J. JEREMIAS dem Schülerkreis Hoseas zugeordnet, wobei „es (...) weithin nur Nuancen (sind), die diese Schüler, die in engstem Kontakt zu ihrem Meister gestanden haben müssen, von ihm selber unter-

---

1091 Vgl. dazu exemplarisch J. JEREMIAS, Hosea, 174; G.T. SHEPPARD, Wisdom, 129-136 und mit Hinweisen zum Stand der Forschung T. NAUMANN, Erben, 148-154 sowie K. KOENEN, Heil, 194-199.

1092 Zur thematischen Zusammengehörigkeit von Hos 14,1 mit Hos 13 als Abschluß des Gerichtswortes vgl. H.W. WOLFF, Hosea, 290.297f; W. RUDOLPH, Hosea, 240-242.246; J. JEREMIAS, Hosea, 160f.167 u.a.

1093 Zur Unterteilung VV 2-4.5-9 vgl. J. JEREMIAS, Hosea, 169; T. NAUMANN, Erben, 122.

1094 Zur These eines Zwiegesprächs vgl. A. S. VAN DER WOUDE, Bemerkungen, 483-485; zu der These einer prophetischen Bußliturgie, vgl. J. JEREMIAS, Hosea, 169; T. NAUMANN, Erben, 122-124.

1095 Vgl. H.W. WOLFF, Hosea, 303; W. RUDOLPH, Hosea, 250; K.A. TÅNGBERG, Fir, 82; I. WILLI-PLEIN, Vorformen, 233; G.I. EMMERSON, Hosea, 50; T. NAUMANN, Erben, 126 (bes. zu V 9: „An hoseanischer Urheberschaft ist nicht zu zweifeln“). Dabei wird die Heilsverheißung VV 5-8.9 teils kurz vor dem Fall Samarias 722 v. Chr. („Der Sturz ist so gut wie perfekt“, H.W. WOLFF, Hosea, 303) oder kurz danach angesetzt: „Die Datierung der Heilungsverheißung führt mit Sicherheit in die allerletzte Phase hoseanischer Wirksamkeit, vermutlich nach dem Fall Samarias“ (T. NAUMANN, Erben, 126). V 9 hält T. NAUMANN allerdings für ein versprengtes Wort aus einer früheren Phase der Verkündigung Hoseas (ebd. 130f).

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

scheiden“<sup>1096</sup>. Spätdatierungen, wie etwa die von G.A. YEE, die Hos 14,2-9.10 zu der exilischen Schlußredaktion des Hoseabuches zählt, finden sich selten<sup>1097</sup>. Der im MT überlieferte Text ist weitestgehend verständlich und bedarf keiner tiefgreifenden Korrekturen<sup>1098</sup>:

V 5 a ʾærpā ʾ m<sup>e</sup>šūbātām ʾoh<sup>a</sup>bem n<sup>e</sup>dābāh

b kī šāb ʾappī mimmənnū

V 6 aα ʾæhyæh kaṭṭal l<sup>e</sup>yīsrā ʾel

aß yiprah kaššōšannāh

b w<sup>e</sup>yak šārāšāw kall<sup>e</sup>bānōn

V 7 aα yel<sup>e</sup>kū yon<sup>e</sup>qōtāw

aß wīhī kazzayit hōdō

b w<sup>e</sup>rē<sup>a</sup>h lō kall<sup>e</sup>bānōn

V 8 aα yāšubū yoš<sup>e</sup>bē b<sup>e</sup>šillō

aß y<sup>e</sup>hayyū dāgān w<sup>e</sup>yipr<sup>e</sup>hū kaggāpæn

b zikrō k<sup>e</sup>yēn l<sup>e</sup>bānōn

V 9 aα ʾæprayim

aß ma lī ʾōd lā ʾašabbīm

bα ʾanī ʾānīti wa ʾašūrənnū

bαʾ ʾanī kibrōš ra ʾanān

bß mimmənnī pæry<sup>e</sup>kā nimšā ʾ

V 5 Ich will ihre Abtrünnigkeit heilen,  
ich will sie aus freien Stücken lieben,  
denn zurückgekehrt ist mein Zorn von ihm weg.

V 6 Ich will wie der Tau für Israel sein,  
dann wird es sprossen wie eine Lotusblume<sup>1099</sup>,  
und es wird seine Wurzeln (ein)schlagen<sup>1100</sup> wie der Libanon(wald)<sup>1101</sup>,

1096 J. JEREMIAS, Hosea, 170.

1097 G.A. YEE, Composition, 131-142. Vgl. M. NISSINEN, Prophetie, 333f, der Hos 14,2-9 nach-exilisch datiert.

1098 Die Übersetzung der VV 5-8 wird in den Anmerkungen kommentiert.

1099 Zu šōšannāh „Lotus, *Nymphaea alba*“ bzw. „Lilie, *Lilium candidum*“ vgl. Hld 2,1.2.16; 4,5;6,2.3; 7,3 und bes. O. KEEL, Hohelied, 79-82; OLB 2, 85-88. Als Übersetzung wurde Lotus gewählt, da der Vergleich hier auf die Regenerationskraft der Pflanze abzielt. Zur *Lilium Candidum*, vgl. M. ZOHARY, Pflanzen, 176f.

1100 Skepsis ruft die Übersetzung des *nkh* hi. als festgefügte Wendung „Wurzeln schlagen“ hervor, was auch schon J. WELLHAUSEN (Propheten, 133) anmerkte: „»Wurzeln schlagen« ist zwar deutsch oder persisch, aber nicht hebräisch, und »Wurzeln schlagen wie der Libanon« ist überhaupt nichts“. W. RUDOLPH (Hosea, 252) wählt daher die Übersetzung „Wurzeln einschlagen wie der Libanon“ und bezieht die Wendung mit Verweis auf Ijob 28,9 auf die kosmologische Vorstellung der tief gegründeten Berge. Eine Entscheidung kann hier nicht gefällt werden. Deutlich ist, daß das Bild auf die Standfestigkeit, eben das „verwurzelt sein“ abzielt. Zu vergleichen sind etwa die Wendungen bei Jeremia vom Einpflanzen (*ntʾ*) und Ausreißen (*ntš*), vgl. Jer 1,10; 11,17; 18,9; 24,6 u.ö., bes 12,2.

1101 Eine Änderung des *kall<sup>e</sup>bānōn* in *kallibnæh* „Styrax; Pappel; Weißpappel“ (vgl. Hos 4,13) (so der Vorschlag der BHS, vgl. auch J. DAY, Case, 313) ist nicht notwendig und auch nicht ratsam, da die Änderung die dreifache Erwähnung des Libanon durchbrechen würde. Zum Verständnis s. die vorhergehende Anmerkung.

- V 7 seine Zweige werden wachsen.  
Dann wird er wie ein prächtiger Ölbaum sein,  
und der Duft, der von ihm ausgeht, wie der Libanon.
- V 8 Die Bewohner werden zurückkehren<sup>1102</sup> in seinen<sup>1103</sup> Schatten,  
sie werden Getreide beleben (?)<sup>1104</sup>,  
und sie werden sprießen wie der Weinstock<sup>1105</sup>.  
Seine Reputation<sup>1106</sup> wird wie der Wein des Libanon sein.
- V 9 Efraim<sup>1107</sup>,  
was habe ich<sup>1108</sup> noch mit den Götzenbildern zu schaffen?

- 1102 Die aufgrund der LXX und Peshitta vorgenommene Änderung des *šûb* in *yšb* (vgl. BHS; J. DAY, Case, 313) ist zwar möglich, da nur umvokalisiert werden muß, jedoch nicht zwingend notwendig. Das *šûb* könnte ein Hinweis auf eine „späte“ (entweder nach dem Fall des Nordreiches oder nach dem Fall Jerusalems) Entstehung sein, wenn es sich auf die Rückkehr der Exulanten bezieht, vgl. so z.B. G.A. YEE, Composition, 138.
- 1103 In der Tat ist das *b<sup>e</sup>šillô* schwierig, wenn sich das Suffix auf den *zayit* in V 7aß bezieht. Dann würde Israel in seinen eigenen Schatten zurückkehren. Daher wird häufig vorgeschlagen, das Suffixes in die 1. Sg. zu ändern (vgl. BHS; J. DAY, Case, 313) und den Schatten auf YHWH zu beziehen.  
Erwägenswert ist auch die mit Hinweis auf *šûb* und *yšb* in Hos 3,4f vorgeschlagene Vokalisierung von G.A. YEE, Composition, 136: *yāšûbû yešebû b<sup>e</sup>šillî* „sie werden zurückkehren (und) werden in meinem Schatten sitzen/wohnen“.  
Die Änderung des *b<sup>e</sup>šillô* in *b<sup>e</sup>šillî* ist allerdings eine zu einfache Glättung des Textes, die durch keinen Textzeugen gestützt wird. MT soll daher hier zunächst (im Bewußtsein der Schwierigkeiten) belassen werden. Trotz des Suffixes der 3. Sg. mask. könnte hier vom Schatten YHWHs, nicht vom Schatten Efraims die Rede sein. Anders G.I. EMMERSON, Hosea, 46, die das Suffix der 3. Sg. auf Israel beziehen will, was bei ihr wegen des so entstandenen Widerspruchs zu V 9 letztlich zu einer Trennung der VV 5-8 von V 9 führt.
- 1104 Die Wendung *y<sup>e</sup>hayyû dāgān* ist unklar und zusammen mit dem *w<sup>e</sup>yipr<sup>e</sup>hû kaggāpæn* „ein höchst unerquicklicher Mischmasch von eigentlicher und bildlicher Rede“ (J. WELLHAUSEN, Propheten, 134). Möglicherweise kann die Wendung als „Getreide bauen“ aufgefaßt werden (vgl. so H.W. WOLFF, Hosea, 306). Zu den Problemen vgl. W. RUDOLPH, Hosea, 249, der selbst den Text zu einer Verbform von *dgh* konjiziert und sie „werden aufleben und sich mehren“ übersetzt (Hosea, 247.249, vgl. auch J. DAY, Case, 313). J. JEREMIAS schließt sich dem älteren Vorschlag an, *kaggān* zu lesen „werden wieder aufleben wie ein Garten“ (Hosea, 168).
- 1105 Zum Vergleich mit dem Weinstock, vgl. Hos 10,1.
- 1106 *zekær* wörtlich „Erwähnung, Nennung, feierliche Nennung u. Anrufung“ (KBL<sup>3</sup> 260). Es geht in dem Vergleich um den „Ruf“, den der Wein des Libanon (und Antilibanon) genießt. Vgl. zur Frage des Weingebiets W. RUDOLPH, Hosea, 252.
- 1107 Efraim ist ebenso wie das *lî* (s. die folgende Anmerkung) unverändert im Text als Anrede zu belassen, gegen A.S. VAN DER WOUDE, Bemerkungen, 495.
- 1108 Da YHWH selbst nie in direkter Verbindung mit *‘ašabbûm* genannt werde, Efraim aber über Hos 4,17 sogar mit den Götzenbildern verbündet sei, wird häufig vorgeschlagen, das *lî* mit der LXX in *lô* zu ändern (vgl. BHS; H.W. WOLFF, Hosea, 301; W. RUDOLPH, Hosea 249; J. JEREMIAS, Hosea, 168 u.ö.). Diese Konjektur ist ohne Zweifel sachgemäß und man erhält eine „schöne“ Opposition zwischen Hos 4,17 und 14,9, jedoch ist die Textänderung keineswegs notwendig. Es spricht sogar einiges gegen diese Konjektur. So verweisen G.A. YEE, Composition, 139 und G. BRAULIK, Ablehnung, 121 auf die kunstvolle Gestaltung des *mah lî/‘ani/‘ani/mimmænnî* V 9. Ferner scheint auch der Gebrauch des *mah* + *l* + Suff. im AT gegen eine vorschnelle Konjektur zu sprechen. Diese Konstruktion findet sich nur einmal (Jer 8,9) in der 3. Pers., ansonsten immer in 1. oder 2. Person (die Belege der 1. Pers. sind

Ich habe ihn erhört und werde auf ihn achten;  
ich bin wie ein frischer/immergrüner Wacholder,  
an mir wird deine Frucht gefunden.

### 1. „Mehr geistvoll als richtig“? Zur Konjunktur einer Konjektur

Wirft man einen flüchtigen Blick auf die hier gegebene Übersetzung von Hos 14,5-9, scheint eine Verbindung mit einer Göttin ausgeschlossen. Die an Efraim/Israel gerichtete Heilzusage scheint als YHWH-Rede unmittelbar verständlich, weder feminine Nomina (Hos 10,5f) noch unklare Rückbezüge auf ein Femininum (Hos 4,18f) könnten den Gedanken nahelegen, hier sei auf eine Göttin Bezug genommen. Dennoch ist Hos 14,9 die Stelle, die in der Diskussion am häufigsten auftaucht und die weiteste Akzeptanz findet. Der Grund liegt zum einen in dem singulären Vergleich YHWHs mit einem Fruchtbaum und noch viel mehr in den beiden Verben in V 9b *ʿānīṭī wa ʿāšūrēnnū*. Die deutliche Assonanz zu „Anat“ und „Aschera“ ist so offenbar, daß eine Leugnung der lautlichen Nähe völliger Ignoranz gleichkommen würde. Die beiden Verben des MT bereiteten zudem manchen Exegeten Schwierigkeiten: Dem *ʿnh* fehlt die eigentlich von Kontext her zu erwartende Suffigierung „ich habe ihn erhört“, und das in der oben gegebenen Übersetzung vorausgesetzte *šūr* „vorgebeugt betrachten“<sup>1109</sup> wird vielfach als „zu schwach“<sup>1110</sup> bezeichnet. Konjekturen zu beiden Verbformen gibt es daher (obwohl sie nicht nötig sind!) zuhauf<sup>1111</sup>.

Die *explizite* Verbindung mit Anat und Aschera geht zurück auf JULIUS WELLHAUSEN, der bereits 1892 vorschlug, „für *עָנִיתִי וְאֲשֹׁרֶנּוּ* möglicherweise *עָנִיתִי וְאֲשֹׁרֶתִי*“ zu le-

kursiv gedruckt): Gen 21,7; Jos 15,18; 22,24; Ri 1,14; 11,12; 18,3.23.24; 2Sam 14,5; 16,10; 19,23; 1Kön 1,16; 12,16 (Pl.); 17,18; 19,9.13; 2Kön 3,13; 6,28; 9,18.19; Jes 1,11; (3,15); 22,1.16; 52,5; Jer 2,18; 8,9 (*mæh lāhæm*); Ez 18,2; Jon 1,6; Ps 50,16; 114,5; Ijob 13,23; Est 5,3; 2Chr 10,16 (Pl.); 35,21. Nur einmal steht noch *mah li ʿōd*, allerdings mit der Bedeutung „Was bleibt mir noch?“ (vgl. Ri 18,24). Die formelhafte Wendung „Was habe ich mit ... zu schaffen“ bezieht sich in allen Fällen auf Personen. Das Gegenüber wird syndetisch ebenfalls mit Dativpartikel eingeführt, z.B. *mah li ulʿkā*, „was (ist zwischen) mir und dir, daß ...“ (vgl. Ri 11,12; 2Sam 16,10; 1Kön 17,18; 19,3; 2Kön 3,13; 2Chr 35,21).

1109 Vgl. KBL<sup>3</sup> 1345.

1110 Was immer das für ein Kriterium sei!

1111 Der Text „wird ganz allgemein als korrupt beurteilt und so oder so korrigiert“ (O. EISSFELDT, Religion, 10). Vgl. die bei T. YAMASHITA, Asherah, 131f; H.W. WOLFF, Hosea, 301f; W. Rudolph, Hosea, 249; H.S. NYBERG, Studien, 112; [M. DIETRICH:] O. LORETZ, Aschera, 174 genannten Konjekturen. Bis in jüngste Zeit findet sich zur Begründung von Konjekturen das Urteil, der MT sei unverständlich (so etwa H.P. MÜLLER, Kolloquialsprache, 30) oder zerstört (so B. MARGALIT, Meaning, 292). Dieses Urteil ist m.E. unbegründet, MT zwingt nicht zu einer Konjektur, sondern ist aus sich heraus verständlich. So auch M. NISSINEN, Prophetie, 273, der allerdings mit einer anderslautenden Vorlage für den Hoseatext rechnet.



sen<sup>1112</sup>. Er übersetzte entsprechend: „Was hat Ephraim noch mit den Götzen? Ich bin seine Anath und seine Aschera, ich bin ihm wie eine grüne Cypresse, bei mir findet sich seine Frucht“<sup>1113</sup>. Seine Annahme, daß nur das <sup>ʿ</sup>*nātō* eine Göttin, das <sup>ʿ</sup>*šerātō* jedoch den „heiligen Pfahl“ meine, erklärt sich aus der forschungsgeschichtlichen Situation, in der WELLHAUSEN schrieb: Wie bereits mehrfach erwähnt, wurde in Aschera vor der Entdeckung der Ugarittexte meist nicht eine kanaanäische Göttin, sondern ein Repräsentationssymbol der Astarte o.ä. gesehen<sup>1114</sup>. Während aus diesem Grund nun die Konjektur von *wa*<sup>ʿ</sup>*šūrənnū* zu *wa*<sup>ʿ</sup>*šerātō* wenig Schwierigkeiten macht, gerät die Änderung von <sup>ʿ</sup>*ānūt* in <sup>ʿ</sup>*nātō* in Konflikt mit der *traditionellen* Grammatik des *biblischen* Hebräisch<sup>1115</sup>, wonach die Suffigierung von Personennamen resp. Göttinnennamen („seine Anat“) nicht möglich ist. Die Konjektur hat wohl nicht nur deshalb zunächst in der Forschungsgeschichte wenig Spuren gezogen<sup>1116</sup>. Die Beurteilung des Vorschlags durch ERNST SELLIN, daß er nämlich „mehr geistvoll als richtig“ sei, ist geradezu zu einem geflügelten Wort in Hosea-exegesen geworden. Auch andere Urteile, wie „ein Denkmal des Scharfsinns“<sup>1117</sup>, „allzu kühn“<sup>1118</sup> oder „originell“<sup>1119</sup> machen die Reserven gegenüber dem massiven Eingriff in den Text deutlich. Erst mit der Entdeckung der Inschriften aus *Hirbet el-Kōm* und *Kuntilet ʿAğrūd* in denen von „YHWH und seiner Aschera“ die Rede ist, bekam der Vorschlag WELLHAUSENS einen deutlichen Aufschwung, insbesondere in der Ascheraliteratur<sup>1120</sup>. Seitdem ist die „Konjunktur“ der Konjektur kaum noch zu bremsen, sei es, daß WELL-

1112 J. WELLHAUSEN, Propheten, 134.

1113 J. WELLHAUSEN, Propheten, 20. Außer der genannten Konjektur ändert WELLHAUSEN noch das *l* in *lō* und das *pərykā* in *pyō*.

1114 Es ist daher nicht richtig, wenn O. LORETZ (M. DIETRICH; O. LORETZ, Aschera, 173) schreibt, daß WELLHAUSEN in Hos 14,9 „die Namen der beiden kanaanäischen Göttinnen Anat und Aschera zu lesen“ vorgeschlagen habe.

1115 Es sei betont, daß dieser Konflikt, der bekanntermaßen analog bei den Inschriften aus *Kuntilet ʿAğrūd* und *Hirbet el-Kōm* auftaucht, zunächst nur unter den beiden Einschränkungen „traditionell“ und „biblisch“ zutrifft. Inzwischen gibt es nicht wenige Hebraisten, die Determination und Suffigierung von Eigennamen im nicht-biblischen Hebräisch nicht mehr als grammatisches Tabu behandeln.

1116 Vgl. dazu auch [M. DIETRICH;] O. LORETZ, Aschera, 173-176, der neben den Hauptvertretern der Konjektur bis zur Entdeckung der Inschriften von *Hirbet el-Kōm* und *Kuntilet ʿAğrūd* auch diejenigen nennt, die die Konjektur WELLHAUSENS nicht aufnehmen oder nicht einmal erwähnen. Zu letzteren wären noch die „Aschera-Arbeiten“ von W.L. REED, L. PERLMAN, R. ENGLE u.a.m. hinzuzuzählen.

Zu denjenigen, die WELLHAUSENS Vorschlag positiv übernahmen, gehören B. DUHM, H. GRESSMANN, G. FOHRER und zunächst auch E. SELLIN. Vehement im Anschluß an WELLHAUSEN auch O. EISSFELDT, Rez. C. van Leeuwen, 243; DERS., Religion, 10. Vgl. ferner E. JACOB, Osée, 97; T. YAMASHITA, Asherah, 130-134 u.a.m.

1117 So W. RUDOLPH, Hosea, 249.

1118 So H.W. WOLFF, Hosea, 302.

1119 J. JEREMIAS, Hosea, 173.

1120 Vgl. zur Annahme eines Zusammenhangs mit den Inschriftenfunden auch K. VAN DER TOORN, Anat-Yahu, 82.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

HAUSENS Lesung übernommen oder variiert wird<sup>1121</sup> oder daß ohne Textänderung in Hos 14,9 eine Anspielung auf Anat und Aschera<sup>1122</sup> bzw. nur auf Aschera<sup>1123</sup> gesehen wird. Wenn man nun noch den Stellenwert in Betracht zieht, welcher dieser Stelle in der jüngeren Diskussion zugemessen wird, gewinnt man den Eindruck, daß in Hos 14,9 das Jahrzehnte verkannte „häßliche Entlein“ vorliegt, das sich durch die Göttinnendiskussion endlich zum „prächtigen Schwan“ gemausert hat. Daß YHWH sich selbst mit einem grünenden Baum vergleiche, zeige die zwar nicht explizite, aber deutlichst angespielte Auseinandersetzung Hoseas mit dem Anspruch weiblicher Gottheiten gegenüber dem Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs: „Jahwe nimmt die Funktion der heiligen Bäume, d.h. die Repräsentationen der weiblichen Gottheiten für sich in Anspruch“<sup>1124</sup> und noch deutlicher „YHWH absorbera Anat et Asherah“<sup>1125</sup> oder „YHWH fulfills the rôle of female deity represented by the goddesses“<sup>1126</sup>. Hos 14,9 wird sogar zum Zeugnis für ein androgynes Gottesbild: „... in the light of the strongly sexual imagery of the book of Hosea, the claim that Yahweh is himself the female consort, i.e. that he incorporates the female as well as the male aspects of deity, is appealing“<sup>1127</sup> oder „YHWH is an androgynous fertility deity ...“<sup>1128</sup>. Wie in

---

1121 Vgl. z.B. die signifikante Wandlung von J.C. DE MOOR vom Anschluß an SELLINS Urteil „mehr geistvoll als richtig“ (1973) (Art. אַשְׁרָה, 477) hin zu der Bewertung „famous conjecture“ (1987) (ARTU, 170).

Zuerst „rehabilitierte“ nach Entdeckung der Inschriften M. WEINFELD, *Inscriptions*, 122f den Vorschlag WELLHAUSENS: „The latest discoveries of *ʿAjrud*, and the wealth of new information about Anath discovered since Wellhausen, serve to validate his suggestion“ (123). Ähnlich im Anschluß an WEINFELD S. SCHROER, *Bilder*, 44 (bereits distanzierter und differenzierter DIES., *Zweigöttin*, 217); P.R. ACKROYD, *Goddesses*, 252f; H.P. MÜLLER, *Kolloquialsprache*, 30; O. LORETZ, *ʿAnat, passim*; DERS., *Ugarit*, 78f; [M. DIETRICH;] O. LORETZ, *Aschera*, 173-182- („Durch Rückkoppelung gewinnt von den neuen außerbiblischen Belegen her auch die Konjektur von J. Wellhausen an Plausibilität“, ebd. 181, s. dazu u.); B. MARGALIT, *Meaning*, 292-295 (der allerdings nur die Ascherakonjektur akzeptiert); M. NISSINEN, *Prophetie*, 274 („redaktionelle Umformung einer vorgegebenen Vorlage, die nicht notwendig ihren ursprünglichen Kontext im Hoseabuch hat“).

1122 J. DAY, *Case*, 315; DERS., *Asherah*, 405; S. SCHROER, *Zweigöttin*, 217; G. BRAULIK, *Ablehnung*, 122. Vgl. auch G.I. EMMERSON, *Hosea*, 50, die es aber noch für möglich hält, daß der Text später einer dogmatischen Korrektur zum Opfer gefallen ist: „It may indeed be that the original form of the allusion to the Canaanite deities was even more bold and the present form of the text with its indirect allusion by means of a play on words is an example of later alteration in the interests of avoiding unseemingly expression“.

1123 Vgl. H. BALZ-COCHOIS, *Gomer*, 182f; M.S. SMITH, *History*, 95f; M.-T. WACKER, *Frau*, 124 (anders DIES., *Aschera*, 140: Die Anspielungen auf einen Baumkult gehören „inhaltlich sicherlich schon zum Thema Ascherapolemik hinzu - ohne daß sicher wäre, ob Hosea auch nur auf den Namen Aschera anspielt“); J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 109f; T. NAUMANN, *Erben*, 130.

1124 M. NISSINEN, *Prophetie*, 274.

1125 E. JACOB, *Osée*, 97.

1126 B. MARGALIT, *Meaning*, 293.

1127 P.C. ACKROYD, *Goddesses*, 252f.

1128 B. MARGALIT, *Meaning*, 294f.

anderen alttestamentlichen Belegen „YHWH in der Rolle der Muttergottheit“<sup>1129</sup> auftritt, so soll YHWH hier in der Rolle der Fruchtbarkeitsgöttin Aschera auftreten.

Ist die „Metamorphose YHWHs zu Aschera“ der Sinn von Hos 14,9? Sollen hier durch „Funktionsübernahme“ die Göttinnen resp. Aschera überflüssig gemacht werden bzw. analog dem Konzept der „integrierenden Monolatrie“ in das Gottesbild integriert werden? Spiegelt damit Hos 14,9 den Status der Auseinandersetzung *vor* der Intoleranz, die in den dtr Belegen zum Ausdruck kommt (Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3 u.ö.)? Um zu einer Interpretation des Verses zu gelangen, sollen nun zuerst zwei extreme Konjekturenvorschläge aus jüngerer Zeit zusammen mit den Argumenten gegen die Konjektur WELLHAUSENS besprochen werden und dann im engeren Sinn die Frage diskutiert werden, ob in Hos 14,9 eine Anspielung auf Aschera und eine „Funktionsübernahme“ vorliegt.

*a) Braucht Hosea einen Anwalt der prophetischen Freiheit?*

*Zur Aufnahme der Konjektur bei O. Loretz*

Im Rahmen seines Plädoyers gegen das „Tabu der Muttergöttin in Bibel und Bibelwissenschaft“<sup>1130</sup> hat O. LORETZ auch einen 1989 veröffentlichten Aufsatz wieder aufgenommen, in dem er „Hos 14,9 im Lichte der Inschriften von *Khirbet el-Qom* und *Kuntillet ʿAjrud*“<sup>1131</sup> neu untersucht. Nach einer Übersicht über die geringe Akzeptanz der Konjektur WELLHAUSENS bis zur Entdeckung der Ascherainschriften unterzieht LORETZ den Vers einer Analyse unter kolometrischen Gesichtspunkten, um zu überprüfen, „ob J. Wellhausen mit seinem Vorschlag seiner Zeit und der damaligen Hoseainterpretation insgesamt zu weit voraus gewesen ist“<sup>1132</sup>.

Da nun bei der Änderung des masoretischen ʾny ʿnyty w ʾšwrnw in ʾny ʿntk w ʾšrtk von 15 nur noch 13 Konsonanten bleiben und V 9a nach Abzug des ʾprym ebenfalls 13 Konsonanten ergeben, kommt O. LORETZ zu dem Schluß, „daß von der kolometrischen Struktur her J. Wellhausens Lesung von Hos 14,9 anderen Vorschlägen überlegen ist. Hinzu kommt, daß die Parallelisierung *Anat + Aschera // grüner Wacholder // Frucht* auch von der Kunst her naheliegt“<sup>1133</sup>. Über WELLHAUSEN hinaus rekonstruiert LORETZ nun drei Entwicklungsstadien des Textes:

---

1129 Anlehnung an den Titel eines Aufsatzes von O. KEEL.

1130 So als Frage formuliert in einer Überschrift bei [M. DIETRICH;] O. LORETZ, *Aschera*, 78. LORETZ spricht in der Einleitung von „Verdrängungsmechanismen“ (ebd. 80) bezogen auf die Nachweise einer Muttergöttin im israelitischen Kult (*sic!*) oder davon, daß „bislang nur einzelne Forscher bereit sind, das Problem in seiner ganzen Breite wahrzunehmen“ (ebd. 81).

1131 So der Titel des Aufsatzes.

1132 [M. DIETRICH;] O. LORETZ, *Aschera*, 176.

1133 [M. DIETRICH;] O. LORETZ, *Aschera*, 178.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

1. Zunächst soll ein Spruch existiert haben, der an ein direktes Gegenüber YHWHs gerichtet ist:

*mh lk ʿwd l ʿšb̄m* Was hast du noch mit den Götzen zu schaffen?  
*ʿny ʿntk w ʿšrtk* Ich bin deine Anat und deine Aschera  
*ʿny kbrwš r ʿnn* ich bin (dir) wie eine grüne Zypresse  
*mny (sic) pryk nms ʿ* bei mir findet sich deine Frucht!<sup>1134</sup>

2. In einer ersten Überarbeitung wird der Spruch auf Efraim bezogen, „wobei *lk* durch *lw*, *ʿntk* - *ʿšrtk* durch *ʿntw* - *ʿšrtw* ersetzt werden“<sup>1135</sup>, das Suffix an *pryk* jedoch in der 2. Sg. erhalten bleibt<sup>1136</sup>. Folglich muß in dieser Stufe der Spruch gelautet haben:

Efraim. Was hat er noch mit den Götzen zu schaffen?  
 Ich bin seine Anat und seine Aschera,  
 ich bin (ihm) wie eine grüne Zypresse,  
 bei mir findet sich deine (!) Frucht.

In die Nachgeschichte der ersten beiden Phasen von Hos 14,9 will LORETZ auch Hos 14,10 einordnen. Der Vers sei „Glosse eines Schreibers allein zu Hos 14,9. Spätere Schreiber hätten diese Warnung als zu schwach empfunden und deshalb den Text verändert“<sup>1137</sup>, wodurch die Fassung mit den beiden Verben (3.) entstanden ist.

3. In der dritten und letzten Stufe werden dann „die Namen der Göttinnen in *ʿnjtj* und *ʿšwrnw* umgewandelt“<sup>1138</sup> und „durch das Werk der Zensur der Text für spätere Leser erträglich gemacht“<sup>1139</sup>. Ob bereits in dieser Phase oder erst später das aus *lʿkā* entstandene *lō* in *lī* geändert wurde, ist den Ausführungen LORETZ' nicht zu entnehmen<sup>1140</sup>.

LORETZ moniert, daß dem Propheten von den Exegeten zu wenig zugetraut wird, ja Hosea sogar im Geist beschnitten und zensiert wird, wenn man ihm eine solche Anspielung auf die Göttinnen Anat und Aschera nicht zutraut: „Wenn Hosea gegen Baal antrat, mußte er nicht auch zugleich ein Wort gegen dessen Geliebte Anat sprechen? Wer stellt fest, welche Na-

1134 Zur Übersetzung vgl. [M. DIETRICH;] O. LORETZ, Aschera, 177.

1135 [M. DIETRICH;] O. LORETZ, Aschera, 179.

1136 „Es dürfte jedoch davon auszugehen sein, daß in *pryk* das ursprüngliche Suffix erhalten geblieben und die direkte Rede später redaktionell umgeformt worden ist“ [M. DIETRICH;] O. LORETZ, Aschera, 177.

1137 [M. DIETRICH;] O. LORETZ, Aschera, 179. Hier greift LORETZ eine These von O. EISSFELDT auf, auf die auch von M. WEINFELD (Inscriptions, 123) rekurrierte. „Aber Spätere, denen diese Selbstbezeichnung Jahwes (scil. als Anat und Aschera) unerträglich, ja gotteslästerlich erschien, haben die beiden Halbverse 14,10a und 14,10b ... (hinzugefügt). 14,10 scheint also das von Wellhausen aus וַיִּשְׁרַתוּ עֲנֹתַי וַיִּשְׁרַתוּ עֲנֹתַי korrigierte וַיִּשְׁרַתוּ עֲנֹתַי noch vorzusetzen. Noch spätere, denen die Benennung Jahwes als *ʿAnat* und *Aschera* vollends unerträglich war, haben indes diese kanaanäischen Gottesnamen durch die neutralen Verba עָנָה und שָׁרָה ersetzt. Denn hier handelt es sich offenbar um bewusste Verschlimmbesserungen, nicht etwa um zufällige Entstellungen und Schreibfehler“ (Rez. C. van Leeuwen, 243).

1138 [M. DIETRICH;] O. LORETZ, Aschera, 179.

1139 O. LORETZ, Ugarit, 78.

1140 [M. DIETRICH;] O. LORETZ, Aschera, 177 heißt es lapidar „l. lk; vgl. BHSa; Kommentare“.

men von Göttern und Göttinnen Hosea in den Mund nehmen durfte und tatsächlich angegriffen hat“<sup>1141</sup>?

LORETZ kann m.E. durch seine Argumentation die Plausibilität der WELLHAUSEN-Konjektur nicht erhöhen. Im Gegenteil: Seine Ausführungen provozieren Kritik an der Textrekonstruktion sowie an den methodischen und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen. Seine Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte von V 9 ist abenteuerlich, was sich insbesondere an der dreifach unterschiedlichen Suffigierung der Dativpartikel in V 9a zeigt (von einem hypothetischen *l<sup>e</sup>kā* über das von der LXX bezugte *lō* hin zu dem masoretischen *lī*). Ohne ausreichende Begründung wird der Text neu konstituiert! Durch die Annahme, daß der Spruch ursprünglich in der 2. Sg. erging, wird die Hypothetik der Rekonstruktion gegenüber dem Vorschlag WELLHAUSENS noch erhöht<sup>1142</sup>. Daß das *ʿæprayim* am Anfang von V 9 „das Kolon zerdehnt“<sup>1143</sup>, kann kaum als ausreichender Grund dafür gesehen werden, daß der Spruch ursprünglich nicht auf Efraim bezogen gewesen sein soll. Methodisch zweifelhaft ist die Behauptung, die Konjektur WELLHAUSENS sei aus kolometrischen Gründen plausibel und dem MT vorzuziehen<sup>1144</sup>. Dagegen muß festgehalten werden, daß die Konjektur rein hypothetischen Charakter hat und vom vorliegenden Text her nicht gefordert ist. Unplausibel ist schließlich die Interpretation von Hos 14,10 (*ʿellæh*) als Reaktion auf den Anat-Aschera-Vergleich in 14,9. Hier haben neben den Kommentaren G.T. SHEPPARD und T. NAUMANN überzeugend gezeigt, daß Hos 14,10 als „hermeneutischer Schlüssel“ auf das ganze Hoseabuch zu beziehen ist<sup>1145</sup>. Gegen diesen Konsens der Forschung müßten schlagkräftige Argumente gesetzt werden. Vermutungen über die „Unerträglichkeit“ von rekonstruierten (!) Texten reichen dafür sicher nicht aus.

Auch aus religionsgeschichtlichen Erwägungen muß die Konjektur WELLHAUSENS in Zweifel gezogen werden. Über die Rolle Anats in der Religion des 8. Jh. gibt es derzeit kaum Informationen, die Auseinandersetzung im AT findet mit Aschera und Astarte statt, zumin-

1141 [M. DIETRICH;] O. LORETZ, Aschera, 180.

1142 Daß das *pæry<sup>e</sup>kā* die „ursprüngliche Suffigierung“ bewahrt habe, ist ein Postulat. Die Inkongruenz zwischen *lī<sup>a</sup>šûrænnū* und *pæry<sup>e</sup>kā* ist signifikant, reicht aber kaum aus, die Suffixe V 9a.bα entsprechend V 9bβ zu ändern.

1143 [M. DIETRICH;] O. LORETZ, Aschera, 177.

1144 Abgesehen davon, daß man dieser „Methode“ insgesamt mit begründeter Skepsis begegnen kann, ist die von LORETZ aus „kolometrischen Gründen“ geforderte Reduktion des *ʿny<sup>a</sup> nyty w<sup>a</sup> šwrnw* von 15 auf 13 Konsonanten bei Beibehaltung des Sinns der masoretischen Verbformen ohne Konjektur schlicht durch Defektiv-, statt Pleneschreibung zu erreichen. Bekanntermaßen stammt der Einsatz von *matres lectiones* überwiegend erst aus nachexilischer Zeit, so daß eine Argumentation, die faktisch auf dem Überschuß von zwei Pleneschreibungen aufbaut, bei vorexilisch entstandenen Texten äußerst zweifelhaft ist. Das Gegenargument, daß die Verteilung der Vokalbuchstaben ziemlich gleichmäßig ist und daher die Zählung der Konsonanten kaum beeinflusst, trifft insbesondere dann nicht zu, wenn der vorliegende Text konjiziert wird.

1145 Vgl. dazu die in Anm. 1091 genannte Literatur.

dest namentlich nicht mit Anat. Es ist keinesfalls klar - wie LORETZ voraussetzt -, daß Anat als feste Partnerin Baals verehrt worden wäre. Zumindest gibt es dafür aus den biblischen und außerbiblischen Texten der 1. Hälfte des 1. Jt. keine ausreichenden Hinweise. Die in dieser Beziehung ebenfalls kaum eindeutigen Ugarittexte dürfen kaum einfach in das Nordreich des ausgehenden 8. Jhs. übertragen werden. Die Behauptung, daß „die Parallelisierung *Anat + Aschera // grüner Wacholder // Frucht* auch von der Kunst her naheliegt“<sup>1146</sup>, ist falsch. Anat und Aschera werden weder in Texten der ersten Hälfte des 1. Jt. noch in der Ikonographie Syrien/Palästinas miteinander kombiniert. Die für die „Kunst“ angeführte Begründung, daß „alles (dafür) spricht ..., daß im syrisch-palästinischen Gebiet auch der immergrüne Wacholderbaum als Lebensbaum figurieren konnte“<sup>1147</sup>, mag zwar eine richtige Aussage machen, jedoch ist ein überzeugender Bezug zu den beiden Göttinnen nicht zu finden. Für die atl. Belege ist zudem eine Einordnung von *b<sup>er</sup>ōš* als „Lebensbaum“ kaum gerechtfertigt. In den einschlägigen Kontexten („Höhenkult“ u.ä.) kommt *b<sup>er</sup>ōš* gerade nicht vor<sup>1148</sup>. Zudem: Anat wird an keiner Stelle im oder außerhalb des AT mit Bäumen in Verbindung gebracht. Gerade bei Anat funktioniert also die These von der Übernahme von Funktionen der Göttin durch YHWH in der Baummetapher nicht. Für Aschera wird zwar immer wieder ein enger Bezug zu unterschiedlichsten Bäumen und Baumarten vorgeschlagen, jedoch gibt es bisher keine Indizien, daß *b<sup>er</sup>ōš* als „Heiliger Baum“ der Aschera gegolten hat, weder aus Texten noch aus der Ikonographie.

Insgesamt erweist sich damit der Vorstoß von O. LORETZ als widerlegt. Sowohl WELLSHAUSENS Konjektur als auch analoge Rekonstruktionen einer ursprünglichen Vorlage von Hos 14,9 sind nicht zu halten. Die Gründe reichen nicht aus, diesen Versuchen gegenüber dem MT den Vorzug zu geben. Hinzu kommt, daß zumindest im biblischen Hebräisch bisher keine Personalsuffixe an Personen- oder Götternamen belegt sind. Es ist daher nicht davon auszugehen, daß sich YHWH in V 9 zu irgendeinem Zeitpunkt direkt mit Anat und Aschera verglichen hat. Insbesondere der letzte Teil der Gegenargumentation hat gezeigt, daß „Anat“ gegenüber „Aschera“ die größeren Schwierigkeiten macht<sup>1149</sup>. Diese bleiben auch, wenn man den MT beläßt und in Hos 14,9 nur eine Anspielung auf die beiden Göttinnen sieht. Dieses Problem ist auch von der jüngeren Forschung erkannt worden, weshalb Hos 14,9 bereits mehrfach unter Ausblendung der Anat auf Aschera eingeführt wurde.

---

1146 [M. DIETRICH;] O. LORETZ, *Aschera*, 178.

1147 [M. DIETRICH;] O. LORETZ, *Aschera*, 178.

1148 Zum Vorkommen von *b<sup>er</sup>ōš* s.u.

1149 Vgl. dazu auch S. SCHROER, *Zweig Göttin*, 217; B. MARGALIT, *Meaning*, 293.

b) *Aus der Not eine Tugend gemacht: Sexuelle Konnotationen in Hos 14,9*

Ein neuer Versuch, der die religionsgeschichtliche Anat-Problematik berücksichtigt, trotzdem aber noch an WELLHAUSENS Vorschlag, in Hos 14,9 sei ursprünglich <sup>a</sup>šerātô zu finden gewesen, festhält, ist jüngst von BARUCH MARGALIT vorgetragen worden. Er will das <sup>a</sup>nātô WELLHAUSENS in <sup>o</sup>nātô umvokalisieren und entweder von <sup>nh</sup> I „antworten (im sexuellen Sinn)“ ableiten, wofür er auf Hos 2,17 verweist, oder aber von <sup>o</sup>nāh herleiten, das nach üblicher Auffassung aufgrund von Ex 21,10 ebenfalls einen Zusammenhang mit „sexuellem Verkehr“ hat<sup>1150</sup>. Die Erwähnung der <sup>a</sup>šerāh will MARGALIT entsprechend seiner Grundannahme, der Terminus bedeute „Frau“, „Partnerin“ bzw. literal „diejenige, die dahinter ist“<sup>1151</sup>, hier entsprechend als „mate“ oder „partner“ verstehen. An einer Anspielung auf Aschera will er aber trotzdem festhalten<sup>1152</sup>. Er liest den Text folgendermaßen:

<sup>e</sup>prayim mah-ll <ô> <sup>o</sup>d lā <sup>a</sup>šabbîm  
<sup>ā</sup>nî <sup>o</sup>nātô wa <sup>a</sup>šērā <t> ô  
<sup>ā</sup>nî kibrōš ra <sup>ā</sup>nān  
*mimmennî piry <ô> nimšā*

What need has (bovine) Ephraim of (bovine) idols?  
 I (YHWH) am his mate-in-heat,  
 I am a luxoriant juniper,  
 From me *issues* <his> fruit<sup>1153</sup>.

Seine Interpretation des Verses ist ebenso außergewöhnlich wie die Rekonstruktion: „But the prophet executes an extraordinary reversal of rôles here in xiv 9. To attract the attention, and affection, of the (wild) bull-Ephraim, the »Steer-of Israel« is transformed into a »cow« (...) in heat (<sup>nt</sup>) ready to mate with the bull-Ephraim. This *tour de force* stands the martial metaphor of the book's opening chapters on its head: Israel-as-husband, YHWH-as-wife (i.e. asherah)“<sup>1154</sup>. Warum aber soll Hosea hier die Metaphorik der Anfangskapitel vom Kopf auf die Füße gestellt haben? „All of which is intended to drive home the message that the cult of YHWH has no need for a female partner, an Asherah. YHWH is an androgynous fertility deity providing both halves of the sexual act needed to ensure fertility and fruition. He is a unity of »Baal-and-Asherah«, »husband-and wife« in dialectical fusion, a theological hendiadys of law and love“<sup>1155</sup>.

1150 Vgl. KBL<sup>3</sup> 809.

1151 Vgl. B. MARGALIT, Meaning, 269.284 u.ö.

1152 Diese sieht er zusätzlich durch die Erwähnung von <sup>p</sup>erî und ra <sup>a</sup>nān. „<sup>s</sup>.r <sup>nn</sup>, itself a periphrastic allusion to (the divine name) Asherah“ B. MARGALIT, Meaning, 293.

1153 B. MARGALIT, Meaning, 294.

1154 B. MARGALIT, Meaning, 294.

1155 B. MARGALIT, Meaning, 295.

Der Vorschlag MARGALITS spricht für sich selbst, so daß die Kritik sich kurz fassen kann. Die Hypothetik gegenüber den bisher betrachteten Versuchen ist deutlich potenziert: Hier wird in dreifacher Weise ein neuer Text konstituiert, zunächst vom konjizierten hebräischen Text her, dann von der Semantik der Einzellexeme und schließlich von der Übersetzung her. Zu den Konjekturen wurde bereits das Nötige gesagt. Semantisch steht sowohl die sexuelle Konnotation in Frage als auch die vorausgesetzte Etymologie des Wortes <sup>a</sup>šerāh. Hos 2,17 kann die sexuelle Konnotation des <sup>nh</sup> I „antworten“ nicht sicher stützen, sie scheint eher unwahrscheinlich<sup>1156</sup>. Umstritten ist auch die Interpretation des <sup>onāh</sup> in Ex 21,10 als „(geschuldeter) Beischlaf“ bzw. als „sexuelle Befriedigung“. Es erscheint derzeit wahrscheinlicher, das Hapax mit „Öl“ zu übersetzen<sup>1157</sup>. Auch die zweite Voraussetzung MARGALITS, den Terminus Aschera als „Frau, Partnerin“, etymologisch von einem westsemitischen \*<sup>tr</sup> „to follow behind“ abzuleiten und als „she-who-follows-in-the-footsteps (of her husband)“<sup>1158</sup> zu verstehen, ist aufgrund mangelnder Belege und wegen der impliziten Vorentscheidungen nicht evident<sup>1159</sup>. Selbst wenn man die semantischen Vorgaben akzeptieren würde, fragt sich schließlich, ob das von MARGALIT rekonstruierte <sup>anī</sup> <sup>onātō</sup> wa <sup>a</sup>šerātō als „I am his mate-in-heat“ übersetzt werden könnte.

Aus der Kritik folgt als Fazit: MARGALIT lädt den Text mit sexuellen Konnotationen auf und trägt in der Bestimmung der pragmatischen Dimension des Textes Vorstellungen ein, die dem Text selbst überhaupt nicht zu entnehmen und bei Akzeptanz der Voraussetzungen MARGALITS nur schwer nachvollziehbar sind. Seine Rekonstruktion des Textes und dessen Interpretation sind abzulehnen. Weder erscheint YHWH in Hos 14,9 als androgyne Fruchtbarkeitsgottheit noch als dialektische Fusion von Ehemann und Ehefrau o.ä.<sup>1160</sup>.

### c) YHWH als frischer Wacholder: ein Ascherabild?

Nachdem gezeigt werden konnte, daß die neueren Versuche, Hos 14,9 mit Hilfe von Konjekturen im Anschluß an J. WELLHAUSEN zu lösen, mit erheblichen Hypothesen belastet sind, ist nun noch zu diskutieren, ob in Hos 14,9 eine *Anspielung* auf eine Göttin vorliegen

1156 Vgl. dazu KBL<sup>3</sup> 806; F.J. STENDEBACH, Art. הַנָּח, 238.246 sowie H.W. WOLFF, Hosea, 37; W. RUDOLPH, Hosea, 74: „Die Deutung »die ehelichen Pflichten erfüllen« ist trotz <sup>onāh</sup> Ex 21,10 zu gewagt“; J. JEREMIAS, Hosea, 48.

1157 Vgl. F.J. STENDEBACH, Art. הַנָּח, 246; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch, 314.

1158 B. MARGALIT, Meaning, 269.

1159 Vgl. zur Kritik P.K. MCCARTER, Aspects, 147; S.A. WIGGINS, Reassessment, 192; G. BRAULIK, Ablehnung, 122.

1160 Die Vorstellung, daß Gott weder männlich noch weiblich ist, kommt erst in spätdtr Zeit auf (vgl. dazu die Bilderverbotsparänese Dtn 4,16, zur Datierung D. KNAPP, Deuteronomium 4, 89). Zu betonen ist aber, daß es sich bei dieser Vorstellung nicht um Androgynität handelt, sondern um „Asexualität“.





Darum: Dadurch soll die Schuld Jakobs gesühnt werden  
und dies sei die ganze Frucht der Entfernung seiner Sünde:  
indem sie alle Steine des Altars wie zerschlagene Kalksteine machen,  
keine Ascheren und *Ḥammānīm* mehr aufstellen<sup>1167</sup>.

DAY verweist auf die Möglichkeit, daß Hos 14,9 auch ohne Konjektur auf Anat und Aschera anspielen könnte und nimmt Jes 27,9 entsprechend als Interpretationshilfe: „In view of the probability that the idolatry condemned in Hos xiv. 9 (Eng. 8) is particularly that of the Asherim, it is striking that the corresponding verse in the Isaiaanic passage, Isa. xxvii. 9, specifically condemns the Asherim, and that the abolition of them constitutes the »full fruit« of the removal of Jacob's sin, just as Hos. xiv. 9 (Eng. 8) makes it clear that Israel's fruit comes from Yahweh rather than the Asherim“<sup>1168</sup> „The fact that Isa 27:9 specifically refers to the Asherim tends to support the view that Hos 14,9 (Eng. 8) really did have the Asherim in mind in its play on words and in its comparison of Yahweh with a tree while rejecting idolatry“<sup>1169</sup>.

Auf den ersten Blick scheint diese Sicht einleuchtend: Die Aufnahme der Thematik in Jes 27,9 zeigt, daß Hos 14,9 eine Anspielung auf und Absetzung von Aschera zum Inhalt hat. Bei genauerer Betrachtung wird jedoch deutlich, daß Jes 27,9 aus vier Gründen nicht als Interpretationshilfe zu Hos 14,9 genutzt werden darf:

(1) Über den ursprünglichen Sinn von Hos 14,9 sagt Jes 27,9 ebensowenig wie Sir 25,24 über den ursprünglichen Sinn von Gen 3. „Die midraschartige Entfaltung von Hos 13,4-14,10 in Jes 26,13-27,19 belegt eine nachträgliche Deutung von Hos 14,9 auf Ascheren, nicht aber schon das ursprüngliche Verständnis dieser Stelle“<sup>1170</sup>.

(2) Die Entsprechungen zwischen Hos 14,9 und Jes 27,9 beruhen lediglich auf dem Stichwort *p<sup>er</sup>rī* (in jeweils anderem Sinn verwandt) und auf dem vermuteten Bezug zwischen *<sup>a</sup>šerīm* und *wa<sup>a</sup>šūrānū* bzw. dem gemeinsamen Kontext „Fremdgötterdienst“. Der Kontext, in dem diese „Parallelen“ stehen, ist deutlich unterschiedlich, zudem in Jes 27,7-9 schwer verständlich<sup>1171</sup>. Es erscheint fraglich, ob man auf so geringen Überschneidungen eine Rezeptionstheorie stützen kann.

(3) „It is true that ... the parallels are thematic rather than verbal“<sup>1172</sup>. Diese wichtige Einschränkung, die J. DAY für die Gesamtthese vornimmt, muß auch im einzelnen druchgetra-

---

1167 Vgl. zum Verständnis und zur Diskussion dieser Stelle u. den Abschnitt zu den Ascherabelegen im Jesajabuch.

1168 J. DAY, Case, 315.

1169 J. DAY, Asherah, 406. Im Anschluß an DAY auch J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 109f und sehr behutsam G. BRAULIK, Ablehnung, 122: „... doch läßt sich nicht ausschließen, daß diese älteste Auslegung den Bezug zur Aschera richtig gesehen hat“.

1170 M.-T. WACKER, Aschera, 140.

1171 S. dazu u. den Abschnitt zu Jes 27,9.

1172 J. DAY, Case, 316.

gen werden. D.h., man darf sich in Jes 27,9 nicht die „Rosinen rauspicken“ (<sup>ʿ</sup>*ašerîm*), sondern muß die zweite Vershälfte als „Paket“ (*mizbe<sup>ah</sup>*; <sup>ʿ</sup>*ašerîm*; *ḥammanîm*) nehmen. Sucht man nach den nächsten Parallelen für das „Paket“, finden sich diese in Jes 17,8; 2Chr 34,4.7 und nicht in Hos 14,9.

(4) Der Abschnitt der sog. Jesaja-Apokalypse, Jes 26,13-27,11, der eine midraschartige Entfaltung von Hos 13f bieten soll, ist kaum auf einen Verfasser zurückzuführen. Vor allem Kap. 27 wird in der Forschung zu Recht als ein aus mehreren Nachträgen bestehendes Stück beurteilt<sup>1173</sup>. Zwar bildet die sog. Jesaja-Apokalypse ein in sich geschlossenes Ganzes, jedoch scheint der Bezug unterschiedlicher Autoren auf denselben Textbereich unwahrscheinlich. Es ist allgemein bekannt, daß die nachexilisch entstandene Jesaja-Apokalypse vielfältig die frühen Propheten rezipiert. Es ist daher ebenso wahrscheinlich, die von DAY herausgearbeiteten und durchaus plausiblen Entsprechungen durch diese Tendenz zu erklären. Damit stellen sie Einzelbezüge zwischen Jes 26f und Hos 13f dar, die nicht in die These einer systematischen Kommentierung eingebettet werden muß. Damit ist angedeutet, daß die These von JOHN DAY insgesamt als nicht tragfähig erachtet wird. Die genannten Gründe sprechen stark dagegen, Hos 14,9 von Jes 27,9 her zu interpretieren<sup>1174</sup>.

#### e) Botanische und geographische Hinweise: Von Aschera zum Libanon

Ob in Hos 14,9 eine Anspielung auf Aschera vorliegt, muß aus dem Vers selbst evident gemacht werden. Deutlich ist, daß in V 9 eine starke Opposition aufgebaut wird: Durch *mah lî*; <sup>ʿ</sup>*anî*; <sup>ʿ</sup>*anî*; *mimmænî* wird viermal das Sprecher-Ich YHWHs betont abgehoben und dadurch sein Ausschließlichkeitsanspruch herausgestellt<sup>1175</sup>. Gegen wen hat YHWH seinen Ausschließlichkeitsanspruch hier durchzusetzen? Vom Text selbst her existiert eine explizite Opposition nicht zu Anat oder Aschera, sondern zu den <sup>ʿ</sup>*asabbîm* in 14,9aα. Ist hier, wie G. BRAULIK annimmt, „eine Göttin die Kontrahentin Jahwes, die ... mit dem »Bildwerk« <sup>ʿ</sup>*asabbîm* apostrophiert wird“<sup>1176</sup>? Bereits im Abschnitt zu 4,17-19 wurde darauf verwiesen, daß der Terminus selbst eine Engführung auf eine weibliche Größe nicht erlaubt, sondern zunächst pluralisch als „Fremdgötterbilder“ zu fassen ist. Eine Verbindung mit der Göttin kann daher nur über den Vergleich <sup>ʿ</sup>*anî kibrôš ra ʿanân* plausibel gemacht

1173 Vgl. dazu die Überblicke bei H. WILDBERGER, Jesaja, 885-911.981-1026 und O. KAISER, Jesaja 13-27, 141-145.170-185 und unten den Abschnitt zu Jes 27,9.

1174 Skepsis auch bei S.M. OLYAN, Asherah, 21; M.-T. WACKER, Aschera, 140.

1175 Vgl. G.A. YEE, Composition, 139f; M. NISSINEN, Prophetie, 274; G. BRAULIK, Ablehnung, 122.

1176 G. BRAULIK, Ablehnung, 122.

werden. G. BRAULIK geht z.B. davon aus, daß YHWH „wie ein üppiger Wacholder den Baum oder Holzpfahl der Göttin (überbietet)“<sup>1177</sup>.

Es erscheint notwendig, nach dem Gehalt des Vergleiches zu fragen: Ist das *ʿanī kibrōš ra ʿanān mimmaēnnī pæry<sup>o</sup>kā nimšā*’ als Gegenbild zu Aschera denkbar? Schwierigkeiten bereitet dabei zunächst die dendrologische Bestimmung des *b<sup>e</sup>rōš*<sup>1178</sup>. Nach M. ZOHARY ist der Terminus wahrscheinlich ein Sammelname für drei immergrüne Baumarten und kann sowohl die Zypresse (*Cupressus sempervirens*), die kilikische Tanne (*Abies cilicica*) oder den Wacholder (*Juniperus excelsa*) bezeichnen<sup>1179</sup>. Das Vorkommen dieser drei Arten weist auf den Norden Palästinas, mehr aber noch auf das Gebiet des Libanongebirges (Libanon und Antilibanon). Das bestätigen die atl. Belege<sup>1180</sup>, in denen *b<sup>e</sup>rōš* sehr häufig in Verbindung mit dem Libanon genannt wird<sup>1181</sup>. Oft steht *b<sup>e</sup>rōš* neben oder parallel zu *ʿæraz* „Libanonzeder (*Cedrus libani*)“<sup>1182</sup>. Als Topos bezeichnen *ʿæraz* und *b<sup>e</sup>rōš* häufig kostbares (importiertes) Bauholz für Palast- und Tempelbauten, wobei *b<sup>e</sup>rōš* in diesen Belegen wahrscheinlich die kilikische Tanne meint<sup>1183</sup>. Probleme bereitet in bezug auf die genannten Arten nun auch der zweite Teil des Vergleiches („an mir findet sich deine Frucht“), da im Grunde alle drei Baumarten keine richtigen Früchte tragen. „Die drei Bäume haben Blütenstände in Form von Zapfen ... Die samentragenden Zapfen bestehen aus holzigen Schuppen, mit Ausnahme von *J. excelsa*, wo sie fleichig (*sic!*) sind“<sup>1184</sup>. Will man für den zweiten Stichos nicht völlig die Sachebene verlassen, bleibt als Bedeutung von *b<sup>e</sup>rōš* in Hos 14,9 nur der Wacholder, auch wenn dessen Früchte den Erträgen eines Fruchtbaums nicht vergleichbar sind und lediglich als Gewürz gedient haben dürften<sup>1185</sup>.

1177 G. BRAULIK, Ablehnung, 123.

1178 Vgl. dazu ausführlich K.A. TÄNGBERG, Fir, 81-93.

1179 Vgl. M. ZOHARY, Pflanzen, 106f. Vgl. auch J. FELIKS, Art. Zypresse, 2256. Wahrscheinlich bezeichnet *b<sup>e</sup>rōš* nicht die auch in arideren Zonen des südlichen Palästina vorkommenden Wacholderarten des *Juniperus phoenicia*, wie KBL<sup>3</sup> 148; Ges<sup>18</sup> 174 angeben. Diesen straub- bzw. baumartigen sog. phönizischen Wacholder bezeichnet eher das Lexem *ʿar ʿār*, vgl. M. ZOHARY, Pflanzen, 117; OLB 1, 90f, zur Kritik an KBL<sup>3</sup> auch K.A. TÄNGBERG, Fir, 84.

1180 1Kön 5,22.24; 6,15.34; 9,11; 2Kön 19,23; Jes 14,8; 37,24; 41,19; 55,13; 60,13; Ez 27,5; 31,8; Sach 11,2; Ps 104,17; 2Chr 2,7; 3,5. Vgl. 2Sam 6,5, wo mit *ʿašē b<sup>e</sup>rōšim* [MT] Musikinstrumente bezeichnet sind (möglicherweise ist der Text zu ändern); Nah 2,4 "Lanzen aus Zypressenholz" (?); vgl. schließlich *b<sup>e</sup>rōtīm* in Hld 1,17.

1181 Eine Verbindung zum Libanon weisen folgende Stellen auf: 1Kön 5,22.24 (vgl. 5,23.28); 2Kön 19,23; Jes 14,8; 37,24; 60,13; Ez 27,5; 31,8 (vgl. 31,3); Sach 11,2; Ps 104,17 (vgl. 104,16); 2Chr 2,7.

1182 1Kön 5,22.24; 6,15; 9,11; 2Kön 19,23; Jes 14,8; 37,24; 41,19; Ez 27,5; 31,8; Sach 11,2; Ps 104,17; 2Chr 2,7; Hld 1,17.

1183 Vgl. M. ZOHARY, Pflanzen, 106, anders J. FELIKS, Art. Zypresse, 2256.

1184 M. ZOHARY, Pflanzen, 107.

1185 „Eßbare Früchte gibt ein Wacholder freilich nicht her“, A.S. VAN DER WOUDE, Bemerkungen, 485.

Der Wacholder steht in keiner anderen Stelle in Beziehung zu Gottheiten und ist sicher nicht ein klassischer „Lebensbaum“<sup>1186</sup>. Er bietet sich von daher kaum als Opposition zu „Aschera“ an. In Hos 14,9 ist es nicht *b<sup>e</sup>rōš*, sondern das Adjektiv *ra<sup>a</sup>nān*, das scheinbar eine assoziative Verbindung zum Höhenkult aufrechterhält, denn bekanntlich ist *ra<sup>a</sup>nān* „frisch, üppig, saftig, laubreich, immergrün“<sup>1187</sup> ein in der sog. Höhenkultformel häufig verwandtes Adjektiv<sup>1188</sup>. Dieser Bezug von *ra<sup>a</sup>nān* zum Höhenkult, d.h. zu nicht-yahwistischen Kultelementen ist allerdings mit Sicherheit erst nachhoseanisch: Hos 14,9 ist der einzige Beleg von *ra<sup>a</sup>nān* im Hoseabuch! Die frühesten Belege der sog. „Höhenkultformel“<sup>1189</sup>, in der *kāl ʿeš ra<sup>a</sup>nān* als fester Begriff auftaucht, dürften im Jeremiabuch zu finden sein (vgl. Jer 2,20; 3,6.13; 11,17; 17,2.8)<sup>1190</sup>. *ra<sup>a</sup>nān* ist in Hos 14,9, sofern mit der Datierung nicht extrem hinuntergegangen wird (s.o.), ohne Zweifel noch „unbelastet“, kann also eine Assoziation zu Aschera nicht stützen. In Hos 14,9 verweist einzig das *ʿašabbīm* auf den Fremdgötterkontext.

Daß sich an YHWH bzw. dem frischen Wacholder Efraims Frucht findet, kann nur metaphorisch verstanden werden<sup>1191</sup>. Einen direkten oder assoziativen Bezug zu Aschera oder einer anderen Göttin gibt es hier nicht. Das *mimmænnī pæry<sup>e</sup>kā nimšā<sup>ʾ</sup>* muß eher im Kontext der Heilsankündigung der VV 5-8 gesehen werden. Es fällt auf, daß die Frucht nicht vom Ölbaum oder Weinstock ausgeht, sondern von YHWH. Das erinnert an Heilsverheißungen, in denen YHWH zusagt, daß die Kulturpflanzen nach der „Wiederherstellung“ (vgl. *šūb* in V 8) „wieder Frucht tragen werden“<sup>1192</sup>.

- 
- 1186 Zu metaphorischen Verwendung von *b<sup>e</sup>rōš* in der altorientalischen Literatur vgl. K.A. TÄNGBERG, *Fir*, 85-92.
- 1187 Vgl. zur Bedeutung von *ra<sup>a</sup>nān* D.W. THOMAS, *Observations*, 387-397; P. MOMMER, *Art. ʔענב*, 580-582.
- 1188 Vgl. *taḥat kāl ʿeš ra<sup>a</sup>nān* o.ä. in: Dtn 12,2; 1Kön 14,23; 2Kön 16,4; 17,10; Jer 2,20; 3,6.13; 17,2.8; Jes 57,5; Ez 6,13; 2Chr 28,4 (s. dazu die Übersichtstabelle im Anhang); vgl. ferner für *ra<sup>a</sup>nān* die Belege Jer 11,16; Ps 52,10 (*zayit ra<sup>a</sup>nān*); Ps 37,35 (*ʿæzrah* [konj. *ʿæraz* oder *ʿarzē*] *ra<sup>a</sup>nān*); Ps 92,11 (*šæmæn ra<sup>a</sup>nān*).15 (*d<sup>e</sup>šenūm w<sup>e</sup>ra<sup>a</sup>nannūm yihyū*); Hld 1,16 (*ʿarsenu<sup>ʾ</sup> ra<sup>a</sup>nānāh*); Dan 4,1 (aram., vielleicht „glücklich“, vgl. GesB 925b).
- 1189 S. dazu die Übersicht zu der formelhaften Wendung „unter jedem grünen Baum ...“ im Anhang.
- 1190 Vgl. zur Diskussion um den Ursprung der Höhenkultformel die Positionen von W.L. HOLLADAY, *Hill*, *passim* u. bes. seine Tabelle ebd. 176; W. THIEL, *Redaktion I*, 82; H.D. HOFFMANN, *Reform*, 336f. THIEL hält die Belege im Jeremiabuch alle für dtr und entsprechend Dtn 12,2 für den ältesten Beleg (vgl. zu Jer 2,20b *Redaktion I*, 82; ferner zu 3,6.13 ebd. 86); vgl. dazu auch M. NISSINEN, *Prophetie*, 214f, der Hos 4,13f an den Schluß der Entwicklung stellen will. Das ist allerdings ebenso unwahrscheinlich, wie die auch von NISSINEN geteilte Annahme, daß Dtn 12,2 den Ursprungsbeleg der Formel bildet.
- 1191 *mš<sup>ʾ</sup>* + *p<sup>e</sup>rī* findet sich nur in Hos 14,9. *p<sup>e</sup>rī* im Hoseabuch nur noch in Hos 9,17; 10,1.13. Die Stellen tragen aber nichts für das Verständnis aus.
- 1192 Vgl. z.B. Jes 37,30; Jer 11,16; 12,2; 17,8; Ez 17,8.9.23; 36,8; Joel 2,22; Sach 8,12. Allerdings bleibt es dabei, daß sich Hos 14,9 von diesen Stellen erheblich unterscheidet. Für eine

Die semantische Analyse des Vergleiches zeigt m.E. deutlich, daß sich das *ʿani kibrōš ra ʿanān mimmaenni peryēkā nimšā* nicht sehr für eine Absetzung YHWHs von Aschera eignet. Auffallend ist vielmehr die geographische Konnotation, die durch die Wahl des Terminus *bērōš* mitgesetzt wird und in das Libanongebiet verweist. Hos 14,9 ist von daher mit Hos 14,5-8, in denen der Libanon dreimal in Vergleichen genannt wird (VV 6b.7b.8b), eng verbunden. V 9 darf nicht von diesem Kontext gelöst werden, sondern muß im Rahmen von VV 5-9 interpretiert werden.

f) Ein „Dialog der Liebe“: YHWH und Israel/Efraim

Eine erschöpfende Interpretation des Abschnitts kann und soll hier nicht gegeben werden, jedoch sollen einige Hinweise zum Verständnis zusammengestellt werden. Auffallend ist die Fülle der Metaphern aus Botanik und Agrikultur in VV 6-9, die der unbedingten Liebeszusage in V 5 folgen. Auffallend ist dabei, daß diese Bilder nicht nur auf Israel, sondern auch auf YHWH angewandt werden. Die beiden auf YHWH bezogenen Metaphern (Tau und Wacholder, VV 6.9), beide gleichermaßen ungewöhnlich und im AT singulär, rahmen dabei den Abschnitt VV 6-9. Der so gerahmte „Israelteil“ wird durch die dreimalige Erwähnung des Libanon gegliedert. Auch wenn formal in dem Wechsel YHWH/Israel/YHWH kein Dialog vorliegt<sup>1193</sup>, scheint doch die Bezeichnung „Dialog der Liebe“<sup>1194</sup> für den Abschnitt sehr treffend. Bereits mehrfach ist darauf verwiesen worden, daß Hos 14,5-9 eine große Nähe zu Passagen im Hohelied aufweist oder sachlich zutreffender, durch Bilder und Vergleiche der Liebespoesie inspiriert scheint<sup>1195</sup>. Besonders ist hier das kurze Lied Hld 2,1-3 zu nennen, in denen der Geliebte mit einem Apfelbaum verglichen wird. Einer Selbstbeschreibung der Frau folgt hier eine kurze steigernde Bestätigung dieser Beschreibung durch den Mann und zum Schluß ein dazu paralleler Vergleich des Mannes<sup>1196</sup>:

- V 1     *ʿani ḥabbašaelæt haššārōn*  
           *šōšannat ḥā ʿamāqīm*
- V 2     *kēšōšannāh bēn haḥōḥīm*  
           *ken ra ʿyātī bēn habbānōt*
- V 3     *kētappūʿah ba ʿašē hayya ʿar*  
           *ken dōdī bēn habbānīm*

Umdatierung von Hos 14,5-9 reicht der „Anklang“ an die exilisch-nachexilische Prophetie nicht aus.

1193 Gegen A. S. VAN DER WOUDE, Bemerkungen, 483-485.

1194 Vgl. G. BRAULIK, Ablehnung, 121, mit Verweis auf A. FEULLIET, S'asseoir, 391-405; G.A. YEE, Composition, 138.

1195 Vgl. G.A. YEE, Composition, 138f.

1196 Zur Textabgrenzung und zur Form des Liedes vgl. die Kommentare und H.-J. HEINEVETTER, Hohelied, 88f.

*b<sup>e</sup>šillô himmadtî w<sup>e</sup>yāšabtî  
ûpiryô mâtôq l<sup>e</sup>hikkî*

*Frau* Ich bin die Narzisse/Strandlilie<sup>1197</sup> des Scharon,  
die Lotusblume<sup>1198</sup> der Ebenen.

*Mann* Wie die Lotusblüte unter den Dornen,  
so ist meine Freundin unter den Töchtern.

*Frau* Wie ein Apfelbaum unter den Bäumen des Waldes,  
so ist mein Geliebter unter den Söhnen.  
Nach seinem Schatten habe ich Verlangen,  
darum setze ich mich (dorthin),  
und seine Frucht ist süß für meinen Gaumen.

Ohne Zweifel lassen sich hier Ähnlichkeiten feststellen, sei es in den Stichwortentsprechungen (Lotus; Schatten; Vergleich mit einem Baum; Frucht) oder in dem Wechsel der Vergleiche zwischen den Personen. Für die Nähe zur „Liebespoesie“ des Hoheliedes spricht außer den genannten Entsprechungen auch die dreimalige Erwähnung des Libanon, der bekanntlich im Hld eine herausragende Rolle einnimmt (Hld 3,9; 4,8.11.15; 5,15; 7,15)<sup>1199</sup>. Mit den Hinweisen auf das Hld soll nun weder eine formale noch literarische Abhängigkeit zwischen den Texten behauptet werden. Vor allem muß betont werden, daß die Erwähnung der *‘ašabbîm* in Hos 14,9, die sowohl formal wie inhaltlich aus dem Rahmen der Vergleiche in VV 6-9 herausfällt, (damit) auch aus dem Rahmen des Beziehungsfeldes zum Hohelied herausfällt. Der über V 9a auf jeden Fall vorliegende Bezug zum Fremdgötterkontext hat natürlich keine Entsprechung in der Liebespoesie. Zudem sind für die Annahme einer literarischen Abhängigkeit die Parallelen doch zu dünn. Die Nähe von Hos 14,6-9 zur

1197 Zur Übersetzung des *h<sup>a</sup>baššaelæt*, das nur noch in Jes 32,1 vorkommt, vgl. O. KEEL, Hohelied, 79; H.P. MÜLLER, Hohelied, 22f; H.-J. HEINEVETTER, Hohelied, 90.

1198 *Lotus* im Hld noch in Hld 2,1.2.16; 45; 5,13; 6,2.3; 7,3.

1199 Herauszuheben ist aus diesen Stellen Hld 4,8, da dort ebenfalls die Wurzel *šûr* verwandt wird:

*‘ittî mill<sup>e</sup>bānôn kallāh  
‘ittî mill<sup>e</sup>bānôn tābô ‘î  
tāšûrt mero ‘š ‘amānāh  
mero ‘š šenûr w<sup>e</sup>hærmôn  
mimm<sup>e</sup> ‘onôt ‘arāyôt meharrê n<sup>e</sup>merûm*

Mit mir vom Libanon, Braut,  
mit mir sollst du vom Libanon kommen,  
herabsteigen/herabschauen vom Gipfel des Amana,  
vom Gipfel des Senir und des Hermon,  
von den Wohnungen der Löwen, den Bergen der Panther.

Unsicher ist, ob das *šûr* hier „vom Gipfel herabsteigen“ bedeuten soll (so z.B. O. KEEL, Hohelied, 145f und die meisten anderen Kommentare) oder als „herunterblicken“ (so z.B. GesB 816a) zu verstehen ist. Eine besondere Affinität ist allerdings eher zu Hos 13,7 (*nāmer* und *šûr*) zu erkennen, weniger zu Hos 14,9.

Liebepoesie legt lediglich nahe, den Abschnitt im Rahmen der hoseanischen Ehe- bzw. Beziehungsmetaphorik zwischen YHWH und Israel zu verstehen. Hos 14,5-9 kann als zukunftsorientierte, ideal-heilshafte poetische Umsetzung des Verhältnisses zwischen YHWH und Israel unter dem Anspruch der Ausschließlichkeit YHWHs gedeutet werden<sup>1200</sup>. Damit sind die „Geschlechterrollen“ der Metaphorik analog zu Hos 1-3 zu bestimmen: YHWH tritt als Ehemann und nicht wie MARGALIT u.a. behaupten (s.o.), als „consort“ Israels auf. Setzt man diese Interpretationslinie voraus, dann paßt ein Vergleich YHWHs mit Göttinnen (Anat und/oder Aschera) hier gar nicht ins Bild. Unter den <sup>a</sup>*šabbîm*, mit denen - wiederum in singulärer Konstruktion - YHWH nichts mehr zu schaffen hat, können entsprechend nur die „Liebhaber“ Israels gemeint sein. Anstelle der *b<sup>e</sup> ʿālîm* ist YHWH der „Baum“, unter dem Schatten<sup>1201</sup> zu finden ist und der die Frucht für Efraim/Israel gibt. Die auf jeden Fall vorhandene Assonanz zu Aschera (aber genauso zu Assur in V 41<sup>202</sup>) kann - sofern der hier gewählte Interpretationsansatz richtig ist - ohne Zweifel auch auf Zufall beruhen.

Daß eine Anspielung auf Aschera intendiert war, ist m.E. unwahrscheinlich. Zwar läßt sich durch die Assonanz ein Bezug nicht völlig ausschließen, kann aber zumindest durch die textinternen Argumente in die Schwebe gebracht werden. Flankierend kommt hinzu, daß in der vorliegenden Arbeit weder davon ausgegangen wird, daß Aschera für die vegetative Fruchtbarkeit (Stichworte: *ra ʿanān / p<sup>e</sup>rî*) zuständig war, noch davon, daß das die Göttin repräsentierende Kultobjekt „Aschera“ ein lebender Baum - geschweige denn ein Wacholderbaum - gewesen ist<sup>1203</sup>. Die Annahme einer Opposition bzw. Überbietung der durch <sup>a</sup>*šûrænnû* angespielten Aschera durch YHWH in Hos 14,9b setzt hingegen voraus, daß diese bzw. ihr „lebender Baum“ durch einen üppigen/frischen Wacholderbaum überboten werden konnte. Schließlich fragt sich auch hier in Hos 14,9, warum Hosea (oder ein Spä-

1200 Ähnlich G.A. YEE, *Composition*, 135-140.

1201 Wenn richtig ist, daß sich der Schatten V 8a mit oder ohne Konjektur auf YHWH bezieht, besteht durch die Stichwortverbindung (*šel*) zu Hos 4,13 eine Opposition. Wurde dort der Schatten der baumbestanden Höhen, insbesondere der <sup>e</sup>*elāh* als „gut“ bezeichnet (*ki tōb šillāh*), so ist es jetzt YHWH selbst, der den guten Schatten spendet.

1202 Darauf weist M.-T. WACKER, *Aschera*, 140. Die von G. BRAULIK dagegen angeführten Argumente überzeugen nicht: „Eine Anspielung von *wa ʿašûrænnû* in Hos 14,9 auf <sup>a</sup>*ššûr* in V. 4 ist sowohl wegen des Inhalts als auch wegen der Möglichkeit eines parallelen Wortspiels zwischen <sup>a</sup>*anîf* und Anat unwahrscheinlich“ (Ablehnung, 122). Eine Anspielung auf Anat konnte oben unwahrscheinlich gemacht werden, und die Opposition „Assur kann nicht retten, YHWH (indem er »ein Auge auf Israel hat«) aber schon“ ist durchaus denkbar.

Eine dritte Möglichkeit, die Wortwahl zu erklären, wäre eine Beeinflussung und Stichwortaufnahme durch Hos 13,7 anzunehmen. Die vierte Erklärungsmöglichkeit sieht keine tiefere Veranlassung für die Wahl des Verbums *šûr*.

1203 Ablehnend gegenüber der Vorstellung Ascheras als lebenden Baum in bezug auf Hos 14,9 ist auch S.M. OLYAN, *Asherah*, 21.



terer) nur auf Aschera angespielt haben und nicht die Göttin direkt angegriffen haben soll. Dafür einen plausiblen Grund zu nennen, wird schwerfallen.

### **G. Zusammenfassung zur Rückfrage nach der Göttin im Hoseabuch**

Damit ist der Durchgang durch die Hoseabelege, die für eine vordeuteronomische Ascherakritik oder eine Auseinandersetzung mit einer Göttin reklamiert werden, erreicht. In einer Rückschau sollen die Ergebnisse hier noch einmal zusammengestellt und ausgewertet werden. Einsatzpunkt der Untersuchung war die Beobachtung, daß die Rückfrage nach der Göttin im Hoseabuch durch Veröffentlichungen gerade in jüngerer Zeit zu einem bedeutenden Schauplatz der Göttinnendiskussion avanciert ist und auch in der Ascheradiskussion eine zunehmend größere Rolle spielt. Bei der Diskussion der einzelnen Thesen zeigte sich jedoch auch, daß die in die Diskussion neu eingebrachten Vorschläge zumeist gar nicht neu sind, sondern auf älteren Vorschlägen und Konjekturen aufbauen. Das Buch Hosea - so konnte in der Analyse der einzelnen Vorschläge deutlich gezeigt werden - kommt der Suche nach Spuren der Göttin entgegen, zum einen durch die z.T. schwierige und unsichere Textüberlieferung, zum anderen durch die Offenheit für unterschiedlichste Interpretationen gerade im Bereich der Metaphorik, die sich nicht eindeutig festlegen läßt. Es war auffallend, daß es sich bei den derzeit als Anspielungen auf eine Göttin gehandelten Stellen fast ausschließlich entweder um syntaktisch/semantisch äußerst schwierige Texte und/oder *cruces interpretationes* handelt.

In der Analyse der einzelnen Belege zeigte sich, daß die derzeit diskutierten Vorschläge von höchst unterschiedlicher Qualität sind. Sie reichen von religionsgeschichtlich globalen Thesen, die diametral zu bisherigen Interpretationen auf einen ganzen Textbereich angewandt werden (Hos 2), über assoziative Verbindung von  $\text{ʿ}z\text{ṣ}$  zu Aschera (Hos 4,12; 10,6), die z.T. schon seit eh und je diskutiert werden, bis hin zu Textkonjekturen (Hos 14,9) und bedenkenswerten Lesehilfen für äußerst schwierige Textpassagen (Hos 4,17-19). Ein von Hosea oder den Tradenten intendierter Bezug auf die Göttin, sei es Anat oder Aschera konnte in keinem Beleg als wahrscheinlich bestätigt werden. In allen Fällen konnten Bedenken vorgebracht und Schwierigkeiten benannt werden, die den Bezug auf eine Göttin eher unwahrscheinlich scheinen lassen. Die geäußerten Vorbehalte waren entsprechend der Qualität der Vorschläge von unterschiedlichem Gewicht. Zum Teil mußten die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen als unzureichend bezeichnet werden (Hos 2; teilweise Hos 4 und Hos 14,9), zum Teil erhoben sich methodische Bedenken (Hos 2; Hos 10; Hos 14,9) oder Zweifel an der Plausibilität der syntaktisch-semantischen Voraussetzungen einzelner Vorschläge (Hos 4,12; 10,5f). Während aufgrund dieser Bedenken in Hos 2; 4,12-14; 10,5f und Hos 14,9 ein Bezug auf eine Göttin mehr oder weniger ausgeschlossen werden konnte, blieb für

Hos 4,18f die Möglichkeit offen, daß sich die Rückverweise auf ein im Text nicht genanntes Femininum, auf eine Göttin beziehen. Gerade dieser Text erwies sich aber vom Überlieferungszustand her als so schwierig, fast hermetisch gegen eine Interpretation, daß sich auf Hos 4,18f kaum die These einer Auseinandersetzung mit der Göttin im Hoseabuch aufbauen läßt. Über Vermutungen kommt man gerade in diesem Text nicht hinaus. Nimmt man die Konjektur in Hos 14,9 aus, handelte es sich in allen hier diskutierten Fällen lediglich um vermutete Anspielungen auf eine Göttin. Allein diese Beobachtung reizt dazu, die Versuche zu hinterfragen. Warum Hosea über das ganze Buch verteilt nur auf eine Göttin und deren kultische Verehrung angespielt haben soll, dafür wurde in keinem der Versuche eine ausreichende Erklärung gegeben.

Das Ergebnis der Rückfrage nach einer vordeuteronomistischen Ascherakritik im Hoseabuch ist insgesamt eindeutig negativ. Hosea kennt keinerlei Kritik an Ascheren. Obwohl er sich mit anderen Kultsymbolen auseinandersetzt, richtet sich seine Kritik an keiner Stelle gegen den Ascherakultpfahl. Gerade in Hos 10,1f, wo die Vermehrung der Altäre und Massen kritisiert werden, hätte man eine Kritik an Ascheren erwarten können. Wie ist das Fehlen der Auseinandersetzung mit Ascheren zu erklären? Hier eine tragfähige Aussage zu machen bleibt schwierig, denn auch hier kommt man über Vermutungen nicht hinaus. Eine erste Möglichkeit der Erklärung könnte davon ausgehen, daß eben Ascheren und auch die Göttin Aschera keine Rolle im Nordreich gespielt haben. Dies ist jedoch unwahrscheinlich. Auch wenn der positive Nachweis eines Ascherakultes im 8. Jh. für das Nordreich schwierig bleibt, muß doch damit gerechnet werden, daß die Segensformel von *Kuntilet 'Ağrūd* durch „YHWH von Samaria und seine Aschera“ nicht einen Zustand völlig aus der Luft gegriffen hat. Wenn nun richtig ist, daß Hosea das Stierbild und die *'asabbîm* als polyvalente Träger religiöser Ideen ablehnt, da ihnen - insofern sie im YHWH-Kult verwandt werden - keine Eindeutigkeit zukommt, könnte hier eine zweite Erklärungsmöglichkeit liegen<sup>1204</sup>. Die Kritik Hoseas betrifft entsprechend nur Elemente, die im YHWH-Kult ambivalent sind. Fehlt also die Kritik an der Aschere deshalb, weil dieses Repräsentationssymbol eben nicht ambivalent ist, sondern die Göttin eindeutig repräsentiert? Das würde zugleich bedeuten, daß Ascheren nicht von der Göttin abgelöst und in den YHWH-Kult übernommen wurden, wie dies mehrfach in jüngerer Zeit angenommen wurde (Aschera als Kultsymbol YHWHs)<sup>1205</sup>. Denn unter der Voraussetzung dieser These wäre die Aschere sowohl dem Stierkalb als auch den „Bildern“ vergleichbar, die Aschere würde dann unzweifelhaft unter die ambivalenten Träger religiöser Identität fallen und hätte analog von Hosea kritisiert werden müssen, da sie als „ehemaliges“ Kultsymbol der Aschere auf diese hin transparent

---

1204 Vgl. dazu C. DOHMEN, Bilderverbot, 260f.

1205 Vgl. dazu u. den Abschnitt „Bäumchen wechsel dich“ im dritten Hauptteil, Bd. 2.

geblieben wäre. Spricht also das Fehlen der Ascheren im Hoseabuch nicht gerade gegen die These, sie sei ein Kultsymbol YHWHs gewesen? Aber auch für diese Argumentation ist wegen des fehlenden positiven Nachweises für Ascheren im Umfeld Hoseas die Hypothetik im Blick zu behalten. Faktum ist lediglich, daß Hosea Ascheren nicht explizit abgelehnt hat. Auch mit Aschera oder einer anderen Göttin hat sich Hosea nicht explizit befaßt. Es scheint auch nicht so, als habe Hosea in seinen Texten bewußt auf die Ablösung einer/der Göttin durch Kompetenzverlagerungen hingearbeitet (Hos 14,9)<sup>1206</sup>. Zwar ist denkbar, daß mit der Chiffre Baal(e) jegliche „Fremdgötter“ gemeint waren und damit auch die Göttinnen eingeschlossen waren, jedoch scheint es im wesentlichen um die männlichen Konkurrenten YHWHs zu gehen. Dies zeigt sich am deutlichsten in der verwandten Ehe-metaphorik, die zumindest auf der Bildebene, weibliche Größen als „Nebenbuhler YHWHs“ ausschließt. Aus dem Befund des Hoseabuches läßt sich weder schließen, daß Göttinnen und insbesondere Aschera verehrt worden sind, noch läßt sich dies aufgrund der Texte ausschließen. Die Aufmerksamkeit und Aufwertung, die Hosea in der derzeitigen Göttinnendiskussion zugemessen wird, scheint nicht gerechtfertigt. Dieses Urteil ist vor allem aus der hier erstmals versuchten Zusammenschau der unterschiedlichen Vorschläge gewonnen. Warum wird also die Rückfrage nach der Göttin vor allem im Hoseabuch gestellt? In der Einleitung wurde bereits auf die große Bedeutung Hoseas für die Entwicklung des atl. Gottesbildes und für die Fragen nach der religionsgeschichtlichen Entwicklung in der Königszeit hingewiesen. Dies ist sicher ein Faktor für die aktuelle Konjunktur der Göttin im Hoseabuch. Ein anderer Grund ist im derzeitigen Stand der Ascheradiskussion zu vermuten. Die enorme Aufwertung, die Aschera durch die Inschriftenfunde in *Kuntilet ʿAgrūd* und *Ḥirbet el-Kōm* bzw. in der daran anschließenden Diskussion zuteil geworden ist, steht dem „Ascheraschweigen“ der Propheten gegenüber. Es besteht eine reelle Möglichkeit, daß durch die außerbiblischen Inschriftenfunde das Bild von der exklusiven YHWH-Monolatrie

---

1206 In diesem Zusammenhang ist auch auf die unter dem Stichwort „Gott als Mutter“ geführte Diskussion zu Hos 11 zu verweisen. Der Text konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht ausführlicher diskutiert werden, auch wenn sich von daher noch einige interessante Querverweise ergeben hätten. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN hat die in Hos 11 verwandten Bilder als Mutterbilder interpretiert (vgl. Gott, 119-134). Wenn auch im einzelnen bei der vorgeschlagenen Interpretation große Unsicherheiten bleiben, auf die S. KREUZER in seiner vehementen Replik zu der These SCHÜNGEL-STRAUMANNs aufmerksam gemacht hat (vgl. Gott, 123-132), ist der Ansatz SCHÜNGEL-STRAUMANNs doch insgesamt überzeugender und plausibler als die Leugnung von Mutterbildern und weiblicher Metaphorik in Hos 11 (zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch M. NISSINEN in seiner ausführlichen Analyse zu Hos 11, vgl. Prophetie, 229-335, bes. 268-294). Trotz dieser Metaphorik gibt es allerdings keinen Grund, eine Adaption von Funktionen der Muttergottheit oder überhaupt eine integrative Auseinandersetzung mit Göttinnen im Hintergrund von Hos 11 zu vermuten (anders M.S. SMITH, History, 98). Ebenso wenig muß eine androgyne Götterkonzeption als Ursache für die Muttermetaphorik gesehen werden. YHWH übernimmt häufiger mütterliche Funktionen (vgl. z.B. Num 11,12; Jes 49,15 u.ö.), was auch keine Besonderheit ist, s. dazu u. S. 378.

in allen Bereichen aus den Fugen gerät. Die Diskrepanz verschärft sich in dem Maße, wie Stellen, in denen zuvor eine frühe Ablehnung Ascheras (etwa Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; Ri 6 usw.) gesehen wurde, durch eine „Spätdatierung“ als vordeuteronomistische Ascherakritik ausfallen. Es klafft eine Lücke vom 9. bis zum 7. Jh. zwischen *Kuntilet ʿAğrūd* und Dtn 16,21. In der Suche nach einer vordeuteronomistischen Ascherakritik im Hoseabuch ist das Bemühen zu entdecken, diesen Hiatus zu schließen oder zumindest zu überbrücken. Wenn diese Vermutung einer impliziten und zum Teil expliziten Motivation für die Rückfrage nach der Göttin im Hoseabuch zutreffend ist, sind Standortreflexionen in der derzeitigen Diskussion dringend notwendig. Es könnte sich als nützlich erweisen, den hier skizzenhaft nachgezeichneten Linien einmal in einer forschungsgeschichtlichen Arbeit zu Aschera nachzugehen.

Abschließend sei noch an einen Aspekt erinnert, der in allen Analysen eine Rolle spielte. Kritisch hinterfragt wurden die religionsgeschichtlichen Prämissen, in denen sich ein Großteil der derzeitigen Hoseaexegese noch bewegt. Diese Grundlage, die man vielleicht als „kanaanäische Matrix“ titulieren könnte, geht von einer intensiven Auseinandersetzung Hoseas mit einem kanaanäischen Fruchtbarkeitskult aus. In diesem Rahmen finden sich Theoreme wie das eines sexualisierten kanaanäischen Höhenkultes, der sog. Kultprostitution, oder des bäuerlichen Baal als Regenspender in der mythischen Befruchtung der Muttergöttin Erde durch das Regensperma. Dieser „kanaanäischen Matrix“, die sich vornehmlich an der kanaanäischen Mythologie des 2. Jts. orientiert, fehlt es zunehmend an religionsgeschichtlichem Rückhalt. Im dritten Teil der Arbeit sollen einige der Grundannahmen ausführlicher diskutiert werden. Hier sei nur noch einmal das Beispiel „Anat“ herausgegriffen. Diese Göttin wurde in den hier diskutierten Vorschlägen mehrfach als im Hintergrund stehende Göttin vorgeschlagen. Gerade bei Anat muß aber nach dem religionsgeschichtlichen Rückhalt solcher Vorschläge gefragt werden, wenn die Göttin andererseits im 1. Jts. nur spärlich bezeugt ist. Auch hier zeigt sich, daß bezüglich der Göttinnenfrage im AT noch ein enormer Diskussionsbedarf besteht.

## H. „Siehst du nicht, was sie in den Städten Judas und auf den Straßen Jerusalems treiben?“ (Jer 7,17) Ascherakritik bei Jeremia?

Was für Hosea recht ist, kann für Jeremia nur billig sein. Wenn man eine Auseinandersetzung mit Göttinnen und Göttinnenverehrung bei Hosea erwartet (diesbezüglich jedoch, wie gezeigt, weitestgehend enttäuscht wird!), dann umso mehr auch bei dem ein Jahrhundert später auftretenden Propheten Jeremia, der in so vielem von Hosea beeinflusst ist. Auch wenn im einzelnen unklar ist, wie Jeremia zu den Reformaktionen Joschijas bzw. zu den Inhalten des Deuteronomiums stand<sup>1207</sup>, findet sich im Jeremiabuch ohne Zweifel eine schroffe Ablehnung von Fremdkulten und ein massives Einklagen des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs<sup>1208</sup>. Wenn nun im Deuteronomium verboten wird, eine Aschere neben dem Altar YHWHs aufzustellen (Dtn 16,21) und Joschija in seiner Tempelreinigung die Aschere oder das Ascherastandbild entfernte (2Kön 23,6<sup>1209</sup>), dann liegt zumindest nicht fern anzunehmen, daß sich Jeremia ebenfalls gegen eine Ascheraverehrung im YHWH-Kult gewandt hat. Da man nicht davon ausgehen kann, daß die Kultreform Joschijas erfolgreich eine *tabula rasa* ohne jegliche Fremdkulte hinterließ, kommt man zu der o.g. Vermutung, selbst wenn man Jeremia erst unter Jojakim als Prophet auftreten läßt.

---

1207 Vgl. dazu (die Überblicke über) die verschiedenen Positionen bei J. SCHARBERT, Reform, 40-57; S. HERRMANN, Prophet, 66-87; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 311.314-316 und jetzt H.-J. STIPP, Jeremia, 7-11.

1208 Das läßt sich exemplarisch bereits am Vokabular leicht zeigen. Selbst wenn man den bei weitem größeren Umfang des Jeremiabuchs gegenüber dem Hoseabuch mit Betracht zieht, fällt gegenüber Hosea ungeachtet der „Echtheitsfrage“ eine Steigerung im Gebrauch eines „Ausschließlichkeitsanspruch-Vokabulars“ auf. Im folgenden ist eine Auswahl der wichtigsten Begriffe und Wendungen zusammengestellt, in der z.T. bereits Verschiebungen gegenüber Hosea deutlich werden: Insgesamt finden sich im Jeremiabuch 12 Belege von Baal (Jer 2,8.23 [Pl.]; 7,9; 9,13 [Pl.]; 11,13.17; 12,16; 19,5; 23,13.27; 32,29.35) und 18 Belege (!) von <sup>ʾ</sup>alohîm <sup>ʾ</sup>aḥerîm (Jer 1,16; 7,6.9.18; 11,10; 13,10; 16,11.13; 19,4.13; 22,9; 25,6; 32,29; 35,15; 44,3.5.8.15); *siqqûš* in Jer 4,1; 7,30; 13,27; 16,18; 32,34 und *tôʿebâh* in Jer 2,7; 6,15; 7,10; 8,12; 16,18; 32,35; 44,4.22. Deutlich sind auch die Verben der kultischen Verehrung: 21 Belege von *qtr* im Fremdgötterkontext Jer 1,16; 7,9; 11,12.13.17; 18,15; 19,4.13; 32,29; 44 (insg. 11 Belege); Jer 48,35; 5 Belege der Kombination von <sup>ʿ</sup>bd und *hwh* in Jer [8,2]; 13,10; 16,11; 22,,9; 25,6; *znh* im hoseanischen Sinne des „Weghurens von YHWH“ in Jer 2,20; 3,1.3.6.8; 5,7 (in den letzten beiden Belegen mit *nʾp*, vgl. dazu auch Jer 3,9). Hinzuzunehmen ist auch die Erwähnung des sog. Himmelsheers in Jer 8,2; 19,13; 33,22 und das Kinderopfer Jer 7,31; 19,5; 32,34. Typisch für das Jeremiabuch schließlich *nsk nʿsākîm* in Jer 7,17; 19,13; 32,29; 44,17.18.19(bis).25 als Bezeichnung der Trankopfer für die Himmelskönigin. Im Vergleich zu den genannten Elementen eher selten finden sich andere klassische Termini des „Höhenkultes“, etwa *maššebâh* nur in Jer 43,13, *mizbeʿh* nur in Jer 11,13; 17,1.2, Aschera nur in Jer 17,2 und 6 Belege von *bamâh* in Jer 7,31; 17,3; 19,5; 26,28; 32,35; 48,25; die Höhenkultformel „auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum“ findet sich viermal im Jeremiabuch (Jer 2,20; 3,6.13 und mit starker Variation in Jer 17,2).

1209 Zur Frage, ob in 2Kön 23,6 das *pæsaël hâʾašerâh* aus 2Kön 21,7 gemeint ist, s.u.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

Denn ähnlich wie sich bei Hosea der Terminus *ba'al* und besonders der Plural *habbē'ālīm* nicht ausschließlich auf den „kanaanäischen“ Baal beziehen muß, stellt sich auch im Jeremiabuch die Frage, ob die Opposition zwischen Baal (bzw. dem Baal genannten El/Ba'alšāmem?<sup>1210</sup>) und YHWH das Bestimmende ist oder ob nicht eher hinter den Belegen von *ba'al/bē'ālīm* mehr als eine religionsgeschichtlich festzumachende Größe - und damit dann wahrscheinlich auch eine Göttin - steht. Gerade in bezug auf eine weibliche Größe legt dies zumindest das Kompositum *'ēlohīm 'aḥerīm* nahe, das im Jeremiabuch parallel, an einigen Stellen möglicherweise sogar synonym zur „Himmelskönigin“ gebraucht wird<sup>1211</sup>. Im Jeremiabuch gibt es aber, wie in dieser letzten Überlegung deutlich wird, nicht nur implizite Verweise auf die Verehrung einer Göttin, sondern Jer 7,18 und Jer 44,15-19.25 zeugen explizit von der kultischen Verehrung der „Himmelskönigin“ in spätvorexilischer und exilischer Zeit. Kein anderer Text des AT berichtet so eindeutig und umfassend von einem existierenden Göttinnenkult. Hinzu kommt - im Unterschied zu den unsicheren Ascheraanspielungen in Hosea - ein expliziter Beleg des Lexems *'ašerāh* in Jer 17,2.

Gibt es also eine vordeuteronomistische Ascherakritik bei Jeremia? In der Forschungsgeschichte ist dies mehrfach angenommen worden, auch wenn gerade in jüngerer Zeit den Belegen aus dem Jeremiabuch weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde als den Anspielungen im Hoseabuch (s.o.). So ist zum einen z.B. von KLAUS KOCH und anderen vorgeschlagen worden, die „Himmelskönigin“ mit der Göttin Aschera zu identifizieren. Wenn diese Identifikation richtig - oder besser plausibel - ist, hätte man in der differenzierten Erwähnung von Kulthandlungen (unter Beteiligung der Frauen, Kinder und Ehemänner Opferkuchen backen, „die ihr Bild wiedergeben“, Rauch- und Libationsopfer darbringen und das alles unter freiem Himmel, vgl. Jer 7,18; 44,19), Kultformen (Gelübde, Jer 44,25) und Zielen (Versorgung mit Grundnahrungsmitteln und Abwendung von materieller Not, vgl. Jer 44,17f) die umfangreichste und deutlichste Beschreibung eines Ascherakultes in spätvorexilischer Zeit. Hinzu käme die recht eindeutige Evidenz für einen uranischen/astralen Charakter der Göttin Aschera im spätvorexilischen Juda, so daß auch die Zusammenstellung mit dem „Himmelsheer“ in dtr Texten (2Kön 17,16; 21,3; 23,4) an Plausibilität, einen zutreffenden Zug der Ascheraverehrung zu benennen, gewinnen würde.

---

1210 Vgl. dazu die Untersuchung von H. NIEHR, Gott, *passim* und zu astralen bzw. uranischen Aspekten bereits im 8. Jh. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 319f.

1211 Vgl. Jer 7,15; 44,15.17. In Jer 7,15 steht *'ēlohīm 'aḥerīm* parallel zu *\*malkat haššamayim*. Den „anderen Göttern“ werden Libationsopfer (*nsk n'sākīm*) dargebracht, eine Kulthandlung, die in Jer 44,17.18.19(bis).25 eindeutig der Himmelskönigin gilt. Vergleicht man Jer 44,15 mit Jer 44,17, scheinen die „fremden Götter“ sehr in die Nähe der Himmelskönigin zu rücken. Im Kontext mit *nsk* sind mit den *'ēlohīm 'aḥerīm* immer astral konnotierte Fremdgötter gemeint. Dabei kann natürlich auch die Himmelskönigin eingeschlossen sein. Zu Jer 7,15 s.u.

Neben dem Identifikationsvorschlag zur Himmelskönigin gibt es eine weitere Stelle, die als Zeugnis jeremianischer Ascherakritik ins Feld geführt worden ist. Im Rahmen der scharfen Anklage an Israel, YHWH, den Quell lebendigen Wassers verlassen zu haben und rissigen Zisternen den Vorzug gegeben zu haben (Jer 2,13), wird ein Ausspruch des Volkes und der Aristokratie zitiert, der einen Ascherakult als Hintergrund haben soll: „Sie sagen ja zum Holz: »Du bist mein Vater« und zum Stein: »Du hast mich geboren«“ (Jer 2,27). Mehrfach ist dieser Vers als ironisch invertierte Anspielung auf das Paar „Aschera (Holz) und Baal (Stein)“ oder - wie jüngst durch S.M. OLYAN - sogar auf „Aschera und YHWH“ gedeutet worden. Ist diese Deutung zutreffend, wäre Aschera in spätvorexilischer Zeit in individuellen Bekenntnissen in besonderer Weise als „Muttermuttergöttin“, als Schöpferin der Menschen angerufen worden. Auch hier könnte das Ascherabild um einen bedeutenden Baustein erweitert werden. Sollte der Begriff „Holz“ in Jer 2,27 eine Anspielung auf Aschera darstellen, wären auch die übrigen Belege der Kombination „Holz und Stein“, vor allem Jer 3,9 („Ehebruch treiben mit Holz und Stein“) ebenfalls als implizite Ascherabelege anzusehen und müßten entsprechende Berücksichtigung erfahren.

Die dritte und einzige Stelle, in der der Terminus <sup>a</sup>*šerāh* explizit verwandt wird, Jer 17,2, wird von den meisten Exegeten und Exegetinnen der deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches zugewiesen. Damit ist ein Problem benannt, daß auch bei den anderen beiden Textbereichen zu bedenken ist. Das Jeremiabuch hat - ebenso wie Hosea oder bis auf wenige Ausnahmen die übrigen Prophetenbücher auch - eine lange Wachstumsgeschichte. Ein spezifisches Problem bei der Rückfrage, ob es eine vordeuteronomistische Ascherakritik gibt, ist jedoch das Faktum, daß die Fortschreibungen dieses spätvorexilischen Propheten überwiegend in die Exils- und Nachexilszeit datieren und damit für die hier interessierende Fragestellung ausfallen. Trotz der komplexen Redaktionsgeschichte des Jeremiabuches ist im folgenden zumindest in Ansätzen zu diskutieren, ob die in Frage kommenden Stellen als jeremianisch bzw. vordeuteronomistisch reklamiert werden können. Wie bei Hosea soll der Abfolge des Textes entsprechend vorgegangen werden. Zunächst ist zu diskutieren, ob in Jer 2,27 (und Jer 3,9) mit dem Begriff „Holz“ auf die Göttin Aschera angespielt wird. Danach soll geklärt werden, wie Jer 17,2 in diachroner Perspektive in das Jeremiabuch einzuordnen ist, kurz ob der Beleg als deuteronomistisch anzusehen ist. Abschließend ist dann nach der religionsgeschichtlichen Identität der Himmelskönigin zu fragen.

### I. Ascherakult oder Götzenbildpolemik? „Holz und Stein“ in Jer 2,27

Ähnlich wie bereits in Hos 4,12 (und 10,6) hat der Begriff <sup>e</sup>*š* den Anstoß gegeben, im Hintergrund von Jer 2,27 eine Ascherapolemik zu sehen. Es wird daher ebenso wie bei den Belegen im Hoseabuch notwendig sein zu prüfen, ob die postulierte Anspielung unmittelbar

evident ist oder ob auch hier die Alternativen ein höheres Maß an Plausibilität haben. Dabei ist zugleich die Frage zu stellen, ob Jer 2,27 als jeremianisch reklamiert und gegebenenfalls als vordtr Ascherakritik geltend gemacht werden kann. Die beiden miteinander verwobenen Fragen haben - wie noch zu zeigen sein wird - eine hohes Maß an Komplexität, und die Problematik greift einmal mehr weit aus. Insbesondere der Bezug zum Kontext und die implikationsreichen Parallelstellen spielen für die Beurteilung eine große Rolle. Daher soll vor der Diskussion eines Bezugs auf Aschera zunächst zusammen mit einer Textabgrenzung eine skizzenhafte Einordnung in das Textgefüge von Kap. 2 erfolgen und eine Text- und Übersetzungskritik vorausgeschickt werden.

#### **1. Jer 2,27 im Textgefüge von Kap. 2. Textabgrenzung, Text- und Übersetzungskritik und die diachrone Problematik von V 27**

##### *a) Zur literarischen Problematik von Kap. 2*

Der hier zu diskutierende Vers Jer 2,27 gehört zum größeren Kontext von Kap. 2, dieses wiederum zum Makrokontext von Jer 2,1-4,2 bzw. 4,4; 4,5-6,30<sup>1212</sup>. Dabei richtet sich die „persuasive Rede“<sup>1213</sup> von Jer 2,4ff an das Nordreich, wobei allerdings Juda (zumindest mit-)gemeint ist<sup>1214</sup>. Völlig zu Recht hat SIEGFRIED HERRMANN in seiner Kommentierung von Jer 2 herausgestellt, daß die Form des Kapitels „zunächst die eines Gedichtes von großer Geschlossenheit zu sein (scheint)“<sup>1215</sup>, der Text aber kaum tatsächlich eine Einheit darstellt, sondern „sich aus Gruppen mit je eigener Aussageabsicht zusammen(setzt)“<sup>1216</sup>, die sich wiederum „leicht in weitere kleinere Einheiten zerlegen

---

1212 Zur Abgrenzung von Jer 1 und zur Frage, ob Jer 2 gegenüber Jer 3 eine abzugrenzende Einheit darstellt, vgl. S. HERRMANN, *Jeremia*, 102; zur Trennung zwischen 2,1-4,4; 4,5-6,30 bzw. 2,1-4,2; 4,3-6,30, vgl. K.-F. POHLMANN, *Ferne*, 115f; R. ALBERTZ, *Jer 2-6*, 26f.

1213 Zur Analyse der Rhetorik von Jer 2, vgl. R. LIWAK, *Prophet*, 186-203; zur Charakterisierung als persuasive Rede, vgl. ebd. 197.203; C. HARDMEIER, *Redekomposition*, 23-26.

1214 Vgl. zur Funktion von Jer 2,1-3, zur Doppelung mit dem Höraufruf und der Redeeinleitung in V 4 und zum Bezug der VV 4ff auf das Nordreich S. HERRMANN, *Jeremia*, 106f.109f; zur Spätdatierung der Einleitung vgl. ebd. 116; zum Bezug der VV 16 und (unmißverständlich) 18 auf Juda vgl. ebd. 135f.

Vgl. zur Frage des Adressaten von Kap. 2 auch R. LIWAK, *Prophet*, 172, vor allem aber die ausführliche Argumentation bei R. ALBERTZ, *Jer 2-6*, 24-34 (mit einer Übersicht, ebd. 26), dazu mit differenzierten Mahnungen zur Vorsicht K.-F. POHLMANN, *Ferne*, 121f und ablehnend C. HARDMEIER, *Redekomposition*, 21.23.

1215 S. HERRMANN, *Jeremia*, 102, vgl. auch R. LIWAK, *Prophet*, 186 mit Hinweisen zur Forschungsgeschichte.

1216 S. HERRMANN, *Jeremia*, 103; die von ihm genannte Gliederung des Textes in Einheiten VV 1-3.4-13.14-19.20-28.29-37 ist mit leichten Variationen mit einem gewissen Konsens in der *Jeremiaexegese* akzeptiert.



(lassen)<sup>1217</sup>. Obwohl ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen den Einzelabschnitten unverkennbar ist, bleibt nach HERRMANNs Auffassung die Traditions- und Kompositionsgeschichte im einzelnen dunkel<sup>1218</sup>. Die beliebte Zuordnung von Jer 2 (Jer 2,4-4,2 bzw. noch weitgehender Jer 2,1-6,30) zur Phase der Frühverkündigung des Propheten („Urrollenproblematik“) gerät aufgrund dieser Einsicht in die Schwebe<sup>1219</sup>. Vielmehr scheint das Kapitel eine lange Wachstumsgeschichte zu haben, dessen Materialien - wie die meisten Texte im Jeremiabuch - „zu verschiedenen Zeiten komponiert, redigiert und ergänzt worden sein (können)“<sup>1220</sup>. Weder kann daher der Bezug von V 27 auf das Nordreich als konstitutiv für das Verständnis vorausgesetzt werden, noch eine jeremianische Verfasserschaft - wie zu meist geschehen - für diesen Vers als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Es wäre jedoch hier aussichtslos und viel zu weit ausgreifend, in einer diachronen Analyse die Fortschreibungsprozesse in Kap. 2<sup>1221</sup> aufhellen zu wollen, um so Jer 2,27 näher literargeschichtlich verorten zu können.

### b) Textabgrenzung

Es erscheint für die Diskussion daher zunächst notwendig, den Textbereich näher einzugrenzen, mit dem Jer 2,27 in unmittelbarer Verbindung steht. Wie oben bereits erwähnt läßt sich Kap. 2 relativ leicht in größere Einheiten und Argumentationskreise aufteilen.

V 27 ist näherhin zu dem Abschnitt Jer 2,20-28 zu rechnen. VV 20-28 sind nach vorne durch die Gottesspruchformel *n<sup>e</sup> um <sup>a</sup>donāy YHWH š<sup>e</sup>bā ʾōt* in V 19, durch die ein relati-

---

1217 S. HERRMANN, Jeremia, 104.

1218 Vgl. S. HERRMANN, Jeremia, 104.

1219 Vgl. zu dieser Position in jüngerer Zeit vor allem R. ALBERTZ, Jer 2-6, 20-47, der 2,4-4,2\* (ohne 2,16.18.28b; 3,6-19) als Frühzeitverkündigung an das Nordreich gerichtet verstehen will, und unter vielen anderen ähnlich K. KOCH, Profeten II, 245-239; J. SCHREINER, Jeremia, 9.18; K. SEYBOLD, Jeremia, 30.68-80. Pointiert anders dagegen z.B. C. LEVIN, Anfänge, 428-440; M.S. BIDDLE, History, *passim*; E. RUPRECHT, Berufung, bes. 79-81.88 (aufgehängt an der Berufung Jeremias) und - mit guten Gründen K.-F. POHLMANN, Ferne, 115-127. Skeptisch auch S. HERRMANN, Verfasser, 203.210; DERS., Art. Jeremia, 574; R. LIWAK, Prophet, 304. Zu älteren Positionen gegen eine Frühverkündigung Jeremias vor 609 vgl. R. ALBERTZ, Jer 2-6, 23. Vgl. zum Problem auch C. HARDMEIER (Redekomposition, 11-42), der Jer 2-6\* als „Textdokument des öffentlich-literarischen Diskurses“ (ebd. 12) aus spätvorexilischer Zeit aufweisen will.

1220 S. HERRMANN, Jeremia, 105; vgl. R. LIWAK, Prophet, 305 u.ö., ferner den instruktiven Forschungsüberblick zu den Datierungen von Kap. 2 in der jüngeren Jeremiaforschung bei S. HERRMANN (Jeremia, 107-109), die in diesem Punkt den Eindruck eines „anything goes“ macht.

1221 Vgl. dazu lediglich die disparaten Ergebnisse der Analysen von Kap. 2 bei J. SCHREINER, Jeremia; R. LIWAK, Prophet; S. HERRMANN, Jeremia; M.S. BIDDLE, History, und jüngst - wenn auch nicht für das gesamte Kapitel - K. SEYBOLD, Jeremia, 68-76.

ver Abschluß markiert wird, deutlich abgegrenzt<sup>1222</sup>. Zwar knüpft V 20 durch das „Joch brechen“ an VV 14-18 implizit an, jedoch wird durch den Israel in den Mund gelegten Ausspruch *lo ʾāʿābod* „ich will nicht dienen“, der sich an das Bild von V 14 zurückbindet, in Verbindung mit der Höhenkultformel auch thematisch gegenüber VV 14-19 eine neue Facette des Oberthemas „Verletzung des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs“ angeschlagen. Schwieriger ist die Abgrenzung nach hinten. Die Gottesspruchformel *nēʾum YHWH* in V 29 könnte für eine Trennungslinie zwischen VV 29.30 sprechen, so daß VV 20-29 als Abschnitt zusammenzunehmen wären. Der mit einem Numeruswechsel verbundene relative Neueinsatz durch die in direkter Rede formulierte Frage YHWHs *lāmmāh tāribū ʾelāy* „Warum führt ihr einen Rechtsstreit mit mir“ sowie die zusammenfassende Feststellung in V 28 *kī mispar ʾārēkā hāyū ʾalohēkā yehūdāh* „so zahlreich wie deine Städte sind deine Götter, Juda!“ sprechen eher für einen Einschnitt nach V 28. Das *nēʾum YHWH* in V 29 schließt dann das *kullēkām pēša ʾtaem bī* „eure Gesamtheit hat gegen mich gesündigt“, die als Anklage formulierte Antwort auf die Frage in V 29, ab. V 29 ist am besten als „transition verse“ zu verstehen, der sowohl mit VV 20-28 als auch mit VV 30-37 verbunden ist<sup>1223</sup>. Die Schwierigkeiten bei einer begründeten Abgrenzung eines Teilabschnitts zeigt auch von dieser Seite die Geschlossenheit des Textes. Weder lassen sich aus inhaltlichen, noch aus formalen Gründen größere Abschnitte mit letzter Sicherheit abgrenzen. Zu einem guten Stück bleibt daher auch die weitere Eingrenzung des Kontextes von V 27 pragmatisch. Innerhalb der VV 20-28 gibt es jedoch ein Strukturelement, das die Verse von dem Rest des Kapitels abhebt. Der Abschnitt ist durchzogen von insgesamt 5, mit *ʾmr* eingeleiteten, recht kurzen Zitaten Israels (V 20aβ.23aα.25b.27aα.bβ), wobei bis auf die letzten beiden jeweils eine Sprecherin (2. Sg.fem.) vorausgesetzt wird. Die beiden Zitate in V 27 setzen hingegen ein Kollektiv als Subjekt voraus. Die Zitate fungieren als zusätzliche Begründung der Anklage. Innerhalb von 2,4-19.29-37 finden sich ähnliche Zitate nur noch in V 35a.bβ (2 Sg. fem.)<sup>1224</sup>. Durch die Konzentration der Zitate hebt sich der Abschnitt VV 20-28 durchaus auch formal aus Kap. 2 heraus.

Innerhalb dieses Abschnitts können vielleicht VV 26-28 als ein „Argument“ innerhalb des gesamten Argumentationsganges der VV 20-28 ausgegliedert werden. V 26 setzt mit einem Vergleich ein: Israel, seine Könige, Beamten, Priester und Propheten müßten sich wie ein

1222 Die Gottesspruchformel findet sich allerdings auch innerhalb des Abschnitts VV 20-28, nämlich zum Abschluß der Bildreden VV 20-22. 23a setzt dann mit dem durch *ʾēk to ʾmēri* eingeleiteten Zitat der „Hure Israel“ ein. Das Thema bleibt allerdings das gleiche: Abkehr von YHWH durch „Ehebruch“. Das *nēʾum YHWH* in V 22 markiert einen relativen Einschnitt und betont die Untilgbarkeit der in V 20 umschriebenen Schuld.

1223 Vgl. zu dieser Funktion von V 29 auch R. LIWAK, *Prophet*, 170.177.

1224 Die beiden indirekten Redeteile in VV 6.9, die den Vätern bzw. den Priestern zum Vorwurf machen, nicht gefragt zu haben *ʾayyeh YHWH* „Wo ist YHWH?“ sind anderer Natur.

ertappter Dieb schämen. V 27b begründet den Vergleich: Weil Israel YHWH den Rücken (wörtlich: Nacken) zugekehrt hat und die Alternative in „Holz und Stein“ gesucht hat. Diese selbstgemachten Götter helfen aber nicht (V 28), weshalb Israel in Zeiten der Not wieder auf YHWHs geschichtsmächtiges Handeln zurückgreift, was implizit in der YHWH-Rede in V 28 abgelehnt wird. Für die Abgrenzung dieser „kleinen Einheit“ spricht auch, daß hier ein Kollektiv als Subjekt der Zitate in V 27aα.bß vorausgesetzt wird.

Im folgenden werden die VV 26-28 als kleinere Einheit aus dem Kontext ausgegrenzt und zum unmittelbaren Untersuchungsgegenstand gemacht, allerdings ohne jeweils den größeren Kontext aus den Augen zu verlieren.

### c) Textkritik und Anmerkungen zur Übersetzung

Der Text der VV 26-28 lautet:

V 26	aα	<i>k<sup>e</sup>bošǣt gannāb kī yimmāšē ʾ</i>
	aß	<i>ken hobšū bêt yišrā ʾel</i>
	bα	<i>hemmāh malkéhǣm sārēhǣm</i>
	bß	<i>w<sup>e</sup>koh<sup>a</sup>nēhǣm ūn<sup>e</sup>bī ʾēhǣm</i>
V 27	aα	<i>ʾom<sup>e</sup>rīm lā ʿeš ʾābī ʾattāh</i>
		<i>w<sup>e</sup>lā ʾæbǣn ʾatt y<sup>e</sup>līdānī</i>
	aß	<i>kī pānū ʾelay ʿoræp w<sup>e</sup>lō pānīm</i>
	bα	<i>ūb<sup>e</sup> ʿet rā ʿātām yom<sup>e</sup>rū</i>
	bß	<i>qūmāh w<sup>e</sup>hōšī ʿenū</i>
V 28	aα	<i>w<sup>e</sup> ʾayyeh ʾælohǣkā ʾāšǣr ʿāsītā lāk</i>
	aß	<i>yāqūmū ʾim yōšī ʿūkā b<sup>e</sup> ʿet rā ʿātækā</i>
	b	<i>kī mispar ʿārækā hāyū ʾælohǣkā y<sup>e</sup>hūdāh</i>

Der MT der VV 26-28 ist gut überliefert und aus sich heraus verständlich. Von Bedeutung sind lediglich zwei Unterschiede gegenüber der LXX und das *Q<sup>e</sup>re* in V 27, das in vielen Handschriften das *K<sup>e</sup>tib* darstellt.

#### (1) Die Unterschiede in der LXX

Die LXX liest in V 26 anstelle von *bêt yišrā ʾel* *οἰοὶ Ἰσραηλ*. Leitend für diese Änderung wird wahrscheinlich die deutlich parallele Formulierung in Jer 32,32 (LXX 39,32) gewesen sein, wo *b<sup>e</sup>nē yišrā ʾel ūb<sup>e</sup>nē y<sup>e</sup>hūdāh* bzw. *τῶν υἱῶν Ἰσραηλ καὶ Ἰουδα* steht. Allerdings muß die „Abweichung“ gegenüber Jer 32,32 nicht zu einer Änderung des MT führen. Die Variation zwischen *b<sup>e</sup>nē* und *bêt yišrā ʾel* ist weniger durch einen „ursprünglichen“ Text als durch ein bewußtes Abweichen von Jer 32,32 zu erklären<sup>1225</sup>. Für eine Änderung des MT liegen keine ausreichenden Gründe vor.

1225 Eine weitere kleinere Änderung der LXX in V 26b gegenüber MT sei hier lediglich notiert: Sie schließt das *sārēhǣm* syndetisch an: *καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν* und erhält somit eine

Die zweite Änderung der LXX (und abhängigen Versionen) erweitert in V 28 erheblich den Text gegenüber dem MT: Sie ergänzt καὶ κατ' ἀριθμὸν διόδων τῆς Ἱερουσαλημ ἔθρον τῆ Βααλ „und gemäß der Zahl der Wege Jerusalems haben sie dem Baal geopfert“. Meist wird als Quelle dieser Ergänzung im Anschluß an BHS/BHK Jer 11,13 angegeben, was mit Sicherheit nicht völlig falsch ist, da Jer 2,28 dort eine fast wörtliche, aber um die Straßen Jerusalems erweiterte Parallele hat. Allerdings liest LXX den MT von Jer 11,13 *ūmispar husôt yerūsālayim samtæm mizb<sup>e</sup>hôt labbošæet mizb<sup>e</sup>hôt l<sup>e</sup>qat<sup>t</sup>er labbā<sup>˘</sup>al* wiederum gegenüber Jer 2,28 etwas variiert: καὶ κατ' ἀριθμὸν ἐξόδων τῆς Ἱερουσαλημ ἐτάξατε βωμοὺς θυμιᾶν τῆ Βααλ „nach der Zahl der Ausgänge/Tore Jerusalems errichteten sie sich Höhenheiligtümer, um dem Baal Rauchopfer zu bringen“. Diese (in der Exegese meist übergangenen) Unterschiede deuten zumindest darauf hin, daß LXX nicht einfach die Ergänzung aus Jer 11,13 hier nachgetragen hat. Ob die Erweiterung des Textes von Jer 11,13 her gebildet wurde oder von einer hebräischen Vorlage herrührt, muß hier offen bleiben<sup>1226</sup>.

(2) Zur Verbform in der zweiten Parallelismushälfte von V 27a

Textkritisch ist abschließend noch auf die Randmasora zu V 27 einzugehen, die anstelle des ילדנתו das *Q<sup>re</sup>* ילדנתו angibt. Der kritische Apparat der BHS verweist zusätzlich darauf, daß viele Kodizes ebenfalls ein Suffix der 1. Pl. lesen. Die meisten Kommentare gehen über das Problem ganz oder mit einer knappen Bemerkung hinweg und bevorzugen das *K<sup>etb</sup>*, das nicht nur der LXX u. Peshitta entspricht, sondern im Kontext auch wegen des Singulars *ˁabi* in der ersten Parallelismushälfte besser scheint. Lediglich B. DUHM und

fünfgliedrige Aufzählung mit 4 Syndesen. Die gleiche Reihe ist nur noch in Jer 32,32 belegt, dort allerdings noch um *w<sup>e</sup> ˁis y<sup>r</sup>hidāh w<sup>e</sup>yos<sup>e</sup>bē y<sup>r</sup>ūsālayim* erweitert. Im MT wird dort (wie auch in Jer 2,26 in vielen Manuskripten) auch das *koh<sup>a</sup>nēhæm* asyndetisch angeschlossen. Auch hier hat LXX 39,32 eine völlig andere Verteilung der Kopula. Der MT ist in beiden Fällen nicht an LXX anzugleichen, sondern es muß versucht werden, die Asyndese(n) jeweils intentional (oder diachron) zu erklären (vgl. zu ähnlichen Problemen im synoptischen Unterschied zwischen Ex 20,10 [Asyndese]; Dtn 5,14 [Syndese], F.-L. HOSSFELD, Dekalog, 42). Möglicherweise sollten in Jer 2,26 die Könige und Beamten von den Priestern und Propheten abgesetzt werden. In Jer 32,32 scheint mit „Könige, Beamte, Priester *und* Propheten“ innerhalb der gesamten siebengliedrigen Reihe eine asyndetische Viererreihe durch Schlußsyndese zusammengebunden.

1226 Vgl. zur Diskussion um eine ursprüngliche Vorlage in Jer 2,28 W.L. HOLLADAY, Jeremiah I, 54, dessen Urteil über einen Konsens bezüglich einer geforderten Erweiterung zu hoch gegriffen scheint: „There is general agreement among commentators that a line like this (scil. *ūk<sup>e</sup>mispar husôt y<sup>r</sup>ūsālayim qit<sup>t</sup>erū labbā<sup>˘</sup>al*) needs to be restored here on the Basis of G<sup>˘</sup>“; So auch W. RUDOLPH, Jeremia, 20. S. HERRMANN (Jeremia, 101.149) zieht eine hebräische Vorlage in Erwägung, ergänzt aber den Text nicht; J.A. THOMPSON (Jeremiah, 180f); P.C. CRAIGIE; P.H. KELLY; J.F. DRINKARD (Jeremiah, 36) und P.C. CARROLL (Jeremiah, 135) erwähnen lediglich die Erweiterung in der LXX ohne den MT zu ergänzen und ohne auf die mögliche „Vorlage“ einzugehen.

W. RUDOLPH gehen auf die problematische Vokalisation der Masoreten in dem *K<sup>e</sup>tib/Q<sup>e</sup>re*<sup>7</sup> ein: „In V. 27<sup>a</sup> bringt die Punktation es fertig, ein Maskul. יִלְדִּתְּנִי neben das Femin. תְּנִי zu setzen!“<sup>1227</sup>. Ist das richtig, dann vollzieht sich durch das *Q<sup>e</sup>re*<sup>7</sup> der Masoreten stillschweigend ein Paradigmenwechsel im Verständnis des Verses. Das pluralische Suffix, das wohl an V 27b (*hōšī<sup>c</sup>enū*) angleicht, spielt dabei nur eine „Nebenrolle“. *ylđ* wäre dann nämlich nicht mit „gebären“, sondern mit „zeugen“ wiederzugeben und die Komplementarität der Geschlechterrollen in V 27a (Vater und Mutter) würde in ein „reines“ Vaterbild aufgehoben. Die meist übergangene Texttradition hätte feministisch-theologische Relevanz, nach den Gründen für die Verschiebung wäre genauer zu fragen. Bevor jedoch den Masoreten hier patriarchalisierende Tendenzen unterstellt werden, ist nach dem grammatischen Rückhalt der Bemerkung DUHMS zu fragen. Auf den ersten Blick scheint *y<sup>e</sup>lidtānū* wegen des *Qāmeš* in der Tat ein Maskulinum zu sein, das Femininum müßte entsprechend \**y<sup>e</sup>lidtīnū* lauten, da in den suffigierten *qātal*-Formen die alte Femininendung *-tī* wieder hervortritt<sup>1228</sup>. Gegen eine maskuline Form sprechen aber das feminine Personalpronomen *ʾatt* und das grammatische Geschlecht von *ʾəbæen*, die beide nach einer Femininform verlangen. Bei der Suche nach einer Lösung stößt man auf die suffigierte feminine *Hif<sup>c</sup>il*-Form *hišba<sup>c</sup>tānū* in Jos 2,17.20 und Hld 5,9, die mit der gewöhnlichen Femininendung und einem schwer erklärbaren *qāmeš* gebildet ist<sup>1229</sup>. Es ist wahrscheinlich, daß das *Q<sup>e</sup>re*<sup>7</sup> in Jer 2,27 analog als Femininform zu deuten ist, d.h. weder ein Genuswechsel innerhalb der zweiten Parallelismushälfte vorliegt noch den Masoreten patriarchalisierende Tendenzen unterstellt werden dürfen. Die Änderung des *Q<sup>e</sup>re*<sup>7</sup> besteht dann lediglich im Numerus, die möglicherweise an V 27b angleicht<sup>1230</sup>. Hier soll am *K<sup>e</sup>tib* festgehalten werden, das mit Jer 15,10 *y<sup>e</sup>lidtīnī* zu vokalisieren ist<sup>1231</sup>.

1227 B. DUHM, *Jeremia*, 28. Ähnlich W. RUDOLPH, *Jeremia*, 20, der anmerkt: „I mit K יִלְדִּתְּנִי, Q falsch (masc.!) תְּנִי יִלְדִּתְּנִי“.

1228 Vgl. GESK § 59a. Zu den Formen ist noch anzumerken, daß der Endungsvokal *i* nicht nur plene (vgl. Jer 2,24; Ez 16,19.58), sondern auch defektiv (vgl. Ri 11,37; 1Sam 19,17; 25,33; Jer 15,10 und das *K<sup>e</sup>tib* in Jer 2,27) geschrieben werden kann, wie nicht zuletzt Hld 4,9 belegt, wo beide Formen nebeneinander vorkommen.

1229 Ähnlich noch Jos 2,18 *hōradtenū*. Zu den Formen vgl. GESK § 59h; P. JOÜON; T. MURAOKA, *Grammar*, § 62f, die beide das *Q<sup>e</sup>re*<sup>7</sup> in Jer 2,27 als weiteren *möglichen* Beleg für diese Form nennen.

1230 Wie die Textüberlieferung der 1. Pl. zu bewerten ist, würde eines eingehenderen Studiums der Kodizes bedürfen, was hier nicht zu leisten ist und auch nicht notwendig erscheint, da sich der Sinn des Verses dadurch nicht wesentlich ändert.

1231 Zur Verbform vgl. GesK §§ 44a.69s sowie neben Jer 15,10 auch Ps 2,7 (anders Jer 20,14; 22,26).

(3) Zur Übersetzung von *ʿeš*

Der hier gebrauchte Terminus *ʿeš* hat ein recht breites Bedeutungsspektrum. Es stellt sich die Frage, ob *ʿeš* hier als „Baum“ oder „Holz“ zu übersetzen ist, was für die Interpretation durchaus von Bedeutung ist<sup>1232</sup>. Die Übersetzung „Baum“ ist besonders in jüngerer Zeit durch die Ascheradiskussion wieder beliebter geworden, vor allem im englisch-amerikanischen Sprachraum. Zudem scheint die Nähe zu einer Gottheit aus dem Bereich des „Höhenkultes“ wesentlich größer als bei einer Übersetzung mit dem abstrakten „Holz“<sup>1233</sup>. Viele sehen auch durch die Übersetzung mit „Baum“ eine deutliche Affinität zu Aschera bzw. einer Göttin (s.u.). Unabhängig davon, ob diese Zuordnung Ascheras zu einem Baum zutreffend ist, ist m.E. die Übersetzung „Baum“ abzulehnen und „Holz“ *auf jeden Fall* vorzuziehen<sup>1234</sup>. Die Gründe dafür sind: Durch die parallel gestalteten Versteile „mein Vater bist du“ und „du hast mich geboren“ werden *ʿeš* und *ʾəbʾæn* parallelisiert. An keiner anderen Stelle im AT werden eindeutig „Baum“ und „Stein“ als Paar zusammengeordnet<sup>1235</sup>. Vielmehr fungieren die Begriffe *ʿeš* und *ʾəbʾæn*, wenn sie parallel zueinander oder zusammen in einer Reihe stehen, als Materialangaben für „Holz“ und „Stein“. Besonders deutlich sind die Stellen, in denen *ʿeš* und *ʾəbʾæn* z.T. kombiniert mit weiteren Begriffen, z.T. aber auch pars pro toto für „Baumaterial“ stehen<sup>1236</sup>. Daß sich auch von der Götzenbildpolemik eine Materialangabe nahelegt, soll weiter unten gezeigt werden. VV 26-28 sind nun unter diesen Vorgabe folgendermaßen zu übersetzen:

1232 Die LXX übersetzt ξύλον, was zwar primär eine Materialangabe ist „Holz, Bauholz, hölzerne Gegenstände, Götterbild“, jedoch auch als „Baum“ übersetzt werden kann, vgl. W. BAUER, Wörterbuch, 1086f.

1233 So z.B. K. NIELSEN, in H. RINGGREN; K. NIELSEN, Art. *ָעַשׁ*, 192, die völlig undifferenziert Hos 4,12; Jes 57,5; Jer 2,20.27; 3,6.9.13; 17,2; Ez 6,13; 20,28.32; Hab 2,19 und Dtn 16,21 unter den einen Nenner Baumkult („Kult in den Hainen und unter den grünen Bäumen“) zusammenfaßt.

1234 Gegen B. DUHM, Jeremia, 29; A. WEISER, Jeremia, 19; R. ALBERTZ, Weltschöpfung, 37; DERS., Jer 2-6, 28 u.ö.; J. BRIGHT, Jeremia, 12; J.A. THOMPSON, Jeremia, 177.180; W. MCKANE, Jeremia, 40.48.64; R.P. CARROLL, Jeremia, 134.144; W.L. HOLLADAY, Jeremia, 54.59.103 (der allerdings wegen des Artikels zumindest erwägt, ob nicht eine Materialangabe vorliegen kann).

1235 Die Parallelisierung von Aschera mit der Apposition *kāl ʿeš* und Massebe in Dtn 16,21f läßt sich hier nicht als Beleg anführen. Zur Deutung des *kāl ʿeš* in Dtn 16,21 s.o.

1236 Vgl. Ex 7,19; Lev 14,45; 2Sam 5,11; 1Kön 5,32; 10,11; 15,22; 2Kön 12,13; 22,6; Ez 26,12; Hab 2,11; Sach 5,4; Koh 10,9; 1Chr 22,2-4.14f; 29,2; 2Chr 2,13; 3,5f; 9,19; 16,6; 34,11; Esra 5,8; 6,4, vgl. auch 1Kön 6,18; 7,11; 18,38.

Zu „Holz“ als Baumaterial, meist mit genaueren Angaben zur Holzart, vgl. ferner Ex 25,5.10.13.23.28; 26,15.26; 27,1.6; 30,1.5; 35,7.24; 36,20.31; 37,1.4.10.15.25.28; 38,1.6.7.10; Dtn 20,20; 1Kön 5,22.24.31.32; 6,10.15.18.23.31.32.33.34; 9,11; Ez 41,16.22.25; Hag 1,8; Neh 2,8; 2Chr 2,7.8.9.13.15 u.ö.

Zu Steinen als Baumaterial vgl. über die genannten Stellen hinaus noch Gen 11,3; Lev 14,40.42.43; 1Kön 6,7; 7,9.10; Jer 43,9.10; Ez 40,42; Mi 1,6; Hag 2,15; Ps 102,15; Spr 24,31; Klgl 4,1 sowie die Stellen, an denen Steine für den Altarbau erwähnt werden, Ex 20,25; Dtn 27,5.6; Jos 8,31f u.ö.

- V 26 Wie sich ein Dieb schämt, wenn er gefaßt wird,  
so soll sich das Haus Israel schämen,  
sie, ihre Könige, ihre Beamten  
und ihre Priester und ihre Propheten,  
V 27 die (nämlich) zum Holz sagen „mein Vater bist Du“  
und zum Stein „Du hast mich geboren“,  
denn sie haben mir den Nacken und nicht das Gesicht zugewendet.  
Aber in der Zeit ihres Unglücks sagen sie:  
„Steh auf und hilf uns!“  
V 28 Doch wo sind (dann) deine Götter, die du dir gemacht hast?  
Sollen sie doch aufstehen, wenn sie dir helfen können in der Zeit deines Unglücks,  
denn so zahlreich wie deine Städte sind (doch) deine Götter, Juda!

*d) Gehört V27a zum Grundtext der VV20-28? Zur diachronen Analyse der VV26-28*

Im folgenden Abschnitt gilt es zu versuchen, die abgegrenzte „kleine Einheit“ literarhistorisch (unter den o.g. Einschränkungen) näher zu verorten. Dabei wird zunächst die Abhängigkeit der VV 27b.28 von Jer 11,11-13 diskutiert, dann auf die Reihe der Ämter in V 26b eingegangen und schließlich eine Hypothese zur redaktionellen Überarbeitung in Jer 2,20-28 von W. HERRMANN diskutiert.

*(1) Jer 2,28b und Jer 11,11-13*

Wenn richtig ist, daß 2,4ff an das Nordreich adressiert ist, fällt die explizite Erwähnung Judas in V 28 störend auf. Von vielen Exegeten wird daher zumindest V 28b, wenn nicht der ganze V 28 im Kontext der VV 20-28 für sekundär erachtet. Zur Herkunft wird zu Recht oft auf die direkte Parallele zu V 28b hingewiesen: „Dieser Vers mit der Anrede »Juda« wird ein aus Jer 11,13 resultierender Nachtrag sein“<sup>1237</sup>. Nun besteht nicht nur eine Parallelität zwischen V 28 und Jer 11,13, sondern auch eine besondere Nähe zwischen V 27b und dem mit hoher Wahrscheinlichkeit dtr Text Jer 11,11-13<sup>1238</sup>:

- 
- 1237 K.-F. POHLMANN, *Ferne*, 121; vgl. S. HERRMANN, *Verfasser*, 208; DERS., *Jeremia*, 149. Anders etwa R. ALBERTZ (*Jer 2-6, 28f*), für den die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen 11,2f und Jer 2,28 umgekehrt sind und der V 28 als „vordtr Neuinterpretation des Jeremiawortes ... (verstehen will, die) möglicherweise von Jeremia selbst vorgenommen wurde, als er seine Frühzeitverkündigung im Jahr 605/4 für seine Jerusalemer Hörer neu aktualisierte“ (ebd. 29). Anders auch W. THIEL, *Redaktion I*, 153-155; W. MCKANE, *Jeremiah*, 242f, die (mit unterschiedlicher Argumentation) ebenfalls Jer 11,11-13 der Formulierung in V 28 nachordnen und Jer 2,27f nicht für sekundär erachten.
- 1238 Zur Zuordnung der Bundesparänese von Jer 11,1-14 (zumindest aber der hier relevanten VV 11-13) zum dtr Traditionsstrom vgl. W. THIEL, *Redaktion I*, 139-156; J. SCHREINER, *Jeremia*, 78f; R.P. CARROLL, *Jeremiah*, 266-271; S. HERRMANN, *Prophet*, 44. Zur Analyse von Jer 11,1-14 vgl. auch C. LEVIN, *Verheißung*, 73-75; W. MCKANE, *Jeremiah*, 240-246.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

- V 11 *lāken koh ʾāmar YHWH*  
*hinnî mebiʾ ʾalēhæm rā ʾāh*  
*ʾašær lo ʾyûkʾlû lāše ʾt mimmaennāh*  
*wēzā ʾa qû ʾælay wʾlo ʾæšma ʾalēhæm*
- V 12 *wʾhālʾkû ʾārē yʾhūdāh wʾyošʾbē yʾrûšālayim*  
*wēzā ʾa qû ʾæl hā ʾælohîm*  
*ʾašær hem mʾqattʾrîm lāhæm*  
*wʾhōšeʾ lo ʾyōštʾû lāhæm bʾet rā ʾātām*
- V 13 *kî mispar ʾārêkâ hāyû ʾælohêkâ yʾhūdāh ûmispar hušôt yʾrûšālayim šamtæm*  
*mizbʾhôt labbošæt mizbʾhôt lʾqattʾer labbā ʾal*
- V 11 Deshalb - so spricht YHWH -  
 siehe, ein Unglück bringe ich über sie,  
 dem sie nicht zu entrinnen vermögen.  
 Dann werden sie zu mir schreien, aber ich werde sie nicht hören.
- V 12 Dann werden die Städte Judas und die Einwohner Jerusalems hingehen,  
 und sie werden zu den Göttern schreien,  
 denen sie Opfer darbringen.  
 Sie werden sie bestimmt nicht in der Zeit ihres Unglücks retten;
- V 13 jedoch: wie die Zahl der Städte, so viele Götter hast du, Juda,  
 und wie die Zahl der Straßen Jerusalems, so viele Altäre hast du für *bošæt*/zur  
 Schande<sup>1239</sup> aufgestellt, Altäre um dem Baal zu opfern.

Die Bezeichnung *bʾet rā ʾātām* „Zeit ihres Unglücks“ und der Rettungsterminus *yšʿ* finden sich auch in Jer 2,27b. Formal ist auffallend, daß auch hier der Schlußvers V 13 gegenüber der vorhergehenden Rede in der 3. Pers. in die direkte Anrede wechselt<sup>1240</sup>. Größer noch als die terminologische ist die sachlich-argumentative Nähe. In Notzeiten wird YHWH um Hilfe angerufen, der sich jedoch der Zuständigkeit entzieht, da sich auch Israel/Juda durch die Verehrung anderer Götter von ihm abgewandt hat. Beiden Texten gemeinsam ist die Stoßrichtung, daß diese selbstgemachten Götzen (*ʾælohêkâ ʾašær ʾāšitā lāk* in Jer 2,28; despektierlich determiniert *hā ʾælohîm* in Jer 11,12) nicht in der Lage sind zu helfen. Sieht man die Exilszeit als Haftpunkt dieser Verse, wird damit indirekt natürlich ein Zweifaches gesagt: Wenn ihr YHWH ungeteilt verehrt hättet, hätte *dieser* Gott euch gerettet<sup>1241</sup>. Und:

1239 Entweder wird durch *bošæt* eine zweite religionsgeschichtliche Größe neben Baal genannt oder das Räuchern auf Baalsaltären als Schande qualifiziert (so z.B. W. MCKANE, Jeremiah, 240).

1240 Wegen des Numeruswechsels hält W.L. HOLLADAY, Jeremiah I, 354, V 13 für aus 2,28 entlehnt, während er 2,26-28 für eine einheitliche Hinzufügung zur „zweiten Rolle“ aus dem Jahr 594 sieht, vgl. dazu ebd. 4f.77; Jeremiah II, 21.

1241 Gegenüber 2,27f wird in Jer 11,11-13 stärker betont, daß die Katastrophe durch YHWH verursacht ist. Aber gerade dieser Text läßt keinen Zweifel daran, daß YHWH geholfen hätte, wenn sein Ausschließlichkeitsanspruch geachtet worden wäre. Das fast trotzige „dann werden sie zu mir schreien, aber ich werde sie nicht (er-)hören“ ist Faktum (YHWH hat nicht erhört, Jerusalem ist zerstört) und nur aus der Resignation der geschichtlichen Situation heraus in dieser Härte zu formulieren. Diese Sicht legt sich nahe, da



Alle verehrten übrigen Göttinnen und Götter haben sich faktisch als Götzen erwiesen, weil sie in *der* Katastrophe nicht geholfen haben, obwohl sie verehrt wurden. Beide Texte argumentieren zusätzlich mit der völlig übertriebenen Vielzahl der kultisch verehrten Gottheiten. Damit soll in beiden Texten mitnichten gesagt werden „weniger ist mehr“, sondern in beiden Texten ist die Stoßrichtung „nur einer, nämlich YHWH, ist mehr“<sup>1242</sup>. Das wird in Jer 11,11-13 deutlicher als in Jer 2,27f, da das Stichwort *mispar ʿārēkā* sich an *ʿārē yehūdāh* in V 12a ebenso zurückbindet wie die *hušōt yērūšālayim* den *yošēbē yērūšālayim* entsprechen. Diese größere innere Geschlossenheit spricht auch für eine Vorordnung von Jer 11,11-13 vor Jer 2,28b bzw. Jer 2,27b-28.

Wenn VV 27b.28 unter diesen Voraussetzungen relativ spät, d.h. mindestens exilisch zu datieren sind, muß weiter gefragt werden, ob nicht auch der Rest der „kleinen Einheit“ VV 26-27a dtr beeinflußt ist oder aus anderen Gründen spät zu datieren ist.

(2) *Die Reihe der Repräsentanten Israels - Jer 2,26f und Jer 32,32f*

Auffallend ist neben der Erwähnung der Städte Judas auch die Abfolge von V 26b.27: Die Reihe derer, die Holz und Stein als „Vater“ und „Mutter“ konsultieren, scheint auf den ersten Blick überladen. Es erscheint nicht unmittelbar einsichtig, warum die hier zu *bêt yišrāʾel* explikativ angeführten Amtsträger bei der Verehrung von „Holz und Stein“ besonders hervorgehoben werden<sup>1243</sup>. Deutlichst ist daher das Urteil von B. DUHM: „Wer mit dem B(uch) Jeremia näher bekannt ist, sieht sofort, dass die öde Aufzählung in V. 26b nicht von Jer, sondern von einem Bearbeiter herrührt“<sup>1244</sup>. Diese Skepsis gegenüber V 26b hält bis heute an: „Wohl allgemein anerkannt ist der Zusatzcharakter von 2,26b“<sup>1245</sup>! Für eine deuteronomistische Herkunft von V 26b sprechen nun vor allem die Parallelen. U. RÜTERSWORDEN hat jüngst die Reihenbildungen der Ämterbezeichnungen im Jeremiabuch erneut untersucht und herausgestellt, daß in älteren Texten die Reihenfolge Prophet - Priester bevorzugt wird<sup>1246</sup>. Ferner hat er das Urteil W. THIELS noch einmal bestätigt, daß die Erwähnung der vier Glieder König, Beamte, Priester und Prophet „deuteronomistisches Ge-

---

die Argumentation ja gerade aufweisen will, daß YHWH sich dann wieder als geschichtsmächtig erweisen wird, wenn ihm ungeteilte Verehrung zuteil wird.

1242 *Explizit* findet sich dieselbe Argumentation in Dtn 32,37-39.

1243 Vgl. dazu auch S. HERRMANN, Jeremia, 146f: „Aber es bleibt dennoch offen, warum es nun gerade die hier hervorgehobenen Stände sein sollen, die diese Beschämung so nachhaltig erfahren werden“.

1244 B. DUHM, Jeremia, 27.

1245 W. THIEL, Redaktion I, 83, vgl. neben den bei THIEL genannten Vertretern auch J. SCHREINER, Jeremia, 23.

1246 Vgl. Jer 5,31; 6,13f; 14,18; 23,11, dazu U. RÜTERSWORDEN, Exeget, 330f und bereits o. Anm. 847.

präge“ aufweist<sup>1247</sup>. Diese viergliedrige Reihe kommt im Jeremiabuch (und sowieso nur dort) noch in Jer 4,9; 8,1; 32,32 vor<sup>1248</sup>. Interessant ist dabei vor allem Jer 8,1f:

In jener Zeit - Spruch YHWHs - wird man herausbringen die Gebeine der Könige von Juda und die Gebeine seiner Beamten und die Gebeine seiner Priester und die Gebeine seiner Propheten und die Gebeine der Bewohner Jerusalems aus ihren Gräbern. Und man wird sie ausstreuen vor der Sonne und vor dem Mond und vor dem ganzen Heer des Himmels, die sie geliebt haben und denen sie gedient haben und denen sie nachgelaufen sind und die sie gesucht haben und vor denen sie sich niedergeworfen haben. Sie werden nicht mehr eingesammelt und auch nicht mehr begraben, sondern sie werden Düngemist auf der Erdoberfläche.

Zwei Momente an dieser penetrant leiernden Unheilsansage voller Redundanzen sind auffallend: Die Reihe bezieht sich ohne Zweifel auf Juda bzw. eher auf Jerusalem. Der Kontext ist eindeutig Fremdgötterverehrung mit durch und durch deuteronomistischen Sprachklischees (\**hb*; \**bd*; *hwh*; *hlk* \**hry*; *drš* in entsprechenden Wendungen). Ähnlich deutlich ist der Fremdgötterkontext in Jer 32,32, der engsten Parallele zu Jer 2,28. In dem ebenfalls dtr Text Jer 32,31-35<sup>1249</sup> werden neben Kulthöhen und Kinderopfern (V 35) auch *šiqqûšîm* „Scheusale“ im Tempel von Jerusalem, also Fremdgötterbilder bzw. „Götzen“ erwähnt. Dort wird wie in Jer 2,26b die Reihe mit *hemmäh* begonnen, was sich dort allerdings auf Nord- und Südreichbewohner bezieht.

- V 31 Gewiß, diese Stadt hat meinen Zorn und meinen Grimm erregt vom Tag ihrer Gründung bis zum heutigen Tag, weswegen sie vor meinem Angesicht verstoßen werden muß,
- V 32 wegen der ganzen Schlechtigkeiten der Söhne Israels und der Söhne Judas, die sie getan haben, um mich zu erzürnen. Sie, ihre Könige, ihre Beamten, ihre Priester und ihre Propheten und jedermann Judas und die Einwohner Jerusalems.
- V 33 Denn sie haben mir den Nacken und nicht das Gesicht zugekehrt ...

Auffallend ist die Fortsetzung der Reihe, die (bis auf die Verbform) gleichlautend mit Jer 2,27a<sup>b</sup> ist<sup>1250</sup>. Wenn also die Reihe in V 26b von Jer 32,32 abhängig ist, dann dürfte gleiches für V 27a<sup>b</sup> gelten. Unterbricht damit der hier besonders interessierende V 27a den durch Jer 32,32f „vorgegebenen“ Zusammenhang? Dies meint zumindest S. HERRMANN angesichts der Parallele: „Nur zu deutlich ist jetzt, daß die in 2,27 nach der »Redeformel«

---

1247 Vgl. U. RÜTERSWORDEN, Exeget, 332; W. THIEL, Redaktion, 83 u.ö.

1248 Warum S. HERRMANN, Verfasser, 206f auch die dreigliedrige Reihe Jer 13,13 zu den Belegen des viergliedrigen Typs rechnen will, ist mir nicht einsichtig, denn dort fehlen die *šārîm*. Zudem ist in Jer 13,13 die Erwähnung des Königs mit dem „Thron Davids“ verbunden, was die Stelle näher mit Jer 17,25; 22,2.4 verbindet (König, David und Thron ferner in Jer 29,16; 33,17.21; 36,30).

1249 Vgl. zur Analyse W. THIEL, Redaktion II, 29-35.

1250 Vgl. zu der Wendung *pnh* \**orap* „den Nacken zukehren“ außer der wörtlichen Entsprechung in Jer 32,33 noch Jos 7,12, vgl. ähnlich Jos 7,8; Jer 18,17; 2Chr 29,6.

ʾōmʿrīm folgende Rede in das Textganze eingepaßt ist und einen ursprünglichen Zusammenhang sprengt, der in Jer 32,32 eindeutig erhalten ist“<sup>1251</sup>.

(3) *V 27a und V 28 als sekundäre Prosaeinschübe einer Redaktion der VV 20-28?*

SIEGFRIED HERRMANN hat in seinem Leuener Kongreßvortrag von 1980, aus dem das letzte Zitat stammt, die VV 20-28 als Beispiel genommen, um die komplizierte Kompositionsgeschichte von Kap. 2 zu problematisieren und für den gewählten Abschnitt aufzuhellen. Er hat dabei besonders auf die oben bereits erwähnte Eigenart hingewiesen, daß die VV 20-28 von jeweils durch ʾmr eingeleiteten Zitaten gegliedert werden<sup>1252</sup>. Während er den „Grundtext“ als poetischen Text faßt, sieht S. HERRMANN in VV 20aßb.23aα.25b.27aα.28 fünf interpretierende Prosaeinschübe<sup>1253</sup>, die sich auch thematisch deutlich von den „Bildreden“ abheben: „Ohne Verwendung von gleichnishaften Wendungen und Bildern wird die Abgötterei, der Götzendienst, der Dienst für fremde Götter direkt angesprochen. Die Götter können nicht helfen. Trotzdem setzt man alle Hoffnungen auf sie“<sup>1254</sup>. Verbunden damit ist nach HERRMANN das Interesse der - in der Nähe der Deuteronomisten anzusiedelnden - Redaktion, Juda in den Text einzubinden und hervorzuheben (V 28). Gerade in den VV 26-28 sieht HERRMANN eine sichere Bestätigung seiner Literarkritik; er nennt sogar die Aussonderung von V 27a als Einschub „zwingend“, denn: „Es ist nämlich hier durch die glückliche Parallele aus Jer 32 exakt nachweisbar, was selten so überzeugend möglich ist, daß ein ursprünglicher Zusammenhang sekundär zerrissen ist“<sup>1255</sup>.

Das assertorische Einhämmern unmittelbarer Evidenz macht (wie bei den Deuteronomisten auch) mißtrauisch. Zu Recht, denn gerade im Bereich der VV 26-28 zeigen sich bei dem Vorschlag HERRMANNs Probleme, die an der Geschlossenheit der Bearbeitungsschicht zweifeln lassen:

(1) HERRMANN weist V 28 komplett der Bearbeitungsschicht zu. Der Vers ist jedoch formal nicht mit den übrigen „Prosaeinschüben“ vergleichbar. Er setzt mit einer Frage YHWHs ein (*wʿ ʾayyeh ʾαlohêkâ*) und nicht - wie die übrigen ausgesonderten Verse mit einem durch ʾmr eingeleiteten Zitat Israels bzw. Judas. Gegenüber den übrigen Versen der „Prosaredaktion“ (VV 20aßb.23aα.25b), in denen ebenso wie im Grundtext die 2. Sg. fem. dominiert, bezieht sich V 28 mehrfach auf eine 2. Sg. mask.

---

1251 S. HERRMANN, Verfasser, 205f.

1252 S. HERRMANN, Verfasser, 203f. Vgl. zu seiner Position auch die Auslegung von Kap. 2 in seinem Kommentar (Jeremia, 137-149).

1253 „Ein erstes Argument für die Selbständigkeit ... scheint mir ihre kaum zu verleugnende Textgestalt in Prosa zu sein“, S. HERRMANN, Verfasser, 206.

1254 S. HERRMANN, Verfasser, 206.

1255 S. HERRMANN, Verfasser, 208.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

(2) V 27aßb wird von HERRMANN dem poetischen Stück zugewiesen. In V 27bß findet sich aber ein weiteres - durch \**mr* eingeleitetes<sup>1256</sup> - Kurzzitat: *qûmâh w<sup>e</sup>hôsî<sup>e</sup>enû*. Dieses Zitat steht - wie oben gezeigt - in enger Beziehung zu V 28aß. Alle Stichworte aus V 27b werden hier wieder aufgenommen (*b<sup>e</sup> et râ<sup>e</sup>âtâm; qûm; ys<sup>e</sup>*). Zudem kann der Argumentationsgang schwerlich mit V 27b enden. Daß sich Israel an YHWH in Zeiten der Not wendet, ist erst dann signifikant, wenn YHWH sich der „Verantwortung“ entzieht („Sollen sie doch aufstehen, wenn sie dir helfen können in der Zeit deines Unglücks“). VV 27b und 28 lassen sich nicht trennen und auf zwei Entstehungsphasen aufteilen.

(3) V 27 ist in mehrfacher Hinsicht den übrigen „Einschüben“ nicht vergleichbar. Zunächst fällt auf, daß das Zitat nicht durch eine finite Verbform, sondern durch ein Ptz. *Plural* eingeleitet ist<sup>1257</sup>. Das pluralische Subjekt weicht von der 2. Sg. fem. im Grundtext und der Prosaredaktion ab (vor allem VV 26f; in V 28 2. Sg. mask.!). Anders als die übrigen Zitate (vor allem VV 23aα.25b) ist V 27a nicht in gleicher Weise als kontrastierende Begründung im Argumentationsgang angeführt, sondern beschreibt ein aktuelles und iteratives Fehlverhalten. Das von HERRMANN benutzte Kriterium Prosa-Poesie ist zumindest für V 27aα fraglich: „Bei der ersten Zeile von V. 27 wird man nicht von einem Prosazusatz sprechen können, die generadifferenzierte und ein Wortpaar verarbeitende Gegenüberstellung ... mahnt zur Vorsicht“<sup>1258</sup>.

Nimmt man die Bedenken bezüglich der Literarkritik innerhalb der VV 26-28 zusammen, dann scheint HERRMANN'S Lösung zumindest für diesen Textbereich nicht plausibel<sup>1259</sup>. Vielmehr ist in der Gegenargumentation deutlich geworden, daß zwischen VV 20-25 und VV 26-28 eine deutliche Trennungslinie verläuft. Während VV 20-25 Israel als Frau (2. Sg.) im Blick haben, wechselt mit V 26 der Text in die 3. Pers. Pl. Der gezielte, durch die

---

1256 Hier ist allerdings weder die 2. Sg. fem (VV 20.23.25) noch ein Ptz. Pl. (V 27), sondern die 3. Pl. gebraucht. Damit schließt es sich eng an V 27aß an.

1257 Vgl. dazu z.B. Jes 5,19; Jer 21,13; 32,43; 33,10f; 38,22; 42,13f; Ez 8,12; 11,3; 12,27; 33,24; 36,12; 37,11; Hos 13,2; Am 4,1; Mi 4,11; Zef 1,12, besonders aber Jes 42,17 und Ez 20,32.

1258 R. LIWAK, Prophet, 176.

1259 Weitere Inkonsistenzen in der Argumentation lassen aber auch an der Literarkritik innerhalb der VV 20-25 zweifeln, was hier nicht im einzelnen begründet werden kann. Es sei nur auf einige Punkte hingewiesen: In Jer 2,6 und gleichlautend - nur mit anderem Subjekt - in 2,8 finden sich ebenfalls fiktive Zitate des Gegenübers. Hier ist allerdings zuzugeben, daß diese Zitate anderer Art sind und HERRMANN'S These nicht zwingend gefährden. Jedoch findet sich ein weiteres Zitat einer 2. Sg. fem. in V 33, das von HERRMANN im Text belassen wird (vgl. Jeremia, 98, wo der Text nicht eingerückt wird). Diese Unschuldsbeteuerung Israels ist von der Intention den Zitaten in VV 20-25 zu vergleichen und müßte eigentlich damit zusammengesesehen werden. Nach HERRMANN erreicht jedoch die Bearbeitungsschicht in V 28 ihr Ziel: Juda (vgl. zu diesen Kritikpunkten auch M.S. BIDDLE, Redaction, 44-52). Warum überhaupt greift die Bearbeitungsschicht nur in den VV 20-28 ein, nicht aber im Rest des Kapitels? Schließlich ist zu fragen, ob nicht die Feststellung HERRMANN'S, daß sich die interpretierenden Passagen „fast nahtlos“ in den Text eingliedern (Verfasser, 206), stärker zu gewichten ist. Können nicht die Zitate als rhetorisches Moment innerhalb des Textgefüges besser verstanden werden? Ist die Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa in Jer 2 tatsächlich so stringent und sind die Linien so klar zu ziehen, daß man zur Literarkritik genötigt wird? M.E. ist Jer 2 ein klassischer Fall der Texte, in denen man zwar einzelne punktuelle Fortschreibungen abheben kann (s.u.), letztlich aber die Redaktionsgeschichte nicht lückenlos aufhellen kann. Der Eindruck der inneren Geschlossenheit des Kapitels bleibt auch dann dominant, wenn dtr Phrasen im Text auftauchen.

Partikel *k* eingeleitete Vergleich Israels mit dem ertappten Dieb findet keine formale Parallele in den VV 20-28. Auch vom Bild her fällt er aus den übrigen Vergleichen heraus (Weinstock, Kamelstute, Wildeselin). Die Parallelen zu der Reihe der Funktionsträger in V 26b und V 28b (bzw. VV 27b-28) lassen vermuten, daß nicht mehr das Nordreich „Israel“ im Blick ist, sondern Israel/Juda bzw. Gesamtisrael<sup>1260</sup>.

Damit ist allerdings das Argument HERRMANNs, daß V 27a $\alpha$  im Kontext entbehrlich ist, noch nicht völlig entkräftet. Zwei Argumente sprechen jedoch dafür, den Zusammenhang in VV 26-28 nicht zu zerreißen. Der über V 27b verankerte V 28a setzt die Existenz „gemachter Götter“ (*ʿalohækâ ʿasær ʿāsîtâ lâk*) voraus. Diese Angabe hat keinen direkten Bezug im Text, außer man gesteht ein, daß damit „Holz“ und „Stein“ gemeint sein müssen (s.u.). Dann besteht ein deutlicher Bezug von V 28a auf V 27a $\alpha$ , so daß es wenig ratsam scheint, das Zitat aus dem Kontext herauszunehmen und einen ursprünglichen Argumentationsgang anzunehmen, der lediglich das „den Nacken zukehren“ als Abkehr von YHWH benannte. Das zweite Argument ergibt sich aus der Konsequenz der oben gemachten Beobachtungen zur Diachronie der VV 26-28 innerhalb von Jer 2. Wenn richtig ist, daß VV 26-28 aus formalen und inhaltlichen Gründen einen Nachtrag darstellen, dann ist es wahrscheinlich, daß sich dieser Nachtrag an den vorgegebenen Zitaten VV 20aßb.23a $\alpha$ .25b (und V 35?) auch formal orientiert hat bzw. sich davon hat inspirieren lassen. Die Annahme einer weiteren Hand, die innerhalb der VV 26-28 eine formale Angleichung an VV 20-25 vorgenommen hätte, würde die Hypothetik unplausibel potenzieren. Zumal sich die VV 26-28 als ein Kompositionsgefüge erwiesen haben, das Elemente aus anderen dtr Texten des Jeremiabuches (Jer 11; 32) rekrutiert. Die stilistischen Unebenheiten sind auf den Kompilationscharakter des Abschnitts, nicht auf redaktionelle Eingriffe zurückzuführen.

Als Ergebnis dieses literarhistorisch ausgerichteten Abschnitts ist festzuhalten, daß V 27a $\alpha$  in einer kleineren, geschlossenen Einheit steht (VV 26-28), die sich gegenüber dem „Grundtext“ VV 20-25 als Nachtrag erwiesen hat. Aufgrund von eindeutig deuteronomistischen Formulierungsparallelen aus ähnlichen Kontexten wurde die These aufgestellt, daß VV 26-28 ein deuteronomistisch beeinflusstes Kompositionsgebilde darstellen<sup>1261</sup>. Wie sich diese These auf die Interpretation von V 27a $\alpha$  auswirkt und ob sich auch für das Zitat literarische „Eltern“ finden lassen, soll im folgenden geprüft werden.

---

1260 Auffallend ist ferner eine weitere Verschiebung, die weiter unten näher begründet wird: Die Auseinandersetzung im Text verschiebt sich von der Opposition zu Baal bzw. den Liebhabern Israels zu einer Auseinandersetzung mit dem Bild bzw. über das Bild. In dieser Verschiebung spiegeln sich deutlich zwei ineinander übergehende Phasen der Entwicklungsgeschichte des Monotheismus: Während am Anfang die Auseinandersetzung mit einem direkten „personalen“ Gegenüber (Baal, Fremdgötter u.ä.) steht, verschiebt sich die Opposition später zunehmend auf eine objektive Ebene (Auseinandersetzung mit dem Bild).

1261 So auch C. HARDMEIER, Redekomposition, 25.

2. Zur formalen Gestalt und inhaltlichen Interpretation von Jer 2,27

a) Ein mütterlicher Vater. Zur angeblich polemischen Inversion der Geschlechter

Die dem Haus Israel, seinen Königen, Beamten, Priestern und Propheten in den Mund gelegten Kurzzitate in V 27a $\alpha$  sind parallel gestaltet. Jeweils wird zunächst der Adressat bzw. die Adressatin als determinierte Größe genannt und dann in einem aus zwei Worten bestehenden Zitat ein Verhältnis zwischen Sprechenden und Adressaten zum Ausdruck gebracht. In beiden Fällen wird das Personalpronomen als Anrede betont herausgehoben, beide stellen zusätzlich eine intensive Beziehung zwischen Sprechenden und Angesprochenen durch die Suffigierung des verbleibenden Wortes her. Die beiden Zitate machen den Eindruck von kurzen, prägnanten Kult- oder Gebetsrufen. Während der erste als Nominalsatz formuliert ist und das maskuline Personalpronomen voranstellt ( $\text{ʾābī } \text{ʾattāh}$ ), ist die zweite Aussage verbal gefaßt und stellt das Personalpronomen voran ( $\text{ʾatt yelidtinī}$ )<sup>1262</sup>. Trotz dieser Variation in der Formulierung stehen  $\text{ʿes}$  und  $\text{ʾēbaʿen}$  ohne Zweifel parallel. Durch die Verteilung der Geschlechterrollen sind sie auch komplementär zueinander: Holz+Vater//Stein+Mutter.

Die Verteilung der Geschlechter auf die beiden Objektbegriffe Holz und Stein macht stutzig, da man die Begriffe - meist unter der Präsuntion, daß damit „kanaanäische Symbole“ gemeint seien - assoziativ mit bekannten Kultobjekten verbindet: Steine, resp. Masseben symbolisieren jedoch in traditioneller Anschauung männliche Gottheiten (Baal, El, YHWH usw.) und Bäume (*sic!*) - ebenfalls nach traditioneller Vorstellung - weibliche Gottheiten (Hathor, Isis, Aschera usw.)<sup>1263</sup>. Die Geschlechterrollen in Jer 2,27 scheinen *gegenüber der Erwartung* invertiert („das Weibliche“ ist Vater und „das Männliche“ gebiert). Zwar ist diese *vermeintliche* Inversion in der Auslegungsgeschichte häufiger als gezielte antikananäische Polemik gedeutet worden<sup>1264</sup>, jedoch läßt sich diese Interpretation als Vorurteil

1262 B. DUHM will das zweite Personalpronomen ( $\text{ʾatt}$ ) „aus metrischen Gründen und weil Jer  $\text{ʾatt}$  schreibt“ streichen. Beide Gründe sind unzureichend (vgl.  $\text{ʾatt}$  in Jer 2,20; 3,1; 13,21; 15,6; 48,7; 50,27 gegenüber einem Beleg  $\text{ʾattī}$  in Jer 4,30).

1263 „Mazzebe und Aschere waren von Hause aus Fruchtbarkeitssymbole, und sie repräsentierten das Göttliche in der für die vorderorientalischen Religionen so typischen männlich-weiblichen Zweiheit (Jer 2,27): der Stein das männliche Element, der Baum das weibliche Element“, R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 131.

1264 So z.B. bei J.A. THOMPSON, Jeremiah, 180: „There is a strong satire here, for it is the female symbol that is called *Father* and the male symbol that is called *You who gave me birth*“; ähnlich S.M. OLYAN, Confessions, 255: „however in this polemical context worshippers are made to look stupid, addressing their confessions of faith to dumb objects, whose symbolism they do not understand“; im Anschluß auch B. HALPERN, Baal, 127. Die allermeisten Interpreten hingegen erwähnen die „Inversion“ gar nicht oder nur peripher, ordnen aber wie selbstverständlich das Holz einer weiblichen und den Stein einer männlichen Größe zu!

leicht entkräften: Weder lassen sich Bäume auf weibliche, noch Steine/Masseben auf männliche Gottheiten engführen. Die Verteilung der Geschlechterrollen in Jer 2,27 hängt vom grammatischen Geschlecht der beiden Objektbegriffe „Holz“ und „Stein“ ab, worauf bereits B. DUHM hingewiesen hat<sup>1265</sup>. Denn *ʿəbæen* ist trotz des Plurals *ʿabānīm* feminin und *ʿes* in den Stellen, wo überhaupt ein grammatisches Geschlecht indiziert ist, maskulin<sup>1266</sup>. Auch Hab 2,19 hätte vor der These einer „bewußten Inversion“ der Geschlechter in Jer 2,27 bewahren können, denn auch dort ist *ʿəbæen*, ebenfalls im aufgespaltenen Parallelismus von *ʿes* und *ʿəbæen*, eindeutig feminin<sup>1267</sup>. Es ist daher wahrscheinlicher anzunehmen, daß die inhaltliche Zuordnung nicht assoziativ von den Bezugsgrößen (Göttin/Gott; Aschera/Baal) erfolgt ist, sondern von der Syntax herrührt. Sowohl die Interpretation der Aufteilung als bewußte Inversion, erst recht aber die Deutung der Zuordnung als spottende Polemik gegen *kanaanäische* Kulte, ist nicht haltbar.

#### b) Vier verschiedene Deutungsmuster für Jer 2,27

In der exegetischen Literatur zu Jer 2,27 werden vier unterschiedliche Interpretationen vertreten, die sich z.T. jedoch nur geringfügig voneinander unterscheiden. Sie können mit den Stichworten (1) Naturkulte, (2) Aschera/Aschere und Massebe/Baal, (3) YHWH und Aschera, (4) Götzenbildkritik charakterisiert werden. Die weitaus größte Anzahl von Vertretern und Vertreterinnen findet die zweite Interpretationsrichtung. Bei den Deutungsversuchen ist durchweg auffallend, wie wenig die parallelen oder ähnlichen Formulierungen berücksichtigt werden und wie stark Jer 2,27 aus dem Kontext von Jer 2-4 herausgerissen wird. Im folgenden sollen die Deutungen kurz vorgestellt und erst dann diskutiert werden:

##### (1) Naturkulte

Dieser vor allem ältere Deutungsversuch geht von einem starken Gefälle zwischen „animistischer Bauernreligion“ der Kanaanäer und dem Yahwismus aus. Hinter „Holz“ und „Stein“ stehen keine - durch Bilder oder Symbole vermittelte - personale Größen, sondern vor allem numinose Mächte:

P. VOLZ: „ $\text{P}^{\text{L}}$  und  $\text{L}^{\text{N}}$  sind nicht Aschere und Massebe, sondern die volkstümlichen Numina. Man kann an die Hausgötter denken, von denen das natürliche Leben abgeleitet wurde, aber auch an die *heiligen Bäume* und *Felsen* (Quellen und Quellfelsen), mit denen die volkstümlichen Kulte vorzugsweise verwachsen waren. Die Ausgrabungen in Palästina haben erwiesen, daß die alten Einwohner des Landes natürliche *Felsplatten* als Kultorte verehrten ... An die Stelle des Jahwes, der der Gott der Geschichte und des sittlichen Lebens war, hatten sich die dem bäuerlichen und niede-

---

1265 B. DUHM, Jeremia, 28.

1266 Vgl. GesB 6a.609a; K. ALBRECHT, Geschlecht, 108-110; D. MICHEL, Syntax, 36.

1267 S. zu Hab 2,18f u. den Exkurs „Holz und Stein als Fremdgötterbilderpolemik“; vgl. auch das ebenfalls feminine *ʿəbæen maškit* in Lev 26,1.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

ren Volksempfinden näherliegenden Gottwesen gesetzt, von denen man das natürliche Leben ableitete“<sup>1268</sup>.

Während VOLZ sogar Ascheren und Masseben ausschließen will, ist meist die Naturkult-Position moderater und integrativer, wie z.B. bei W. RUDOLPH:

„Es ist hier nicht bloß an Masseben und Ascheren gedacht, sondern an die alten lokalen Volkskulte, die die Israeliten von den Kanaanitern übernommen hatten (Stein- und Baumkulte, ursprünglich den dortigen Numina, Geistern, Dämonen geltend)“<sup>1269</sup>.

Unter diese Gruppe von Interpretationen kann auch die Annahme eingeordnet werden, Jer 2,26-28 beschreibe magisch-mantische Praktiken im Umgang mit „Holz“ und „Stein“<sup>1270</sup>

#### (2) *Aschere/Aschera und Massebe/Baal*

Diese Deutung setzt Holz mit Aschera und Stein mit Massebe gleich, die als kanaanäische Kultsymbole aufgefaßt werden. Die hinter diesen Größen stehenden kanaanäischen Gottheiten sind Aschera und Baal, deren Anrufung als Vater und Mutter ein genuines Kultelement darstellt. Da diese Deutung am häufigsten vertreten wird, ist die Variationsbreite entsprechend hoch: Sie reicht von „phallischen Symbolen“ bis zu jeremianischer Satire. Einige Beispiele:

L. BOADT: „They adress the mother goddess Asherah and her »tree« as »my father« and the stone pillar that stood for the male god Baal as »you who gave me birth!«“<sup>1271</sup>.

J.A. THOMPSON: „The people say to a tree (probably the Asherah or wooden pole representing the Canaanite deity), *You are my father!*, and to a stone (probably the *maššēbā* or standing stone representing the male Canaanite deity), *It was You who gave me birth!*“ und zu Jer 3,9: „... the stones and the trees were significant instruments in the fertility cult“<sup>1272</sup>.

J. SCHREINER kommentiert: „Masseben (säulenartige Steine), Felsplatten, Ascheren (heilige Pfähle oder Bäume) wurden, vielleicht noch als Sitz göttlicher Kräfte betrachtet, als Symbole des Lebens und der Fruchtbarkeit verehrt. Das ist Abkehr von Jahwe“<sup>1273</sup>.

---

1268 P. VOLZ, Jeremia, 28.

1269 W. RUDOLPH, Jeremia, 21; in direkter Anlehnung an RUDOLPH jüngst D. KELLERMANN, Art. Fruchtbarkeit, 711; vgl. B. DUHM, Jeremia, 28f; A. WEISER, Jeremia, 27; ähnlich R.P. CARROLL, Jeremiah, 135; F. RUPPRECHT, Felsen, 58 und implizit K. NIELSEN, in: H. RINGGREN; K. NIELSEN, Art. פַּי, 192. Vgl. auch R. ALBERTZ, Weltschöpfung, 37f.152-154.198, der zwischen Lokalnumina („Baum“, heilige Orte u.a.) und Götterbildern schwankt, vgl. DERS., Jer 2-26, 28; Religionsgeschichte, 131, gegenüber 292f, wo er sich klar für Götterbilder entscheidet (s. dazu u.).

1270 So z.B. J. SCHREINER, Reform, 42.

1271 L. BOADT, Jeremiah, 26.

1272 J.A. THOMPSON, Jeremiah, 180.196.

1273 J. SCHREINER, Jeremia, 23.

Zur Deutung auf Aschera und Massebe vgl. auch H. WEIPPERT, Schöpfer, 23.32f; S. SCHROER, Bilder, 365; S. HERRMANN, Jeremia, 147f.



P.C. CRAIGIE; P.H. KELLY; J.F. DRINKARD: „What folly to say to a sculpted stone, the symbol of a fertility deity, »you gave me birth,« or to say to the carved lump of wood, »you are my father!«. Yet the stone pillars and wooden poles of the fertility cults were precisely the symbols of birth and parenthood; they were phallic symbols, representing the powers of creativity considered to be so central to existence in the fertility religions“<sup>1274</sup>.

Nach H.D. PREUSS könnte sogar „V. 27 nicht nur von Symbolen der Gegenwart der fremden Götter handeln, sondern die Geburt von Kindern auf die kultische Prostitution oder die Erzeugung des Kindes auf einen Zusammenhang mit Initiationsriten beim ersten Geschlechtsverkehr an einer Kultstätte zurückführen“<sup>1275</sup>.

### (3) YHWH und Aschera

S.M. OLYAN geht in seinem Vorschlag von den Ausgangsdaten der zweiten Interpretationsrichtung aus: „It is certainly evident that the stone represents a male deity and the tree Asherah“<sup>1276</sup>, lehnt jedoch entschieden ab, daß sich der Vers gegen eine kanaanäische Kultpraxis richtet und hinter dem „Stein“ eine Anspielung auf Baal zu sehen ist. Baal werde weder in biblischen noch in außerbiblischen Texten als Vater angerufen, so daß die Polemik, wäre sie gegen Baal gerichtet, überhaupt nicht greift. Vielmehr finde sich die Vateranrede für den sb-zeitlichen El und biblisch für YHWH. Da für Baal und Aschera religionsgeschichtlich keine Paarrelation außerhalb der atl. dtr Belege bezeugt ist, YHWH und Aschera aber *auch* außerbiblisch in *Kuntilet 'Ağrūd* zusammengeordnet werden, meint OLYAN: „... we can argue with some confidence that the male deity is much more likely Yahweh than Baal“<sup>1277</sup>. Daß YHWH für sich einen Stein als Präsenzmarker oder Symbol ablehne, gehe aus Dtn 16,22 hervor, womit für OLYAN der Grund für die jeremianische Polemik gefunden ist: „The cultic confessions of Jer 2,27a directed to stone and tree suggest a polemic against Asherah and her symbol as well as an attack on the use of a stone to represent Yahweh“<sup>1278</sup>. Obwohl OLYAN für Jer 2,27; Dtn 16,21 und *Kuntilet 'Ağrūd* von einer Einordnung des Kultobjekts „Aschere“ als YHWH-Symbol ausgeht, hält er an einer Verbindung zu Aschera fest. Hinter dem Symbol stehe eindeutig noch die Muttergöttin *par excellence*, so daß er schließlich zu dem weitreichenden Schluß kommt:

---

1274 P.C. CRAIGIE; P.H. KELLY; J.F. DRINKARD, Jeremiah, 39. Jer 3,9 übersetzen sie „... and committed adultery with standing stone and wooden pillar“. Da dies Standardübersetzungen für Aschera und Massebe sind, dürfte deutlich sein, daß sie auch in 2,28 die beiden kanaanäischen Kultobjekte meinen, auch wenn sie sie nicht explizit benennen.

Diese Deutung findet sich auch stark vereinfacht und verkürzt etwa als „Again the gods of fertility“ (J. BRIGHT, Jeremiah, 16) oder schlicht „Gods of Canaan“ (W. MCKANE, Jeremiah, 48).

1275 H.D. PREUSS, Verspottung, 161.

1276 S.M. OLYAN, Confessions, 256.

1277 S.M. OLYAN, Confessions, 256.

1278 S.M. OLYAN, Confessions, 259. Vgl. auch ebd. 258: „Jer 2,27a uses polemical distortion to attack both the asherah and the stone used as a symbol of Jahweh“.

„Jer 2,27a, Dtn 16,21-22, and the evidence from *Kuntillet ʿAjrūd* taken together suggest a consort relationship between Jahweh and Asherah“<sup>1279</sup>.

(4) *Götterbildkritik*

Die letzte Interpretationsvariante wertet die Inversion in der Zuordnung nicht als polemische Verzerrung und rückt damit von einer konkreten Identifikation mit Baal/YHWH und Aschera ab. Im Gegenzug dazu stellt sie die Nähe von Jer 2,27 zu den Parallelstellen heraus, in denen das Paar „Holz und Stein“ nicht in einen Parallelismus aufgesprengt ist<sup>1280</sup>: „... the linking of »wood« and »stone« is standard in the OT polemic against the idoltries of Assyria and Babylonia ... so that Jrm is not speaking here of autochthonous cults“<sup>1281</sup>. „So wird man an Götterbilder zu denken haben, deren Material Jeremia polemisch mit den Göttern identifiziert“<sup>1282</sup>.

(5) *Beurteilung*

Die zuerst vorgestellte numinose Deutung, die in „Holz und Stein“ Elemente eines Naturkultes sieht, ist obsolet. Sie geht von religionsgeschichtlichen Voraussetzungen aus, die heute nicht mehr haltbar sind, und wird von daher auch kaum noch vertreten. Gehört aber der Vers in die Reihe der dtr Polemiken, die Baal und Aschera zu einem Paar zusammenordnen<sup>1283</sup>? Das größte Problem dieses Interpretationsvorschlags ist, daß mit einer bewußten Inversion der Geschlechterrollen gerechnet werden muß (s.o.). Eine anderer Widerstand regt sich bei der eindeutigen Zuordnung des „Steins“ zu Baal. An keiner anderen Stelle wird Baal mit *ʿæbæen* in Verbindung gebracht, eine unmittelbare Zuordnung von *maššebāh* und Baal findet sich nur in 2Kön 3,2 und der Jehuerzählung 2Kön 10,26f. Daß *ʿeš* polemisch für Aschera stehen kann, ist zwar möglich, aber ebenfalls - ohne daß der Terminus *ʿašerāh* selbst auftaucht (Dtn 16,21; Ri 6,26) - nicht belegt. Da aus religionsgeschichtlicher Sicht die Paarrelation Aschera und Baal nicht existiert hat, muß angenommen werden, daß die Zitate fingiert und polemisch verzerrt sind. Es ist zudem eher unwahrscheinlich, daß

---

1279 S.M. OLYAN, *Confessions*, 259.

1280 Zu den Stellen s.u. den Exkurs „Holz und Stein als Fremdgötterbilderpolemik“; vgl. z.B. E.W. NICHOLSON, *Jeremiah*, 38: „... a cynical allusion to the »gods« whom Israel worshipped, very reminiscent of the highly sarcastic description of the worship of the god made from the stump of a tree in Isa. 44:15f“.

1281 W.L. HOLLADAY, *Jeremiah*, 104, der die Konkretisierung allerdings völlig zurücknimmt und es schließlich bei der allgemeinsten Ebene beläßt: „Jrm is mocking paganism in general, and many sorts of practice may be subsumed unter this biting words“ (ebd.).

1282 R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 292, vgl. ähnlich bereits K.-H. BERNHARD, *Gott*, 38f, allerdings nur implizit auf Jer 2,27 bezogen.

1283 Vgl. Baal und Aschera in Ri 3,7; 6,25.28.30; 1Kön 18,19; 21,3; 23,4, vgl. ferner 1Kön 16,32f; 2Kön 17,16; 2Chr 33,3. Zur Zusammenordnung von Massebe und Aschera vgl. Dtn 16,21f; Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; 1Kön 14,23; 2Kön 17,10; 18,4; 23,14; Mi 5,12f; 2Chr 14,2; 31,1.

Aschera als Mutter alles Lebendigen (Gen 4,1) verehrt worden ist<sup>1284</sup>. So bleibt zwar eine geringe Möglichkeit, daß sich Holz und Stein auf Aschere und Massebe bzw. Aschera und Baal beziehen, jedoch überzeugen kann der Vorschlag bei den genannten Widerständen eigentlich nicht. Noch unzutreffender ist der dritte Vorschlag von S.M. OLYAN, der hinter Jer 2,27 das Götterpaar Aschera und YHWH sehen will. Für die von OLYAN vorausgesetzte Verehrung der Aschera als „mother goddess par excellence“<sup>1285</sup> sowie für die vorausgesetzte polemische Vertauschung der Geschlechterrollen gelten die bereits genannten Bedenken. Schwierig nachzuvollziehen ist auch sein „Schlingerkurs“, Aschera einerseits als YHWH-Symbol zu bestimmen, andererseits aber an einer Verbindung zu Aschera festhalten zu wollen. Letztlich muß OLYAN eine für beide Glieder getrennte Polemik annehmen: Bei dem Begriff Holz hebt sie auf die Göttin Aschera und ihre Verehrung als Muttergöttin ab, bei dem Stein jedoch auf den Symbolcharakter, den Jeremia nicht für YHWH gelten lassen will. Daß in V 27a mit dem Stein aber überhaupt YHWH gemeint sein soll, läßt sich nur bei völliger Isolation des Verses aus dem Zusammenhang vertreten; der unmittelbare Kontext spricht dagegen: (1) V 27b schließt direkt durch *kt pānū ʿelay ʿorəp* an. Wer anders als YHWH sollte mit dem *ʿelay* gemeint sein? Ist die Abkehr von YHWH verständlich, wenn er zuvor noch als Vater angerufen wurde? (2) V 28 redet von den „Göttern, die du dir gemacht hast“ *ʿəlohəkkā ʿāšer ʿāsūtā lāk*, was sich unzweifelhaft auf V 27a zurückbezieht. Auch dieser Vers lebt von der Opposition zwischen YHWH und den „gemachten Göttern“, zu denen YHWH gerade nicht zu zählen ist, weil sie nicht in der Lage sind, in der Not rettend einzugreifen<sup>1286</sup>. (3) Wenn „Stein“ für YHWH stehen soll, wie ist dann eine Stelle wie Jer 3,9, die vom „Ehebruch mit Holz und Stein treiben“ spricht, zu verstehen? Besonders die Parallelbelege Jer 3,9; Hab 2,18 u.a. zeigen, daß OLYANs Hypothese völlig abwegig ist. (4) Zumindest in Jer 3,(4).19 ist die Vater-Anrede für YHWH positiv konnotiert. Das widerspricht der Annahme von OLYAN, daß in Jer 2,7 die Vater-Anrede an YHWH zusammen mit der Anrede an Aschera stigmatisiert werde. Schließlich müßte dem Autor entgangen sein, daß seine Polemik auch als Polemik gegen das Schöpferhandeln YHWHs hätte verstanden werden können. Der Vorteil seiner Hypothese liegt in der Ablehnung einer starken Kanaanäer-Opposition als Grunddogma der Interpretation prophetischer Religions- und Kultkritik und in der Berücksichtigung der Funde von *Kuntilet ʿAğrūd* und

1284 Vgl. dazu o. den einleitenden Abschnitt zu den Pentateuchbelegen. Für diese Annahme gibt es keinen Rückhalt in Texten und auch keine religionsgeschichtliche Basis, vgl. dazu den Abschnitt über die vermuteten Funktionen Ascheras.

1285 S.M. OLYAN, *Confessions*, 259.

1286 Eine vergleichbare Opposition ist in 1Kön 12,28 die Anfertigung der beiden Kälber. Auch hier wird im jetzigen Text durch den Plural (*šənē ʿəglē zāhāb* und *hə ʿəlūkā*) die Identifikation mit YHWH-Repräsentationen ausgeschlossen. So auch Ex 32,4b.8 und möglicherweise Neh 9,18.

der Ergebnisse der neueren religionsgeschichtlichen Forschung. Seine Hypothese isoliert allerdings den Vers völlig aus dem Kontext und rechnet ferner mit der im Text nicht nachvollziehbaren polemisch verzerrten Zuordnung YHWH/Mutter Aschera/Vater. OLYAN legt damit eine *Überinterpretation* des Verses vor, die zwar gut in die Hochkonjunktur für neu- und wiederentdeckte Ascheraanspielungen paßt, jedoch unzutreffend ist<sup>1287</sup>.

Somit bleibt als letzte Möglichkeit nur die These, daß durch „Holz und Stein“ gegen Fremdgötterbilder polemisiert wird. Die Fremdgötter werden mit dem Material ihrer Bilder polemisch identifiziert, als unbelebtes Material gekennzeichnet und so von YHWH, dem handelnden und geschichtsmächtigen Gott, abgesetzt. Die selbstgemachten Fremdgötter (<sup>w</sup>lohêkâ <sup>a</sup>šær <sup>ā</sup>šītā lāk) sind nur bearbeitetes Allerweltsmaterial. Die beiden Begriffe „Holz und Stein“ bieten einen fast idealen Ausgangspunkt für eine Auseinandersetzung mit den Fremdgötterbildern. Zum einen wurde das Wortpaar im normalen Sprachgebrauch *pars pro toto* für Baumaterial verwandt<sup>1288</sup>, zum anderen galten Holz und Stein als die wichtigsten Grundkomponenten eines Götterbildes<sup>1289</sup>. Die Herstellung eines Kultbildes in Mesopotamien begann mit dem Import eines geeigneten edlen Holzes, kostbarer (Edel-)Steine und dem Beschaffen von Edelmetallen<sup>1290</sup>. Es ist also gut denkbar, daß einerseits „Holz und Stein“ auf den *Herstellungsprozeß* der Götterbilder abhebt. Dafür würde auch sprechen, daß in der biblisch belegten Götzenbildpolemik fast durchgängig auf die Herstellung Bezug genommen wird, besonders auch in den Belegen von „Holz und Stein“ (s. dazu u.). Aufgrund der Aufspaltung der beiden sonst eher fest geprägten Begriffe in Jer 2,27 könnte

1287 Vgl. gegen OLYAN auch M.S. SMITH, *History*, 92; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 292f.

1288 Zu den Belegen s.o. Anm. 1236.

1289 Dabei liegt der Schwerpunkt - wie in den atl. Belegen - auf dem Holz. Bei größeren Kultbildern handelt es sich in der Regel um einen mit Edelmetall überzogenen Holzkern, in den Edelsteine eingelegt wurden (vgl. J. RENGER, *Art. Kultbild*, 310). Statuen von Göttern niederen Ranges wurden dagegen aus Stein gefertigt (vgl. H. SCHÜTZINGER, *Bild*, 67).

„Im allgemeinen besteht eine Statue wegen ihrer Größe aus einem hölzernen (Edelhölzer wie Zeder, Buchsbaum oder *m<sup>o</sup>su*-Teak<sup>2</sup> aus Magan neben Feige oder Weide; die Tamariske war in Babylonien beliebt) oder steinernen Kern, der dann mit Edelmetall (Gold, Silber, Elektron, Kupfer) überzogen wird; sind die Statuen kleiner, dann bestehen sie auch aus massivem (Edel-)Metall. Zur Veredelung der Gesichtszüge können die Augen mit Edelsteinen und die Augenbrauen mit Lapislazuli wiedergegeben werden“; M. DIETRICH; [O. LORETZ], *Aschera*, 23, vgl. auch H. SCHÜTZINGER, *Bild*, 62f; C. UEHLINGER, *Art. Götterbild*, 873f.

Zur Verwendung der akkad. Begriffe *isu* und *abnu* im Kontext der Herstellung von Götterbildern vgl. CAD A, 56-58 und I, 218. Daß Holz und Stein zusammen mit Edelmetallen nicht nur in Mesopotamien für die Herstellung von Kultbildern charakteristisch waren, sondern ebenso in Ägypten, zeigt das sog. Denkmal memphitischer Theologie Z. 60: „Dann zogen die Götter ein in ihren Leib aus allerlei Holz, aus allerlei kostbarem Stein und aus allerlei Metall“ (vgl. AOT 6).

Vgl. zum gesamten Komplex der Götterbilder und deren Herstellung demnächst die Dissertation von A. BERLEJUNG, Heidelberg.

1290 Häufig finden neben den Materialien (Holz, Edelstein, Gold, Silber, Kupfer usw.) auch die spezialisierten Handwerker Erwähnung. Vgl. die Belege bei J. RENGER, *Art. Kultbild*, 309-311.

man andererseits vermuten, daß unterschiedliche Arten von Götterbildern gemeint sind, also die Materialangaben „Holz“ und „Stein“ letztlich für alle Arten von Kult- und Götterbildern und Götterstatuen stehen. Aus beiden Überlegungen ergibt sich, daß die beiden Begriffe in Jer 2,27 synonym zu verstehen sind und Götterbilder jeder Art meinen.

### 3. Götterbild, „Vaterbild“ und „Muttergöttin“ in Jer 2,27

Wenn diese Annahme richtig ist, verändert sich die inhaltliche Bewertung der Formalstruktur des Verses. Sind die beiden Begriffe synonym verwandt, dann scheint noch deutlicher, daß die geschlechtliche Differenzierung in der Anrede durch das Genus der Begriffe bedingt ist. Es stellt sich die Frage, ob überhaupt die Annahme richtig ist, daß hinter dem Beleg ein Götterpaar bzw. eine männliche und eine weibliche Gottheit stehen, wie fast selbstverständlich vorausgesetzt wird<sup>1291</sup>. Insofern die beiden Begriffe synonym verwandt sind und in gleicher Weise auf Götterbilder Bezug nehmen, ist eine solche Konkretion nicht unbedingt erforderlich<sup>1292</sup>. In V 27f geht es darum, daß die individuelle Existenz nicht auf YHWH, sondern auf eine andere Gottheit bzw. auf Fremdgötter zurückgeführt wird. In der Argumentation der VV 27f soll aufgewiesen werden, daß das den Fremdgöttern in der Bilderverehrung ausgesprochene Vertrauen in politischen Notlagen nichts nutzt und YHWH aufgrund seiner heilsgeschichtlichen Kompetenz als Nationalgott derjenige ist, der das Vertrauen auf ganzer Ebene verdient<sup>1293</sup>. Von YHWH haben sich die Repräsentanten Israels (V 26b) und das ganze Volk (*bêt yiśrā`el*) abgewandt, ihm den Rücken gekehrt (V 27b), um anderen „bildhaften“ Gottheiten den Vorzug zu geben (V 27a). Welche Gottheiten hinter den Götterbildern stehen, spielt für die Anklage gerade keine Rolle. Vielmehr werden die Fremdgötter durch die Identifikation mit dem Rohmaterial ihrer Bilder disqualifiziert und ihrer Individualität bewußt beraubt.

Gegen diese Interpretation könnte man einwenden, daß durch „Du bist mein Vater“ und „Du hast mich geboren“ ganz deutlich von unterschiedlichen Geschlechterrollen gesprochen wird und es von daher viel näher liegt, an ein Götterpaar, vor allem aber in der zweiten Vershälfte an eine Muttergottheit (Aschera) zu denken. Demgegenüber ist festzuhalten, daß

---

1291 So zuletzt R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 293: „Richtig ist allerdings, daß der Text das Nebeneinander einer männlichen und weiblichen Gottheit in der privaten Frömmigkeit widerspiegelt“.

1292 In diesem Zusammenhang fällt noch einmal auf, daß der Begriff „Mutter“ nicht explizit fällt, sondern *yld* „zeugen, gebären“ gebraucht ist.

1293 Ob hier tatsächlich von einem realen Bruch zwischen persönlicher Frömmigkeit und offizieller YHWH-Religion gesprochen werden kann, wie R. ALBERTZ mehrfach betont (vgl. Welterschöpfung, 37f.152-154; DERS., Religionsgeschichte, 56.146.418, bes. 282f) oder ob nicht eher der Rekurs auf die Kompetenz YHWHs auf nationaler Ebene und damit die Betonung der Opposition von Einzelnem und Volk auf rhetorische Gründe zurückgeht, kann hier offenbleiben.

die parallele Erwähnung von Vater- und Mutterrollen den Bezug auf *eine* (weibliche oder männliche) Gottheit nicht ausschließt und die „Mutterrolle“ nicht zwingend auf eine Muttergöttin hinweist.

Das gilt insbesondere im Kontext von (individueller Menschen-)Schöpfung. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang zuerst auf die nächste Parallele zu Jer 2,27 im Moselied Dtn 32,18:

*šûr y<sup>e</sup>lād<sup>e</sup>kā tæšf  
wattiškah ʾel m<sup>e</sup>hol<sup>e</sup>lækā*

Den Felsen, der dich zeugte, hast du vergessen,  
und du erinnerst dich nicht mehr an den Gott, der dich geboren hat.

Der unmittelbare Kontext dieses Verses zeigt die Nähe zu Jer 2. Es geht um vermeintliche Alternativen zu YHWH, um die Verehrung fremder Gottheiten (*zārîm*, V 16; *h<sup>a</sup>dāsîm*, V 17) anstelle von YHWH. Signifikant ist gegenüber Jer 2,27 die Verschiebung in der Zuordnung der Geschlechterrolle zu der „lithischen“ Metapher: Das in Dtn 32 in leitmotivischer Funktion verwandte *šûr*<sup>1294</sup> ist im Unterschied zu *ʾæbæn* maskulin und „übernimmt“ hier die Vaterrolle<sup>1295</sup>. Auch von hier aus empfiehlt sich nochmals, die Bedeutung des grammatischen Geschlechts in Jer 2,27 stärker zu beachten. Jedenfalls werden in Dtn 32,18 Vater und Mutterrollen YHWH zugesprochen. Daß diese Komplementarität der Geschlechterrollen in bezug auf einen (Schöpfer-)Gott gar nicht so ungewöhnlich ist, zeigen mehrere Texte, in denen YHWH *unter anderem* mütterliche Funktionen übernimmt, etwa Num 11,12 oder auch Hos 11<sup>1296</sup>, aber auch außerbiblische Parallelen, auf die U. WINTER und M. NISSINEN hingewiesen haben<sup>1297</sup>.

Die genannten Stellen zeigen, daß trotz der Aufspaltung in einen Parallelismus und der Differenzierung in Geschlechterrollen in Jer 2,27 nicht zwingend ein Götterpaar oder eine Mehrzahl von Göttern im Hintergrund stehen müssen, sondern - wenn die „Bildbegriffe“

1294 Zu *šûr* als Metapher und Anrede für YHWH vgl. neben Dtn 32,4.15.30.31.37 vor allem die Belege aus den Pss (18,3; 19,15; 78,35; 31,3; 62,3; 71,3; 73,26; 89,27; 92,16; 94,22; 144,1f u.ö.). Vgl. zur Verwendung M.P. KNOWLES, Rock, *passim*; G. BRAULIK, Deuteronomium, 228.

1295 Durch das Genus von *šûr* ist m.E. „zeugen“ für *yld* die sinnvollste Übersetzung (anders F. RUPPRECHT, Felsen, 58f). Auffallend ist die partizipiale Formulierung in der zweiten Vershälfte, wo es eindeutig um die mütterliche Funktion des (einen) Gottes geht.

1296 Vgl. zur Interpretation von Hos 11 H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Gott, anders S. KREUZER, Gott. Zuletzt hat M. NISSINEN die Diskussion breiter aufgegriffen und zu Recht herausgestellt, daß selbst wenn man der scharfen Kritik KREUZERS breiteren Raum einräumt, genügend Indizien bleiben, die von Mutterbildern in Hos 11 sprechen lassen. NISSINEN selbst versucht, das Motiv ausführlich in die altorientalische Tradition einzuordnen, vgl. M. NISSINEN, Prophetie, 268-294.

1297 Vgl. U. WINTER, Frau, 536f; M. NISSINEN, Prophetie, 289 und zur Diskussion auch M.S. SMITH, History, 97-103.

Holz und Stein synonym sind -, auch ein und dieselbe Göttin bzw. ein und derselbe Gott in den beiden Parallelismushälften angesprochen sein können. Die Konkretion, in Jer 2,27 sei der Verehrung YHWHs ein konkretes Götterpaar gegenübergestellt (Aschera und Baal oder Aschera und YHWH) oder zumindest in der zweiten Parallelismushälfte auf die Verehrung einer Muttergöttin (Aschera) abgehoben, geht in die Irre. Gegen eine individualisierte Konfrontation spricht schließlich auch die pauschalisierende Rede von den zahlreichen Göttern Judas (V 28b) und die Pluralität der „selbstgemachten Götter“. Die VV 26-28 leben von der Opposition zwischen YHWH und den Fremdgöttern. Diese - repräsentiert durch wertloses Material -, werden *anstelle* von YHWH als Vater und Mutter angesprochen, obwohl sie in Notlagen nicht in der Lage sind zu helfen. Die Argumentation versucht eine Rechtfertigung für das Nichteingreifen YHWHs in der Katastrophe zu finden. YHWH hat Israel nicht gerettet und vor dem Exil bewahrt, weil es Fremdgötter als Vater und Mutter angerufen hat und erst in der Notzeit, quasi im letzten Moment, sicherheitshalber zu YHWH zurückgekehrt ist. In dieser Stoßrichtung stimmt die Diktion der Verse mit deuteronomistischem Denken überein. Der Text fordert die uneingeschränkte Alleinverehrung YHWHs in allen Bereichen der nationalen und persönlichen Frömmigkeit: YHWH soll als Schöpfer und Erhalter, als Vater und Mutter anerkannt und - nicht durch die Vermittlung von Bildern - verehrt werden. Durch das Stichwort *ʾāb* knüpft V 27a eine Verbindung zu Jer 3,4 und vor allem Jer 3,19: *wāʾomar ʾābī tigrē ʾī lī ūme ʾahʾray lo ʾ tāšūbī*<sup>1298</sup> „Ich dachte, du würdest mich Vater nennen und dich nicht von mir abwenden“. Auch hier ist der Kontext die Fremdgötterverehrung und die Abkehr von YHWH; V 20 hebt die Treulosigkeit (*bāgʾdāh*) Israels im Ehebruch heraus und bindet sich dadurch zurück an 3,9: „Ehebruch mit Holz und Stein treiben“.

#### 4. Zusammenfassung

Jer 2,27 wurde untersucht, um die These zu prüfen, daß Jeremia durch den Begriff „Holz“ auf Aschera oder eine Aschere Bezug nimmt, sei es, daß der Kultpfahl der Aschera als Kultobjekt gemeint sei, oder daß der Vers die Verehrung Ascheras als Muttergöttin spiegele. Den Ausgang für die Analyse von Jer 2,27 bildete die Überzeugung, daß der Halbvers V 27a $\alpha$  nicht aus seinem Kontext isoliert werden und religionsgeschichtlich „ausgeschlachtet“ werden darf. Es konnte aufgewiesen werden, daß Jer 2,27a $\alpha$  mit V 26-28 eine Einheit bildet, die nicht ursprünglich zum Duktus des Kap. 2 gehörte, sondern durch diese Verse in exilischer Zeit eine scharfe Auseinandersetzung mit Fremdgöttern eingetragen worden ist. Die Interpretation konnte zeigen, daß Jer 2,27 in den Übergang von einer konkreten

---

1298 Zweimaliges *qʿre* 2. Sg. fem. statt *kʿtib* 2 Pl. mask.

Fremdgötterpolemik und Bilderkritik zur Götzenbildpolemik gehört. Die Fremdgötter, deren Existenz noch nicht bestritten wird, werden mit dem Material ihrer Bilder, Holz und Stein, identifiziert und so depotenziert. Über die polemische Identifikation der Fremdgötter mit ihren materialhaften Repräsentationsobjekten gelingt es, die Handlungssohnmacht der Fremdgötter zu suggerieren. Den unbeweglichen Materialien Holz und Stein wird YHWH gegenübergestellt, der in der Lage ist, geschichtslenkend rettend einzugreifen. Voraussetzung dafür ist allerdings die Abkehr von den Fremdgötter(bilder)n und das uneingeschränkte Bekenntnis zu YHWH als dem Schöpfer und Erhalter jedes einzelnen Individuums. Die in der Forschung häufig vertretene Engführung auf eine Muttergöttin resp. Aschera, sei es in Verbindung mit Baal oder mit YHWH, konnte durch die Einbeziehung des Kontextes als Verkürzung der Aussageabsicht der Verse aufgezeigt werden. Mit einer Ascherapolemik hat Jer 2,27 ebensowenig zu tun wie die übrigen Belege der polemischen Verwendung von „Holz und Stein“, die abschließend in einem Exkurs besprochen werden sollen:

#### ***Exkurs: Holz und Stein als Fremdgötterbilderpolemik***

Insgesamt ist das Wortpaar *‘eš wā’əbāen* noch weitere 11mal im Fremdgötter- bzw. Götzenbildkontext belegt. Da nicht nur in Jer 2,27, sondern auch in einigen der übrigen Belege der Begriff *‘eš* mit Aschera in Verbindung gebracht worden ist, sollen die 11 Belege hier in einem Exkurs behandelt werden. Durch den Blick auf die Parallelbelege soll die oben gewonnene Interpretation von Jer 2,27 aus einer anderen Perspektive beleuchtet werden. Besonderer Wert wird in der Untersuchung der Einzelstellen auf die Diachronie gelegt, da die Verbindung *‘eš wā’əbāen* öfters deuteronomistischer Phraseologie zugerechnet wird<sup>1299</sup> und sich bei einem groben Überblick bestätigt, daß sich die Wendung - vor allem in den Prophetenbüchern - häufiger in sekundären Passagen findet. Zudem ermöglicht die Betonung des diachronen Aspektes, die Grundzüge der Entwicklung der Phrase nachzuvollziehen. Das Ergebnis bereits vorwegnehmend, soll der Untersuchung der Einzelstellen folgende These vorangestellt werden:

#### ***(1) These***

Die Begriffe „Holz und Stein“ werden *erstmalig* in der Exilszeit von deuteronomistisch orientierten Theologen im Kontext des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs in polemischer Absicht verwandt. Sie dienen zur Identifikation der Fremdgötter mit dem Material ihrer Repräsentationsobjekte (Kultbilder). Die Stellen zeigen eine graduelle Entwicklung von der Auseinandersetzung mit Fremdgöttern, vermittelt über die Bilder, hin zur reinen Götzen-

---

1299 Vgl. z.B. H.D. PREUSS, *Verspottung*, 240: „typisch deuteronomisch-deuteronomistisch“, vgl. ebd. 144f; M. WEINFELD, *Deuteronomy*, 324.367.



bildpolemik, in denen die Fremdgötter quasi nicht mehr als existent anerkannt werden. Die Entwicklung vom intoleranten Ausschließlichkeitsanspruch hin zum monotheistischen Bekenntnis und analog die Entwicklung von der Kultbildkritik zur Götzenbildpolemik läßt sich an den Stellen ablesen.

(2) Jer 3,9

Die vom Kontext her nächste Parallele liegt im Anschlußkapitel in Jer 3,9, für die meist die gleiche Interpretation vorgeschlagen wird wie für Jer 2,27 (s. dazu o.):

*w<sup>e</sup>hāyāh miqqol z<sup>e</sup>nūtāh*  
*wattæh<sup>æ</sup>nap ʾæt hā ʾāræs*  
*wattin ʾap ʾæt ha ʾæbæn w<sup>e</sup>æt hā ʿes<sup>1300</sup>*

Und es geschah wegen der Leichtfertigkeit ihrer Unzucht,  
 daß sie das Land entweihete  
 und Ehebruch mit Holz und Stein trieb.

Auffallend an der Formulierung ist gegenüber allen anderen Stellen die umgekehrte Reihenfolge der Begriffe Stein und Holz, die doppelte Akkusativpartikel sowie die Angabe des Objekts von *n ʾp* durch *ʾæt*. Letztere Konstruktion findet sich nur noch in Lev 20,10; Jer 29,23 und - invertiert - in Ez 23,37.

*Literarhistorische Verortung:* Da zur diachronen Gestalt von Jer 2 oben bereits einiges gesagt wurde, soll hier ein kurzer Literaturverweis ausreichen. Der Vers gehört zum Abschnitt 3,6-10.11-13, der von sehr vielen Jeremiaexegeten, vielleicht mit Ausnahme der VV 12aβ.13a, als späterer Zusatz gewertet wird<sup>1301</sup>. Auch wenn der Abschnitt nicht vollständig

1300 Schwierigkeiten bereiten das *w<sup>e</sup>hāyāh* gegenüber den beiden folgenden *wayyiqtol*-Formen und das *qal* von *hnp*. Letzteres wird häufig im hi. vokalisiert (vgl. W. RUDOLPH, Jeremia, 26). Die *w<sup>e</sup>qātal*-Form müßte von den Regeln des hebräischen Tempussystems hier einen nachzeitigen (zukünftigen) oder iterativen/durativen Sachverhalt in beliebiger Zeitstufe kennzeichnen (vgl. H. IRSIGLER, Einführung, 79). Beide Möglichkeiten lassen sich schwer mit den folgenden Narrativen und dem Inhalt in Deckung bringen. Häufig wird ersteres als Narrativ übersetzt, vgl. dazu z.B. W. RUDOLPH, Jeremia, 26. Zur Diskussion der Verbform auch H.-J. STIPP, der das *w<sup>e</sup>qātal* statt des zu erwartenden *wayyiqtol* für „ein Schreibversehen“ hält, „bedingt durch den Schwund der Narrative in der gesprochenen Sprache“ (Jeremia, 161; vgl. zu dem Problem ausführlich DERS., *w<sup>o</sup>=hayā, passim*, zu Jer 3,9 ebd. 522). Die Diskussion um die (nicht-iterativen) Verbformen der *w<sup>e</sup>qātal*-Formationen dürfte durch den geist- und materialreich u.a. über die LXX-Übersetzungen belegten Vorschlag STIPPS noch nicht abgeschlossen sein.

W. RUDOLPH (ebd. 28) schlägt für das *n ʾp* die Änderung in *n ʾs* „verwerfen“ vor, da der Vorwurf des Ehebruchs sachlich zu spät komme und V 10 eine Aktion voraussetze, die als Umkehr verstanden werden könnte. Die Änderung ist von der Textüberlieferung nicht gedeckt und auch nicht notwendig. MT ist lesbar und sollte belassen werden.

1301 Vgl. zur Analyse des Textstücks und zum sekundären Charakter z.B. S. HERRMANN, Heils-erwartungen, 228f; W. THIEL, Redaktion I, 83-91; M.S. BIDDLE, Redaction, 90-97 mit breiten Hinweisen zur Forschungsgeschichte. Zum Zusatzcharakter der Texteinheit vgl. auch R. ALBERTZ, Jer 2-6, 32f; R.P. CARROLL, Jeremiah, 145; S. HERRMANN, Prophet, 78 u.a.

von dtr Sprachklischees durchzogen ist, zeigt seine Prosa doch eine deutliche Affinität zu dtr Material. Die Gegenüberstellung der Schwestern *m<sup>e</sup>šūbāh/* „Abtrünnige“-Israel und *bo-gedāh/* „Treulose“ Juda könnte durch Ez 23 beeinflusst sein<sup>1302</sup>. Am wahrscheinlichsten gehört damit Jer 3,9 zu einem exilischen Stück des Jeremiabuches.

*Thematische Orientierung:* Gegenüber den anderen Stellen hebt sich Jer 3,9 durch die ungewöhnliche Formulierung des „Ehebruchs mit Stein und Holz“ und durch die invertierte Reihenfolge der Begriffe ab. *‘eš* und *‘ābān* scheinen hier - wie in Jer 2,27 - personalisierte Objektbegriffe. Während sie dort als Vater und Mutter angeredet werden, werden sie hier wahrscheinlich kultisch verehrt. Das legt der enge Bezug zum Höhenkult in V 6 (*‘al kāl har gābo<sup>ah</sup> w<sup>e</sup> ‘ael taḥat kāl ‘eš ra<sup>a</sup>nān*<sup>1303</sup>) bzw. V 8 nahe. *n<sup>’</sup>p* bezeichnet in der übertragenen Verwendung, zumeist in Kombination mit (dem häufigeren) *znh* (hier VV 6.8) den Bruch des Verhältnisses von YHWH und Israel durch die Verehrung von Fremdgöttern<sup>1304</sup>. Die metaphorische Verwendung des Begriffs setzt ein „existierendes“

1302 So auch pointiert J. SCHREINER, *Jeremia*, 27f.

1303 Vgl. zur abweichenden Formulierung mit *‘ael taḥat* die Tabelle im Anhang.

1304 Vgl. im Jeremiabuch noch in Jer 3,8; 5,7 (eher literales Verständnis liegt vor in Jer 7,9; 9,1; 23,10.14; 29,23). *n<sup>’</sup>p* als Kennzeichnung des Fremdgötterdienstes findet sich außerhalb von Jeremia vor allem bei Ezechiel (Ez 16,32.38; 23,37; 35) und vielleicht in Hos 4,13f. Abhängig von den genannten Stellen dürfte Jes 57,3 sein. Auch hier oszilliert die Verwendung des Verbs zwischen drastisch literaler und übertragener Bedeutung.

Es ist zu betonen, daß der Terminus *n<sup>’</sup>p* mitnichten auf den Komplex „kultische Prostitution“ verweist, wie z.B. D.N. FREEDMAN; B.E. WILLOUGHBY, Art. 𐤍𐤏𐤏, 127f, annehmen wollen. Zum Problemkreis „Kultprostitution“ s.u.

Zu der Schlüsselstelle Jer 5,7 ist hier kurz Stellung zu beziehen. Sie lautet: „Weswegen sollte ich dir vergeben? Deine Söhne haben mich verlassen und bei einem Nicht-Gott geschworen. Ich habe sie gesättigt, aber sie haben die Ehe gebrochen und im Bordell haben sie sich aufgehalten“ (zur Frage der Textänderung von Hitpolel *gād* [MT] in Hitpolel *gūr* vgl. o. Anm. 293). Die recht verbreitete Engführung von Jer 5,7ff auf den (sexualisierten) Fruchtbarkeitskult Baals (so z.B. J. SCHREINER, *Jeremia*, 42; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 39; W. HOLLADAY, *Jeremiah*, 180 und R.P. CARROLL, *Jeremiah*, 178-180), ist mehr als unsicher. Allem Anschein nach ist mit dem Schwören bei einem *Nicht-Gott* (*wayyiššāb<sup>e</sup> ‘ū b<sup>e</sup>lo<sup>’</sup> ‘ālohīm*) die Baalverehrung (vgl. Jer 12,16, in einer frühestens exilischen bedingten Verheißung für die Völker; allerdings steht Baal hier pauschal für die Verführung zum Fremdgötterdienst durch die Völker), wahrscheinlicher aber Fremdgötterdienst überhaupt gemeint. Zu der massiven Abwertung *lo<sup>’</sup> ‘ālohīm* in Jer 5,7 vgl. Jer 2,11; 16,20; Hos 8,6 und ferner 2Kön 19,18; Jes 37,19; 2Chr 13,9.

Durch diesen Vorspruch (schwören bei einem Nicht-Gott) könnte sowohl das *n<sup>’</sup>p* (vgl. z.B. Jer 3,9) als auch der Besuch im Freudenhaus metaphorisch als Explikation des Fremdgötterdienstes verstanden werden. Die Fortsetzung durch V 8 scheint allerdings ein literales Verständnis des Ehebruchs und damit auch *znh* als profane Prostitution (Stichwort ‚Freudenhaus, Bordell‘) vorauszusetzen.

Aus dieser Beobachtung zieht R. LIWAK (*Prophet*, 257) den Schluß, daß V 7 aus dem Kontext der VV 7-14 herausfalle: „Die Gedanken sprechen nicht gegen Jeremia, aber gegen den literarischen Kontext, denn V. 8, der wieder mit einem Imperfekt die Gegenwart einfängt, beklagt realen Ehebruch, der in V. 7 metaphorisch verstanden wird“. Die metaphorische Verbindung von ‚Ehebruch‘ und ‚Freudenhaus‘ mit dem Stichwort *‘zb* spricht jedoch nicht unbedingt gegen eine ursprüngliche Fortsetzung durch V 8. Könnte nicht auch die metaphori-

Eheverhältnis zwischen YHWH und Israel/Juda voraus. Wie bereits im Abschnitt über Hosea festgehalten wurde, sind auf der *Bildebene* nur Götter - und weit weniger Göttinnen - plausibel denkbar. Hier ist es der Abschnitt VV 1-5, der die Metaphorik entsprechend determiniert (vgl. Jer 3,20). Schon von daher bereitet die auch für Jer 3,9 vorgeschlagene Gleichsetzung von *ʿeš* mit dem Ascherakultpfahl bzw. der Göttin Aschera Schwierigkeiten<sup>1305</sup>. Die hinter *ʿeš* und *ʾæbæn* stehenden Größen müssen sexuell keinesfalls (als Paar o.ä.) determiniert sein. Über die Begriffe werden die gemeinten personalen Größen (Götter oder Göttinnen) mit dem Material Holz und Stein gleichgesetzt. Wie in Jer 2,27 und einigen der übrigen Stellen (s.u.) oszilliert der konkrete Bezug der Bezeichnung „Stein und Holz“ zwischen Gottheit und Objekt<sup>1306</sup>. Die Fremdgötter werden pauschalisierend über das Material ihrer Repräsentationsobjekte (Kultbilder) disqualifiziert. Personale Größe und Material, d.h. Gott und Bild, werden miteinander identifiziert. Durch die Ersetzung der Fremdgötter durch totes „Allerwelts“-Material „Stein und Holz“ erscheint der Kult dieser Gottheiten, deren Identität völlig unwichtig wird, polemisch verzerrt. Von der Ausrichtung ist daher Jer 3,9 mit Jer 2,27 zu vergleichen. In beiden Stellen steht der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs gegenüber den Fremdgöttern im Hintergrund. Beide Stellen leugnen die Existenz der Fremdgötter nicht, sondern disqualifizieren sie durch die Objektbegriffe, die in beiden Stellen für Götterbilder stehen.

(3) Ez 20,32

In der Diskussion um den Ursprung der Wendung „Holz und Stein“ dürfte dem Beleg aus der großen Geschichtsreflexion in Ez 20 eine bedeutende Rolle zukommen. Ist hier ein „sicherer“ spätvorexilischer, vielleicht sogar authentisch prophetischer Beleg der Wendung anzunehmen? Der Vers erweist sich zunächst dadurch als enge Parallele zu Jer 2,27, daß

---

sche Ebene (Fremdgötterdienst als Abkehr von YHWH) durch die drastische und polemische Gleichsetzung mit der literalen Ebene („ungezügelter Geilheit“ führt zu Ehebruch) den Vorwurf verschärft und überspitzt haben?

Festzuhalten ist, daß Jer 5,7 am stärksten von allen Belegen zwischen übertragenem und literallem Verständnis oszilliert.

1305 Vgl. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 28; H. WEIPPERT, *Schöpfer*, 32f; J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 196 u.a.

1306 Dafür könnte auch die bereits erwähnte Nähe zu Ez 23 sprechen, die in V 37 besonders deutlich wird. Dort heißt es: *kī nī ʾepū wəḏām bīdēhæn wəʿæt gillūlēhæn nī ʾepū wəgam ʿæt bənēhæn ʾāšer yālēdū lī hæ ʿābirū lāhæm lē ʾāklāh*. „Denn sie (Ohola und Oholiba) haben die Ehe gebrochen und Blut ist an ihren Händen, sie trieben Ehebruch mit ihren »Mistgötzen« und auch ihre Kinder, die sie mir geboren haben, ließen sie hindurchgehen (durchs Feuer), für sie (mask.) zum Fraß“. Das *wə ʿæt gillūlēhæn nī ʾepū* deutet in ähnlicher Weise auf „materialisierte“ Götzen, vielleicht Götterbilder hin. Ungewöhnlich sind die *gillūlīm* als Adressaten des „Moloch-Kultes“, Kinder im Feuer zu opfern. Vgl. dazu ähnlich Ez 20,30f, wo neben *šiqqūšīm* und *znh* auch das Kinderopfer und die *gillūlīm* auftauchen.

„Holz und Stein“ ebenfalls in einem mit dem Ptz. Pl. *ʾomʿrîm* eingeleiteten Zitat vorkommen. Dennoch weicht Ez 20,32 in wichtigen Punkten von Jer 2,27 ab:

*wʿhā ʿolāh ʿal rūḥ<sup>a</sup>kæm hāyô lo ʾ tihyæh*  
*ʾašær ʾattæm ʾomʿrîm*  
*nihyæh kaggôyim kʿmišpʿhôt hā ʾarāšôt*  
*lʿšāret ʿeš wā ʾābæn*

Auf keinen Fall soll in eurem Geist der Gedanke hochkommen, daß ihr sagt:  
 „Wir wollen wie die Nationen sein, wie die Sippen der Länder,  
 um Holz und Stein zu dienen“.

Zwei Momente verweisen Ez 20,32 in die Nähe der deuteronomistischen Stellen Dtn 4,28; 28,36.64; 29,16 (2Kön 19,18//Jes 37,19). Wie dort werden „Holz und Stein“ Fremdgöttern im engeren Sinne zugeordnet, nämlich Göttern, die außerhalb des Landes zu verorten sind und die hauptsächlich von Nicht-Israeliten außerhalb Palästinas verehrt werden. Wie in Dtn 4,28; 28,36.64 werden die Objekte mit einem Verbum der kultischen Verehrung verbunden, allerdings hier *šrt*, dort das gewöhnlichere *ʿbd*.

*Literarhistorische Verortung:* Wie die Erwähnung der nächsten Parallelen und die Benennung der Unterschiede zwischen den dtr Stellen und Ez 20,32 bereits zeigen, ist eine Abhängigkeit nicht von vorneherein in dieser oder jener Richtung festzuschreiben. Hinzu kommt, daß die literarische Zuordnung Ez 20,32 nicht unumstritten ist. Es ist fraglich, ob V 32 noch dem Propheten Ezechiel zuzurechnen oder redaktioneller Herkunft ist. G. FOHRER rechnete z.B. V 32 noch zu dem größeren Abschnitt VV 1-32 und verstand das fingierte Zitat als Frage nach einem YHWH-Bild, über die in der von den Ältesten Israels angezielten, aber von YHWH abgelehnten Befragungssituation von Ez 20 (VV 1-3.31) verhandelt werden sollte<sup>1307</sup>. Demgegenüber hat W. ZIMMERLI überzeugend aufgewiesen, daß V 32 auf jeden Fall zu dem folgenden Abschnitt VV 33-38 zu rechnen ist<sup>1308</sup>. Strittig ist nun, ob V 32 einen tiefen Einschnitt markiert und Kap. 20 grob gesagt in zwei Hälften teilt (VV 1-31 und VV 32-38.39-44) oder ob der Geschichtsrückblick und die Heilszusage eine ursprüngliche Einheit bilden<sup>1309</sup>. Dieses Problem ist nur in einer Detailanalyse von Kap. 20

1307 Vgl. G. FOHRER, Ezechiel, 107.113.

1308 Vgl. W. ZIMMERLI, Ezechiel, 438.452f. Die Abgrenzung ist bis in die jüngere Forschung übernommen worden, auch wenn die Bedeutung für die Diachronie unterschiedlich bewertet wird, vgl. T. KRÜGER, Geschichtskonzepte, 203f.207; F. SEDLMEIER, Studien, 90.341; S. OHNESORGE, Volk, 89.

1309 Der Stand der Forschung kann in groben Zügen etwa so skizziert werden: W. ZIMMERLI (Ezechiel, 452-459) rechnete VV 32-44 zu einer frühexilischen Fortschreibung durch den Propheten selbst (vgl. H.F. FUHS, Ezechiel, 102.107). Die Annahme der Authentizität des Abschnitts bei genereller Zustimmung zur Abtrennung der VV 32ff hat F.-L. HOSSFELD (Komposition, 310) in Frage gestellt. Den äußeren Pol der diachronen Analyse von Ez 20 bildet derzeit wohl S. OHNESORGE (Volk, 95.153-162): Er rechnet die VV 32-34a.35.37-38 als fünfte Redaktionsschicht (!) zu den nachexilischen Erweiterungen des Kapitels. Gegenüber

zu lösen und kann hier nur vorsichtig „umschiff“ werden. Den Ausgangspunkt dafür bilden zwei Punkte: (1) die allgemein anerkannte Beobachtung ZIMMERLIS, daß V 32 nicht als Schluß der Befragung mit VV 1-3.31 eng zusammengehört, sondern zur Texteinheit VV 33ff zu rechnen ist, (2) die oben herausgestellte inhaltliche Nähe zu den dtr Stellen Dtn 4,28; 28,36.62. Rechnet man V 32 zu VV 33f, dann ist aufgrund der Ankündigung der Königsherrschaft YHWHs und des zweiten Exodus ein exilischer Entstehungszeitpunkt kaum zu leugnen. Bereits häufiger ist die Nähe der Formulierungen in VV 33f zu deuteronomistischen Wendungen herausgestellt worden, obwohl festzuhalten ist, daß die Unterschiede und die Anbindung an Formulierungen aus Ez mindestens ebenso stark sind. M.E. zu Recht hat S. OHNESORGE betont, daß es sich bei dem Verfasser von VV 32-38(\*) um einen Autor handelt, „der sich in dtr Theologie gut auszukennen scheint und deren Aussagen für seine eigenen modifizierend anwendet“<sup>1310</sup>. Es erscheint daher als Arbeitshypothese plausibel, Ez 20,32 zumindest in die Nähe der spätdtr Stellen Dtn 4,28; 28,36.62 zu stellen, wenn nicht den Formulierungen in Dtn 28,36-64 sogar nachzuordnen. Eine nachexilische Datierung ist allerdings unplausibel<sup>1311</sup>, da V 32 die Exilssituation deutlich voraussetzt.

*Thematische Orientierung:* Während in Dtn 4,27f; 28,64 die Zerstreuung unter die Völker - vom literarischen Standpunkt aus - angedroht wird und diese Drohung mit dem Zwang zur Verehrung von „Holz und Stein“ noch zusätzlich unterstrichen wird, ist in Ez 20,32.34 die Zerstreuung Israels bereits vorausgesetzt. V 32 umreißt die Gefährdung einer resignierenden Theologie in der Exilssituation<sup>1312</sup>. In der Katastrophe des Exils wird YHWH nicht mehr als geschichtsmächtiger, handelnder Gott erfahren. Scheinbar besteht die einzige Alternative zu dem „abwesenden YHWH“ in einer Zuwendung zu den „stärkeren“ und „überlegenen“ Göttern der Nationen. Das Anliegen einer Assimilation an die „Siegermächte“ kommt in dem fingierten Zitat *nihyæh kaggôyim* „wir wollen wie die Nationen sein“ deutlich zum Ausdruck. In dem anschließenden Infinitiv wird allerdings dieses Anliegen durch die beiden Objektbegriffe polemisch verzeichnet, die Fremdgötter werden mit dem Material ihrer Kultbilder identifiziert und so als Götzen bloßgestellt. Dazu paßt die eigentliche Stoß-

---

der literarkritischen Teilung von Ez 20 in einen (mehrfach überarbeiten) Grundbestand in den VV 1-31 und einer davon abzuhebenden (wiederum mehrfach gestaffelten) Erweiterungsschicht in VV 32-44 erheben sich ebenfalls in jüngeren Untersuchungen stärkere Bedenken. Sowohl T. KRÜGER (Geschichtskonzepte, 208-210) als auch F. SEDLMEIER (Studien, 90-98) lehnen nach detaillierter Auseinandersetzung mit den Beobachtungen ZIMMERLIS einen *diachronen* Einschnitt nach V 32 und die Teilung des Kapitels vehement ab und plädieren für die Zusammengehörigkeit beider Teile.

1310 S. OHNESORGE, Volk, 155.

1311 Gegen S. OHNESORGE, Volk, 153-162.

1312 Vgl. dazu den ähnlichen Interpretationsansatz bei W. ZIMMERLI, Ezechiel, 453. Völlig zu Recht interpretiert F. SEDLMEIER den Vers als „den eigentlichen Tiefpunkt im Verlauf seiner (scil. Israels) bisherigen Geschichte“ (Komposition, 339).

richtung der VV 32ff: Damit Israel nicht auf den abwegigen Gedanken kommt, YHWH habe sich nach dem Gericht von seinem Volk abgewendet, so daß diesem aus reinem Pragmatismus nichts anderes übrig bleibt, als bei den Göttern der Nationen Trost zu suchen, kündigt YHWH - unterstrichen durch die Schwurformel V 33a $\alpha$  - sein erneutes Heilshandeln an Israel an: Königsherrschaft (V 33), neuer Exodus (V 34) und Scheidungsgericht in der Wüste (V 35-38). YHWH selbst hebt durch die Ankündigung eines neuen Heilshandelns hervor, daß die Geschehene Erwählung eben nicht aufzuheben ist und Israel sich nicht den Völkern gleichordnen kann<sup>1313</sup>.

Erklärungsbedürftig ist noch die Verbindung des Verbuns *šrt* Pi. mit Objekten des Fremdgötterdienstes: *šrt* bezeichnet sonst in kultischen Kontexten die Verehrung YHWHs<sup>1314</sup> und wird nur noch in Ez 44,12 für das Verleiten zum Fremdgötterdienst gebraucht<sup>1315</sup>. Daß das Verb hier anstelle des für den kultischen Fremdgötterdienst üblicheren *bd* gewählt wurde, dürfte polemischer Absicht entspringen<sup>1316</sup>. Der kultische Dienst an „Holz und Stein“ wird in dem fingierten Zitat der Ältesten Israels nicht nur dem YHWH-Dienst gleichgeordnet, sondern tritt an seine Stelle.

Wie in Jer 2,27; 3,9 wird durch die Wahl der Objektbegriffe eine bewußte Zwitterstellung zwischen personaler Referenz (Gott, Göttin) und materialer Identifikation (Kultbild, Repräsentationsobjekt) geschaffen. Darin, daß die Fremdgötter nicht als solche, als *ʾēlohîm* o.ä., benannt werden, zeigt sich eine deutliche Distanzierung. Durch die Bezeichnung „Holz und Stein“ und die darin vorausgesetzte Identifikation von „Gott und Objekt“ wird eine Disqualifizierung der ungenannten göttlichen Größen mitgesetzt.

#### (4) Dtn 4,28; 28,36.64; 29,16

Die vier thematisch sehr nahe beieinander liegenden Belege aus dem Deuteronomium sind hier zusammen zu diskutieren. In allen vier Stellen scheint *ʿeš wā ʾēbāen* eine fest geprägte Verbindung zu sein, mit der Götter der Fremdvölker bezeichnet werden. Gerade wegen der formalen und inhaltlichen Nähe der Stellen ist auf die Besonderheiten besonders zu achten.

---

1313 Vgl. zur Betonung dieses Aspektes F. SEDLMEIER, *Komposition*, 339.

1314 Vgl. zum Bedeutungsspektrum und zum Verwendungsbereich von *šrt* die ausführliche semantische Untersuchung bei F. SEDLMEIER, *Studien*, 321-340.

1315 In Ez 44,12 geht es um die Zurückweisung von Ansprüchen der Leviten auf Vorrechte beim Dienst im Kult des zweiten Tempels. Ihr niedriger Rang wird durch den kultischen Götzendienst an den (YHWH gleichgestellten) *gillūlîm* im vorexilischen Kult begründet. Die Wahl von *šrt* pi. in V 12 dürfte durch die zweimalige Verwendung der Wurzel in V 11 angeregt sein.

1316 Die Vermutung von J. PONS, die Verwendung von *šrt* solle eine Polemik gegenüber den Leviten darstellen (vgl. die Darstellung dieser Position bei F. SEDLMEIER, *Studien*, 337; S. OHNESORGE, *Volk*, 157) ist m.E. demgegenüber unwahrscheinlicher. Das ansonsten für den kultischen Dienst für YHWH „reservierte“ Verbum wird hier wegen der polemischen Unterstellung einer gewollten Ersetzung des YHWH-Dienstes durch den Götzendienst gebraucht.

Synchron bietet innerhalb einer breiteren Paränese zum zweiten Gebot Dtn 4,28 den ersten Beleg. Für den Fall, daß die im Land sesshaft gewordene Generation gegen das Bilderverbot verstoßen sollte, droht Dtn 4,27f die Vertilgung aus dem zugesagten Land (V 26), die Deportation (*nhg* pi., V 27) und die Zerstreung unter die Völker (*pûš* hi., V 27) an. Zusätzlich wird als Strafe der Fremdgötterdienst in der Fremde angedroht, Dtn 4,28:

*wa* <sup>a</sup>*badtæm šām* <sup>æ</sup>*lohîm*  
*ma* <sup>a</sup>*šeh yêdê* <sup>æ</sup>*ādām*  
<sup>e</sup>*š wā* <sup>æ</sup>*æbæn*  
<sup>a</sup>*šær lo* <sup>y</sup>*ir* <sup>ûn</sup> *welo* <sup>y</sup>*išm* <sup>e</sup> *ûn*  
*welo* <sup>y</sup> *yo* <sup>k</sup>*elûn* *welo* <sup>y</sup> *erîhun*

... und dort werdet ihr Göttern dienen (müssen),  
 Werk von Menschenhand,  
 Holz und Stein,  
 die nicht sehen (können) und nicht hören (können)  
 und nicht schmecken (können) und nicht riechen (können).

Deutlich ist die Identifizierung von Gott und Bild, die Gleichsetzung von „Machwerk von Menschenhand“ und „Holz und Stein“ sowie die ausführliche Polemik dagegen. Daß das Verehren-Müssen von „Holz und Stein“ als Strafe für den Bundesbruch angedroht wird, findet sich besonders in den beiden folgenden Stellen in Fluchkapitel Dtn 28. Zunächst Dtn 28,36:

*yôlek YHWH* <sup>o</sup>*elkâ*  
*wel* <sup>æ</sup> *malkelkâ* <sup>a</sup>*šær tâqîm* <sup>æl</sup>*ekâ*  
<sup>æl</sup> *gôy* <sup>a</sup>*šær lo* <sup>y</sup> *yāda* <sup>tā</sup> *attāh* *wa* <sup>a</sup>*botêkâ*  
*wel* <sup>a</sup>*badtā šām* <sup>æ</sup>*lohîm* <sup>a</sup>*herîm* <sup>e</sup>*š wā* <sup>æ</sup>*æbæn*

YHWH bringt dich und deinen König, den du über dich gesetzt hast,  
 zu einer Nation, die du und deine Väter nicht kannten,  
 und du wirst dort anderen Göttern dienen (müssen), Holz und Stein.

Auffallend ist hier die Parallelisierung von <sup>æ</sup>*lohîm* <sup>a</sup>*herîm* und „Holz und Stein“ und die ungewöhnliche Formulierung „du und dein König“. Sehr ähnlich gestaltet sich der zweite Beleg Dtn 28,64, der in noch deutlicherer Nähe zu Dtn 4,28 steht:

*wæh* <sup>æ</sup>*pîšekâ* *YHWH* *bekâl* *hā* <sup>æ</sup>*ammîm* *miqšeh* *hā* <sup>æ</sup>*aræs* *wel* <sup>æ</sup> *ad* <sup>q</sup>*ešeh* *hā* <sup>æ</sup>*aræs*  
*wel* <sup>a</sup>*badtā šām* <sup>æ</sup>*lohîm* <sup>a</sup>*herîm*  
<sup>a</sup>*šær lo* <sup>y</sup> *yāda* <sup>tā</sup> *attāh* *wa* <sup>a</sup>*botêkâ*  
<sup>e</sup>*š wā* <sup>æ</sup>*æbæn*

YHWH wird dich zerstreuen unter alle Völker,  
 von einem Ende der Erde bis zum anderen Ende der Erde,  
 und du wirst dort anderen Göttern dienen (müssen),  
 die weder du noch deine Väter kannten,  
 Holz und Stein.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

In beiden Belegen ist die Wendung *ʿašær lo ʾ yāda ʿtā ʾattāh wa ʿabotækā* „die du nicht kennst, weder du noch deine Väter“ auffallend, die das Moment des gänzlich Fremden betonen will. Im Unterschied zu V 36, wo die Nation die unbekannte Größe war, bezieht sich die Wendung hier auf die zu verehrenden Götter.

Der letzte Beleg schließlich stammt aus Dtn 29. Die paränetische Warnung zur Mißachtung des 1. (und 2. Gebots) verweist in Dtn 29,15-20 in ungewöhnlicher Form auf Götter der Fremdvölker. In einem geschichtlichen Rückblick wird auf die Götzen Ägyptens und die beim Auszug durchgezogenen Fremdvölker (*haggoyim ʿašær ʿabartæm*) rekuriert und die Verehrung unter Androhung der Bundesflüche aus Dtn 28 strikt untersagt (VV 17-20), Dtn 29,16:

*wattir ʾû ʾæt šiqqūšêhæm wʿæt gillulêhæm  
ʿeš wā ʾæbæn  
kæsæp wʿzāhāb  
ʿašær ʿimmāhæm*

Ihr habt ihre Scheusale und ihre Mistdinger gesehen,  
Holz und Stein,  
Silber und Gold,  
die bei ihnen waren.

Die Kumulation der Begriffe springt ins Auge: Nicht nur werden die von den Nationen verehrten Götter (*ʿælohê haggôyim*, V. 17) mit abwertenden Götzenterni belegt, sondern sie werden auch noch durch zwei asyndetisch aneinandergereihte Begriffspaare „materialisiert“.

*Literarhistorische Verortung und thematische Orientierung:* Alle vier Belege stammen aus dtr bzw. spätdtr Hand und sind exilisch, vielleicht z.T. schon frühnachexilisch. In einer relativen Chronologie dürfte Dtn 28,36 den Ausgangsbeleg bilden, dann Dtn 28,64 folgen und in großer zeitlicher Nähe, vielleicht aber auch aus derselben Hand, schließlich Dtn 4,28 und Dtn 29,16<sup>1317</sup>. Diese Abfolge ist anhand der Formulierung und der Entwicklung der mit „Holz und Stein“ verbundenen Aussage zu erläutern: Dtn 28,36, selbst exilischer Zusatz zu den Fluchandrohungen in 28,15-44<sup>1318</sup>, umschreibt die Deportation zu einem „unbekannten Volk“<sup>1319</sup> (*gôy*) mit wenig standardisierten Worten<sup>1320</sup>. In der zweiten Stelle

---

1317 Eine genauere Zuordnung würde eine Analyse der Kapitel erfordern, die hier nicht geleistet werden kann. Obwohl Dtn 28,64 und Dtn 4,27f von der Formulierung her eng zusammengehören, ist m.E. in der Aussagetendenz (Spott über Götzenbilder) Dtn 28,64 noch Dtn 4,28 vorzuordnen.

1318 Vgl. dazu auch G. BRAULIK, Deuteronomium, 207.

1319 Zu dieser Wendung vgl. Dtn 28,33; Jer 9,15; Sach 7,14. Gleichwertig ist die Formulierung, in der das Land die unbekannte Größe bildet, vgl. Jer 15,14 (s. dazu u.); 16,13; 17,4; 22,28; Ez 32,9 (vgl. auch Rut 2,11).

1320 Ungewöhnlich ist die Kombination „du und dein König“ *yôlek YHWH ʾorækā wʿæt malkækā*. *hlk* hi. als Deportationsterminus findet sich in 2Kön 24,15; 25,30; Jer 32,5; 2Chr 33,11; 36,6 (vgl. Hos 2,16; Sach 5,10), wobei die Stellen aus den Königsbüchern die nächste



V 64, die zu einem anerkannt spättr Stück (VV 58-68) mit bedingten Flüchen gehört<sup>1321</sup>, ergeben sich demgegenüber folgende Verschiebungen: Nicht mehr das Deportationsziel ist die unbekannte Größe, sondern die zu verehrenden Götter<sup>1322</sup>. Die Deportation wird formelhaft als Zerstreuung unter die Völker (*b<sup>e</sup>kāl hā ʿammîm*) beschrieben (*pûš* hi.<sup>1323</sup>). Von der Aussagetendenz her sind beide Stellen etwa gleich: Die Androhung der Exilierung wird durch den Hinweis auf die vielleicht erzwungene, zumindest aber für die Betroffenen negativ konnotierte Übernahme des „tumben“ Kultes der fremden Nationen konkretisiert<sup>1324</sup>. Die Götter der Völker werden als „Holz und Stein“ qualifiziert und so implizit mit dem Material ihrer Kultbilder identifiziert. In beiden Stellen bleiben sie jedoch noch Fremdgötter *ʿēlohîm ʿāherîm*, d.h. zu einem gewissen Grad personale göttliche Größen. Demgegenüber findet sich in der spättr Stelle Dtn 4,28<sup>1325</sup> schon beißender Spott. Die Fremdgötter werden zu bloßen Götzen degradiert; bis zur völligen Leugnung ihrer Existenz (etwa Dtn 4,35; 2Kön 19,15.18//Jes 37,16.19, u.ö.) ist es kein weiter Weg

- 
- Sachparallele bilden. Der Relativsatz *ʿāšer tāqîm ʿālākā* ist zumindest für das Dtn ungewöhnlich, da dort gerade im Königsgesetz *šîm* verwandt wurde.
- 1321 Vgl. dazu G. BRAULIK, Deuteronomium, 203.209f; G. VON RAD, Deuteronomium, 126; H.D. PREUSS, Deuteronomium, 157.
- 1322 Vgl. dazu Dtn 11,28; 13,3.7.14; 29,25; Jer 7,9; 19,4; 44,3; 2Kön 17,26; Dan 11,38.
- 1323 Vgl. zur Zerstreuung unter die Völker mit *pûš* hi. Dtn 4,27; 30,3 (Belege mit *ʿam*); Jer 9,15; 30,11; Ez 11,16; 12,15; 20,23; 22,15; 29,12; 30,23.26; 36,19 (Belege mit *gôy*); Jer 13,24; 18,17; 23,1.2 (andere).  
Zu der Formulierung *miqšeh hā ʿāræš w<sup>e</sup> ʿad q<sup>e</sup>šeh hā ʿāræš* vgl. besonders Dtn 13,8; Jer 12,12; 25,33 sowie Dtn 4,32 und ferner Gen 47,21; Ex 26,28; 36,33; 1Kön 6,24.
- 1324 Die Argumentationsfigur ist geschickt: Während in anderen Stellen vor dem Reiz der fremden Religionen und dem Bilderdienst gewarnt wird und Israel unterstellt wird, es wolle durch Angliederung an die Nationen den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs aufgeben (vgl. z.B. Ez 16,32), wird hier die Religion der „Siegermacht“ negativ konnotiert (durch „Exil“ und „Zwang“), so daß deren Attraktivität wie von selbst verblaßt. Das umgekehrte Prinzip, die sublimale Belegung eines Sachverhaltes mit positiven Reizen, ist eines der Grundprinzipien der Werbung. Ähnlich wie Dtn 28,36.64 argumentieren auch die dtr Passagen in Jer 16,13 (nicht als Ironie zu verstehen, gegen R.P. CARROLL, Jeremiah, 343f) und vielleicht auch Jer 5,19 mit dem Talionsprinzip.
- 1325 Trotz der Kritik von N. LOHFINK (Rezension zu D. Knapp, 279-281) und G. BRAULIK (Literarkritik, bes. 276-279) möchte ich an den Grundlinien der durch D. KNAPP (Deuteronomium 4, 29-42) herausgearbeiteten Schichtung („Blockmodell“) von Dtn 4 festhalten. Etwas anders steht es mit der von KNAPP vertretenen diachronen Parallelität von Dtn 4 zu Dtn 29,1-30,10 (vgl. ebd. 128-140). Hier lassen sich in der Tat Gründe finden, die gegen eine gemeinsame Verfasserschaft der jeweiligen Blöcke sprechen, was an dieser Stelle nicht ausführlicher begründet werden kann.  
Unabhängig vom Dissens in der Frage einer Schichtung des vierten Kapitels überhaupt sind sich die genannten Autoren aber darin einig, daß es sich um ein spätes Stück dtr Literatur handelt.  
D. KNAPP rechnet V 28 zu einer Fortschreibung des Grundtextes Dtn 4,1-4.5-14 in den VV 15-16a.19-28 mit dem Thema „Warnung vor der Mißachtung des 2. Gebots“ (ebd. 68; vgl. zur Einzelanalyse, ebd. 68-88 und C. DOHMEN, Bilderverbot, 200-210). Die erste Erweiterung des Grundtextes datiert er in die späteililische bis frühnaxehilische Zeit (vgl. ebd. 161).

mehr. Zunächst ist gegenüber Dtn 28,36.64 auffallend, daß die Fremdgötter nicht als *ʾēlohîm ʾāherîm* bezeichnet werden, sondern als *ʾēlohîm*<sup>1326</sup> und diese Gattungsbezeichnung sofort asyndetisch durch zwei Appositionen erläutert wird<sup>1327</sup>: Die Götter sind „Machwerke von Menschenhand“ (*ma ʾāseh yedê ʾādām*) und „Holz und Stein“ *ʿeš wā ʾəbāen*, handgefertigte materialisierte Götzen ohne Handlungsfähigkeit. Letzteres unterstreichen die vier relativisch angeschlossenen negativen Bestimmungen, die jegliche Sinneswahrnehmung der Kultbilder leugnen: sie können weder sehen noch hören, geschweige denn schmecken oder riechen<sup>1328</sup>. Die das Wortpaar *ʿeš wā ʾəbāen* umgebenden Formulierungen weisen ohne Zweifel in die exilisch-nachexilische Götzenpolemik. Mit *ma ʾāseh yādāyim* wird eine Attribuierung gewählt, die zwar unpolemisch die Werke des Menschen als Arbeit bzw. sein Verhalten insgesamt<sup>1329</sup> und mit göttlichem Subjekt - vor allem bei Jesaja und in den Psalmen - die Schöpfungstätigkeit YHWHs bzw. deren Werke bezeichnet<sup>1330</sup>, im Bereich der Götzenbildpolemik jedoch polemisch auf das unbelebte Geschaffen-Sein der Götterbilder abhebt<sup>1331</sup>. Die Parallelen zu der Formulierung in Dtn 4,28 (*ma ʾāseh yedê ʾādām*) mit näherbestimmendem *ʾādām*

1326 Textkritisch ist das *ʾēlohîm* nicht mit LXX und wenigen Handschriften zu *ʾēlohîm ʾāherîm* zu ergänzen.

1327 Im Zusammenhang mit der Herausbildung des monotheistischen Bekenntnisses in Dtn 4 hat G. BRAULIK auch auf den Gebrauch der Bezeichnung *ʾēlohîm* verwiesen: „*ʾēlohîm* darf in monotheistischer Redeweise weder auf »Gottsein für ein bestimmtes Volk« eingeschränkt, noch zur Klassifizierung anderer Wesen herangezogen werden“ (Geburt, 140). Von daher fällt das Fehlen bzw. das bewußte Umgehen der Bezeichnung *ʾēlohîm ʾāherîm* in V 19 auf (vgl. ebd. 140.142; DERS., Literarkritik, 285). V 28 benutzt nach BRAULIK *ʾēlohîm* „in einer entgöttlichenden Polemik“. Anders D. KNAPP, der das Fehlen von *ʾēlohîm ʾāherîm* in Kap. 4 auf die Konzentration auf das Bilderverbot zurückführt (Deuteronomium 4, 87). BRAULIK ist dahingehend zuzustimmen, daß das Fehlen der Wendung in dem „systematischen“ und theologisch durchreflektierten Kap. 4 ohne Zweifel signifikant ist. Es ist allerdings m.E. fraglich, ob man diese Beobachtung redaktionsgeschichtlich auswerten kann, wie BRAULIK gegen KNAPP versucht: „Aber er (scil. der Begriff *ʾēlohîm ʾāherîm*) wird wegen der »theologischen« Sprachregelung von 4,1-40 sogar ganz bewußt verschwiegen. Wenn er dagegen in 29,35 verwendet wird, spricht das also gegen einen gemeinsamen Verfasser“ (Literarkritik, 285). Ein Wort, das an einer Stelle bewußt gemieden wird, kann vom selben Verfasser durchaus an anderer Stelle gebraucht werden. Damit soll nicht die Frage des Verhältnisses von Dtn 4,15-16a.19-28 zu Dtn 29,15-20.21-28\* zugunsten einer gemeinsamen Verfasser-schaft entschieden werden. Daß Dtn 4,28 und Dtn 29,16 in ihrer Stoßrichtung durchaus vergleichbar sind, soll unten gezeigt werden.

1328 Zu *ʾkl* als „schmecken“ vgl. GesB 35a.

1329 Vgl. mit Menschen als Subjekt Dtn 2,7; 14,29; 16,15; 24,19; 28,12; 30,9; Jes 65,22; Jer 25,14; Hag 2,14.17; Ps 28,4; 90,17; Ijob 1,10; Koh 5,5 (vgl. 2,11); Klgl 3,64; 4,21.

1330 Vgl. Jes 5,12; 19,25; 29,23; 60,21; 64,7; Ps 8,7; 19,2; 28,5; 92,5; 102,26; 111,7; 138,8; 143,5; Ijob 14,15; 34,19.

1331 Vgl. die Wendung noch in: Dtn 27,15; 2Kön 19,18//Jes 37,19; Jes 2,8; 17,8; Jer 1,16; 10,3 (vgl. V 10); 25,6.7; Hos 14,4; Mi 5,12; Ps 115,4; 135,15; 2Chr 32,19. Ambivalent zwischen dem Bezug auf menschliches Handeln und dem Herstellen von Götterbildern bleiben Dtn 31,29; 1Kön 16,7; 2Kön 22,17; Jer 32,30; 44,8; 2Chr 34,25.

weisen deutlicher als die übrigen Belege in die spät- und nachdr Zeit. Sie finden sich in 2Kön 19,18//Jes 37,19 (s.u.) und in den beiden mindestens exilischen, wahrscheinlicher eher nachexilischen Psalmstücken Ps 115,4-8, hier V 4 und Ps 135,15-18, hier V 15<sup>1332</sup>. In allen Stellen geht es um die Götzenbilder der scheinbar mächtigen Völker, die durch den Rekurs auf den Herstellungsprozess und durch „Materialisierung“ depotenziert und als handlungsunfähig charakterisiert werden. Die Nähe zur ausführlicheren Götzenbildpolemik in Jer 10,2-16; Jes 40,19-20; 41,6-7; 44,9-20; 46,6-7; Hab 2,18-20, die besonders diesen Aspekt der Nichtigkeit und Handlungsohnmacht hervorkehrt, ist offensichtlich<sup>1333</sup>. In Dtn 4,28 wird dies durch die vier negierten Sinneswahrnehmungen (Sehen, Hören, Schmecken, Riechen) erreicht, die wiederum - mit leichter Variation - ihre engsten, aber ausführlicheren und wohl auch abhängigen Parallelen in Ps 115 und Ps 135 haben. Die umfangreichere Passage in Ps 115,4-7 lautet:

*ʿašabbêhæm kæsaep w<sup>e</sup>zāhāb ma ʿašeh y<sup>e</sup>dê ʿādām  
pæh lāhæm w<sup>e</sup>lo ʿ y<sup>e</sup>dabberū  
ʿênayim lāhæm w<sup>e</sup>lo ʿ yir ʿū  
ʿāznayim lāhæm w<sup>e</sup>lo ʿ yišmā ʿū  
ʿap lāhæm w<sup>e</sup>lo ʿ y<sup>e</sup>rîhūn  
y<sup>e</sup>dêhæm w<sup>e</sup>lo ʿ y<sup>e</sup>mīšūn  
raglēhæm w<sup>e</sup>lo ʿ yehallekū  
lo ʿ yæhgū bigrônām*

Ihre Götzenbilder sind Silber und Gold, Machwerk von Menschenhand.

Sie haben einen Mund, können aber nicht reden;

sie haben Augen, können aber nicht sehen;

sie haben Ohren, können aber nicht hören;

sie haben eine Nase, können aber nicht riechen.

Ihre Hände! Aber sie können nicht tasten.

Ihre Füße! Aber sie können nicht laufen.

Sie können sich nicht verständlich machen mit ihrer Kehle<sup>1334</sup>.

1332 Vgl. zur nachexilischen Datierung neben H.-J. KRAUS, Psalmen, 961f.1073f, auch H. GUNKEL, Psalmen, 498.575; A. DEISSLER, Psalmen, 455.525f; H.D. PREUSS, Verspottung, 251-253. Anders G. SCHMUTTERMAYR (Gott, 373f), für den Ps 135 noch vorexilisch denkbar bleibt.

Daß die beiden Stücke Ps 115,5-7 und Ps 135,15-17 literarisch voneinander abhängig sind, steht außer Frage. In welcher Richtung die Abhängigkeit zu bestimmen ist, läßt sich im Rahmen dieser Arbeit nicht bestimmen. M.E. gibt es durchaus Gründe, die übliche Ansicht, die Priorität liege in Ps 115, in die Schwebe zu bringen. In Ps 135 ist die Polemik um drei Glieder kürzer und bereits im vierten Glied (s. dazu das Textzitat von Ps 115,5-7 im folgenden) nicht mehr exakt parallel; ferner ist gerade in den „überschüssigen“ bzw. unterschiedlichen Stücken in Ps 115,6b.7 der zweimalige Gebrauch des *nun paragomicum* auffallend.

1333 Zur weitestgehend nachexilischen Einordnung der genannten Texte vgl. die in Anm. 538 genannte Literatur, zu Hab 2,17-19 s.u.

1334 Ps 135,15-17 ist demgegenüber etwas kürzer. V 17 hat bei den Ohren - in Wurzelentsprechung zu dem Sinnesorgan - anstelle von *yišmā ʿū ya ʿazînu*. ʿzn dürfte stärker die Unfähig-

Der Rekurs auf die Parallelen zu Formulierung und Aussage von Dtn 4,28 zeigt deutlich die Zugehörigkeit zu den späten deuteronomistischen Schichten des Dtn auf und weist für die Datierung in die fortgeschrittene Exilszeit. Ähnlich steht es mit dem letzten Beleg aus dem Deuteronomium, Dtn 29,16, der möglicherweise aus der gleichen Hand wie Dtn 4,28 stammt<sup>1335</sup>. Dtn 29,16 erreicht die polemische Depotenzierung der fremden Götter durch eine Kumulation von Bezeichnungen aus dem Bereich der Bilder- und Fremdgötterkritik. Der Kompositcharakter des Verses ist offenbar: *gillūlīm* und *šiqqušīm* finden sich nur hier im Deuteronomium (!), in Kombination überhaupt nur in 2Kön 23,24 und Ez 37,23<sup>1336</sup>. Das zweite der asyndetisch an *ʾæt šiqqušēhæm wʾæt gillulēhæm* angeschlossenen Wortpaare *kæsæp wʾezāhāb* macht neben *ʿeš wā ʾæbæn* unzweifelhaft deutlich, daß es um die Verehrung von Götterbildern geht. Die Materialangabe läßt Ex 20,23 und Hos 8,4 assoziieren, findet sich aber wiederum auch im Bereich der Götzenbildpolemik, näherhin in dem Literaturbereich, der den größten Fundus an Parallelen zu den *ʿeš wā ʾæbæn*-Stellen aufweist: Dtn 7,25; Jes 31,7; Jer 10,4; Ez 16,17; Hab 2,19; Ps 115,4; Ps 135,15. Die Götterbilder der Fremdvölker werden mit polemischen Begriffen belegt und auf ihr charakteristisches Material reduziert. Wie in Dtn 28,36.64; 4,28 wird nicht explizit ausgeschlossen, daß

keit zu zuwendendem, aufmerksamem Zuhören bzw. Erhören betonen. Die Passage über die Nase und das Riechen ist formuliert als *ʾap ʾên yæš rūʾāh bʾepīhæm*, bricht also aus der Parallelität der ersten drei Glieder aus. Die letzten drei Glieder von Ps 115 fehlen in Ps 135. Auffallend ist, daß in Ps 115,7 die Parallelität der ersten vier Glieder (VV 5-6) aufgebrochen wird. Die Darstellungsform des Nominalsatzes „Sinnesorgan + *lāhæm*“ mit anschließender Negierung der Sinneswahrnehmung wird verkürzt zu „Körperglied + ePP“, was die Übersetzung nachzuahmen versucht. Die Aufzählung wird dadurch beschleunigt. Den Schlußpunkt bildet die Umstellung im letzten Glied, wo zuerst die negierte Sinnesäußerung und dann das Organ genannt wird.

1335 Vgl. zu dieser Annahme die Analyse von D. KNAPP, Deuteronomium 4, 128-140.146-154. KNAPP rechnet V 16 zu den VV 15-17a.18a.19-21.23-27 als eine „Warnung vor (der) Mißachtung des 1. Gebots“ (ebd. 146), die vielfach auf Dtn 28 zurückgreift. „29,15-27“ ist von demselben Verfasser wie 4,15-16a.19-28“ (ebd.); zur Annahme der Parallelität s.o. Anm. 1325 u. 1327 und u. Anm. 1337.

1336 Vgl. die beiden Begriffe aufgesprengt ferner in Ez 20,7.8. Zur spätdtr Herkunft von 2Kön 23,24 vgl. H. SPIECKERMANN, Juda, 137f.

Die häufigsten Vorkommen von *gillūlīm* finden sich in Ezechiel (39 von insg. 48 Belege): Ez 6,4.5.6.9.13(2mal); 8,10; 14,3.4(2mal).5.6.7; 16,36; 18,6.12.15; 20,7.8.16.18.24.31.39; 22,3.4.7; 23,30.37.39(2mal).49; 20,13; 33,25; 36,18.25; 37,23; 44,10.12. Außerhalb von Ez nur Lev 26,20; Dtn 29,16; 1Kön 15,12; 21,26; 2Kön 17,12; 21,11.21; 23,24; Jer 50,2. Nicht so deutlich im ezechielischen und deuteronomistischen Spektrum liegen die 28 Belege von *šiqquš/šiqqušīm*, das nur hier im Pentateuch vorkommt: 2Kön 11,5.7; 23,13; 23,24; Jes 66,3; Jer 4,1; 7,30; 13,27; 16,18; 32,34; Ez 5,11; 7,20; 11,18.21; 20,7.8.30; 37,32; Hos 9,10; Nah 3,6; Sach 9,7; Dan 9,27; 11,31; 12,11; 2Chr 15,8. Auffallend in bezug auf die Formulierung von Dtn 29,16 ist, daß von den Belegen in den Königsbüchern nur 2Kön 23,24 den Plural aufweist (Sg. außer 2Kön 11,5.7; 23,13 nur noch Dan 11,31; 12,11). Auch der Begriff „Scheusale“ taucht möglicherweise zuerst bei Ezechiel, vielleicht aber auch schon bei Jeremia (Jer 4,1) auf (Hos 9,10b ist kaum ein Verweis Hoseas oder seiner Schüler auf Baal-Pegor in Num 25).

die verehrten Größen keine Götter sind. Dtn 29,17 verweist durch *ʾæt ʾalohê haggôyim hâhem* auf sie zurück. Wie in den übrigen Stellen aus dem Dtn werden mit *ʿes wâ ʾæbæn* die Götter(bilder) der Fremdvölker umschrieben. Ein deutlicher Unterschied zwischen Dtn 4,28; 28,36.64 und 29,16 besteht allerdings darin, daß die Verehrung von „Holz und Stein“ hier nicht als Konkretisierung der Exilierung („Dort müßt ihr Holz und Stein verehren ...“) gefaßt, sondern - wie bei Fremdgötterverehrung üblich - als gewollter Abfall von YHWH charakterisiert ist: „... auf daß es bloß niemanden unter euch gibt, weder Mann noch Frau, weder Sippe noch Stamm, der heute sein Herz von YHWH, unserem Gott, abwendet, um hinzugehen und den Göttern jener Nationen zu dienen ...“ (V 17)<sup>1337</sup>.

Zusammenfassend läßt sich zu den Deuteronomiumbelegen von „Holz und Stein“ folgendes festhalten: Allen Stellen gemeinsam ist, daß durch *ʿes wâ ʾæbæn* auf die kultische Verehrung von Göttern bzw. Götterbildern *anderer Völker* außerhalb des Landes rekuriert wird<sup>1338</sup>. Außer in Dtn 29,16 wird diese Verehrung als Strafe oder Fluchkonkretion angedroht und findet im Exil statt („Holz und Stein“ als assyrische oder neubabylonische Götterbilder). Alle Stellen identifizieren die Fremdgötter, deren Existenz noch nicht explizit gelegnet wird, mit dem Material der Kultbilder. In der polemischen Qualität dieser Identifizierung ist ein deutliches Gefälle zwischen den Stellen aus dem Fluchkapitel und Dtn 29,16; 4,28 festzustellen. Während Dtn 28,36.64 eine „einfache“ Gleichsetzung von Gott und Material/Bild stattfindet, ist in Dtn 29,16 durch die Steigerung *ʿes wâ ʾæbæn kææp w<sup>ê</sup>zâhâb* und durch die beiden abwertenden Begriffe *gillûlîm/šiqqûšîm* eine noch deutlichere Distanzierung festzustellen. Die Polemik gipfelt in Dtn 4,28, wo neben die Materialisierung „Machwerk von Menschenhand“ der Spott über die Handlungsohnmacht der Götzenbilder gestellt ist. In Dtn 4,28 verschiebt sich die Identifikation von Gott und Bild auf die Seite des Bildes als „totes Material“. Diese Tendenz verstärkt sich in den noch verbleibenden Stellen:

1337 Durch den sich in V 20 anschließenden Verweis auf den Fluch dieses Buches (*k<sup>ê</sup>kol ʾâlôt habb<sup>ê</sup>rît hakk<sup>ê</sup>tûbâh b<sup>ê</sup>sepær hattôrâh hazzæh*), kaum anders zu verstehen denn als Verweis auf Dtn 28,15-68, kommt es - zumindest auf der synchronen Ebene des Endtextes - zu der paradoxen Situation, daß die Verehrung von „Holz und Stein“ mit der Verehrung von „Holz und Stein“ bestraft wird. Als Unterschied bleibt lediglich, daß in Dtn 29,16 die bis zur Station am Horeb durchgezogenen Fremdvölker gemeint sind, in Dtn 28,36-64 hingegen die „noch unbekannt“ Fremdvölker. Beide bleiben aber „Holz und Stein“.

Es ist daher fraglich, ob die Einschätzung D. KNAPPS richtig ist, daß der Verfasser von Dtn 29,16 mit *ʿes wâ ʾæbæn* „auf das (Segen- und) Fluch-Kapitel Bezug“ (Deuteronomium 4, 147f) nimmt. Offen muß an dieser Stelle bleiben, inwieweit aus der dargestellten Spannung bzw. der unterschiedlichen Ausrichtung von Dtn 29,16 redaktionsgeschichtliche Konsequenzen, sei es für Dtn 29 oder für das Verhältnis von Dtn 29,16 zu Dtn 4,28, gezogen werden müssen.

1338 In Dtn 29,16 beginnt die Verehrung der Götterbilder der Fremdvölker außerhalb des Landes (in Moab), ist aber nicht auf die Situation vor der Überschreitung des Jordans beschränkt.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

(5) 2Kön 19,18//Jes 37,19

Die beiden folgenden Stellen stehen im Kontext des Gebetes Hiskijas (2Kön 19,15-19//Jes 37,15-20) in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen in 2Kön 18,13-20,11, die in Jes 36,1-38,22 weitestgehend parallel überliefert sind. Als Reaktion auf die Drohbotschaft Sanheribs, Jerusalem werde keinesfalls der Belagerung durch die Assyrer standhalten (vgl. 2Kön 19,8-13//Jes 37,8-13), begibt sich Hiskija in den Tempel (2Kön 19,14//Jes 37,14) und erbittet die ultimative Rettung und die Durchsetzung der Anerkennung YHWHs als des einzigen Gottes. Die hier besonders interessierende Stelle ist eine Reaktion Hiskijas auf den spottenden Vergleich YHWHs mit den Göttern der Völker durch Sanherib (vgl. 2Kön 19,11-13//Jes 37,11-13). 2Kön 19,17ff:

- V 17    *ʾāmnām YHWH*  
*hæh<sup>æ</sup>ribû malkê ʾasšûr ʾæt haggôyim w<sup>e</sup> ʾæt ʾaršām*
- V 18    *w<sup>e</sup>nā<sup>e</sup>nû ʾæt ʾælohêhæm bā ʾeš*  
*kî lo ʾælohîm hemmāh*  
*kî ʾim ma ʾašeh y<sup>e</sup>dê ʾādām ʿeš wā ʾæbæn*  
*way ʾabb<sup>e</sup>dûm*
- V 19    *w<sup>e</sup> ʿattāh YHWH ʾælohênû*  
*hōšî ʿerû nā ʾmiyyādō w<sup>e</sup>yed<sup>e</sup> ʿû kâl maml<sup>e</sup>kôt hā ʾāræš kî ʾattāh YHWH ʾælohîm*  
*l<sup>e</sup>baddækâ*
- V 17    Gewiß, YHWH,  
haben die Könige Assurs die Völker und ihre Länder verwüstet
- V 18    und ihre Götter ins Feuer gegeben.  
Aber das waren keine Götter,  
sondern Machwerk von Menschenhand: Holz und Stein;  
und deshalb konnten sie sie vernichten.
- V 19    Und jetzt, YHWH, unser Gott,  
rette uns aus seiner Hand, damit alle Königreiche der Erde erkennen,  
daß du, YHWH, Gott bist, du allein<sup>1339</sup>.

---

1339 Die Parallele in Jes 37 weist einige Unterschiede auf:

Anstelle von *ʾæt haggôyim w<sup>e</sup> ʾæt ʾaršām* in V 17 hat sie die ungewöhnliche Formulierung *ʾæt kâl hā ʾaršôt w<sup>e</sup> ʾæt ʾaršām* „alle Länder und ihr Land“. Anstelle der finiten Verbform in V 18 beginnt Jes 37,19 mit dem inf. abs. *w<sup>e</sup>nāton*. Das verstärkende *nā* ʾ fehlt in Jes 37,20 ebenso wie das *ʾælohîm* in der Erkenntnisformel. In Jes 37,20 soll erkannt werden, „daß du allein YHWH bist“. Eine Bewertung dieser Varianten kann hier nicht vorgenommen werden. Einer vorschnellen Zuweisung von Prioritäten in der Textgeschichte ist gerade bei Doppelüberlieferungen eine deutliche Absage zu erteilen, weil einer Entscheidung in den meisten Fällen bereits ein Modell der Abhängigkeit der Texte zueinander vorausgesetzt wird (vgl. zu den Möglichkeiten der textkritischen Hypothesen für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen L. CAMP, Hiskija, 53-61 bes. 59). Beide Textüberlieferungen sind zunächst getrennt voneinander zu betrachten. Sofern sich für die hier vorliegende Fragestellung Unterschiede aus den Varianten ergeben, werden diese notiert.

Gegenüber den bisherigen Stellen ist die Leugnung des Gott-Seins der Fremdgötter markant. Neben die Qualifizierung von Dtn 4,28 *ma<sup>a</sup>šeh yēdē ʾādām ʿeš wā ʾəbāen* „Machwerk von Menschenhand: Holz und Stein“ tritt die explizite Negation *kī lo ʾəlohīm hemmāh* „sie sind gar keine Götter“. Daß diese Aussage monotheistisch gemeint ist bzw. ein monotheistisches Bekenntnis voraussetzt, macht der Kontext des Gebetes, vor allem die einleitende Anrufung in V 15 und die damit korrespondierende Erkenntnisformel in V 17, deutlich.

*Literarhistorische Verortung:* Zwar ist die Entstehung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen nach wie vor umstritten<sup>1340</sup>, jedoch ist durch die explizit monotheistische Aussage eine Grundorientierung zur zeitlichen Ansetzung gegeben. Das Gebet Hiskijas (2Kön 19,15-19//Jes 37,15-20) gehört in der mehr oder weniger „klassischen“ Quellenanalyse von 2Kön 18-20 zu dem Parallelbericht von der Aufforderung zur Kapitulation durch Sanherib, der Reaktion Hiskijas darauf, dem sich anschließenden Heilsorakel Jesajas und der letztendlichen Rettung Jerusalems (sog. B<sup>2</sup>), der 2Kön 19,9b-37 bzw. 2Kön 19,9b-35.36aß umfaßt<sup>1341</sup>. Der Frage, ob dieser Bericht ursprünglich ein selbständiges Stück darstellte, muß hier nicht weiter nachgegangen werden<sup>1342</sup>. Die Einheitlichkeit von 2Kön 19,18 bzw. Jes 37,19 wird in der jüngeren Forschung von E. WÜRTHWEIN bestritten. S.E. sind die zusammengehörigen Verben *ntn* und *ʾbd* durch V 18b *kī lo ʾəlohīm hemmāh kī ʾim ma<sup>a</sup>šeh yēdē ʾādām ʿeš wā ʾəbāen* zerdehnt<sup>1343</sup>. Dieser Literarkritik ist L. CAMP gefolgt, für den „die Spannung der Erzählung, wer denn YHWH sei, vorzüglich zu erkennen aus seinen machtvollen Taten, in 19,18b durchbrochen wird hin zu der Feststellung eines wesensmäßigen, *a priori* zu erfassenden Unterschiedes zwischen ihm und den anderen Göttern“<sup>1344</sup>. Es ist m.E. fraglich, ob die Gründe ausreichen, die explizite Leugnung der

1340 Vgl. neben den Kommentaren die neueren Analysen von C. HARDMEIER, *Prophetie, passim*; A. LAATO, *Immanuel*, 271-300, und L. CAMP, *Hiskija, passim*, mit je unterschiedlichen Ergebnissen. LAATO und CAMP gehen von der seit B. STADE (1886) vertretenen Aufteilung in verschiedene Quellen (A, B<sup>1</sup>, B<sup>2</sup> bzw. C) innerhalb des Erzählzusammenhangs in modifizierter Form aus, HARDMEIER (*Prophetie*, 8-17) lehnt diesen Ausgangspunkt als mit Aporien belasteten Weg ab. CAMP geht (mit dem Konsens der meisten Exegeten) von der literarischen Priorität der Version in 2Kön aus und versucht u.a. eine Verankerung der redaktionellen Stücke in einem durch die Annahme von Fortschreibungsprozessen modifizierten „Smend-Modell“ zur Redaktionsgeschichte des DtrG; LAATO hingegen vertritt einerseits die Priorität des Jesajatextes für einen Großteil der Erzählungen, zugleich aber ein Zusammenwachsen der Traditionen außerhalb von Jes u. 2Kön (vgl. das Schaubild in: *Immanuel*, 296).

1341 Vgl. zu der Textabgrenzung B. STADES und den modifizierten Textgrenzen für den Parallelbericht zu B<sup>1</sup> (2Kön 18,13.17-19,9a bzw. 2Kön 18,17-19,9a.36acb.37) den Überblick über die Forschungsgeschichte bei L. CAMP im Abschnitt „Diskussion des exegetischen Konsenses“ (*Hiskija*, 38-52).

1342 Vgl. zu dieser Vermutung L. CAMP, *Hiskija*, 184ff; A. LAATO, *Immanuel*, 288ff.

1343 Vgl. E. WÜRTHWEIN, *Könige*, 426.

1344 L. CAMP, *Hiskija*, 197.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

Existenz der von den Assyern vernichteten Götter einer späteren Bearbeitung zuzuschreiben. Weder überzeugt das Argument WÜRTHWEINS, die Verben *ntn* und *ʾbd* würden so eng zusammengehören und durch die *ki*-Sätze unterbrochen<sup>1345</sup>, noch will die Argumentation von CAMP so recht einleuchten. In der Klage Hiskijas bilden VV 17f das Element der Situationsbeschreibung, die die Motivation für das Eingreifen YHWHs abgeben sollen. Daß Sanherib YHWH implizit mit den Göttern der bereits vernichteten Völker (vgl. 2Kön 19,11-13//Jes 11-13) vergleicht, wird als Verspottung YHWHs gewertet<sup>1346</sup>. V 18 hebt nun den Grund heraus, warum der Vergleich YHWH, dem *lebendigen* (V 16) und einzigen (V 15a) Gott und Welterschöpfer (V 15b), spottet: Die anderen sind gar keine Götter, sondern nur *totes* Material, das ohne Konsequenz für die Siegermacht im Feuer verbrannt werden kann. Den „Gegenbeweis“ und damit den Erweis seiner Einzigkeit (zumindest gegenüber den verbrannten Götzen der bereits vernichteten Völker) kann YHWH nur dann antreten, wenn er eingreift und Jerusalem rettet (V 19). Auch wenn man zugesteht, daß die Argumentation auch ohne V 18b funktionieren würde, bleibt sie doch konzis<sup>1347</sup>. Es wird daher davon ausgegangen, daß das Gebet Hiskijas als ein geschlossener Text zu bewerten ist. Mehrfach ist herausgestellt worden, daß das Gebet deuterojesajanische Theologie voraussetzt und auch Bezüge zu spätdtr Texten aufweist. Vor allem handelt es sich um die „Theologumena von der Einzigkeit YHWHs, von YHWH als dem Schöpfer der Welt und der Erkenntnis der Einzigkeit YHWHs für die Völker“<sup>1348</sup>. Im Dienst der Monotheismusaussage steht auch die Leugnung der Existenz anderer Götter<sup>1349</sup>.

- 
- 1345 Bedingten Rückhalt findet seine These nur in Dtn 7,24 und Jos 7,7. Es gibt aber mindestens in gleicher Zahl Gegenbeispiele (vgl. z.B. Ez 25,7 u.ö.). Dem „Feuer übergeben“ (*nātan bāʾeš*) und „vernichten“ (*ʾabad*) bildet eine Folge, die so nur in 2Kön 19,18//Jes 37,19 zu finden ist. Überhaupt ist *nātan bāʾeš* eine ungewöhnliche Formulierung, die sich nur hier findet; häufiger ist - vor allem im dtr Literaturbereich und bei Ezechiel *šārap bāʾeš*. Mit Sicherheit läßt sich sagen, daß hier kein formelhafter Sprachgebrauch vorliegt, der eine literarische Operation begründen könnte. Warum sollte der Ergänzter überhaupt das „feste Paar“ aufgebrochen haben, d.h. warum hat er seinen Kommentar nicht an das *wayʾabbēdūm* angeschlossen?
- 1346 Vgl. dazu den Schluß der Erhörungsbitte in V 16. Sanheribs Anliegen sei, YHWH, den lebendigen Gott (als toten Gott, vgl. V 17f) zu Verspotten (*lʾhārep ʾalohīm hāy*).
- 1347 Daß der Argumentationsgang durch V 19b unterbrochen werde, kann nicht überzeugen. Wird hier denn wirklich ein „*a priori*“ zu erfassender Wesensunterschied zwischen YHWH und den Göttern der Völker postuliert? Ist nicht vielmehr die Erfahrung, daß die anderen Götter im Feuer verbrannt werden, ein Unterschied, der gerade *a posteriori* überzeugen soll? Ein *a priori* Unterschied wird m.E. vielmehr in V 15 postuliert: *ʾattāh hūʾ hāʾalohīm lʾbaddēkā lʾkol mamlekôt hāʾārəṣ* „du bist der Gott, du allein, für alle Königreiche der Erde“.
- 1348 L. CAMP, Hiskija, 198, vgl. zur Analyse ebd. 193-203; H. WILDBERGER, Jesaja, 1424-1428; E. WÜRTHWEIN, Könige, 428; G. HENTSCHEL, Könige, 93; T.R. HOBBS, 2Kings, 278 u.ö.
- 1349 Vgl. zu der Formulierung die direkten Parallelen in Jer 2,11 (*hahēmîr gôy ʾalohîm wʾhemmāh loʾ ʾalohîm*); 16,20 (*hʾyaʾasəh lô ʾādām ʾalohîm wʾhemmāh loʾ ʾalohîm*), ferner Dtn 32,17.21; Hos 8,6.



Für das Gebet ist daher am wahrscheinlichsten eine Entstehung gegen Ende des Exils (oder sogar in frühnachexilischer Zeit) anzunehmen<sup>1350</sup>.

Zur *thematischen Orientierung* ist das meiste schon gesagt: Wiederum bezeichnet *ʿeš wāʿæbæn* die Götterbilder der Fremdvölker. Die Formulierung mit dem vorangestellten *maʿašeh yēdē ʿādām* ist identisch mit Dtn 4,28. Vielleicht sollte durch die wörtliche Aufnahme sogar implizit auf die in Dtn 4,28bßy folgende Handlungsohnmacht der Götzen verwiesen werden. Durch das „im Feuer verbrennen“ ist klar, daß es um Götterbilder im weiteren Sinn geht (hauptsächlich Kultbilder, auch Kultstatuen, Postamente usw.). Die auch in den übrigen Stellen festgehaltene Identifikation zwischen Gott und Bild ist hier nicht mehr polemisch, sondern durch die Negation des Gottseins der Götter ein Faktum. 2Kön 19,17// Jes 37,18 dürfte zu den spätesten Stellen der Verwendung von „Holz und Stein“ gehören.

(6) *Hab 2,19*

Als letzte der für die Entwicklung und Verwendung von „Holz und Stein“ relevanten Stellen ist Hab 2,19 zu besprechen. Vielfach schließt sich bei dieser Stelle der Kreis zu Jer 2,27 wieder, sowohl was die poetische Aufspaltung der beiden Worte in einen Parallelismus und die Anrede an Holz und Stein angeht als auch bezüglich einer vorgeschlagenen Verbindung zu Aschera (weswegen der Stelle hier breitere Aufmerksamkeit geschenkt wird).

Hab 2,19 gehört zu einer Reihe von fünf, jeweils mit *hōy* eingeleiteten und mit einem Partizip fortgesetzten Weherufen (Hab 2,6b.9.12.15.19), die im jetzigen Kontext von den Völkern (V 5) gesprochen und an den König von Babel, wahrscheinlich Nebukadnezar gerichtet sind. Das letzte „Wehe“ stigmatisiert den Bilderdienst, indem es die Bilderverherer zitiert. Thematisch ist nun V 18 ohne Zweifel zu V 19 hinzuzuziehen, auch wenn er vor dem eigentlichen *hōy* zu stehen kommt:

V 18    *māh hō ʿil pæsæl*  
           *kī p<sup>e</sup>sālō yoš<sup>e</sup>rō*<sup>1351</sup>  
           *massekāh ūmōræh šāqær*  
           *kī bāṭah yošer yišrō ʿālāw*<sup>1352</sup>  
           *la ʿašōt ʿallīm ʿillēmīm*

1350 Vgl. G. HENTSCHEL, Könige, 93; W. DIETRICH, Prophetie, 139; L. CAMP, Hiskija, 212-214. Anders jetzt O. KEEL, Sturmgott, 91f, der das Gebet Hiskijas zwischen 600 und 587 v. Chr. datieren will und in der Formulierung in VV 18f die früheste monotheistische Formulierung vor Deuterjesaja und den späten Deuteronomisten sehen will. Die Gründe für den *terminus ante quem* 587 v. Chr. fallen jedoch gegenüber den Gründen für eine nachexilische Entstehung nur wenig ins Gewicht.

1351 Die doppelte Suffigierung des *p<sup>e</sup>sālō yoš<sup>e</sup>rō* ist ungewöhnlich. 1QpHab bietet פסל, d.h. entweder das Nomen oder eine unsuffigierte Verbform.

1352 Wörtlich müßte MT wohl übersetzt werden „es vertraut der Bildner seines Gebildes auf es“. Häufig wird eine Dittographie angenommen und *yoš<sup>e</sup>rō* gelesen (vgl. BHS z.St.). 1QpHab hilft hier mit יצרי wenig weiter.

- V 19 *hōy ʿomer*  
*lā ʿeš hāqṯāh*  
*ʿūrī lē ʿæbæn dūmām*  
*hū ʿyōræh*  
*hinneh hū ʿ tāpūs zāhāb wākæsaep*  
*wēkāl rūʿh ʿēn bēqirbō*
- V 18 Was nützt ein Kultbild,  
wenn sein Bildner es schnitzt,  
ein (plattiertes) Götterbild und ein Lügenlehrer,  
wenn sein Bildner auf es vertraut,  
indem er stumme Nichtse macht?
- V 19 Wehe, wer sagt  
zu dem Holz „Wach auf“,  
„Werde wach“ zu einem stummen Stein.  
Soll es/er [scil. der *pæsael* oder der *mōræh šāqær*] (etwa) Auskunft geben?  
Siehe, es/er ist eingefaßt mit Gold und Silber,  
aber jeglicher Geist ist nicht in seinem Inneren.

Die beiden Verse sind schwierig, sowohl was die Textüberlieferung als auch ein Verständnis der Syntax betrifft. Der Übersetzungsversuch bleibt möglichst nahe am MT, impliziert allerdings (z.B. durch Satzgrenzen) z.T. schon Interpretationen<sup>1353</sup>. Bemerkenswert an V 19 ist zunächst, daß der Weheruf denjenigen gilt, die „Holz“ und „Stein“ anrufen und eine

1353 Schwierigkeiten bereiten zunächst die beiden *kl*-Sätze in V 18 und der Infinitiv am Schluß des Verses. Geht man davon aus, daß beide *kl*-Sätze parallel zu verstehen sind, kann man sie fast nur konditional übersetzen. Unmittelbar naheliegend ist ein kausales Verständnis des ersten Nebensatzes, wenn auf die rhetorische Frage *māh hō ʿil* bereits eine negative Antwort vorausgesetzt wird: „(nein,) denn sein Bildner hat es geschnitzt“. Setzt man dieses Verständnis voraus, kann man den zweiten Nebensatz nicht gleich übersetzen, sondern müßte hier ein emphatisches *kl* o.ä. annehmen („Ja, es vertraut der Bildner auf sein Gebilde“). Möglich ist schließlich auch die häufigere Übersetzung „Was nützt das Schnitzbild, daß sein Bildner es schnitzt ...“ (so z.B. E. SELLIN, Habakuk, 400; J. JEREMIAS, Kultprophetie, 59; W. RUDOLPH, Habakuk, 219), die allerdings eher auf die Motivation des Handwerkers abzuheben scheint und damit m.E. die Sinnspitze des Verses nicht ganz trifft.

Der V 18 schließende Infinitivsatz wird häufig einfach syndetisch angeschlossen („und er macht nichtige Götzen“ (vgl. z.B. J. WELLHAUSEN, Propheten, 35), partizipial bzw. modal (so R.D. HAAK, Habakkuk, 76: „making dumb godlets“) oder aber konditional übersetzt, wie z.B. bei K. SEYBOLD („wenn er stumme Götzen macht“, Habakuk, 69). Von der Syntax her ist die Vielfalt der Übersetzungsmöglichkeiten des inf. constr. durchaus gedeckt, so daß eine Entscheidung letztlich vom Gesamtverständnis des Verses abhängig ist.

In V 18 versucht die Übersetzung, die Determination bei *ʿeš* von der indeterminierten *ʿæbæn dūmām* zu unterscheiden. Schwierigkeiten bereitet das nach den ersten beiden Halbzeilen folgende *hū ʿyōræh*. Zwar besteht eine geringe Möglichkeit, daß sich der maskuline Singular auf *ʿeš* und *ʿæbæn* bezieht, jedoch verweist auch das *hū ʿ* in V 19bβ und das Suffix in *bēqirbō* auf einen maskulinen Singular. Es ist es m.E. wahrscheinlicher, den Rückbezug des *hū ʿyōræh* in V 18a (*pæsael* oder in der Stichwortentsprechung *mōræh šāqær*) zu suchen, da sich auch das folgende 19bβ sachlich auf ein Götterbild zurückbezieht.

Lebensäußerung von dem angesprochenen Gegenstand erwarten. Eine zitierte Anrede an Holz und Stein fand sich bisher nur in Jer 2,27, so daß naheliegt, die hinter den Objektbegriffen stehende(n) Größe(n) analog zu verstehen. Über den unmittelbaren Kontext (V 18.19b) werden nun allerdings Holz und Stein unzweifelhaft als Götterbilder determiniert. Nimmt man die Beobachtung hinzu, daß V 18 vor dem Weheruf steht und so die radikale Bilderkritik den Weheruf einrahmt, stellt sich unmittelbar die Frage nach der Einheitlichkeit der Verse.

*Literarhistorische Verortung:* Ohne hier im einzelnen eine Analyse des komplexen Textabschnitts von Hab 2,6-20 vorlegen zu können, muß für die diachrone Diskussion Farbe bekannt werden:

Konsens dürfte in der Forschung sein, daß die Weherufe weder im Ganzen authentisch noch einheitlich sind, sondern eine gewachsene Größe darstellen, in der ein Grundbestand aus dem ausgehenden 7. Jh. stammt (etwa 605-598 v.Chr.), der auf den Propheten Habakuk zurückgeht<sup>1354</sup>. Alle Exegeten gehen übereinstimmend davon aus, daß die Weherufe in den VV 6b.9.12.15 und meist auch V 19 von Habakuk selbst stammen<sup>1355</sup>. Welchen Umfang allerdings die sekundären Erweiterungen haben, ist umstritten: Während etwa SELLIN, RUDOLPH, DEISSLER und ROBERTS von nur wenigen Zusätzen in Kap. 2 ausgehen<sup>1356</sup>, rechnen JEREMIAS, OTTO und SEYBOLD mit einer breiteren Bearbeitung der Wehesprüche hauptsächlich in der Exilszeit<sup>1357</sup>. Die letztgenannten Positio-

1354 Vgl. dazu und zum Folgenden B. DUHM, Habakuk, 45-69; E. SELLIN, Habakuk, 399-404; J. JEREMIAS, Kultprophetie, 57-75; W. RUDOLPH, Habakuk, 195.217-230; E. OTTO, Stellung, 78-88; DERS., Theologie, 279-283; DERS., Art. Habakuk, 301f; K. SEYBOLD, Habakuk, 43-49.67-74; A. DEISSLER, Habakuk, 219.227-230; J.J.M. ROBERTS, Habakkuk, 84.112-128; R.D. HAAK, Habakkuk, 20-22.59-78 (synchrone Perspektive); K. KOENEN, Heil, 124-132.139f.

1355 Vgl. dazu die in beiden folgenden Anmerkungen genannten Positionen; zu denjenigen, die V 19a nicht Habakuk zusprechen s.u. Anm. 1367.

1356 E. SELLIN bestimmt die VV 6a.13a.14.18 als sekundäre Erweiterungen (Habakuk, 381); W. RUDOLPH die VV 6a.13a.14.17b.18a\* (Habakuk, 195.223f); A. DEISSLER die VV 6a.14.18-20 (Habakuk, 219) und J.J.M. ROBERTS schließlich sieht in VV 13a.14 und vielleicht - sofern die Versfolge nicht vielleicht doch verstellt ist - in V 18 sekundäre Passagen (Habakkuk, 84).

1357 Am wirkungsreichsten ist - bezogen auf die Weherufe in Kap. 2 - die Hypothese von J. JEREMIAS, die für die übrigen genannten Autoren den Ausgangspunkt bildet. Die Weheworte, bei denen der Prophet z.T. schon vorgegebene Weisheitssprüche aufnahm, umfaßten nach JEREMIAS ursprünglich VV 6b.7.9.10abß.11.12.15f.19a. Eine spätexilische Nachinterpretation (VV 6a.8.10bα.13f.17.19b\*.18) bezog die Weheworte auf „die Israel bedrückenden Babylonier ..., nicht mehr auf Gruppen innerhalb Israels“ (Kultprophetie, 74, vgl. im Anschluß an JEREMIAS auch K. KOENEN, Heil, 139f).

Ähnlich bestimmt E. OTTO den Grundbestand von Hab 2,6-20 und die exilische Erweiterung, allerdings unter Ausschluß der VV 18-20, die er als frühnachexilischen Zusatz beurteilt (Weherufe, 78.106; Theologie, 281f; Art. Habakuk, 202).

K. SEYBOLD, der insgesamt einen von der jüngeren Forschung abweichenden Erklärungsversuch für die Disparatheit des Buches wählt (vgl. Habakuk, 43-46), rechnet V 5 im Anschluß an J. WELLHAUSEN (Propheten, 168) ebenfalls zu den Weheworten und bestimmt so als Grundbestand sechs gleichstrukturierte Worte mit je zwei Zeilen mit gleichen Metrum (Doppeldreier). Den Grundbestand bestimmt er in deutlicher Nähe zu den Analysen von J. JEREMIAS: VV 5abα.6b.7a.9.11.12.15.18.19a. Der Rest gehört zu der exilischen Überarbei-

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

nen sind durchweg gut begründet und sollen für die hier interessierende Fragestellung den Ausgangspunkt bilden. Im folgenden ist zu klären, ob V 18a mit den anderen Wehesprüchen dem vor-exilischen Propheten zuzusprechen ist oder ob die ganze Passage VV 18f sich einer Fortschreibung verdankt. Für die Ursprünglichkeit von V 19a läßt sich die formale Gleichheit zu den übrigen Wehesprüchen (*hōy* von einem Ptz. gefolgt; Parallelismus) anführen. Für eine Trennung von V 19a von 6b.9.12.15 bzw. der VV 18f von VV 6-17\* sprechen gewichtige Gründe:

(1) Sofern man nicht mit einer methodisch fragwürdigen Textumstellung (V 19 vor V 18) rechnet<sup>1358</sup>, muß man annehmen, der Wehespruch V 19a sei von einer (oder mehreren) Redaktion(en) gerahmt worden<sup>1359</sup>. Im Bereich der VV 6-17 finden sich hingegen nur angehängte Fortschreibungen<sup>1360</sup>. Plausible Gründe dafür, daß V 18 vor den eigentlichen Wehespruch gestellt wurde, lassen sich nicht angeben.

(2) Der letzte Wehe-Spruch unterscheidet sich inhaltlich von den übrigen. Es ist der einzige Vers, der einen Ausspruch mit einem „wehe“ bedroht (vgl. ähnlich nur Jes 5,20; 45,9f). Sein Thema „Fremdgötter(bilder)verehrung“ hebt sich von den sozialen Vergehen in VV 6b.9.12.15 (unrechtmäßige Pfandnahme, Zinswucher, Übervorteilung, unsoziale Lokalregierung und Trinkgelage der Oberschicht [?] <sup>1361</sup>) ab.

(3) „Das letzte Wehe unterscheidet sich nicht nur formal von den übrigen, sondern auch dadurch, daß die Strafankündigung fehlt“<sup>1362</sup>. Dieses Urteil betrifft auch die vermutete Redaktion VV 18.19b, die sich ebenfalls erheblich von den redaktionellen Passagen in VV 6-17\* unterscheidet: „Anders als bei den restlichen Strophen knüpft sich hier an den eigentlichen Weheruf V. 19a statt eines Hinweises auf die Folgen der bösen Tat oder einer Gerichtsankündigung eine ausführliche

---

tung, bei der „sich eine erstaunlich unbekümmerte Neudeutung der ehemaligen Sozialkritik (zeigt)“ (Habakuk, 70).

R.D. HAAK legt in der jüngsten Monographie zu Habakuk keine diachrone Hypothese vor, sondern beschränkt sich bewußt auf eine synchrone Sicht. Obwohl dies ohne Zweifel nützlich und sinnvoll ist, wird man gerade in Hab 2 so deutlich vom Text selbst in die Diachronie verwiesen, daß man an einer differenzierenden Stellungnahme nicht vorbeikommt.

1358 So z.B. J. WELLHAUSEN, Propheten, 35.170; J. JEREMIAS, Kultprophetie, 59; vgl. auch J.J.M. ROBERTS, Habakuk, 127: „It must either be regarded as a misplaced gloss or transposed after v. 19, where it would fit well“.

Zu den Umstellungsversuchen bemerkt W. RUDOLPH: „Aber methodisch spricht eben immer wieder dagegen, daß es keinen Grund gegeben hätte, die ursprüngliche Reihenfolge 19.18 zu ändern, zumal da V. 20 sich an 19 mindestens ebensogut anschließt, als es bei 18 der Fall wäre“ (Habakuk, 229). RUDOLPH selbst versucht ebd. die Anordnung textintern und zeitgeschichtlich zu erklären, was aber letztlich nicht überzeugt.

1359 Anders versucht R.D. HAAK, die Anordnung der Verse als ursprünglich zu rechtfertigen. Er bezweifelt die Formvorgabe, daß die Sprüche in VV 6-19 jeweils mit *hōy* eingeleitet wurden: „In fact, it would appear that introductory material comes before the pronouncement of woe itself, not only in v. 19, but also in v. 11 and quite probably in vv. 5,8 and 14 ... It would appear that the author of Habakkuk has broken with the tradition of beginning the woe oracle with the announcement *hōy*“ (Habakkuk, 21). Seine neue Gliederung (VV 5-7.8-10.11-13.14-17.18-20) ist zwar inhaltlich nicht unbedingt schlechter als die traditionelle Einteilung (VV 6b-8.9-11.12-14.15-17.18-19), wird jedoch der (nachträglichen) Einleitung und Umdeutung der Wehesprüche in V 6a und der Rahmung der Sprüche I-IV durch VV 8.17 nicht gerecht.

1360 Außer V 6a, der als Interpretament einleitend vorangestellt wurde, etwa in VV 8.(10?).13f.17.

1361 Zur inhaltlichen Füllung vgl. E. OTTO, Stellung, 86.

1362 So W. RUDOLPH, Habakuk, 230, allerdings ohne daraus diachrone Schlüsse abzuleiten. Zum Fehlen der Strafankündigung vgl. aber auch den dritten Weheruf (VV 12-14), in dem die VV 13f sekundär sind. E. OTTO versucht hier das Problem der „fehlenden“ Fortsetzung durch eine Umstellung von V 11 zu lösen (vgl. Stellung, 83f), was - ebenso wie die Umstellung von V 19 vor V 18 (s.o.) - fragwürdig ist.

Argumentation über die Nutzlosigkeit des mit dem Wehe bedrohten Handelns an<sup>1363</sup>. Das innerhalb der Fortschreibung der VV 6-17\* so betonte „Du“ fehlt in VV 18f<sup>1364</sup>.

(4) Die exilische Redaktion hat die Wehesprüche I-IV durch die gleichlautende Unterschrift in VV 8b.17b gerahmt<sup>1365</sup>. Das spricht dafür, daß ihr nur diese Wehesprüche und nicht V 19a vorlagen.

(5) Schließlich gibt es - trotz der zugestandenen poetischen Form von V 19a - keinen ausreichenden Grund innerhalb der VV 18-19, diesen Vers zu isolieren<sup>1366</sup>. Gerade die sich gegenüber den übrigen Stellen der Wendung abhebende Näherbestimmung *ʿæbæn dūmām* knüpft an die *ʿælūm ʿillēmūm* in V 18b an. Das schwierige und oft als Glosse ausgeschiedene *hū ʿyōrēh* greift das Stichwort *mōræh šāqer* aus V 18 wieder auf. Die Fortführung von V 19a (*ʿes wā ʿæbæn*) mit der Erwähnung von *zāhāb* und *kæsæp* in 19b läßt eine Parallelität zu Dtn 29,16 erkennen, so daß auch die Fortsetzung in V 19b gegen eine Trennung von V 19a spricht. Die Kritik von V 19a wird erst durch die als Frage formulierte These von V 18 voll verständlich.

Aufgrund dieser Erwägungen ist mit B. DUHM und anderen<sup>1367</sup> davon auszugehen, daß die VV 18f eine in sich einheitliche Fortschreibung zu den Weherufen bilden. *Terminus post quem* für die Datierung ist die exilische Redaktion, die die VV 6-17 überarbeitet hat, *terminus ante quem* der nachexilische V 20, der in betonter Opposition zu V 19 zu Kap. 3 überleitet<sup>1368</sup>.

1363 J. JEREMIAS, Kultprophetie, 64, vgl. ebd. 61.

1364 Daß die VV 18.19b „sehr gut zu der das ganze Kap. 2 durchziehenden Redaktionsschicht (passen)“, wie K. KOENEN (Heil, 140) zur Begründung der Zusammengehörigkeit von VV 18.19b und VV 6a.8.10bα.13f.17 meint, bewertet m.E. zu wenig den Unterschied zwischen der Anklage der „brutale(n) Eroberungspolitik der babylonischen Großmacht“ (ebd.) und dem beißenden, nicht an ein direktes Gegenüber gerichteten Spott der VV 18.19b.

1365 Vgl. dazu und zu Strukturentsprechungen zwischen erstem und drittem sowie zweitem und viertem Wehewort J. JEREMIAS, Kultprophetie, 61; E. OTTO, Stellung, 88; DERS., Theologie, 281f. Anders K. KOENEN (Heil, 140), der die Wiederholung von V 8b in 17b auf das Stichwort *hʿamas* in V 17a zurückführen will.

1366 „Ebenso finde ich keinen Grund, V. 18-20 mehreren Verfassern zuzuschreiben oder Glossen anzunehmen“. So B. DUHM, Habakuk, 66, der aber annimmt, daß V 19a „ein Distichon aus irgend einem Gedicht“ ist: „An das pathetische Distichon knüpft nun wieder der Verfasser in mehr salopper Sprache seine höhnischen Bemerkungen über die Dummheit der Bildanbetung an“. Zu V 20 s.u.

1367 Vgl. B. DUHM, Habakuk, 66f; H.D. PREUSS, Verspottung, 237-241; E. OTTO, Weherufe, 78; DERS., Theologie, 281f; A. DEISSLER, Habakuk, 230f.

1368 Vgl. Sach 2,17; Zef 1,7. Das einleitende *waw* von V 20 dürfte adversativ zu deuten sein. Es ist denkbar, daß V 20 den *terminus ad quem* für die VV 18f bildet und der Duktus VV 18-20 aus einer Hand stammt. Dafür könnte der thematisch ähnliche Zusammenhang in Zef 1,4-7 sprechen (vgl. E. OTTO, Stellung, 78). Innerhalb der VV 18f spricht jedoch nichts zwingend für eine nachexilische Datierung zur Zeit des zweiten Tempels, so daß hier vorerst (gegen A. DEISSLER, Habakuk, 230; E. OTTO, Stellung, 78; DERS., Theologie, 281f; DERS., Art. Habakuk, 302 u.a.) daran festgehalten werden soll, daß V 20 eine überleitende Nachinterpretation zu VV 18f darstellt. Zu Interpretation und Datierung von V 20: H.D. PREUSS, Verspottung, 238; K. SEYBOLD, Habakuk, 74: „Nicht ganz ohne Sinn ist auch sein nunmehriger literarischer Ort - konfrontiert mit der Götzenpolemik (2,18f.) und postiert vor dem Eingang des großen Gebetes, das mit 3,1 beginnt. Doch der Bezug ist deutlich sekundär. Da die tempellose Zeit nicht in Frage kommt (6.Jh.) hat man an die letzte Redaktion zu denken“. Unwahrscheinlich ist hingegen seine Annahme, V 20 gehöre ursprünglich zu einem, das Buch durchziehenden Psalmgebet (vgl. ebd. 44).

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

*Thematische Orientierung:* Mit der späten Datierung fallen die Versuche dahin, die in V 19a eine Fremdgötterpolemik oder Kultkritik des Propheten Habakuk sehen wollen und den Vers als Beleg für ein Wiederaufleben „kanaanäischer“ Kultpraxis in spätvorexilischer Zeit verstehen. Hab 2,19 ist kein Beleg dafür, daß die Kultreform Joschijas fehlgeschlagen ist oder sich nach kurzem Erfolg die „alten“ Praktiken wieder einstellten. Weder steht V 19a „in der Tradition Hoseas, der die Orakelbefragung von »Holz« und »Stock« rügt (Hos. 4,12)<sup>1369</sup>, noch „geißelt Habakuk in 2,19a gängige Praktiken der Verehrung kanaanäischer Götter“<sup>1370</sup>, den Höhenkult<sup>1371</sup> oder sogar „noch urtümlichere Praktiken des kanaanäischen Fruchtbarkeitskults“<sup>1372</sup>. Eine Verbindung mit dem Kultpfahl der Aschera und mit Masseben<sup>1373</sup> verkennt die eigentliche Stoßrichtung von V 19a, die analog zu VV 18.19b auf die Verehrung von Kultbildern abzielt. Mit der Frage „Was nützen Götterbilder“ steigt die Polemik ein<sup>1374</sup>. Mit Vehemenz betont sie die materielle Herkunft und die handwerkliche Bearbeitung der Götterbilder. Daß sie zudem „Lügenlehrer“ sind, d.h. mitnichten die Orakel der verehrten Götter selbst, sondern „erfundenes Zeug“ verkünden, erinnert an Jes 44,20; 48,5; Jer 10,14//51,17; 16,19 und an die Auseinandersetzung mit den

- 
- 1369 J. JEREMIAS, *Kultprophetie*, 72. Eine Verbindung zu Hos 4,12 sieht K. KOENEN, *Heil*, 140. Gegen eine Verbindung zu Hos 4,12 wendet sich u.a. H.D. PREUSS: „V. 19a kann nicht mit Hos 4,12 verbunden werden, da es in beiden Texten um Verschiedenes geht“ (Verspottung, 239). Zu Hos 4,12 s.o.
- 1370 J. JEREMIAS, *Kultprophetie*, 73; vgl. K. KOENEN, *Heil*, 140: „innerisraelitische Apostaten“.
- 1371 Vgl. K. SEYBOLD, *Habakuk*, 73: „Gemeint sind wohl religiöse Praktiken, die besonders in der späten Königszeit auch durch assyrischen Einfluß in Juda Eingang fanden, was andernorts unter der Bezeichnung Höhenkult berichtet wird“.
- 1372 J. JEREMIAS, *Kultprophetie*, 72.  
Zuletzt hat R.D. HAAK (*Habakkuk*, 77f) die kultmythologische Deutung der zitierten Anrufungen *hāqīṣāh* und *ʿūrī* wieder aufgenommen. Er versteht die Imperative als Kultruf, den Regengott in einem Fruchtbarkeitsritus herbeizurufen. In diesem Sinn will er auch das *hūʾ yōrāh* als Anruf an den Regengott verstehen. Dabei leitet er *hūʾ* in Anlehnung an Hi 37,6 als imp. Pi. mask. von \*hwh „fallen“ ab. Die beiden (energetischer [mask.] und fem.!) Imperative will er als Hendiadyoin verstehen und dem Begriff *ʿeṣ* (mask.) zuordnen, das *hūʾ yōrāh* entsprechend der *ʿabān dūmām* (fem.). Er übersetzt V 19a: „Woe to the one saying to wood, »Awake! Stir up!« to still stone, »Make the early rain fall!«“ (ebd., 76). HAAKs Deutung von Hab 2,18f ist nicht nur wegen syntaktischer (Genera) und semantischer Schwierigkeiten seiner Lösung abzulehnen, sondern auch aus inhaltlichen Gründen: Zum einen läßt er die Bilderkritik, ohne die man V 18 und auch 19b überhaupt nicht verstehen kann, vollständig außer acht. Zum anderen ist die Herleitung des „kultischen Weckrufs“ aus der kanaanäischen Mythologie kaum die naheliegendste Verbindung. Vielmehr sind Ps 35,23; 44,24; 59,6f als Parallelen zu nennen, wo sich die beiden Imperative eindeutig auf YHWH beziehen. Die beiden Imperative stellen demnach einen Aufruf zum Handeln an den angesprochenen Gott dar. Einer mythologischen Herleitung der beiden Imperative bedarf es nicht.
- 1373 „Baum und Stein (noch klangvoller wäre »Fels«), Aschere (Kultpfahl) und Mazzebe (Steinstele) sollen geweckt werden“, so K. SEYBOLD, *Habakuk*, 73.
- 1374 Vgl. zu *yʾ hi*. in polemischem Kontext 1Sam 12,21; Jes 44,9f. Vgl. auch Jer 2,8.11; 16,19. Jes 44,9f stellt ferner den einzigen Beleg neben Hab 2,18 dar, in dem die Wurzeln *psl* und *ysr* nebeneinander vorkommen.

Lügenpropheten Jes 9,14. Das Wortspiel <sup>ʿ</sup>ʾēlîm <sup>ʾ</sup>illēmîm ist kaum noch zu übertreffen, beide Begriffe erläutern sich gegenseitig: Weil die Götzenbilder nichtig sind, bleiben sie stumm, und weil sie stumm sind, sind sie nichtig<sup>1375</sup>. Durch diese Vorgabe kann eine direkte Anrede an die Bilder nur noch lächerlich sein. Das bringt der Weheruf V 19a überspitzt zum Ausdruck, indem er durch den Parallelismus mit qîš (hi.) und ʾûr (qal) Bitten um das Eingreifen Gottes in Notsituationen aufgreift<sup>1376</sup>. Daß dieser „Weckruf“ zu keinem Erfolg führen kann, ist durch die Reduktion auf das tote Material „Holz und Stein“ impliziert und wird zusätzlich durch dūmām, das dem <sup>ʾ</sup>illēmîm korrespondiert, unterstrichen. V 19b weist daher nicht nur eine große Nähe zu Jer 2,27aα auf, wie häufig mit Recht in der Literatur betont wird, sondern auch zu Jer 2,27b.28. Während aber Jer 2,27f YHWH noch den Göttern aus Holz und Stein gegenüberstellt (s.o.), spottet Hab 2,18f - den Monotheismus Deuterocesajas bereits im Rücken - der Unbeweglichkeit und Handlungsohnmacht der Götzenbilder<sup>1377</sup>. Ihr Überzug mit Edelmetall<sup>1378</sup> täuscht, die Trugbilder, denen zu vertrauen unnütz und gefährlich ist (vgl. Jes 42,17; Ps 115,8; 135,18), bleiben „stumme Nichtse“, die keine Regung von sich geben können: „Mehr Schein als Sein“. Das unterstreicht der Schlußsatz durch die - mit der generischen Partikel kol absoluten - Aussage, daß mitnichten irgendein Geist in ihnen weht. Sie sind und bleiben unbelebt. Auch diese Polemik hat eine Parallele in Jer 10,14//51,17. Die große Nähe zur exilischen (und vor allem nachexilischen) Götzenbildpolemik zeigt deutlich, worum es in Hab 2,18f geht. Es geht nicht um vorexilische „naturnahe“ Kultpraktiken und auch nicht um die Auseinandersetzung um die Göttin(nen) und deren Symbole, sondern um die „Ohnmacht der Bilder“, die durch die monotheistische Prämisse depotenziert, als inadäquate Kultobjekte verspottet werden: Bezeichner, denen das Bezeichnete fehlt - Symbole ohne Realitätsbezug. Vornehmlich richtet

1375 <sup>ʿ</sup>ʾēl/<sup>ʿ</sup>ʾēlîm findet sich in polemischen Kontext für Fremdgötter noch in Lev 19,4; 26,1; Jes 2,8.18.20(2mal); 10,10 (Sg.); 11; 19,1,3; 31,7; Ez 30,13; Sach 11,17 (Sg.); Ps 96,5//1Chr 16,26 vgl. ferner zum Gebrauch Jer 14,14 (Sg.); Ijob 13,4 (Sg.); Sir 11,3. Die Wurzel <sup>ʾ</sup>lm findet sich nur hier in fremdgötterpolemischem Kontext.

1376 Vgl. dazu vor allem die beiden Verben in Ps 35,23; 44,25; 59,9f. Zu qîš und ʾûr im Parallelismus vgl. ferner Ps 73,20. qîš in polemischen Kontext erscheint auch 1Kön 18,27.

1377 Die monotheistische Akzentuierung kann Hinweis darauf sein, daß die Herausforderung politischer Fremdherrschaft im Gegensatz zu exilischer Interpretation nicht mehr alleinbestimmendes Thema ist und die Frage nach der Universalität der JHWH-Herrschaft im Kontext gedanklicher Durcharbeitung der Monotheismusthematik als theologisches Thema um seiner selbst willen an Bedeutung gewinnt. „Hab ii 18-19 unterstreicht also die im vorgegebenen Theophaniehymnus sich in der Wunderhaftigkeit der Theophanie zum Ausdruck bringende Transzendenz und weltüberlegene Macht JHWHs“ (E. OTTO, Theologie, 293).

1378 Vgl. zu zāhāb wākēsāb die Ausführungen zu Dtn 29,16 und die dort genannten Stellen; zu der Einfassung (tpš) mit Gold und Silber vgl. das Überziehen (rqʿ pi. „hämmern“ bzw. pu.) eines pāsael mit Edelmetallen in Jes 40,19 und Jer 10,9 (vgl. Jer 10,4; Jes 41,7; sph in Jes 30,22). Vgl. zu dieser Praxis J. RENGGER, Art. Kultbild, 310 sowie ausführlich S. SCHROER, Bilder, 205-207.

sich Hab 2,18f aufgrund des Kontextes natürlich gegen babylonische Götterbilder, d.h. - wie die zuletzt besprochenen *ʿeš wā ʾəbāen*-Stellen auch - gegen Fremdgötterbilder. Hab 2,18f ist aber bewußt so allgemein gehalten, daß alle Kultbilder, nicht nur die babylonischen, in die Polemik eingeschlossen sind.

Mit der spätexilischen/frühnachexilischen Einordnung und Interpretation von Hab 2,18 ist der diachrone und thematische Durchgang durch die hier relevanten<sup>1379</sup> Belege von *ʿeš* und *ʾəbāen* beendet, so daß abschließend noch einmal Nachlese zu der o.g. These gehalten werden soll.

#### (7) *Schluß*

Die kontextorientierte Untersuchung der Einzelbelege von „Holz und Stein“ in polemischem Kontext hat eine deutliche Entwicklung innerhalb der Stellen gezeigt. Es hat sich bestätigt, daß *keine* der Stellen vorexilisch anzusetzen ist. Am Anfang der diachronen Entwicklungslinie dürften die Jeremiastellen stehen. Ob die beiden Belege von demselben Verfasser sind oder Jer 2,27 etwas früher als Jer 3,9 zu datieren ist, läßt sich ohne eine breitere Analyse der beiden Kapitel nicht sagen. In der relativen Chronologie dürften dann die beiden Stellen aus dem Fluchkapitel in Dtn 28,36.64 und (etwas später [?], zumindest aber in großer zeitlicher Nähe) der Beleg aus Ez 20,32 folgen. Bei einem der Ez 20,32 nachfolgenden Belege verläuft wahrscheinlich (literarisch) die Grenze zur frühnachexilischen Zeit, ob bereits in Dtn 4,28 und Dtn 29,16, in 2Kön 19,18//Jes 37,19 oder erst in Hab 2,18, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Hab 2,18 dürfte jedenfalls den Schluß der Verwendung des Wortpaars „Holz und Stein“ bilden. Voraussetzung für diese relative Chronologie der Belege war unter anderem die in der Verwendung erkennbare Verschiebung: Während in Jer 2,27 und Jer 3,9 noch die Auseinandersetzung mit den Fremdgöttern über das Material ihrer Bilder dominiert, verschiebt sich in Dtn 28,36.64; Ez 20,32 die Auseinandersetzung signifikant zu den Göttern fremder Nationen. Deren Existenz wird jedoch hier noch nicht explizit gelehnet. Der Identifikationsgrad der Fremdgötter mit dem Material ihrer Bilder, nämlich „Holz und Stein“, nimmt in den Belegen stetig zu. In Dtn 4,28 und Dtn 29,16 be-

---

<sup>1379</sup> Den Beleg in Sach 5,4, den H.D. PREUSS (Verspottung, 144) in eine Reihe mit Dtn 4,28; 28,36.64; 29,16 usw. stellt, dürfte nicht polemisch zu verstehen und auf Fremdgötter oder Götterbilder zu beziehen sein (zu den profanen Stellen s.o. Anm. 1236).

Die beiden Belege aus den aramäischen Teilen des Danielbuches (Dan 5,4.23), in denen von Göttern aus „Gold und Silber, Bronze und Eisen, Holz und Stein“ die Rede ist, sollen hier ausgeklammert werden. Vgl. zu den beiden Belegen und den Unterschieden zur LXX-Fassung des Danielbuches R. ALBERTZ, Gott, 77-112, bes. 85.100.104.110. Selbst wenn seine These zur „späten“ Entstehung der aramäischen Danielerzählungen Kap. 4-6 im 3. Jh. (vgl. ebd. 157-193; DERS., Religionsgeschichte, 651) und überlieferungsgeschichtlichen Vorordnung der LXX-Fassung nicht zutrifft, tragen die Belege von „Holz und Stein“ in Dan 5,4.23 für die hier vertretene These zur Entwicklung der Wendung nicht viel aus, so daß sie vernachlässigt werden können.



ginnen die Fremdgötterbilder zu Götzenbildern zu werden, ein Prozeß, der in 2Kön 19,18//Jes 37,19 und Hab 2,18 abgeschlossen ist. Während Dtn 4,28 an der Schwelle des Monotheismus steht, setzen 2Kön 19,18 und Hab 2,17-19 diesen bereits voraus. In den Belegen spiegeln sich demnach mehrere Entwicklungen, die in der Exilszeit von besonderer Bedeutung waren: a) die Entwicklung von der Monolatrie zum Monotheismus und parallel dazu b) ein Stück der Entwicklungsgeschichte des atl. Bilderverbotes, schließlich c) die Entwicklung der exilisch-nachexilischen Götzenbildpolemik.

Das monotheistische Bekenntnis hat sich in spätexilischer Zeit in den Texten Deuterocesajas und den späten Schichten des Deuteronomiums herausgebildet<sup>1380</sup>. Grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten, monotheistische Aussagen zu machen: Entweder liegt der Schwerpunkt auf der Formulierung der Einzigkeit YHWHs und der ausschließenden Unvergleichbarkeit („YHWH ist Gott und niemand außer ihm“) oder auf der Leugnung der Existenz anderer Götter, wie etwa in 2Kön 19,18 („es waren aber keine Götter, sondern Machwerke aus Menschenhand“). In der „Materialisierung“ der Fremdgötter, der Gleichsetzung mit dem Material ihrer Bilder, wie sie in allen untersuchten Stellen zutage trat, wird solchen (explizit) monotheistischen Formulierungen vorgearbeitet. Geht man davon aus, daß das dekalogische Bilderverbot erst in frühexilischer Zeit formuliert wurde<sup>1381</sup>, setzen alle hier behandelten Stellen dieses Verbot voraus. Bezog sich das Bilderverbot zunächst im Rahmen des Alleinverehrungsanspruchs auf Kultbilder im YHWH-Kult, so weitet sich seine Bedeutung in der Exilszeit schnell aus. So bildet es zunächst einen „Spezialfall des Fremdgötterverbotes“<sup>1382</sup> bis es schließlich „mit dem exilischen Durchbruch zum theoretisch-reflektierenden Monotheismus bei den späten Deuteronomisten von Dtn 4 und bei Deuterocesaja ... das ganze Erbe des Fremdgötterverbotes (antritt)“<sup>1383</sup>. In der diachronen Entwicklungslinie der „Holz und Stein“-Polemik zeigte sich dieselbe Tendenz: von der konkreteren Auseinandersetzung mit den Fremdgöttern und ihren Bildern bis hin zu einer Polemik, für die fremde Götter nicht mehr das Dringlichste gewesen zu sein scheinen, sondern die Bilder der fremden Nationen zum Spott reizen (Dtn 4,28; 29,16; Hab 2,18). Zwar ist richtig, daß die Götzenbildpolemik „nicht vom Bilderverbot herkommt, sondern als späte Parallelentwicklung

---

1380 Mit dieser Parallelformulierung, ohne eine Priorität zwischen den beiden Textbereichen festzulegen, dürfte am ehesten ein Konsens innerhalb der Forschung zu formulieren sein. Vgl. zur Diskussion H. WILDBERGER, Monotheismus; H. VORLÄNDER, Monotheismus; G. BRAULIK, Monotheismus; B. LANG, Monotheismus; M. WEIPPERT, Synkretismus; M. GÖRG, Monotheismus; DERS., Wege.

1381 Vgl. dazu F.-L. HOSSFELD, Dekalog, 383 (früh-dtr); DERS., Bild, 90 (frühexilisch); C. DOHMEN, Bilderverbot, 211-230.271.

1382 C. DOHMEN, Bilderverbot, 229.275.

1383 F.-L. HOSSFELD, Bild, 91; vgl. zu dieser Entwicklungslinie ausführlich C. DOHMEN, Bilderverbot, 274-277.

zu diesem zu werten ist“<sup>1384</sup>, jedoch scheinen gerade die späten Stellen der hier untersuchten Wendung ein Bindeglied zwischen Bilderverbot und Götzenbildpolemik darzustellen. Mit der ebenfalls in exilischer Zeit forcierten Auseinandersetzung um Aschera und Ascherabilder haben die Belege von „Holz und Stein“ jedoch (direkt) *nichts* zu tun. „Holz“ steht hier nirgends für den Ascherakultpfahl, und in keinem Fall ist auf die Göttin Aschera abgehoben. Da sich Jer 2,27; 3,9 nicht wie die übrigen Stellen mit Fremdgötterbildern fremder Völker auseinandersetzen, sondern auf die Ausschließlichkeit YHWHs innerhalb eines innerisraelitischen Synkretismus zielen, muß natürlich zugestanden werden, daß Aschera und Ascherabilder in diesen Stellen *implizit* mitgemeint sind. Gerade aufgrund der Untersuchung von Jer 2,27 und 3,9 gilt es aber zu unterstreichen, daß jegliche Konkretion, sei es nun in bezug auf Aschera, Baal oder irgendeine andere Gottheit, vermieden wurde. Es geht um die Opposition YHWHs zu anderen Gottheiten im allgemeinen, nicht mehr, wie etwa noch im Grundtext von 1Kön 18 oder bei Hosea, um die Alternative „YHWH oder Baal“ o.ä.

*Exkurs Ende*

## **J. Jeremianisches „Thema“ oder nachexilische „Variation“? Zum einzigen Ascherabeleg in Jer 17,2**

### ***1. Text und Arbeitsübersetzung von Jer 17,1-4***<sup>1385</sup>

*Vorbemerkung:* Den Ausgangspunkt bildet der zunächst unveränderte MT des Codex Leningradensis, sofern er nicht durch offensichtliche Schreibfehler o.ä. zerstört ist. Es fällt jedoch schwer, auch in Jer 17,1-4 von der Prämisse auszugehen, daß der vorliegende Text (mit tiberischer Punktation), wenn nicht einen sinnvollen und verständlichen, so doch zumindest einen grammatisch vertretbaren Text bietet. Denn MT erweist sich in der vorliegenden Form nur unter Einbußen an Sinn übersetzbar. Die wohlfeilen Übersetzungen in der Literatur gehen allesamt nicht vom unveränderten MT aus (s.u.). Die hier gebotene Übersetzung versteht sich bewußt als verfremdendes Arbeitsinstrument, indem sie die unverständlichen Passagen möglichst getreu wiederzugeben versucht.

V 1    *haṭṭa ʾt y<sup>e</sup>hūdāh*  
      *k<sup>e</sup>tūbāh b<sup>e</sup> ʿeṭ barzāel*  
      *b<sup>e</sup>šipporāen šāmīr h<sup>a</sup>rūšāh*

---

1384 So C. DOHMEN, Bilderverbot, 276.

1385 Zur Textabgrenzung s.u.

- <sup>˘</sup>al lū<sup>ah</sup> libbām  
 ūl<sup>e</sup>qarnôt mizb<sup>e</sup>hôtêkæm  
 V 2 kizkor b<sup>e</sup>nêhæm  
 mizb<sup>e</sup>hôtām wa <sup>a</sup>šerêhæm  
<sup>˘</sup>al <sup>e</sup>š ra <sup>a</sup>nān  
<sup>˘</sup>al g<sup>e</sup>bā <sup>˘</sup>ôt hagg<sup>e</sup>bohôt  
 V 3 h<sup>a</sup>rārî baššādæh  
 hêl<sup>e</sup>kā kâl <sup>˘</sup>ôš<sup>e</sup>rôtækā  
 lābaz <sup>˘</sup>ætten  
 bāmotækā b<sup>e</sup>haṭṭā <sup>˘</sup>t  
 b<sup>e</sup>kāl g<sup>e</sup>būlækā  
 V 4 w<sup>e</sup>šāmattāh ūb<sup>e</sup>kā minnah<sup>a</sup>lāt<sup>e</sup>kā  
<sup>a</sup>šær nātattî lāk  
 w<sup>e</sup>ha <sup>a</sup>badtikā <sup>˘</sup>æt <sup>˘</sup>oy<sup>e</sup>bækā  
 bā <sup>˘</sup>āræš <sup>a</sup>šær lo <sup>˘</sup>yādā <sup>˘</sup>tā  
 kî <sup>˘</sup>eš q<sup>e</sup>dahtæm b<sup>e</sup> <sup>˘</sup>appî <sup>˘</sup>ad <sup>˘</sup>ôlām tūqād

- V 1 Die Sünde Judas ist aufgeschrieben mit eisernem Griffel,  
 mit harter Spitze eingegraben auf die Tafel ihres Herzens  
 und auf die Hörner eurer Altäre.  
 V 2 Wenn sich ihre Kinder/Söhne erinnern an ihre Altäre und ihre Ascheren,  
 auf/neben einem grünen Baum/grünen Bäumen und auf den hohen Hügeln,  
 V 3 meinem Berg in dem Feld/Hochland.  
 Deinen Reichtum und all deine Schätze, zur Beute werde ich sie geben,  
 deine Höhen wegen der Sünde in deinem ganzen Gebiet.  
 V 4 Und du wirst lassen müssen -  
 und zwar für dich von deinem Erbesitz,  
 den ich dir gegeben habe -  
 und ich werde dich deinen Feinden dienen lassen,  
 in dem Land, das du nicht kennst,  
 denn ein Feuer habt ihr in meiner Nase angezündet,  
 für immer ist es entbrannt.

## 2. Problematisierung des Forschungsstandes und Fragestellung

Nachdem für Jer 2,27 aufgezeigt werden konnte, daß „Holz und Stein“ nichts mit Aschera zu tun haben, soll jetzt der *einzig Beleg des Lexems <sup>a</sup>šerāh im Jeremiabuch* diskutiert werden. Jer 17,2 nennt neben variierten Elementen der Höhenkultformel und Altären auch Ascherakultpfähle. Auch wenn der Text - wie die bewußt nicht geglättete Arbeitsübersetzung zeigt - beim ersten (zweiten und ...) Lesen keinesfalls verständlich scheint, stehen die Ascheren sicher nicht in einem positiven Licht, sondern werden vielmehr als Konkretisierung der Sünde Judas (V 1) verstanden. Läßt sich nun Jer 17,2 als Beleg für eine vorexili-

sche Ascherakritik in Anspruch nehmen? Ist also die Kritik an Altären und Ascherakultpfählen authentisch jeremianisch? In den Jeremiakommentaren und der Ascheraliteratur werden diesbezüglich zwar konträre Meinungen vertreten, jedoch scheint in diesem Jahrhundert das Pendel eindeutig gegen die Annahme, der Prophet Jeremia habe den Ascherakult explizit kritisiert, auszuschlagen. Seltener wird - überwiegend in der amerikanischen Literatur - die Ansicht vertreten, daß V 2 zum authentischen Gut zu rechnen ist<sup>1386</sup>. Manchmal wird dabei wegen des Plurals der Altäre in VV 1f eine Datierung in die Frühzeit Jeremias vor der Kultreform Joschijas vertreten und z.T. sogar angenommen, daß der Abschnitt zur jeremianischen Urrolle zu zählen sei<sup>1387</sup>. Weitaus häufiger findet sich allerdings die durch die „alten Literarkritiker“ forcierte Ansicht, die hier interessierende Passage in V 2 sei wegen der Nähe zur Höhenkultformel einem Glossator zuzurechnen<sup>1388</sup>. Zum Teil wird auch der Kontext dieser formelhaften Wendungen oder sogar das gesamte Textstück (VV 1-4) als eine redaktionelle Nacharbeit eingestuft<sup>1389</sup>.

Mit diesem Blick auf die Forschungsgeschichte könnte man sich nun einfach entlasten, wie es auch der größte Teil der Ascheraliteratur tut, sofern er sich überhaupt zu der literarischen Herkunft der Stelle äußert: Man schließt sich der derzeitigen exegetischen Mehrheitsmeinung an - guten Gewissens im Hinterkopf haltend, daß das Verhältnis Jeremias zur joschijanischen Reform sowieso umstritten ist (s.o.) und es daher kaum verwundert, wenn er sich zu einem Schwerpunkt dieser Reform, der Aschera (vgl. Dtn 7,5; 12,3; 16,21;

---

1386 J. BRIGHT, *Jeremiah*, 119; J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 418; R.D. PETTEY, *Asherah*, 163, meint sogar, sich auf die Entstehungszeit 605-603 festlegen zu können. Er wertet den Beleg als festen Baustein für die Geschichte der Ascheraverehrung aus: „This text, therefore, shows a Jeremian awareness of the problem of Asherah worship. Jeremiah spoke harshly with his own people, telling them that their involvement with the foreign cult was sinful“ (ebd. 164).

1387 P.C. CRAIGIE; P.H. KELLY; J.F. DRINKARD, *Jeremiah*, 223. W.L. HOLLADAY rechnet unter Betonung gewisser Unsicherheiten den Abschnitt wie Jer 2,26-28 (s.o.) zu den jeremianischen Erweiterungen in der Neuauflage der „zweiten Rolle“ 594 v. Chr. (*Jeremiah I*, 486; II, 21).

1388 Daß nur die Erwähnung der Altäre, Ascheren, üppigen Bäume und hohen Hügel sowie der Anfang von V 3 eine nachträgliche Glosse, der Rest zusammen mit dem unmittelbaren Kontext VV 1-4 aber unbedingt authentisch sei, meinen R. VOLZ, *Jeremia*, 183f; B. DUHM, *Jeremia*; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 113f. Auch W.L. REED (*Nature*, 171-176) sieht in seiner frühen Ascheramonographie die Zweifel an der Authentizität der Erwähnung Ascheras als berechtigt an, obgleich es ihm sichtlich schwerfällt, sie dem Propheten abzusprechen.

W. THIEL (Redaktion I, 202) verweist auf den Konsens der Annahme einer Glossierung und zieht JerD als Urheber in Erwägung („Man wird also auch hier mit einem Interpretament von D rechnen können“). Im Anschluß an THIEL auch R.P. CARROLL, *Jeremiah*, 349, vgl. S.A. WIGGINS, *Reassessment*, 127.

1389 S.M. OLYAN (*Asherah*, 14f) scheidet mit Verweis auf die dtr Höhenkultformel den gesamten V 2 mit den beiden ersten Worten von V 3 aus. Ähnlich W. MCKANE (*Jeremiah*, 387), der zudem den Hinweis auf „die Hörner [ihrer] Altäre“ in V 1bß für sekundär erachtet. Am weitesten geht schließlich J. SCHREINER (*Jeremia*, 107), der ebenfalls auf die „dtr Aussage vom Götzendienst“ verweist, die „vielleicht ein Zusatz“ ist. Aufgrund von V 4 hinterfragt er jedoch die gesamte Passage VV 1-4 in ihrer Authentizität.

2Kön 23,4.6.7.15), nicht explizit äußert. Die Frage nach einer möglichen vorexilischen Ascherakritik scheint jedoch zu wichtig, als daß man sich durch einen Rekurs auf die scheinbar unmittelbare Evidenz eines exegetischen Konsenses einer Diskussion des schwierigen Textes entzieht. Denn sobald man sich die Argumente der älteren Gewährsleute P. VOLZ, B. DUHM, W. RUDOLPH u.a. etwas näher anschaut, ist offenkundig, daß die Glosstheorie auf ziemlich schwachen Füßen steht. Exemplarisch ist dies an RUDOLPHS Argumentation zu zeigen: Sein Urteil über den Glossencharakter von V 2\* ist von Textänderungen begleitet<sup>1390</sup>. Damit nach der Ausscheidung für den Rest noch Sinn erhalten bleibt, ändert er wie VOLZ u.a. das *kizkor b<sup>e</sup>nêhæm* am Anfang von V 2 in *l<sup>e</sup>zikkâron bâhæm*<sup>1391</sup> und begründet die Literarkritik: „Daß die Glosse spät ist, folgt daraus, daß in 15,12-14 zwar v. 3 und 4 und (in verstümmelter Form) v. 1, nicht aber v. 2 erscheint“<sup>1392</sup>. Zu 15,10 heißt es allerdings nur lapidar: „[D]er vielgedeutete Vers gibt keinen Sinn, ich halte ihn ... für eine Verstümmelung von 17,1“<sup>1393</sup>. Außer dem Wort *barzæl* haben Jer 15,12 und 17,1 *nichts* gemeinsam, so daß RUDOLPHS Argumentation kaum tragfähig ist. Daß auch die VV 3-4 in der problematischen Doppelüberlieferung (s.u.) von Jer 15,13f erheblich variiert sind und sogar Teile fehlen, spricht ebenfalls dagegen, die Parallelität literarkritisch auszuwerten. Für eine Glossierung wird ferner ins Feld geführt, daß in V 2 standardisierte Elemente der Höhenkultformel auftauchen, die oft dtr Herkunft sind. Aber auch dieses Argument ist problematisch, da die große Variation der „Formel“ in V 2 (Stellung der Elemente, *al* statt *tahat*, das zusätzliche *h<sup>a</sup>râri bassâdæh* usw., s.u.) grundsätzlich in zwei Richtungen zu interpretieren ist: Entweder handelt es sich um eine späte Variation der sog. „Höhenkultformel“, die die standardisierte Form bereits im Rücken hat oder aber um einen der frühesten Belege der noch nicht standardisierten Elemente (*es ra anân*, *g<sup>e</sup>bâ ot*, *mizb<sup>e</sup>hôt* und *a<sup>a</sup>serâh*), die erst in der dtr Nachgeschichte zur Formel avancieren.

Als Ergebnis dieser Problematisierung des Forschungsstandes ist festzuhalten: Die derzeitige Mehrheitsmeinung, die mit einer (dtr) Glossierung in VV 2.3\* rechnet, arbeitet mit problematischen Prämissen zur Textgeschichte (Textkritik, Parallelität zu Jer 15,12-14) und ist letztlich unzureichend begründet. Damit ist weder ein Urteil über die Authentizität des

1390 Vgl. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 104.114.

1391 Vgl. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114; P. VOLZ, *Jeremia*, 184 (*k<sup>e</sup>zikkârôn bâhæm*). Mit VOLZ auch W. THIEL, *Redaktion*, 202.

1392 W. RUDOLPH, *Jeremia*, 114.

1393 W. RUDOLPH, *Jeremia*, 104, im Anschluß an ihn auch W. THIEL, *Redaktion I*, 202: „Mit Recht weist Rudolph ... darauf hin, daß in der Parallelüberlieferung des Textes in 15,12-14 zwar 3f. ganz zitiert werden, während sich v.1 in dem unverständlichen v. 12 *noch als stark alteriertes Fragment* erkennen läßt, daß aber der betreffende Prosasatz nicht wiedergegeben wird“ (Hervorhebung vom Autor, C.F.). Von RUDOLPH und THIEL sind fast alle jüngeren Urteile über den sekundären Charakter von Jer 17,2 abhängig, vgl. die „Abhängigkeitshierarchie“ in Anm. 1388.

Verses noch über seinen Verbleib im Kontext gefällt. Lediglich sind diese Fragen wieder offen, so daß es notwendig scheint, hier in eine intensivere Textdiskussion einzusteigen. Dabei sind folgende Fragenkomplexe von Bedeutung: (1) die schwierige Textüberlieferung des Verses, (2) die Frage nach der literarischen Integrität des Verses im Kontext und (3) die Variationen der formelhaften Elemente des „Höhenkultes“, ferner (4) das Verhältnis zu der Doppelüberlieferung in Jer 15,13f und schließlich (5) der Gesamthorizont einer zeitlichen und sachlichen Einordnung der Stelle als Ascherakritik.

Wie bei den übrigen Stellen soll von der methodischen Prämisse ausgegangen werden, daß eine Isolation der Stelle aus dem Kontext auf jeden Fall zu vermeiden ist, so daß zunächst der zu untersuchende Textbereich abzugrenzen ist.

### 3. Kontext und Textabgrenzung

Kap. 17 vereinigt recht disparate Texteinheiten, deren Verbindung untereinander nicht immer völlig klar ist: Es beginnt mit einem Gerichtswort mit Strafandrohung in VV 1-4. Diese erste Einheit zerfällt formal deutlich in zwei Teile: Während VV 1f überwiegend über Juda in der 3. Pl. reden, sprechen VV 3f durch die 2. Sg. (VV 3.4a) / Pl. (V 4b) ein Kollektiv an. V 4 ist durch ein Singularsuffix als YWHH-Rede gekennzeichnet, die zumindest die VV 3-4 umfaßt. Trotzdem setzt V 5 mit *koh ʾamar YHWH* neu ein. Es folgen zwei weisheitlich beeinflusste Sprüche über Fluch (VV 5f) und Segen (VV 7f) der YHWH-Nachfolge, deren Charakter als YHWH-Rede keineswegs eindeutig ist. Die Redeeinleitung aus V 5 rechtfertigt erst V 10, wo ein YHWH-Spruch (1 Sg.), gerahmt von zwei Weisheitsprüchen (VV 9.11), steht. Nach dieser Einheit weisheitlich geprägter Sprüche wechselt zweifelsfrei die Redesituation, ohne daß dies jedoch durch eine Redeeinleitung o.ä. angezeigt wäre. VV 12-13.14-18 bieten ein Klagegebet Jeremias, das zunächst kollektiv einsetzt (*m<sup>e</sup>qôm miqdāšenû*, V 12), dann möglicherweise eine Antwort YHWHs auf V 13 wiedergibt<sup>1394</sup>, in V 14 aber mit den Bitten *r<sup>e</sup>pā ʾenî* und *hōšî ʾenî* eindeutig zu einem singularischen Sprecher wechselt, der sich bis V 18 durchhält. In VV 19-27 schließt sich an dieses Gebet eine längere Passage über die Sabbatheiligung an, die durch *koh ʾamar YHWH ʾelay* (MT) neu eingeleitet wird.

Der kaum durch formale Strukturelemente markierte mehrfache Wechsel der Redesituationen innerhalb des Kapitels scheint aus Kap. 16 fortgesetzt zu sein. Dieses endet mit einem

---

1394 Vgl. zu den textkritischen Problemen W. RUDOLPH, *Jeremia*, 116.

Daß die VV 1-13 eine durchgehende YHWH-Rede bilden, die zudem eine völlig chiasmisch, teils synonym, teils antonym aufgebaute Struktur aufweist, wie P.C. CRAIGIE; P.H. KELLY; J.F. DRINKARD (*Jeremiah*, 220f.231f) annehmen wollen, ist nicht nachzuvollziehen. Zum einen muß das Suffix der 1 Pl. in V 12 geändert werden, zum anderen ist die thematische Parallelität im Chiasmus (etwa VV 1-4//13b) nicht signifikant.

von einer Einzelperson (Jeremia?) gesprochenen Lobruf YHWHs, der unter Leugnung der Existenz der Götter der Völker die Bekehrung der Völker zu YHWH thematisiert (VV 19.20), Daran schließt sich durch *lāken* ein YHWH-Wort mit Erkenntnisformel in V 21 an, das ebenfalls nicht eigens als Wort YHWHs eingeleitet wird. Jer 16,19-17,27 erscheinen in der Endgestalt als ein spätes Kompositgebilde von redaktionell fast dialogartig zusammengesetzten Materialien sowohl formal als auch entstehungsgeschichtlich unterschiedlichster Herkunft. Vom Kontext her ist daher zunächst Jer 17,1-4 als eine relative (!) Einheit abzugrenzen. Völlig offen bleibt dabei die Entstehungszeit in einer Spanne von spätvorexilisch bis spätnachexilisch.

#### 4. Textkritik, Textkonstitution oder Textrekonstruktion?

Oben wurde bereits auf den signifikanten mehrfachen Anredewechsel in VV 1-4 hingewiesen. Während der „Schuldaufweis“ in der 3. Pl. ergeht, scheint die Strafankündigung VV 3f ein direktes Gegenüber anzureden. Doch wird diese deutliche Zweiteilung zweimal durchbrochen, zum einen in V 1bβ, zum anderen in V 4b, jeweils durch die 2. Pl. Die oben genannten Schwierigkeiten, den MT als lesbaren und übersetzbaren Text aufzufassen, ist durch weitere Probleme verursacht, die zunächst als Textbeobachtungen aufzulisten sind:

- V 1bβ fällt nicht nur durch den Wechsel von der 3. Pl. in die 2. Pl. auf, sondern auch durch die unterschiedene Präposition. Bei einem Schreibvorgang mit *ktb* wird das beschriftete Material, wie in V 1bα mit *ʿal*, selten auch mit *ʿæl* angeführt, in keinem anderen Fall aber mit *l<sup>e</sup>*. Will man an der Parallelität zu *ʿal lū<sup>ah</sup> libbām* festhalten, muß man annehmen, daß die Präposition *l<sup>e</sup>* hier, wie in anderen Fällen auch, die Funktion der vorhergehenden Präposition übernimmt<sup>1395</sup>.
- Der Anschluß von V 2a an V 1 durch *kizkor b<sup>e</sup>nēhām* ist unklar, wenn nicht unverständlich. Die Präposition am Satzanfang ist entweder als Vergleichspartikel aufzufassen oder temporal zu übersetzen<sup>1396</sup>. Als Vergleich gibt der Satz aber wenig Sinn. Ferner: Sind die Kinder/Söhne Objekt oder Subjekt des Erinnerns? Wenn sie Subjekt sind, muß das folgende als Objekt des Erinnerns verstanden werden. Auf wen beziehen sich dann die Suffixe an den folgenden Objekten? Ebenfalls auf die Kinder/Söhne oder auf die Vätergeneration(en)?
- Die sich an die Altäre und Ascheren asyndetisch durch die Präposition *ʿal* anschließende Phrase *ʿes ra<sup>a</sup>nān* gibt auf den ersten Blick keinen rechten Sinn. Nimmt man

---

1395 Vgl. P. JOÜON; T. MURAOKA, Grammar, § 133d. (Kön § 319o).

1396 Insgesamt findet sich die Konstruktion *k<sup>e</sup> + inf.cstr.* noch 13mal als Versanfang im AT. Temporal ist die Partikel in Gen 27,34; Ri 18,10; 1Sam 9,13; Hos 7,1; 13,1; Spr 10,25 zu übersetzen, als Vergleichspartikel in Jes 64,1; Jer 6,7; Hos 4,7; Ps 68,3; Ps 103,12.13. Ebenfalls in temporalem Sinn findet sich recht häufig ein *k<sup>e</sup> + inf.cstr.* nach *way<sup>e</sup>hi* oder *w<sup>e</sup>hāyāh*. Zu *k<sup>e</sup> + inf.cstr.* (fast ausschließlich temporal) vgl. Jer 5,26; 25,12; 26,8; 36,16.23; 41,6.7.13; 43,1; 51,61.63.

die zweite, wiederum asyndetisch angeschlossene Phrase *‘al g<sup>e</sup>bā ‘ôt hagg<sup>e</sup>bohôt* hinzu und nimmt als Bedeutung der parallel verwandten Präposition „auf“ an, passen die Objekte Altäre und Ascheren nicht zu dem genannten „frischgrünen Baum“. Man muß davon ausgehen, daß die beiden Präpositionen verschieden zu übersetzen sind. Das weite Bedeutungsspektrum von *‘al* ermöglicht außer der Bedeutung „auf, über, an, gegen, wegen“ auch die Bedeutung „neben“, so daß eine sinnreichere Übersetzung möglich wird.

- Es fällt auf, daß nur das *g<sup>e</sup>bā ‘ôt hagg<sup>e</sup>bohôt*<sup>1397</sup> durch Artikel determiniert ist, das *‘eš ra ‘anān* hingegen nicht.
- Die ersten beiden Worte aus V 3 sind unklar: Zu der Fortsetzung in V 3 passen sie nicht. Wenn sie hingegen als drittes asyndetisch angeschlossenes Glied neben *‘eš ra ‘anān* und *g<sup>e</sup>bā ‘ôt hagg<sup>e</sup>bohôt* aufzufassen sind, fällt auf, daß hier weder ein Adjektiv noch die Präposition *‘al* auftaucht. Die masoretische Form *h<sup>a</sup>rārī* ist unklar: Zum einen könnte sie als ungewöhnliche Nebenform eines Constructus Plural (eigentlich *hārē* oder *harrē*<sup>1398</sup>) verstanden werden<sup>1399</sup>. Die wahrscheinlichere Alternative ist die Suffigierung eines cstr. Sg.<sup>1400</sup> (eigentlich *hāray*) „mein Berg im Hüggelland“<sup>1401</sup>.

1397 Zur selteneren Form der Determination des Adjektivs vgl. P. JOÜON; T. MURAOKA, Grammar, § 138c.

1398 Diese Constructus-Bildung mit Reduplikation des zweiten Konsonanten kommt überwiegend in poetischen (späten) Texten vor: Vgl. Num 23,7; Dtn 33,15; Hab 3,6; Ps 30,6; 36,7; 50,10; 76,5; 87,1; 133,3; Hld 4,8. Das *Qameš* und das *Hireq* in *h<sup>a</sup>rārī* von Jer 17,3 sprechen allerdings eher gegen eine Nebenform des Cstr. Das *Qameš* könnte am ehesten mit dem Gentilizium *hārārī* (2Sam 23,11.33; 1Chr 11,34.35) „die Harariter“ oder „die Gebirgler“ in Verbindung gebracht werden, jedoch gibt diese Verbindung im Kontext keinerlei Sinn.

1399 Die dadurch entstehende syntaktische Konstruktion, daß einem unsuffigierten Nomen im Constructus ein durch Artikel determiniertes Nomen mit Präposition folgt, scheint ungewöhnlich - einigen sogar „ungrammatisch“ (vgl. z.B. P.C. CRAIGIE; P.H. KELLY; J.F. DRINKARD, Jeremiah, 222 und die Angaben zur Diskussion bei P. JOÜON; T. MURAOKA, Grammar, § 129m). Die Verwendung eines Constructus in derlei Fällen ist keineswegs so ungewöhnlich. Als nächste Parallele ist 2Sam 1,21 (*hārē baggilbo<sup>a</sup>*) zu nennen; vgl. Ez 13,2 (*w<sup>e</sup> ‘amartā linbt<sup>’</sup>ē millibbām*); Ijob 18,2 (*qinšē l<sup>’</sup>millīn*); Jes 9,2 (*šimḥat baqqāšîr*); Klgl 1,1 (*šārātī bamm<sup>e</sup>dînôt*). Zu vergleichen sind die häufigeren partizipialen Formulierungen, in denen der Präposition eine Lokalisierung o. ä. folgt: Jes 19,8 (*kāl mašlikē bay<sup>’</sup>ôr ḥakkāh*) und Ps 84,7 (*‘ob<sup>e</sup>rē b<sup>e</sup> ‘emāq*); Hos 14,8 (*yoš<sup>e</sup>bē b<sup>e</sup>šillō*); Jes 9,1 (*yoš<sup>e</sup>bē b<sup>e</sup> ‘arāeš*) und die geläufige Abkürzung dieser Formulierung durch *yoš<sup>e</sup>bē bāh* in Jes 24,6; Jer 8,16; 12,4; 46,8; 47,2; Ez 32,15; Am 9,5; Nah 1,5; Hab 2,8.17; Ps 24,1; 98,7; 107,34. Etwas abweichend sind Jes 5,11 (*hōy maškimē babboqer šekār yirdopū*) mit einer temporalen Näherbestimmung und Ps 5,12 (*kāl ḥōsē bāk*). Vgl. dazu auch P. JOÜON; T. MURAOKA, Grammar, § 129m-n mit weiteren Beispielen auch zu anderen Präpositionen.

1400 Zu vergleichen sind hier die Formen mit redupliziertem Resch in Gen 14,6 *harrām*; Dtn 8,9 *h<sup>a</sup>rārēhā* und vor allem Ps 30,8 *harrī*, wobei allerdings gerade letztere Form meist in einen cstr. Pl. *harrē* geändert wird, vgl. GESK § 90n.93aa; H.-J. KRAUS, Psalmen, 386; E. ZENGER, in: F.-L. HOSSFELD; E. ZENGER, Psalmen, 188.

1401 Zu der „bergigen“ Konnotation in der Verwendung von *šādēh*, vgl. W.H. PROPP, *šāde(h)*, bes. 231.



- Das nächste Problem taucht in V 3b auf. Der asyndetische Anschluß des *bāmōtākā b<sup>e</sup>hattā ʾt b<sup>e</sup>kāl g<sup>e</sup>būlākā* ist nicht ganz klar. Bezieht sich der Halbvers noch auf *lābāz ʾætten* oder ist er davon zu trennen? Zum folgenden kann er aber kaum gehören.
- V 4a *w<sup>e</sup>šāmattāh ūb<sup>e</sup>kā* ist ungewöhnlich und kann - wenn überhaupt - nur als Näherbestimmung verstanden werden. Das *b<sup>e</sup>kā* muß dabei als Ersatz des Personalpronomens verstanden werden: „Du wirst loslassen müssen, und zwar: du von deinem Erbesitz“. Für eine solche Konstruktion fehlen allerdings die Parallelen völlig.

Fast alle genannten Probleme werden in der Jeremia-Literatur im Methodenschritt Textkritik gelöst. Der Text wird als korrupt postuliert, an die z.T. glättenden Handschriften angeglichen, konjiziert und in den VV 3-4 durch die Parallele Jer 15,13f „bereinigt“. Der Apparat der BHS gibt ein beredtes Zeugnis von diesen Versuchen. Einige Beispiele:

Fast durchweg wird in V 1b das gegenüber der 3. Pl. in V 1abα „fehlerhafte“ Suffix der 2. Pl. in V 1bβ und der Numerus in V 4b (2. Pl. statt 2. Sg. wie in VV 3aβ-4a) an den Rest angeglichen, ersteres mit Hinweis auf andere Textzeugen, letzteres mit Hinweis auf Jer 15,14<sup>1402</sup>. Originell, aber nicht weniger den Text verändernd, ist der Vorschlag von F. HUBMANN, statt מְזַבְחוֹתֶיכֶם schlicht מְזַבְחוֹת תּוֹכֶם (*mizb<sup>e</sup>hōt tōkām*) zu lesen und so das Problem des Suffixes scheinbar zu lösen<sup>1403</sup>.

Der Anfang von V 3 wird durchgehend in der Vokalisation geändert und das sperrige *h<sup>a</sup>rār* als eindeutiger Constructus Pl. „verbessert“, da eine Suffigierung zu Unverständnis führt<sup>1404</sup>.

Als drittes und letztes Beispiel soll V 3b genannt werden. Hier wird zumeist ein Mischtext aus Jer 15,13 und Jer 17,3 erstellt, der das jeweils „Passende“ behält und den Rest emittiert<sup>1405</sup>.

1402 Vgl. BHS; W. RUDOLPH, Jeremia, 114; P. VOLZ, Jeremia, 184f; A. WEISER, Jeremia, 148; J. BRIGHT, Jeremiah, 114.117f; J.A. THOMPSON, Jeremiah, 416f; W. MCKANE, Jeremiah, 384; R.P. CARROLL, Jeremiah, 348f; P.C. CRAIGIE; P.H. KELLY; J.F. DRINKARD, Jeremiah, 221f; J. SCHREINER, Jeremia, 107f u.ö.

1403 Vgl. F. HUBMANN, Textgraphik, 33, und im Anschluß an ihn W.L. HOLLADAY, Jeremiah I, 483f, der *mizb<sup>e</sup>h tokām* statt *mizb<sup>e</sup>hōtēkām* liest. Zu dem Suffix in V 4 äußert sich HUBMANN in seinem Artikel nicht, HOLLADAY jedoch um so deutlicher: „The *M* reading קְרַחְתֶּם »you [plural] have kindled« is impossible“ (ebd. 484). Er ändert jedoch nicht mit Jer 15,14 in *q<sup>e</sup>dahtāh*, sondern in *q<sup>e</sup>dahtikā*, was zu dem Gerichtswort in VV 3-4 noch besser paßt.

1404 Vgl. alle in Anm. 1402 genannten außer P.C. CRAIGIE; P.H. KELLY; J.F. DRINKARD, Jeremiah, 222.

Auch hier geht F. HUBMANN andere Wege. Aufgrund seiner hypothetischen „Textgraphik“ sucht er nach einem Verb und konjiziert ein verlesenes הִרְדּוּ Hi. 3. Pl. von *rūd* „umherschweifen“ (vgl. Textgraphik, 35). Sein methodisches Vorgehen, aufgrund einer graphischen Darstellung der Syntax auf fehlende oder textkritisch zu ändernde Lesungen zu stoßen, muß als fragwürdig bezeichnet werden. Ohne einen guten Schuß Willkür ist diese kunstfertige Technik nicht zu handhaben.

Freie Konjekturen findet sich auch bei W.L. HOLLADAY, Jeremia I, 483, der *har rīb sādūd* „the mountain of strive is devastated“ lesen will.

1405 W. RUDOLPH, Jeremia, 114, beläßt nur das *b<sup>e</sup>kāl g<sup>e</sup>būlākā* und liest das aus Jer 15,13 *lo ʾ bimhūr ūb<sup>e</sup>kāl hattō ʾwtākā* „verbesserte“ *bimhūr b<sup>e</sup>kāl hattō ʾwtākā*; so auch J. BRIGHT, Jeremiah, 114.117; W. MCKANE, Jeremiah, 384; R.P. CARROLL, Jeremiah, 325; P. VOLZ, Jeremia, liest aus Jer 17,3b nur noch *g<sup>e</sup>būlākā* und aus Jer 15,13 *lo ʾ bimhūr; b<sup>e</sup>hattā ʾt* und *b<sup>e</sup>kāl* werden gestrichen. W.L. HOLLADAY, Jeremiah, 483, und P.H. KELLY; J.F. DRINKARD, Jeremiah, 222, bleiben weitestgehend am MT von Jer 17,3.

Unweigerlich stellt sich wie bei den Hoseatexten auch hier die Frage nach dem methodischen Rückhalt solchen Vorgehens, denn was entsteht, sind „neue Texte“, die dann z.T. wiederum zum Ausgangspunkt von literarkritischen Operationen werden (s.o. zur „Glossentheorie“ von Jer 17,2). Methodisch unzulässig ist sicher das Verbessern des Textes aufgrund der nahezu parallelen Formulierung aus Jer 15,13f (s. dazu u.). Hier haben andere Arbeiten gezeigt, daß die Unterschiede zwischen beiden Texten als bewußte Änderungen und Anpassungen an den geänderten Kontext zu verstehen sind<sup>1406</sup>. Ebenso fraglich erscheinen Änderungen aufgrund der antiken Übersetzungen (außer LXX, s.u.), da diese meist den Text glätten<sup>1407</sup>. Es scheint redlicher, den Text in der überlieferten Form des Codex Leningradensis zu belassen und auch der tiberischen Punktation keine groben Fehler zu unterstellen. Es gibt keinen „besseren“, sondern eben nur einen „anderen“ Text.

#### 5. Zum Fehlen von Jer 17,1-4 in LXX und zum Verhältnis von Jer 17,3-4 zu Jer 15,13-14

Ein textkritisches Problem ist allerdings noch zu diskutieren: Der Abschnitt Jer 17,1-4 fehlt in der Septuaginta. Damit ist unweigerlich das Problem quantitativer Differenzen zwischen dem MT und der etwa um ein Sechstel bis Siebtel kürzeren Fassung der LXX bzw. einer „nichtmasoretischen“ Texttradition der Jeremiaüberlieferung angesprochen<sup>1408</sup>. Seit den Textfunden aus Qumran, unter denen sowohl Fragmente eines der LXX nahestehenden Texttyps („Kurzfassung“) als auch MT-Fragmente gefunden wurden<sup>1409</sup>, ist in Einzeluntersuchungen zunehmend die „These bestätigt (worden), daß bei den meisten Nullvarianten (Unterschüssen) die kürzere Version von G\* eine ältere Textentwicklungsstufe repräsen-

---

1406 Vgl. dazu besonders F. HUBMANN, Untersuchungen, 213-244.333-395, der über die Parallele Jer 15,13-14//17,3-4\* hinaus die Doppelüberlieferungen im Jeremiabuch breiter herangezogen hat. Vgl. auch K.M. O'CONNOR, Confessions, 37f und jüngst D.H. BAK: „Die Differenz[en] (*sic!*) in V. 13f. zu dessen Gegenstück in 17,3f. sind als beabsichtigt zu beurteilen“ (Klagender Gott, 133).

1407 Mehrfach sind im Apparat der BHS auch „vereinfachende Lesungen“ aus anderen Handschriften angegeben, die z.T. auch breiter bezeugt sind (z.B. *kāl 'eš* statt *'al 'eš*, was zum einen die schwierige Präposition ändert, zum anderen aber durch die generische Partikel den Unterschied zu den determinierten *g'ba 'ōt* aufhebt). Aber hier kommt es auf eine Wertung der Handschriften selbst an, die hier nicht geleistet werden kann. Wenn auch nicht sklavisch anzuwenden, so hat doch die „Regel“ der *lectio difficilior* ihre Berechtigung, da sie davor bewahrt, Schwierigkeiten vorschnell durch die Textkritik zu beseitigen.

1408 Zum Problem vgl. zusammenfassend E. TOV, Textual Criticism, 318-327.

1409 4QJer<sup>a-e</sup>=4Q 70, 71, 72, 71<sup>a</sup>, 71<sup>b</sup>. Vgl. dazu G. JANZEN, Studies, 181-184, die Publikation von E. TOV, Scrolls, mit weiteren Literaturverweisen sowie den Überblick über die Unterschiede bei G. FISCHER, Trostbüchlein, 2-6, der wie E. TOV (Textual Criticism) zu Recht betont, daß sich aus der Existenz von zwei unterschiedlichen Textfassungen noch keine Prioritätsentscheidung ableiten läßt. Diese ist erst in Einzeluntersuchungen zur Texttradition und Textentwicklung zu gewinnen. Vgl. auch die Zusammenfassung des Forschungsstandes bei H.-J. STIPP, Jeremia, 1-7; DERS., Sondergut.

tiert“<sup>1410</sup>. Damit stellen sich für Jer 17,1-4 mehrere Fragen: Läßt das Fehlen in der LXX-Tradition nun umgekehrt Rückschlüsse auf das Alter von Jer 17,1-4 MT zu? Zugleich ist damit die Frage nach dem diachronen Verhältnis der „Paralleltexte“ von Jer 15,13f und Jer 17,3f aufgeworfen. Beide Fragen zielen auf die literargeschichtliche Verortung des hier untersuchten Textes und müssen kurz andiskutiert werden.

Ohne Zweifel darf der oben referierte Forschungsstand nicht ohne weiteres auf Jer 17,1-4 übertragen werden, als ob nun a priori die LXX-Fassung den älteren Texttyp repräsentiere. Vielmehr handelt es sich um ein „im Durchschnitt höheres Alter“<sup>1411</sup>, das bei Einzeltexten einer Überprüfung bedarf. Externe Argumente für ein Fehlen von Jer 17,1-4 in der vormasoretischen Textüberlieferung gibt es bisher nicht<sup>1412</sup>, so daß man auf textinterne Argumente angewiesen bleibt. Mit der Doppelüberlieferung der VV 3-4 in Jer 15,13-14 kann man das Fehlen der VV 1-4 in der LXX nicht erklären, da es keinen Grund gegeben hätte, den inhaltsreichen V 1 (und V 2) ebenfalls auszulassen<sup>1413</sup>. Bisher wurde der Unterschub in der LXX daher meist als Homoioteleuton erklärt<sup>1414</sup>, wofür letztlich auch die häufigen Unterschüsse aufgrund von Haplographien in der „Kurzfassung“ JerG sprechen könnten<sup>1415</sup>. Die Frage der Priorität der beiden parallelen Textpassagen hingegen wird bis heute

---

1410 H.-J. STIPP, *Jeremia*, 4 (sein Siglum G\* steht für den Text der ältesten erreichbaren Form der antiken griechischen Textüberlieferung, der hier weiterhin auch unter der „Sammelbezeichnung“ LXX gefaßt wird), mit der Angabe einer Fülle von neueren Untersuchungen (STIPPS Arbeiten selbst wären hinzuzufügen). Er präzisiert zusammenfassend den Forschungsstand wie folgt: „Die beiden Textformen sind Abkömmlinge verschiedener Texttraditionen, die sich seit ihrer Aufspaltung zu unterschiedlichen Graden weiterentwickelt haben ... Folglich genießt der Texttyp der G\*-Vorlage gegenüber der masoretischen Form eine *generelle Priorität*, d.h. er hat ein im Durchschnitt höheres Alter ... Der gegenteilige Standpunkt - die Option für die generelle Priorität des masoretischen Textes, die etwa die Rücksicht auf G\* bei redaktions- und kompositionsgeschichtlichen Studien entbehrlich erscheinen läßt - wurde in neuerer Zeit nur noch summarisch behauptet, aber nicht mehr systematisch nachzuweisen gesucht. Diese These würde einen solchen Versuch auch kaum überleben“ (*Jeremia*, 5f). Ob die Frage tatsächlich schon in dieser Klarheit entschieden ist, kann hier offenbleiben. Die weitere Diskussion wird dies zeigen: Der jüngste Versuch, für die Untersuchung eines Jer-Textbereiches die Priorität von MT zu reklamieren, ist jetzt veröffentlicht: G. FISCHER, *Trostbüchlein*, 1-78 (der die Arbeit von H.-J. STIPP noch nicht kennen konnte), kommt aufgrund einer Analyse der Übersetzungstechniken der LXX und der Textunterschiede jetzt wieder zu dem Ergebnis, daß MT in Jer 30f der Vorzug gegenüber LXX Jer 37f zu geben ist.

1411 H.-J. STIPP, *Jeremia*, 4.

1412 Von Jer 17 ist bisher in Qumran leider nur ein Fragment von V 8 in 4Q 70 (=4Q Jer<sup>a</sup>) gefunden worden. 4Q 71 (=4Q Jer<sup>b</sup>), der Textzeuge für die nichtmasoretische Texttradition, enthält Fragmente aus Jer 9,22-10,18; 43,3-9 und 50,4-6.

1413 Mehrfach wurde die geringere Anzahl der Doppelüberlieferungen und das mehrfache Tilgen von Redundanzen in Prosastücken in der LXX-Version beobachtet. Eine häufige Erklärung der Kürzung war der Dublettencharakter der Textpassagen.

1414 Vgl. z.B. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 113 und zuletzt H.-J. STIPP, *Sondergut*, 63: „ausgedehnte aberratio oculi“. Jer 16,21 endet mit dem Tetragramm und der LXX-Text setzt ohne Wiedergabe der Botenspruchformel *koh ’amar YHWH* in 17,5α\* wieder ein.

1415 Vgl. dazu J.G. JANZEN, *Studies*, 117-120 sowie die Hinweise bei H.-J. STIPP, *Sondergut*.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

fast ausschließlich zugunsten des höheren Alters von Jer 17,3-4 entschieden<sup>1416</sup>. Das liegt vor allem an der Stellung von Jer 15,12.13-14 im Kontext der Konfession Jer 15,10-21. Die Verse scheinen den meisten Exegeten als erhebliche thematische Digression und als sekundärer Einschub. Wenn beide Annahmen richtig sind, läßt sich das Fehlen der VV 1-4 in der LXX-Tradition auf jeden Fall nicht textgeschichtlich erklären. Obwohl beide Thesen, sowohl die eines versehentlichen Ausfalls der VV 1-4(5a) in der LXX als auch die der literarischen Priorität von Jer 17,3-4 gegenüber 15,13-14 plausible Argumente vorlegen, können sie in die Schwebe gebracht werden: die textkritische These eines Homoioteleuton durch die neueren Untersuchungen zur Texttradition der LXX (s.o.), die auch die Möglichkeit einer textgeschichtlichen Erklärung offenlassen<sup>1417</sup>, und die zweite, literarkritische These durch textinterne Beobachtungen. Eine Textsynopse zeigt die *Unterschiede* zwischen den beiden Überlieferungen:

Jer 17,3aβb.4  
 ḥél<sup>e</sup>kā kál<sup>ʾ</sup>ôš<sup>e</sup>rôtækâ  
 lābaz<sup>ʾ</sup>ætten  
 bāmōtækā b<sup>e</sup>ḥattā<sup>ʾ</sup>t  
 b<sup>e</sup>kāl g<sup>e</sup>bûlækā  
 w<sup>e</sup>šāmattāh ūb<sup>e</sup>kā minnaḥ<sup>a</sup>lār<sup>e</sup>kā  
<sup>a</sup>šær nāttatī lāk  
 w<sup>e</sup>ḥa <sup>a</sup>badtikā<sup>ʾ</sup>æt<sup>ʾ</sup>oy<sup>e</sup>bækā  
 bā<sup>ʾ</sup>āræš <sup>a</sup>šær lo<sup>ʾ</sup>yādā<sup>ʾ</sup>tā  
 kī<sup>ʾ</sup>eš q<sup>e</sup>dahtæm b<sup>e</sup>appī  
<sup>a</sup>d <sup>o</sup>lām tûqād

Deinen Reichtum und all deine Schätze,  
 zur Beute werde ich sie geben,  
 deine Höhen wegen der Sünde,  
 in deinem ganzen Gebiet.  
 Und du wirst lassen müssen,  
 und zwar für dich von deinem Erbesitz,  
 den ich dir gegeben habe,  
 und ich werde dich deinen Feinden  
 dienen lassen,

Jer 15,13.14  
 ḥél<sup>e</sup>kā w<sup>e</sup>ôš<sup>e</sup>rôtækâ  
 lābaz<sup>ʾ</sup>ætten  
 lo<sup>ʾ</sup> bīmḥîr ūb<sup>e</sup>kāl ḥatto<sup>ʾ</sup>wtækā  
 ūb<sup>e</sup>kāl g<sup>e</sup>bûlækā

w<sup>e</sup>ḥa <sup>a</sup>bartī<sup>ʾ</sup>æt<sup>ʾ</sup>oy<sup>e</sup>bækā  
 b<sup>e</sup>æræš lo<sup>ʾ</sup>yādā<sup>ʾ</sup>tā  
 kī<sup>ʾ</sup>eš qād<sup>e</sup>ḥāh b<sup>e</sup>appī  
<sup>a</sup>lækæm tûqād

Deinen Reichtum und deine Schätze,  
 zur Beute werde ich sie geben,  
 nicht gegen Bezahlung,  
 sondern wegen all deiner Sünden,  
 und zwar in deinem ganzen Gebiet.

Und ich werde deine Feinde  
 hinübergehen lassen,

1416 Vgl. neben den o.g. Kommentaren auch F. HUBMANN, *Untersuchungen*, 179ff mit breiten Hinweisen zur Forschungsgeschichte; N. ITTMANN, *Konfessionen*, 49; K.M. O'CONNOR, *Confessions*, 37.

1417 Methodisch ist der Unterschied zwischen Unterschüssen aufgrund von Haplographie und der Erklärung durch die ältere Textentwicklungstufe von LXX nicht sauber zu ziehen. Immerhin handelt es sich um vier Verse.

in dem Land, das du nicht kennst,  
denn ein Feuer habt ihr  
in meiner Nase angezündet,  
für immer ist es entbrannt.

in ein Land, das du nicht kennst,  
denn ein Feuer ist  
in meiner Nase angezündet,  
gegen euch ist es entbrannt.

Auffallend ist der größere Umfang von Jer 17,3-4 gegenüber Jer 15,13-14. Die Androhung des Landverlustes findet sich nur in Jer 17,3. Im MT von Jer 15,13f wird auch nicht mehr die Exilierung angedroht, sondern die Bestrafung der Feinde Jeremias. Hier ist jedoch fraglich, ob das *ʿbr* Hi. ursprünglich ist<sup>1418</sup>. Doch auch wenn man die beiden Texte diesbezüglich parallelisiert, bleibt das Plus von Jer 17,4a. Ein zweites Argument bezieht sich auf die Stellung im Kontext. Für die Priorität von Jer 17,3-4 wird immer angeführt, daß hier die Kontextbindung höher sei, in Jer 15,13f der Eindruck eines Einschubs (mit V 12) aber kaum vermeidbar sei. So richtig wie die Beobachtung der Digression in Jer 15,10-21 durch VV 12-14 ist, so wenig zutreffend ist die vorausgesetzte Kohärenz für Jer 17. Wertet man den oben herausgestellten Kompositcharakter des Kap. 17 und den Personenwechsel zwischen V 2 und 3 höher, dann ist Jer 17,3-4 nicht stärker im Kontext verankert als Jer 15,13f<sup>1419</sup>. Damit soll nicht bestritten werden, daß Jer 15,12-14 einen Einschub in die Konfession darstellt, sondern vielmehr erwogen werden, daß Jer 15,13f für Jer 15 gebildet und nicht aus Jer 17 entlehnt ist<sup>1420</sup>.

Die Beobachtungen zur Textgeschichte zusammenfassend läßt sich als *Arbeitshypothese* formulieren: Aufgrund der veränderten Rahmenbedingungen für die Beurteilung des Ver-

- 1418 Es gibt mehrfache Anzeichen dafür, daß auch in Jer 15 eine Androhung des Exils ursprünglich sein muß. (1) Zum einen heißt es weiterhin „in ein Land, daß *du* nicht kennst“. Die Phrase macht eigentlich nur dann Sinn, wenn das „Du“ auch betroffen ist. (2) Auch in Jer 15,14 wird am Schluß der Zorn auf das angesprochene Kollektiv zurückgeführt. Da der Schlußvers als Begründung des göttlichen Handelns verstanden sein will, muß eine Strafanündigung für das Kollektiv - und nicht nur für die Feinde vorausgehen. (3) Die LXX gibt Jer 15,13f fast ohne Variation wieder und setzt dabei *w<sup>eha</sup> ʿabdtikā* voraus: ἡ ἰσχύς σου. καὶ τοὺς θησαυροὺς σου εἰς προνομήν δώσω ἀντάλλαγμα διὰ πάσας τὰς ἀμαρτίας σου καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὀρίοις σου καὶ καταδουλώσω σε κύκλω τοῖς ἐχθροῖς σου ἐν τῇ γῆ, ἣ οὐκ ἤδεις. ὅτι πῦρ ἐκκέκαυθαι ἐκ τοῦ θυμοῦ μου, ἐφ’ ὑμᾶς καυθήσεται. Es ist daher wahrscheinlich, daß Jer 15,14a nicht den ursprünglichen Text repräsentiert. Ob die Änderung in *w<sup>eha</sup> ʿabartī* durch eine Verwechslung von *b* und *r* zustande kam oder bewußt geschehen ist, kann offenbleiben (vgl. dazu die bei E. TOV, Use, 196f, aufgelisteten Fälle einer Vertauschung von *b/d* und *r* in der Übersetzung der LXX).
- 1419 Zumal in Arbeiten zu den Konfessionen, die VV 13f *nicht vorschnell* als „Entlehnung“ aus Jer 17,3-4 ausscheiden, die beiden Verse - wenn auch als Nachinterpretation - durchaus als sinnvoller Bestandteil im Duktus der Konfession aufgewiesen werden, vgl. F. HUBMANN, Untersuchungen; K.M. O’CONNOR, Confessions.
- 1420 Ein weiteres kleines Indiz könnte die Übereinstimmung von Jer 15,14bα mit Dtn 32,22 sein, wo ebenfalls *kī ʿeš qād<sup>e</sup>hāh b<sup>e</sup> ʿappī* „denn ein Feuer ist entzündet in meiner Nase“ und nicht *q<sup>e</sup>dahtem* wie Jer 17,4 steht. Die Fortsetzung in Dtn 32,22, *wattiqad ʿad š<sup>e</sup> ʿōl tahtit* „es ist entbrannt bis zur tiefsten Scheol“, gebraucht zwar auch *yqd*, ist aber weder völlig parallel zu Jer 15,14 noch zu Jer 17,4.

hältnisses von MT und LXX-Vorlage und dem Fehlen von Jer 17,1-4 in der LXX, ist es nicht unwahrscheinlich, daß gegen den Konsens der derzeitigen Forschung zu Jer 17,3-4//15,13-14 das Abhängigkeitsverhältnis von Jer 15,13f und Jer 17,3f umgekehrt werden muß<sup>1421</sup>. Unter dieser Grundannahme ist Jer 17,1-4 als Textstück zu beurteilen, daß erst nach der Gabelung der beiden Textfassungen aus unterschiedlichen Traditionsstücken zusammengesetzt worden ist. Dabei sind Formulierungen aus verschiedenen Traditionen aufgenommen worden. V 1 - bei dem zunächst nichts den Eindruck dtr oder späterer Herkunft hervorruft - bildet vielleicht sogar ein älteres Prophetenwort, könnte aber auch gut ad hoc gebildet worden sein (s.u.); V 2 unter mehrfacher Variation der dtr Höhenkultformel (s.u.) und schließlich VV 3-4 aus der (dtr) erweiterten Konfession in Jer 15,13-14. Der vorliegende Text bildet also ein nachdtr Kompositgebilde. Die Inkohärenzen in Numerus und Person können auf dieses Charakteristikum zurückgeführt werden und sind nicht literarkritisch bis zu einer völligen Fragmentierung der vier Verse in mehrere Schichten hin auszuwerten.

#### 6. „Wenn ihre Kinder/Söhne sich erinnern ...“ Zur Interpretation von Jer 17,2

Zusammen mit einer inhaltlichen Interpretation soll über den Weg der Semantik und die Umstellungen von V 2 noch ein Blick auf die Plausibilität der Arbeitshypothese geworfen werden. Die VV 1-4 weisen mehrfach Formulierungen auf, die singulär oder zumindest selten sind. Da ist zuerst das sehr eingängige Bild vom Schreiben der Sünde auf die Tafel des Herzens in V 1. Die Metapher, die ohne Zweifel Untilgbarkeit evozieren will, ist in dieser Form singulär, bringt aber fast unweigerlich eine Assoziationskette ins Rollen: Es wird betont, daß kein einfacher Schreibvorgang vorliegt, sondern die Erwähnung der Schreibinstrumente (*b<sup>e</sup> ʿeṯ barzæll/b<sup>e</sup>šipporæen šāmîr*) und der Schreibtechnik (*hrš*) deuten auf eine eingeritzte, sorgfältig eingegrabene Lapidarinschrift<sup>1422</sup>. In diese Richtung weist auch der Begriff *lū<sup>ah</sup>*, der natürlich die Tafeln des Dekalogs und den Gesetzeskontext evoziert<sup>1423</sup>. Zusammen mit dem Begriff *leb* läßt die Art des Schreibvorgangs das „Herz aus Stein“ aus Ez 11,19 und 36,26 assoziieren. Von *lū<sup>ah</sup> libbām* führen die Gedanken fast unweigerlich zu der dtr beeinflussten Verheißung vom neuen Bund in Jer 31,31-34, in der die Tora in das Herz gelegt wird. Das Schreiben auf die „Tafel des Herzens“, ist zudem eine Formulierung, die zweimal im Sprüchebuch (Spr 3,3; 7,3) für das unbedingte Bewahren

---

1421 Vgl. zur textgeschichtlichen Priorität von Jer 15,13f gegenüber Jer 17,3f auch E. TOV, *Textual Criticism*, 321, der dort allerdings sein Urteil nicht auf Jer 17,1-4 ausdehnt.

1422 Der „eiserne Griffel“ findet sich nur noch in Ijob 19,24, wo ebenfalls auf die Dauerhaftigkeit und „Unauslöschbarkeit“ einer Lapidarinschrift abgehoben wird: „Würden doch meine Worte aufgeschrieben, würden sie in einer Inschrift aufgezeichnet - mit eisernem Griffel und Blei, für immer in den Fels gehauen“ (Übersetzung G. FOHRER, Hiob, 307).

1423 Vgl. Ex 24,12; 31,18; 32,15.16.19; 34,1.4.28.29; Dtn 4,13; 5,22; 9,9.10.11.15.17; 10,1.2.3.4.5; 1Kön 8,9.

der Weisheitslehre gebraucht ist. Auch hier ist die Konnotation der Untilgbarkeit des auf dem Herzen Geschriebenen intendiert. V 1a.b $\alpha$  versucht demnach mit dem verwandten Bild, den bleibenden Charakter der Sünde Judas festzuschreiben. Diejenigen, denen die „Sünde Judas“ auf die Tafel ihres Herzens geschrieben ist, sind im Innersten gekennzeichnet von dieser Sündhaftigkeit. Es ist wichtig zu betonen, daß es hier nicht um ein individuelles Sündenregister jedes einzelnen Judäers geht, sondern ausdrücklich um die „Sünde Judas“, um die kollektive Dimension der Verfehlung gegen YHWH. Durch den Schreibvorgang (Lapidarinschrift) ist eine Außenrepräsentation und ein Öffentlichkeitscharakter des Aufgeschriebenen impliziert, der jedoch durch den Ort, an dem die Inschrift angebracht wird, nämlich die „Tafel des Herzens“ wieder aufgehoben wird. Das Bild in V 1ab $\alpha$  betont den Aspekt der Determination des Charakters und Verstandeszentrums (*leb*) durch den Schreibvorgang, wobei assoziativ der Öffentlichkeitscharakter mitgesetzt wird. Dieser wird explizit durch V 1b $\beta$ , die „Hörner eurer Altäre“, auf die - sofern man *‘al lû<sup>ah</sup> libbām* und *l<sup>q</sup>qarnôt mizb<sup>eh</sup>ô<sup>t</sup>êkæm* parallelisieren darf - ebenfalls die Sünde Judas „eingegraben“ wird. Durch den pointierten Ort ist ein Grad an Öffentlichkeit und Repräsentanz vor Gott gegeben, der kaum noch überboten werden kann. Die Wendung nach außen, auf ein Gegenüber zu, wird durch den Wechsel in die direkte Anrede (2. Pl. mask. Suffix *mizb<sup>eh</sup>ô<sup>t</sup>êkæm*) noch unterstrichen. Setzt man mit den meisten Kommentaren voraus, daß hier durch die Hörner auf den „Sühneort“ des Altars abgehoben wird und auf das Sühneritual, bei dem vom Blut des Opfertiers etwas auf die Hörner des Altars gestrichen wird (vgl. Lev 4,7.18.25.30; 16,18), dann wird die Sünde dort eingeschrieben, wo Sühne erwartet wird. Eine Entsühnung der „Sünde Judas“ scheint ebensowenig möglich wie ein Auswischen des Aufgeschriebenen von der „Tafel des Herzens“. Schwierigkeiten bereitet bei dieser Interpretation allerdings der Plural der Altäre, der meist auf Fremdgötteraltäre verweist<sup>1424</sup>. Aber auch wenn hier ebenso wie in V 2 illegitime Altäre gemeint sein sollten, wird durch das Schreiben auf die „Hörner“ eine unmittelbare Präsenz der „Sünde Judas“ ausgesagt.

1424 Vgl. dazu für Fremdgötteraltäre z.B. Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; Ri 2,2; 2Kön 11,18; 21,3.5; Jer 11,13; Ez 6 u.ö. Der Plural für YHWH-Altäre ist weitaus seltener (vgl. 1Kön 19,10.14; Hos 8,11; 10,1.2 u.ö.), vor allem nach Durchführung der Kultzentralisation (vgl. z.B. 2Kön 18,22//Jes 37,9; 2Kön 23,12.20; Num 3,31).

Der Plural von *qæræen* mit dem Plural von *mizbe<sup>ah</sup>* findet sich nur hier. Zu *qarnôt mizbe<sup>ah</sup>* vgl. Ex 29,12; Lev 8,15 (ebenfalls Sühneritual); 1Kön 1,50.51; 2,28 (Asylfunktion); Am 3,14; Ps 118,27.

Die einzige Möglichkeit, den Plural der Altäre im Rahmen der oben angespielten Interpretation sinnvoll zu erklären, wäre ein Verweis auf die Doppelung des Sühnerituals in Lev 4; 16 und der Bezug auf jeweils einen anderen Altar (Räucheraltar im Heiligtum; Brandopferaltar im Vorhof), vgl. dazu und zur Interpretation des Rituals R. RENDTORFF, *Leviticus*, 155-165.

Die Sünde Judas ist nach V 1 also untilgbar eingeschrieben und unmittelbar vor Gott präsent. Die Vergehen werden nicht näher spezifiziert, es handelt sich um die Sünde Judas insgesamt<sup>1425</sup>. Lediglich durch die „Distribution“ (die Sünde Judas wird jeweils auf die Tafel „ihres Herzens“ geschrieben) ist angedeutet, daß es um die kollektive Schuld geht, die wohl in der Abkehr von YHWH liegt. An diese Feststellung schließt sich nun V 2 an, der eine neue Personengruppe „ihre Kinder/Söhne“ einführt. Wenn richtig ist, daß der Anschluß *kizkor* temporal zu übersetzen ist<sup>1426</sup>, dann konstatiert V 1 eine Situation, auf die nun V 2 Bezug nimmt. Als Objekt des Erinnerns oder besser des Vergegenwärtigens (*zkr*) werden Elemente des Höhenkultes genannt: Altäre, Ascheren, frischgrüne Bäume und hohe Hügel. Das erste Begriffspaar ist suffigiert, wobei die Suffixe wohl nicht wieder auf die Kinder selbst, sondern auf deren Väter (*libbām*) zurückverweist. Ist dieses Verständnis richtig, dann wird durch die Kultelemente die Sünde Judas präzisiert und zugleich der Grund für die Strafandrohung in VV 3f genannt. Auffallend sind in V 2 die Unterschiede gegenüber den Parallelbelegen der zwar nicht starren, aber doch deutlich geprägten Höhenkultformel<sup>1427</sup>: Anstatt des festen *taḥat kāl ʿeš ra ʿanān* heißt es hier *ʿal ʿeš ra ʿanān* und anstatt *ʿal (kāl) gib ʾāh g<sup>ē</sup>bōhāh* wird hier der Plural *ʿal g<sup>ē</sup>bā ʾōt hagg<sup>ē</sup>bohōt* gebraucht<sup>1428</sup>. Gänzlich abweichend ist die Reihenfolge der beiden Elemente, denn in allen anderen Fällen steht *taḥat kāl ʿeš ra ʿanān* als Schlußelement und nie zu Beginn der formelhaften Wendung. Nimmt man das schwierige *h<sup>ā</sup>rārī/harrē baššādāh* aus V 3a mit hinzu<sup>1429</sup>, ist die Zusammenstellung wie in Dtn 12,1 und Ez 6,13 dreigliedrig. Diese beiden Stellen bilden auch die nächsten Parallelen zu Jer 17,2, wobei Ez 6,13 ebenfalls gegenüber den dtr Stellen stark vari-

- 1425 Die Verbindung *ḥaṭṭa ʾt y<sup>ē</sup>hūdāh* findet sich nur noch in Jer 50,20, dort allerdings in einer Heilszusage.
- 1426 Der übliche finale Anschluß „damit ihre Kinder/Söhne sich ihrer Altäre und Ascheren erinnern“ hat syntaktisch in den Parallelen keinen Rückhalt (s.o. Anm. 1396) und läßt VV 3-4 in der Luft hängen. Die dort angedrohte Strafe muß doch wohl etwas mit dem Erinnern zu tun haben, warum sollte es sonst erwähnt werden?
- 1427 Vgl. dazu und zu den folgenden Einzelbemerkungen die Tabelle zur sog. Höhenkultformel im Anhang.
- 1428 Der Plural findet sich zwar auch in den Belegen Dtn 12,2; 2Kön 16,4//2Chr 28,4, jedoch dort ohne *gābo<sup>ā</sup>h/g<sup>ē</sup>bohāh*. Dieses Adjektiv wiederum taucht nur in den singularischen Belegen mit Partikel *kāl* auf: 1Kön 14,23; 2Kön 17,10; Jer 2,20, vgl. Jer 3,6 *har gābo<sup>ā</sup>h*.
- 1429 Wenn man V 3aα mit zu V 2 zieht, ist sinnvoll nur ein cstr. Pl. anzunehmen. Es sei denn, man versteht die Formulierung „mein Berg im »Hügelland«“ *h<sup>ā</sup>rārī baššādāh* als singuläre Umschreibung des Zion, so daß zusätzlich darauf hingewiesen werden soll, daß selbst auf dem „Berg YHWHs“ Höhenkult-Altäre und Ascheren installiert gewesen sind. Ein solches Verständnis bleibt aber wegen der singulären Umschreibung *har baššādāh* mehr als unsicher. Vielleicht liegt es näher, auf Jer 13,26f zu verweisen, wo in einer mit einem Schuld aufweis verknüpften Strafankündigung von *g<sup>ē</sup>bā ʾōt baššādāh* die Rede ist: *w<sup>ē</sup>nir ʾāh q<sup>ē</sup>lōnek ni ʾupayik ūmišh<sup>ā</sup>lōtayik zimmat z<sup>ē</sup>nūtek ʿal g<sup>ē</sup>bā ʾōt baššādāh rā ʾitt šiqqūšayik*. „... so daß offenbar wird deine Schande, deine Ehebrüche und dein geiles Wiehern, deine schändliche Unzucht (EÜ). Auf den Hügeln des Feldes/des Hügellandes habe ich deine Scheusale gesehen“.



iert. Der Vergleich mit den übrigen Belegen der „Höhenkultformel“ bestätigt noch einmal, daß hier in Jer 17,2 ein Konglomerat formelhafter Elemente „zusammengestüekelt“ ist, das nicht (mehr) dtr Hand entstammt. Als Objekte des „Erinnerns“ der Kinder sind nur die Altäre und Ascheren aufzufassen, da *zkr* nie mit der Präposition *‘al* verwandt wird. Wieso hier *‘al* und nicht *tahat kâl* gebraucht wurde, ist kaum zu klären. Sollte die Lokalisierung der „Sünde“ dem zuerst genannten Ort ihrer Niederschrift *‘al lû<sup>th</sup> libbâm* angeglichen werden? Auf jeden Fall hat Jer 17,2 eine „zweite Generation“ im Blick, die in der Gefahr steht, sich der Sündhaftigkeit des Handelns der „Väter“ nicht mehr gewahr zu sein und sich daher deren Kultpraxis vergegenwärtigt<sup>1430</sup>. Für den Fall, daß dieses „zurück zu den Altären und Ascheren »der Väter«“ tatsächlich eintritt, folgt in VV 3f die Strafandrohung: Preisgabe des Besitzes, Verlust des Landes und Arbeitsdienst im Feindesland. Begründet wird die Strafandohung, die hier nicht mehr im einzelnen ausgelegt zu werden braucht<sup>1431</sup>, schließlich mit dem Hinweis auf den Zorn YHWHs, der ewiglich brennt. Das direkt angesprochene Gegenüber der VV 3-4 ist demnach genau die „zweite Generation“, die in der Gefahr der erneuten Abkehr von YHWH steht.

Hält man die o.g. Arbeitshypothese einmal durch, findet man für die redaktionelle Zusammenstellung der VV 1-4 durchaus einen plausiblen Sitz im Leben. Offenbar richtet sich der nachexilische „Verfasser“ gegen die vertretene Ansicht, die „Schuld der Väter“ (im deuteronomistischen Sinn also die Abkehr der Väter von YHWH, die zur Strafe des Exils geführt hat) sei durch die Exilierung längst abgegolten und YHWHs Zorn habe sich wieder gelegt. Nachdem die Exilierung aufgehoben ist, sich die Lage konsolidiert hat und vielleicht erneut ein Tempelkult installiert ist<sup>1432</sup>, gibt es offenbar Vertreter in der „zweiten Generation“ bzw. den „folgenden Generationen“, die die ausschließliche Verehrung und den einen Kultort nicht mehr für eine *conditio sine qua non* halten. Gegen diese Freizügigkeit im religiösen Verhalten richtet sich der für die Zusammenstellung verantwortliche Redaktor: Weder hat sich durch die Bestrafung YHWHs Zorn für immer gelegt (V 4b), noch ist die „Schuld der Väter“ völlig abgegolten und getilgt. Im Gegenteil, sie ist sogar unmittelbar präsent auf der Tafel „ihrer Herzen“ und den „Hörnern eurer Altäre“. Gefordert ist produktive Vergangenheitsbewältigung in der uneingeschränkten Hinkehr zu YHWH und nicht die Wiederholung der Fehler der Geschichte. Davor warnt der Redaktor durch die Androhung der Strafe in VV 3f: Landesverlust, Deportation und Unterjochung *sind wiederholbar*, wenn die

---

1430 Zu *zkr* in Verbindung mit Fremdgötterdienst und „Rückfall“ vgl. Sach 13,2 und auch Hos 2,19; Jes 26,14, wo jeweils die kultische Komponente des Erinnerns eine Rolle spielt.

1431 Zu den Unterschieden und zur „Abhängigkeit“ von Jer 15,13f, die ebenfalls eine nachdtr Entstehung nahelegt, s.o.

1432 Zu der Möglichkeit, die „Hörner eurer Altäre“ mit dem Sühnekult im zweiten Tempel zu verbinden, s.o.

religiösen Vergehen, die zum Exil geführt haben, durch „Vergegenwärtigung“ wiederholt werden, denn YHWHs Zorn ist nicht abschließend erloschen.

Warum dieser nachexilische Verfasser nun auf die Situierung des „Höhenkultes“ (das Stichwort *bāmāh* fällt nicht!) und auf die Altäre und Ascheren abhebt, ist schwer zu beantworten. Gebraucht er das Paar Ascheren und Altäre als bloßes Klischee für die Abkehr von YHWH<sup>1433</sup>, oder ist Jer 17,2 ein Baustein für eine nachexilische Ascherakritik?

Die damit gestellte Frage, inwiefern Aschera in nachexilischer Zeit noch relevant war, kann hier nicht beantwortet werden. Vor allem muß in Erinnerung gebracht werden, daß die hier vorgelegte Interpretation eine Arbeitshypothese bleibt und weitreichende Schlüsse wegen der Hypothetik nicht gezogen werden sollten. Jedoch sei bereits darauf verwiesen, daß es außer Jer 17,2 andere mögliche Hinweise auf eine noch existierende Ascherakritik in der Chronik und auch in anderen Prophetenstellen (s.u.) gibt.

#### 7. Zusammenfassung

Die Untersuchung von Jer 17,2 im Kontext der VV 1-4 hat gezeigt, daß hier weder ein Beleg jeremianischer Ascherakritik noch eine dtr Glosse vorliegt. Aufgrund des Fehlens in der LXX, des Verhältnisses von Jer 17,3-4 zu Jer 15,13f und der erheblichen Variationen der in V 2 genannten Kultelemente gegenüber der sog. Höhenkultformel wurde als Arbeitshypothese eine nachexilische Entstehung zugrundegelegt. Jer 17,1-4 konnte als Kompositgebilde charakterisiert werden, das seine Herkunft in unterschiedlichen z.T. dtr Texten hat, selbst aber nachdtr ist. Der Redaktor der VV 1-4 warnt vor einem wiederaufblühenden Synkretismus. Seine Theologie setzt die Vorstellung von der Exilierung als Strafe für den Abfall von YHWH voraus. Er betont die bleibende Schuld Judas, die nicht durch das beendete Exil ausgelöscht ist, sondern weiter zur Mahnung präsent gehalten werden soll. Ob hinter dem Hinweis auf die Kultobjekte Ascheren und die Altäre konkret ein Wiederauf- oder Fortleben der Ascheraverehrung in nachexilischer Zeit steht, wurde hier nur gefragt. Auf weitere Hinweise wird bei den übrigen Ascherabelegen im Jesaja- und Michabuch noch zu achten sein.

---

1433 Zu den Elementen des Höhenkultes und zu den Ascheren hätten natürlich besser *maššebôt* und *bāmôt* gepaßt. Die ungewöhnliche Wahl, *mizb<sup>e</sup>hôt* neben die <sup>a</sup>*šerim* zu stellen, könnte natürlich durch die *qarnôt mizb<sup>e</sup>hôtékæm* veranlaßt sein.

## K. „Damals hatten wir Brot genug, es ging uns gut, und wir litten keine Not“ (Jer 44,17b): Zum Kult der Himmelskönigin

Nachdem für den einzigen Ascherabeleg des Jeremiabuches herausgestellt wurde, daß auch er für eine vorexilische, jeremianische Ascherakritik nicht in Frage kommt, soll der Blick noch auf ein Phänomen des Jeremiabuches gelenkt werden, das für die Göttinnendiskussion von hoher Relevanz ist: die Himmelskönigin. Läßt sich die Auseinandersetzung Jeremias mit den Verehrerinnen und Verehrern der Himmelskönigin für eine spätvorexilische Kritik an der Verehrung von Göttinnen, möglicherweise sogar für den Prozeß der Auseinandersetzung um die Verehrung der Aschera reklamieren?

### 1. Schatzkästlein des Synkretismus? Zur Fragestellung

Kein anderer Text des Alten/Ersten Testaments berichtet so ausführlich über einen Göttinnenkult wie die Passagen zur Verehrung der *malkat haššāmayim*<sup>1434</sup> im Jeremiabuch. Jer 7,18 und Jer 44,17-19 nennen differenziert die Kultteilnehmerinnen und Kultteilnehmer an Ritualen für die Himmelskönigin, berichten von einer Aufgabenteilung im familiär organisierten Kult, nennen Details der Opfergaben und der kultischen Verehrung, Zielvorstellungen für den Kult der Göttin und anderes mehr. Beide beziehen sich auf Zustände im spätvorexilischen Juda und Jerusalem: Sofern man die Tempelrede in Jer 7,1-15 in Analogie zu Jer 26,1-19 zeitlich nach dem Tod Joschijas an den Beginn der Regierungszeit Jojakims in das letzte Jahrzehnt des 7. Jhs. datiert, beschreibt Jer 7,17f spätvorexilische Zustände: „Siehst du nicht, was sie in den Städten Judas und den Straßen Jerusalems treiben?“ Jer 44 hingegen, die letzte große Rede Jeremias, ist in Ägypten situiert, also nach dem Fall Jerusalems und der Ermordung Gedaljas. Aber auch hier wird auf vorexilische Zustände zurückverwiesen, die Verehrung der Himmelskönigin sogar schon als eine ältere Tradition bezeichnet, die auf jeden Fall mehr als eine Generation umfaßt (vgl. VV 17.20f). Stellen also

---

1434 Wie in fast allen Äußerungen zur Himmelskönigin gehört die erste Anmerkung nahezu obligatorisch der in der Exegese hinreichend anerkannten Beobachtung der Entstellung des Titels *m<sup>l</sup>lakat* der „Himmelskönigin“ in der Textüberlieferung von Jer 7,18; 44,17.18.19.25. Diese betrifft für den Codex Leningradensis lediglich die Vokalisierung, in vielen anderen Handschriften geht sie bis in den Konsonantentext hinein: Dort wird nämlich nicht nur nach *m<sup>l</sup>lā<sup>h</sup>kāh* „Arbeit, Geschäft, Werk“ punktiert, sondern auch למלאכה geschrieben (vgl. auch Targum שמיא כוכבה שמיא). Das als zu Lesende vorgegebene „Werk des Himmels“ ist nur als Abschwächung eines ursprünglichen *malkat haššāmayim* zu verstehen (zu *malkat* vgl. die Königin von Saba [1Kön 10,1.4.10.13; 2Chr 9,1.3.9.12], ferner zu *malkāh* Ester, *passim* und Hld 6,8f). Die antiken Versionen (LXX, Aquila, Symmachus, Theodotion und andere) haben (außer Jer 7,18) den ursprünglichen Titel „Königin“ bewahrt, der auch im folgenden gesetzt wird. Als Eigenname ist hingegen \**malkat haššāmayim* sicher nicht zu verstehen, gegen H. BARSTAD, *Polemics*, 178.

die beiden Passagen auf den ersten Blick in mehrfacher Hinsicht ein gewichtiges Zeugnis eines Göttinnenkultes und der prophetischen Kritik daran dar, kann das Phänomen der „Himmelskönigin“ hier nicht gänzlich ausgeklammert werden, auch wenn eine Analyse mit erheblichen Schwierigkeiten belastet ist. Natürlich muß nach der Identität der Himmelskönigin gefragt werden, denn wie oben angedeutet, wären die Texte von unschätzbarem Wert, wenn sich in ihnen Elemente des Ascherakultes spiegeln würden. Die durch die klischeehafte Kritik an Aschera in dtr oder dtr beeinflussten Passagen verursachten „grauen Wolken“ der Unkenntnis würden erheblich durch das „lichte Blau“ der konkreten Angaben zur Himmelskönigin aufgehellt. Aber die Identität dieser „Himmelskönigin“ ist nach wie vor umstritten. Mehrere Kandidatinnen stehen seit dem Beginn der Diskussion zur Wahl, nämlich außer Aschera, die erst in jüngerer Zeit ernsthaft in den „Kreis der Verdächtigen“ aufgenommen wurde, noch Šapšu, Anat, Astarte und Ištar. Der argumentative Rückhalt für die Identifikationen ist unterschiedlich, eine Entscheidung fällt überall gleich schwer. Dies umso mehr, da eine eindeutige Aussage zur Identität zum *status confessionis* in je unterschiedlicher Hinsicht zu werden droht, da eine Entscheidung weitreichende Konsequenzen zeitigt: Entscheidet man sich für Ištar, bezieht man in der Diskussion um den massiven assyrischen Einfluß auf die jüdische Religion Position und gesteht solchen in hohem Maße zu. Wählt man hingegen aus Zurückhaltung demgegenüber die levantinische Entsprechung Ištars, nämlich Astarte, differenziert sich in anderer Weise die Göttinnenverehrung in Juda aus: Die Astarte-Notizen (1Kön 11,5.33; 2Kön 23,13) gewinnen an historischer Plausibilität. Nicht nur Aschera, wurde - zumindest bis Joschija - im Jerusalemer Tempel verehrt, sondern im Bereich der „Volksfrömmigkeit“ auch die „kanaanäische“ Astarte. Göttinnen wird zuungunsten der religionsgeschichtlichen Matrix einer YHWH-Monolatrie breiterer Raum zugestanden, *ad personam* Astarte wird ein weiteres „Standbein des Synkretismus“ plaziert, und das Reizwort „Polytheismus“ gewinnt an Boden. Dies gilt letztlich auch für die Möglichkeit, den Titel der Himmelskönigin als Synonym der Aschera aufzufassen. Durch die Identifikation Ascheras mit der Himmelskönigin wird Aschera enorm aufgewertet, wird sie als personale Größe unbezweifelbar. Eine Marginalisierung ihrer Rolle durch die Entkoppelung des Kultpfahls von der Göttin und die gleichzeitige Beiordnung dieses Kultsymbols zu YHWH, kann dann nur noch schwerlich überzeugen. Aschera wird fest verankert im Repertoire der Religionsgeschichte der Königszeit und - endlich - auch außerhalb von König und Tempel im Bereich der familiären Frömmigkeit bezeugt. Aber noch viel mehr wird durch die Entscheidung für Aschera ihr Charakterbild massiv verändert, das sich weitestgehend aus den sb-zeitlichen Ugarittexten, den Inschriftenfunden (*Kuntilet ʿAḡrūd*, *Ḥīrbet el-Kōm*, *Tēl Miqnē*) und der biblischen Negativfolie des einfachen Kultpfahls speist. Durch die Identifizierung mit der Himmelskönigin entwächst sie dem Nimbus

matronenhafter Fruchtbarkeit und bäuerlicher Vegetationssymbolik und avanciert zur achtbaren astralen Größe, deren Funktionsbereich, Existenzsicherung und Prosperität, eine Nebenrolle im Gefüge jüdischer Religiosität nicht mehr zuläßt.

Schon diese skizzenhafte Überspitzung der Konsequenzen macht deutlich, daß hinter der Diskussion um die Identität der Himmelskönigin mehr steht als die bloße Verortung eines synkretistischen Randphänomens der nach Ägypten geflohenen Judäer. Ebenso macht der Aufriß der Konsequenzen aber deutlich, daß der Raum hier nicht ausreicht, das Problem adäquat in allen Dimensionen zu diskutieren. Die folgende Darstellung des Forschungsstandes und der Diskussion muß sich auf einige Hauptfragen beschränken, die sich in drei Teile gliedern lassen: Grundlage der Diskussion um die Verehrung der Himmelskönigin im 7./6. Jh. sind die Beschreibungen des Kultes aus dem Jeremiabuch. Gehen die Texte auf den Propheten Jeremia zurück und stellen eine authentisch-prophetische Göttinnenkritik dar? Bei beiden Texten muß die Frage nach dem Gehalt der Informationen angerissen werden. Diese Problematisierung führt konsequent zu der zweiten Fragestellung, der Beschreibung der einzelnen Elemente des Kultes, die die Voraussetzung für eine Identifizierung bilden. Hier soll eine kritische Sichtung vorgenommen werden. Die Frage nach der religionsgeschichtlichen Identität soll dann bewußt am Schluß der Ausführungen stehen. Hier ist der Stand der Forschung zu referieren und vor allem zu prüfen, inwieweit eine Identifizierung der Himmelskönigin mit Aschera gerechtfertigt ist. Es ist aber bereits deutlich geworden, daß man dem Phänomen der Himmelskönigin und deren Bedeutung für die religionsgeschichtliche Diskussion nicht allein durch die Erörterung der Alternative „Aschera oder ...“ gerecht wird.

### **2. Kein „fester Boden“ unter den Füßen bei der „Himmels“königin**

Sichtet man die relevante Literatur, ist auffallend, daß in Arbeiten, die ausführlicher zur Identität und zum Kult der Himmelskönigin Stellung nehmen, die literarische Fragestellung weitestgehend ausgeblendet wird<sup>1435</sup>. Eine synchrone Analyse und die Präsupposition der Historizität gehen hier z.T. eine folgenschwere Allianz ein. Umgekehrt fällt auf, daß in Arbeiten über Jer 7,16-20 und Jer 44 die religionsgeschichtlichen Implikationen der literarisch

---

1435 Vgl. als markante Beispiele S.M. OLYAN, *Observations, passim* und S. ACKERMAN, *Women, passim* und DIES., *Tree*, 5-35. Während sich OLYAN durchaus legitim auf die Fragestellung der religionsgeschichtlichen Identität der Himmelskönigin beschränkt, weist die Monographie zur „Popular Religion in Sixth-Century Judah“, deren Teil zur Himmelskönigin in einem weitgehend identischen Artikel vorveröffentlicht wurde, gerade in dem völligen Ausblenden einer literarischen Fragestellung für den Bereich von Jer 7; 44 ein gehöriges Defizit auf. Alleine mit der „Identitätssicherung“ der Göttin und einer Verortung der Kultelemente im altorientalischen Kult ist dem Phänomen der Himmelskönigin im Kontext von Jer 44 sicher nicht beizukommen.

analysierten Texte nur selten zum Problem erhoben werden<sup>1436</sup>. Zwar ist diese Beschränkung bei der Komplexität der jeweiligen Analysen verständlich, führt jedoch auf beiden Seiten zu Defiziten. Insbesondere muß die literarische Analyse zur Voraussetzung der religionsgeschichtlichen gemacht werden und nicht umgekehrt. So schlägt z.B. auf die religionsgeschichtliche Fragestellung durch, wenn eine literarische Analyse zu dem Ergebnis kommt, die relevanten Texte seien in dtr und nicht-jeremianischer Diktion entstanden, denn dann muß gefragt werden, inwiefern die Informationen des Textes überhaupt als historische und sachgerechte Beschreibung eines spätvorexilischen und frühexilischen Kultes auszuwerten sind.

Allerdings kann auch hier die literarische Analyse der beiden komplexen Textbereiche nicht *in extenso* durchgeführt werden, da sie den Rahmen der Arbeit und auch die Fragestellung sprengen würde. Einige Hinweise müssen genügen:

Die beiden Texte sind in mehrfacher Hinsicht unterschiedlich und sollten zunächst getrennt voneinander untersucht werden: Zum einen unterscheiden sie sich - wie oben erwähnt - im historischen „Setting“. Während Jer 7,16-20 einen Zustand im spätvorexilischen Jerusalem beschreibt, spielt Jer 44 in Ägypten nach dem Fall Jerusalems. Ferner unterscheiden sich beide Texte in Details bei der Beschreibung des Kultes: In Jer 7,16-20 ist die ganze Familie, Kinder, Männer und Frauen, an der kultischen „Performance“ beteiligt, während in Jer 44 die Frauen als Hauptträgerinnen des Kultes genannt werden. In Jer 44 werden der Himmelskönigin Rauch- und Trankopfer gebracht (*qtr*; *nsk n<sup>e</sup>sākîm*), während in Jer 7,18 die Libationsoffer für „fremde Götter“ (*le ʿlohîm ʿa<sup>h</sup>erîm*) ausgegossen werden und vom Räuchern (*qtr*) keine Rede ist<sup>1437</sup>. Trotz dieser Unterschiede scheint es unzweifelhaft, daß beide Texte von demselben Kult reden. Sind die Unterschiede lediglich Variationen desselben Themas oder verweisen sie auf einen literarischen Prozeß in der Entstehung beider Texte?

#### *a) Jer 7,16-20: Fremdkult in dtr Diktion?*

Der erste Text stellt sich als eine abgeschlossene Einheit im Gefüge der dtr Komposition von Jer 7,1-8,3 dar<sup>1438</sup>. Durch das betont vorangestellte *w<sup>e</sup> ʿattāh* hebt sich der Abschnitt als Rede YHWHs zu Jeremia von der vorangehenden Tempelrede ab, während V 21 wieder - durch eine Botenformel eingeleitet - an ein Kollektiv gerichtet ist. YHWH weist in der

---

1436 Vgl. z.B. die redaktionsgeschichtlichen Analysen von W. THIEL, Redaktion I, 119-121; DERS., Redaktion II, 69-81; K.-F. POHLMANN, 166-182 oder die Kommentare zum Jeremiabuch z.B. von J. SCHREINER, Jeremia, 59.232-234; R.P. CARROLL, Jeremiah, 212-214.728-743 u.a.

1437 Vgl. zur Unterschiedlichkeit auch R.P. CARROLL, Jeremiah, 735.

1438 Vgl. dazu neben W. THIEL, Redaktion I, 103-134; J. SCHREINER, Jeremia, 56-61. Zur Tempelrede vgl. zuletzt E. HAAG, Zion, 85-106 (Lit.), für den Zusammenhang 7,1-8,3 im Anschluß an THIEL, ebd. 86.

Rede an Jeremia auf das unbedingte Eintreffen der Strafe für das Handeln Judas (V 20). Er untersagt dem Propheten die Fürbitte für das Volk und begründet dies mit dem Verhalten der Judäer ihm gegenüber. Ihn haben sie durch ihre kultisch-religiöse Abtrünnigkeit gekränkt (V 18f *k ʿs hi.*). In direkter Anrede weist YHWH seinen Propheten auf die Kränkung hin: „Siehst du nicht, was sie in den Städten Judas und den Straßen Jerusalems treiben? Die Kinder sammeln Holz (*habbānîm m<sup>e</sup>laqq<sup>e</sup>tîm ʿešîm*), die Väter zünden das Feuer an (*hā ʾābôt m<sup>e</sup>ba ʾarîm ʾæt hā ʾeš*) und die Frauen kneten Teig (*hannāsîm lāsôt bāseq*), um Opferkuchen für die Himmelskönigin herzustellen“. Das abschließende *w<sup>e</sup>hassek le ʾlohîm ʾa<sup>h</sup>erîm* weitet die Anklage des kultischen Fehlverhaltens auf den Fremdgötterdienst insgesamt aus<sup>1439</sup>. Die Abkehr von YHWH begründet die durch die Botenformel eingeleitete Ankündigung des Gerichtes (*lāken*), das den Tempel<sup>1440</sup>, aber auch Mensch, Tier und das gesamte Land betrifft.

W. THIEL hat in seiner Analyse zu Recht die dtr Prägung dieser Passage aufgewiesen: das Untersagen der Fürbitte für das Volk (vgl. Jer 11,14; 14,11), die Formulierung „in den Städten Judas und auf den Straßen Jerusalems“ (vgl. Jer 7,17.34; 11,6; 44,6.9.17.21; 33,10), das Ausgießen von Libationen für die *ʾælohîm ʾa<sup>h</sup>erîm* (vgl. Jer 19,13; 32,29), das typische Verbum *k ʿs* als Motivation der Strafe und das Argumentationsmuster, daß die Kränkung letztlich nicht YHWH trifft, sondern die Abtrünnigen selbst<sup>1441</sup>. Allerdings will W. THIEL in dem Abschnitt an einem ursprünglichen Kern festhalten: „Ähnlich wie in 1-15 liegt auch in 16-20 die Überarbeitung eines überlieferten Wortes, wohl eines jer. Spruches oder Spruchfragmentes (18ab $\alpha$ ) vor. Es scheint sich dabei nur um den Teil einer Anklage

1439 Der inf. abs. kann nur als Fortsetzung der partizipialen Formulierungen, nicht aber der Infinitivkonstruktion, gesehen werden, da das Holz sammeln, Feuer machen und Teig kneten kaum das Ausgießen von Trankopfern zum Ziel hat (vgl. z.B. W. RUDOLPH, 52; W. MCKANE, Jeremiah, 170 u.ö.). Das Ausgießen der Libationen wird der Herstellung der Opferkuchen für die Göttin gleichgeordnet, ist aber davon getrennt (vgl. die ähnliche Konstruktion in Jer 19,13; 44,19). Literarkritische Argumente ergeben sich daraus nicht (gegen M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 255). Beides, die Opferkuchen für die Himmelskönigin und die Trankopfer für Fremdgötter führen zur Kränkung YHWHs. Die eigenartige Konstruktion ist zum einen sicher durch die Vorliebe der Verwendung des Infinitivs bei *nsk* (meist mit folgendem Nomen *næsæk*), vielleicht aber auch durch Jer 44,19b beeinflusst, wo Opferkuchen und Libationsopfer für die Himmelskönigin genannt werden. Hier in Jer 7,18 sollte aber entsprechend die astrale Verehrung von Fremdgöttern überhaupt generalisierend mit eingebunden werden (vgl. Jer 19,13). Vgl. zur astralen Konnotation der Trankopfer Jer 19,13; 32,29.

1440 Das *hammāqôm hazzēh* in V 20a bezieht sich zurück auf VV 4.6.7 und kann damit nur den Tempel meinen (so auch R.P. CARROLL, Jeremiah, 212). Das übersieht J. SCHREINER, wenn er schreibt: „Denn, so sagt das abschließende Drohwort<sup>20</sup> in allgemeiner Sprache, Gottes Zorn kommt im Strafgericht über sie und über alles, was dieser Fruchtbarkeitskult (scil. der Himmelskönigin) bewirken soll“ (Jeremia, 59).

Durch die Strafankündigung bindet sich die Passage eng an die Tempelrede an.

1441 Vgl. dazu W. THIEL, Redaktion I, 119f; R.P. CARROLL, Jeremiah, 212-214.

zu handeln<sup>1442</sup>. Die Annahme begründet er mit dem Fehlen von dtr Elementen und der parallelen Struktur: „Der Text von 18a zeigt rhythmische Struktur: drei völlig parallel gebaute Sätze, deren Lesung als Tricola möglich ist“<sup>1443</sup>. M.E. trägt dieser Hinweis auf die gleichförmige Struktur von V 18a nichts aus. Mit Poesie hat der Satz jedenfalls nichts zu tun. V 18ab $\alpha$  ist ohne Kontext nicht denkbar. Für die Annahme der Verarbeitung eines jeremianischen Spruchfragments fehlt die Evidenz. Es erscheint einfacher und stringenter, die Passage VV 16-20 als eine Einheit zu nehmen, die von dtr Händen gestaltet worden ist. Deuteronomisten müssen sich nicht in jedem ihrer Sätze durch ihre Sprachklischees verraten<sup>1444</sup>.

Jer 7,16-20 kann folglich nicht als authentische Kritik Jeremias am Kult der Himmelskönigin in spätvorexilischer Zeit in der Regierungszeit Jojakims und auch nicht für das Wiederaufleben des Kultes der Himmelskönigin nach dem Scheitern der joschijanischen Reform reklamiert werden<sup>1445</sup>. Es ist wahrscheinlicher, daß Jer 7,16-20 von Jer 44 her beeinflusst<sup>1446</sup> und von Deuteronomisten für diese exponierte Stelle gebildet worden ist. Dabei wird durch die Betonung der familiären Ausdifferenzierung der Kultteilnehmer und Kultteilnehmerinnen in beide Geschlechter und mindestens zwei Generationen<sup>1447</sup> und durch die Lokalisierung „in den Städten Judas und den Straßen Jerusalems“ die starke Verbreitung des Kultes der Himmelskönigin betont und ihr Charakter durch die Gleichschaltung mit Libationen für den Fremdgötterkult überhaupt generalisiert.

#### *b) Jer 44 oder: Sind Frauen anfälliger gegen Fremdkulte?*

Die zweite Passage über die Himmelskönigin steht in der letzten großen Rede Jeremias, die er an die nach Ägypten Geflüchteten hält. Die Rede besteht grob aus zwei Redeteilen YHWHs/Jeremias (VV 1-14.20-23.24-30) und einem Antwortteil des Volkes (VV 15-19).

---

1442 W. THIEL, Redaktion I, 121; vgl. M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 252f.

1443 W. THIEL, Redaktion I, 120.

1444 Skeptisch gegenüber der Lösung THIELs auch W. MCKANE, Jeremiah, 172.

1445 Diese beiden Annahmen finden sich nicht nur bei W. THIEL, sondern gehören seit langem (vgl. z.B. P. VOLZ, Jeremia, 100) zu den Standardannahmen in Exegesen zu diesem Stück (vgl. aus jüngerer Zeit W. HOLLADAY, Jeremiah, 252: Jeremianisch. Datierung im Dezember 601).

1446 So bereits B. DUHM, Jeremia, 78, anders jedoch auch K.-F. POHLMANN, Studien, 174f u.ö.

1447 Auffallend ist, daß V 18a nicht <sup>a</sup>nāšîm, sondern <sup>ab</sup>ôṭ als Subjekt genannt werden, hingegen nāšîm und nicht <sup>im</sup>môṭ gebraucht wird. Natürlich kann man vermuten, daß die familiäre Anbindung betont werden sollte, jedoch verwundert, warum dies nur bei den Männern geschehen ist, zumal man dann doch eher „deren Väter“ und „deren Frauen“ erwartet hätte, um die Kleinfamilie als Kulträger auszuweisen. Geht man davon aus, daß Jer 44 schon bei der Formulierung von Jer 7,18 vorgelegen hat oder zumindest beide gleichzeitig entstanden sind, könnte hier eine Anspielung auf die „Väter“ im Sinne der vorlaufenden Generationen gemeint sein (vgl. Jer 44,17).



Der erste Teil besteht aus einer wiederum dreiteiligen YHWH-Rede<sup>1448</sup> und versucht die in Ägypten lebenden Judäer von den tödlichen Folgen des Fremdgötterdienstes am Beispiel des Untergangs Judas und Jerusalems zu überzeugen, so daß sie dem Fremdgötterdienst abschwören und YHWH allein verehren. Auf diese „letzte Warnung“ antwortet das Volk mit Mißbilligung und Erfahrungswerten. Man sei nicht bereit, von den Gelübden, der Himmelskönigin zu opfern, Abstand zu nehmen. Denn auch früher, d.h. wohl in spätvorexilischer Zeit, sei man mit der Verehrung der Himmelskönigin gut gefahren: „Damals hatten wir Brot genug, es ging uns gut, und wir litten keine Not“. Auf den offen erklärten Willen zur Verehrung der Himmelskönigin antwortet zunächst der Prophet Jeremia, indem er die Logik der Argumentation der YHWH-Rede noch einmal wiederholt (VV 20-23). VV 24-30 wechseln dann erneut zu einer stark mit Formeln versetzten YHWH-Rede, die den Judäern in Ägypten die Vernichtung im Strafgericht unwiderruflich ansagt<sup>1449</sup>. VV 29f nennen als Zeichen für diese göttliche Drohung die Entmachtung des Pharaos Hofra.

Daß die große „Predigt“ in Kap. 44 von dtr Händen gestaltet wurde, ist seit langem erkannt<sup>1450</sup>. Das deuteronomistische Flair der Redeteile ist unverkennbar: „Die erste Hälfte des Kapitels (1-14) wird fast ausschließlich von redaktioneller Phraseologie gebildet. In der zweiten Hälfte bringt sich ein spezieller Anlaß, die Verehrung der Himmelskönigin, zur Geltung und verweist auf älteren, zugrundeliegenden Text, der jedoch ebenfalls von D durchgehend überarbeitet worden ist“<sup>1451</sup>. Bis zu diesem Punkt dürfte THIELS Urteil einen Konsens in der derzeitigen Exegese repräsentieren, die in dem Mittelteil der Redekomposition, d.h. also in der Passage über die Himmelskönigin in VV 15-19, den authentischen Grundbestand des Kapitels vermutet<sup>1452</sup>.

---

1448 Die Wortereignisformel mit Adressatenangabe (V 1) und die daran angeschlossene Botenspruchformel (V 2) leiten die Rede ein: I. Geschichtsrückblick auf den Untergang Judas und Jerusalems (VV 2-6); II. Analyse der gegenwärtigen Situation als andauernder Abfall von YHWH (VV 7-10), eingeleitet durch *w<sup>e</sup> attāh* + Botenspruchformel; III. Ankündigung der Vernichtung in Ägypten (VV 11-14), eingeleitet durch *lāken* + Botenspruchformel. Vgl. zur Analyse der Struktur W. THIEL, Redaktion II, 70; R.P. CARROLL, Jeremiah, 731; K.-F. POHLMANN, Studien, 168-172.

1449 Zur strukturellen Beziehung zwischen VV 15-19 und VV 20-25 vgl. R.P. CARROLL, Jeremiah, 741f.

1450 Vgl. dazu neben W. THIEL und im Anschluß an ihn M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 256, auch die Angabe bei S. HERRMANN, Prophet, 51; R.P. CARROLL, Jeremiah, 731f und K.-F. POHLMANN, Studien, 166-182, allerdings mit anderen Akzenten in der Einzelanalyse. Vgl. bereits B. DUHM, Jeremia, 328: „So wie das Cap. jetzt vorliegt, ist es ein Erzeugnis der Ergänzter, doch blickt besonders in v. 15-19, 24-26, 28 die alte Quelle durch, deren Darstellung nur durch die Bearbeiter vermehrt und alteriert worden ist“.

1451 W. THIEL, Redaktion II, 69, vgl. ebd. 69-81 zur Analyse des gesamten Kapitels und für den Nachweis dtr Diktion.

1452 Vgl. z.B. J. SCHREINER, Jeremia, 230: „Die neuere Forschung stimmt darin überein, daß insbesondere in 15-19 Sätze einer ursprünglichen Erzählung vorliegen, die den Grundbestand des überlieferten Textes bildet“; vgl. ferner M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 255-262;

Für die Annahme eines Grundtextes werden vor allem drei Textbeobachtungen angeführt: (1) In den VV 2-14.20-30 geht es mit Ausnahme von V 25 nicht um den „Spezialfall“, die Verehrung der Himmelskönigin, sondern in generalisierenden Worten um Fremdgötterverehrung überhaupt (VV 3-5.8f.21-23). (2) In der scheinbar geschlossenen Antwort des gesamten Volkes VV 15-19 erscheinen in V 19 plötzlich nur die Frauen (durch den Verweis auf „unsere Männer“ *ʿanāšênu*) als die Redenden. Dieses Problem könne nicht durch Anschluß an die lukianische Rezension durch die Ergänzung einer weiteren Redeeinleitung (καὶ αἱ γυναῖκες εἶπον) beseitigt werden, da (3) in V 25 wiederum im Kontext sperrige feminine Verbformen auftauchen, die auf ein Stadium des Textes verweisen, in dem nur Frauen angesprochen waren.

Allerdings bedeuten diese Argumente zugleich, daß die VV 15-19, in denen der Grundtext vermutet wird, selbst nicht einheitlich sind<sup>1453</sup>. So geht z.B. W. THIEL davon aus, daß „die Verse 15-19 ... in der ursprünglichen Form eine Rede der Frauen“<sup>1454</sup> enthielt, die die VV 16.17aα (bis *n<sup>e</sup>sākīm*).18a.19 umfaßte. Auch die VV 25\*.26\*.28a zeigen s.E. noch Spuren des ursprünglichen Textes<sup>1455</sup>. Nun hängt dieser Grundtext, wie THIEL selbst zugesteht „völlig in der Luft“, da eine „berichtende Einleitung ... fehlt“<sup>1456</sup>. Er bleibt ein Fragment, das stark überarbeitet wurde. Natürlich wirft die Annahme eines ursprünglichen, stark umgestalteten Fragmentes erhebliche Probleme auf. Dem versucht z.B. J. SCHREINER zu entgehen, indem er in V 7 die ursprüngliche Einleitung sieht. Er rekonstruiert daher aus den VV 7 (ohne *w<sup>e</sup> ʿattāh*).15 (nur *wayya ʿanū ʿæt yirm<sup>e</sup>yāhū kāl hannāšīm le ʿmor*).17a (bis *ʿanahnū*).17b.18a.19a.βα.24 (nur *wayyomær yirm<sup>e</sup>yāhū ʿæl kāl hannāšīm*).26b.28a den Grundtext des Kapitels<sup>1457</sup>.

H. SPIECKERMANN, *Juda*, 217; W. ZWICKEL, *Räucher kult*, 236f: „Der erschlossene Grundtext gehört zu den letzten überlieferten Worten Jeremias und stammt aus der Zeit nach 587 ... Der Spruch dürfte aus dem zweiten Jahrzehnt des 6. Jh.s stammen“ (236f).

1453 Widersprüchlich ist THIELS Charakterisierung des dtr Anteils in diesem Abschnitt: „In dem folgenden Abschnitt 15-19 trifft man auf einen Text, der nur sehr wenige D-Elemente enthält und anerkanntermaßen älteren, der Redaktion vorliegenden Wortlaut darstellt. Dieser ist jedoch von D einer kräftigen Glossierung unterzogen worden“ (W. THIEL, *Redaktion II*, 73, vgl. dazu auch die Auflistung der redaktionellen Phraseologie in VV 15-19 bei M. ROSE, *Ausschließlichkeitsanspruch*, 256).

1454 W. THIEL, *Redaktion II*, 74, vgl. im Anschluß M. ROSE, *Ausschließlichkeitsanspruch*, 257; W. ZWICKEL, *Räucher kult*, 236.

1455 Vgl. W. THIEL, *Redaktion II*, 74-81. Seine auf die VV 15-19 bezogene Angabe: „Schließlich wird man annehmen müssen, daß von D auch alle in Betracht kommenden Formen in diesem Abschnitt aus dem ursprünglichen Femininum ins Maskulinum umgesetzt worden sind“ (ebd. 74), ist mir nicht verständlich. Wenn ich seinen Grundtext richtig rekonstruiere, finden sich dort nur 1. Pl. com. Formen, die keiner Änderung bedürfen. Dieser Satz kann sich eigentlich nur auf V 25 beziehen, wo auch genau die Schwachstelle der Argumentation ist (s.u.).

1456 W. THIEL, *Redaktion II*, 74.

1457 Vgl. J. SCHREINER, *Jeremia*, 230f.

Beide Vorschläge für einen Grundtext des Kapitels können nicht restlos überzeugen. Sie arbeiten mit starken Eingriffen in den Text, die aber meist nur Halbverse, kurze Passagen oder einzelne Worte umfassen. Oft liegen keine syntaktischen oder logischen Brüche vor. Durch die literarkritischen Lösungsversuche von THIEL und SCHREINER wird der Text stark fragmentiert. Reichen aber die wenigen Kohärenzstörungen für die Annahme einer solch umfassenden Bearbeitung aus? Die angenommene Redaktion soll den Adressatenkreis von den Frauen auf alle in Ägypten lebenden Judäer umgemünzt haben (warum eigentlich?), dabei aber die Spuren nur zum Teil, sprich allzu schlecht verwischt haben. Während bei THIEL die Einbindung des Fragmentes in einen argumentativen Zusammenhang fehlt, zeigen sich auch bei SCHREINER an diesem Punkt deutliche Schwachpunkte: Seine rekonstruierte Einleitung des Grundtextes aus V 7 richtet sich an „Männer und Frauen, Kinder und Säuglinge“, kurz an diejenigen, die sich in Ägypten aufhalten. Die Gruppe der Handelnden und hauptsächlich Angesprochenen ist in diesem Vers maskulin (vgl. *ʾattæm ʾošîm*). Fortgesetzt wird dieser Vers allerdings durch V 15 und die folgenden Verse des Grundtextes, wo nur noch die Frauen antworten. Der Rest der Judäer taucht bis VV 26b.28 offensichtlich unter. Denn dort redet Jeremia zwar nur die Frauen an (V 24\*), meint aber wiederum alle Judäer, die auch in V 7 angesprochen waren. War da nicht der ursprüngliche Text noch kohärenter als der rekonstruierte Grundtext? Der „Mischmasch“ an femininen und maskulinen Formen in V 25<sup>1458</sup>, der THIEL veranlaßt, auch in diesem Vers Splitter des ursprünglichen Fragmentes anzunehmen, fällt bei SCHREINER völlig aus dem Grundtext heraus. Unter den Voraussetzungen der Frauen-Grundtext-Hypothese müßte allerdings auch V 25 erklärt werden und konsequenterweise - wie der Rückverweis auf die Männer in V 19 - als Indiz für ein früheres Textstadium gewertet werden, in dem nur die Rolle der Frauen im Fremdkult betont wurde. Einer späteren Redaktion wird man diesen Vers insgesamt nicht einfach zu-

1458 Bei diesem Vers versagt jedes Sprachgefühl, das auf Genuskongruenz fixiert ist. Eine Klärung nach den Regeln der hebräischen Grammatik erscheint ausgesprochen schwierig und nur möglich, wenn man Inkongruenzen weiträumig zugesteht. Die Anrede im MT ergeht an *ʾattæm ûn<sup>e</sup>šékæm* „ihr und eure Frauen“, es folgt *watt<sup>e</sup>dabbernâh b<sup>e</sup>pîkæm ûbidékæm mille ʾtæm*. Während die 2 Pl. fem. noch mit Mühe mit den maskulinen Suffixen zusammenzubringen ist (vgl. GesK § 146g und V 25b), verwundert die 2 Pl. mask. *mille ʾtæm*. Diese ließe sich allerhöchstens mit der „Abneigung gegen den Gebrauch der Femininform“ (GesK § 145t) erklären.

Die Inkohärenz zwischen der Anrede und dem Folgenden wird meist durch Angleichung an die LXX (Υμεῖς γυνεῖκες) behoben (vgl. BHS). Zum einen liest man statt des mask. Pronomens ein Feminium *ʾattenâh* und ändert das suffigierete *ûn<sup>e</sup>šékæm* schlicht in *hannâšîm*: „ihr Frauen“.

Es ist fraglich, ob man den Text einfach an die glattere LXX angleichen darf und den Rest mit Mühe der hebräischen Grammatik unterordnen kann. Könnte nicht auch die Zusammenstellung von mask. Suffixen und einer mask. Verbform mit drei femininen Verbformen für die Ursprünglichkeit des MT sprechen, in dem zwar Frauen als Hauptträgerinnen der Gelübde erscheinen, deren Männer aber nicht ganz aus der Verantwortung genommen werden?

ordnen dürfen<sup>1459</sup>. SCHREINER tut gut daran, sich diese Inkongruenz in der literarkritischen Logik zu erlauben, denn V 25 bleibt eine unlösbare Crux. Indem SCHREINER auf den von Inkongruenzen strotzenden V 25 nicht eingeht, entgeht er der äußerst unwahrscheinlichen Schlußfolgerung THIELS, die jetzt fehlenden femininen Formen in V 25 seien von der Redaktion in Maskulinformen geändert worden<sup>1460</sup>. Gerade die femininen Formen in V 25 lassen sich nicht plausibel für die Annahme eines ursprünglichen „frauenzentrierten“ Grundtextes auswerten, zumindest läßt sich ein solcher nicht mehr plausibel eruieren.

Es zeigt sich, daß beide Rekonstruktionen mit Annahmen belastet sind, die nicht überzeugen können, sei es der stark fragmentarische Charakter, die Änderung von ursprünglichen Femininformen oder die Inkohärenz der Adressaten zwischen VV 7.26.28a und den Frauen in VV 15-19\*. Die Hypothese eines Grundtextes in VV 15-19 läßt sich so nicht wahrscheinlich machen. Dieses Negativurteil, daß sich ein Grundtext, in dem lediglich die Frauen aktiv waren, m.E. nicht mehr rekonstruieren läßt, ist nun durch zwei positive Beobachtungen zum Text zu ergänzen, ohne daß damit der Anspruch erhoben würde, das „Funktionieren“ des Textes schon eingeholt zu haben:

(1) Die erste Beobachtung zielt auf den oben zuerst genannten Grund einer literargeschichtlichen Differenzierung der VV 1-14.21-30\* von VV 15-19, nämlich die Tatsache, daß die Himmelskönigin nur in VV 17.18.19.25, nicht aber in den vor- und nachgeschalteten Redeteilen erwähnt wird. Dies läßt sich durch die unterschiedlichen Sprecherpersonen erklären und muß nicht notwendig auf einen Grundtext hinweisen: Der Titel „Himmelskönigin“ wird weder von YHWH, noch von Jeremia, aber auch nicht von dem Erzähler gebraucht, sondern ausschließlich im Mund des antwortenden Volkes, seien dies nun Männer, Frauen oder beides. Besonders deutlich ist das in V 15, wo der Erzähler das Räuchern für fremde Götter erwähnt (*ka m<sup>c</sup>qat<sup>r</sup>erôt n<sup>c</sup>šehæm le ʾlohîm ʾa<sup>r</sup>herîm*), aber doch offensichtlich die Opfer für die Himmelskönigin gemeint sind. Auch in V 25, wo innerhalb der YHWH-Rede die *malkat hasšamayim* auftaucht, trifft die Beobachtung zu. Denn auch hier handelt es sich um ein wörtliches Zitat des Volkes (vgl. *le ʾmor* und 1 Pl.).

1459 So aber J. SCHREINER, Jeremia, 233.

1460 Vgl. W. THIEL, Redaktion II, 77. Warum sollte man dann nicht gleich alle femininen (Verb)Formen in V 25 geändert haben? Die Annahme einer bewußten Änderung der Formen durch redaktionelle Hand ist die denkbar schlechteste, da man dem Redaktor „schlampige Arbeit“ und Unkenntnis der hebräischen Grammatik unterstellen muß.

Als weiterer Hinweis auf die mangelnde Plausibilität eines frauenzentrierten Grundtextes und einer dtr Inklusion der Männer kann ein Vergleich mit VV 9.17 dienen. Die Liste in Jer 44,17a\*, die den Kult der Himmelskönigin auch auf „die Väter, die Könige und Beamten in den Städten Judas und den Straßen Jerusalems“ ausweitet, wird sowohl von THIEL als auch von SCHREINER für dtr Nacharbeit gehalten, da sie die ursprüngliche Frauenzentrierung durchbricht. Nun ist auffallend, daß diese Liste im dtr Rahmenteil in V 9 bereits auftauchte, dort allerdings in der signifikanten Variation, die die Rolle der Frauen besonders heraushebt: „Habt ihr denn all das Böse eurer Väter und das Böse eurer Könige und das Böse seiner Frau und euer Böses und das Böse eurer Frauen, das sie (die ganze Gruppe oder nur die letztgenannten) im Land Juda und in den Straßen Jerusalems getan haben, vergessen?“ Bei einer vorausgesetzten Inklusionstheorie ist ungewöhnlich, daß die Frauen explizit genannt werden und damit herausgehoben werden. Warum wird das getan, wenn doch eines der Ziele der dtr Redaktion war, die zentrale Rolle der Frauen im Grundtext zuungunsten des ganzen Volkes und seiner Notablen aufzuheben?

(2) Die zweite Beobachtung bezieht sich auf die starke Verankerung der VV 15-19 in den Kontext von Jer 44. Nicht alle Stichwortverbindungen, Anklänge und Aufnahmen sind bei der Annahme eines Grundtextsurrogats aus den VV 15-19 getilgt. V 15a gebraucht für die Umschreibung des Fremdgötterdienstes zunächst nur das Verbum *qtr*, das als Leitwort des gesamten Kapitels fungiert (VV 3.5.8.15.17.18.19.21(2mal).23.25), und <sup>a</sup>*lohîm* <sup>a</sup>*herîm* das ebenfalls in VV 3.5.8 steht. V 15b gibt die Adressatenliste aus V 1 verkürzt wieder und bindet sich so an den dort genannten Personenkreis („alle Judäer in Ägypten und Oberägypten“) zurück. In V 20 wird dann entsprechend auf V 15 zurückgegriffen. Die Antwort in V 16 <sup>a</sup>*ênennû šomê* <sup>a</sup>*îm* <sup>a</sup>*elâkâ* greift das *w<sup>e</sup>lo* <sup>a</sup>*šâmê* <sup>a</sup>*û* aus V 5 wieder auf, das auch in V 23 wiederkehrt. Die ausgedehnte Liste der Abtrünnigen in V 17 bezieht sich zurück auf V 9 und kehrt in V 21 wieder. V 18b nimmt eine Wendung aus VV 12.13 auf, die ähnlich auch in V 27 wiederkehrt. Es ist fraglich, ob es sinnvoll ist, diese ganzen Stichwortverbindungen aus VV 15-19 auszulösen, um zu einem undeuteronomistischen und jeremianischen Grundtext zu kommen.

Auch die beiden positiven Annahmen zeigen, daß die Suche nach einem Grundtext innerhalb der VV 15-19 nicht der unmittelbar plausibelste Weg ist<sup>1461</sup>. Es scheint wahrscheinlicher, daß die VV 15-19 zusammen mit der Komposition von Kap. 44 entstanden sind. Damit soll nicht zugleich behauptet werden, daß das Kap. 44 aus einem Guß ist: Wachstumspuren und Redundanzen weisen durchaus auch im Bereich der VV 1-14.20-30 darauf hin, daß an dem Kapitel möglicherweise noch gearbeitet worden ist. Auch bleiben bei der Annahme einer dtr Komposition die Spannungen in V 19 und V 25 letztlich unerklärt: Daß dort darauf hingewiesen wird, daß die Gelübde für die Himmelskönigin unter Billigung der Männer abgelegt worden sind, verweist einerseits auf Num 30, läßt aber zugleich nur den

1461 So auch K.-F. POHLMANN, Studien, 172-177.

POHLMANN selbst versucht die Probleme durch die Annahme zu lösen, die VV 20-23 seien sekundär. Der dort tätige Redaktor sei für die erweiterten Anreden in VV 15.24 zuständig. Er lehnt zwar einen Grundtext ab, stimmt jedoch insofern mit der Annahme überein, daß die Rede VV 15ff ursprünglich nur von Frauen gehalten worden sei und entsprechend die Antwort von Jeremia VV 24ff ebenfalls ursprünglich nur an die Frauen gerichtet war. Der Redaktor habe den Kreis derer, mit deren Ansicht in VV 17-19 er sich habe auseinandersetzen wollen, auf das ganze Volk erweitern wollen. Aber auch diese Annahme überzeugt m.E. nicht: POHLMANN begründet die Interpolation von VV 20-23 u.a. mit der Doppelung der Redeeinleitung in VV 20.24. Dabei verkennt er, daß VV 20-23 reine Prophetenrede sind, indes VV 24-30 durch den Propheten vermitteltes YHWH-Wort. Warum hat der Redaktor, der für die erweiterten Redeeinleitungen und VV 20-23 zuständig gewesen sein soll, die jeweiligen Einleitungen so unterschiedlich gestaltet (vgl. vor allem den Wechsel von *hâ* <sup>a</sup>*nâšîm* V 15 zu *hagg<sup>e</sup>bârîm* in V 20 zu einem bloßen *kâl* *hâ* <sup>a</sup>*am* V 24)? Daß im Kontext von Kap. 44 in VV 15-19 nur die Frauen geredet haben sollen, verwundert, wenn in VV 7.26 das ganze Volk von der Strafe betroffen ist. Warum wird dann in V 7 nicht gesagt, daß das Handeln der Frauen zugrunde richtet? Der eigentümliche Verweis in V 15, daß die Männer über das Tun ihrer Frauen Bescheid wußten, läßt sich über VV 20-23 nicht erklären. POHLMANNs Erklärung „Die merkwürdige Notiz . . . כִּי הִידְעִים כִּי in V. 15 ist wahrscheinlich nur darauf zurückzuführen, daß der Bearbeiter sich selbst damit die Frage beantwortet, mit welchem Recht er in V. 15 neben den Frauen auch die Männer nennen darf, obgleich doch in seiner Vorlage allein die Frauen dem Propheten antworten“, zeigt die Schwierigkeit selbst an, ist aber wenig überzeugend. Die verbliebene Maskulinform in V 25 kann POHLMANN ebenfalls nicht erklären. Auch bei seiner Lösung fragt sich, warum die Redaktion so viele Ungereimtheiten hinterlassen hat. Wenn diese von der Redaktion billigend in Kauf genommen wurden, können sie auch schon im „Grundtext“ gestanden haben.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

Schluß zu, daß hier die Frauen reden und die entsprechende explizite Redeeinleitung fehlt. Ähnlich in V 25, wo ebenfalls die Frauen die Gelübde abgelegt haben (ohne daß allerdings die Männer völlig außen vor gelassen würden). Mit der Annahme einer „einheitlichen“ Komposition soll lediglich gesagt werden, daß die vorliegende Abfolge, YHWH-Wort durch den Propheten - Antwort des Volkes - erneutes Prophetenwort, zur ursprünglichen Komposition von Kap. 44 gehört und ein Grundtext, in dem ausschließlich die Frauen der Himmelskönigin opferten, *nicht eruierbar ist*. Ferner muß durch die Zweifel an einem vordtr Grundtext des Kapitels auch die jeremianische Verfasserschaft und Authentizität des Wortes angezweifelt werden. Jer 44 spiegelt nicht unmittelbar die jeremianische Kritik am Kult der Himmelskönigin zum Abschluß seines Wirkens in Ägypten. Die Historizität des Berichteten soll allerdings nicht generell bestritten werden: Die Verehrung der Himmelskönigin ist kaum dtr Fiktion und frei erfunden. Die Einzelinformationen zu dem Kult der Himmelskönigin werden allerdings relativiert und dürfen nicht ohne weiteres als Realbild des Kultes gesehen werden, wie das oft geschieht. In ähnliche Richtung geht eine weitere Folgerung aus der Analyse: Die Annahme, daß der Kult der Himmelskönigin weitestgehend ein Kult der Frauen war, ist alt und wird als Konsens immer wieder vorgetragen<sup>1462</sup>. Diese These wurde durch die Annahme eines Grundtextes, in dem *ausschließlich* Frauen vorkamen (und wegen des Kultes kritisiert wurden), potenziert. Entsprechend der Ablehnung dieser These muß auch die Frauenzentrierung wieder relativiert werden. Zwar bleibt unzweifelhaft richtig, daß der Text Frauen mehrfach besonders heraushebt<sup>1463</sup>, jedoch impliziert das nicht, daß nur und ausschließlich Frauen am Kult der Himmelskönigin beteiligt waren. Die VV 15-19, aber auch die Rahmenteile setzen voraus, daß der Kult der Himmelskönigin bis in offizielle Kreise (Beamte, Könige und Königinnen usw.) verbreitet gewesen ist. Auch wenn diese Sicht sehr wahrscheinlich fiktiv ist, kann nicht von einem Kult für und von Frauen gesprochen werden. Damit konvergiert Kap. 44 wieder eher mit der „Kultteilnehmerliste“ in Jer 7,18, die den Kult der Himmelskönigin als familiären Hauskult beschreibt.

---

1462 Vgl. z.B. P. VOLZ, *Jeremia*, 368f; A. WEISER, *Jeremia*, 80.380; J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 285.680; W. RUDOLPH, *Jeremia*, 261; M. ROSE, *Ausschließlichkeitsanspruch*, 253 u.ö.; E.S. GERSTENBERGER, *Jahwe*, 27-33; M.-T. WACKER, *Aschera*, 149; S. ACKERMAN, *Tree*, 11 und viele andere mehr.

1463 Frauen werden im ganzen Kapitel auffallend oft erwähnt (vgl. VV 7.9.15.20.24.25), allerdings meist eingebunden in eine Aufzählung. Hervorgehoben werden sie in der Einleitung V 15 durch die Qualifizierung der Judäer als Gruppe derjenigen, „die wußten, daß ihre Frauen anderen Göttern räucherten“. Ferner werden Gelübde der Frauen für die Himmelskönigin ausdrücklich genannt (VV 19.25, nicht differenziert hingegen V 17). Diese Hervorhebung von Frauen im Text von Jer 44 ist bisher m.E. noch nicht zureichend exegetisiert worden. Welche Funktion hat die Engführung auf Frauen im Text und welche Konsequenzen ergeben sich dadurch für die Stellung der Frau in der familiären Religion? Vgl. dazu auch die Anmerkungen bei M.-T. WACKER, *Aschera*, 149, mit dem Hinweis auf das Dissertationsprojekt von RENATE JOST, Frankfurt.

Auf einen Aspekt des Textes ist noch hinzuweisen. In V 18 wird zur Unterstützung der Argumentation des Volkes ausdrücklich auf eine Phase in der Geschichte Judas zurückverwiesen, in der die Himmelskönigin nicht verehrt wurde. Sofern man dieses Moment für glaubwürdig hält (es ist nicht über alle Zweifel erhaben), kommt nur die Zeit von der Kultreform Joschijas bis zur Flucht nach Ägypten in Frage. Die Zeit der „mangelfreien“ Verehrung der Himmelskönigin, von der der Text ausgeht, würde unter den gegebenen Voraussetzungen der Religionsgeschichte Judas in der späten Königszeit am ehesten in die Zeit von Manasse bis Joschija reichen. Wie lange nach der Kultreform Joschijas die Verehrung der Himmelskönigin ausgesetzt wurde, ob bis zur Regierung Jojakims, bis zum Fall Jerusalems oder bis zur Ermordung Gedaljas, läßt sich dem Text nicht sicher entnehmen<sup>1464</sup>. Die Aussage, daß es den Verehrern und Verehrerinnen schlecht ging, sie Mangel litten und vom Schwert bedroht wurden, trägt zur Präzisierung nichts Sicheres bei, weist aber eher auf den Beginn des 6. Jhs. Wie angedeutet, sollte diesen Angaben aber nicht zuviel Wert beigemessen werden<sup>1465</sup>, zumal keine weiterreichenden Schlüsse darauf aufgebaut werden.

**3. *„Die Kinder sammeln Holz, die Väter zünden das Feuer an, und die Frauen kneten den Teig, um Opferkuchen für die Himmelskönigin zu backen“ (Jer 7,18). Eine kritische Beschreibung der Kultelemente***

Wie oben bereits erwähnt, stellen die in Jer 7 und 44 genannten Elemente des Kultes der Himmelskönigin die ausführlichste Beschreibung eines Fremdgötterkultes im AT dar. Vielfach sind die genannten Momente des Kultes als Merkmale für eine Identifizierung der Himmelskönigin herangezogen und für ein „Phantombild“ der Göttin ausgewertet worden. Nur selten wurde die Stellung der Nachrichten im literarischen Kontext mitbedacht, so daß manche Details als historische Information überbewertet wurden (s.u.). Die oben angerissene literarische Einordnung der beiden Passagen hat wahrscheinlich gemacht, daß sie nicht jeremianisch sind, sondern auf dtr Hand zurückgehen. Ein gewisses Maß an Polemik oder Verzerrung der Notizen sollte also einkalkuliert werden. Im folgenden sollen in fünf Punkten die Nachrichten über den Kult der Himmelskönigin kritisch gesichtet und ausgewertet werden:

---

1464 Die hier wiedergegebenen Angaben werden traditionell in der Literatur vertreten. Vgl. dazu die Angaben bei M. ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch, 259f, mit Hinweisen zur Diskussion in der Literatur. Anders W. ZWICKEL, Räucher kult, 238: „Völlig auszuschließen ist die These von Weiser, Jeremia (A. 16), 372, der annimmt, die Kultpraxis der Frauen bezöge sich auf die Zeit Manasses, während sie in der Zeit Josias diesen Kult unterbrochen hatten ... Dagegen spricht der für die damalige Lebenserwartung (besonders der Frauen) zu große zeitliche Abstand“.

1465 Es könnte durchaus sein, daß der Versuch einer „taggenauen“ Festlegung der erwähnten Perioden der Prosperität und des Mangels die Intention des Textes verfehlt, dem es lediglich um die Verkoppelung des Kultes der Himmelskönigin mit dem positiven oder negativen Ergehen geht, um dem Kult - in der Ästimation der Redenden - eine hohe Plausibilität zu geben.

#### *a) Fehlende Anbindung an den Tempel*

Der Kult der Himmelskönigin ist anscheinend nicht an einen Tempel gebunden, auf keinen Fall aber an den Jerusalemer Tempel. In Jer 7,16-20 wird der Tempel nicht als Ort der kultischen Handlung vorausgesetzt. Eine Anbindung läßt sich hier weder aus der Nähe zur Tempelrede noch aus der Erwähnung des Tempels in V 20 schließen. Auch die Lokalisierung in Ägypten in Jer 44 spricht gegen eine Anbindung an den Jerusalemer Tempel. Dort wird aber auch kein anderer, etwa der Tempel der Himmelskönigin in Hermopolis o.ä. erwähnt<sup>1466</sup>, so daß davon ausgegangen werden kann, daß der Kult der Himmelskönigin ohne institutionelle Anbindung auskommen konnte. Damit kann nicht per se ausgeschlossen werden, daß die Himmelskönigin nicht *auch im* Tempel verehrt worden ist.

#### *b) Ein privater und familiärer Kult*

Die „Kultteilnehmerliste“ in Jer 7,18 (Kinder, Väter, Frauen), aber auch die Betonung von Männern und vor allem Frauen in Jer 44 legen nahe, daß es sich um einen privaten und familiären Kult handelt. Die Opfer wurden nicht in einer kollektiven Opferfeier dargebracht, sondern scheinbar spontan von einer Kleinfamilie. Eine vermittelnde Rolle eines Priesters oder einer Priesterin wird nicht erwähnt.

Bei der Engführung des Kultes auf den familiären Bereich der Frömmigkeit ist nun zu beachten, daß die differenzierende Aufgabenteilung in Jer 7,18 auch eine literarische Funktion übernimmt, nämlich die Distribution des Kultes zu unterstreichen. Ob daraus z.B. tatsächlich abzulesen ist, daß Kinder im Kult eine Aufgabe übernahmen, oder dieses Moment polemische Stilisierung der Geschäftigkeit dieses Kultes ist, muß offenbleiben. Einen etwas anderen Eindruck vermittelt Jer 44. Dort werden neben der bevorzugten Erwähnung von Frauen auch Könige und Beamte als Kultteilnehmer genannt. Gerade hierin wird jedoch klar, daß durch die Verankerung im Staatskult das dtg Geschichtsbild gestützt werden soll, das den Fremdgötterkult als Grund für den Untergang Judas voraussetzt. Zumindest scheint es aber nicht undenkbar gewesen zu sein, daß auch Funktionsträger am Kult der Himmelskönigin beteiligt waren. Der in Jer 7,18; 44,15-19 beschriebene Kult läßt sich als ein Kult der Privatfrömmigkeit/Familienfrömmigkeit charakterisieren. Es kann daraus nicht geschlossen werden, daß die Himmelskönigin im offiziellen Staatskult oder in einem Tempelkult keine Rolle spielte<sup>1467</sup>.

---

1466 S. dazu u. den Hermopolis-Brief Nr. 4, wo Z. 1 ein Tempel einer Himmelskönigin für Syene belegt ist.

1467 D.h. konkret, daß hier kein Ausschlußkriterium für die Identifikation vorliegt. Weder lassen sich die Göttinnen ausschließen, die im offiziellen Staatskult eine Rolle spielten, noch kann über den „privaten“ Charakter der Kreis der in Frage kommenden Göttinnen eingegrenzt werden.



*c) Die Opfer für die Himmelskönigin*

Mehrfach erwähnt werden Libationsopfer, Räucheropfer und das Backen von Opferkuchen/-brot. Damit sind traditionelle, nicht für eine Göttin (oder einen Gott) spezifische Kultelemente erwähnt, die gut zu einem privaten, institutionell nicht gebundenen Kult passen, aber auch im staatlichen Großkult als begleitende Kulthandlungen vorstellbar sind.

*(1) Libationsopfer*

Das Ausgießen von Libationen wird mit *nsk* (hi.) *n<sup>e</sup>sākūm* beschrieben (Jer 44,17.18.19(bis). 25, vgl. 7,18), was für Fremdgötteropfer noch in Jer 19,13; 32,29; Ez 20,28 und - trotz Unsicherheiten in der Textüberlieferung - wohl auch Ps 16,4 gebraucht ist<sup>1468</sup>. Welche Opfermaterie libiert wird (möglich wären etwa Bier, Wein, Milch, Wasser, Honig etc.) und auch die näheren Umstände des Rituals (Kultgerät etc.) bleiben offen<sup>1469</sup>. Das Trankopfer für die Himmelskönigin wird in Jer 44,17.18.19.25 neben das Räuchern für die Himmelskönigin gestellt, in V 18 wird es ein zweites Mal neben dem Opferkuchen genannt (s.u.).

*(2) Räucheropfer*

Auch das Räuchern *qtr* ist eine unspezifische Opferart, die sich nicht auf eine bestimmte Gottheit engführen läßt<sup>1470</sup>. Gerade in spätvorexilischer Zeit ist das Räucheropfer vermehrt mit astralen Kulturen verbunden<sup>1471</sup>. Als Räuchergeräte sind Kultständer (bedingt), Räucherfassungen, Räucherpfannen, Räucherkästchen oder Räucheraltäre denkbar<sup>1472</sup>. Als Opfermaterie im Räucheropfer kommen neben der „klassischen“ Variante, die Fettstücke des Opfertiers in Rauch aufgehen zu lassen, (mit Aromata vermischte) Mehlprodukte, Aromata und vielleicht auch Backwaren (vgl. Am 4,5; Ez 16,19) in Frage. Wie bei den Libationsopfern sind in Jer 44 keine genaueren Angaben über die Opfermaterie und den Ablauf des Ritus gemacht. W. ZWICKEL hat vorgeschlagen, daß die Opferkuchen die Opfermaterie waren. Dies

---

1468 Vgl. zu Ps 16,4 (spätnachexilischer Zusatz) E. ZENGER, in: F.-L. HOSSFELD; E. ZENGER; Psalmen, 108; zu Ez 20,28 W. ZIMMERLI, Ezechiel, 450f. Vgl. ferner *nāsik* in Dtn 32,38; *nsk qal.* in Hos 9,4 „Trankopfer“. Vgl. dazu und zu Libationen im YHWH-Kult C. DOHMEN, Art. נִסְק, 491f. Zur archäologischen Evidenz möglicher Libationsgefäße vgl. H. WEIPPERT, Palästina, 664f u.ö.

1469 W. ZWICKEL will die Opfermaterie der Libationen für die Himmelskönigin auf „Wein“ festlegen (Räucheropfer, 238), wofür aber die Indizien gänzlich fehlen.

1470 Vgl. zu *qtr* und zum Räucheropfer die Untersuchungen K. NIELSEN, Incense; W. ZWICKEL, Räucheropfer, und zusammenfassend R.E. CLEMENTS, Art. קִטֹּר.

1471 Vgl. z.B. das Räuchern für das „Heer des Himmels“ oder „das Räuchern auf den Dächern“; zu den astral konnotierten Kulturen etwa Zef 1,5; 2Kön 21,5; 23,5.12; Jer 8,2; 19,13; 32,29; Ez 8,10-12. Zum astralen Charakter des Räucheropfers vgl. auch K. KOCH, Aschera, 107; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 295.

1472 Vgl. zur archäologischen Evidenz und zur zeitlichen Entwicklung von der Räucherfasserne zum kuboiden Räucheraltären in hellenistischer Zeit die Untersuchung von W. ZWICKEL (Räucheropfer) und zu weiteren Literaturangaben u. den Exkurs zu den *hammānīm*.

begründet er mit V 19, wo zuerst *qtr* und *nsk n<sup>e</sup>sākīm* genannt werden und dann in der zweiten Hälfte das Anfertigen der Opferkuchen (*ʿsh kawwānīm l<sup>h</sup>a ʿasibāh*) zusammen mit *nsk n<sup>e</sup>sākīm* genannt werden: „Dies legt den Schluß nahe, daß hier Kuchen oder Teig verbrannt wurden“<sup>1473</sup>. Es bleibt fraglich, ob aus V 19 wirklich auf die Opfermaterie der Räucheropfer geschlossen werden kann, da erstens die Zusammenstellung von Opferkuchen, Räucheropfer und Libation in akkadischen Texten bezeugt ist<sup>1474</sup> und zum zweiten durch den Infinitiv *l<sup>h</sup>a ʿasibāh* „um sie abzubilden“ eine Zielangabe für das Herstellen der Kuchen genannt ist. Es erscheint unwahrscheinlich, daß die *kawwānīm* mit dem Bild oder in der Gestalt der Göttin (s.u.) zugleich als Opfermaterie für das Räuchern verwandt wurden, zumindest gibt der Text das nicht her.

### (3) Opferkuchen

Die in beiden Texten Jer 7,18 und 44,19 erwähnten Opferkuchen haben bisher am meisten das Interesse der Forscher und Forscherinnen angeregt, was natürlich daran liegt, daß hier kein Standardvokabular verwandt ist. Der nur hier vorkommende Terminus *kawwānīm* wird üblicherweise als akkadisches Lehnwort von *kamānu* abgeleitet<sup>1475</sup>. „*kamanu* bezeichnet vor allem in neuassyrischen Texten einen (mit Feigen oder Honig) gesüßten Kuchen“<sup>1476</sup>. URS WINTER weist darüber hinaus darauf hin, daß *kamānu* „auch einen Opferkuchen für die Göttin Ishtar bezeichnen (kann), ... dann aber normalerweise durch das Beiwort *tumri* näher präzisiert (wird)“<sup>1477</sup>. *kamān tumri* meint dann einfaches, ohne Ofen zubereitetes „Glutaschen-“ oder „Holzkohlenbrot“. Zwar komme der Begriff in Jer 7; 44 nicht vor, jedoch „denkt man auch da an Aschekuchen, da in Jer 7,18 zwar vom Holz sammeln und Feuermachen, nicht aber von einem Ofen die Rede ist“<sup>1478</sup>. Daß es sich um

1473 Vgl. W. ZWICKEL, Räucher kult, 238.

1474 Vgl. dazu U. WINTER, Frau, 571-574 mit dem Beispiel eines Beschwörungsrituals, in dem allerdings noch weitere Opferhandlungen erwähnt werden; vgl. auch M. WEINFELD, Worship, 152.

1475 Vgl. GesB 338f; KBL<sup>3</sup> 444; AHW 430a; CAD 8 (1971) 110f, vgl. auch S. ACKERMAN, Tree, 30 mit weiteren Angaben.

1476 U. WINTER, Frau, 571. Das erinnert natürlich an die *ʿasšē ʿanābīm* „Rosinenkuchen“ in Hos 3,1 (vgl. Hld 2,5; Jes 16,7), die wohl als Aphrodisiakum galten (vgl. O. KEEL, Hohe lied, 86.89), vgl. die Lebkuchen in 2Sam 13. Diese Assoziationskette hat häufiger zu der Annahme geführt, die Himmelskönigin sei - wegen dieser Parallelität - sicher eine Liebesgöttin. Dieser Schluß dürfte allerdings übereilt sein. Opferbrot und Opferkuchen sind ebenfalls eine so verbreitete Opfermaterie (vgl. etwa die Schaubrote), daß daraus keine Schlüsse über den Charakter der Göttin gezogen werden können (vgl. U. WINTER, Frau, 567: „Brote und kuchenartige Gebäcke gehören zu den beliebtesten Opfergaben im Alten Orient“).

1477 U. WINTER, Frau, 571; vgl. auch die Textbeispiele bei S. ACKERMAN, Tree, 31.

1478 U. WINTER, Frau, 571 mit Verweis auf G. DALMAN und W.E. RAST, Cakes, 175; vgl. auch S. SCHROER, Bilder, 274. Sein zusätzlicher Verweis auf einen mittellassyrischen Rollsiegelabdruck (1500-1200 v. Chr., vgl. ebd. Abb. 520), auf dem eine kniende Frau in einer Backhütte ein Brot formt, trägt für die Interpretation von Jer 7,18; 44,19 nichts aus.

Aschekuchen handelt, ist zwar durchaus denkbar, jedoch ist m.E. diese Information aus dem Text nicht zu entnehmen. Zwar ist richtig, daß von einem *tannûr*<sup>1479</sup> in Jer 7,18 nicht die Rede ist, aber daraus läßt sich nicht schließen, daß auch solches Gerät nicht verwandt worden ist. So wird z.B. in den drei Momenten des Rituals (Holz sammeln, Feuer anzünden und Teig kneten *lûš bāseq*<sup>1480</sup>) das Backen (*ʿph*) ebenfalls nicht erwähnt. Die Beschreibung bricht nach den Vorbereitungen für das Backen ab. Dies ist wohl auf die literarische Intention zurückzuführen: In der Beschreibung von Jer 7,18 liegt das Gewicht nicht auf der exakten Nachzeichnung des Ablaufs oder auf der Darstellung aller Einzelheiten des Rituals, sondern auf den verteilten Rollen. Es soll betont werden, daß die ganze Familie involviert ist, daher werden drei getrennte Aspekte genannt<sup>1481</sup>.

Ohne Zweifel ist das wichtigste Charakteristikum der *kawwānîm* in Jer 44,19 die Präzisierung durch den Infinitiv *ʿha ʿašibāh* „um sie abzubilden“<sup>1482</sup>. Zur Erklärung geht man entweder davon aus, daß die Göttin selbst figürlich dargestellt aus einer Matrize/einem Modell geformt oder in einer Backform gebacken wurde oder daß ihr Attribut (z.B. Stern) mit einem Stempel dem Brot oder Kuchen aufgedrückt wurde<sup>1483</sup>. Letzteres ist m.E. unwahrscheinlich, da *ʿsb* eher auf ein Abbild der Göttin hinweisen dürfte<sup>1484</sup>. Der häufig gegebene Verweis auf Gebäckformen aus Mari (18. Jh.), unter anderem mit Abbildungen der „nackten Göttin“<sup>1485</sup>, ist zwar instruktiv, läßt sich aber wegen des großen zeitlichen Abstandes nur bedingt mit Jer 44,19 verbinden. S. SCHROER vermutet, daß „einzelne der Matrizen von Frauenfigürchen, die bei Ausgrabungen gefunden worden sind, statt zur Anfertigung von Terrakotten als Teigmodell dienten“<sup>1486</sup>. Prinzipiell ist diese Annahme zwar möglich, jedoch sind viele der Matrizen von Frauenfigürchen zu klein, um als Backformen

1479 Oder einer Backpfanne *mašret*, vgl. 2Sam 13,9 bzw. Backplatte *maḥʾabat*.

1480 Vgl. dazu auch Hos 7,4, wo z.B. auch ein Ofen erwähnt ist.

1481 Die Beschreibung könnte also auch weitergehen: Die Kinder drücken den Stempel auf, die Männer schieben den Kuchen in den Ofen und die Frauen holen ihn gebräunt heraus. Spricht nicht die Zielformulierung in Jer 44,19 „um sie abzubilden“ eher gegen einen Aschekuchen und für ein mit Milch bestrichenes Brot, das auf einer Backplatte oder im Ofen gebacken wurde? Letztlich gibt der Text darüber keine Auskunft.

1482 Das Verbum *ʿsb I* ist nur zweimal belegt. Im hi. nur hier, pi. noch in Ijob 10,8 als „flechten“. Es muß wohl mit \**ʿāšāb/ʿošʿab* „Götzenbild/Götze“ zusammengebracht werden und als „um sie abzubilden“ wiedergegeben werden. In der Wahl dieses Terminus ist eine polemische Note natürlich nicht zu verkennen.

1483 Vgl. z.B. A. WEISER, Jeremia, 71: „Gebäck in Mond- oder Sternform, wie es sich noch in unserem Weihnachtsgebäck findet“ (71). Vgl. zu den verschiedenen Thesen ausführlich U. WINTER, Frau, 567f.

Die Annahme, daß die Kuchen der Himmelskönigin Dreiecksform hatten und später im Symbol der Tannit wieder auftauchen sollen (so B. HALPERN, Baal, 137), ist nicht belegbar.

1484 So zu Recht auch U. WINTER, Frau, 568 und im Anschluß S. SCHROER, Bilder, 274 (anders ebd. 276).

1485 Vgl. dazu U. WINTER, Frau, 570 mit Abb. 519; S. SCHROER, Bilder, 277 mit Abb. 99.

1486 S. SCHROER, Bilder, 277. Vgl. schon A. WEISER, Jeremia, 71.

zu fungieren (sofern man nach dem Backen noch etwas von dem Dargestellten erkennen soll). Größere Matrizen - wie das von SCHROER angeführte sb-zeitliche Beispiel vom *Tel Qarnayim*<sup>1487</sup> - stellen mehr als nur die Göttin, sondern meist ein Reliefbild dar, so daß sie sich ebenfalls als Backform kaum eignen. Den jüngsten Vorschlag zur Illustration des *l'ha 'asibāh* machen O. KEEL und C. UEHLINGER: „Ein Tonstempel aus Ramat Raḥel, der in Str. V (Ende 8.-7. Jh.) gefunden wurde, bietet vielleicht eine näher liegende, da judäische und ungefähr zeitgenössische Veranschaulichung“<sup>1488</sup>. Das Stück stellt lediglich ein Frauengesicht in grober Gravur dar, ohne weitere Attribute oder Kennzeichen. Ob der 41 x 43 mm kleine Stempel aber nicht als Teigstempel für die Abbildung der Göttin auf einem Brot zu klein ist, kann zu Recht gefragt werden<sup>1489</sup>.

Alle bisher vorgelegten Versuche, über archäologisches Material das *l'ha 'asibāh* in Jer 44,19 zu erklären, haben Schwächen, weisen aber in den unterschiedlichen Varianten sicher in die richtige Richtung. Man sollte jedoch davon Abstand nehmen, sich auf eine der Möglichkeiten festzulegen. Dazu reicht bisher weder die archäologische noch die textliche Basis aus.

d) „Alles was aus unserem Mund kommt ...“ Die Gelübde für die Himmelskönigin

Dreimal werden in Jer 44 Gelübde für die Himmelskönigin erwähnt. Zum ersten Mal noch recht unspezifisch in V 17 durch die Formulierung *kī 'āšoh na 'asāeh 'et kāl haddābār 'as'er yāsā' mippinū* „sondern wir wollen auf jeden Fall all das tun, was aus unserem Mund herausgeht“<sup>1490</sup>, nämlich der Himmelskönigin Rauchopfer und Trankopfer zu spenden. Ebenfalls implizit ist der Verweis in V 19, wo darauf hingewiesen wird, daß die Män-

1487 Der Tonmodel vom *Tel Qarnayim* stellt eine nackte Göttin auf einem Pferd mit Attributen dar (vgl. S. BEN-ARIEH, Mould, 72-77 mit Pl. 8a; H. WEIPPERT, Palästina, 304 mit Abb. 3.52; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 75f mit Abb. 72; S. SCHROER, Bilder, 277 mit Abb. 100). Die Darstellung ordnet sich in die sb-zeitlichen Qudschudarstellungen ein, s. dazu u.

1488 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 390 mit Abb. 332.

1489 Fraglich ist m.E. die Voraussetzung bei O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 390, daß „nur das Gesicht - ohne das geringste Attribut! - ... für die Evokation der Göttin, auch der »Himmelskönigin« ausreichte.

Der ebenfalls häufiger zu findende Verweis auf die „Frau mit Scheibe“, d.h. Terrakottafiguren, in denen eine Frau vor der Brust oder seitlich vom Körper einen runden Gegenstand hält (vgl. zu dem Verweis auf diese Figuren z.B. U. WINTER, Frau, 568f; S. SCHROER, Bilder, 278f; zu den Figuren die Angaben in Anm. 994), ist kaum für Jer 44,18 einschlägig. Zwar wird weiterhin diskutiert, ob es sich anstatt einer Handtrommel z.T. auch um Opferbrote in der Hand einer Verehrerin handeln könnte, jedoch sind die Brote - selbst wenn sie mit einem *Taw* als Zeichen für die Göttin markiert sind - keine Abbildungen der Göttin. Dies kann auch nicht durch einen Verweis auf Darstellungen einer „Frau mit Scheibe“ in Naiskoi aus Sulcis, 5-3. Jh. v. Chr. (vgl. S. MOSCATI, Phönizier, 321.323), wahrscheinlicher gemacht werden, auf die H. WEIPPERT, Religionsgeschichte, 14, im Zusammenhang mit der Diskussion, ob eine Göttin oder eine Verehrerin dargestellt ist, hinweist.

1490 Zur Formulierung und zum Zusammenhang mit Gelübden vgl. Dtn 23,24 *mōsā' š'pātēkā tišmor* „was aus deinen Lippen herauskommt, sollst du einhalten“.

ner nicht in Unkenntnis über das gelassen wurden, was die Frauen tun, nämlich die Opferkuchen anzufertigen und Libationen auszugießen. Das *h<sup>a</sup>mibbal<sup>c</sup>adē<sup>a</sup> nāšēnū* „geschieht es denn ohne Wissen unserer Männer“ ist am besten durch Num 30 zu erklären, wo für Gelübde von Frauen entweder die Erlaubnis/Kenntnisnahme des *pater familias* oder des Ehemanns Voraussetzung ist. Explizit werden dann die Gelübde für die Himmelskönigin in V 25 erwähnt. Zunächst werden unter Aufnahme der *figura etymologica* von V 17 diejenigen (Frauen) zitiert<sup>1491</sup>, die auf jeden Fall ihre Gelübde einlösen wollen (*‘āšoh na<sup>c</sup>āšēh ’æt n<sup>e</sup>dārenū<sup>a</sup> šār nādarnū l<sup>e</sup>qat<sup>t</sup>er l<sup>e</sup>malkat haššāmayim ...*), und diese werden dann polemisch aufgefordert, daß sie ihre Gelübde unbedingt einhalten und erfüllen sollen (*hāqēm tāqīmnāh ’æt nidrēkæm*<sup>1492</sup> *w<sup>e</sup> ‘āšoh ta ‘āšēnāh ’æt nidrēkæm*).

Legt nun die dreimalige Präsenz der *n<sup>e</sup>dārīm* nicht nahe, Gelübde als ein genuines und zentrales Element im Kult der Himmelskönigin zu sehen? Ein solcher Schluß wäre verfehlt. Gelübde sind wie Opfer zunächst unspezifisch und kommen im Kult vieler Gottheiten vor. Weder deuten Gelübde von Frauen immer auf einen Göttinnenkult hin, noch zeichnet sich der Kult der Himmelskönigin durch die Gelübde besonders aus.

Erfolgversprechender ist die Frage nach der Funktion der Gelübde im vorliegenden Text. Das „versprochene Wort“ wird in klare Opposition zu dem Wort YHWHs resp. Jeremias gesetzt, was in dem mehrfachen Stichwort *dābār* deutlich wird. Zunächst lehnt das Volk die Worte Jeremias ab („Was das *Wort* betrifft, das du im Namen YHWHs zu uns gesprochen hast [*dibbartā*], werden wir nicht auf dich hören“, V 16). Dem wird die feste Zusicherung gegenübergestellt, „alles (*kāl haddābār*), was aus unserem Mund kommt, wollen wir auf jeden Fall tun“. Ebenso deutlich ist die Opposition zwischen YHWH-Wort und „Volksversprechen“ in VV 25.28: „Was ihr mit eurem Mund sagt (*l<sup>e</sup>dabbernāh*), erfüllt ihr mit euren Händen ...“ und *hāqēm tāqīmnāh ’æt nidrēkæm* „erfüllt unbedingt eure Gelübde“ wird in V 28 in der schroffen Gegenüberstellung von YHWH-Wort und Gelübde wieder aufgenommen *w<sup>e</sup>yād<sup>e</sup> ‘ū kāl š<sup>e</sup> erūt y<sup>e</sup>hūdāh ... d<sup>e</sup>bar mī yāqūm mimmænnī ūmehæm* „dann wird der ganze Rest Judas erkennen, wessen Wort sich erfüllt, meines oder ihres“<sup>1493</sup>. Ohne hier tiefer auf die vielfältigen Bezüge des Textes eingehen zu können, wird doch klar, daß die Konzentration auf die Gelübde eine literarische Funktion hat. In der großen Rede gegen den Götzendienst geht es unter anderem um die Gegenüberstellung von YHWH-Wort resp. Prophetenwort und dem Reden und den Versprechungen des Volkes. Es muß nicht betont werden, welchem der beiden Worte die höhere Wertigkeit zugemessen wird.

1491 Zum Problem der femininen Verbformen in V 25 s.o.

1492 Zu *qūm nædær* vgl. (ausschließlich) Num 30.

1493 Es ist denkbar, daß diese Gegenüberstellung einmal den Schluß des Kapitels bot und in dem Bestätigungszeichen in VV 29f eine Nacharbeit vorliegt. Die Ursprünglichkeit des Schlusses kann hier allerdings nicht diskutiert werden.

e) „Damals hatten wir Brot genug und litten keinen Mangel ...“

*Funktionen der Himmelskönigin und Zielformulierung des Kultes*

In der Literatur wird die Himmelskönigin mit verschiedenen Schlagworten klassifiziert. Besonders in der älteren Literatur findet sich die Angabe, sie sei eine *Muttergöttin* oder *Liebesgöttin*, häufiger und nahezu konstant jedoch wird die Bezeichnung *Fruchtbarkeitsgöttin* gewählt<sup>1494</sup>. Entsprechend sei der beschriebene Kult unzweifelhaft ein Fruchtbarkeitskult. Dies wird mit den Aussagen in V 17b („damals hatten wir Brot genug, es ging uns gut und Unheil haben wir nicht gesehen“) und V 18 („Seit wir aufgehört haben, der Himmelskönigin zu räuchern und Libationen auszugießen, fehlt es uns an allem“). Außer dem Aspekt der Fruchtbarkeit will SUSAN ACKERMAN sogar die Himmelskönigin zusätzlich mit einem kriegerischen Zug versehen: „Moreover, the people of Judah seem to view the Queen as a fertility goddess ... The Queen also seems to have some associations with war: her proper worship guaranteed that the people »saw no evil« (44:17), but when her cult was abandoned, »we were consumed by the sword« (44:18)“<sup>1495</sup>. Auch bei der Frage nach den Zuständigkeitsbereichen der Himmelskönigin muß gefragt werden, inwieweit der Text überhaupt konkrete Aussagen darüber machen will. Möglich ist auch hier, daß die genannten Aspekte durch die Komposition von Jer 44 bedingt oder zumindest beeinflußt sind.

Für die Einordnung der Himmelskönigin als Liebes- oder gar als Muttergöttin geben die Texte selbst keinen Hinweis. Diese Klassifizierungen sind entweder über die Identifikation der Königin des Himmels mit *Ištar* oder *Astarte* oder aber über die Rahmentheorie einer großen Göttin, die unterschiedlichste Aspekte in sich vereinigt, gewonnen. Ebenso abzulehnen ist aber der Vorschlag von S. ACKERMAN, der Himmelskönigin einen kriegerischen Zug zu verleihen; auch hier scheint die Identifikation mit *Astarte* erkenntnisleitend zu sein. Die Verankerung des kriegerischen Aspektes in den Formulierungen *w<sup>ʿ</sup>rā ʿāh lo ʾ rā ʾīnū* (V 17) und *ūbaḥæraeb ūbārā ʿāb tāmnū* (V 18) ist sehr schwach. Zunächst zu der Formulierung in V 17: (1) Formal ist auf die Alliteration hinzuweisen, die die Formulierung mitbedingt haben kann. (2) *rā ʿāh* ist ein allgemeiner Begriff, der nicht auf kriegerische Ereignisse festgelegt werden kann, sondern hier eine unspezifische negativ bewertete Beeinflussung des Wohlbefindens („Unheil“) meint. Denn die Formulierung muß natürlich mit dem synonymen *wannihyæh tōbîm* zusammengesetzt werden. (3) Die Worte *ra ʿ /rā ʿāh* können bei

1494 Vgl. K. KOCH, Aschera, 108.

Mehrfach werden diese drei Attribuierungen auch miteinander verquickt und die Himmelskönigin als Muttergöttin, Liebesgöttin und Fruchtbarkeitsgöttin bezeichnet. Vgl. z.B. A. WEISER, Jeremia, 70f.380. Zum unklaren Konzept, das hinter den Bezeichnungen, vor allem der Klassifizierung „Fruchtbarkeitsgöttin“ steht, s.u. den Abschnitt zu Fruchtbarkeit im zweiten Hauptteil, Bd. 2.

1495 S. ACKERMAN, Tree, 10.

insg. 15 Vorkommen in Jer 44 (VV 2.3.5.7.9 [5mal].11.17.22.23.27.29) als Leitworte des Kapitels angesehen werden. Der Beleg in V 17 ist im Kontext der anderen Belege zu sehen. (4) Die Wendung *rā`āh rā`āh* in V 17 spielt auf V 2 *˚attæm r˚ittæm ˚et kâl hārā`āh* an. Die von Unheil unbeeinflusste Zeit, in der die Himmelskönigin verehrt wurde, wird assoziativ dem Unheil, das YHWH über Juda und Jerusalem wegen des Fremdgötterdienstes der Bewohner und Bewohnerinnen gebracht hat, gegenübergestellt. In der Gerichtslogik von V 2 folgt daraus ein erneutes Strafhandeln YHWHs, was im weiteren Verlauf des Kapitels ja auch expliziert wird.

Ähnlich steht es mit der zweiten Wendung aus V 18 (*baħæræb ūbārā`āb tāmnu*), die zwar stärkere militärische oder kriegerisch-aggressive Konnotationen hat, aber ebenso in den Kontext verweist. In V 12 und V 27 wird deutlich, warum in V 18 diese Formulierung gewählt wurde<sup>1496</sup>. Analog zu *rā`āh rā`āh* soll auch hier die Opposition zu dem YHWH-Handeln und dem Prophetenwort betont werden. In der Meinung des Volkes traf sie das Unheil „Hunger und Schwert“, weil sie die Himmelskönigin *nicht* verehrten, nach VV 12.27 hingegen, *weil* sie der Himmelskönigin Opfer gebracht haben und nicht YHWH allein verehrt haben. Mit einem kriegerischen Aspekt der Himmelskönigin haben die beiden Passagen nichts zu tun, sondern vielmehr mit der bereits oben beschriebenen Tendenz der Erzählung, eine starke Opposition zwischen dem Volk, das die Himmelskönigin verehrt, und YHWH und seinem Propheten aufzubauen.

Zur Vollständigkeit ist noch auf die erste Zielangabe, das ausreichende Brot, einzugehen, mit der es sich ähnlich verhält. Die Formulierung *šb` læħæm*<sup>1497</sup> taucht zwar sonst in Jer 44 nicht auf, bildet aber, wie V 18 zeigt, klar den Oppositionsbegriff zu *rā`āb* „Hungersnot“ (VV 12.13.18.27) und ordnet sich so in das oben beschriebene Schema ein. Ebenso ist das *ħsr* „abnehmen, entbehren, Mangel leiden“ bzw. das *ħāsarnū kol* als Gegenbegriff zu *nihyæh tōbīm w˚rā`āh lo` rā`tū* zu verstehen. Das hyperbolische *kol* unterstreicht die scheinbare Allzuständigkeit der Himmelskönigin, es zeigt, wie sehr die Judäer und Judäerinnen auf die Verehrung der Himmelskönigin gesetzt haben sollen und noch setzen und wie „schwerwiegend“ und folgenreich der Abfall von YHWH letztlich ist<sup>1498</sup>.

1496 Vgl. zu der Formulierung noch Jer 14,15; 24,10; 26,1. Die vor allem im Jeremiabuch belegte Kombination *ħæræb/rā`āb* findet sich auch noch in V 13, allerdings zusammen mit *dæbær* und ohne *tmm*. Vgl. zu „Schwert und Hunger“ außer den genannten Stellen noch Jer 5,12; 14,12.13.16; 16,4; 21,7.9; 27,13; 29,17.18; 32,24.36; 38,2; 42,17.22. Außerhalb des Jer-Buches nur Jes 51,15; Ez 6,11; 12,18; 14,21; Kgl 4,9.

1497 Vgl. Ex 16,3.8.12; Lev 26,5; 1Sam 2,5; Ps 105,40; 132,15; Ijob 27,14; Spr 12,11; 20,13; 28,19; 30,22; Kgl 5,6.

1498 M.E. ist es nicht so, daß „insbesondere die Frauen mit ihrer Sorge ums tägliche Brot zum Schweigen gebracht (werden), ohne daß ihnen gesagt würde, an wen sie sich mit ihren Sorgen denn nun zu richten hätten“ (M.-T. WACKER, Aschera, 149). Dieses Problem existiert nur, wenn man der These des imaginären, fragmentierten Grundtextes in VV 15-26\* folgt (so M.-T.

Diese kurze Betrachtung hat gezeigt, wie sehr auch die Zielformulierungen in den VV 17f in den Kontext eingebunden sind. Daß sie eben nicht zweckfrei und um der exakten Beschreibung der religiösen Sphäre der Himmelskönigin willen berichtet werden, sondern diese in einen starken Kontrast zu YHWH bringen. Wenn die Judäer und Judäerinnen ihr weiterhin opfern und ihren Kult pflegen, ihre Worte eher an die Himmelskönigin „verschwenden“ als den Worten YHWHs Glauben zu schenken, dann wird genau das Gegenteil von dem eintreffen, was sie sich erhoffen und erwarten. Statt Prosperität und Wohlergehen wird die Folge der Hinwendung zur Göttin und der darin zum Ausdruck kommenden Abkehr von YHWH Mangel und Untergang sein. Die in VV 17f erwähnten Zuständigkeiten, nämlich „Nahrung, Gesundheit und Sicherheit“<sup>1499</sup>, sind bewußt allgemein gehalten, da sie in Wirklichkeit natürlich auch YHWHs Zuständigkeiten sind und sein sollen. Läßt sich also aus den genannten Passagen wirklich schließen, daß die Himmelskönigin eine Fruchtbarkeitsgöttin ist? Insofern man zuzugestehen bereit ist, daß die Himmelskönigin nicht mehr oder weniger für „Fruchtbarkeit“ zuständig ist als YHWH, kann man der Klassifizierung zustimmen. Dann aber sollte man von der belasteten Bezeichnung eher Abstand nehmen, weil sie nichts zur Differenzierung zwischen einzelnen Gottheiten beiträgt<sup>1500</sup>.

Festzuhalten ist jedenfalls, daß aus den genannten Zuständigkeiten, wie auch aus den zuvor besprochenen Kultelementen (Opfer, Gelübde) keine *differentia specifica* der Himmelskönigin herauszukristallisieren sind, die bei der Identifikationsdiskussion wirklich hilfreich wären.

#### 4. Göttin ohne Gesicht? Zur Frage der Identität der Himmelskönigin

##### a) Rasterfahndung nach der Himmelskönigin. Methodische Vorbemerkungen

Die Gretchenfrage ist bis jetzt bewußt zurückgehalten worden. Dies nicht zuletzt, um an einigen Punkten deutlich zu machen, daß Jer 7,16-20; 44,15-19.25 nicht ohne weiteres religionsgeschichtlich ausgeschlachtet werden darf. Die Texte sind zwar nicht reine Erfindung, aber auch keine faktenorientierte Religionsgeschichtsschreibung. Wirft man aus dieser Perspektive einen Blick auf die Identitätsdiskussion, fällt das methodische Vorgehen bei der Suche nach dem Namen der Himmelskönigin auf. Sehr beliebt ist folgendes Schema: Die

---

WACKER im Anschluß an J. SCHREINER), wo die hier aufgezeigte Opposition YHWH-Himmelskönigin verblaßt ist. Im Gefüge des gesamten Kap. 44 ist allerdings klar, daß die der Himmelskönigin gezollte Verehrung YHWH gelten müßte, um einerseits Prosperität und Wohlstand (=Fruchtbarkeit), andererseits Rückkehr in das Land für die in Ägypten lebenden Judäer und Judäerinnen zu gewährleisten. Darum geht es letztlich dem Text, daß es Hoffnung auf Restitution nur in der Alleinverehrung YHWHs gibt. Eigentlich typisch deuteronomistisch.

1499 So die Charakterisierung bei O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 388.

1500 Vgl. zu diesem Problem die weitere Diskussion im Abschnitt zu Fruchtbarkeit in Bd. 2.



erste Grundfrage lautet nahezu immer: Welche Informationen gibt der Text zur Identifikation? Die diesbezüglichen „facts“ werden gesammelt und zwar - neben dem Titel „Königin des Himmels“ - die Kultelemente Räuchern, Libationen und Gebäck (mit Abbildung der Göttin), die besondere Bedeutung des Kultes für die Frauen und schließlich die aus den Zuständigkeiten der Göttin gewonnene Klassifizierung als Mutter-, Liebes, Fruchtbarkeits- und/oder Kriegsgöttin. Aus diesen Identifikationsmerkmalen wird quasi ein „Phantombild“ erstellt, das anschließend in der unerschöpflichen Breite des altorientalischen außerbiblischen Materials einer „Rasterfahndung“ dient<sup>1501</sup>. Die beiden Datenmengen werden miteinander abgeglichen und aus der Konvergenz beider Bereiche „ergibt“ sich nun in scheinbarer Objektivität die Identität der Himmelskönigin. Das Problem ist nun, daß bei redlicher Suche durchaus mehrere Göttinnen am Ende des Suchlaufs zur Disposition stehen (Šapšu, Anat, Astarte, Ištar und Aschera). Das liegt vor allem daran, daß die „charakteristischen Kennzeichen“ der Himmelskönigin, die als Kriterien für die Suche vorgegeben werden, keine identifikationsrelevanten Kriterien sind. Oben konnte herausgestellt werden, daß weder die Gelübde, noch die Räucheropfer und Libationsopfer oder das Opferbrot und auch nicht die erwähnten Kompetenzbereiche der Himmelskönigin oder die Betonung der Rolle der Frauen als identifizierende Charakteristika der gesuchten Göttin gewertet werden können, sondern entweder durch den literarischen Kontext in Jer 7 und 44 mitbestimmt sind oder, wenn nicht allgemeingültig, so doch jedenfalls für mehrere altorientalische Göttinnen zutreffen. Von den üblichen Kriterien verbleibt damit nur der Titel *malkat haššamayim* „Himmelskönigin“. Aber auch mit dieser Titulatur kommt man nicht weiter: „Die Identifikation der »Himmelskönigin« ist deshalb besonders problematisch, weil einerseits ihr Epithet sehr allgemein ist und sich nicht nur neben das assyrische *šarrat šamē* (für Ishtar ...), sondern auch neben das ägyptische *nb.t p.t* »Herrin des Himmels« (für Hathor, <sup>c</sup>Anat, <sup>c</sup>Astarte, »Qudschu«, Ishtar) und das aramäische *mlkt šmyn* von Hermopolis (<sup>c</sup>Anat?) stellen läßt, und weil andererseits bislang keine einzige Inschrift aus dem Juda des 7./6. Jhs. bekannt geworden ist, die eine Göttin namentlich erwähnen würde“<sup>1502</sup>. „Thus the citation of these texts proves nothing about the identity of the Queen of Heaven, except she could be any one of the great goddesses mentioned“<sup>1503</sup>. Strenggenommen ist das Auftauchen des

1501 Vgl. zu diesem Vorgehen zuletzt explizit S. ACKERMAN, *Tree*, 5-35. „It is, of course a lack of solid data about the Queen of Heaven which confounds biblical scholars. The Book of Jeremiah is quite sparse in what it reveals about the goddess. Still, a minimum of four identifying characteristics can be isolated from Jer 7:16-20 and 44:15-19,25. ... Keeping this criteria in mind, that we are searching for a goddess who bears the epithet Queen of Heaven, whose cult is particularly associated with offering cakes, who is associated with fertility and somewhat with war, and who is especially worshiped by women ...“ (ebd. 10f).

1502 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 386.388; vgl. U. WINTER, *Frau*, 503.565; M. DELCOR, *Culte*, 119; K. KOCH, *Aschera*, 109.

1503 S.M. OLYAN, *Observations*, 164.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

Titels nicht einmal ein Negativkriterium bei der Suche, da durchaus denkbar ist, daß Jer 7; 44 das Epithet einer Göttin zuschreibt, für die bisher die außerbiblische Bezeugung des Titels fehlte (z.B. Aschera<sup>1504</sup>).

Eine besondere Schwierigkeit besteht daher in der Wertung der einzelnen Evidenzen, denn es fehlt an einheitlichen Kriterien, die Wertigkeit der Übereinstimmungen abzuwägen. Die letztendliche Entscheidung wird daher in fast allen Fällen durch weitere Kriterien beeinflusst, die oft nicht explizit genannt werden. Dies können z.B. Rahmenthesen zur Religionsgeschichte sein, wie etwa eine entwicklungsgeschichtliche Abhängigkeit von der kanaanäischen Religion, kanaanisierende Tendenzen in der Religionsgeschichte der späten Königszeit auf der einen Seite, oder die assyrische Beeinflussung der Religion seit dem 8. Jh. auf der anderen sowie andere Theoreme, Präferenzen und z.T. eigene Interessen, die bei der Entscheidung dann mehr oder weniger durchschlagen. Zum Teil führt aber auch die Tatsache, daß das Ergebnis des Suchlaufs nicht eindeutig ist und andere Faktoren den Ausschlag geben, zu keiner eindeutigen Entscheidung. Entweder wird dann von einer Identifikation weitestgehend Abstand genommen<sup>1505</sup>, oder es werden Mischformen oder synkretistische Verschmelzungen angenommen wie etwa Astarte/Ištar<sup>1506</sup>, Aschera/Ištar<sup>1507</sup> oder eine multivalente Figur, die an die imaginäre „große Göttin“ heranragt<sup>1508</sup>. Eindeutige Zuordnungen der Himmelskönigin zu einer Göttin allein finden sich entsprechend seltener<sup>1509</sup>. Damit soll nicht gesagt werden, daß die zuletzt genannten Ver-

---

1504 Da das Fehlen des Titels „Himmelskönigin“ etwa bei S. ACKERMAN als Ausschlußkriterium gewertet wird, kommt in ihrer Diskussion Aschera nicht vor, obwohl sie die einzige Göttin ist, die für Juda biblisch wie epigraphisch belegt ist. Den Aufsatz von K. KOCH zur Himmelskönigin scheint sie für die Publikation ihrer Dissertation (1992) nicht mehr wahrgenommen zu haben.

1505 So z.B. U. WINTER, Frau, bes. 574; P.C. CRAIGIE; P.H. KELLY; J.F. DRINKARD, Jeremiah, 123; R.P. CARROLL, Jeremiah, 213.

1506 So z.B. S. ACKERMAN, Tree, 34f, vgl. auch M.S. SMITH, History, 90.145, der die häufige Alternative Astarte oder Ištar vertritt.

1507 So. z.B. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 388 u.ö.

1508 Vgl. A. WEISER, Jeremia, 70f, ähnlich J.A. THOMPSON, Jeremiah, 284f (der eher unentschieden bleibt).

1509 Ein Wechselbad an Identifikationen bietet z.B. R. ALBERTZ in seiner neuen Religionsgeschichte. Während er sich für die späte Königszeit für *Ištar* als Himmelskönigin entscheidet (Religionsgeschichte, 301.308), die aber die ältere Partnerin YHWHs, Aschera, abgelöst habe (vgl. ebd. 329), geht er für die Exilszeit teils von *Ištar* und teils von Anat-Yahu aus (vgl. ebd. 384.394). „Betroffen von dieser strengen Überwachung (scil. Dtn 13; 17), in die nun die familiäre Frömmigkeit geriet, war natürlich vor allem der Brauch, neben Jahwe noch eine weibliche Begleiterin anzubeten, wie es im gesamten antiken Vorderen Orient gang und gäbe war; diese war in älterer Zeit Aschera gewesen, die unter assyrischem Einfluß durch eine Ischtargestalt (»Himmelskönigin«) ersetzt wurde. Wie Josia die Aschera/Ischtar-Verehrung im Jerusalemer Tempel beseitigte (2.Kön 23,6f.), so ist es den dtn. Reformern offensichtlich gelungen, durch Überwachung und Überzeugungsarbeit die jüdischen Familien zu bewegen, Ischtar-Verehrung aufzugeben, was besonders den Frauen nicht leichtgefallen ist (Jer 44,18). Wenn ihnen damit kein durchschlagender Erfolg beschieden war, sondern die

suche abwegig seien und man nur zu einer eindeutigen und linearen Identifikation kommen dürfe. Im Gegenteil ist mit Verschmelzungen, der Übernahme einzelner Aspekte einer anderen Göttin in die Gestalt der Himmelskönigin, durchaus zu rechnen. Vielmehr war das Ziel der Darstellung des methodischen Vorgehens zu zeigen, daß sich das oben als „Rasterfahndung“ bezeichnete Verfahren aufgrund der genannten Schwierigkeiten nicht eignet, die Identität der Himmelskönigin festzustellen, sondern - überblickt man die zahllosen Versuche - zu dem Eindruck eines postmodernen „anything goes“ führt. „Es nutzt nichts, eine pauschale Gesamtschau altorientalischer Belege zu bieten“<sup>1510</sup> und diese dann auf eine der Göttinnen engzuführen. Andererseits bleibt man auf die außerbiblische Evidenz und den religionsgeschichtlichen Vergleich angewiesen, sobald man sich auf die Identitätssuche be gibt. Denn aus den biblischen Informationen zur Religion in Juda und in der jüdischen Diaspora im 7.-6. Jh. allein kann man sicher nicht schließen, welche Göttin hinter der Himmelskönigin steht. Aus diesem methodischen Dilemma kommt man nicht heraus. Sicher richtig sind daher die beiden methodischen Vorgaben von S.M. OLYAN und K. KOCH, nämlich sich einerseits nicht von dem Quellenmaterial des 2. Jts. leiten zu lassen, sondern möglichst zeitgenössische Quellen aus dem 1. Jts. zu befragen<sup>1511</sup>, andererseits dabei aber nicht die bisherigen Kenntnisse zur Religionsgeschichte Judas und/oder der Diaspora in Ägypten im 7./6. Jh. aus den Augen zu verlieren und bezüglich des biblischen Materials auf Konvergenzen zu achten<sup>1512</sup>.

### *b) Regina Coeli von Šapšu bis Aschera*

Die dargestellten Schwierigkeiten der Methodik und das oben aufgezeigte Defizit an tragfähigen Kriterien bedingen das Urteil, daß beim derzeitigen Kenntnisstand in der Frage der religionsgeschichtlichen Identität der Himmelskönigin keine Eindeutigkeit erzielt werden kann. Dennoch soll die Diskussion hier nicht völlig unterbleiben. Im folgenden soll es nicht darum gehen, die epigraphische oder literarische Evidenz für die jeweiligen Göttinnen zu

---

Ishtar-Verehrung nach 587 unter den nach Ägypten geflohenen Judäern wieder auflebte und in der jüdischen Militärkolonie von Elephantine noch Ende des 5.Jhs. eine Göttin Anat-Jaho bzw. Anat-Bethel verehrt wurde, dann zeigt das nur noch einmal, wie tief verankert dieser Brauch ganz besonders in der familiären Religiosität war“ (ebd. 329). Hier zeigt sich, daß ALBERTZ die Differenzierungen zwischen den einzelnen Göttinnen nicht genügend berücksichtigt (vgl. dazu signifikant ebd. 133).

1510 K. KOCH, Aschera, 109, der diese Feststellung in seiner Auseinandersetzung mit S.M. OLYAN macht. Vgl. zur Kritik am Verfahren der Identitätsfindung auch O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 388.

1511 So betont S.M. OLYAN, Observations, 166: „No firm conclusion regarding the identity of the Queen of Heaven can be reached on the basis of the second millenium data“.

1512 Vgl. K. KOCH, Aschera, 109.

wiederholen<sup>1513</sup>. Es soll vielmehr versucht werden, die Argumente für eine Identifikation - insbesondere natürlich mit Aschera<sup>1514</sup> - zu sichten und zu bewerten<sup>1515</sup>. Dabei kommen unweigerlich weitere Fragen zur Religionsgeschichte der späten Königszeit und des ägyptischen Diasporajudentums in den Blick, die auch für die Bewertung anderer Belege von Bedeutung sind, so daß ihnen hier begrenzter Raum zugestanden werden soll.

(1) *Anat*

Der Vorschlag, die Himmelskönigin mit Anat zu identifizieren, beruht zum einen auf der Präsenz Anats im 2. Jts. in Syrien/Palästina, aber auch in Ägypten, und zum anderen auf der zunächst assoziativen Verbindung von Jer 44 (Ägypten) zur jüdisch-aramäischen Kolonie in Elephantine/Syene und der dort bezeugten Göttin Anat-Yahu (𐤀𐤏𐤕𐤕𐤁𐤎)/Anat-Bethel (𐤀𐤏𐤕𐤕𐤁𐤎<sup>1516</sup>). Was die Evidenz des 2. Jts. und die Titulierung der Anat als „Herrin des Himmels“ angeht, ist bereits das Nötige gesagt. Hierauf läßt sich eine Identifikation nicht aufbauen, gerade wenn man in Betracht zieht, wie spärlich Anat im 1 Jts. im Raum Syrien-Palästinas bezeugt ist<sup>1517</sup>. Hätte man nur die Belege aus dem 2. Jts., könnte man den Vorschlag schnell beiseite legen. Nun ist aber in einem Privatbrief, dem Hermopolis-Papyrus 4 (Ende 6.-Anfang 5. Jh.), für Syene neben dem „Tempel des Bethel“ ein „Tempel

1513 Für die ausführliche Zusammenstellung der jeweiligen Belege und deren Diskussion sei auf die Arbeiten von S. ACKERMAN, *Women*, 109-124; DIES., *Tree*, 8-34, und S.M. OLYAN, *Observations*, 161-174 verwiesen, ferner auf die Aufsätze von M. WEINFELD, *Worship*, 148-154, und M. DELCOR, *Culte*, 101-122.

1514 Die Identifikation der Himmelskönigin mit der ugaritischen Sonnengöttin *Šapsu* braucht hier nicht weiter diskutiert werden, da sie aus den o.g. Vorgaben herausfällt und einen nur sehr geringen Grad an Wahrscheinlichkeit besitzt. Der Vorschlag stammt von M. DAHOOD (*Regina*, 166-168) und ist nur selten erwogen (vgl. den Verweis auf DAHOOD bei J. BRIGHT, *Jeremiah*, 58), meist aber abgelehnt worden. Er beruht zudem auf einem falschen Textverständnis von KTU 1.23.54, wo von Kuchen keine Rede ist. Zwar trägt *Šapsu* hier den Titel *rbt* „Herrin“, jedoch nicht „Herrin des Himmels“. Ferner gibt es keine ausreichende Bezeugung für *Šapsu* im 1. Jts. Zur Ablehnung des Vorschlags vgl. auch S. ACKERMAN, *Tree*, 11f.

1515 Es wird ebenfalls nicht Ziel der folgenden Diskussion sein, die Identifikationen in der Literatur vollständig zu verifizieren und hier aufzulisten. Für die wichtigsten Thesen findet sich eine stattliche Liste bei S. ACKERMAN, *Tree*, 8-10. Im folgenden werden überwiegend Vertreter oder Vertreterinnen einer der Thesen genannt, wenn sie dort nicht verzeichnet sind (etwa die neuere deutschsprachige Literatur) oder wenn sie eine Identifikationsmöglichkeit ausführlicher argumentativ gestützt haben.

1516 Vgl. H.F. HVIDBERG, *Weeping*, 116f mit Verweis auf die Ugarittexte, in denen Anat den Titel *b'lt.smm.rmm* „Herrin der hohen Himmel“ trägt. Zu den Vertretern gehören ferner W.F. ALBRIGHT, M. COOGAN, B. PORTEN u.a. Vgl. die Angaben bei S. ACKERMAN, *Tree*, 9; S.M. OLYAN, *Observations*, 162. Jüngst ist die Identifikation mit Anat von K. VAN DER TOORN (*Anat-Yahu*, 97) erneuert worden.

Vgl. zu Elephantine insg. M. GÖRG, *Art. Elephantine*, 512f (Lit.) und zur Einführung in die Diskussion um die Papyri U. WINTER, *Frau*, 494-509, mit breiten Angaben zur Standardliteratur. *𐤀𐤏𐤕𐤕𐤁𐤎* findet sich in den Elephantinepapyri AP 22,125 (Ausgabe: A. COWLEY) und *𐤀𐤏𐤕𐤕𐤁𐤎* in AP 44,3 (Ausgabe A. COWLEY).

1517 Auf die geringe Präsenz Anats im 1. Jts. ist bereits o. in Anm. 987 hingewiesen worden.

der Himmelskönigin“ (*byt mlkt šmyn*) belegt<sup>1518</sup>. Es liegt nahe, von hier aus weiter zu *ntbyt ʿl* und wegen der Identifikation von YHWH mit Bethel zu *ntyhw* zu assoziieren, so daß der Schluß unausweichlich scheint, der Tempel der Himmelskönigin aus Syene sei ein Anat-Tempel und die Anat des YHW sei entsprechend als „Himmelskönigin“ verehrt worden. Diese Linie läßt sich dann leicht bis zu den Jeremiatexten ausziehen, wie es zuletzt KAREL VAN DER TOORN getan hat<sup>1519</sup>.

So attraktiv letztlich diese Identifikation ist, liegen dem Schluß mehrfache Unsicherheiten zugrunde: (1) Die Verbindung der Göttinnen *ntbyt ʿl* und parallel dazu *ntyhw* zu der Göttin Anat ist in der Forschung immer noch nicht voll akzeptiert. Obwohl diese Annahme nicht unwahrscheinlich ist, läßt sie sich derzeit nicht unbedenklich voraussetzen<sup>1520</sup>. (2)

1518 Z.1: *šlm byt bt ʿl wbyt mlkt šmyn*. Zu vergleichen sind hier die Grußformeln in Brief 1,1 (*šlm byt nbw*), 2,1 (*šlm byt bnt*) und 3,1 (*šlm byt bnt bsw*), in denen in ähnlicher Weise ein Tempel der Banit und des Nabu in Syene begrüßt werden. Vgl. zu den Texten B. PORTEN; A. YARDENI, Textbook, 10-17.

1519 Vgl. K. VAN DER TOORN, Anat-Yahu, 97, aber auch schon A. COWLEY, AP, XIX.

1520 Vgl. zur Forschungsgeschichte U. WINTER, Frau, 494-509. Wegen der spärlichen Bezeugung Anats im 1. Jts. sind immer wieder massive Bedenken geäußert worden, daß der Namensbestandteil *nt* auf die Göttin Anat weise. Vielmehr sei *nt* ein Nomen mit der Bedeutung „Zeichen“ o.ä. und die Namen seien als Hypostasen des Gottes Bethel und YHWH aufzufassen. Vgl. U. WINTER, Frau, 504f; S.M. OLYAN, Observations, 170; H. NIEHR, Gott, 47f; und jüngst S. ACKERMAN, Tree, 18. Anders z.B. R. BORGER, Anath-Bethel, 104; M.S. SMITH, God, 61: „It appears rather that \**nt* in the Aramaic papyri from Elephantine derived from the name of the goddess Anat attested in other Egyptian Aramaic documents of the Persian period“. Vgl. zur Diskussion auch H.M. BARSTAD, Polemics, 170-173.

Zwar wird *ntyhw* außerhalb der Elephantine-Papyri nicht erwähnt, jedoch gibt es für *ntbyt ʿl* zwei Belege in neuassyrischen Verträgen Asarhaddons (vgl. dazu die Angaben zu den Texten bei K. VAN DER TOORN, Anat-Yahu, 83f). K. VAN DER TOORN hat jüngst noch einmal wahrscheinlich gemacht, daß *ntyhw* eine analoge Bildung zu *ntbyt ʿl* ist, die im Zuge der Identifikation Bethels mit YHWH entstanden ist (vgl. ebd. 87: „... that she was created by the same North Syrian Aramaeans who brought Bethel and Anath-Bethel to Egypt“. Offenbleiben kann hier, ob die in dem Zitat angedeutete Herkunft aus Nordsyrien zutreffend ist oder *ntyhw* nicht doch eine Bildung aus Elephantine ist. Zumindes ist plausibel, daß die Entstehung Anatyahus - sofern *nt* als theophores Element zu verstehen ist - sich einem analogen Prozeß verdankt wie die Zuordnung Ascheras zu YHWH durch die Verschmelzung mit El). Damit ist allerdings noch nicht darüber entschieden, daß Anat-Bethel und Anat-Yahu wirklich mit der Göttin Anat in Verbindung zu bringen sind. Bisher gibt es zumindest keine festen Anhaltspunkte, daß Anat in irgendeiner Beziehung zu YHWH stand.

Auch über die anderen belegten Kompositnamen mit Bethel läßt sich die Frage nicht entscheiden. Bei dem ebenfalls in den Elephantinepapyri belegten *hrmbyt ʿl* (vgl. A. COWLEY, AP 7,7) hat K. VAN DER TOORN jüngst einige Argumente genannt, die gegen die Verbindung des Bestandteils *hrm* mit dem Gott *Hrm* sprechen (vgl. Herem-Bethel, 282-284). Anders dagegen bei dem Namen *šmbyt ʿl* in AP 22, 124, wo wahrscheinlich ist, daß *šm* den Gott Aschim (oder die Göttin Aschima) bezeichnet.

Fazit: Beide Lösungen, die einer Hypostase und die der Paredra des jeweiligen Gottes, haben Schwächen. Beim derzeitigen Stand der Diskussion ist keine Sicherheit über die Verbindung der beiden Götternamen mit Anat zu erlangen.

In diesem Zusammenhang ist kurz auf eine These zum Stellenwert von Elephantine für die Religionsgeschichte der Königszeit einzugehen. M. WEIPPERT hat geäußert, daß gegenüber

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

Die Identifikation des Tempels der Himmelskönigin aus dem Hermopolis-Brief mit einem Anat-Tempel ist ebenfalls nicht gesichert<sup>1521</sup>. (3) Selbst wenn diese beiden Annahmen zutreffend sind und Anat als Himmelskönigin in Oberägypten verehrt worden ist, läßt sich daraus noch nicht sicher schließen, daß die Himmelskönigin von Syene mit derjenigen in Jer 7 und 44 identisch ist. Insofern man nämlich voraussetzt, daß die Evidenz für eine Verehrung der Himmelskönigin in spätvorexilischer Zeit (vgl. Jer 7,15-18 mit den Rückverweisen in

---

den Zeugnissen aus *Kuntilet 'Agrūd* (YHWH und seine Aschera) Elephantine (Anat des Yahu) den ursprünglicheren Zustand repräsentiere: „Daß hier der ältere Zustand reflektiert ist, ergibt sich daraus, daß die Göttin Anat, um es zunächst abstrakt und negativ zu sagen, nach den Texten der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. nicht die Gefährtin des höchsten Gottes gewesen ist“ und „Wir müssen also annehmen, daß die Religion dieser persischen jüdischen Soldaten, »jüdischer« Herkunft fern ihrer ursprünglichen Heimat ältere Züge bewahrt hat. Der jüngere Zustand findet sich im Alten Testament“ (Synkretismus, 156f, vgl. 158 und bereits E.A. KNAUF, Herkunft, 155f; DERS., Notiz, 240). M.E. ist diese Argumentation weder zwingend noch wahrscheinlich. In der Tat ist es ein Problem, daß die Göttin Anat in der zweiten Hälfte des 1. Jts. in Elephantine auftaucht, jedoch läßt sich dieses Problem m.E. nicht dadurch lösen, daß man die zeitlichen Bezüge „vom Kopf auf die Füße stellt“. Wieso diese Skepsis gegen eine Übertragung der Befunde aus Elephantine auf das vorexilische Bet-El „geistlosester Positivismus“ geschimpft werden kann (so E.A. KNAUF, Notiz, 240), bleibt fraglich. Wenn in Elephantine ein Götterpaar YHWH und Anat verehrt worden ist, dann mag dies ältere Wurzeln haben, repräsentiert aber ein späteres Stadium der Religionsgeschichte.

- 1521 Das rührt natürlich zum einen von der berechtigten Skepsis gegenüber einer Präsenz der Anat in der zweiten Hälfte des 1. Jts. her (vgl. die vorhergehende Anm.). Zum anderen wurden bereits oben die anderen Hermopolis-Papyri Nr. 1-3 erwähnt, die in Briefen eines gewissen Makkibanit (*mkbnt*) jeweils einen Tempel der Banit (vgl. Hermopolis-Papyri 2,1;3,1 und ferner 1,7; 2,11) und einen Tempel des Nabu (vgl. Hermopolis-Papyrus 1,1) für Syene erwähnen. Es ist nicht völlig klar, ob sich daraus nun ableiten läßt, daß einerseits Banit und die Himmelskönigin sowie Anatyahu und Anatbethel und andererseits YHWH, Bethel und Nabu miteinander identifiziert wurden (vgl. dazu etwa K. KOCH, Aschera, 110) oder ob die Gottheiten unterschieden wurden und - zusammen mit weiteren Göttern (etwa Ptah) - das synkretistische Pantheon der Kolonie bildeten (so z.B. K. VAN DER TOORN, Anat-Yahu, 86). Letzteres bedeutet nicht, daß für jede Gottheit ein eigener Tempel zur Verfügung stehen mußte (gegen K. KOCH, Aschera, 110), sondern es ist durchaus denkbar, daß der eine Tempel unterschiedliche Bezeichnungen trug, je nachdem auf welche Gottheit man sich gerade bezog. Sollte nun zutreffen, „in Nabu-Banit nur den akkadischen Namen für ein Götterpaar zu vermuten, das aramäisch Bet'el und Malkat-Schamen heißt“ (K. KOCH, Aschera, 110), ließe sich über die Göttin Banit etwas über die Identität der Himmelskönigin aussagen. Nun ist aber die Identifizierung der hinter dem Epithet *bnt* „Erzeugerin, Schöpferin“ stehende Göttin eine Crux. Klar ist, daß es sich um eine babylonische Göttin handelt. Ob sie mit Ishtar, Tašmetu oder einer anderen Göttin zu identifizieren ist, bleibt unklar. Eine Gleichsetzung mit Anat oder Anatyahu/Anatbethel ist darum nicht von vorneherein vorauszusetzen, so daß auch die Himmelskönigin nicht ohne weiteres als Anat oder Anatyahu/Anatbethel angesprochen werden kann. Gegen K. VAN DER TOORN, Anat-Yahu, 97: „At Syene the names Anat-Bethel and Queen of Heaven are used as variant designations of the same deity“. Ebenso wenig überzeugt allerdings m.E. der Vorschlag von K. KOCH, Banit zwar nicht mit Aschera zu identifizieren, aber doch mit ihr in Verbindung zu bringen (vgl. Aschera, 111). Dafür daß Astart die Himmelskönigin des Hermopolis-Briefes gewesen ist (so S.M. OLYAN, Observations, 167.174), fehlen bisher ebenso überzeugende Argumente. Die Identifikation der Himmelskönigin in Syene sollte offengelassen werden (so auch H.-P. MÜLLER, Art. עֶשְׂרָה, 461).

Jer 44,17f u.ö.) nicht gänzlich aus der Luft gegriffen ist, es für die Verehrung Anats aber keinerlei (biblische oder außerbiblische) Belege im spätvorexilischen Juda gibt, kann von Elephantine/Syene nur bedingt auf das *Südreich* zurückgeschlossen werden. Da das Epithet „Himmelskönigin“ für mehrere Göttinnen gebraucht werden kann, muß die in Jer 7; 44 verehrte Himmelskönigin demnach nicht mit der in Oberägypten verehrten identisch sein. Auch wenn die Argumente gegen eine Identifizierung der Himmelskönigin mit Anat m.E. überwiegen, ist sie nicht völlig auszuschließen. Denn gerade das letzte Argument läßt sich natürlich auch umkehren, wenn man die Konvergenz zwischen dem Ort der Erzählung in Jer 44 (Ägypten mit besonderer Betonung Oberägyptens, vgl. V 15 mit V 1) und den relativ geringen zeitlichen Abstand zwischen der Entstehung von Jer 44 und dem Hermopolis-Papyrus 4 stärker wertet als die Unsicherheiten bezüglich der Verehrung Anats in Oberägypten überhaupt.

(2) *Ištar*

„Daß mit מלכת השמים die ass. *Ištar* gemeint ist, kann nach der Beschreibung ihres Ritus kaum zweifelhaft sein“<sup>1522</sup>. Dieses Urteil H. SPIECKERMANNs steht für viele eindeutige Identifikationen der Himmelskönigin mit der assyrischen *Ištar*, die meist auf den beiden Pfeilern, dem Epithet *šarrat šamē*<sup>1523</sup> und dem akk. Lehnwort *kawwānīm* beruhen<sup>1524</sup>. SPIECKERMANN selbst geht aber mit seiner These weiter als die üblichen Identifizierungen der Himmelskönigin mit *Ištar*, die meist über Jer 7; 44 (und manchmal Am 5,26 sowie Verweise auf Nah 2,8; 3,4<sup>1525</sup>) nicht hinausgehen. SPIECKERMANN geht davon aus, daß der religiöse Druck der beherrschenden Macht Assurs enorm gewesen sein muß<sup>1526</sup>: „Offenbar war in vorjoschijanischer Zeit die Ausstrahlungskraft der Siegermacht erheblich“<sup>1527</sup>. Auf

1522 H. SPIECKERMANN, *Juda*, 219.

1523 Für *Ištar* ist nicht nur die direkte Entsprechung zu *malkat haššāmayim šarrat šamē* belegt, sondern auch *šarrat šamē u kakkabāni* „Königin des Himmels und der Sterne“, *šarrat šamē u eršeti* („Königin des Himmels und der Erde“); *bēlet šamē (u eršeti)* („Herrin des Himmels [und der Erde]“. Vgl. dazu K.L. TALLQUIST, *Götterepitheta*, 39.64.129.239-240.333f.

1524 Vgl. zur Identifikation der Himmelskönigin mit *Ištar* z.B. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 47; H. DONNER, *Geschichte*, 335; W. THIEL, *Redaktion I*, 121; J. SCHREINER, *Jeremia*, 59; M. WEIPPERT, *Synkretismus*, 160, und auch S. ACKERMAN, *Tree*, 28-34, bes. 34.

1525 Zur Verbindung von Am 5,26 mit der Himmelskönigin *Ištar*, wobei meist konjiziert wird, vgl. auch M. WEINFELD, *Worship*, 152; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 301.303; zu Nah 2,8 vgl. M. DELCOR, *Allusions, passim* und im Anschluß daran H. SPIECKERMANN, *Juda*, 219; zu Nah 3,4 vgl. A.S. VAN DER WOUDE, *Book*, 111.122; U. WINTER, *Frau*, 603f; K. SEYBOLD, *Prophetie*, 45. Zu den Texten s. auch u. Anm. 1536.

1526 Bei seiner Beschreibung der Religionspolitik der Assyrer geht SPIECKERMANN mehrfach davon aus, daß die Assyrer den besiegten Völkern, auch den Vasallen, die Verehrung der ass. Reichsgötter zur Pflicht gemacht haben (Vgl. H. SPIECKERMANN, *Juda*, 307-372). Mit direkten Repressalien oder einem religionspolitischen Oktroi rechnet er allerdings bei der Verehrung der Himmelskönigin nicht.

1527 H. SPIECKERMANN, *Juda*, 219.

dieses „mächtige Flair“ oder besser das „Flair der Macht“ Ištars, führt er nun nicht nur die Verehrung der Himmelskönigin zurück, sondern will auch in dem Terminus <sup>a</sup>šerāh eine verhüllende Referenz an Ištar sehen (vor allem Dtn 16,21; Mi 5,13; 2Kön 21,7; 23,6). „So haben die Judäer im 8. und 7. Jh. bei der Nennung von Aschera nicht an eine beliebige kanaanäische Fruchtbarkeitsgöttin gedacht, sondern an die Ištar, die in Assur, Ninive und Arbela residierte und als Kriegsgöttin die bedrückende Macht in Juda repräsentierte“<sup>1528</sup>. Die Himmelskönigin und Aschera sind also ein und dieselbe Göttin Ištar, verhüllt umschrieben aus Angst vor Repressalien oder wegen des Stolzes der dtr Theologen gegenüber fremden Göttern und Göttinnen<sup>1529</sup>. Durch die These SPIECKERMANNs sind nun gleich mehrere komplexe Problembereiche angeschnitten: (1) Wie „unbezweifelbar“ ist die Identifikation der Himmelskönigin mit Ištar wirklich? (2) Wie stark war der assyrische Einfluß auf die Religion Judas? und (3) Spiegelt sich in der Verehrung der Himmelskönigin assyrische Beeinflussung? Gibt es eine assyrisierende Aschera, die Züge Ištars übernimmt oder sogar mit ihr zu identifizieren ist?

(1) Als stringente Evidenz für eine Identifizierung der Himmelskönigin mit Ištar werden meist - wie oben erwähnt - ihr Epithet *šarrat šamē* und die *kawwānīm* angeführt. Beides reicht nicht aus, die Himmelskönigin mit Ištar zu identifizieren. In einer zunehmend „nach oben“ orientierten Religion (s.u.) muß die Bezeichnung „Himmelskönigin“ nicht auf fremden - assyrischen, syrischen oder anderen Einfluß zurückgeführt werden. Daß in Jer 7,18; 44,19 ein akkadisches Lehnwort zur Bezeichnung der Opfermaterie gebraucht wird, die auch - wenn auch nicht zentral (!) - im Kult der Ištar vorkommt, ist kein zwingender Grund für eine direkte Abhängigkeit<sup>1530</sup>. Da das akkadische Wort *kamānu* relativ unspezifisch ist und nicht ausschließlich in (Ištar-) kultischem, sondern ebenso in profanem Kontext verwendet wurde<sup>1531</sup>, ist keinesfalls sicher davon auszugehen, daß es nur für die Bezeichnung der Opferkuchen der Himmelskönigin Eingang in das Hebräische gefunden hat. Selbst wenn das über jeden Zweifel erhaben wäre, müßte die Himmelskönigin noch nicht Ištar sein, sondern die Bezeichnung könnte für ein dem Ištarkult vergleichbares Kultelement der

---

1528 H. SPIECKERMANN, *Juda*, 221, vgl. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 308.

1529 Vgl. H. SPIECKERMANN, *Juda*, 216-220.

1530 Gegen S. ACKERMAN, *Tree*, 28, für die das Fehlen dieses Wortes in außerbiblischem Material nicht nur Astarte als einzige Kandidatin ausschließt, sondern ihres Erachtens nur durch den Kult der Ištar erklärt werden kann: „... the word used in Jer 7:18 and 44:19 for the cakes baked for the Queen, *kawwānīm*, is used nowhere in extra-biblical materials which pertain to Astarte“.

Ablehnend auch S.M. OLYAN: „The term *kawwānīm* is cognate to Akkadian *kamān* (*tumri*), a cake dedicated to Ištar which Weinfeld believed was star-shaped. This apparent parallel, though it is noteworthy, proves nothing. Such cakes may also have been typical of the cultus of the West Semitic Astarte as well as East Semitic Ištar“ (*Observations*, 173 mit Bezug auf M. WEINFELD, *Worship*, 150).

1531 Vgl. AHW 430a; CAD 8 (1971) 110f.



Himmelskönigin Astarte oder Aschera übernommen worden sein. Die Evidenz für eine „sichere“ Identifizierung der Himmelskönigin mit Ištar kann aus den „Merkmalen“ der Texte Jer 7; 44 nicht gewonnen werden<sup>1532</sup>. Andere Argumente müssen hinzukommen. Hier bietet sich die These des starken assyrischen Kulturdrucks im 8. und 7. Jh. an.

(2) Art und Umfang des Einflusses der Religionspolitik der Assyrer auf die Provinzen und Vasallenstaaten sind nach wie vor umstritten. Während J. MCKAY und M. COGAN Repressalien als Mittel der Religionspolitik gegenüber den Vasallen bestritten haben, hat H. SPIECKERMANN durch erneutes Studium der neuassyrischen Quellen für einen massiven Druck der Assyrer auf die Religionspolitik ihrer Vasallen tragfähige Indizien gesammelt<sup>1533</sup>. Die Einzelnachweise für religionspolitische Repressalien und Zwangsmaßnahmen der Assyrer, denen sich die Könige Judas gebeugt hätten, bleiben allerdings nach wie vor schwierig<sup>1534</sup>. Das gilt insbesondere für SPIECKERMANN'S These von dem Kultbild der Ištar in 2Kön 21,7 (*paesael hā<sup>a</sup>šerāh*) und 2Kön 23,6 (*hā<sup>a</sup>šerāh*)<sup>1535</sup>. Eindeutige Hinweise für breitere Verehrung der Ištar gibt es weder im Staatskult in Jerusalem noch in der Privatfrömmigkeit der ausgehenden Königszeit. Weder aus den Texten<sup>1536</sup> noch im Bereich der

- 
- 1532 Der Versuch von S. ACKERMAN (Tree, 32), die Gebäckformen aus Mari mit einem Ištar-Kult in Verbindung zu bringen und daher auch in dem *l<sup>a</sup>ha<sup>a</sup>šibāh* ein Moment zu sehen, das für den Ištar-Kult spricht, ist wenig überzeugend. Die „nackte Göttin“ der Gebäckformen aus Mari läßt sich nicht identifizieren. Wenig überzeugend ist m.E. auch ihr Versuch, die herausragende Rolle von Frauen in Jer 44,19.25 durch den Ištar-Tammus-Kult (Ez 8,14) erklären zu wollen.
- 1533 Vgl. J. MCKAY, Religion; M. COGAN, Religion; DERS., Judah; H. SPIECKERMANN, Juda, 307-372, ebd. 319-322 zur Forschungsgeschichte. Vgl. zur Diskussion auch M. WEINFELD, Worship, 133-154; H. DONNER, Geschichte, 329-338; K. KOCH, Aschera, 113-120; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 326f.426-428 und viele Hinweise ebd. 327-369.386-406; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 293-304.
- 1534 Sei es nun der Brandopferaltar des Ahas (2Kön 16,10-16), die von Hiskija wieder entfernte Bronzeschlange (2Kön 18,4) oder die im Reformbericht beseitigten „Mißstände“ der Sonnenwagen, Götterbilder usw.
- 1535 Vgl. dazu H. SPIECKERMANN, Juda, 218f.
- 1536 Hier ist noch einmal auf die Vorschläge zu Am 5,26 (cj.); Nah 2,8; 3,4 zu verweisen (zur Literatur s.o. Anm. 1525). In keiner der Stellen ist eine Verbindung mit Ištar oder dem Ištar-Kult offensichtlich. Am undeutlichsten bleibt Nah 2,8, wo das Urteil W. RUDOLPHS nach wie vor Bestand hat: „Die drei Wörter von V. 8a sind eine *crux interpretum* erster Klasse“ (Nahum, 168). Zur Interpretation vgl. neben RUDOLPH auch A. DEISSLER, Nahum, 210-212 und K. SEYBOLD, Prophetie, 47-52; DERS., Nahum, 26-32. Die für Am 5,26 vorausgesetzte Konjekturen von *kiyyūn* zu *kawwān*, die erst über Jer 44,18 die Verbindung zu Ištar begründet, bleibt äußerst unsicher. Wahrscheinlich ist eher an den Saturn als Bezugsgröße zu denken. Vgl. zu Am 5,26 den Überblick zur Forschungslage bei H.M. BARSTAD, Polemics, 118-126 und die Hinweise bei S. SCHROER, Bilder, 267-272 und zuletzt A.B. ERNST, Kultkritik, 103-105. Zu Nah 3,4 s.o. den Exkurs zur Verbindung Isebels zu Fremdkulten. Als tragfähiger Beleg, daß Ištar im spätvorexilischen Juda verehrt worden ist, wird der Beleg kaum gelten können. Zusätzlich wäre noch auf den frühnachexilischen Text Sach 5,5-11 zu verweisen, wo ebenfalls eine Anspielung auf Ištar denkbar wäre. Aber auch hier sind die Unsicherheiten groß, vgl. zu dem Text die Angaben o. im Abschnitt zu Hos 4,18f.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

Ikonographie und Archäologie lassen sich dafür bisher ausreichende Belege anführen: Zwar wurden „die lokalen religiösen Symbolsysteme ... in der EZ IIC in einer Weise durch das Symbolsystem fremder Eroberer überlagert, wie dies seit der SB-Zeit nicht mehr vorgekommen war“<sup>1537</sup>, jedoch läßt sich dies nicht durch religionspolitische Zwangsmaßnahmen erklären. „Die Kleinkunst dokumentiert eine nur marginale Präsenz eigentlich assyrischer Gottheiten in Palästina, die jedenfalls seltener vorkommen als der assyrische König selbst“<sup>1538</sup>. Belegt sind lediglich einige Darstellungen von Hadad und Ištar auf Roll- oder Stempelsiegeln<sup>1539</sup>, die zwar die assyrische Präsenz belegen, jedoch - wie O. KEEL und C. UEHLINGER völlig zu Recht betonen - „keinen Schluß auf die lokale Rezeption der Göttin erlauben“<sup>1540</sup>. Häufig sind die in der ausgehenden Königszeit stark anwachsenden Astralkulte - zu nennen sind hier etwa die Verehrung der Gestirne und des Himmelsheeres, die Verehrung des „Tierkreises“, das Räuchern auf den Dächern, die „Sonnenwagen“ und Pferde im Jerusalemer Tempel u.a.m. - auf den assyrischen Kulturdruck zurückzuführen. Entsprechend wäre auch eine Ištar-Verehrung in breiteren Bevölkerungskreisen denkbar. Denn wenn es einen Tammus-Kult in Jerusalem gegeben hat (Ez 8,14), warum sollte es nicht ebenfalls einen Kult der assyrischen Himmelskönigin gegeben haben? In der Frage der direkten assyrischen Beeinflussung der Religion im spätvorexilischen Juda haben zuletzt O. KEEL und C. UEHLINGER - bisherige Analysen aufgreifend und weiterführend - den Befund zusammengestellt und eine monokausale Erklärung dieser Entwicklung zu Recht abgelehnt. Die Astralisierung und Uranisierung des Symbolsystems scheint gerade nicht ausschließlich auf assyrischen Einfluß zurückzugehen, sondern weit eher Ausdruck eines *mainstreams* der Religionen im Kulturraum Syrien/Palästinas zu sein, der insbesondere auf aramäischen Einfluß zurückgeht<sup>1541</sup>. Natürlich wird man einen assyrischen Einfluß auf die Religion nicht sinnvoll leugnen können, „jedoch hielten sich Pressionen in bezug auf den *Kult* durchaus in Grenzen“<sup>1542</sup>.

Nachdem der Stand der Diskussion zum Problem der assyrischen Beeinflussung auf Juda skizziert worden ist, kann die oben gestellte Frage zumindest tendenziell beantwortet wer-

---

1537 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 326.

1538 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 427.

1539 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 331-335 mit Abb. 284a-288c.

1540 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 335.

1541 Vgl. dazu die Untersuchungen von M. WEINFELD, *Worship, passim*; H. NIEHR, *Gott*; H. WEIPPERT, *Palästina*, 628 und O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 327-369. „Stärker als der assyrische scheint in jedem Fall der aramäische Einfluß gewirkt zu haben. Auch er dürfte eher als Begleiterscheinung der Kolonisation und Administration denn als eigens verordnete Maßnahme zu verstehen sein“ (ebd. 427).

1542 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 427. „Der Kulturdruck, den eine Siegermacht auf unterworfenen Gebieten ausübt, kann monokausal nicht verstanden werden, da er gleichzeitig auf ganz verschiedenen Ebenen, der politischen, der ökonomischen, der ideologischen usw. operiert“ (ebd.).

den: Es gibt bisher keine ausreichenden Indizien dafür, daß die Himmelskönigin in Jer 7 und 44 die assyrische Ištar gewesen ist. Daß überhaupt assyrische Götter und Göttinnen in Juda in größerem Maße verehrt worden sind, scheint zweifelhaft.

(3) Daß hingegen der assyrische Kulturdruck im 8. und 7. Jh. Spuren in der religiösen Praxis und Symbolwelt hinterlassen hat und die unstreitbare Astralisierung zu einem guten Teil assyrisch vermittelt war, steht außer Frage. Insbesondere werden die scheinbare Leichtigkeit, mit der *Ištar* ihre Macht begründete, ihre offensichtliche Zuverlässigkeit und Loyalität gegenüber Assur und ihr scheinbar unaufhaltsamer Erfolg in der assyrischen Politik, beeindruckt haben. Zuzustimmen ist H. SPIECKERMANN ebenso in der Annahme, daß die große Ausstrahlungskraft (in doppeltem Sinne) und ihre Machtsphäre eine hohe Faszination auf die Judäer und Judäerinnen ausgeübt haben werden. Fraglich ist hingegen, ob dies zu einer Verehrung der Göttin etwa in Gestalt der Himmelskönigin Ištar geführt hat. Wahrscheinlicher als die direkte Übernahme der Verehrung der Göttin der Siegermacht ist m.E., daß der Versuch unternommen wurde, die „autochthone(n)“ Göttin(nen) an dieser Machtsphäre partizipieren zu lassen, indem deren Züge an Ištar angeglichen wurden. Die Position der eigenen Göttin(nen) wurde bewußt oder unbewußt aufgewertet, Insignien der Macht adaptiert, und die Faszination und Ausstrahlung wurden zu kopieren versucht, um der Übermacht der Ištar etwas entgegenzusetzen. Eine derartige Entwicklung ist sowohl im offiziellen Bereich als Religionspolitik (z.B. 2Kön 21,7) als auch im Bereich privater Frömmigkeit (z.B. im Rahmen des Kultes der Himmelskönigin) durchaus plausibel. Je mächtiger, bedeutender und mit den „Großen“ vergleichbarer die eigenen Göttinnen sind, desto geringer scheint die erdrückende Übermacht der Ištar. Ein solcher Prozeß stärkt zudem die geringe Hoffnung darauf, am Erfolg der Kriegsgöttin zu partizipieren. Die Alternative zu einem solchen Versuch, die Mimikry der Macht zu adaptieren, ist die Konzentration auf die Differenz, um dadurch Identität und Selbstbewußtsein zu gewinnen. Eine solche Gegenposition hat sich unter Joschija Bahn gebrochen, da sich zu diesem Zeitpunkt überdies durch die günstigen außenpolitischen Konstellationen das Konzept der Adaption als Mißerfolg erwies. Denn die „geborgte“ Macht und Bedeutung der eigenen Göttinnen schwand parallel zu dem Machtverlust der Göttin Ištar im ausgehenden 7. Jh.<sup>1543</sup>.

Das hier skizzierte Rahmenkonzept kann die oft benannte assyrische Krise der Religion, die Tendenzen zur Astralisierung, die Aufwertung von Divinationspraktiken und andere Erscheinungen und Verschiebungen im Bereich des Kultes und der Frömmigkeit zwar plausibel erklären, läßt sich aber im Einzelfall nur schwer nachweisen. Gerade in bezug auf Aschera, für die diese Frage weiter unten etwas ausführlicher gestellt werden soll, scheint

---

1543 Die hier skizzierten Linien zeigen, daß wohl weder der Begriff der „Assyrisierung“ noch der der „Re-Kanaanisierung“ als Beschreibung dieser Entwicklung zutreffend ist.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

eine assyrisierende Tendenz im 8./7. Jh. nicht nachweisbar. Denkbar ist, daß der Kult der Himmelskönigin auf den assyrischen Kulturdruck zurückzuführen ist. Das wäre gerade dann plausibel, wenn hinter der Himmelskönigin eine autochthone Göttin stehen würde. Nun läßt sich nicht sicher sagen, ob der Kult der Himmelskönigin erst in spätvorexilischer Zeit installiert oder entsprechend aufgewertet wurde<sup>1544</sup>. Zumindest kann in der dtr Sicht der Dinge vorausgesetzt werden, daß der Kult der *malkat haššāmayim*, bevor er in einem Intermezzo ausgesetzt wurde, von einer Mehrzahl von Königen geteilt wurde. Aber die formelhafte Sprache „unsere Väter, Könige und unsere Großen“ ist nicht sonderlich vertrauens-erweckend. Der Text gibt also letztlich keine sicheren Anhaltspunkte dafür, ab wann der Kult der Himmelskönigin oder einer Göttin als Himmelskönigin begonnen hat. Sollte die *malkat haššāmayim* eine autochthone Göttin gewesen sein, kann deren Verehrung als Himmelskönigin auch eine allmähliche Verschiebung gewesen sein, die der allgemeinen Entwicklung der Uranisierung des Symbolsystems parallelläuft.

Als Ergebnis ist festzuhalten, daß es keine ausreichenden Indizien gibt, in der Verehrung der Himmelskönigin einen Ištar-Kult zu sehen und eine breitere Verehrung der Göttin Ištar im Vasallenstaat Juda auch unwahrscheinlich scheint. Eher dürfte hinter der Himmelskönigin eine autochthone Göttin stehen. Daß aber die Verehrung der Himmelskönigin durch den assyrischen Kulturdruck begünstigt oder auch direkt beeinflußt worden ist, scheint plausibel. Vielleicht wurden sogar Züge der Ištar und Elemente des Ištar-Kultes im Kult der Himmelskönigin adaptiert. Ein positiver Nachweis eines solchen Einflusses fällt hingegen schwer.

---

1544 Meist wird davon ausgegangen, daß der Beginn der Verehrung der Himmelskönigin die Zeit Manasses ist. Dieser Startpunkt ist allerdings nicht sicher festzulegen; er ist gewonnen aus der Kombination der Informationen aus Jer 7,16-19; 44,17f, der assurfrendlichen Politik Manasses, den Nachrichten über die Installation von Fremdkulten in seiner Regierungszeit (2Kön 21) und der Prämisse, daß Jeremia oder ein anderer Prophet bereits früher auf den Kult der Himmelskönigin reagiert hätte, wenn es ihn vorher schon gegeben hätte. Alle drei Annahmen sind hinterfragbar und als Argumente für einen Startpunkt der Verehrung der Himmelskönigin nicht zu verwenden: Jer 7,16-19 ist, wie oben gezeigt, nicht als historische Information datierbar, und in Jer 44,17f wird der zeitliche Rahmen keinesfalls exakt beschrieben, sondern in die vorexilische Zeit bewußt offen ausgreifend dargestellt. Der zweite Grund geht zunächst davon aus, daß die religionspolitischen Maßnahmen Manasses sich gleichzeitig in der familiären Frömmigkeit niedergeschlagen haben. Das ist zwar möglich, keinesfalls aber als zwingend vorauszusetzen. Insofern die Himmelskönigin eine autochthone Göttin ist, fällt der Verweis auf Manasse als Datierungsmerkmal noch deutlicher aus. Die Wandlung der Göttin in „kanaanäischem Gewand“ hin zur astralen Himmelskönigin muß nicht plötzlich und mit einem Schlag vollzogen worden sein, sondern muß natürlich als Prozeß beschrieben werden. Die letzte Annahme ist ein unsicheres Postulat, da die Himmelskönigin nur in den beiden Texten des Jeremiabuches und in weitestgehend dtr Diktion erwähnt wird. D.h. es existiert hier ein ähnliches Problem wie bei dem „Ascheraschweigen der Propheten“, aus dem sich wohl auch weniger auf die marginale Bedeutung der Göttin, denn auf ihre Akzeptanz schließen läßt.

Daß die Verehrung der Himmelskönigin in der Regierungszeit Manasses begonnen haben soll, hat zwar eine gewisse Plausibilität, läßt sich aber keinesfalls sicher voraussetzen.

(3) *Astarte*

Neben Ištar zählt Astarte zu den am häufigsten vorgeschlagenen Kandidatinnen für die Himmelskönigin<sup>1545</sup>. Sie bietet diesbezüglich in der Tat mehrere Vorteile: Zunächst sind Ištar und Astarte eng miteinander verwandt und sogar in frühen Götterlisten miteinander identifiziert worden. Man muß also nicht die Verehrung einer fremden assyrischen Göttin, sei es unter Zwang oder durch Faszination annehmen, um die Nähe des beschriebenen Kultes zum Ištar-Kult zu erklären. Gegenüber Anat bietet Astarte unzweifelhaft den Vorteil der breiten Bezeugung im 2. und 1. Jahrtausend, vor allem in der Küstenebene im phönizischen Kernland bis in das gesamte Mittelmeergebiet hinein. Astarte stellt nicht zuletzt durch die Identifikationen mit Tannit, Aphrodite und Atargatis eine der beliebtesten und verbreitetsten Göttinnen des 1. Jts. dar<sup>1546</sup>. Astarte ist zudem nicht nur eine große Göttin mit breitem „offiziellem“ Kultbetrieb, sondern auch deutlich astral und uranisch konnotiert. Auch wenn für das 1. Jts. der Titel „Königin des Himmels“ für Astarte bisher nicht explizit belegt ist, kommt sie doch vom Typus her ohne weiteres als Himmelskönigin in Frage<sup>1547</sup>.

Bedenken erheben sich allerdings zunächst, wenn man nach einem Astartekult im spätvorexilischen Juda fragt. Bisher ist Astarte in außerbiblischen Inschriften für Juda nicht bezeugt, die ikonographische Präsenz ist wegen der Mehrdeutigkeit der Bilddokumente oft nur schwer zu entscheiden<sup>1548</sup> und auch die biblischen Hinweise - auf die im folgenden eingegangen wird - sind auf den ersten Blick unhistorisch und spärlich:

***Exkurs: Von der kanaanäischen Fruchtbarkeitsgöttin Astarte zur phönizischen „Göttin von Welt“. Die biblische Evidenz für Astarte***

Als Ortsname findet sich <sup>š</sup>trwt in Dtn 1,4; 9,10; Jos 9,10; 12,4; 13,12.31<sup>1549</sup>. Offen für Spekulationen ist die appellative Verwendung in der Wendung š<sup>e</sup>gar <sup>a</sup>lāpā<sup>e</sup>kā w<sup>e</sup> <sup>a</sup>št<sup>e</sup>rōt

1545 Vgl. dazu S.M. OLYAN, *Observations, passim* und S. ACKERMAN, *Tree*, 9.20-28, jeweils mit ausführlichen Angaben zur Forschungsgeschichte. Ferner B. PECKHAM, *Phoenicia*, 84; W.L. HOLLADAY, *Jeremiah I*, 255; II, 304; B. HALPERN, *Baal*, 137, dessen Identifikation mit der These verquickt ist, daß Astarte als Göttin hinter der Größe „YHWHs Aschera“ steht.

1546 Vgl. zu den Belegen vor allem S.M. OLYAN, *Observations*, 164-169 und die in Anm. 796 genannte Literatur.

1547 Sowohl S.M. OLYAN, *Observations*, 166-169, als auch S. ACKERMAN, *Tree*, 20-24, wenden einige Mühe auf, den Titel „Königin des Himmels“ für Astarte plausibel zu machen, sei es über die in der zweiten Hälfte des 1. Jts. bezeugte *Aphrodite Ourania*, die *Venus Caelestis* oder KAI 14,6.14-17. Vgl. auch die Hinweise auf KAI 37A bei U. WINTER, *Frau*, 570; B. PECKHAM, *Phoenicia*, 84; S. ACKERMAN, *Tree*, 20.26; B. HALPERN, *Baal*, 137.

1548 Zu möglichen archäologisch-ikonographischen Hinweisen auf Astarte s.u. Teil III.

1549 Vgl. zu den mit <sup>š</sup>trwt gebildeten Ortsnamen D. KELLERMANN, *‘Aštārōt, passim* und H.P. MÜLLER, *Art. עֶשְׂתָּרֹת*, 462f. Daß die Ortsnamenüberlieferung „ein Zeugnis für die Bedeutung des A[starte]-Kults“ ist (ebd. 462), ist zwar sicher nicht falsch, allerdings läßt sich bei der Permanenz von Ortsnamen kaum noch ausmachen, wann die Toponyme für die Verehrung der Astarte Zeugnis geben. Zum Zeitpunkt ihrer biblischen Verwendung kann die die

šo ʾnækā „Wurf deiner Rinder und Zuwachs deines Kleinviehs“, die in Dtn 7,13; 28,4.18.51 vorkommt. Möglicherweise steht im Hintergrund der Formulierung noch der Bezug auf die (Fruchtbarkeit spendenden) Gottheiten Šgr und Aštrt, die in der Wendung „entmythisiert“, „desemantisiert“ und „entdivinisiert“ sind<sup>1550</sup>. Vielfach wird in diesem Zusammenhang die Vermutung geäußert, daß hier Astarte in der Funktion als „Herrin der Tiere“ noch blaß durchscheine<sup>1551</sup>. Läßt sich nun aus der Wendung auf die Bedeutungslosigkeit der Göttin Astarte zum Zeitpunkt der „Entmythisierung“ schließen oder gerade umgekehrt auf die besondere Präsenz, die die Wendung zu unterdrücken sucht? G. BRAULIK will die Wendung als einen „sprachschöpferischen Akt“ des Deuteronomiums deuten, der „die Namen \* ʾaštæræet und šægær, die früher für göttliche Spenderinnen der Fruchtbarkeit standen, entdivinisiert, indem es sie zu Bezeichnungen ihrer ursprünglichen Gaben gemacht hat“<sup>1552</sup>. Die Wendung steht also für eine bewußte, durchaus polemische Auseinandersetzung mit der Göttlichkeit der Göttinnen<sup>1553</sup>. Diese Sicht ist problematisch: Zum einen ist unsicher, ob das Dtn hier tatsächlich sprachschöpfend tätig war oder - was m.E. wahrscheinlicher ist - eine geprägte Wendung verwandt wurde<sup>1554</sup>. Ein erheblicher

---

Benennung motivierende Astarteverehrung schon völlig verblaßt sein, muß es aber nicht. Daß die überlieferte Pluralform eine bewußte dtr oder dtr beeinflusste Entstellung des Ortsnamens in Singularform sein könnte, erwägt H.P. MÜLLER (ebd.), allerdings ist eine solche Annahme sehr unsicher. Zwar könnten einen die vielen singularischen Parallelüberlieferungen (vgl. dazu ebd.) und der unwahrscheinliche Plural *bēt ʾaštārôt* als Bezeichnung des (archäologisch bisher nicht nachgewiesenen) Astarte-Tempels in Beth-Schean in 1Sam 31,10 auf eine solche Spur bringen, jedoch lassen sich die äußerst permanenten Ortsnamensüberlieferungen so leicht nicht - auch nicht aus ideologischen Gründen - ändern. Vielleicht rührt der Plural in 1Sam 31,10 auch von der planvollen Disposition der Belege, die den Singular für das Bezugssystem Salomo-Joschija reserviert (s. dazu u.).

- 1550 Vgl. zur Diskussion M. DELCOR, Astarte, 7-14; H.P. MÜLLER, Art. עֲשָׂרָה, 461f; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 166-168; G. BRAULIK, Ablehnung, 127f (dort auch die drei zitierten Schlagworte); R. ACHENBACH, Israel, 234f; M. GÖRG, Astarte, 9-11.
- 1551 „Hinter *ʾaštārôt šo ʾn* steht die Rolle der Astarte als »Herrin der Tiere«, besser: die Ernährung von Ziegen, die durch ein (Mutter-)Schaf symbolisiert bzw. durch Opfer von (Mutter-)Schafen verehrt wird“, G. BRAULIK, Ablehnung, 127, mit Verweis auf H.P. MÜLLER, Art. עֲשָׂרָה, 461f, der die Elfenbeinpyxis aus *Minet el-Bēdā* (s. dazu u. Anm. 247 im dritten Hauptteil, Bd. 2) zur Anschauung heranziehen will. Vgl. in diesem Zusammenhang die Hinweise auf die „Segensikone“ des säugenden Muttertiers bei O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 166-168, die sich aber zugleich skeptisch zu einer Verbindung mit Astarte äußern.
- 1552 G. BRAULIK, Ablehnung, 128, vgl. DERS., Deuteronomium, 204.
- 1553 Noch deutlicher O. LORETZ, Ugarit, 87: „Die deuteronomistischen Schreiber haben den kanaanäischen Götternamen *šgr* und *ʾštrt* jeden göttlichen Charakter dadurch genommen, daß sie sie zu Auswirkungen des Segens Jahwes gemacht haben. Auf diese Weise haben sie den uralten Glauben der Bauern an die kanaanäischen Fruchtbarkeitsgötter entmythologisiert“.
- 1554 Diskutiert wird nach wie vor, ob die appellative Verwendung ursprünglich gegenüber der Verwendung als Götternamen ist, vgl. dazu KBL<sup>3</sup> 1316f und die Skepsis gegenüber einer ad-hoc-Bildung bei O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 168.

Unsicherheitsfaktor bezüglich der Deutung besteht ferner bei *šgr*: Zwar ist das Lexem *šgr* auch in Ugarit<sup>1555</sup> und vor allem in der *Tell Dēr* *‘Allā*-Verputzinschrift (9. Jh.) als *šgr w ‘štr* (1,14) belegt<sup>1556</sup>. Umstritten bleibt allerdings, ob dort *šgr* als Göttername zu deuten ist und wenn ja, ob es ein Gott oder eine Göttin ist<sup>1557</sup>. Jedenfalls gibt es bisher (außer der unsicher bleibenden *Tell Dēr* *‘Allā*-Inschrift) keine Indizien dafür, daß *Šgr* als Gottheit in Israel oder Juda eine solche Bedeutung gehabt hätte, daß man sich mit ihr polemisch hätte auseinandersetzen müssen. Übertragen auf die oben gestellte Frage bedeutet das entsprechend, daß man beim derzeitigen Kenntnisstand in Dtn 7,13; 28,4.18.51 eher nicht mit einer gegen die Göttin Astarte gerichteten, bewußten Absetzung, Desemantisierung, Entmythologisierung, Polemik, oder wie auch immer man das Kind taufen will, rechnen sollte. Ob die Wendung *‘ašt’rôt šo ‘n* trotz der Tatsache, daß die Kompetenz eindeutig auf seiten YHWHs liegt, auf die Göttin Astarte hin transparent war, läßt sich nicht mehr sagen. Als „eigentliche“ Belege der Göttin verbleiben daher nur die Pluralbelege Ri 2,13; 10,6; 1Sam 7,3.4; 12,10; 31,10 und die drei Singularbelege in 1Kön 11,5.33; 2Kön 23,13. Ohne die Stellen hier im einzelnen besprechen zu wollen, fällt auf, daß die Belege sich auf die Richterzeit bis hin zu Salomo verteilen, für die folgende Zeit aber, bis auf den Rückverweis

Vgl. ferner Ex 13,12 *w‘kāl pæṭær šægær b‘hemāh*. Zwar eignet sich die Verwendung in den Segenswünschen (Dtn 7,13; 28,4) noch für die vermeintlich polemische Absicht, in den Verfluchungen Dtn 28,18.51 ist allerdings eine Polemik nur schwer denkbar.

- 1555 In der Opferliste KTU 1.148,31 ist *šgr* neben *aṭrt* und *aṭrt* als Doppelgottheit (?) in einer Opferliste nach Kothar, Aštar und Aṭirat in der Verbindung *šgr wiṭn* belegt, vgl. dazu J.M. DE TARRAGON, in: A. CAQUOT u.a., TO 2, 227 (Lit.!). Ferner findet sich *šgr* in KTU 1.5 III 16.17. Unklar ist, ob es sich in dem letzten Beleg um ein Nomen, etwa „Fortpflanzung der Rinder“ (so J.C. DE MOOR, CARTU, 170, vgl. G. DEL OLMO LETE, CML, 627: „cría de ganado“), oder eine Gottheit handelt (vgl. dazu die Referenzen in KBL<sup>3</sup> 1316).
- 1556 Zählung der Zeilen hier nach H. WEIPPERT; M. WEIPPERT, *Tell Dēr* *‘Allā* (Z. 14 entspricht in der Edition von J. HOFTIJZER; G. VAN DER KOIJ, ATDA, Z. 16). Vgl. zu *šgr* in der Inschrift ausführlich KBL<sup>3</sup> 1316. Weitere Belege des Götternamens in Z. 5.6.10f sind sehr unsicher, vgl. den Überblick über die Rekonstruktionen bei M. WEIPPERT, Balaam-Text, 170 Anm. 71-72, ferner die Konjektur in Fragment b Kombination Xm, Z. 1 bei J. HOFTIJZER; [G. VAN DER KOIJ], ATDA, 182.
- 1557 Auf die letztgenannte Unsicherheit weist allerdings auch G. BRAULIK, Anlehnung, 127 hin. Eine Entscheidung in den beiden genannten Fragen hängt sehr davon ab, ob man in Z. 5.6.10f *š[gr]* rekonstruiert und so *Šgr* wegen der darauf zu beziehenden Femininformen zu einer Göttin macht. Vgl. zur Diskussion J. HOFTIJZER; [G. VAN DER KOIJ], ATDA, 272-274; H.P. MÜLLER, Probleme, 64f; DERS., Art. *עֲשָׂרָה*, 455f.461f; J.A. HACKET, Balaam Text, 41f. 53f und H. WEIPPERT; M. WEIPPERT, *Tell Dēr* *‘Allā*, 87.100f.102, die sich der ursprünglichen Rekonstruktion J. HOFTIJZERS (ATDA, 272-274) anschließen, und jetzt M. WEIPPERT, Balaam Text, 170f, der sich für *š[ms]* entschließt, so daß nur der vom Kontext her schwierige Beleg *šgr w ‘štr* in Z. 14 als möglicher Beleg der Gottheit *Šgr* bleibt. Gegen *Šms* erheben sich allerdings auch vom Kontext her Bedenken, da vom Zerbrechen der Riegel des Himmels und von Wolkendunkel die Rede ist, was zu einer Sonnengottheit nicht recht paßt.

in 2Kön 23,13, jegliche Belege fehlen<sup>1558</sup>. Vergleicht man diesen Befund mit den Aschera-belegen, scheint sich zu bestätigen, daß die Verteilung beabsichtigt ist<sup>1559</sup>. Die Deuteronomisten, die für alle Astartebelege verantwortlich zeichnen dürften<sup>1560</sup>, haben hier planvoll die Geschichte des Abfalls in zwei Phasen geteilt. Doch ist die Unterscheidung zwischen einer frühen Astarteverehrung und späteren Ascheraverehrung nicht sehr plausibel. Auffallend ist weiterhin die betonte Nähe der Astarte(n) zu den Fremdgöttern der Nachbarregionen, die in Ri 10,6 und 1Sam 7,3, besonders aber in 1Kön 11,5.33 und 2Kön 23,13 betont wird<sup>1561</sup>. Astarte erscheint in den letzten Stellen als Göttin der Sidonier, was wohl auf die historisch zutreffende Beliebtheit der Göttin in der Küstenebene Philistäas und Phöniziens zurückzuführen sein dürfte. Da die dtr Belege für Astarte den Eindruck einer planvollen Disposition aufzuweisen scheinen, ist sehr schwer zu beurteilen, welcher Grad an Historizität ihnen zukommt. In der Ausgestaltung zwar völlig übertrieben, aber in der Sache plausibel scheint die Erwähnung eines religionspolitischen Synkretismus in der Regierung Salomos, die mit der Heiratspolitik zusammenhängt<sup>1562</sup>. Inwieweit den Belegen für die Richter-

1558 Die Verteilung von Plural- und Singularbelegen ist jedenfalls nicht planlos, denn die drei Singularbelege stehen in enger Beziehung zueinander und scheinen für die Beziehung Salomo-Joschija reserviert.

1559 Aschera findet sich für die Richterzeit nur in der Erzählung Ri 6 (s. dazu o.) und in dem (wahrscheinlich spätdtr) Beleg Ri 3,7. Dort wird in einem Richterschema der Abfall der Stämme Israels vor der Erweckung Otniels beschrieben. Nach der standardisierten Formel *wayya 'asū b'ēnē yiśrā'el 'æt hāra' b'ēnē YHWH* folgt der Vorwurf, YHWH vergessen zu haben, indem Baale und Ascheren verehrt wurden (*wayya 'abdū 'æt habb' 'ālīm w' 'æt hā 'asherōt*). Auffallend ist hier die feminine Pluralbildung, die sich nur noch in 2Chr 19,3 findet. Mit hoher Wahrscheinlichkeit handelt es sich nicht um ein bloßes Versehen (So. W.L. REED, *Nature*, 137; E. LIPINSKI, *Goddess*, 112.114 und DERS., *Iconography*, 91), so daß Aschera und Astarte für Deuteronomisten einerlei sind. Entweder handelt es sich tatsächlich um eine Angleichung an den Plural *hā 'astārōt*, wie H. SPIECKERMANN, *Juda*, 213, annimmt, oder die Stelle fällt - ebenso wie Ri 6 - aus dem dtr „System“ der Verteilung der Aschera-Astartebelege heraus. Letzteres ist m.E. wahrscheinlicher.

1560 „Keiner dieser Texte reicht hinter das dtr Zeitalter zurück“, H. SPIECKERMANN, *Juda*, 213; vgl. H.P. MÜLLER, Art. עשׂרה, 459-461.

1561 Auffallend ist die Steigerung zwischen 1Kön 11,33 und 2Kön 23,13: Während 1Kön 11,33 die drei mit Namen genannten Gottheiten (in V 5 waren es noch zwei!) durch den Zusatz *'ālohē* + Eponym als fremde Götter ausweist, polemisiert 2Kön 23,13 durch *šiq-qūš/tō 'ebat* + Eponym in schärfster Form gegen die Fremdgötter.

Bezeichnend ist auch, daß zwar in 1Kön 11,3 Moabiterinnen, Ammoniterinnen, Edomiterinnen, Sidonierinnen und Hetiterinnen als Frauen Salomos erwähnt werden, für deren Götter und Göttinnen Salomo nach 1Kön 11,7-8 Kulthöhen und Altäre errichtete, jedoch in 2Kön 23,13 nur Kulteinrichtungen für Astarte, Kemosch und Milkom „übriggeblieben“ sind. Das deutet ebenso wie die Frontstellung in den drei Stellen auf eine besondere Hervorhebung der Astarte hin.

1562 Vgl. H. DONNER, *Geschichte*, 211f; ähnlich H.P. MÜLLER, Art. עשׂרה, 459, der allerdings davon ausgeht, daß ein vordtr Stadium existierte, in dem es lediglich um Kemosch und Milkom ging und die Heiraten als politischen Faktor nicht einbezieht: „Der vor-dtr v. 7a**α**b überliefert also ein Beispiel der synkretistischen Religionspolitik, die Salomo für die nicht-is-



zeit Glaubwürdigkeit zugesprochen werden kann, ist unsicher. Auszuschließen ist die Verehrung Astartes zwar nicht, jedoch deutet die planvolle Gestaltung möglicherweise auch auf recht aktuelle, spätvorexilische (und exilisch-nachexilische) Zustände hin<sup>1563</sup>. Die „kanaanäische“ Astarte wäre dann doch viel eher als „phönizische“ Astarte anzusprechen. Bei der Rolle, die Astarte in den Nachbarreligionen gespielt hat, ist die Verehrung Astartes in Juda sicher nicht abwegig. Das in den Belegen betonte Einflußgebiet, von dem aus die Verehrung der Astarte auf Palästina Einfluß genommen hat, nämlich Phönizien und die philistäische Küstenebene, wäre dabei durchaus historisch zutreffend wiedergegeben. Gleichgültig jedenfalls war Astarte den Deuteronomisten nicht, und durch ein pauschales „unhistorisch“ wird man die Belege trotz ihrer Klischee-Vorstellungen und Formelhaftigkeit nicht abspesen dürfen.

Durch die hier geäußerten Vermutungen, daß die Verehrung der Astarte in der Königszeit und darüber hinaus doch eine bedeutendere Rolle gespielt haben könnte, als man gemeinhin anzunehmen bereit ist, kann natürlich nur eine Spur für eine Neubewertung gelegt werden. Es würde sich aber sehr wahrscheinlich lohnen, die Umorientierung von der „kanaanäischen“ Matrix der Religion zum syro-phönizischen Gefüge von Staaten und Religionen auch in bezug auf Astarte zu vollziehen und unter diesem Gesichtspunkt die atl. Belege und die außerbiblische Evidenz gründlich neu zu sichten.

*Exkurs Ende*

Für die Diskussion um die Himmelskönigin bedeutet die in dem Exkurs geäußerte Vermutung, daß es eine breitere Astarteverehrung in der Königszeit und darüber hinaus in exilischer und frühnachexilischer Zeit in Juda (und Israel?) gegeben haben könnte, daß Astarte als Kandidatin für den in Jer 7 und 44 beschriebenen Kult weiter „im Rennen“ bleibt<sup>1564</sup>. Auch die oben in der Diskussion um Ištar erwogene Faszination und Ausstrahlung der Göttin Assurs auf die Religion Judas und möglicherweise auch auf die Akzeptanz des Kultes der Himmelskönigin, würde gut zu Astarte passen. Wegen der Nähe zu Ištar könnte sich Astarte in besonderer Weise als Äquivalent der Ištar geeignet haben. Eine klare Entscheidung für Astarte läßt sich allerdings nicht fällen, da die dazu vorausgesetzte Evidenz, wie gezeigt, ausschließlich implizit erschlossen ist und kaum als sicheres Terrain bezeichnet werden kann.

---

raelitischen Bevölkerungselemente seines Herrschaftsbereichs, nicht, wie die Dtr wollen, für seine Frauen betrieb“. Vgl. H. SPIECKERMANN, *Juda*, 220.

1563 Vgl. dazu die Vermutungen bei H.P. MÜLLER, Art. עֲשָׂרָה, 459-462; U. WINTER, *Frau*, 550.

1564 Anders K. KOCH, *Aschera*, 109; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 388.

#### (4) Aschera

Als letzte Kandidatin für die Identifikation der Himmelskönigin ist Aschera zu diskutieren. Forschungsgeschichtlich ist hier zunächst eine ähnliche Tendenz festzustellen, wie bei den Anspielungen auf die Göttin im Hoseabuch. Bisher spielte Aschera in den meisten Stellungnahmen zur *malkat haššāmayim* überhaupt keine Rolle. Aschera galt als durch und durch kanaanäische Vegetations- und Fruchtbarkeitsgöttin im Gefolge Baals. Diese mütterliche und „bäuerliche“ Göttin in himmlischen Sphären als „Königin“ zu verankern, konnte nur als unpassend empfunden werden. Nur selten wurde Aschera daher mit der Himmelskönigin in Verbindung gebracht<sup>1565</sup>. Erst durch die Inschriftenfunde von *Hirbet el-Köm* und *Kuntilet 'Ağrūd* und durch die inzwischen breit angewachsene Diskussion um die Bedeutung dieser Göttin und das Ausmaß ihrer Verehrung ist Aschera auch als Himmelskönigin in den Blick geraten und inzwischen mehrfach als Kandidatin favorisiert worden. Hier ist zuerst der Artikel von KLAUS KOCH (1988) zu nennen, der die Aschera in 2Kön 23 und die Himmelskönigin parallelisiert: „Vom Kontext der Belege in Jer 7,44 und 2Kön 23 legt sich also durchaus nahe, die in Jerusalem im frühen 6. Jh. verehrte Himmelskönigin mit der Aschera gleichzusetzen, für die im späten 7. Jh. ein Kultgegenstand im Jahwätempel selbst aufgestellt war“<sup>1566</sup>. Ihm sind R. WENNING und F. CRÜSEMANN jeweils im Kontext anderer Arbeiten gefolgt<sup>1567</sup>. Zuletzt haben sich auch O. KEEL und C. UEHLINGER im Anschluß an den Vorschlag KOCHS für Aschera als Himmelskönigin entschieden: „Die jüdische »Himmelskönigin« war wohl niemand anders als die gynaikomorph wiedererstandene Aschera“<sup>1568</sup>.

Da bisher alle Versuche mehr oder weniger auf die Argumentation KOCHS aufbauen oder diese voraussetzen, scheint es notwendig, sich mit seiner These ausführlicher auseinander-

---

1565 Vgl. namentlich bereits P. TORGE, Aschera, 46 mit Bezug auf E. SCHRADER, allerdings identifiziert TORGE noch vor der Entdeckung der Ugarittexte die Aschera mit Astarte. Später etwa W. EICHRODT in seinem Ezechielkommentar, der in dem *semel haqqin 'āh* von Ez 8,5 dem *pæsel hā 'āšerāh* aus 2Kön 21,7 [23,4] sieht und auch die Himmelskönigin mit Aschera gleichsetzt (vgl. Hesekeel, 58f).

1566 K. KOCH, Aschera, 109.

1567 Vgl. R. WENNING, Paredros, 93f; F. CRÜSEMANN, Macht, 58f. Vgl. auch M.-T. WACKER, Aschera, 149; N.P. LEMCHE, Development, 111.

In die Nähe einer Identifikation der Himmelskönigin mit Aschera ist auch B. HALPERN zu stellen. Er schreibt: „Yhwh's asherah, similarly, is the principal candidate for the goddess called the Queen of Heaven in Jeremiah 44“ (Baal, 137), geht jedoch davon aus, daß Aschera nicht ein Göttername, sondern ein gewöhnliches Nomen war. Da Astarte der einzige Göttinnenname der Bibel sei, will er annehmen, „that this was the personal name of Yhwh's asherah“ (ebd.).

1568 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 426; „gynaikomorph wiedererstandene“ ist Aschera bei KEEL und UEHLINGER deshalb, weil sie in der m.E. unwahrscheinlichen entwicklungsgeschichtlichen These zuvor »dendromorph verstorben« gewesen sein soll, sprich der personale Aspekt der Göttin in der Ikonographie zurücktrat und ihr Kultsymbol entsprechend nicht mehr Substitutionssymbol für die Göttin gewesen, sondern YHWH zugeordnet worden sein soll. S. dazu u.

zusetzen. KOCH fährt in seiner Argumentation für die Identifikation der Himmelskönigin mit Aschera zweigleisig. Auf der einen Seite bringt er die Identifikationen mit Anat, Ištar und Astarte in die Schwebel und verschafft so der verbleibenden Aschera den nötigen Raum, in der Diskussion überhaupt zu bestehen. Auf der anderen Seite stellt er nun in einem Durchgang durch die atl. Belege Aschera als eine wichtige biblisch bezeugte Größe dar<sup>1569</sup>. Dabei richtet er besonderes Augenmerk auf die Aschera in Jerusalem in 1Kön 15,13, 2Kön 21,3.7 und insbesondere in dem Reformbericht 2Kön 23 und Ez 8. In den letzten beiden Texten versucht KOCH, die astralen Züge der Aschera aufzuweisen. Dafür sprechen s.E. (1) „die Reihung zusammen mit Baal und den Himmelserscheinungen sowohl V. 4 wie V. 5“ (in 2Kön 23), wobei er den Baal als mit YHWH identischen „Himmelsmeister“ interpretiert<sup>1570</sup>, (2) das in 2Kön 23,5.8 erwähnte Räuchern (*qtr pi.*), das wie die *k<sup>e</sup>mārīm* in 2Kön 23,5; Zef 1,4f auf die Verehrung astraler Götter verweist<sup>1571</sup>. Die „... Begehungen auf den Dächern der (privaten) Häuser II Kön 23,12 (gehören) durchaus in den Umkreis der Aschera- und Himmelsheerverehrung“<sup>1572</sup>. (3) In Ez 8,3.5f sei das *semæl haqqin`āh* als das wieder aufgestellte Aschera-Standbild aus 2Kön 21,7; 23,6 zu deuten. Da die in Ez 8 genannten Greuel eng miteinander zusammengehören würden, sei auch hier die astrale Konnotation des Ascherakultes bezeugt<sup>1573</sup>. (4) In Jerusalem gehörte nach KOCH „die Verehrung der Himmelsheerrin am Tempel (scil. Aschera) eng zusammen mit der Einrichtung des *mlk*-Opfers im Tal Ben-Hinnom“<sup>1574</sup>, das ebenfalls astral orientiert war.

1569 Sowohl in den Inschriften von *Kuntilet`Ağrūd* und *Hirbet el-Kōm* als auch in den Belegen in 2Kön 21 und 23 will KOCH Aschera nicht als Göttin in vollem Sinne verstehen. Aschera rücke zwar der Rolle einer Göttin sehr nahe (vgl. Aschera, 106), sei aber keine göttliche Größe mit Altar oder Tempel. In den Inschriften versteht KOCH sie als Wirkgröße neben YHWH, die als eine Art „Kraft der Glückseligkeit“ verstanden wurde. Der Terminus *ʿašerāh* sei wegen der häufigen Determination entsprechend nicht als Eigenname, sondern als Titel aufzufassen. Faktisch faßt KOCH Aschera jedoch als personale Größe und als Göttin auf (vgl. 107). Er spricht mehrfach von „weiblicher Partnerin“, von einer „erotischen Göttin“ oder „Himmelsgöttin“ u.ä.

1570 „Da Aschera in das Haus Jahwäs gehört, wird am Tempel für die vorjoschijanische Kultgemeinde Baal mit Jahwä identisch gewesen sein ... Den Hintergrund für diesen göttlichen »Meister« stellt wohl der im 1. vorchristlichen Jahrtausend in Syrien-Palästina neu auftauchende und sich schnell verbreitende Baal-Schamem als Lenker der Himmelskörper dar“, K. KOCH, Aschera, 107. Die Argumentation überzeugt m.E. nicht. Aus der Tatsache, daß das Ascherastandbild im Tempel aufgestellt wurde, läßt sich kaum schließen, daß Baal und YHWH miteinander identifiziert wurden. Die Aktion Joschijas richtet sich nicht gegen YHWH als den Himmelsmeister und gegen dessen Paredra, so daß fraglich ist, ob mit *habba`al* in 2Kön 23,4 Ba`al-Šamem/YHWH gemeint ist. Unabhängig davon ist die Frage zu beurteilen, ob YHWH mit Ba`al-Šamem identifiziert wurde.

1571 Vgl. K. KOCH, Aschera, 107.

1572 K. KOCH, Aschera, 109.

1573 Vgl. K. KOCH, Aschera, 112.

1574 K. KOCH, Aschera, 114.

Aufgrund dieser astralen Komponente des Ascherakultes liegt es für KOCH nahe, Aschera mit der Himmelskönigin in Jer 7; 44 zu verbinden, deren Kult vor allem durch das Räuchern und das Ausgießen von Libationen bestimmt wird. „Räucherung (*qīṭter*) war auch in II Kön 23 das hervorstechende Zeichen der mit Aschera zusammenhängenden Astralverehrung. Hinzukommt, daß der Titel der Himmelskönigin gewiß zuerst himmlische Wesen als Untergebene bei dieser Göttin voraussetzt; das paßt vorzüglich zur Stellung Ascheras neben dem Heer des Himmels im Königsbuch“<sup>1575</sup>. Und weiter: „Die Himmelskönigin gewährleistet also Ernährung, sorgt mithin für *Fruchtbarkeit*. Auch dieser Zug stimmt zum Eindruck, der sich aus den Ascheraverweisen in II Kön 23 ergibt“<sup>1576</sup>.

Die These von KLAUS KOCH setzt breit an und diskutiert einen Aspekt der Ascheraverehrung, der bisher in der Auseinandersetzung weitestgehend gefehlt hat. Allerdings muß gefragt werden, ob seine Argumentation stringent ist, ob sich also *aufgrund der Texte* für die spätvorexilische Zeit astrale Komponenten in der Ascheraverehrung plausibel machen lassen, die letztlich die Basis für die Identifikation von Aschera und Himmelskönigin bilden können. Dies ist m.E. zu bezweifeln, was im folgenden in fünf Punkten aufgewiesen werden soll:

(1) *Astrale Konnotationen im Querschnitt der Ascherabelege*. Nimmt man als Ausgangspunkt Dtn 16,21, ist auf jeden Fall das Fehlen jeglicher astraler Konnotation für diesen Beleg aus dem 8. Jh. zu konstatieren. Gleiches gilt auch für die Inschriftenfunde in *Kuntilet ʿAḡrūd*, *Hirbet el-Kōm* und *Teḷ Miqnē*. Auch 1Kön 15,13 oder die dtr Belege in Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3, 2Kön 18,4 oder die nachexilischen Belege Mi 5,12; Jes 17,8; 27,9 (Jer 17,2) lassen eine astrale Konnotation nicht erkennen. Damit ist die These KOCHS natürlich noch nicht widerlegt, jedoch zeigt der „Querschnitt“, daß eine gewisse Skepsis gegenüber den von K. KOCH für die astrale Konnotation angeführten Belege nicht unberechtigt ist.

(2) *Besteht eine Verbindung zwischen Aschera und dem Himmelsheer?* Die Constructus-Verbindung *ʿēbāʾ haššāmayim* ist ein mehrdeutiger Terminus, mit dem sowohl die Sterne, vielleicht auch die Gestirne insgesamt, als auch der himmlische Hofstaat bezeichnet werden können<sup>1577</sup>. Die beiden ersten Bedeutungen finden sich in den dtr (und späteren) Stellen, in

1575 K. KOCH, Aschera, 108.

1576 K. KOCH, Aschera, 108.

1577 Vgl. die Belege Dtn 4,19; 17,3; 1Kön 22,19; 2Kön 17,16; 2Kön 21,3.5; 23,4.5; Jes 34,4; Jer 8,2; 19,13; 33,22; Zef 1,5; Dan 8,10; 2Chr 18,18; 33,3.5 und die Konstruktion *haššāmayim* ... *wēkāl ʿēbāʾ ʾām* in Gen 2,1; Jes 34,3; 45,12; Ps 33,6; Neh 9,9. Zu dem Begriff und zu Parallelbildungen z.B. mit *mārôm* vgl. H. SPIECKERMANN, *Juda*, 221-225; H. RINGGREN, Art. נבצ, 873f und H.-D. HOFFMANN, *Reform*, 360f (mit zu geringer Differenzierung).

Für die erste Bedeutung „Sterne“ seien als Beispiele Dtn 17,3 und Jer 33,22 gewählt. Im ersten Beleg steht *ʿēbāʾ haššāmayim* neben Sonne und Mond, und alle Größen werden gleichermaßen mit kultischem Dienst verehrt. Es liegt nahe, neben dem solaren und lunaren Kult

denen Astralkulte angeklagt oder verboten werden (Dtn 4,19; 17,3; 2Kön 17,16; 21,3,5; 23,4,5; Jer 8,2; 19,13; Zef 1,5; 2Chr 33,3,5)<sup>1578</sup>. In insg. vier Stellen werden neben dem Heer des Himmels auch Aschera und Baal erwähnt: 2Kön 17,16; 21,3 // 2Chr 33,3<sup>1579</sup>; 2Kön 23,4. Die beiden Belege in 2Kön 21,6 und 23,4 gehören zu der Manasse-Joschija-Antithetik in den Reform- und Gegenreformnotizen der Königsbücher<sup>1580</sup>: In einer vier-

auch einen astralen Kult angeklagt zu sehen. In Jer 33,22 ist die Bedeutung „Sterne“ offensichtlich. Dort wird die Unzählbarkeit des Himmelsheers mit der Unmeßbarkeit des Meeresandes parallelisiert, um die Zahl der Nachkommen Davids zu umschreiben. In Gen 15,5 werden in derselben Metapher Sterne ausdrücklich genannt.

Die zweite Bedeutung „Gestirne“ umfaßt neben den Sternen auch die Planeten Sonne und Mond. In Dtn 4,19 werden im Rahmen der Bilderverbotsparänese, die jeglichen Astralkult untersagen will, zunächst Sonne, Mond und Sterne jeweils mit Syndese aufgezählt. In asyndetischem Anschluß, der explikativ zu verstehen ist, wird dann zusammenfassend *kāl šēbāʾ haššamayim* angeschlossen. Allerdings besteht auch hier syntaktisch die Möglichkeit, daß das *kāl šēbāʾ haššamayim* lediglich explikative Apposition zu *hakkōkābīm* ist und sich entsprechend nur auf die Sterne bezieht (s. auch die folgende Anmerkung).

Für die Bedeutung „himmlischer Hofstaat“ kann 1Kön 22,19 als Beispiel dienen: Micha Ben-Jimla schaut YHWH, sitzend auf seinem Thron, und das ganze Heer des Himmels steht zu dessen Rechten und Linken.

- 1578 Außer Zef 1,5 immer *kāl šēbāʾ haššamayim*. Außer in den Belegen, wo *šēbāʾ haššamayim* additiv neben Sonne und Mond erscheint (Dtn 17,3 u. 2Kön 23,5), ist es schwierig zu entscheiden, ob die Gestirne (inklusive Sonne und Mond) insgesamt oder nur die Sterne gemeint sind. Hier scheint z.T. aber gar keine genauere Differenzierung angezielt, sondern der Astralkult insgesamt gemeint zu sein.
- 1579 Die Parallelstelle zu 2Kön 21,3 kann in dem hier interessierenden Zusammenhang ausgeblendet werden. Sie läßt den Rückverweis auf Ahab aus, weist jedoch sonst die gleichen Glieder auf, setzt aber Baal und Aschera charakteristisch in den Plural. Die Tendenz, durch Pluralisierung die Negativa zu steigern, ist in der Chronik mehrfach zu beobachten. Durch diese Kollektivierung ist zugleich eine Abqualifizierung der genannten Objekte und Götter intendiert.
- 1580 2Kön 17,16 ist nicht völlig gleichgestaltet, sondern erwähnt zunächst das Gußbild/die beiden Kälber, dann die Aschere, das Heer des Himmels und am Schluß Baal. 2Kön 17,16 fällt zum einen aus der Joschija-Manasse-Antithetik heraus (vgl. H. SPIECKERMANN, *Juda*, 222: „DtrN hat hier die Redaktion von DtrH verdorben: Dieser hatte die Trias speziell für die Manasse-Josia-Antithetik reserviert, jener integriert sie auch in das Sündenregister des Nordreiches und verwischt damit die scharf umrissene Gegenüberstellung von Manasse und Josia durch DtrH“; vgl. zur Spätdatierung von 2Kön 17,16 auch M.A. O'BRIEN, *Reassessment*, 208-211.230f). Zugleich „zerstört“ die Erwähnung der Aschera in 2Kön 17,16 aber auch die Rahmung um die Nordreichgeschichte (1Kön 14,15; 2Kön 17,10, beide pluralisch, wie die Rahmung um die Südreichkultgeschichte 1Kön 14,23; 23,13f). Hinzu kommen weitere Beobachtungen: Die Reihenbildung von I *hwh* und II *ʿbd* mit Gestirngottheiten als Objekt findet sich außer in 2Kön 17,16 noch in 2Kön 21,3//2Chr 33,3 und Dtn 4,19. Vgl. dazu F.-L. HOSSFELD, *Dekalog*, 24-26; J.P. FLOSS, *Jahwe*, 168-180. Beide sehen in 2Kön 21,3 den Erstbeleg dieser Reihung, wobei HOSSFELD wahrscheinlich gemacht hat, daß 2Kön 21,3 nicht Erstbeleg für den gesamten Reihentyp ist, sondern nur für die Belege mit Astralgottheiten als Objekten. 2Kön 17,16 ist also 2Kön 21,3 nachzuordnen. In einer Reihung mit *massekāh* findet sich Aschera schließlich nur noch in 2Chr 34,3,4 (Pl.). Nimmt man zu den genannten Beobachtungen hinzu, daß hier statt *ʿašerāh* wie in den späten Stellen Dtn 7,5; Mi 5,13 die Schreibung *ʿašērāh* auftaucht, scheint die Annahme gerechtfertigt, die Stelle (mindestens) spätdtr, auf jeden Fall später als 2Kön 21,3 und 23,4 zu datieren, von denen 2Kön 17,16 u.a. abzuhängen scheinen. D.h., wenn sich in diesen Stellen keine

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

gliedrigen Kette von Anklagen wird Manasse in 2Kön 21,3 zunächst vorgeworfen, die von Hiskija beseitigten Kulthöhen wieder aufgebaut zu haben (vgl. 2Kön 18,4), dann Baalsaltäre aufgestellt (*wayyāqem mizb<sup>e</sup>hôt labba<sup>al</sup>*) und, mit ausdrücklichem Rückverweis auf das Tun Ahabs (vgl. 1Kön 16,33), eine Aschere angefertigt zu haben (*wayya<sup>as</sup> <sup>a</sup>šerāh ka<sup>a</sup>šær <sup>as</sup>āh <sup>ah</sup> <sup>ab</sup> maelæk yišrā<sup>el</sup>*) und schließlich sich vor dem ganzen Heer des Himmels niedergeworfen zu haben. Abgeschlossen wird der Beleg durch *wayya<sup>abod</sup> <sup>otām</sup>*, das sich auf die drei Größen Baal, Aschera und Himmelsheer bezieht. V 5 erwähnt dann zusätzlich, daß Manasse in den Vorhöfen des Tempels Altäre für das Himmelsheer errichtet hat<sup>1581</sup>. 2Kön 23,4 greift auf 2Kön 21,3.5 zurück, indem berichtet wird, daß sämtliche Kultgeräte (*kelīm*) für den Kult Baals, Ascheras<sup>1582</sup> und des Himmelsheers im Kidrontal durch Joschija unbrauchbar gemacht werden.

Die Zusammenstellung von Baal, Aschera und Himmelsheer geht also auf eine planvolle Disposition zurück<sup>1583</sup>, die beachtet werden will, wenn über die Nähe von Aschera-Kult und Himmelsheer geurteilt wird. Mehrfach wurde bereits darauf verwiesen, daß die Zusammenstellung von Aschera und Baal in dtr Belegen keinen historischen Anhaltspunkt hat, sondern aus ideologischen Gründen vorgenommen wurde. Sie dient dazu, Aschera mit Baal zusammenzukoppeln und auf diesem Wege zu diskreditieren. Von daher legt sich nicht nahe, von einer engeren Verbindung zwischen Aschera und dem Himmelsheer in 2Kön 21,3; 23,4 auszugehen. Dagegen sprechen auch die übrigen Belege, in denen Aschera im Zusammenhang der Verehrung des Himmelsheers keine Rolle spielt<sup>1584</sup>.

---

Zusammengehörigkeit oder „Verwandtschaft“ von Aschera und Himmelsheer nahelegt, kann diese auch für 2Kön 17,16 ausgeschlossen werden.

- 1581 Daß der Bau dieser Altäre in Verbindung mit dem *Šamaš*-Kult stand und „eine Maßnahme (war), der Jerusalemer Bevölkerung Leberschau-Omina nach babylonisch-assyrischem Vorbild, die kasuelle Schlachtungen nötig machten, zu ermöglichen“ (R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 296), bleibt eine unbeweisbare Vermutung.
- 1582 Wahrscheinlich ist in 2Kön 23,4 der Terminus personal-göttlich verwandt. *<sup>a</sup>šerāh* steht hier ebenso wie *ba<sup>al</sup>* für eine personale Größe. Ein kultisch-objekthaftes Verständnis bleibt allerdings möglich, gerade wenn man den Rückbezug auf 2Kön 21,3 mitbedenkt.
- 1583 Daß die Formulierung von der „Trias“ an Aššur, Ištar und die großen Götter angelehnt sein soll, ist zweifelhaft. Daß einem Götterpaar eine Gruppe von Göttern folgt, findet sich auch in der *Yehūmilk*-Inschrift KAI 4,3 oder KAI 9B,5 u.ö.
- 1584 Dtn 4,19; 17,3. In Zef 1,4-6 besteht eine gewisse Nähe zwischen Baal und dem Himmelsheer, wenn YHWH verspricht, er werde den Rest Baals, die *k<sup>e</sup>mārīm*-Priester und alle diejenigen, die sich auf den Dächern vor dem Himmelsheer niederwerfen, mit dem Bann belegen (*w<sup>e</sup>hikrattī min hammāqôm hazzæh <sup>æt</sup> s<sup>e</sup> <sup>ar</sup> habba<sup>al</sup> <sup>æt</sup> sem hakk<sup>e</sup>mārīm im hakkoh<sup>nūm</sup> w<sup>e</sup> <sup>æt</sup> hammištah<sup>wūm</sup> <sup>al</sup> haggaggôt lišbā haššāmāyim*). Hier scheint aber Baal für den Fremdgötterdienst überhaupt zu stehen. Ähnlich werden in Jer 19,13 das Himmelsheer und die Fremdgötter parallelisiert (*l<sup>e</sup>kol habbātīm <sup>a</sup>šær qitt<sup>e</sup>rū <sup>al</sup> gaggotēhaem l<sup>e</sup>kol š<sup>e</sup>bā haššāmāyim w<sup>e</sup>hassek n<sup>e</sup>sākīm lelohūm <sup>a</sup>herīm*).

Über den Begriff *šēbā' haššamayim* ist eine astrale Konnotation der Ascheraverehrung nicht zu erweisen<sup>1585</sup>. Das Himmelsheer ist ein Begriff, mit dem Astralkulte insgesamt umschrieben werden. Mit Aschera hat das Himmelsheer nichts zu tun<sup>1586</sup>.

(3) *War das Räuchern Element des Ascherakultes?* Ein weiteres Argument von K. KOCH für astrale Konnotationen der Aschera war das Räuchern als Element des Ascherakultes, das insbesondere auch in Jer 44 als Element im Kult der Himmelskönigin betont wird. Dieses Argument läßt sich noch leichter entkräften als die These einer Nähe von Aschera und Himmelsheer. In keinem Beleg wird für den Ascherakult das Räuchern als Kulthandlung explizit erwähnt<sup>1587</sup>. Zwar kann man argumentieren, daß *qtr pi.* häufig als Charakteristi-

1585 Der Vorschlag von O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 395-397, die in der EZ IIC gefundenen Reiterstatuetten (vgl. zum Befund ebd. 390-392; T.A. HOLLAND, Study, 125-130, R. WENNING, Paredros, 94-97) „als populäre, antropomorphe Repräsentationen des »Himmelsheres«“ (ebd. 396) anzusprechen und so über die mit Aschera identifizierten (vgl. ebd. 382 u.ö.), in gleichen oder ähnlichen Fundkontexten gefundenen weiblichen Terrakottastatuetten eine Verbindung zwischen Himmelsheer und Aschera/Himmelskönigin im Rahmen der Volksfrömmigkeit (vgl. bes. ebd. 398) zu postulieren, erscheint gewagt. Nimmt man lediglich die Tatsache, daß bei den Reiterstatuetten im Bestattungskontext in der Regel eine Figurine pro Einzelbestattung beigegeben wurde (vgl. R. WENNING, Paredros, 90), scheint die Interpretation als „Heer“ abwegig. Der Ausweg, diese „Einzelstücke“ über den Begriff des YHWH-Boten zu erklären (O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 398), rückt schon zu stark vom „Himmelsheer“ ab. Es fragt sich, ob es nicht doch näher liegt, die Reiterstatuetten in Analogie zu den „Pfeilerfigurinen“ als Darstellungen eines Gottes zu deuten. Rückt man jedoch bei den Reiterstatuetten davon ab, dann ist Gleiches bei den Frauenfigurinen zu tun! Zu den Schwierigkeiten der Identifikation der Reiterstatuetten vgl. R. WENNING, Paredros, 97.

Über die Terrakottafigurinen läßt sich ein astraler Charakter der Aschera oder eine Zuordnung zum „Himmelsgott“ nicht plausibel machen. Mit einer „Himmelskönigin“ haben diese Statuetten unmittelbar nichts zu tun (gegen O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 388f). Auch ist der Kompetenzbereich der Pfeilerfigurinen in funeralem Kontext nicht identisch mit dem Kompetenzbereich der Himmelskönigin (vgl. ebd. 389).

1586 Eine Zusammengehörigkeit von Himmelsheer und Aschera vermutet auch J. DAY (Asherah, 399f). Er sieht in dem Heer des Himmels einen Parallelbegriff zu dem ugar. Zeugnis von den 70 Söhnen der Aširat. Im AT stünden *bēnē ʾēlohīm* und *šēbā' haššamayim* in enger Verbindung („clearly correspond“), wofür er Ijob 38,7 anführen möchte. Aschera sei als Mutter der Götter auch in synkretistischen Zirkeln in Israel verehrt worden. Daher kommt DAY zu dem Schluß: „The host of heaven were probably regarded as the offspring of Asherah“ (Asherah, 400). Abgesehen davon, daß die Voraussetzungen seines Schlusses völlig unbewiesen sind und äußerst fraglich ist, ob man eine direkte Linie von den Ugarittexten zu den biblischen Belegen ziehen darf, kann seine These die Verbindung zwischen dem Heer des Himmels mit Sonne, Mond und Sternen (s.o.) nicht erklären. Gerade diese Verbindung spricht gegen eine direkte Verbindung von Aschera und Heer des Himmels. Daß dieses in späterer Zeit (wieder) YHWH Untertan ist bzw. als Produkt seiner Schöpfung angesehen wird, ist eine Entwicklung monotheistischer Theologie (Vgl. H. SPIECKERMANN, Juda, 225), in der vom „astralen Heer“ keine religiöse Gefahr mehr ausgeht (vgl. Gen 2,1!). Mit YHWH und seiner Aschera hat das nichts zu tun!

1587 Vgl. zu *qtr pi.* im Kontext des Fremdgötterdienstes: 1Kön 22,44; 2Kön 12,4; 14,4; 15,4.35; 16,4; 17,11; 18,4; 22,17; 23,5.8; Jes 65,3.7; Jer 1,16; 7,9; 11,12.13.17; 18,15; 19,4.13; 33,29; 44,3.5.8.15.17.18.19.21.23.25; Hos 4,13; 11,12; Am 4,5; Hab 1,16; 2Chr 25,14;

kum des Höhenkultes auftaucht, und in diesem Kontext auch häufig Ascheren oder Aschera genannt werden, jedoch läßt sich daraus kaum eine astrale Konnotation des Ascherakultes ablesen<sup>1588</sup>. *qtr pi* ist eine in den atl. Belegen so häufig vorkommende, unspezifische Art der kultischen Verehrung von Gottheiten, daß eine implizite Zuordnung von Räucheropfern und Ascherakult wenig aussagekräftig ist. Das gilt auch für die Belege in 2Kön 23, aus denen weder direkt geschlossen werden kann, daß Aschera mit der Astralverehrung in enger Verbindung steht, noch daß für Aschera Rauchopfer gebracht (*qtr*) werden. Daß das Räuchern auf den Dächern (vgl. 2Kön 23,12; Jer 19,13; 32,29; Zef 1,5) in den Umkreis der Ascheraverehrung gehört, läßt sich nicht positiv belegen, sondern setzt bereits die Nähe von Aschera und Himmelsheer und auch die astrale Konnotation voraus. Durch den *terminus technicus qtr* ist weder die astrale Konnotation des Ascherakultes zu erweisen, noch die Plausibilität für die Identifikation der Himmelskönigin mit Aschera zu erhöhen<sup>1589</sup>.

(4) *Läßt sich Ez 8 für eine astrale Konnotation des Ascherakultes auswerten?* Flankierend beruft sich KOCH auf die Tempelvision in Ez 8, wo vier Greuel im Tempelbereich erwähnt werden: Zunächst das *semæl haqqin ʾāh*, dann das Beräuchern der durch Tierdarstellungen vertretenen Gestirnskonstellationen<sup>1590</sup> (?), das Beweinen des Tammus durch die Frauen und schließlich der nach Osten gerichtete Sonnenkult. In der Tat sind also mindestens zwei der beschriebenen „Greuel“ astral konnotiert. Daß eine Verbindung zwischen den vier Greueln besteht, ist ebenfalls kaum von der Hand zu weisen. Fraglich ist aber, ob diese Beziehung in der inhaltlichen Zusammengehörigkeit der Kulte zu suchen ist oder nicht vielmehr im Aufbau des Textes, der von Norden nach Süden - sich dem Zentrum des Tempels zunehmend nähernd - vorgeht, besteht. Die mehrfach behauptete Beziehung zwischen dem Tammus-Kult und dem *semæl haqqin ʾāh*<sup>1591</sup> ist keinesfalls zwingend. Aber unabhängig von der Einzelinterpretation von Ez 8, die hier nicht geleistet werden kann, hängt die Auswertung dieses Textes für die Charakteristika des Ascherakultes von der Zuordnung des *semæl haqqin ʾāh* zum Ascherakult ab. Daß hier das von Joschija entfernte Kultbild der Aschera wieder aufgestellt worden sei, ist reine Spekulation<sup>1592</sup>. Aber auch wenn man von dieser

28,3,25; 34,25. *qtr hi* im Fremdgötterkontext oder illegitimen Kult: 1Kön 3,3; 11,8; 12,33; 13,1; Jer 48,35; Hos 2,15; 2Chr 26,18; 28,3; 34,25.

1588 Zudem schlägt die astrale Komponente nicht in allen Belegen durch, vgl. z.B. Hos 4,13 oder Hab 1,16, aber auch die unspezifischen Belege des *bamôt*-Kultes 1Kön 22,44; 2Kön 12,4; 13,4; 14,4; 15,4 u.ö.

1589 So mit Recht auch O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 388.

1590 Vgl. dazu K. KOCH, Aschera, 111f und zu dem vergleichbaren *mazzālôt* in 2Kön 23,5 H. SPIECKERMANN, Juda, 271f.

1591 Vgl. z.B. S. ACKERMAN, Tree, 32-34 u.ö.; K. KOCH, Aschera, 112, der die Zusammengehörigkeit aus der gemeinsamen Orientierung nach Norden schließen will.

1592 Auch die Vermutung: „Anscheinend hat man seit Jojakim den Titel Aschera vermieden (um eine Übertretung des Wortlauts von Dt zu vermeiden) und stattdessen von Himmelskönigin



„Revival“-Vorstellung abbrückt, bleiben - wie bereits an anderer Stelle gezeigt wurde - die Argumente für eine Verbindung des *semæl haqqin ʿāh* mit dem Ascherakult, die lediglich auf dem Wechsel von *pæsæl hā ʿāšerāh* 2Kön 21,6 zu *pæsæl hassæmæl* in 2Chr 33,7.[15] beruht, äußerst schwach<sup>1593</sup>. Auch das *semæl haqqin ʿāh* aus Ez 8 kann eine astrale Konnotation des Ascherakultes nicht tragfähig erweisen.

(5) *Ascherakult und Moloch-Opfer*. K. KOCH geht im Anschluß an M. WEINFELD wie jetzt auch R. ALBERTZ davon aus, daß die Verehrung der Himmelskönigin und der Moloch-Kult zusammengehören<sup>1594</sup>. Aus den atl. Belegen ist diese Nähe jedoch nicht zu entnehmen. Sie beruht auf der These, daß hinter dem Opferterminus *molæk* letztlich *Adad-milki* steht. Über den Titel *malkat haššāmayim* und unter der Voraussetzung, daß die Himmelskönigin mit Ištar zu identifizieren ist<sup>1595</sup>, ergibt sich eine Beziehung zwischen den beiden Größen. Genau diesen Voraussetzungen steht KOCH selbst zu Recht skeptisch gegenüber<sup>1596</sup>. Nicht zuletzt aufgrund dieser Inkonsequenzen ist eine Verbindung zwischen Aschera- und Molochkult hier nicht weiter zu diskutieren<sup>1597</sup>.

Das Ergebnis der Überprüfung der These von KLAUS KOCH in den vier Argumentationsfeldern ist eindeutig: Aufgrund der *biblischen Texte* läßt sich eine astrale Konnotation der Aschera und eine uranische Orientierung des Ascherakultes nicht nachweisen. Von den atl. Belegen her legt sich die Identifikation der Himmelskönigin mit der Aschera des Jerusalemer Tempels gerade nicht nahe. Auch vom archäologisch-ikonographischen Befund legt sich - soweit man hier überhaupt mit den Namen und Titel arbeiten will - Aschera nicht als Himmelskönigin nahe. So konstatieren O. KEEL und C. UEHLINGER selbst: „Abgesehen von [einem] singulären Stück bleibt der ikonographische Befund für eine mit uranischen Zügen ausgestattete Aschera, der ihre Identifikation mit der »Himmelskönigin« stützen könnte, spärlich“<sup>1598</sup>. Bisher gibt es demnach keine ausreichenden Gründe, die es erlauben, Aschera als Himmelskönigin anzusprechen.

---

oder Semäl geredet“ (K. KOCH, Aschera, 111), ist abwegig. Welchen Grund sollte Ezechiel oder der Autor von Ez 8 gehabt haben, den Wortlaut des Dtn zu umgehen?

1593 Vgl. dazu C. FREVEL, *Elimination*, 267-269.

1594 Vgl. K. KOCH, Aschera, 114f; M. WEINFELD, *Worship*, 148; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 301.

1595 So M. WEINFELD, *Worship*, 149ff; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 301.

1596 Vgl. K. KOCH, Aschera, 115.

1597 Zum *mlk*-Kult, der hier nicht weiter diskutiert werden kann, vgl. den Überblick über die neueren Positionen bei R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 297-300 (Lit!).

1598 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 389 und ebd. mit Abb. 331b zu dem in außergewöhnlichem Mischstil ausgeführten Namensiegel. Dazu heißt es: „In einer lokalen interpretatio judaica hätte der jüdische Besitzer die Konstellation auf Jahwe (über einem »Keruben«, vgl. Ps 18,11) und Aschera als »Himmelskönigin« (über dem stilisierten Baum) beziehen können“. Die betonte Vorsicht zeigt die Unsicherheiten an, die m.E. einer Zuordnung zu Aschera widersprechen (zur Ablehnung des identifizierenden Elements „stilisierter Baum“ s.u.).

#### c) Abschließende und zusammenfassende Erörterung

Der Verdacht läßt sich nicht unterdrücken, daß Aschera in der Identifizierung mit der Himmelskönigin auf „einen weiteren Zug aufspringen“ muß. Seit der Entdeckung der Inschriften von *Kuntilet ʿAḡrūd* und *Hirbet el-Kōm* und der dadurch neu angestoßenen Diskussion um die Göttin Aschera, ist diese Größe enorm im Aufwind. Es gibt kaum noch einen Spielplan, auf dem sie nicht als Hauptdarstellerin die Zuschauer und Zuschauerinnen ins Theater ziehen soll. Zeigt sich letztlich nicht darin eine falsche Kulturpolitik, den Publikumsliebbling durch Fehlbesetzungen „zu verheizen“? Aschera in der Rolle der „Himmelskönigin“ könnte eine solche Fehlbesetzung sein, da die Rolle, wie es scheint, mitnichten auf sie zugeschnitten ist.

Die derzeitige Tendenz in der Ascheradiskussion gibt das „theatralische“ Bild wahrscheinlich treffend wieder. Aber ist Aschera tatsächlich so leicht von der „Bühne“ zu verdrängen? Gerade Jer 44 ist doch deutlich von der Opposition YHWH-Göttin bestimmt. Die Kompetenzen, die der Himmelskönigin zugesprochen werden, reklamiert die Erzählung für YHWH. Könnte sich nicht in der Verschiebung der Kompetenzen gerade die Ablösung Ascheras von YHWH widerspiegeln? Aschera ist die einzige namentlich bekannte Göttin, für deren Verehrung es tragfähige biblische *als auch* außerbiblische Hinweise für die Königszeit gibt. Wenn sich die Verehrung anderer Göttinnen nicht ebenso plausibel nachweisen läßt, warum also die Hypothetik durch eine weitere Göttin vermehren und es nicht einfach mit Aschera versuchen<sup>1599</sup>? Auch dieses Argument ist ambivalent. In der derzeitigen Diskussion läßt sich die Tendenz einer „Monolatrisierung“ in der Frage der Verehrung von Göttinnen feststellen<sup>1600</sup>. Ist es aber plausibel, alle Spuren für eine Göttinnenverehrung in Israel/Juda auf eine Größe, Aschera, zu konzentrieren. Liegt es nicht doch näher, sich auf ein begrenztes polytheistisches Referenzsystem einzulassen und von einem überschaubaren Pantheon auszugehen, in dem mehrere Göttinnen Platz hatten oder in dem die persönliche

---

1599 Vgl. zu dieser Tendenz z.B. K. KOCH: „Läßt sich denken, daß dieser den jahwätreuen Kreisen suspekter Kult zwei verschiedenen göttlichen Wesen gegoten hat? Sollten gar noch die deuteronomistischen Verfasser des Königsbuches und die Verfasser der Quelle C des Jeremiabuches ... an verschiedene Abgöttereien gedacht haben? Oder handelt es sich trotz unterschiedlichen Titels um den gleichen Götzendienst?“ (Aschera, 107f). Ohne KLAUS KOCH damit unterstellen zu wollen, er habe durch seinen Vorschlag die Möglichkeit eines polytheistischen Juda in spätvorexilischer Zeit durch die Identifikation der Aschera mit der Himmelskönigin minimieren wollen, scheint er eine positive Beantwortung der ersten beiden von ihm gestellten Fragen doch auszuschließen. Dafür könnte auch seine recht apodiktische Ablehnung der Astarte als Kandidatin für die Himmelskönigin sprechen.

1600 Z.T. steht als Motivation hinter dieser Beschränkung auf eine Göttin ein Moment der „Schadensbegrenzung“. Diese Beurteilung bezieht sich ausdrücklich nicht auf die in diesem Abschnitt zitierten Autoren und Autorinnen.

Schutzgöttin und die Göttin der Familienfrömmigkeit nicht identisch mit der im nationalen Großkult präsenten Göttin gewesen sein müssen?

In der hier geführten Diskussion ging es weniger um einen Offenbarungseid zur Identität der Himmelskönigin, sondern vielmehr darum, die weitreichenden Implikationen, aber auch die Voraussetzungen der Identifikationsvorschläge zu benennen. Es sollte gezeigt werden, daß die Kriterien in der Diskussion um die Identität der Himmelskönigin z.T. unzureichend sind und eine Entscheidung für eine Kandidatin beim derzeitigen Kenntnisstand ohne einen gehörigen Schuß Hypothetik nicht zu treffen ist. Möglicherweise wäre es redlicher, Identifikation offenzulassen. Dennoch wurde versucht, jeweils abzuwägen, welchen Grad an Wahrscheinlichkeit die jeweiligen Göttinnen haben. Der geringste Grad an Plausibilität in dem zur Diskussion stehenden Quartett Anat, Astarte, Ištar und Aschera, konnte der Göttin Anat zugesprochen werden. Es konnte wahrscheinlich gemacht werden, daß mit einem assyrischen Einfluß auf die Verehrung der Himmelskönigin gerechnet werden muß, daß es hingegen nicht sehr wahrscheinlich ist, daß die assyrische Göttin Ištar als Himmelskönigin in Juda verehrt worden ist. Für Astarte als Himmelskönigin fehlt die positive Evidenz, daß sie sich im spätvorexilischen Juda breiterer Verehrung erfreute. Aufgrund der religionsgeschichtlich starken Präsenz in den Nachbarstaaten und aufgrund impliziter Argumente blieb sie jedoch eine aussichtsreiche Kandidatin. Den umgekehrten Fall bietet Aschera. Während sie sich durch die biblische und außerbiblische Präsenz in Juda in der Königszeit auf den ersten Blick als die primäre Kandidatin empfiehlt, kommt sie bei genauerem Hinsehen kaum in Frage. Ein uranischer oder astraler Charakter ist weder für die Göttin noch für ihren Kult nachzuweisen, und dieser ist nun mal die Mindestanforderung an die „Himmelskönigin“. Auszuschließen ist zwar nicht, daß Aschera in Jerusalem als Himmelskönigin verehrt wurde, aber wahrscheinlich ist dies nicht. Die unterschiedlichen Bewertungen laufen also grob auf die Reihenfolge Anat, Ištar, Aschera und Astarte hinaus, aber die Unsicherheiten überwiegen in allen Fällen die Wahrscheinlichkeit. Wer also war die Himmelskönigin?

## L. Aschera und der Tag YHWHs. Zu Mi 5,13

### 1. Text und Übersetzung der VV 9-14

- V 9a *w<sup>e</sup>hāyāh bayyôm hahû<sup>ʔ</sup> n<sup>e</sup> ʔum YHWH*  
V 9b *w<sup>e</sup>hikrattî sūsâkâ miqqîrbækâ w<sup>e</sup>ha ʔabadtî mark<sup>e</sup>botâkâ*  
V 10 *w<sup>e</sup>hikrattî ʔârê ʔaršækâ w<sup>e</sup>hârastî kâl mibšârâkâ*  
V 11 *w<sup>e</sup>hikrattî k<sup>e</sup>šâpîm miyyādækâ ûm<sup>e</sup> ʔôn<sup>e</sup>nîm lo<sup>ʔ</sup> yihyû lâk*  
V 12a *w<sup>e</sup>hikrattî p<sup>e</sup>silâkâ ûmaššebôtâkâ miqqîrbækâ*  
V 12b *w<sup>e</sup>lo<sup>ʔ</sup> tištah<sup>a</sup>wæh ʔôd l<sup>e</sup>ma ʔâšeh yādâkâ*  
V 13 *w<sup>e</sup>nâtaštî ʔâšêrâkâ miqqîrbækâ w<sup>e</sup>hišmadtî ʔârâkâ*  
V 14 *w<sup>e</sup> ʔâštî b<sup>e</sup> ʔap ûb<sup>e</sup>hemâh nâqâm ʔæt haggôyim ʔâšær lo<sup>ʔ</sup> šâme ʔû*
- V 9 An jenem Tag wird es geschehen, Spruch YHWHs,  
da werde ich deine Pferde aus deiner Mitte ausrotten  
und deine Wagen vernichten.
- V 10 Die Städte deines Landes werde ich ausrotten  
und all deine Festungen niederreißen.
- V 11 Die Zaubereien in deiner Hand werde ich ausrotten,  
und Wolkendeuter werden nicht mehr für dich da sein.
- V 12 Deine Götterbilder werde ich ausrotten  
und die Masseben in deiner Mitte,  
dann wirst du nicht mehr vor dem Machwerk deiner Hände niederfallen.
- V 13 Ich werde deine Ascheren aus deiner Mitte ausreißen,  
und deine Städte werde ich vernichten.
- V 14 Ich werde in Rage und Zorn Rache nehmen  
an den Völkern, die nicht gehört haben.

### 2. Problematisierung des Forschungsstandes und Fragestellung

Mi 5,13 scheint auf den ersten Blick von den vier Ascherabelegen (vgl. Jer 17,2; Jes 17,8; 27,9) in den Prophetenbüchern am wenigsten Schwierigkeiten zu machen. Das Lexem taucht im Plural zusammen mit Masseben, Kultbildern und Begriffen aus Orakelwesen und Mantik auf (VV 11-12). Aufgrund von Parallelbelegen (etwa Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; 16,21f) müßte sich Mi 5,13 eigentlich leicht zuordnen lassen. Der Nähe zu den dtr Formulierungen kommt zudem entgegen, daß Mi 5,13 in einem Stück des Prophetenbuches steht, in dem seit der einflußreichsten Analyse von B. STADE mit weitestgehendem Konsens unter den Exegeten *ether* mit nicht-authentischem Material, denn mit mechanischem Spruchgut zu rechnen ist<sup>1601</sup>.

---

1601 B. STADE bestimmte Ende des 19. Jhs. die Kap. 4-5 als nachexilische Komposition, vgl. dazu und zum Stand der Forschung E. OTTO, Art. Micha, 695-698.

Schaut man unter diesen Vorgaben in die Literatur zu Micha 5,9-14, sieht man sich in die abgründigen Tiefen exegetischer Unsicherheiten hinabgerissen. Die Spanne der dort vertretenen Datierungen umfaßt volle sechs Jahrhunderte (!), von der Anfangszeit des Wirkens Michas unter König Jotam (739-736 v. Chr., vgl. Mi 1,1) bis zur Makkabäerzeit (Mitte 2. Jh.)<sup>1602</sup>. Diese große Amplitude hängt mit der Stellung der VV 9-14 im Kontext zusammen. Es handelt sich um eine Heilsweissagung, durch die Einleitungsformel in V 9 als zukünftiges Geschehen gedeutet. Der Adressat ist nicht völlig klar, die häufigen Suffixe der 2. Sg. lassen an Israel denken, die VV 8.14 eher an die übrigen Nationen. Die angekündigte Vernichtung von Kultobjekten - auffallend ist das Fehlen eines Schuldspruchs oder Schuldauflages - im Kontext einer Heilsweissagung scheint ungewöhnlich. Die Wortwahl weist auf den ersten Blick in dtn/dtr Kontexte. Oft wird daher angenommen, die Verse seien erst durch eine Redaktion in die nachexilische Komposition der Kap. 4-5 eingebunden worden. Daß die Verse von Micha selbst stammen sollen, läßt sich nur durch die Annahme einer späteren redaktionellen Verklammerung begründen. Wenn die Möglichkeit besteht, daß die Verse authentisch sind, liegt dann etwa doch in Mi 5,13 eine vordtr Ascherakritik vor?

---

1602 Hier sollen jeweils nur einige Vertreter der verschiedenen Datierungen genannt werden (zugleich wird damit eine Auflistung der konsultierten Literatur gegeben, die im folgenden nur noch explizit genannt wird, wenn es notwendig scheint). Die gewählten Klassifizierungen spiegeln nicht feste Blöcke. Im Gegenteil, eher scheint es, als würden alle Möglichkeiten innerhalb des weiten Spektrums genutzt:

1. *vorexilisch*, 8. Jh., *authentisch*: J. WELLHAUSEN, Kleine Propheten, 146; A. WEISER, Micha, 276 („Gegen die Verfasserschaft des Micha ist nichts Durchschlagendes einzuwenden“); E. SELLIN, Micha, 339-341; H.D. PREUSS, Verspottung, 132; J.T. WILLIS, Authenticity, 366-368; D. HILLERS, Micah, 73-74 ; W. RUDOLPH, Micha, 25.104, sieht in Mi 5,9-13 einen authentischen Michatext, der aber erst in die exilische Komposition eingebunden wurde. R.D. PETTEY, Asherah, 164f; K. JEPPESEN, Micah 5,13, 465, hält das Stück entweder für michanisch, zumindest aber der Auseinandersetzung mit Aschera im 8. Jh. zugehörig.

2. 8. Jh., *aber nicht authentisch bis spätvorexilisch*: B. RENAUD, Formation, 270. S.M. OLYAN, Asherah, 16f, schwankt zwischen michanischer Herkunft und deuteronomisch-deuteronomistischer Herkunft, auf jeden Fall aber vorexilisch. Für A. DEISSLER war Mi 5,9-13 „ursprünglich ein anonymer prophetischer Spruch gegen Israel, der durchaus in der Literatur der vorexilischen Prophetie unterzubringen ist“ (Micha, 189f), aber nicht von Micha stammt und erst frühnachexilisch durch einen Redaktor an dieser Stelle plaziert wurde. H. SPIECKERMANN, Juda, 215f, will Mi 5,13 spätvorexilisch (frühestens 7. Jh.) in die gleiche Phase wie Dtn 16,21 datieren.

3. *frühexilisch*: J.L. MAYS, Micah, 124, datiert VV 9-12 spätvorexilisch oder frühexilisch, V 13 bildet einen frühen Nachtrag; J. JEREMIAS, Deutung, 344 (frühexilisch); H.W. WOLFF, Micha, XXXI.127, datiert VV 9-12 spätexilisch bis frühnachexilisch und hält VV 13-14 für einen Zusatz aus persischer Zeit. Von einer exilischen Datierung geht anscheinend auch S.A. WIGGINS, Reassessment, 127f, aus.

4. *nachexilisch-spätnachexilisch*: B. DUHM, Micha, 90 („ganz junger Zusatz in Prosa“); T. LESCOW, Analyse, 77: „Man hat den Eindruck, als sei dieser Text ad hoc für den Abschluß des Michabuches geschrieben worden“; K. MARTI, Micha, 290 (Makkabäerzeit); E. OTTO, Art. Micha, 699.

a) Zur Bedeutung von Mi 5,13 in der Ascheraforschung

Die literarische Problematik von Mi 5,13 taucht in den meisten Arbeiten zu Aschera überhaupt nicht auf oder wird nur am Rande gestreift. Meist wird Mi 5,13 - wie andere schwierige Stellen auch - nur wegen des verwandten Verbs konsultiert: *ntš* wird als Oppositionsbegriff zu *nt* in Dtn 16,21 herausgestrichen und als zweiter wichtiger Beleg für die These angeführt, die Aschere sei ein lebender Baum gewesen<sup>1603</sup>. Sofern der Beleg dem Propheten Micha zugesprochen wird, wird die Passage als Zeugnis für eine frühe prophetische Kultkritik reklamiert. Oft werden dabei sein Engagement für die Kultreform Hiskijas, z.T. sogar seine Vordenkerqualitäten für die deuteronomische Bewegung herausgestrichen: „5,9-14 fits well historically in the time of Micah as an oracle delivered by an eight century prophet to stimulate or promote the religious reform of Hezekiah“. „... it may have had great influence on Jeremiah (a member of the Isaian-Mican circle) and on the Deuteronomic Reform in the reign of Josiah“<sup>1604</sup>. In den Fällen nachexilischer Datierung von Mi 5,13, wird die Stelle meist unbeachtet gelassen, da sie dann in das bisher in der Forschung vorherrschende Muster, im Exil sei die Auseinandersetzung mit Aschera abgeschlossen worden, nicht hineinpaßt. Zwei Aspekte von Mi 5,13 sind in der jüngeren Ascheraliteratur über das Gesagte hinaus herausgestellt worden: K. JEPPESEN hat für das Verständnis des Verses und als Argument für die Authentizität die Inschriften von *Kuntilet ʿAgrūd* herangezogen und sieht eine Parallelität zwischen dem schwierigen *ʿārēkā* in V 13b und der in den Inschriften durch „YHWH von Samaria“ und „YHWH von Teman“ bezeugten polyjahwistischen Parzellierung: „The Prophets will have desired not only to remove the Asherim which the Israelites associated with the name of Yahweh, but also the cities and city names with which such forms of Yahweh worship were associated“<sup>1605</sup>. M.S. SMITH betont in seinen kurzen Ausführungen zu Mi 5,13 die Zusammenstellung der Ascheren mit den *kēšāpīm ūme ʿônēnīm*: „Divination via the asherah might explain the grouping of asherim with divi-

1603 S. SCHROER, Bilder, 22f und recht behutsam auch J.C. DE MOOR, Art. אֲשֵׁרָה, 478; S.A. WIGGINS, Reassessment, 128: „Although the verb may be used figuratively elsewhere, it may be understood in its basic sense here. Although argumentation from verbal forms does not supply indisputable evidence, this verse may represent the asherahs as trees“. Ebenfalls unter Betrachtung des verwandten Verbums *ntš* mit umgekehrtem Ergebnis W.L. REED, Nature, 93f; J.R. ENGLE, Figurines, 73.

1604 Beide Zitate J.T. WILLIS, Authenticity, 367.368. Vgl auch W. RUDOLPH, Micha, 105: „Zwar findet sich das ausdrückliche gesetzliche Verbot der Masseben und Ascheren erst in Dt 16,21f., aber die historisch nicht zu bezweifelnde Kultreform Hiskias, des Landesherrn Michas, 2Reg 18,4, beweist, daß das Deuteronomium damit keine Neuerung geschaffen hat; vielleicht war die Verkündigung Michas selbst ein unmittelbarer Anlaß zu Hiskias Tat“. Entsprechend der Datierung im 7. Jh. fragt H. SPIECKERMANN analog, „ob die Existenz solcher Texte (scil. Mi 5,13; Zef 1,4-7) die Durchführung der josianischen Reform wenn nicht bedingt, so doch entscheidend gefördert hat“ (Juda, 215).

1605 K. JEPPESEN, Micah v 13, 465.

ners in Micah 5:11-13<sup>1606</sup>. Eine Verbindung zwischen Mantik und Aschera sieht SMITH auch in Hos 4,12, in Hab 2,19 hält er sie für möglich<sup>1607</sup>. Daß scheinbar gerade die Propheten divinatorische Aspekte des Ascherakultes aufgreifen und anprangern, will SMITH auf das Konkurrenzverhältnis zwischen Ascherakult und Prophetie zurückführen: „In the popular religion of the high places and perhaps the royal religion of the capital cities, the asherah provided an access to divine information that competed with prophetic inquiry“<sup>1608</sup>.

### *b) Zur Fragestellung*

Damit sind die Koordinaten der folgenden Beschäftigung mit Mi 5,13 genannt. Zum einen muß die literarische Herkunft des Beleges diskutiert werden. Ebenso wichtig wie eine exakte Bestimmung der Traditionsgeschichte dieses Ascherabeleges erscheint aber eine Frage, die bisher in der Ascheraliteratur noch nicht gestellt worden ist. Was bedeutet es, wenn der Ascherabeleg hier in einen ziemlich sicher nachexilischen Zusammenhang integriert ist? Ist dann neben Jer 17,2 auch Mi 5,13 als Beleg für eine nachexilische Relevanz des Themas zu nehmen? Zugleich ist mit der Diskussion dieser Fragen auf die beiden o.g. Thesen einzugehen. Dabei soll aufgewiesen werden, daß weder die Inschriften von *Kuntilet 'Ağrūd* etwas zum Verständnis des Verses beitragen noch aus Mi 5,9-13 divinatorische Momente des Ascherakultes oder eine nuancierte Opposition zu prophetischen Kreisen herausgelesen werden darf.

### *3. Textabgrenzung, Stellung im Kontext und Textkritik*

Eine kontextlose Betrachtung ist hier, wie der kurze Blick auf die Auswertung der Stelle in der Ascheradiskussion gezeigt hat, nicht ratsam. Obwohl bis hierhin schon mehrfach die abzugrenzende Einheit in Mi 5 genannt wurde, soll eine kurze Textabgrenzung noch nachgeschoben werden.

In dem durch das Alternieren von Heils- und Unheilsworten gekennzeichneten, grob in drei Teile zu gliedernden Buch bilden Kap. 4-5 die Heilsworte des Mittelteils<sup>1609</sup>. Dieser Ab-

---

1606 M.S. SMITH, *History*, 85.

1607 Vgl. M.S. SMITH, *History*, 84f.

1608 M.S. SMITH, *History*, 85.

1609 Den Abschnitten mit Schuld aufweisen, Anklagen und Unheilsworten (Mi 1,2-2,11; 3,1-12; 6,1-7,7) stehen jeweils Heilsankündigungen gegenüber (Mi 2,12f; Mi 4-5; Mi 7,8-20). Die Gerichtsankündigungen werden jeweils durch einen Höraufruf (Mi 1,2; 3,1; 6,1) eingeleitet, wobei 3,1 in 3,9 wiederkehrt und so den dreiteiligen Abschnitt strukturiert. Es lassen sich vielfältige weitere Bezüge zwischen den einzelnen Strukturelementen aufzeigen, die hier nicht ausgeführt werden müssen. Verwiesen sei lediglich noch auf den Rückbezug von Mi 5,14 auf Mi 1,2, wodurch eine Verklammerung der ersten beiden Teile geschaffen wird (s.u.).

schnitt ist auffallend stark durch formale Elemente strukturiert<sup>1610</sup>. Innerhalb dieses gegliederten Aufbaus setzt auch Mi 5,9 durch *w<sup>e</sup>hāyāh bayyôm hahû<sup>ʔ</sup> n<sup>e</sup>ʔum YHWH*, nach der direkten Anrede *an* YHWH in V 8 einen deutlichen Schnitt. Das nächste Gliederungssignal ist erst wieder der Höraufruf *šim ʕû nā<sup>ʔ</sup>* in Mi 6,1. Während VV 6 und 7 in der 3. Sg. über den Rest Jakobs sprechen, ist in der YHWH-Rede VV 9-13 ein Gegenüber direkt angesprochen. V 14 weitet den Blick von diesem Gegenüber (Israel?) wieder auf die Völker. V 14 fällt aber nicht so stark heraus, daß er nicht mehr zu der Einheit VV 9-13 zu rechnen wäre<sup>1611</sup>. Aus formalen wie inhaltlichen Erwägungen sind also die VV 9-14 abzugrenzen und bilden die Grundlage für die weitere Fragestellung.

Unter textkritischen Gesichtspunkten bilden die VV 9-14 erfreulich wenig Probleme. Der Text ist gut lesbar, einheitlich überliefert und bietet keinerlei Anlaß für Änderungen.

Obwohl die Schwierigkeiten, die viele Exegeten mit der zweiten Hälfte von V 13 haben, eigentlich nicht in die Textkritik gehört, hier aber meist verhandelt wird, sollen sie an dieser Stelle thematisiert werden. Drei Momente werden beanstandet: (1) Es verwundert, daß neben den Ascheren Städte erwähnt werden. (2) Der Vernichtungsterminus *šmd* hi. bezieht sich nirgendwo sonst im AT auf Städte, sondern meist auf Personen(gruppen), selten auf Elemente von Fremdkulten<sup>1612</sup>. (3) Die Erwähnung der Städte stellt eine Wiederholung aus V 10 dar und kann daher nicht ursprünglich sein. Die Änderungsvorschläge sind äußerst vielfältig, sie reichen von *šārēkā* „deine Feinde“, *ʕamûdēkā* „deine Säulen“, *b<sup>e</sup> ʕālēkā* „deine Baale“ über *ʕšēkā* „deine Bäume“ bis zu der häufigsten Konjekturen *ʕšabbēkā* „deine Götzenbilder“<sup>1613</sup>. Andere Vorschläge scheiden den Halbvers aus oder sehen in dem gut überlieferten *ʕārēkā* nicht „deine Städte“, sondern unter Annahme einer zu *pæsæl* synonymen ugaritischen Wurzel *ʕr*, „deine Kultbilder“<sup>1614</sup>. Durch die unterschiedlichen Vorschläge wird der Vers den Erwartungen eines synonymen Parallelismus angepaßt<sup>1615</sup>. Die

- 1610 Mi 4,1-5, eingeleitet durch *w<sup>e</sup>hāyāh b<sup>e</sup> ʔah<sup>a</sup>rû hayyāmîm*  
 Mi 4,6-13, eingeleitet durch *bayyôm hahû<sup>ʔ</sup> n<sup>e</sup>ʔum YHWH*  
 Mi 4,9-10; 4,11-13; 4,14-5,3, jeweils eingeleitet durch (*w<sup>e</sup>*) *ʕattāh*  
 Mi 5,4-5.6-8.9-14, jeweils durch *w<sup>e</sup>hāyāh* eingeleitet, wobei VV 6.7 mit minimaler Variation gleich formulieren *w<sup>e</sup>hāyāh š<sup>e</sup> ʔerî ya ʕqob [baggoyîm] b<sup>e</sup>qæræb ʕammîm rabbîm k<sup>e</sup> ...*
- 1611 Mehrfach wurde in den VV 8.14 ein Rahmen um die VV 9-13 gesehen (vgl. z.B. J. JEREMIAS, Tau, 222; A. DEISSLER, Micha, 190). Die Völker, die nicht gehört haben, sind als Feinde YHWHs verstanden und stehen so in Parallele zu V 8. Auch wenn diese Rahmung aus inhaltlichen Gründen durchaus erwogen werden kann und V 8 auch mit den parallelen Versen VV 6.7 (s.o.) nicht eine enge Verbindung eingeht, ist das formale Gliederungselement in V 9 so stark, daß man nicht VV 8-14 oder VV 6-14 als eine Einheit zusammenfassen kann.
- 1612 Vgl. 2Kön 10,28 (Baal); Hos 10,8; Lev 26,30; Num 33,52 (jeweils Kulthöhen).
- 1613 Vgl. den Überblick bei J.T. WILLIS, *Authenticity*, 354f.
- 1614 Vgl. zu diesem Vorschlag T.H. GASTER, *Notes*, 164; J.T. WILLIS, *Authenticity*, 355. Ähnlich mit einer Verbindung zu ug. *gr*, P.J. ZIJL, *Explanation*, 73-75.
- 1615 Außer bei *šārēkā*, wo die Änderung auf eine Parallelisierung mit V 8 abzielt. Vgl. zu dieser Änderung auch den Kommentar von H.W. WOLFF, der nicht nur das *ʕārēkā* ändert, sondern



Änderungen sind als Eingriffe in den Text allesamt abzulehnen<sup>1616</sup>. Der Versuch einer Ableitung aus einer ugaritischen Wurzel  $\text{ʿr}$  muß nicht zuletzt wegen philologischer Unzulänglichkeiten verworfen werden<sup>1617</sup>. Vielmehr ist die Formulierung in V 13b als Eigenart des Textes zu verstehen und als solche zu erklären.

#### 4. Zur literarischen Einheitlichkeit der Passage

Wirft man lediglich einen Blick auf das Druckbild der BHS, springt die gleiche Struktur der VV 9b-12a ins Auge. Nach der Einleitungsformel  $w^{\text{e}}h\dot{a}y\dot{a}h\ bayy\dot{o}m\ hah\dot{u}^{\text{r}}\ n^{\text{e}}\text{ʿ}um\ YHWH$  wird viermal mit  $w^{\text{e}}hikratt\dot{i}$  ein Vernichtungshandeln YHWHs angekündigt. Es handelt sich um vier Sätze, die jeweils (fast) parallel gestaltet sind. Das  $krt\ hi.$  bezieht sich jeweils auf das folgend genannte suffigiierte pluralische Objekt (Pferde, Städte, Zaubereien, Kultbilder). Parallel dazu steht in syndetischem Anschluß jeweils die zweite Hälfte, in der sachlich parallele Objekte (Wagen, Festungen, Wolkendeuter, Masseben) genannt werden. Die Zusammenstellung der vier Paare läuft in V 12b aus, in dem ein weiteres Objekt  $ma^{\text{a}}\dot{s}eh\ y\dot{a}d\dot{e}k\dot{a}$  genannt wird. Meist wird V 12b als Zielformulierung der Reihe in VV 9b-12 verstanden. V 13 beginnt nun nicht mehr mit  $w^{\text{e}}hikratt\dot{i}$ , sondern mit  $w^{\text{e}}n\dot{a}t\dot{a}st\dot{i}$  und fällt so, wie auch durch die mangelnde Synonymität der beiden pluralischen Objekte (Ascheren, Städte) aus der formal gleichen Reihe heraus. V 14 setzt zwar ebenfalls mit einer  $w^{\text{e}}q\dot{a}t\dot{a}l$ -Form in der 1. Sg. ein, ist jedoch nicht mehr als Parallelismus gestaltet. Auch sind nicht mehr Kultgegenstände oder Objekte genannt, sondern das Handeln YHWHs richtet sich gegen die Völker. Schließlich wird hier nicht mehr explizit - wie oben bereits angemerkt - das betonte „Du“<sup>1618</sup> der VV 9-13 angesprochen.

Mehrfach sind in der Michaexegese die genannten Digressionen in der Struktur als Kohärenzstörungen gewertet und sowohl V 13 wie aber auch V 14 aus dem Kontext ausgeschieden worden. Die ausführlichste Begründung für das Ausscheiden von V 13 bietet T. LES-cow: „V 13 ist nicht nur daran als Nachtrag erkennbar, daß die »Reihe« v. 9-12 deutlich in v. 12b ausläuft, sondern auch an dem ersten verbum finitum, das diese »Reihe« nicht fortsetzt, und an  $\text{ךָ}\ \text{לְ}\ \text{יְ}\ \text{יְ}\ \text{יְ}\ \text{יְ}$ , das - logisch aufgebaut - in v. 9 am Anfang und in v. 12 am Schluß

auch anstelle des  $\text{ʿ}a\dot{s}e\dot{r}\dot{e}k\dot{a}\ \text{ʿ}oy\dot{b}\dot{a}k\dot{a}$  liest. Der so geänderte V 13 steht s.E. in deutlicher Korrespondenz zu V 8 und stammt mit V 14 aus persischer Zeit (vgl. Micha, 123-135). Für diese Konjekturen reichen die Gründe kaum aus.

1616 Das gilt auch für die - wegen des offensichtlichen Perspektivenwechsels gegenüber VV 9-13 - häufig vorgeschlagenen Änderungen des  $hagg\dot{o}y\dot{i}m$  in V 14 (z.B. in  $hagge^{\text{r}}\ w\dot{i}m$ , vgl. W. RUDOLPH, Micha, 103), die hier nicht diskutiert werden sollen.

1617 Die Existenz einer zu  $p\dot{a}e\dot{s}a\dot{e}l/p\dot{a}s\dot{i}l$  synonymen Wurzel  $\text{ʿr}$  kann bezweifelt werden. Vgl. dazu die Lexika WUS 240, Nr. 2090-2092, ÜT 460; G. DEL OLMO-LETE, CML, 604, und das Glossar in J.C. DE MOOR, CARTU, die alle nicht die Bedeutung „Kultbild“ o.ä. für  $\text{ʿr}$  verzeichnen.

1618 Insgesamt weisen die VV 9-13 14mal das Suffix der 2. Sg. mask. auf.

des Überlieferungsstücks steht. Der Interpolator scheint an einem Nachtrag der Ascheren interessiert gewesen zu sein<sup>1619</sup>. Reichen die genannten Gründe aus, V 13 einer Nacharbeit zuzurechnen? Ist es überhaupt angemessen, eine geschlossene Gleichförmigkeit der Verse einzufordern und den Rest als sekundär zu streichen? Bei genauerer Betrachtung erweist sich, daß die Struktur der VV 9b-12 bereits mehrfach „aufgeweicht“ ist: Unbezweifelbar ist die Beobachtung, daß VV 9b-12a durch *w<sup>e</sup>hikrattî* gleich eröffnet werden. Völlig gleich in der formalen Gestaltung sind aber nur VV 9b und 10, die jeweils in der zweiten Parallelismushälfte wieder mit einem *w<sup>e</sup>qāṭal*-Verb einsetzen, dem ein suffigiertes Objekt folgt. In V 11 findet sich die erste formale Digression: Die zweite Parallelismushälfte wird durch ein unsuffigiertes Objekt eröffnet, es folgt ein Verbum, dessen Subjekt aber nicht - wie in VV 9b.10 - YHWH ist. Weiter variiert wird in V 12a, dem letzten der mit *w<sup>e</sup>hikrattî* eingeleiteten Verse. Hier beginnt die zweite Hälfte ebenfalls mit einem Objekt, wird aber nicht durch ein Verb, sondern durch einen völlig selbständigen und syndetisch angeschlossenen Verbalsatz fortgeführt, der sein eigenes Objekt hat. Die formalen Digressionen finden sich demnach nicht erst in V 12b, sondern die Reihe scheint von der bewußten Variation zu leben. Wenn der Redaktor, wie LESCOW annimmt, an einem Nachtrag der Ascheren interessiert gewesen sein soll, warum hat er dann nicht dieses Element vor die „Klimax“ und den zusammenfassenden Begriff *ma<sup>a</sup>šeh yādēkā* in V 12b gesetzt? Denn damit hätte er die „gewohnte“ und „erwartbare“ Abfolge von Kultbildern, Masseben und Ascheren geschaffen. Ist überhaupt richtig, daß die VV 9b-12 in V 12b gipfeln<sup>1620</sup>? Warum hat er seinen Nachtrag formal exakt parallel zu VV 9b.10 gestaltet, aber nicht das Verbum *krt* hi. benutzt? Daß die zweite Wiederholung des *miqqirbækā* gegen die Ursprünglichkeit von V 13 sprechen soll, da es die Rahmung durch *miqqirbækā* in VV 9b.12a durchbreche, ist ebenfalls nicht überzeugend, denn das Argument läßt sich ebensogut umkehren: Für die Zusammengehörigkeit von VV 9b-13 spricht das dreifache Stichwort „aus deiner Mitte“. Für eine literarkritische Operation bleibt damit nur noch die Wiederholung der „Städte“ in VV

1619 T. LESCOW, *Analyse*, 65, der auch V 9aα.14 als redaktionelle Zusätze ausscheidet (vgl. ebd. 77). Zur Ausscheidung von V 13, vgl. auch H.W. WOLFF, *Micha*, 132, allerdings nach Textänderung (s.o.); J.L. MAYS, *Micah*, 124; E. OTTO, *Art. Micha*, 700.

1620 Die „Zielangabe“ bezieht sich vor allem nicht auf die VV 9-12, sondern lediglich auf V 11a und V 12. Denn die Mantiker in V 11b und auch die in VV 9b.10 genannten Objekte, sind weder „Machwerk der Hände“, noch wurden sie angebetet (*hwh*). V 12b scheint damit nicht die Zielangabe der gesamten Reihe zu bilden (gegen H.W. WOLFF, *Micha*, 131f u.a.). Daß die VV 9b-12 einer *festen* Form folgen sollen, die auf eine vorexilische Form von Bannsprüchen zurückzuführen ist (so z.B. H.W. WOLFF, *Micha*, 125, im Anschluß an W. ZIMMERLI, *Ezechiel*, 303), ist vor allem für die „Zielangabe“ unsicher. Die Nähe zu der Bannformel im Heiligkeitgesetz ist allerdings frappant, vgl. *krt* + *min* + *qarēb* in Lev 17,4.10; 18,29; 30,3.5.6.18; Num 15,30; Am 2,3; mit *’bd* vgl. Lev 23,30; mit *šmd* vgl. Dtn 4,3; Jos 7,12; mit *sūr* Ri 10,6; vgl. ferner die sog. Bi<sup>ā</sup>arta-Formel in Dtn 13,6; 17,7; 19,19; 21,21; 22,21.24; 24,7.

10a.13b. Nun ist zum einen in V 10 *‘ārē ‘arsækā* leicht anders formuliert als in V 13b (*‘ārēkā*), vor allem aber tauchen die Städte in jeweils anderer Konnotation auf. Während in V 10 in militärischem Kontext auf die scheinbare Sicherheit einer durch Stadtmauern befestigten Siedlung abgehoben wird, erscheinen die Städte in V 13b synonym zu den Verletzungen der Ausschließlichkeit YHWHs durch Fremdgötter- und Bilderdienst. Auch das kann als Variation erklärt werden und muß nicht zwingend zur Ausscheidung von V 13 führen. Die Indizien reichen m.E. nicht aus, diesen Vers literarkritisch begründet aus dem Kontext auszuschneiden.

Anders verhält es sich mit V 14: Durch diesen Vers werden die VV 9-13 auf die Völker umgedeutet. Die dort genannten Objekte, denen die Ausrottung angekündigt wird, erscheinen nun nicht mehr in Verbindung mit Israel, was in VV 9-13 implizit vorauszusetzen war, sondern mit den Völkern, „die nicht gehört haben“ und deshalb dem Zorn YHWHs unterworfen werden. „Der Rückbezug auf 1,2 ist nicht zu übersehen“<sup>1621</sup>. Durch das Stichwort *šm* und das Subjekt der „Völker“ (*gôyim*) bindet sich der Vers zurück an Mi 1,2 („Hört, alle Völker [*‘ammûn*], horch auf, Erde und alles, was sie füllt“) und bildet so einen Rahmen um die ersten beiden Teile des Michabuches<sup>1622</sup>. Zwar weist die Formulierung *b<sup>e</sup> ‘ap ûb<sup>e</sup> hemāh* eher in die Exilszeit<sup>1623</sup>, jedoch ist der Vers mit der Mehrzahl der jüngeren Exegeten aus dem Zusammenhang von VV 9-13 zu lösen und der nachexilischen Redaktion des Michabuches zuzurechnen<sup>1624</sup>.

Dafür, daß die Formel V 9a $\alpha$  als sekundäre Einleitung zu den VV 9b-13 aufzufassen ist, gibt es keine ausreichenden Gründe<sup>1625</sup>.

Die Überprüfung der literarischen Einheitlichkeit der Passage zusammenfassend ist festzuhalten, daß V 13 nicht plausibel als Nachinterpretation von VV 9-12 aufzufassen ist, sondern VV 9-13 eine inhaltlich zusammengehörige, einheitliche, aber formal variierende Einheit bilden. V 14 ist hingegen einer nachexilischen Redaktion zuzurechnen, die durch Mi 1,2 und Mi 5,14 einen Rahmen um die ersten beiden Teile des Michabuches schaffen wollte.

1621 H.W. WOLFF, Micha, 133, mit vielen anderen.

1622 So z.B. T. LESCOW, Analyse, 58; J.L. MAYS, Micah, 125. Die Termini *gôy* und *‘am* sind in den beiden Versen synonym verwandt, vgl. H.W. WOLFF, Micha, 134.

1623 Vgl. zu *b<sup>e</sup> ‘ap ûb<sup>e</sup> hemāh* Dtn 29,26.27; Jer 21,5; 32,37; 33,5; Ez 5,15; 22,20; Ps 90,7, ferner Dtn 9,15; Jer 7,20; 32,31; 36,7; 42,18; Ez 5,13; 25,14; Ps 37,8; Dan 9,11.

1624 Vgl. neben vielen anderen H.W. WOLFF, Micha, 133f; J. JEREMIAS, Tau, 222. Mehrfach findet sich auch die Annahme, V 14 würde zusammen mit dem ebenfalls mit hoher Wahrscheinlichkeit sekundären Gebetsruf in V 8 zusammen einen Rahmen um VV 9-13 bilden (s. dazu o. Anm. 1611).

1625 Diese Annahme findet sich meist dann, wenn VV 9b-12.13 als Aufnahme älterer Traditionen gedeutet werden. Vgl. aber auch T. LESCOW, Analyse, 77 (wo allerdings die Angabe V 9a $\alpha$  steht, was kaum gemeint sein dürfte), der V 9a $\alpha$  als redaktionell einstuft, obwohl er für die VV 9a-12 den Eindruck hat „als sei dieser Text ad hoc für den Abschluß des Michabuches geschrieben worden“ (ebd.).

### 5. Zum Problem der literarischen Einordnung von Mi 5,9-14

Die Einordnung der VV 9-13 hängt unmittelbar mit der Beurteilung des Kontextes zusammen: „Das Thema von Mi 4-5 heißt »Zion und die Völker«. Das ist ein nachexilisches Thema“<sup>1626</sup>. Dieses Urteil LESCOWS klingt pauschal, bietet aber im Großen und Ganzen sicher die richtige Einschätzung: Die eschatologische Völkerwallfahrt zum Zion (Mi 4,1ff) mit der eschatologischen Wiedereinsetzung des Königtums (Mi 4,8) und das Völkersturm-motiv (Mi 4,11-13) sind überwiegend nachexilische Themen, wie auch die messianische Weissagung (Mi 5,1-4a) und das antithetische Spruchpaar in Mi 5,6f aus frühnachexilischer Zeit stammen dürften<sup>1627</sup>. Die einleitende Formel in V 9, die das zukünftige Handeln YHWHs in den genannten Kontext einbettet, läßt sich ebenfalls gut in die nachexilische Zeit datieren. Vom Kontext her ist die Sachlage also völlig klar: Wenn sich nicht interne Gründe dafür finden lassen, daß das gesamte Stück in VV 9-13 traditionsgeschichtlich älter als die jetzige Umgebung ist, erscheint eine nachexilische Datierung der Verse als einzige Möglichkeit. Solche Gründe werden allerdings sehr schwer zu finden sein, da keine andere Stelle die Vernichtung von Ascheren (Masseben usw.) als zukünftiges, durch YHWH initiiertes Geschehen deutet (zu Jes 27,9 s.u.). Vielmehr lassen sich Gründe gegen die Datierung in vorexilischer, aber auch exilischer Zeit finden, die es nahelegen, daß Mi 5,9-13 für den vorliegenden Kontext erst zusammengestellt wurden:

„Eine Herleitung des Stückes von Micha erscheint aus formalen, sprachlichen und traditionsgeschichtlichen Gründen ausgeschlossen“<sup>1628</sup>. Diesem Urteil von J. JEREMIAS liegt zunächst die interne Evidenz des Michabuches selbst zugrunde, da man (den ebenfalls nicht michanischen Beleg Mi 1,7 ausgenommen<sup>1629</sup>) ein auffallendes Fehlen an Fremdgötterpolemik, Bilder- und Kultkritik konstatieren muß: „Keiner der als unbezweifelbar echt anerkannten Texte läßt ein antikultisches oder antikanaanäisches Engagement des Propheten erkennen. Seine Botschaft ist allein an sozialen Problemen orientiert“<sup>1630</sup>. Die Feststellung, daß Mi 5,9-13 nicht von dem Propheten des 8. Jhs. stammen kann, ist ferner durch externe Evidenzen gedeckt. Das gebrauchte Vokabular, sowohl die Vernichtungstermini wie auch

---

1626 T. LESCOW, Analyse, 64.

1627 Die Datierungen können hier nicht im einzelnen begründet werden. Vgl. neben den jüngeren Kommentaren auch E. OTTO, Art. Micha, 695-700, und zu Mi 5,6f jüngst ausführlich J. JEREMIAS, Tau, 221f.227. Ob überhaupt noch vorexilisch-exilisches Material in Mi 4-5 zu finden ist (etwa Mi 4,9f; 5,5), wird weiter umstritten bleiben. M.E. ist es bei der derzeitigen Forschungslage plausibler, von einer solchen Annahme abzusehen. Ebenso wenig zutreffend dürften aber die Versuche sein, die Mi 4-5 in spätnachexilische Zeit herabdatieren wollen.

1628 J. JEREMIAS, Deutung, 344, vgl. A. DEISSLER, Micha, 190.

1629 S. dazu u. S. 726-733 und bes. dort Anm. 642.

1630 T. LESCOW, Analyse, 83; vgl. auch J. JEREMIAS, Deutung, 336. Zur Unechtheit von Mi 6,6-8 vgl. jüngst A.B. ERNST, Kultkritik, 186-197.

die vernichteten Objekte, sind zwar jeweils schon im 8. Jh. denkbar<sup>1631</sup>, jedoch in der erheblichen Kumulation kaum vorexilisch zu datieren. „Allein schon die Häufung der Nomenklaturen für kanaanäische Religiosität wirkt eher wie eine Bestandsaufnahme der Hos. und dtn Kultpolemik denn als Niederschlag aktueller Prophetie“<sup>1632</sup>. Vor allem die Zusammenstellung von Kultbildern, Masseben und Ascheren erinnert frappant an Ex 34,13; Dtn 7,5 und 12,3 und die Zaubereien und meteorologischen Omina an Lev 19,26; Dtn 18,10.14; 2Kön 21,6 und Jer 27,9<sup>1633</sup>. Auch für das „Machwerk deiner Hände“ im Kontext der Fremdgötter- und Bilderverehrung lassen sich - wenn überhaupt - nur wenige vorexilische Belege finden<sup>1634</sup>. Daß Mi 5,13, wie H. SPIECKERMANN behauptet, mit der Aussage von Dtn 16,21 konvergieren soll, kann nicht nachvollzogen werden. Dort geht es um das fast unpolemische Verbot, keinen Ascherakultpfahl neben dem Altar zu plazieren (s.o.), hier hingegen um die eschatologische Ausrottung vorhandener Ascheren durch YHWH selbst. Ein weiteres - wenn auch schwächeres Argument für die späte Einordnung von Mi 5,13 ist die Orthographie: Die Pleneschreibung von Aschera findet sich nur noch in den spättr Stellen Dtn 7,5 und 2Kön 17,10. Dieses kurze Abtasten der in Mi 5,11-13 genannten Kultpraktiken und -gegenstände hat gezeigt, daß nicht nur eine Zuordnung zu Micha selbst, sondern auch eine Datierung in spätvorexilischer Zeit nur schwer denkbar ist. Man scheint unweigerlich verwiesen auf den mit der Vehemenz und Intoleranz vertretenen Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs in der exilischen dtr Schule. Was vom Sprachgebrauch und den Formulierungen her klar dtr scheint, ist von der gemachten Aussage her gesehen allerdings völlig undeuteronomistisch. Die Ausrichtung auf ein noch ausstehendes Geschehen YHWHs ist den klassischen Dtr bezüglich der Kultreinigung fremd. In keinem dtr Beleg werden die Ascheren erst in der Zukunft ausgerottet und erst recht nicht durch YHWH selbst. Zwar gibt es Gerichtsworte in den Propheten, die eine Kultreinigung als Geschehen YHWHs ankündigen, aber kein Beleg ist Mi 5,11-13 wirklich vergleichbar<sup>1635</sup>, zumal es sich dort meist um die Androhung des Untergangs Judas handelt und nicht um ein Endzeitgeschehen. Hier schlägt der ungewöhnliche Kontext der Heilsworte in Mi 4-5 und das Fehlen der Gerichtsansage oder eines Schuldaufweises in Mi 5,9-13 wieder durch.

1631 Zu *krt* hi. (!) als Terminus der Kultreinigung vgl. Lev 26,30; Mi 5,12; Nah 1,14; Zef 1,4; Sach 13,2; zu *šmd* hi. für Kultgegenstände und Fremdkulte nur Hos 10,8; Lev 26,30; Num 33,52; 2Kön 10,28); zu *hwh* ohne *bd* vgl. H.P. FLOSS, Jahwe, 172-178.

1632 T. LESCOW, Analyse, 77, wobei das Urteil über Hosea nur begrenzt gilt, s. dazu die Analysen oben.

1633 Vgl. ferner zu *kšp* 2Kön 9,22; Jes 47,9.12; Nah 3,4; 2Chr 33,56; Ex 7,11; Dan 2,2; Mal 3,5; Ex 22,17; zu *nn* als Terminus für die (meteorologische) Orakelholung vgl. noch Jes 2,6; Jes 57,3; 2Chr 33,6.

1634 Vgl. zu den Belegen o. Anm. 1331.

1635 Vgl. Jes 10,10; 30,22; 42,17; Ez 6; Hos 10,2; Am 7,9; Mi 1,7; Nah 1,14; Zef 1,4; Sach 13,2 u.ö.

Noch einmal auf Aschera eingeführt: Für die deuteronomistische Schule ist die Verehrung der Göttin Aschera mit der Kultreform Joschijas „vom Tisch“. Ihre Kulteinrichtungen und Gegenstände werden unbrauchbar gemacht, und damit gibt es bezüglich Aschera für die Dtr in der Zukunft nichts mehr, was YHWH noch zu vernichten hätte. Diese Aufgabe hat Joschija gründlichst erledigt (2Kön 23,4.6.7.14.15). Es erheben sich daher erhebliche Bedenken, die Verse einfach den Deuteronomisten zuzuschreiben. Am ehesten scheint in der Tat die Passage für den jetzigen Kontext formuliert zu sein. Für eine nachexilische Datierung sprechen über die genannten hinaus noch folgende Gründe: Für die Formulierungen in V 9b, die Rosse und Wagen als falsches Vertrauenssignal (vgl. Jes 31,1 u.ö.) und deren eschatologische Vernichtung durch YHWH, ist schon mehrfach auf die nächsten Parallelen in Hag 2,22 und Sach 9,10 (vgl. Sach 12,4) verwiesen worden. Noch deutlicher ist die thematische, aber auch formale Nähe des gesamten Abschnitts zu Jes 2,6-8: Dort werden im Kontext des YHWH-Tages Wahrsager (cj. \**qsm* statt *qdm*) und Wolkendeuter (*ʿon<sup>e</sup>n<sup>n</sup>m*) genannt (V 6), Rosse und Wagen (V 7) und Götzen (*ʿ<sup>a</sup>lilim*). Auch vor dem *ma<sup>a</sup>šeh yādāw* fällt man nieder (*hwh*, V 8)<sup>1636</sup>. Formal zumindest ähnlich ist der dreimal gleichlautende Versbeginn *wattimmāle<sup>ʿ</sup> ʿaršō* und die zweimal völlig gleiche Parallelismusstruktur, die im dritten Glied aufgebrochen wird<sup>1637</sup>. Daß es eine Beziehung zwischen den Texten gibt, dürfte kaum von der Hand zu weisen sein. Nun ist die Entstehungszeit der äußerst schwierigen Passage Jes 2,6-22 vehement umstritten<sup>1638</sup>, so daß auch die Abhängigkeitsrichtung zwischen Jes 2,6-8 und Mi 5,9-13 nicht unbedingt klar ist.

Dazu folgende These<sup>1639</sup>: Jes 2,6-8 kommt die Priorität vor Mi 5,1-13 zu. Der Autor von Mi 5,9-13 hat den Text von Jes 2,6-8 produktiv unter dem Einfluß dtr Traditionen (s.o.) zu einem Zeitpunkt formuliert, in dem der Zusammenhang von Jes 2,2-5\* und Jes 2,6-22\* bereits vorlag, d.h. frühestens in frühnachexilischer Zeit, eher aber noch später. Dabei hat er mit den beiden Jesajatexten (Jes 2,2-5\*.6-8) unter erheblicher Umgestaltung und Ausweitung des zweiten Textes einen

1636 Vgl. dazu noch Jer 1,16.

1637 Zu dem gleichförmigen Aufbau von Mi 5,9b-12 vgl. auch die (exilische?) Einheit Jer 50,33-38, die ebenfalls einige Parallelität zu Mi 5,9-13 aufweist: 6mal fährt das Schwert YHWHs zur Vernichtung nieder. Rosse und Wagen fallen ebenfalls dem Schlag des Schwertes zum Opfer und es werden ebenfalls Götterbilder (*p<sup>e</sup>silim*) genannt, hier allerdings zur (nachgeschobenen?), vgl. J. SCHREINER, *Jeremia*, 263) Begründung genannt.

1638 Vgl. z.B. die Kommentare von H. WILDBERGER, *Jesaja 1-12*, 91-115; O. KAISER, *Jesaja 1-12*, 67-75; R. KILIAN, *Jesaja*, 30-33 und H. BARTH, *Jesaja-Worte*, 222f. Relative Einigkeit besteht in dem Stück wohl nur darin, daß in VV 12-17 der Kern zu sehen ist. Der Anteil Jesajas ist erwartungsgemäß sehr umstritten. Die VV 6-8 sind wegen V 6aα exilisch einzuordnen.

1639 Die folgende These wird relativ ungeschützt vorgetragen. Sie ist bisher nur unvollständig an der o.g. Jesaja-Micha-Literatur überprüft, in der sich wegen der hohen Komplexität oft nur wenig klare Aussagen zum Abhängigkeitsverhältnis von Jes 2 und Mi 4-5 finden lassen. Außer der Möglichkeit, daß einem der beiden Texte die literarische Priorität zukommt, wird ferner vorgeschlagen, daß beide Texte derselben Quelle entstammen. Vgl. zum Verhältnis der beiden Texte zuletzt: B. GOSSE, *Rédacteurs*, 98-102 (Lit!).

Rahmen um Mi 4-5 geschaffen<sup>1640</sup>. Es fällt nicht nur auf, daß die Parallelen zu den beiden Texten, die in Mi 4-5 diesen Rahmen bilden, in Jes 2 in direktem Hintereinander überliefert sind, sondern auch, daß Jes 2,6-8 innerhalb von Jes 2,6-22 mehrfach durch Stichwortverknüpfungen verankert ist<sup>1641</sup>. Die redaktionelle Komposition von Jes 2 ist daher gegenüber Mi 4,1-5; 5,9-13(14) als die ursprünglichere anzusehen.

Die Richtigkeit dieser These vorausgesetzt, ist Mi 5,9-13 entstehungsgeschichtlich später als der frühnachexilische Text über die Völkerwallfahrt in Jes 2,2-4. Damit sind genügend Argumente gesammelt, die es wahrscheinlich scheinen lassen, Mi 5,9-13 weder als authentischen Beleg anzusehen, noch spätvorexilisch oder exilisch, sondern nachexilisch zu datieren. Schwierigkeiten bereitet allerdings die nähere Eingrenzung in der nachexilischen Zeit. Möglich und denkbar ist die zweite Hälfte des 5. Jhs., vielleicht ist aber auch noch weiter herunter zu gehen.

## 6. Interpretation

### a) Mi 5,13 und *Kuntilet ʿAḡrūd*

Wenn der Text, wie oben gezeigt, dem vorexilischen Propheten Micha auf jeden Fall abzusprechen ist, fällt ein weiterer Beleg für eine vorexilische Ascherakritik aus. Das „Ascheraschweigen“ aller vorexilischen Propheten gibt in der Tat große Rätsel auf: Läßt sich aus dem Fehlen von Ascherabelegen auf die Bedeutungslosigkeit der Göttin oder eher umgekehrt auf ihre generelle Akzeptanz schließen? Gegen letzteres scheint zu sprechen, daß es nicht nur keine kritische Auseinandersetzung, sondern ebensowenig positive Indizien bei den Propheten gibt, die auf eine Akzeptanz der Aschera schließen lassen. Bis in die 70er Jahre konnte man sich mit einer solchen Feststellung geschickt aus der Affäre ziehen. Durch die außerbiblischen Inschriftenfunde aus *Kuntilet ʿAḡrūd*, *Hirbet el-Kôm* und jetzt *Tēl Miqnē* ist jedoch der Problemdruck enorm gewachsen, da die Bedeutungslosigkeit der Aschera kaum mehr ohne weiteres behauptet werden kann. Von daher verwundert es nicht, wenn K. JEPPESEN versucht, die Datierung von Mi 5,13 über die Evidenz der Inschriften von *Kuntilet ʿAḡrūd* zu retten: „The texts from Kuntillet ʿAjrud substantiate the notion that

---

1640 Die vorgelegte These ist umso plausibler, wenn man der Annahme zustimmt, Mi 4-5 sei in einer chiasmatischen Komposition gestaltet. Vgl. dazu A. DESSLER, *Micha*, 167, der wie folgt gliedert: (A) 4,1-5 - (B) 4,6-7 - (C) 4,8-14 - (C') 5,1-5 - (B') 5,6-8 - (A') 5,9-14. Vgl. dazu auch E. OTTO, *Art. Micha*, 699, nach dem sich die Nachinterpretation in Mi 1,2; 4,1-5; 5,9-12 der chiasmatischen Struktur von VV,6-5,7 angepaßt hat.

Die Abgrenzung der einzelnen Teilabschnitte ist allerdings umstritten und die chiasmatische Struktur nicht unumstritten (zu anderen Textgliederungsmerkmalen s.o. Anm. 1610). Möglicherweise setzt die Annahme eines Bezuges von Mi 5,9-13 auf Mi 4,1-5 auch bereits die Nachinterpretation in V 14 voraus (so A. DESSLER, *Micha*, 167).

1641 Vgl. dazu H. WILDBERGER, *Jesaja*, 96.

especially the »Asherah« played some part in popular Yahwism. Thus these inscriptions provide a background which suggests that Mic. v 13a explicitly criticizes an observance which can be dated to Micah's own time“<sup>1642</sup>. Gegen diese Feststellung ist grundsätzlich nichts einzuwenden, jedoch folgert JEPPESEN aus der *Möglichkeit* der Datierung die Einordnung des Belegs in das 8. Jh.<sup>1643</sup>. Daß dabei jede methodische Basis wie auch die Einbindung in den jetzigen Kontext verlassen wurde, ist offenkundig. Es bleibt dabei: Bei den Propheten des 8. und 7. Jhs. gibt es keine offensichtliche „Reaktion“ auf *Kuntilet ʿAgrūd* und die Ascheraverehrung. Von daher ist auch JEPPESENS Versuch abzulehnen, das *ʿārəkā* in der zweiten Hälfte von V 13 als Reaktion auf die polyjahwistische Parzellierung in der Königszeit, begründet durch „YHWH von Teman“ und „YHWH von Samaria“ zu deuten<sup>1644</sup>.

*b) Traditionelle Motive falschen Vertrauens oder Realitäten in nachexilischer Zeit?*

Wenn Mi 5,9-13 weder für den Kampf der vorexilischen Propheten gegen den Einbruch kanaanäischer Religiosität noch für die Vorreiterrolle Michas für die „kleine“ Kulturreform Hiskijas und die deuteronomische Bewegung, noch für seinen Einfluß auf die religionspolitischen Maßnahmen Joschijas reklamiert werden kann, sondern der Text scheinbar völlig deplaziert in die nachexilische Zeit zu datieren ist, muß noch einmal nach dem inhaltlichen Verständnis und der Intention der Stelle gefragt werden.

Die Rede der VV 9-13 ist durch *n<sup>e</sup> ʿum YHWH* als Gotteswort qualifiziert. Sie kündigt für die Endzeit<sup>1645</sup> ein eschatologisches Handeln YHWHs an, das mehrere Facetten hat. Die in VV 9-13 hintereinander genannten und durch den Kontext miteinander verkoppelten Motive und Sachverhalte lassen sich in drei Gruppen aufteilen:

- (1) militärische Macht durch Pferde (*sūsəkā*), Streitwagen (*mark<sup>e</sup>botəkā*), [befestigte] Städte (*ʿārē ʿarsəkā*) und Festungen (*mibšārəkā*).
- (2) Beeinflussung und Kenntnis von Schicksal und Geschehen durch Magie (*k<sup>e</sup>šāpīm miyyādəkā*) und Mantik (*m<sup>e</sup> ʿōn<sup>e</sup>nīm*).
- (3) Kultische Verehrung im Zusammenhang mit Fremdkulten durch Kultbilder (*p<sup>e</sup>sīləkā*), Masseben (*maššebōtəkā*), Machwerke von Menschenhand (*ma<sup>a</sup>šeh yādəkā*), Ascheren (*ʿāšérəkā*) und Städte bzw. in Städten (*ʿārəkā*).

Alle genannten Momente werden mit einem direkt angesprochenen Subjekt in Verbindung gebracht, dessen Identität offen bleibt<sup>1646</sup>. Das Handeln YHWHs kann als „Reinigung des

1642 K. JEPPESEN, Micah v 13, 463.

1643 Vgl. K. JEPPESEN, Micah v 13, 465.

1644 Vgl. K. JEPPESEN, Micah v 13, 464f.

1645 Die formelhafte Wendung *w<sup>e</sup>hāyāh bayyôm hahū<sup>ʿ</sup>* in V 9 weist zurück auf Mi 4,1 *w<sup>e</sup>hāyāh b<sup>e</sup> ʿah<sup>a</sup>rīt hayyāmīm*.

1646 Wenn mit dem in V 8 zuletzt angesprochenen „Du“ YHWH gemeint ist, was fast unvermeidbar ist, wenn man bei dem Jussiv *tārom* bleibt und nicht in *tārīm* o.ä. vokalisiert, dann fin-



Gottesvolkes von allen Mächten, die sein Gottvertrauen tangiert oder eingeschränkt haben“<sup>1647</sup> gedeutet werden. Auffallend ist dabei die Präponderanz der Kultreinigung. YHWH selbst schafft durch die Beseitigung der „falschen Sicherheiten“ die Möglichkeit des *unbedingten* und ausschließlichen Vertrauens in YHWH, der damit als der wahre Vertrauensgrund betont wird. Insofern sich das Handeln nicht gegen die Erbauer von Festungen richtet, nicht gegen diejenigen, die Magie und Mantik in Anspruch nehmen oder gegen diejenigen, die Kultbilder, Masseben und Ascheren herstellen oder verehren, sondern gegen die „Sicherheiten“, die von YHWH weggeführt, ist das Handeln Gottes tatsächlich nur als Heilshandeln und nicht als Gerichtshandeln in der Endzeit zu verstehen<sup>1648</sup>.

Wie ist nun die Erwähnung der Ascheren innerhalb der Zusammenstellung zu bewerten? Auffallend ist zunächst die „Paarbildung“ der Objekte. Die ersten drei Paare sind sachlich eng zusammengehörende Sachverhalte: Rosse und Kriegswagen (V 9b) gehören unweigerlich zusammen, da letztere ohne die Pferde recht nutzlos sind. Auch die Zusammenstellung von Städten und Festungen ist klar und eindeutig, die Festungen scheinen sogar die Städte als *befestigte Städte* engzuführen. Im dritten Paar scheinen stellvertretend für die Bereiche der Magie, der Mantik und des Orakelwesens zwei Begriffe verwandt, die auch sonst in Paarbildung erscheinen (s.o.). Ungewöhnlich sind aber die „Paare“ im kultischen Abschnitt: Entgegen der Erwartung werden nicht Ascheren und Masseben zusammengestellt, sondern die Kultbilder bilden mit den Masseben ein Paar, das im Nachsatz als „Machwerk deiner Hände“ bezeichnet wird. Der Hauptakzent liegt damit auf den *p<sup>e</sup>sūm*, denn *ma<sup>a</sup>seh yādākā* steht häufig für *pæsæl* oder Götterbilder überhaupt. Diese werden nicht mehr verehrt werden, wenn Kultbilder und Masseben zerstört sind. Die enge Verbindung von *pæsæl* und *massebāh* erinnert deutlich an Lev 26,1, wo noch der bearbeitete Stein (*ʿæbæn maškāt*) hinzukommt<sup>1649</sup>. Deutlich steht in beiden Fällen das ausgedehnte Bilderverbot im Hintergrund.

det sich der nächste mögliche Bezugspunkt einer 2. Sg. in Mi 5,1, Betlehem/Efrata, worauf ein Bezug aber recht unwahrscheinlich scheint. Dann bleibt, daß der in V 6f genannte „Rest Jakobs inmitten der Völker“ direkt angesprochen wird. Mit dem „Rest Jakobs“ dürfte das nachexilische Israel bezeichnet sein. Oder sollte eine feste Bezugsgröße für VV 9-12 bewußt offenbleiben, so daß auch „Einzelgruppen“ mit dem „Du“ identifizierbar waren?

1647 J. JEREMIAS, Tau, 221; vgl. die Kommentare.

1648 Es ist auffallend, daß keine Personen von dem Vernichtungshandeln YHWHs betroffen werden. Dies wird in V 11 besonders deutlich. Nicht diejenigen, die magische Praktiken ausüben, sondern die „Zaubermittel aus deiner Hand“ werden ausgerottet. Auch in der zweiten Vershälfte kommen Personen durch die variierte Formulierung nicht direkt zu Schaden, sondern es wird schlicht konstatiert, daß es keine Mantiker mehr geben wird: „Wolkendeuter werden nicht mehr für dich da sein“ oder „Wolkendeuter wird es nicht mehr für dich geben“. Es ist zudem zu überlegen, ob nicht das Ptz. pi. von *ʿnm* hier analog zu *k<sup>e</sup>šāpūm* „Zaubereien“ als „Wolkendeutereien/meteorologische Omina“ zu übersetzen ist.

1649 Vgl. zu dem ebenfalls von der dtr Tradition stark beeinflussten und wahrscheinlich frühnachexilischen Stück Lev 26,1f die Analyse bei C. DOHMEN, Bilderverbot, 192-199. Die enge Verbindung von Kultbildern und Masseben findet sich nur in diesen beiden Stellen.

Davon abgesetzt findet sich als weiteres „Paar“ die singuläre Zusammenstellung von Ascheren und Städten. Die Absetzung von den Masseben und Kultbildern und die Zusammenordnung mit den Städten, könnte darauf hindeuten, daß die Ascheren hier nicht unter dem Aspekt des Bilderverbotes gesehen werden, sondern unter dem Segens- und Schutzaspekt, wie er in den Inschriften des 9./8. Jh. bezeugt ist. Wenn man unter dieser Hinsicht nach einem Grund für die Zusammenstellung mit den Städten fragt, könnte man mit den Städten die Stadttychen in nachexilischer Zeit assoziieren. Die zweifache Nennung der Städte wäre also beidemale auf den Schutzaspekt bezogen, einmal aus militärischer Perspektive (V 10) und einmal unter dem Aspekt der Segens- und Schutzmächte (V 13). Aber das ist reine und äußerst gewagte Spekulation. Zudem muß davor gewarnt werden, die Funktionen der Aschera aus den Inschriften des 9./8. einfach in nachexilische Zeit zu übertragen. Man kommt über ein schlichtes *ignoramus* wahrscheinlich nicht hinaus und sollte es auch bei diesem Eingeständnis belassen.

Aus dem auf die Ascheren bezogenen Verbum *ntš* können ebenfalls keine weitreichenden Schlüsse gezogen werden. Keinesfalls darf aufgrund der Tatsache, daß *ntš* Oppositionsbegriff zu *nt<sup>c</sup>* „einpflanzen“ (Dtn 16,21) ist, geschlossen werden, Ascheren seien hier als lebende, zumindest aber eingepflanzte Bäume vorgestellt. Das Verbum paßt ebensogut zu einem aufrecht stehenden Gegenstand. *ntš* wird unter den 19 Vorkommen nur 2mal für das Ausreißen von Pflanzen gebraucht (Ez 19,12; Sir 3,9), ansonsten immer übertragen („ausreißen aus dem Land“) verwandt und meist auf ein Kollektiv bezogen<sup>1650</sup>. Gerade aufgrund der in Mi 5,9-13 zu *ntš* parallel verwandten Verben (*krt*, *šmd*, *hrs*) ist viel stärker an die Belege der übertragenen Verwendung im Jeremiabuch zu denken, in der das Verbum mehrfach neben *hrs* und/oder *bd* verwandt wird. Die Verwendung von *ntš* für die Ascheren dürfte von diesen Stellen her inspiriert sein. Ebenso wenig wie man aus Mi 5,13 herauslesen kann, daß die Ascheren gepflanzte Bäume gewesen sind, läßt sich aus der relativen Nähe der Ascheren zu den Zaubereien und meteorologischen Omina in V 11 eine Verbindung der Aschera zu Divination oder Mantik herauslesen. Die oben zitierte Bemerkung von M.S. SMITH muß als Überinterpretation abgewiesen werden. Zwischen den Ascheren und den *k<sup>e</sup>šāpīm ūm<sup>e</sup> ʿōn<sup>e</sup>nīm* aus V 11 stehen immerhin noch die Masseben und Götterbilder, die ebenfalls nicht wegen ihrer Nähe zu divinatorischen Praktiken hier auftauchen. Zudem wurde bereits deutlich gemacht, daß die in V 11 genannten Phänomene auf jeden Fall von den in V 12 genannten Objekten zu trennen sind. SMITH sucht nach einem Grund für die Opposition der Propheten gegenüber Aschera und meint einen solchen in der Divinationspraxis zu finden. Abgesehen davon, daß die Analyse erbracht hat, daß sich eine Opposition

---

1650 Vgl. die Verwendung in Dtn 29,27; 1Kön 14,15; Jer 1,10; 12,14.15.17; 18,7.14; 24,6; 31,28.40; 34,4; 42,10; Am 9,15; Dan 11,4.

der Propheten gegenüber Aschera gerade nicht in den Texten niedergeschlagen hat, wurde bereits in den Ausführungen zu 1Kön 18 (und zu dem vermeintlichen Ekstatiker der Aschera aus dem *Ta<sup>c</sup>anach*-Brief), aber auch in den Ausführungen zu Hos 4,12 eine Verbindung Ascheras zur Mantik zurückgewiesen<sup>1651</sup>.

Abschließend ist nun noch die Frage zu stellen, ob sich aus der Erwähnung der Ascheren in Mi 5,13 eine Ascheraverehrung in nachexilischer Zeit herauslesen läßt. Diese Frage ist schwer zu beantworten. Zum einen sollte man davon ausgehen, daß YHWH, wenn er in der Endzeit gegen die genannten Kultobjekte angeht, solche auch noch vorfinden können muß, also die Erwähnung die Existenz von Ascheren impliziert. Das gleiche gilt ja für Festungen und befestigte Städte, denn daß es diese gegeben hat, wird man nicht bezweifeln. Warum sollte der Autor die Objekte überhaupt auflisten, wenn es keinen konkreten Anhalt in der Realität gegeben hat? Es ist zweifelhaft, ob man mit einer solchen Logik an den Text herangehen darf und ihn als Spiegelung der Wirklichkeit des Bearbeiters interpretieren darf. Auch um die militärische Präsenz einer eigenen Streitmacht wird es zur Zeit der Entstehung dieser Verse nicht allzu „präsent“ gestellt gewesen sein. Es ist ebenso gut möglich, daß hier traditionelle Motive aufgegriffen wurden, die in der Realität keinen oder einen ganz anderen aktuellen Rückhalt hatten. Die Quellenlage und damit die Kenntnisse über die Religionsgeschichte im „schwarzen Loch“ der nachexilischen Zeit vom 5.-3. Jh. sind zu schlecht und zu unsicher, um hier präzise Aussagen machen zu können.

### M. Die Ascherabelege im Jesajabuch, 17,8 und 27,9

Die beiden Jesajastellen sind bewußt an den Schluß der Untersuchung zur Ascherakritik in den Prophetenbüchern gestellt worden. Anders als die bisher besprochenen Stellen werden sie in der jüngeren Forschung durchweg als sekundäre Zusätze angesehen. Bei dem Beleg aus der nachexilischen Jesajaapokalypse Jes 27,9 erübrigt sich die Frage nach der Authentizität durch den Stand der Forschung. Aber auch Jes 17,9 wird nur selten für den Propheten des 8. Jhs. reklamiert, so daß bei Jesaja - nach den bisherigen Beobachtungen eigentlich erstaunlich - nicht ernsthaft mit einer Auseinandersetzung mit Aschera gerechnet wird<sup>1652</sup>. Das mag damit zusammenhängen, daß bei dem Südreichpropheten der „Höhenkult“, die Kultreinigung oder die Auseinandersetzung mit Baal überhaupt kein Thema sind und auch Götterbilder, Kultobjekte u.a.m. im Vergleich etwa zu den übrigen vorexilischen Schrift-

---

1651 S. dazu o. die Abschnitte zu 1Kön 18 und Hos 4 .

1652 Hier ist lediglich auf den Konjekturevorschlag zu Jes 6,13 hinzuweisen, der von S. IWRY und W.F. ALBRIGHT in die Diskussion eingebracht wurde (vgl. zu weiteren Vertretern H. WILDBERGER, Jesaja, z.St.). Die dortige Relativpartikel sollte als *[w] 'šr/h]* gelesen werden.

propheten nur eine marginale Rolle spielen<sup>1653</sup>, so daß man auch eine Ascherakritik nicht von Jesaja erwartet. In der Ascheradiskussion spielen daher Jes 17,8 und 27,9 kaum eine Rolle: Beide Belege erwähnen Ascheren neben Altären und *ḥammānīm*<sup>1654</sup>, verstehen sie also eindeutig kultisch-objekthaft. Meist wird aus diesem Befund lediglich geschlossen, daß Ascheren, wie auch die *ḥammānīm*, in einer engen Beziehung zum Altar standen<sup>1655</sup>. Wenig Beachtung findet hingegen die Tatsache, daß beide Stellen in einem heilsprophetischen Kontext auf die Zukunft gerichtet sind und zumindest Jes 27,9 unzweifelhaft nachexilisch einzustufen ist. Nach den in Jer 17,2 und Mi 5,13 gelegten Spuren ist damit die Fragerichtung vorgegeben: Bestätigt sich auch in den Jesajabelegen die Vermutung, daß es in nachexilischer Zeit eine (Wieder-) Aufnahme der Ascherakritik gegeben hat?

Da die beiden Stellen gerade in der Erwähnung der drei Kultgegenstände Altar, Aschere und *ḥammānīm* eine große Nähe zueinander haben und der Verdacht besteht, daß die Glosierung von Jes 17,8 nicht unabhängig von Jes 27,9 entstanden ist, Jes 27,9 aber der bei weitem schwierigere Text ist, soll zunächst diese Stelle besprochen werden.

### 1. Sühne durch die Beseitigung der Ascheren in Jes 27,9

Die sog. Jesajaapokalypse (Jes 24-27), die eigentlich, wenn überhaupt, dann nur partiell als apokalyptisch im strengen Sinn anzusprechen ist, stellt eine gewachsene Komposition von eschatologischen Weissagungen und Liedern dar. Innerhalb dieses Teilstücks des Jesajabuches bietet Kap. 27 recht disparates Material, das in den meisten Analysen zur Jesajaapokalypse als Stück mit verschiedenen Nachträgen eingestuft wird.

#### a) Text und Übersetzung von Jes 27,7-9

- V 7 *hakk<sup>e</sup>makkat makkehū hikkāhū*  
*im k<sup>e</sup>hæræg h<sup>a</sup>rugāw horāg*
- V 8 *b<sup>e</sup>sa<sup>ʾ</sup>ss<sup>e</sup> ʾāh b<sup>e</sup>šalḥāh t<sup>e</sup>ribænnāh*  
*hāgāh b<sup>e</sup>rūhō haqqāšāh b<sup>e</sup>yôm qādīm*
- V 9 *lāken b<sup>e</sup>zo ʾt y<sup>e</sup>kuppar ʾawon ya ʾaqob*  
*w<sup>e</sup>zæh kāl p<sup>e</sup>ri hāsir ḥattā ʾtō*  
*b<sup>e</sup>šūmō kāl ʾabnē mizbe<sup>a</sup>ḥ k<sup>e</sup> ʾabnē gir m<sup>e</sup>nuppāšōt*  
*lo ʾyāqumū ʾašerīm w<sup>e</sup>ḥammānīm*

1653 Vgl. etwa nur Jes 10,11; 15,2/16,12; 30,22; 36,7 und daneben die Diskussion um die Zugehörigkeit von Jes 2,6-22\* zu Jesaja (s.o.).

1654 Das Wort wird im folgenden unübersetzt wiedergegeben, weil immer noch keine völlige Klarheit über die Bedeutung besteht. Zum Stand der Diskussion s.u. den Exkurs zu den *ḥammānīm*.

1655 Vgl. z.B. R.D. PETTEY, Asherah, 162; anders W.L. REED, Nature, 117f.

- V 7 Hat er ihn geschlagen, wie er seine Schläger geschlagen hat?  
Oder hat er ihn gemordet, wie er seine Mörder gemordet hat?
- V 8 „... durch ihre Verstoßung streitest du wider sie;  
»Er jagt sie« fort mit seinem harten Sturm am Tag des Ostwinds“<sup>1656</sup>.
- V 9 Darum: Darin soll die Schuld Jakobs gesühnt werden,  
und dies sei die ganze Frucht der Entfernung seiner Sünde,  
daß er alle Steine des Altars wie zertrümmerte Kalksteine macht,  
Ascheren und *hāmmānūm* werden nicht mehr erstehen.

*b) Problematisierung der Stellung im Kontext (Textabgrenzung und Textkritik)*

Auch für Jes 27,9 soll die Verankerung im Kontext den Ausgangspunkt für die Analyse bilden. Die im folgenden diskutierten Probleme einer *begründeten* Textabgrenzung als Grundlage für eine Analyse können allerdings aus pragmatischen Gründen nur zu einer weitgehenden Isolierung des Verses führen. Trotzdem sollen hier die Probleme, die in der Ascheraliteratur so gut wie gänzlich übergangen werden, thematisiert werden, da in der Textabgrenzung bereits die Weichen für eine Interpretation des Verses gestellt werden. Die Schwierigkeiten des entsprechenden Abschnitts VV 6-11 werden hier zwar genannt, von einem eigenen Lösungsversuch wird jedoch bewußt Abstand genommen.

Innerhalb des Kapitels lassen sich zunächst drei Einheiten abheben, die sich durch äußere Struktursignale aus dem Kontext leicht abgrenzen lassen. Die erste kurze Einheit bildet V 1, der, eingeleitet durch *bayyôm hahû* <sup>7</sup>, den eschatologischen Chaoskampf YHWHs mit Leviatan schildert. In V 2 beginnt, ebenfalls durch *bayyôm hahû* <sup>7</sup> eröffnet, das „neue“ Weinberglied, eine positiv kontrastierende Rezeption von Jes 5,1-7. Wo dieses Lied aufhört, ist allerdings nicht ganz klar. V 6 setzt mit dem determinierten Ptz. Pl. von *bô* <sup>7</sup> ein, dem zwei Verbalsätze folgen. Das *habbâ* <sup>7</sup>*îm* ist ohne weitere Annahmen nicht als Eröffnung des Verses zu verstehen. BHS schlägt z.B. vor, das Vorliegende zu *bâ* <sup>7</sup> *hayyôm w<sup>e</sup>* zu konjizieren. Besser erscheint, das determinierte Ptz. Pl mit WILDBERGER als Breviloquenz zu *hayyāmîm habbâ* <sup>7</sup>*îm* zu verstehen<sup>1657</sup>. Geht man von dieser Grundlage aus, kann man mit V 6 eine neue Einheit beginnen lassen<sup>1658</sup>, da das Weinberglied mit V 5 durch die variierende Wiederholung von *ya* <sup>a</sup>*śeḥ šālôm lî* einen akzeptablen stilistischen Abschluß erreicht und V 6 die Perspektive der Versöhnung der Völker mit YHWH verläßt. Andererseits paßt V 6

---

1656 Übersetzungsvorschlag zu V 8 von O. KAISER, Jesaja 13-39, 181, zu den Problemen s.u.

1657 So H. WILDBERGER, Jesaja, 1013; BHK schlägt ähnlich vor, *bayyāmîm* zu ergänzen. Ihr folgt O. KAISER, Jesaja 13-39, 179, mit Verweis auf Koh 2,16, wo allerdings *hayyāmîm habbâ* <sup>7</sup>*îm* steht. Das in BHS vorgeschlagene *bâ* <sup>7</sup> *hayyôm w<sup>e</sup>* ist nur in Mal 3,19 als Einleitung (*kî hinne* ...) zu finden und daher als Lösungsvorschlag nicht überzeugend.

1658 So H. WILDBERGER, Jesaja, 1013-1015; R. HANHART, Stadt, 153 und im Anschluß B. JANOWSKI, Sühne, 118. Zur Problematik dieser Abgrenzung s.u.

thematisch durch die Verben *šrš*, *šš* und *prh* durchaus noch zum Weinberglied, während V 7 mit einer Frage neu einsetzt. Da die Textprobleme des folgenden Abschnitts enorm sind und eine verständliche Kongruenz zwischen den Themen von V 6 und VV 7f nicht erkennbar ist, sollte man V 6 besser noch dem Lied zurechnen<sup>1659</sup>. Den dritten, durch die Wendung *w<sup>e</sup>hāyāh bayyôm hahû* ausgezeichneten Abschnitt, bilden die zusammengehörigen VV 12.13, die jeweils durch die Formel eingeleitet werden und die endzeitliche Sammlung Israels beschreiben.

Schwierig ist die weitere Abgrenzung innerhalb der VV 7-11. Hier verzahnt sich die Textabgrenzung mit Textkritik, Übersetzung und Interpretation des Abschnitts. Ein Verständnis der VV 7f ist für eine sinnvolle Textabgrenzung bereits vorauszusetzen und dieses ist beim besten Willen nicht einfach zugänglich. Am liebsten würde man V 9 als Einzelstück herausnehmen, jedoch schließt er durch *lāken* an Vorhergehendes an. Abgrenzbar erscheinen noch die VV 10f, wenn man V 9 als *heilvolle* Erwartung für die Endzeit deuten darf. Denn in V 10 wechselt die Perspektive wieder zu einer unbenannten Stadt (Samaria oder Jerusalem?<sup>1660</sup>), die entvölkert und verwüstet ist. Dem zu der Stadt gehörigen (oder dem gesamten?) Volk wird wegen (kultischer?<sup>1661</sup>) Uneinsichtigkeit das Erbarmen und die Gnade YHWHs abgesprochen. Wegen des deutlichen Heil-Unheil-Kontrastes trennt man

1659 So auch O. KAISER, Jesaja 13-39, 179 und B. DUHM, Jesaja, 161, der den Vers als „Nachsatz zu dem Gedicht, von derselben Hand geschrieben, die das letztere einfügte“ (ebd.), beurteilt. Möglicherweise ist V 6 in der Tat als Zusatz zum „neuen Weinberglied“ aufzufassen.

1660 Die Identifikation der in Kap. 24-27 genannten „verödeten“ Stadt bzw. der Städte (vgl. Jes 24,10-12; 25,1-5; 26,1-5; 27,10f) ist bekanntlich ein vieldiskutiertes Problem in der Interpretation der Jesajaapokalypse. Während es in den Stadtliedern der Kap. 24-26 recht aussichtslos scheint, nach einer historischen Identifizierung zu suchen (so mit Recht O. KAISER, Jesaja 13-39, 141-145, bes. 141; DERS., Art. Jesaja, 652; R. HANHART, Stadt, 160; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 643), gibt der Text in 27,10f durch den Rekurs auf „seinen Schöpfer“ in V 11 selbst einen Anhaltspunkt, so daß es sich am wahrscheinlichsten um *Jerusalem* oder *Samaria* handelt. So auch O. KAISER, Jesaja 13-39, 183f; H. WILDBERGER, Jesaja, 1015; R. HANHART, Stadt, 157.

1661 Auffallend ist die Erwähnung des *‘egael* in V 10 (dazu B. DUHM, mit beiden Beinen auf der »Weide der Tatsachen«: „wenn's noch eine Ziege wäre!“, Jesaja, 163). Sollte die Identifikation mit Samaria zutreffen, wäre denkbar, daß hier *ironisch* auf das Stierkalb des Nordreiches angespielt wird. Wirklich originell ist die Vorstellung, daß der Jungstier „ihre Blätter“ frißt, womit doch nur die „Blätter der Stadt“ gemeint sein können (wiederum für B. DUHM kaum akzeptabel: „... dabei steht einem doch der Verstand still“, ebd.) und dann vertrocknete Äste zurückbleiben, die die Frauen einsammeln, um Feuer damit zu machen. Das folgende *kî* ist doppeldeutig: Entweder ist es emphatisch zu deuten oder kausal - wie die meisten Kommentatoren annehmen, so daß in V 11bß durch *‘al ken* die Strafe für das „unverständige Handeln“ gegeben wird. Das *kî*, das sich m.E. nicht auf V 9 zurückbeziehen kann, wie R. HANHART (Stadt), annimmt, kann sich jedenfalls auf das Sammeln von Holz durch die Frauen beziehen. Sollte hier eine aus der Kombination von Jer 7 und 44 herausgespinnene Anspielung auf die Himmelskönigin vorliegen? Diese Annahme ist aber wohl doch zu tiefsinnig. Als Problem bleibt, daß VV 10f ein Gerichtsurteil über das Volk ohne Einsicht sprechen und man nach den Gründen für diese Härte suchen muß.

daher die VV 10f am besten von den VV 7-9, obwohl gerade durch die unklaren Femininsuffixe in V 11 eine dunkle Verbindung zu V 8 besteht<sup>1662</sup>. Trennt man also die VV 10f als relative Einheit ab, verbleibt in VV 7-9 ein Abschnitt, der zwar von der Textabgrenzung den Ausgangspunkt bilden müßte, wegen seiner Schwierigkeiten hier aber kaum zum Gegenstand der Analyse erhoben werden kann. Unter der Überschrift „Ein schwieriger Text“ schreibt O. KAISER: „Der Abschnitt 27,7-9 hinterläßt beim Lesen einen dunklen und holprigen Eindruck. Man liest ihn wieder und wieder, ohne am Ende genau zu wissen, von wem er handelt und wie er sich in den Rahmen des Kontextes einfügt“<sup>1663</sup>. V 7 setzt mit einem nur schwer übersetzbaren Wortspiel ein<sup>1664</sup>. In zwei Fragehälften wird unter jeweils dreimaliger Verwendung der Wurzeln *nkh/mkh* und *hrg* wahrscheinlich das Handeln YHWHs an Israel dem Handeln an seinen Feinden gegenübergestellt: „Hat er es geschlagen, wie er die schlägt, die es geschlagen. Oder hat er es gemordet, wie seine Mörder gemordet wurden?“<sup>1665</sup>. V 8, in dem sich der notwendige Übergang von der Frage in V 7 zur Heilsankündigung (*lāken*, V 9a<sup>1666</sup>) vollziehen muß, ist völlig unverständlich. H. WILDBERGER spricht für V 8 sogar von der „Unmöglichkeit, zu einer sicheren Deutung des Zusammenhangs zu kommen“<sup>1667</sup>. Die Probleme sind kurz darzustellen:

Es beginnt mit der Konsonantenfolge **הַרְבֵּה**, die die Masoreten (fälschlich?) als *b<sup>e</sup>sa<sup>ʿ</sup>ss<sup>e</sup>ʾāh* vokalisieren. Aufgrund des folgenden *b<sup>e</sup>šalḥāh* geht man üblicherweise von einer ebenfalls suffigierten *Pilpel*-Infinitiv-Form eines onomatopoetischen Verbums *sū* der Bewegung mit schneller Wiederholung aus<sup>1668</sup>. Wegen der vermuteten Parallelität zu *šalḥāh* geht man von einer Bedeutung „wegscheuchen, fortjagen, wegstoßen“ aus<sup>1669</sup>. Aber das ist alles sehr unsicher! Auch das Folgende ist nicht völlig klar: Dem suffigierten Infinitiv folgt *ʾrībānnāh*, das sich durch das Suffix ebenfalls wieder auf einen femininen Singular bezieht („du führst/du wirst führen mit ihr einen Rechtstreit“). Wer hinter diesem suffigalen Rückbezug steht, scheint unklar: „Wer der Er und die Sie ist, das kann man aus dem Vers nicht sehen“<sup>1670</sup>. Für das „Er“, das Subjekt von *ʾrībānnāh*,

1662 Innerhalb des Duktus ergibt sich damit die Folge Heil (VV 7-9, mindestens V 9); Unheil (VV 10f); Heil (VV 12f).

Vgl. zum Problem der Textabgrenzung und der möglichen Verbindung zwischen VV 7-9 und VV 10f auch H. WILDBERGER, Jesaja, 1015; O. KAISER, Jesaja, 13-39, 181-185.

1663 O. KAISER, Jesaja 13-39, 181.

1664 B. DUHM, Jesaja, 162: „An der Künstlichkeit des Satzes ist die Vorliebe des Vf.s für das Wortgeklingel schuld“.

1665 So H. WILDBERGER, Jesaja, 1014.

1666 In den Propheten leitet *lāken* allerdings meist den Übergang vom Schuldaufweis zur Androhung der Strafe ein (vgl. H.W. WOLFF, Hosea, 43), was hier wegen des Inhalts von V 9 nicht zutrifft. Es kann lediglich als Signal für das Eingreifen YHWHs verstanden werden.

1667 H. WILDBERGER, Jesaja, 1014.

1668 Vgl. KBL<sup>3</sup> 697; GesK § 55f. Die Bedeutung als Aktionsverb rührt von der Verbkategorie her. Auch in anderen Fällen zeigt die Wiederholung eines Radikals die mehrfache, schnell hintereinander wiederholte Aktion an, vgl. neben GesK § 55f auch P. JOÜON; T. MURAOKA, Grammar, § 59c.

1669 Vgl. dazu B. DUHM, Jesaja, 162; H. WILDBERGER, Jesaja, 1014, mit weiteren Vermutungen zur Etymologie.

1670 B. DUHM, Jesaja, 162.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

kommt nur YHWH in Frage, der auch in V 8b Subjekt ist. Beim Rätseln um die Identität der „Sie“ wird man an Hos 4,18f erinnert<sup>1671</sup>. Zur Klärung nimmt man oft als Haftpunkt V 10 an, wo die *‘ir b<sup>e</sup>šûrâh* genannt wird und ebenfalls durch feminine Suffixe auf sie Bezug genommen wird. „Den weiblichen Gegenspieler Jahwes mit einer Stadt gleichzusetzen, dürfte die einzige sinnvolle Möglichkeit sein“<sup>1672</sup>. Allerdings scheint nicht von vorneherein möglich, die Städte der VV 8.10 miteinander zu identifizieren<sup>1673</sup>. Der in V 9 genannte Jakob muß keinesfalls zwingend auf das Nordreich bezogen werden.

Was nun tatsächlich in V 8a ausgesagt wird, bleibt im Dunkeln. Auch die Fortsetzung des Verses gibt hier keinen erschöpfenden Aufschluß: Hart ist der Wechsel von *yiqtol* zu dem asyndetisch angeschlossenen *qâtal hâgâh* und von der 2. Sg. mask. zur 3. Sg. mask. Zur „Linderung“ trägt man meist in der masoretischen Vokalisierung das *Mappiq* nach, um eine suffigiierte Infinitivform zu haben oder vokalisiert als suffigiiertes Ptz.<sup>1674</sup> Auch wenn die 3.Sg. in dem Suffix von *b<sup>e</sup>rûhó* einen möglichen Fürsprecher hat, ist wahrscheinlich dieser Änderung zuzustimmen. Dann kann es auch in V 8b um ein noch ausstehendes Handeln an der gleichen „Sie“ gehen. V 8b wäre dann als Strafanündigung zu lesen: sein harter Sturmwind (*b<sup>e</sup>rûhó haqqâšâh*<sup>1675</sup>) wird die Gegnerin YHWHs „an jenem Tag“ (übertragen aus V 2) wegfegen. Wie an diesen Zusammenhang V 9 durch *lâken b<sup>e</sup>zo<sup>t</sup>* sinnvoll anschließen kann, ist ebenfalls nicht klar.

Damit sind die Probleme genannt, die das Verständnis des Abschnitts VV 7-9 erschweren. Da hier weder eine Lösung vorgelegt werden kann, noch die Probleme im einzelnen diskutiert werden können, soll sich die folgende Analyse - im Bewußtsein der Eingebundenheit des Verses - auf V 9 beschränken.

#### c) Zum Verständnis und zur Frage der Einheitlichkeit von V 9

Die Formulierungen des Verses sind ungewöhnlich und die Aussage nur schwer zu verstehen. Das *lâken*, das meist von einem Schuld aufweis zur Strafanündigung überleitet, schließt - wie oben gesagt - an V 7 an. Das *b<sup>e</sup>zo<sup>t</sup>* hingegen muß wohl kataphorisch gedeutet und mit dem *zâh* von V 9aß parallelisiert werden. Das zeigt auch der doppelte Rekurs auf die Vertilgung der Sünden, der allerdings außergewöhnlich formuliert: Singulär sind nicht nur die Verbindung *‘awon ya ‘aqob*, sondern insgesamt die Formulierungen in V 9aß<sup>1676</sup>. Daß die Entfernung von Schuld (*h<sup>t</sup>’, h<sup>e</sup>t’, hattâ ’âh, ‘awon*) durch *šûr* angegeben wird, findet sich noch in Jes 6,7 (*w<sup>e</sup>sâr ‘awonækâ w<sup>e</sup>hattâ ’êkâ t<sup>e</sup>kuppâr*). Sind nun die beiden Hälften von

1671 Auch das folgende Bild, daß YHWH die Widersacher durch einen harten Sturmwind wegfegen wird, erinnert an Hos 4,19.

1672 O. KAISER, Jesaja, 182, ohne Rückgriff auf V 10; vgl. H. WILDBERGER, Jesaja, 1015. Vgl. auch B. DUHM, Jesaja, 162, der V 8 als Randglosse („Zitat“) zu V 10 deutet.

1673 So jedoch H. WILDBERGER, Jesaja, 1015.1019, der in beiden Stellen für Samaria optiert und R. HANHART, Stadt, 156f, der Jerusalem als Bezugspunkt annimmt.

1674 Vgl. BHS und die Kommentare von B. DUHM; O. KAISER und H. WILDBERGER z.St.

1675 Die Formulierung in V 8 ist singulär. *rû<sup>ah</sup> qâšâh* bezeichnet in Dtn 2,30; 1Sam 1,15 den hartnäckigen Charakter oder den gestärkten Kampfgeist. Das *b<sup>e</sup>yôm qâdîm* könnte nur als Ersatz für den häufig zerstörend wirkenden Ostwind *rû<sup>ah</sup> (haq)qâdîm* oder als Breviloquenz für *b<sup>e</sup>yôm rû<sup>ah</sup> qâdîm* verstanden werden. *qâdîm* steht allerdings häufiger alleine (vgl. dazu H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Rûah, 25).

1676 *kâl p<sup>e</sup>ri hâsir* ist singulär.



V 8a wie in Jes 6,7 völlig parallel? Die Entsöhnung (*y<sup>e</sup>kuppar*) der Schuld Jakobs (*ʿawon ya ʿaqob*) scheint der Frucht der Entfernung (*kāl p<sup>er</sup>rī hāsir*) seiner Sünde (*ḥattā ʿtō*) zu entsprechen<sup>1677</sup>. Aufgrund dieser Parallelität erwartet man eigentlich auch in V 9b zwei parallele Hälften. Hier scheint jedoch die Entsprechung nicht mehr so deutlich. Zwar setzt V 9bα folgerichtig mit *b<sup>e</sup>* „indem/daß“ ein und beschreibt die völlige Entfunktionalisierung aller Altarsteine. Das Prädikat und singulares Subjekt des Satzes sind in einen suffigierten Inf. cstr. gefaßt (*b<sup>e</sup>šūmō*). Fortgeführt wird die Beschreibung der Entsöhnung allerdings asyndetisch durch ein negiertes pluralisches Verb (*lo ʿ yāqumū*), dem die *ʿašerīm w<sup>e</sup>ḥammānīm* folgen. H. WILDBERGER scheidet ohne nähere Angabe von Gründen V 9bβ als Glosse aus: „Ein Leser mag sie hier vermißt haben und fügt darum ergänzend hinzu, daß Ascheren und Räucheraltäre ... nie mehr erstehen sollen“<sup>1678</sup>. Es ist sehr fraglich, ob die Gründe ausreichen, hier literarkritisch vorzugehen. WILDBERGER geht wie die meisten Kommentare selbstverständlich davon aus, daß das Subjekt der „Zerstörung“ der Altarsteine Jakob ist. Dieser soll seine Schuld wieder gutmachen: „Jakob wird die Requisiten seines Götzendienstes beseitigen und seine Schuld wird bedeckt werden“<sup>1679</sup>. Zwei Beobachtungen sprechen gegen die Annahme, die Vernichtung der Altarsteine werde als „Sühneleistung“ von Jakob vorgenommen. Zum einen erwartet man nach *lāken* in prophetischem Kontext gewöhnlich ein göttliches Handeln. Zum anderen fällt auf, daß in V 9bβ nicht *qūm* hi. „aufrichten“, sondern *qūm* qal. „aufstehen“<sup>1680</sup> verwandt ist. Hätte der Glossator nicht hier gerade *qūm* hi. verwenden müssen, da er nach WILDBERGER ebenfalls darauf abzielt, daß Israel „den längst fälligen Bruch mit der Vergangenheit vollzieht“<sup>1681</sup>. Aufgrund anderer Überlegungen ist B. JANOWSKI im Anschluß an R. HANHART zu einer überzeugenderen Lösung gelangt, wenn er YHWH als das Subjekt des *b<sup>e</sup>šūmō* ansieht<sup>1682</sup>. Unter dieser Voraussetzung erscheint eine Literarkritik in

1677 H. WILDBERGER geht davon aus, daß V 9aβ den Gedanken nicht weiterführt, sondern „im Grunde Erklärung zu 9aα (ist): Das Bedecktwerden der Schuld Jakobs ist die Folge der Entfernung der Sünde, unter welcher der illegitime Kult an einem illegitimen Altar zu verstehen ist“ (Jesaja, 1015; Herv. v. Verf., C.F.). WILDBERGERS Formulierung ist zwar richtig, unterschlägt aber das *kāl p<sup>er</sup>rī* in V 8bβ.

1678 H. WILDBERGER, Jesaja, 1019.

1679 H. WILDBERGER, Jesaja, 1017.

1680 Negiert kann *qūm* qal. auch einfach - fast ganz die konkrete Bedeutung verlassend - „nicht existent, ohne Bestand sein u.ä.“ bedeuten, vgl.z.B. Jes 7,7; 28,18; Num 30,6.13; Dtn 34,10; 1Sam 13,14; 1Kön 3,12; 2Kön 23,25. Zu *qūm* hi. s.o. Anm. 576.

1681 H. WILDBERGER, Jesaja, 1019.

1682 Vgl. B. JANOWSKI, Sühne, 118, im Anschluß an R. HANHART, Stadt, 154. Beide gehen allerdings wie H. WILDBERGER von der Texteinheit Jes 27,6-11 aus, was m.E. nicht überzeugt. Neben den oben bereits aufgewiesenen Schwierigkeiten der Abgrenzung besteht das Problem, daß V 6 eine Heilsankündigung vorausschickt, die dann, nach dem heilvollen Gerichtshandeln YHWHs in V 9 nicht mehr eingeholt wird. Weiter will es auch nicht überzeugend gelingen, V 11 noch in die Perspektive von V 6 oder V 9 zu integrieren. Daß V 11 erst den Grund für die Zerstörung der Altarsteine angeben soll, ist nur schwer nachzuvollziehen.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

V 9 unnötig. Vielmehr zeigt sich im Aufbau von V 9 eine Doppelstruktur: Dem ersten Glied in V 9a $\alpha$  (Darin soll die Schuld Jakobs gesühnt werden) entspricht V 9ab $\alpha$  (indem YHWH die Altarsteine vollkommen funktionsuntüchtig macht) und dem zweiten (dies wird die ganze Frucht der Entfernung seiner Sünde sein), entspricht V 9b $\beta$  ([daß] es keine Ascheren und *ḥammānūm* mehr geben wird). Zwar ist das Eingreifen YHWHs als Gerichtshandeln gekennzeichnet<sup>1683</sup>, jedoch hat es mehrere heilvolle Dimensionen: (1) Durch YHWHs Initiative wird die Schuld gesühnt und ein Neuanfang ermöglicht. (2) Durch den „Zerfall“ der Altarsteine wird ein (Opfer-)Kult, der von YHWH weggeführt, unmöglich gemacht. Die Folge ist eine uneingeschränkte Hinkehr zu YHWH. (3) Durch das Eingreifen YHWHs verlieren die übrigen Kultgegenstände, die offenbar ebenfalls von YHWH weggeführt haben, radikal an Bedeutung. Es wird sie schlicht nicht mehr geben.

Über diese skizzenhafte Darstellung der theologischen Implikationen von Jes 27,9 wird man solange nicht hinauskommen, als der Kontext vor allem von V 8 noch nicht geklärt ist. Auch über den Gesamtkontext der Jesajaapokalypse und der Komposition von Kap. 27 könnten sich noch Verschiebungen oder neue Aspekte ergeben. Daher sei die weitere Interpretation hier ohne Bedenken der Spezialliteratur zur Jesajaapokalypse überlassen.

Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist noch in eine andere Richtung weiterzufragen. Da die faktische Bedeutungslosigkeit von *ʿašerīm* und *ḥammānūm* auch als Folge des Handelns an den Altarsteinen gekennzeichnet wird, scheint in Jes 27,9 eine sachliche oder sogar tatsächliche Nähe zwischen Altar auf der einen und den genannten Kultgegenständen auf der anderen Seite ausgesagt zu sein. Trägt Jes 27,9 etwas für die Funktionsbestimmung der Aschere und für eine nähere Verortung im Kult aus? Eine Beantwortung dieser Frage müßte zunächst klären, um was für eine Art von Altar es sich in V 9a $\alpha$  handelt, um danach zu fragen, was die Zusammenstellung mit den *ḥammānūm* im Kontext von V 9 austrägt.

#### (1) Wie zertrümmerte Kalksteine. Der Altar in V 9b $\alpha$

Auffallend ist der Singular von *mizbeʿaḥ*, zu erwarten wäre doch eigentlich *kāl ʿabnē mizbeʿḥôt*. Ist etwa nur ein bestimmter Altar gemeint, der zerstört werden soll<sup>1684</sup>? Zwar ist

---

M.E. ist die Annahme sinnvoller, daß eine von beiden Aussagen (V 7.9 oder V 10f) als nachträgliche Korrektur zu deuten ist.

1683 Unter formalem Aspekt durch *lāken* und das destruktive Handeln (*sīm ... kē ʿabnē gir mēnuppāšôt*) und unter inhaltlichem Aspekt dadurch, daß Schuld getilgt wird, was ein vorhergehendes Gericht voraussetzt.

1684 Geht man davon aus, daß es in dem Abschnitt um Samaria und die Bewohner des ehemaligen Nordreiches geht, und setzt voraus, daß hier bewußt von „allen Steinen eines Altars“ die Rede ist, könnte man in der Tat zu der These gelangen, daß hier möglicherweise eine antisamaritanische Polemik vorliegt (vgl. dazu die Angaben zu einer These von E. JACOB bei H. WILDBERGER, Jesaja, 1009.1017). Die vorauszusetzenden Annahmen sind allerdings allesamt so unsicher, daß man von einer solchen Deutung eher Abstand nehmen sollte.

nicht ausgeschlossen, daß nur ein Altar gemeint ist (auch wenn man dann einen Artikel erwarten könnte), wahrscheinlicher ist jedoch, daß sich das *kāl 'abnē* auf jeglichen Altar bezieht. Daß damit, eine nachexilische Entstehung später als 515 v.Chr. vorausgesetzt, theoretisch auch der legitime Jerusalemer Altar impliziert ist, wäre nur dann eine Schwierigkeit, wenn „Jakob“ nicht die Bewohner des ehemaligen Nordreiches meint, sondern ganz Israel. Aber auch dann dürfte vom Kontext her klar sein, daß es sich um „illegitime“ Altäre und nicht um den Opferaltar in Jerusalem handelt. Vorausgesetzt sind auf jeden Fall aber größere Altäre, nicht etwa Räucheraltäre aus dem Hauskult oder ähnliche Kulteinrichtungen, da von *'abnē mizbe<sup>ah</sup>* gesprochen wird (vgl. z.B. Ex 20,25; Dtn 27,5; 1Kön 18,31). Ungewöhnlich ist die Umschreibung der von YHWH vorgenommenen Kultreinigung: *šm* bedeutet hier, die Altarsteine in einen anderen „Aggregatzustand“ zu überführen<sup>1685</sup>, der durch die Vergleichspartikel *kē* angegeben wird. Zum Vergleich wird die Eigenart des Kalksteins<sup>1686</sup> herangezogen, der - wenn er aus dem gewachsenen Felsen gelöst wird und mit Luft in Berührung kommt - , nach relativ kurzer Zeit an Festigkeit und vor allem Härte verliert, spröde wird und beim Zerschlagen leicht in kleine und kleinste Brocken zerfällt, geradezu zerbröseln. Zu solchen, durch Gewaltanwendung zertrümmerten<sup>1687</sup>, in unbrauchbare Einzelteile zerfallenen Kalksteinen, wird YHWH die Altarsteine machen. Ob dieser „Zerfall“ durch Gewaltanwendung (*nps*) erfolgt, darüber sagt der Text nichts aus, zumindest ist dies durch den Gebrauch von *šm* nicht impliziert. Denkbar wäre auch, daß der oben beschriebene natürliche Prozeß des Zerfalls durch YHWH verursacht wird. Dann jedenfalls wären beide Hälften V 9bα (Zerfall der Altarsteine) und V 9bβ (Nicht mehr erstehen der Ascheren und *hammānīm*) auch in der Vorstellung des Vollzuges der Kultreinigung recht parallel. Der Text würde davon ausgehen, daß YHWH nicht direkt und unmittelbar eingreift, um die Kultgegenstände zu beseitigen, sondern dafür sorgt, daß sie unbrauchbar für eine kultische Verwendung werden, aber auch ihre Brauchbarkeit nicht mehr von „Jakob“ erwartet wird<sup>1688</sup>. Das in V 9bβ

1685 Vgl. dazu KBL<sup>3</sup> 1234f. Ob *šm* hier faktitiv konnotiert ist („er macht alle Altarsteine wie zertrümmerte Kalksteine“) oder kausal zu verstehen ist („er bewirkt, daß alle Altarsteine wie zertrümmerte Kalksteine werden“), läßt sich nicht sicher entscheiden. Vgl. zu dem breiten Spektrum von *šm* G. VANONI, Art. מִשְׁ, bes. 770.

1686 *gīr* ist *hapax*, läßt sich aber etymologisch relativ sicher als Kalk bestimmen, vgl. KBL<sup>3</sup> 193.

1687 *m<sup>e</sup>nuppāšōt* wird hier am besten durch „zertrümmert“ wiedergegeben. *nps* wird sonst für das Zerschlagen von Tongefäßen (vgl. Ri 7,19; Jer 22,28; 48,12; Ps 2,9) und dann übertragen für das Zerschlagen der Feinde (z.B. Jer 13,14; 51,20-23; Ps 137,9, vgl. Nah 2,2) gebraucht (vgl. ferner 1Kön 5,23; Dan 12,7).

1688 Diese Deutungsmöglichkeit setzt eher ein aktives und nicht vermitteltes Sühnehandeln YHWHs an Jakob direkt voraus (Vergebung der Schuld), das quasi parallel zur Folge (Frucht) hat, daß die Kultgegenstände weder verwendbar sind, noch von Jakob gebraucht werden. Die Deutung ist zwar attraktiv, zugleich jedoch aufgrund der Syntax (*b<sup>e</sup>šūmō*), die eher die Unbrauchbarmachung der Altäre als Voraussetzung der Sühne erscheinen läßt (s.o.), fraglich.

beschriebene Handeln, sei es nun ein in Gang gesetzter Zerfalls-Prozeß oder eine direkte und unmittelbare Zerstörung der Altarsteine, scheint jedenfalls Auswirkungen auf die Ascheren und *ḥammānîm* zu haben.

#### *(2) Zur Beziehung der Kultobjekte zum Altar*

Daß Ascheren in enger Verbindung zum Altar gesehen werden, zeigte sich ja nicht nur in Ri 6,25.28.30, sondern ließ sich vor allem aus der relativ unpolemischen Stelle Dtn 16,21 schließen<sup>1689</sup>. Das Aufstellen einer Aschere neben (nicht „auf“, wie Ri 6 suggeriert) einem Altar, scheint eine der Verwendungsweisen der Aschera gewesen zu sein. Wahrscheinlich handelt es sich dabei - wie bei den „Repräsentationsmarkern“ Masseben auch - um die Repräsentanz der verehrten Gottheit durch ihr Symbol in der Nähe des Altars. Jes 27,9 wie auch Jes 17,8 könnten, gerade bei dem oben aufgezeigten Verständnis von Jes 27,9 als weitere Belege für diese enge Zuordnung von Aschera und Altar gewertet werden, wenn sich aufzeigen ließe, daß auch die zusammen mit den <sup>a</sup>*šerîm* erwähnten *ḥammānîm* eine funktionale oder intentionale Nähe zum Altar aufweisen. Solange aber die *ḥammānîm* nicht sicher mit dem Altar in Verbindung gebracht werden können, wird man aus der deutlichen Nähe zwischen Aschera und Altar in Jes 27,9 (und 17,8) keine weiteren Schlüsse ziehen dürfen. Daß das Wort bisher unübersetzt gelassen wurde, deutet bereits an, daß m.E. hier die Grundlagen für weitreichende Schlüsse fehlen. Dies soll in einem Exkurs aufgezeigt werden:

#### ***Exkurs: Zur Frage der biblischen ḥammānîm***

Nun ist leider völlig offen, welche Art von Objekten durch den 8mal im AT ausschließlich im Plural belegten Terminus *ḥammānîm* bezeichnet werden<sup>1690</sup>. Auffallend ist zunächst das Belegpektrum: Das Wort taucht in den kultischen und kultkritischen Notizen des Pentateuch (außer Lev 26,30) oder der vorderen Propheten nicht auf. Die frühesten, wahrscheinlich noch vorexilischen Belege finden sich bei Ezechiel (Ez 6,4.6)<sup>1691</sup>. Davon abhängig taucht der Begriff im Schlußkapitel des Heiligkeitsgesetzes auf (Lev 26,30), in den beiden hier zur Diskussion stehenden Jesajabelegen (Jes 17,8; 27,9) und schließlich noch dreimal in der Chronik (2Chr 14,4; 34,4.7). Das Wort ist demnach überwiegend nachexilisch verwandt worden und dem dtr Wortschatz anscheinend fremd. Aufgrund der Belegverteilung ist häufig davon ausgegangen worden, daß es sich bei den *ḥammānîm* um Kult-

---

1689 Vgl. ferner den zweiten Beleg aus dem Jesaja-Buch (Jes 17,8) und Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; Jer 17,2.

1690 Vgl. zur Diskussion um die *ḥammānîm* und zum Folgenden: W. ELLIGER, *Chammanim*; DERS., Sinn; K. GALLING, Baʿal Ḥammon; V. FRITZ, Bedeutung; K.-H. BEYSE, Art. חַמָּן, 1048-1050; H. WILDBERGER, Jesaja, 652f; K. NIELSEN, Incense, 45; S. SCHROER, Bilder, 373-375; P. XELLA, Baal Hammon, 221-225.

1691 Vgl. zur Analyse dieser Belege W. ZIMMERLI, Ezechiel, 139-152.

gegenstände handelt, die erst in spätvorexilischer Zeit (Ez 6,4.6) an Bedeutung gewonnen haben oder in Mißkredit geraten sind. Die Gegenfrage zu einer solchen Engführung liegt allerdings auf der Hand: Warum haben sich Exiltheologen dann nicht näher mit den *ḥammānīm* beschäftigt? Aus diesem Dilemma käme man sowieso nur heraus, wenn man alle Belege - also auch den üblicherweise als authentisch angesehenen Beleg Ez 6,4 nach-exilisch datiert.

Hilft also die Belegverteilung nur bedingt weiter, kann man nach dem Kontext fragen, in dem im AT die *ḥammānīm* genannt werden. Die Verben *krt*, *šbr*, *gd*<sup>c</sup>, *sūr* und *nts*, mit denen eine Handlung an den *ḥammānīm* beschrieben wird, scheinen für ein bedingt bewegliches, möglicherweise stehendes Objekt zu sprechen. Allerdings ist gerade bei den Vernichtungstermini fraglich, wieviel man aus dem Gebrauch der Verben schließen kann. Die Problemlage ist analog zur Ascheradiskussion, wo ebenfalls aufgrund des nahezu gleichen Verbspektrums z.T. weitreichende Schlüsse gezogen werden, die erheblich über das Ziel hinausschießen. In Ez 6,4 werden die *ḥammānīm* zusammen mit den *mizb<sup>e</sup>ḥôt* auf den *bāmôt* (V 3) genannt, in V 6 eher klischeehaft mit *mizb<sup>e</sup>ḥôt*, *gillūlīm* und *ma<sup>a</sup>šīm* im Kontext derselben erwähnt. Auch Lev 26,30; 2Chr 14,4; 34,4.7 scheinen zu bestätigen, daß die *ḥammānīm* in den Bereich des Höhenkultes gehören. Die einzige scheinbar konkrete Angabe, die man den Belegen entnehmen kann, findet sich in der Formulierung von 2Chr 34,4; *waynatt<sup>e</sup>šū l<sup>e</sup>pānāw ʾet mizb<sup>e</sup>ḥôt habbe<sup>e</sup> ʿālīm w<sup>e</sup>ḥaḥammānīm ʾašær l<sup>e</sup>ma ʿlāh me ʾalēḥæm gidde<sup>a</sup> ʿ* „Und sie rissen vor ihm (Joschija) die Altäre der Baale ein und die *ḥammānīm*, die oben waren, von ihnen herunter schlug man sie“. Es scheint hier eindeutig ausgesagt zu sein, daß die *ḥammānīm* entweder Bestandteile des Altars gewesen sind oder aber auf den Altären plaziert waren. Aber diese Konkretion ist außergewöhnlich. Zum einen ist 2Chr 34,4 die einzige Stelle, in denen die *ḥammānīm* mit Baal in Verbindung gebracht werden. Zum anderen scheinen die *ḥammānīm* schon wenige Verse später - in dem Bericht über die Ausdehnung der Reformmaßnahmen über Jerusalem und Juda hinaus - stärker von den Altären getrennt als etwa die Ascheren oder Kultbilder: „Und er riß die Altäre ein und die Ascheren und die Kultbilder zerschlug er zu Staub und alle *ḥammānīm* hieb er im ganzen Land Israel um. Dann kehrte er nach Jerusalem zurück“ (2Chr 34,6f; vgl. auch Ez 6,6 und Lev 26,30). Es ist fraglich, ob man aus dem singulären Beleg in 2Chr 34,4 wirklich auf Größe, Funktion oder Plazierung der *ḥammānīm* schließen darf. Erinnerung sei nur an die Geschichte Ri 6,25-32, wo der Eindruck erweckt wird, die Aschere stünde auf dem Baalsaltar, wofür es ebenfalls keine weiteren Hinweise gibt. Auch dort sollte „nur“ die besondere Nähe der Aschera zum Baalskult suggeriert werden.

Auffallend ist, daß die *ḥammānīm* in der Hälfte der acht Belege zusammen mit Ascheren auftauchen. Auch hier könnte man versucht sein, daraus eine enge Beziehung zwischen bei-

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

den zu postulieren, jedoch sind die *ḥammānīm* nur in Jes 17,8; 27,9 unmittelbar neben den *ʿāšerīm* genannt. Um die Identität der *ḥammānīm* mithilfe der Ascheren aufhellen zu können, reicht das auf keinen Fall aus. Eine letzte Auffälligkeit der Belege ist das Fehlen von Masseben. Während diese besonders in dtr Umfeld obligatorisch zur Einrichtung einer *bāmāh* bzw. zum Höhenkult (und den Ascheren) gehören, fehlen sie in allen Belegen, in denen *ḥammānīm* erwähnt werden. Sollte daher der Terminus *ḥammānīm* ein Ersatzwort für Masseben sein<sup>1692</sup>? Warum hätte man in den Belegen den Terminus *maššebāh* auswechseln sollen, der doch in nachexilischer Zeit ebenfalls noch in Gebrauch war bzw. auch in den Büchern auftaucht, in denen von *ḥammānīm* die Rede ist (vgl. Lev 26,1; Jes 19,19; 2Chr 14,2; 31,1 oder Mi 5,12; Sach 9,8).

Auch über die antiken Übersetzungen, die das Wort offensichtlich nicht mehr eindeutig einem Kultgegenstand zuordnen konnten<sup>1693</sup> oder über die Etymologie kommt man kaum weiter: Recht sicher hängt das Wort mit der semitisch breit bezeugten Wurzel *ḥm/ḥmm* „Wärme, Hitze, warm s., heiß s.“ zusammen<sup>1694</sup>, jedoch ist es mehr als fraglich, ob man aus der Etymologie auf die Funktion des Gegenstandes oder auf seine Herkunft zurückschließen kann. So etwa in dem bis ins 11. Jh. zu Raschi zurückzufolgenden Versuch, den Terminus *ḥammānīm* mit dem Wort *ḥammāh* „Sonne“ (Jes 24,23; 30,26; Hld 6,10; Ijob 30,28) in Verbindung zu bringen und als „Sonnensäulen“ zu übersetzen.

Nach einer Durchsicht der biblischen Belege des Wortes steht man ziemlich ratlos vor der Frage, was für Kultobjekte letztlich durch den Terminus bezeichnet werden, zumal man bei dem skizzierten Vorgehen (Verb- und Lexemverbindungen, Etymologie usw.), wie bei dem Ascheraproblem auch, jeweils nach der Relevanz der Beobachtungen fragen muß. Um nun in der Frage nach Aussehen und Funktion der *ḥammānīm* weiter zu kommen, ist man fast unweigerlich auf außerbiblische epigraphische und archäologische Zeugnisse angewiesen. Hier sind in der Forschung mehrere Versuche vorgelegt worden, von denen im Grunde drei bis heute diskutiert werden:

---

1692 Mit dieser 1939 für Ez 6,4.6; Lev 26,30; Jes 17,8; 27,9 vertretenen These von J. LINDBLOM hat sich ausführlich K. ELLIGER (Chammanim=Masseben?, 256-261) auseinandergesetzt. Seitdem gilt die Gleichsetzung in der Forschung als widerlegt (vgl. z.B. K. GALLING, Baʿal Ḥammon, 67f; W.F. ALBRIGHT, Religion, 241).

1693 Daß die alten Übersetzungen hier nicht weiterhelfen, gilt weitestgehend als Konsens (vgl. K.-H. BEYSE, Art. חמח, 1048). LXX übersetzt völlig unterschiedlich und wahrscheinlich dem Kontext angepaßt durch *τεμένη* (Ez 6,4.6), *ξύλια χειροποίητα* (Lev 26,30), *εἶδωλα* (Jes 27,9; 2Chr 14,4) *ὕψηλά* (2Chr 34,4.7) *βδελύγματα* (Jes 17,8), vielleicht beeinflusst durch die Nähe zur Aschere, die sie mit *ἅλσος* „heiliger Hain“ wiedergibt; die Vulgata rätselt mit *simulacra, delubra* nach der genauen Bedeutung.

1694 Vgl. KBL<sup>3</sup> 324.

(1) Die *ḥammānīm* werden wegen der etymologischen Verwandtschaft mit dem Kult des phönizisch/punischen Gottes *Baʿal Ḥammon* in Verbindung gebracht<sup>1695</sup>. Zieht man den religionsgeschichtlichen Kreis weiter aus, könnte die Verbindung zu *Baʿal Ḥammon* sogar die häufige Zusammenstellung der Kultobjekte mit den *ʿašerīm* erklären, insofern man davon ausgeht, daß es eine religionsgeschichtliche Abhängigkeit zwischen Aschera und Tannit gibt. Denn Tannit ist in den inschriftlichen Zeugnissen (vor allem ab dem 5. Jh.) häufig die Partnerin dieses Gottes<sup>1696</sup>. Allerdings ist nicht nur die religionsgeschichtliche Abhängigkeit von Tannit und Aschera zweifelhaft<sup>1697</sup>, sondern auch die Verbindung der *ḥammānīm* mit dem phönizisch-punischen Baal umstritten<sup>1698</sup>.

(2) Einen etwas anderen Einsatzpunkt bieten palmyrenische und nabatäische Inschriften (1.-2. Jh. n. Chr.), in denen das Wort *ḥmn*ʿ vorkommt<sup>1699</sup>. Während viele in diesen Inschriften die *ḥammānīm* als Altaraufsätze oder als Räuchergeräte wiedergefunden haben<sup>1700</sup>, hat V. FRITZ die Inschriften neu untersucht und ist zu einem völlig anderen Ergebnis gekommen. Er lehnt die Deutungen von *ḥmn*ʿ als Räucheraltar wegen der Größe der Inschriftenträger und der Kontexte der Inschriften gänzlich ab und will das Wort ausschließlich als „Kultbau“ verstehen<sup>1701</sup>. Dieses Verständnis will er auch für die biblischen *ḥammānīm* durchhalten, in denen er aus Steinen errichtete Kultbauten, in denen fremde Götter verehrt wurden, sehen will. Dieser neue Vorschlag ist m.W. noch nicht umfassend widerlegt worden, wird sich aber m.E. für die alttestamentlichen Belege kaum halten lassen<sup>1702</sup>. Der ähnlich gelagerte Vorschlag von P. XELLA, der aufgrund der ugaritischen und

1695 Dieser Gott wurde etwa von K. GALLING als der „Herr des auf dem Räucheraltar brennenden Feuers, in dem er präsent ist“ (*Baʿal Ḥammon*, 67) gedeutet. Vgl. auch V. KARAGEORGHIS, Zypern, 162; H. WILDBERGER, Jesaja, 653 und K.-M. BEYSE, Art.  $\text{𐤁𐤏𐤋}$ , 1948-1050, der selbst zu einer Kombinations- oder Kompromißlösung kommt, „daß es sich bei den *ḥammānīm* um säulenförmige, als Räucheraltäre genutzte und einer Sonnengottheit dienende Kultgegenstände handelt. Damit wären die bisher gebräuchlichen Übersetzungen »Sonnensäule« und »Räucheraltar« beide im Recht“ (ebd. 1050).

1696 Vgl. KAI 79,1.10; 85,1; 86,1; 94,1; 97,1; 102,1; 105,1 u.ö.

1697 S. dazu o. Anm. 42.

1698 Vgl. V. FRITZ, Bedeutung, 10. Zum Stand der Forschung zu *Baʿal Ḥammon* jetzt ausführlich die Monographie von P. XELLA, *Baal Hammon*.

1699 Vgl. dazu die Zusammenstellung bei V. FRITZ, Bedeutung, *passim*.

1700 Vgl. z.B. K. ELLIGER, *Chammanim*; DERS., Sinn.

1701 Vgl. V. FRITZ, Bedeutung, *passim*.

1702 Sein Verständnis des Wortes *ḥmn*ʿ in den palmyrenischen und nabatäischen Inschriften kann hier keiner Beurteilung unterzogen werden. Auch wenn man nun die Richtigkeit der von FRITZ vorgelegten Interpretation voraussetzt, muß die Übertragung der Ergebnisse auf die biblischen Belege als wenig überzeugend bezeichnet werden. Am deutlichsten wird dies bei seiner Interpretation von 2Chr 34,4. Zu der Wendung *lʿma ʿlāh me ʿalēhæm*: „Die Wendung bringt somit verstärkt zum Ausdruck, daß die *ḥammānīm* sich über den Altären befunden haben. Diese haben somit unter den *ḥammānīm* und damit innerhalb derselben gestanden, womit die Bedeutung »Kultbau« bestätigt wird“ (Bedeutung, 19). Entweder bleibt mir die tiefere Logik dieser Argumentation verschlossen oder FRITZ hat wirklich das *me ʿalēhæm* ein-

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

epigraphischen Belege zu einer Deutung der *ḥammānīm* als kleine Sakralbauten oder Baldachine über Altären und Statuen kommt<sup>1703</sup>, dürfte mit den biblischen Belegen zwar besser, aber wohl nicht völlig zufriedenstellend konvergieren. Dennoch scheint der neue Vorschlag XELLAS sehr bedenkenswert.

(3) Eine bis heute vielfach vertretene Identifikation setzt ebenfalls bei den o.g. Inschriften an und versucht, die Bedeutung „Räucheraltar“ oder wegen 2Chr 34,4 „Räucheraltaraufsatz“ auch für die atl. Belege durchzutragen. W. ELLIGER hat den biblischen Befund auch mit dem archäologischen Befund zu parallelisieren versucht und darin ebenfalls bis heute Gefolgschaft gefunden. Er identifiziert die mehrfach seit der Eisen II A-Zeit in Ausgrabungen gefundenen kleinen „Hörneraltäre“ aus Kalkstein mit den *ḥammānīm*<sup>1704</sup>. Variiert findet sich diese Identifikation etwa bei K. GALLING, der die kleineren, z.T. mit einfachem Ritzdekor verzierten Räucherkästchen als Bezugspunkt für die *ḥammānīm* nimmt<sup>1705</sup>. Diese in großer Zahl (vor allem auf dem *Tell ed-Duwēr*/Lachisch) in archäologischen Ausgrabungen in Palästina, aber auch in Mesopotamien, Syrien und Südarabien gefundenen Räuchergeräte dienten zur Verbrennung von Räucherwerk, überwiegend wohl Aromata, die über die Weihrauchstraße nach Palästina importiert wurden<sup>1706</sup>. Hier konvergiert zudem die relative Chronologie der biblischen Belege mit dem archäologischen Befund: Die Räucherkästchen sind ab dem 7. Jh. belegt, treten aber massiert in nachexilischer Zeit auf. „Die eigentliche Blüte dieses Kults ist in die persische und hellenistische Zeit anzusetzen“<sup>1707</sup>. Die hebräisch-aramäische Bezeichnung dieser Räuchergeräte ist bis heute unbekannt, so daß die Räucherkästchen auch von daher einer Identifikation mit den biblischen *ḥammānīm* offenstehen. Gegen beide Identifikationsvorschläge erheben sich Bedenken: Die kubischen Kalksteinaltären sind vor allem in der Eisen II-Zeit belegt und z.T. nicht zum Räuchern verwandt

---

fach außer acht gelassen. Auch für die anderen Belege von *ḥammānīm* ist die Bedeutung „Kultbau“ keinesfalls so reibungslos, wie FRITZ vorgibt. Sperrig bleiben die Zusammenstellung und Gleichordnung mit anderen Kultgegenständen wie etwa in Ez 6,6; Jes 17,8; 27,9 oder das „Anblicken“ in Jes 17,8. Hätte man die außerbiblischen Inschriften nicht, würde wohl heute kaum jemand auf die These kommen, die biblischen *ḥammānīm* seien „Kultbauten“.

1703 Vgl. P. XELLA, Baal Hammon, 221-225.

1704 Vgl. K. ELLIGER, Chammanim, 262-265. Interessant sind seine spekulativen Assoziationen zwischen der Deutung der Räucheraltäre aus Meggiddo durch G. MAY und den *ḥammānīm*: „Die Ausgräber bringen sie mit einem Astarteheiligtum in Verbindung. Das würde gut erklären, warum die *chammānīm* von den Vertretern der reinen Jahwereligion immer bekämpft wurden, und vor allem, warum sie Jes 17,8; 27,9 unmittelbar hinter den Ascheren und in einem Atem mit ihnen genannt werden“ (ebd. 263).

Vgl. zum archäologischen Befund M. O'DWYER-SHEA, Incense-Burner; H. WEIPPERT, Palästina, 448.628f; W. ZWICKEL, Räucher kult, 110-137; S. GITIN, Incense Altars, *passim*; DERS., Context, 43\*-49\*.

1705 Vgl. K. GALLING, Ba'al Hammon, 69f.

1706 Vgl. zum archäologischen Befund E. STERN, Culture, 182-195; M. O'DWYER-SHEA, Incense-Burner; H. WEIPPERT, Palästina, 715-717; W. ZWICKEL, Räucher kult, 62-109.

1707 W. ZWICKEL, Räucher kult, 88.



worden, was man aus teils vorhandenen, teils fehlenden Brandspuren ersehen kann. Identifiziert man diese, teils in Hauskulten, teils in Heiligtümern verwendeten Altären mit den *ḥammānīm*, kann man die überwiegend nachexilische Auseinandersetzung nur schwer erklären<sup>1708</sup>. Hier bieten sich eher schon die sog. Räucherkästchen an. Diese wurden allerdings überwiegend in Hauskulten verwandt, während die biblischen Belege durch die Zusammenstellung mit *bāmôt*, *mizb<sup>e</sup>ḥôt*, *ʿāšerīm* u.a. weniger in den Bereich der privaten Frömmigkeit weisen<sup>1709</sup>. Die Erklärung, die Räucherkästchen hätten wegen der z.T. figürlichen Dekoration Anstoß erregt<sup>1710</sup>, ist bei der Vielzahl unbeanstandeter ikonographischer Darstellungen auf unterschiedlichen Bildträgern nicht sehr überzeugend. Schließlich ist aber grundsätzlich für beide Identifikationsversuche der angenommene Zusammenhang Räucher kult und *ḥammānīm* zu hinterfragen, wenn nicht zu bezweifeln. In keinem der atl. Belege von *ḥammānīm* ist das Verbum *qtr* verwandt oder ein Zusammenhang mit Räucheropfern nur entfernt ersichtlich. Die Vermutung, unter den *ḥammānīm* seien Räucherständer, Räucheraltären oder Räucherkästchen zu verstehen, ist über die Inschriften erschlossen, die überwiegend aus nachchristlicher Zeit stammen. Selbst wenn dort die Deutung des Wortes *ḥmn*(?) als Kultgerät zum Räuchern vertretbar ist, ist diese Bedeutung nicht zwingend übertragbar auf die atl. Belege. M.E. reichen die Argumente derzeit keinesfalls aus, um die *ḥammānīm* mit Räucher kult in Verbindung zu bringen. Von Identifikationsversuchen mit archäologischen Befunden sollte Abstand genommen werden<sup>1711</sup>.

Als Fazit aus der Diskussion ist festzuhalten: Die Identität der *ḥammānīm* ist unklar und völlig offen. Die in der Literatur vorgeschlagenen Konkretionen haben allesamt erhebliche Schwächen. Weder ist aus den biblischen Belegen noch aus dem archäologischen oder epigraphischen Material Klarheit zu gewinnen. Es muß daher offenbleiben, in welchen Kult, wie und zu welchem Zweck die *ḥammānīm* verwandt wurden. Wegen dieser erheblichen Unsicherheiten sollten weder aus der Zusammenstellung mit Aschera, noch aus der Zuordnung mit dem Altar in Jes 27,9 und in den anderen Belegen, weiterreichende Schlüsse gezogen werden.

*Exkurs Ende*

1708 Die noch weiter gehende Annahme, diese Kalksteinaltäre seien Aufsatzgeräte für größere Altäre gewesen, läßt sich erst recht nicht halten. Zum einen sind Aufsätze auf größeren Altären bisher unbekannt (vgl. K. GALLING, Ba'al Ḥammon, 68f), zum anderen widerspricht aber inzwischen die Fundlage einer solchen Deutung. Vgl. etwa die mit großer Wahrscheinlichkeit zu den Belegen aus dem Kernland funktionsanalogen Kalksteinaltären aus der Ölproduktion in *Tel Miqnē* (vgl. S. GITIN, Incense Altars; DERS., Altars).

1709 Sofern die Aromata überhaupt zu explizit kultischen (und nicht hygienischen oder luxuriösen) Zwecken verbrannt wurden.

1710 So K. GALLING, Ba'al Ḥammon, 70.

1711 Vgl. so auch W. ZWICKEL, Räuchergeräte, 115: „Die alttestamentlichen Informationen lassen jedoch keine zufriedenstellende Gleichsetzung mit archäologischen Funden zu“.

#### d) Zur Frage der Datierung von Jes 27,9

Die Datierung der sog. Jesajaapokalypse ist ein unsicheres und vieldiskutiertes Feld. Die derzeit vertretenen Einordnungen reichen von der Exilszeit (6. Jh.) bis hinunter in das 3./2. Jh., d.h. bis zur Qumrangemeinschaft als spätestem Terminus ad quem aller Stücke des Textes. Eine Orientierung in diesem Rahmen hängt von der Analyse des Wachstums der Apokalypse insgesamt, der Frage der Identifikation der Stadtlieder und der Einordnung der apokalyptischen Aussagen bzw. der Bestimmung des Grades an Apokalyptik zusammen<sup>1712</sup>. Gerade im Feld der beginnenden Apokalyptik bestehen in der Forschung noch große Unsicherheiten. „Der Dissenz der Forschung ist auch in diesem Punkt beunruhigend groß“<sup>1713</sup>. Geht man von einem Entstehungsmodell aus, das mit einer mehrfach erweiterten Grundschrift rechnet, gewinnt man zumindest etwas Halt: Am wahrscheinlichsten ist diese derzeit im 5. Jh. anzusetzen<sup>1714</sup>. Wie oben herausgestellt, wird Kap. 27 in den neueren Exegesen als eine Folge von Nachträgen zur bereits gewachsenen Jesaja-Apokalypse beurteilt. Allerdings konnte die Diskussion zeigen, daß sich aus der Textabfolge der Unterabschnitte in Kap. 27 nicht zwingend auch eine chronologische Folge ableiten läßt. Innerhalb der VV 7-9 gibt es kaum datierungsrelevante Momente. Die eschatologische Sühneerwartung verweist eher in die spätnachexilische Zeit, aber auch damit läßt sich die Entstehung nicht näher eingrenzen. Ohne hier die für eine Datierung notwendigen Analysen vorlegen und diskutieren zu können, scheint für Jes 27,9 bei allen Unsicherheiten eine Datierung im 4. Jh. bis hinab in die erste Hälfte des 3. Jh. möglich<sup>1715</sup>.

#### 2. Ascheren im Schatten der Adonisgärten (Jes 17,8)

Nachdem für Jes 27,9 die Probleme aufgezeigt wurden, zu denen nur ansatzhaft eine wirkliche Lösung gefunden werden konnte, soll nun der Blick auf den zweiten Jesajabeleg in Kap. 17 gelenkt werden. Hier ist die Forschungslage weitaus „angenehmer“, da nahezu ein Konsens in der Einordnung der Ascheren als sekundärem Zusatz besteht. Doch bevor Einzelheiten des Textes genauer untersucht werden sollen, soll nach einer Übersetzung der VV 7f versucht werden, nach der literarischen Einbindung der VV 7f in den Kontext zu fragen. Dabei wird dann auch die Abgrenzung der Einheit der VV 7f begründet.

---

1712 Vgl. die Überblicke bei H. WILDBERGER, Jesaja, 905-911; O. KAISER, Jesaja 13-39, 141-145.

1713 H. WILDBERGER, Jesaja, 908.

1714 Vgl. H. WILDBERGER, Jesaja, 907-911; O. KAISER, Art. Jesaja, 652.

1715 Ausgeschlossen ist m.E. die exilische Datierung von Jes 27,9, die S.M. OLYAN (Asherah, 16) vorschlägt. Seine Annahme, daß Jes 27,9 deuteronomistische Diktion oder zumindest deuteronomistischen Einfluß zeige (so auch S.A. WIGGINS, Reassessment, 126f), wurde oben in der Einzelanalyse zurückgewiesen. Gerade die Erwähnung der *ḥammānīm*, aber auch der Sühnevorstellung (*kpr pu.*), zeigt die Differenz zu den Texten an.

a) Text und Übersetzung

V 7 *bayyôm hahû*´

*yis`æh hã`ādãm`al`osehû*

*w<sup>e</sup>`enâw`æel q<sup>e</sup>dôs`yisrã`el tir`ænãh*

V 8 *w<sup>e</sup>lo`yis`æh`æel hammizb<sup>e</sup>hôt ma`as<sup>e</sup>h yādãw*

*wa`as<sup>a</sup>ær`āsû`æsb<sup>e</sup>`otãw lo`yir`æh*

*w<sup>e</sup>hã`as<sup>a</sup>erîm w<sup>e</sup>hãhãmmãnim*

V 7 An jenem Tag

wird der Mensch auf seinen Schöpfer blicken,

und seine Augen werden auf den Heiligen Israels schauen.

V 8 Und er wird nicht blicken auf die Altäre, auf das Machwerk seiner Hände,

und auf das, was seine Finger gemacht haben, wird er nicht schauen,

und zwar nicht auf die Ascheren und die *Hãmmãnim*.

b) Zum literarischen Kontext der VV 7f

Das 17. Kapitel des Jesajabuches stellt die Leser wie Kap. 27 vor vergleichbar große Kohärenzprobleme. Auch hier ist ein geradliniger Duktus nur schwer zu erkennen, manches erscheint beim ersten Lesen als Digression oder überhaupt nicht zusammengehörig, und man fragt sich mehrfach, auf welcher Ebene der Text sich argumentativ überhaupt bewegt. Die Überschrift *masšã` dammãsaq* ordnet das Kapitel unter die Fremdvölkersprüche ein<sup>1716</sup>, aber von Damaskus ist im folgenden nur in den VV 1-3 die Rede. Der Völkerspruch ist also anders als etwa Jes 15f (über Moab) recht kurz, wie z.B. auch Jes 21,11f und Jes 21,13-17. Der Rest des Kapitels 17 scheint jeweils unterschiedliche Adressaten im Blick zu haben, zunächst Jakob, dann alle Menschen und schließlich ein feminines „Du“, bis das Kapitel bei zahlreichen Völkern seinen Abschluß findet<sup>1717</sup>. Trotz dieses scheinbaren Durcheinanders sind die einzelnen Abschnitte meist nicht nur thematisch, sondern auch durch Struktursignale deutlich voneinander abzuheben. Der Spruch über Damaskus endet in V 3 durch die Gottesspruchformel (*n<sup>e</sup>`um YHWH s<sup>e</sup>bã`ôt*). V 4 knüpft durch *w<sup>e</sup>hãyãh bayyôm hahû*´ an den Zeitpunkt der angekündigten Vernichtung an. Die folgenden VV 4-6 sprechen scheinbar die Folgen der Vernichtung des politischen Partners für das Nordreich an. Die Verbindung zwischen VV 1-3 und VV 4-6, ob nun ursprünglich oder nicht<sup>1718</sup>,

1716 Vgl. zu *masšã`* als Kapiteleinleitung im Jesajabuch Jes 13,1; 15,1; 19,1; 21,1; 22,1; 23,1, vgl. ferner 21,11.13; 30,6.

1717 Jes 18,1 setzt mit *hõy`æræs`silšal k<sup>e</sup>nãpãyim* an einen anderen Adressaten, wohl Kusch, neu ein. Vgl. dazu H. WILDBERGER, Jesaja, 681.

1718 „Daß die V. 4-6 in ihrer vorliegenden Gestalt nicht die ursprüngliche Fortsetzung von 17,1-3 gebildet haben, ist sicher“. So das Urteil O. KAISERS (Jesaja 13-39, 65). Auch für H. WILDBERGER sind die VV 1-3 und VV 4-6 nach dem Stichwortprinzip zusammengeordnet und

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

läßt sich kaum bezweifeln. Schon V 3 sprach zugleich von Efraim und Damaskus und V 4 knüpft durch *kēbôd ya<sup>a</sup>qob* an V 3 *kikbôd bēnē yiśrā<sup>e</sup>l* an. Die Einheit, die das Scheidungsgericht an Efraim mit agrarischen Bildern beschreibt, endet wiederum in einer Gottespruchformel (*nē<sup>e</sup>um YHWH<sup>e</sup> lohē yiśrā<sup>e</sup>l*). Zwar schließt V 7 durch *bayyôm hahû<sup>e</sup>* ähnlich wie V 4 an den Zeitpunkt der VV 1-3 an, jedoch ist der Wechsel diesmal weitaus härter: Die VV 7-8 thematisieren das Verhältnis des Menschen (*hā<sup>e</sup>ādām*) zu seinem Gott und Schöpfer und beschreiben eine Abkehr von fremdkultischen „Installationen“: Machwerken der Hände, Ascheren, *hammānīm* und Altären. Obwohl scheinbar in dieser zukünftigen Bekehrung alle Menschen eingeschlossen sind, können vom Kontext der VV 1-6 her eigentlich nur die aus dem Gericht der VV 4-6 übriggebliebenen gemeint sein. „Für diese Bilder ... hat der durch die Schmelze des Gerichts geläuterte Rest kein Auge mehr“<sup>1719</sup>. Diese Einschränkung wird allerdings im Text selbst nicht angezeigt. Die Einheit wird nicht wie VV 1-3, 4-6 mit einer Gottesspruchformel abgeschlossen, sondern in V 9 durch *bayyôm hahû<sup>e</sup>* fortgesetzt. Ein „natürlicher“, den Gedankengang weiterführender Anschluß an VV 7f ist allerdings nun nicht leicht zu finden. Der folgende „kurze Abschnitt gibt dem Leser doch einige Rätsel auf“<sup>1720</sup>:

Nimmt man den MT zum Ausgangspunkt, bezieht sich V 9 durch *ārē mā<sup>e</sup>uzzô* auf einen mask. Sg. zurück: „Seine“ befestigten Städte werden wie die „Verlassenen (des Waldes und des Baumwipfels“ (*ka<sup>a</sup>zūbat/ôt hahorēš wēhā<sup>e</sup>āmîr*<sup>1721</sup>) werden und „es wird Verwüstung sein“ (*wēhāyētāh sēmāmāh*). Dazwischengeschoben ist ein Relativsatz, der ein nicht näher bestimmtes pluralisches Subjekt voraussetzt, das Wald und Baumgipfel beim Anrücken oder Eintreffen der *bēnē yiśrā<sup>e</sup>l* verlassen hat. Das Suffix auf V 9aα kann sich nun eigentlich nur auf das *hā<sup>e</sup>ādām* in V 8 beziehen. Dieser Anschluß ist allerdings mit mehreren Problemen belastet: Zum einen scheint der Übergang von der friedlichen Hinkehr des Menschen zum Schöpfer zu der Androhung verlassener

---

möglicherweise durch die s.E. sekundäre Einfügung *wēhāyāh bayyôm hahû<sup>e</sup>* eingebunden worden (vgl. Jesaja, 640.646). Vgl. zur Diskussion auch J. HAUSMANN, Rest, 154f.

1719 F. DELITZSCH, Jesaja, 216.

1720 O. KAISER, Jesaja, 67.

1721 Das Stückchen bietet einige Probleme:

(1) Das Ptz. fem. pass. Qal der masoretischen Vokalisation ist kaum verständlich, wenn man auch deren Versteilung beibehält. Wollte man es beibehalten, bliebe m.E. nur die Möglichkeit, es als elliptische Verkürzung von *ārē<sup>e</sup> azūbat* zu verstehen. Das *Zaqef* wäre entsprechend dorthin zu versetzen, so daß V9aβ mit *hahorēš* neu einzusetzt: „An jenem Tag werden seine befestigten Städte wie verlassene (Städte) sein. Und der Wald und der Baumwipfel, die man vor den Israeliten verlassen hat, (für sie) wird Vernichtung sein“. Aber so scheinen die Masoreten ihren Vers nicht verstanden zu haben. Wie aber dann? Der Ausweg wird meist über die Jesajarolle aus Qumran gefunden, da dort der maskuline Plural bezeugt ist. Dieser bezieht sich dann auf *hahorēš wēhā<sup>e</sup>āmîr*.

(2) Der seltene Vergleich mit Wald und Baumgipfel, der sich im Stichwort *āmîr* an V 6 zurückbindet, ist anscheinend von der LXX schon nicht mehr ganz verstanden oder als unpassend empfunden worden. Sie hat anstelle der Naturvergleiche die Amoriter und Hiwiterstädte zum Vergleichspunkt gemacht. Die meisten Übersetzer schließen sich hier, wie bei der Änderung des Suffixes in V 9a, der LXX an. Es bleibt fraglich, ob man sich so einfach „aus der Affäre ziehen kann“.

Städte sehr hart. Wozu dann die Bekehrung? Zum anderen widerstreitet die Fortsetzung in V 9b dem Anschluß von V 9a an VV 7f. Durch *kf* wird nämlich dort eine Begründung für das „Strafhandeln“ gegen die Städte in V 9a gegeben, daß sich in den VV 10f direkt an ein feminines Gegenüber richtet. Damit kann eigentlich nur Juda/Jerusalem gemeint sein, wenn man die Redesituation des Propheten voraussetzt. Somit kann V 9 nur als relativer Neueinsatz verstanden werden, der nicht auf die VV 7f zurückweist. Die Spannung zwischen VV 7f und 9-11 ist so deutlich, daß man zur Diachronie gezwungen scheint.

Wie auch immer die Probleme zu lösen sind, ist eine thematische Nähe von V 10 und V 8 nicht von der Hand zu weisen. Der verlassene Status der befestigten Städte wird durch die Abkehr von YHWH poetisch begründet: „Denn du hast den Gott, der dich rettet, vergessen; an den Fels deiner Zuflucht denkst du nicht mehr“<sup>1722</sup>. Neben dem diametral verwandten Thema Abkehr von YHWH (einmal vollzogen, V 10, das andere Mal aufgehoben, V 8) erinnert auch der Parallelismus an VV 7f. Der Unterschied ist allerdings zu krass, um die Passagen in einem kohärenten Duktus beieinander zu belassen, denn hier wird das feminine Du, wohl Jerusalem, sogar aufgefordert, an der Abkehr von YHWH festzuhalten. VV 10b.11a fordern das Gegenüber auf, Gärten mit schnell wachsenden, fremden Gewächsen zu bepflanzen, wahrscheinlich eine Anspielung auf Adonis-Kulte oder Ernteertragssicherungsrituale<sup>1723</sup>. In VV 12-14 wechselt dann zum letzten Mal völlig die Perspektive: Sie weitet sich auf den Völkersturm hin, der sich gegen Jerusalem richtet und zerschlagen wird. Wie diese Verse einzuordnen sind und ob sie in einen nachvollziehbaren Zusammenhang mit dem Kontext gebracht werden können, ist in der Forschung viel diskutiert worden<sup>1724</sup>. Dies trägt allerdings für die Fragestellung dieser Untersuchung nicht mehr viel aus, so daß sie hier vernachlässigt werden kann.

Die literarische Einordnung der einzelnen Stücke ist - dem Stand der Jesajaforschung entsprechend - natürlich gehörig umstritten. Während z.B. H. WILDBERGER noch authentische Stücke (VV 1-3.4-6 und möglicherweise VV 10f) in dem Kapitel wiederfindet, rechnet O. KAISER mit einem nachexilischen Konglomerat von aufeinander bezogenen Textpassagen und Nachträgen<sup>1725</sup>. Bezüglich der hier zentralen VV 7f läßt sich aber eine Einmütigkeit feststellen: Wie bereits B. DUHM, halten auch WILDBERGER und KAISER diese Verse unver-

---

1722 Die Stichwortrückbindung des *mā'uzzek* an V 9 könnte für ein ursprüngliches *mā'uzzek* statt *mā'uzzō* sprechen. Aber 1QJes spricht dagegen: „Man sollte M, den 1QJes<sup>a</sup> stützt, nicht an V. 10f angleichen und damit die ihrer literarkritischen Erklärung bedürftige Spannung beseitigen“, O. KAISER, Jesaja 13-39, 67.

1723 Vgl. dazu die Kommentare.

1724 Vgl. dazu den Überblick bei H. WILDBERGER, Jesaja, 664-677, der allerdings die Verse für authentisch hält. Dies bezweifelt m.E. zu Recht O. KAISER, Jesaja 13-27, 70-74.

1725 Vgl. H. WILDBERGER, Jesaja, 633-677, mit Hinweisen zur Forschungsgeschichte, vgl. ähnlich R.E. CLEMENTS, Isaiah, 156-161; O. KAISER, Jesaja 13-27, 63-74. Unsicherheiten bestehen für KAISER nur bezüglich der VV 10f. Er hält die Frage für unentscheidbar, ob es sich um ein „versprengtes Wort des Propheten“ (68) oder auch um eine späte Nachbildung handelt.

kennbar für einen Nachtrag innerhalb des Kontextes<sup>1726</sup>. Dieser Eindruck wurde durch die oben diskutierte Stellung im Kontext bestätigt. Auffallend war insbesondere die generalisierende Aussage über den Menschen (*hā'ādām*) und seine Beziehung zum Schöpfer. Der historische Kontext der VV 1-6 schien insofern aufgehoben und der Tag des Gerichtshandelns YHWHs mit dem eschatologischen Tag YHWHs identifiziert zu sein. Bevor die VV 7f jedoch eingeordnet werden können, muß noch die Einheitlichkeit der kurzen Passage diskutiert werden.

#### c) Zur Struktur der VV 7-8 und zur Frage der Einheitlichkeit

Konsens besteht in der Forschung auch in der Frage der Einheitlichkeit der beiden Verse. Die in V 8 erwähnten Kultobjekte (Altäre, Ascheren und *hammānīm*) werden von der Mehrzahl der Exegeten als Glossen beurteilt und ausgeschieden<sup>1727</sup>. Diese Beurteilung hängt unzweifelhaft mit der parallelen Struktur der beiden Verse zusammen, aus der die genannten Objekte deutlich herausfallen<sup>1728</sup>: Die beiden Parallelismushälften von V 7 bestehen jeweils aus einem Verbalsatz mit einem Verbum der visuellen Wahrnehmung (*š'h, r'h*), einem Subjekt (*hā'ādām* und das sich darauf beziehende *'ēnāw*) und der Angabe des Objekts jeweils mit Präposition (*'al 'ōsehū* und *'el q'edōš yisrā'el*). Zwar ist die Verbstellung in V 7 invertiert, die jeweiligen Elemente der syndetisch verbundenen Parallelismushälften entsprechen sich jedoch exakt. V 8 bildet nun in unverkennbarer Entsprechung die (syndetisch angeschlossene) Oppositionsaussage zu diesem Parallelismus. Das implizite, nicht mehr genannte Subjekt der beiden Hälften von V 8 ist *hā'ādām*. Bei gleicher Verbfolge (*š'h, r'h*) und analoger Verbstellung werden jeweils Objekte genannt, auf die der Mensch nicht mehr blicken wird. *ma'āseh yādāw* „Werk seiner Hände“ steht dabei unter Aufnahme der Wurzel *'šh* in Opposition zu *'ōsehū* „Schöpfer“ und *wa'āšer 'āsū 'æšb'e'otāw* „was seine Finger gemacht haben“ als Gegenstück zu *q'edōš yisrā'el*, dem „Heiligen Israels“. Die Struktur der Verse ohne die Kultobjekte läßt sich etwa so schematisieren:

---

1726 Vgl. B. DUHM, Jesaja, 105: „Sie könnten fehlen, ohne dass man eine Lücke fühlte, und sie passen gar nicht gut zum Zusammenhang“; O. KAISER, Jesaja 13-27, 66f; H. WILDBERGER, Jesaja, 640.650f: „Das *prosaische Zwischenstück 7f.* ist gegenüber 4-6 zweifellos sekundär“ (ebd. 640).

1727 Vgl. BHS; B. DUHM, Jesaja, 105; O. KAISER, Jesaja 13-27, 66; K. ELLIGER, Chammanim, 257; V. FRITZ, Bedeutung, 9; K. GALLING, Ba'al Ḥammon, 68; S.M. OLYAN, Asherah, 15; R.E. CLEMENTS, Isaiah, 157f. Vgl. ferner H. WILDBERGER, Jesaja, 637, mit Angaben zu den älteren Vertretern dieser These und S.A. WIGGINS, Reassessment, 126, mit einer Auflistung der Akzeptanz des Glossencharakters in der jüngeren englischsprachigen Kommentarliteratur.

1728 Es ist daher völlig unverständlich, wie man den Ascherabeleg in Jes 17,8 besprechen kann, ohne auf die offensichtlichen Bezüge der Aussagen dieses Verses zu Jes 17,7 überhaupt zu rekurrieren. So jedoch R.D. PETTEY, Asherah, 161f.



der Mensch als „Pseudoschöpfer charakterisiert ist, nämlich, wie nach 2,8 zweifellos zu interpretieren ist, als »Schöpfer« von »Bildern«, in die er sein Vertrauen setzt“<sup>1731</sup>. Wahrscheinlich liegt WILDBERGER mit seinem Urteil richtig, wenn er die Aussage von V 7f zeitlich in die Nähe der „Polemik gegen die Götzenbilder, die in sekundären Partien des deuterorjesajanischen Buches zu finden ist“<sup>1732</sup>, rückt.

#### e) Altäre, Ascheren und *ḥammānīm*: spätnachexilische Korrekturen

Sucht man nach Parallelen, in denen Altäre, Ascheren und *ḥammānīm* miteinander kombiniert werden, stößt man - wie oben angedeutet - unweigerlich auf Jes 27,9. In Ez 6,4.6; 2Chr 34,4 sind zwar *ḥammānīm* mit Altären kombiniert, Ascheren fehlen jedoch. In 2Chr 34,7 tauchen zwar die drei Begriffe auf, zusätzlich jedoch auch die *pēsšūm*. Als stärkste Parallele bleibt damit der oben besprochene Beleg Jes 27,9, der die gleiche Reihenfolge der Glieder bietet. Auch dort ging es um eine eschatologische Abkehr von den fremdkultischen Objekten. Ähnlich verlieren diese hier, ohne deutliche Einwirkung von außen, „an jenem Tag“ *total* an Bedeutung. Der Mensch interessiert sich nicht mehr für sie, sondern nur noch für YHWH, seinen Schöpfer und Erhalter. Er richtet sein Leben nicht mehr auf die kultische Absicherung gegenüber Fremdgöttern aus, sondern auf den „Heiligen Israels“. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Nachtrag in Jes 17,8 sehr eng mit Jes 27,9 zusammengehört und beide Stellen zeitlich gleichzuordnen sind, d.h. die Altäre, Ascheren und *ḥammānīm* als spätnachexilische Fortschreibung von Jes 17,7f zu datieren sind<sup>1733</sup>.

Textintern kommen zwei Momente als auslösend für die Ergänzung in Frage: Möglicherweise wurde der Begriff *ma<sup>a</sup>šeh yādāw* als zu schwach empfunden und sollte durch die Kultobjekte des „Höhenkultes“ erläutert werden<sup>1734</sup>. Vielleicht haben aber auch die Beschreibungen des Fremdkultes in VV 10f die Ergänzung angeregt, wie O. KAISER annehmen will<sup>1735</sup>. Während man bei der ersten Erklärungsmöglichkeit eher Bildbegriffe als Ergänzung erwartet hätte, fragt sich bei dem zweiten Vorschlag, was Altäre, Ascheren und *ḥammānīm* mit den sog. „Adonisgärten“ zu tun haben. Man sollte daher eher offenlassen, was in Jes 17 ausschlaggebend für die Ergänzung gewesen ist. Ob es außer textinternen Gründen auch „reale“ religionsgeschichtliche Gründe für die Ergänzung gegeben hat, also

---

1731 H. WILDBERGER, Jesaja, 651.

1732 H. WILDBERGER, Jesaja, 655. Zur sekundären Einordnung der Götzenbildpolemik in Texten aus dem zweiten Jesaja vgl. die in Anm. 538 genannte Literatur.

1733 Ebenso wie in Jes 27,9 (s.o. Anm. 1715) geht es nicht an, die Kombination von Altären, Ascheren und *ḥammānīm* als deuteronomistisch zu klassifizieren. Die Kombination dieser drei Begriffe baut zwar auf der dtr Polemik gegen Fremdkulte auf, ist aber selbst undeuteronomistisch. Gegen S.M. OLYAN, Asherah, 14; S.A. WIGGINS, Reassessment, 126.

1734 So H. WILDBERGER, Jesaja, 651.

1735 Vgl. O. KAISER, Jes 13-39, 66.



konkret hinter der Ergänzung ein Wiederaufleben des Ascherakultes steht, kann hier ebenso wenig entschieden werden wie in Mi 5,13 oder Jes 27,9. Dennoch häuft sich durch den dritten (mit Jer 17,2 sogar vierten) nachexilischen Beleg von Ascheren in den Prophetenbüchern die Evidenz für eine nachexilische Auseinandersetzung mit dem Ascherakult, sei es nun als „Höhenkultklischee“ oder durch reale Zustände ausgelöst. Auf dieses Phänomen ist in der Auswertung noch einmal zurückzukommen.

### N. Auswertung: Zur Ascherakritik in den Prophetenbüchern

Ausgehend von der Beobachtung des „Ascheraschweigens“ der vorexilischen Propheten und demgegenüber dem aktuellen Forschungsinteresse, das in jüngerer Zeit vermehrt versucht, eine implizite Göttinnen- und besonders Ascherakritik bei Hosea, aber auch den übrigen vorexilischen Propheten zu entdecken, stand eine doppelte Ausgangsfrage am Beginn dieses Kapitels: Gibt es eine vordeuteronomistische Göttinnen- und insbesondere Ascherakritik bei Hosea und Jeremia? Und zweitens: Wie sind die vier Belege des Lexems *ʾāšerāh* in Jer 17,2; Mi 5,13 und Jes 17,8; 27,9 literarisch einzuordnen? Der Gang durch die Analysen von Hos 4,12.13f.17-19; 10,5f; 14,9; Jer 2,27; 17,2; 7,16-20; 44,15-19.26; Mi 5,13; Jes 27,9 und schließlich Jes 17,8 war langwierig, aber doch lohnend. Anders als in der Untersuchung der Pentateuchbelege, in der sich Dtn 16,21 als vordeuteronomistischer Ausgangsbeleg herauskristallisiert hat, wurde die Ausgangsvermutung eines „Ascheraschweigens“ bei den vorexilischen Propheten bestätigt<sup>1736</sup>. Dieses Ergebnis war bei dem skeptischen Ausgangspunkt dieser Arbeit erwartbar. Erstaunlich hingegen war die „Gegenprobe“, die Untersuchung der vier expliziten Belege in den Prophetenbüchern Jeremia, Micha und Jesaja. Im Unterschied zur Tendenz der jüngeren Forschung, die Belege in den Umkreis der deuteronomistischen Ascherakritik einzuordnen, konvergierten hier bei allen vier Belegen die Zweifel am deuteronomistischen Charakter der Formulierungen *und* an der exilischen Entstehung. Vielmehr drängte sich die These auf, daß es auch ein „Ascheraschweigen“ der deuteronomistischen Bearbeiter der Prophetenbücher gibt oder - anders gewendet -, daß es eine Wiederaufnahme der Ascherakritik in nachexilischer Zeit gibt, die bisher in der Forschung noch nicht in den Blick geraten ist. In drei Anläufen ist nach diesem kurzen Fazit eine Zusammenschau und Auswertung zu versuchen. Zunächst wird noch einmal nach den Gründen für die Rückfrage nach einer Ascherakritik in den vorexilischen Propheten gefragt, dann nach möglichen Gründen des Ascheraschweigens gesucht und schließlich nach der Wiederaufnahme der Ascherakritik in nachexilischer Zeit gefragt. Vor dem letzten Punkt ist noch einmal über die Ergebnisse zum Kult der Himmelskönigin zu reflektieren.

---

1736 Daß auch Am 8,14 und Ez 8,3-5, die hier nicht eigens analysiert wurden, nicht für eine vorexilische Ascherakritik reklamiert werden können, ist bereits angedeutet worden.

#### **1. Der Aschera-Boom. Zum aktuellen Forschungsinteresse und zu möglichen Hintergründen - oder: Eine Anleitung zum Unglücklichsein**

In der Zusammenschau der derzeit diskutierten Vorschläge zum Verständnis einiger Hoseatexte, aber auch zu Jer 2,27 (und nicht anders zu Am 8,14; Ez 8,3-5), ist eine Tendenz der Forschung aufgefallen, die als „Ascheraboom“ beschrieben werden kann. Einiges an Kraft wird aufgewendet und Ideenpotential wird mobilisiert, ältere und veraltete Vorschläge werden neu aufpoliert, Stellen gedreht und gewendet, bis endlich Aschera aus dem Schatten Baals im Hosea- oder Jeremiabuch hervortritt. Setzt man die einzelnen Bausteine zusammen, erscheint das neu entstandene Aschera-Bild bunt und detailliert:

Im Ehegericht wird Aschera wegen fortgesetzter Untreue mit Baal von YHWH geschieden (Hos 2) und wegen sexueller Promiskuität (Hos 4,13f) als die Liebesgöttin (Hos 4,18f) des Höhenkultes verdammt. Das Volk befragt sie um Rat, erwartet im Rascheln „ihrer“ Blätter Hilfe und Zuspruch (Hos 4,12; Mi 5,11f) und selbst in der königlichen Politik wird sie als Beistand vom König angerufen (Hos 10,6f). Als göttliche Mutter verehrt (Jer 2,27), nährend und Fruchtbarkeit spendend wie ein üppiger Baum (Hos 14,9), Nahrung, Sicherheit und Wohlstand für alle gewährend (Jer 7,18; 44,19), macht sie YHWH als strahlende Himmelskönigin den Ausschließlichkeitsanspruch streitig. Sie fasziniert die ganze Familie (Jer 7,18), vor allem aber die Frauen, die ihr Gelübde versprechen (Jer 44,19.25) und sie durch kultische Prostitution am Heiligtum verehren (Hos 4,18) oder als junge Frauen zu Ehren der göttlichen Mutter die Öffnung des Mutterschoßes rituell vollziehen (Hos 4,13f). Aber nicht nur die Frauen, Männer und Kinder zieht sie in ihren Bann, sondern auch die Könige, Notablen (Hos 10,6f; Jer 44,17) und selbst die Priester (Hos 4,13), eben das ganze Volk. Nur die Propheten leisten erbitterten Widerstand, warnen, klagen subtil oder mit aller notwendigen Härte an und werben für YHWH-allein.

Bei allen, die auch nur einen der oben diskutierten Vorschläge für wahrscheinlich oder denkbar halten, wird diese „Outline“ vehementen Widerspruch hervorrufen. Und dies völlig zu Recht, da die Zusammenstellung in der Kumulation bewußt provoziert und alle Versuche nivelliert, teilweise sogar ausschaltet. Niemand, zumindest nicht die oben in der Analyse zitierten Autoren und Autorinnen, vertritt eine solche Extremposition. Meist werden nur wenige der genannten Stellen gleichzeitig mit dem Ascherakult, oft auch sehr behutsam, verbunden, so daß die skizzierte Auswertung mit Sicherheit nicht den Stand der Diskussion repräsentiert. Der überzeichneten Zusammenstellung ging es aber ebensowenig darum, eine beachtliche Zahl von Forschern und Forscherinnen zu brüskieren und die Suche nach Aschera bei Hosea und Jeremia als Fehlgriff zu diskreditieren. Vielmehr zeigt die Zusammenstellung in aller Deutlichkeit den „Boom“-Charakter der derzeitigen Diskussion. Vier Gründe lassen sich dafür nennen:

(1) Die Göttinnendiskussion hat eine enorme Relevanz und Brisanz nicht nur in religionsgeschichtlicher Hinsicht, sondern auch in (biblisch-)theologischer Hinsicht (geschlechtliche Fixierung des Gottesbildes, Monotheismusfrage usw.). Die Diskussion ist sowohl durch die feministisch-theologische Fragestellung als auch durch außerbiblische Funde angeregt worden. Durch diese Anstöße hat eine neue Sichtung der biblischen Belege begonnen, die noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann. Diese hat zunächst die „direkten“ Belege für Aschera, Astarte (und Anat) umfaßt und ist jetzt auf die „impliziten“ Belege übergegangen. Entsprechend dieser Entwicklung ist die Aufmerksamkeit in der Ascherafrage ebenso gestiegen wie der Erwartungsdruck gegenüber der Exegese. Die derzeitige Situation ist sowohl gespannt als auch hoch sensibel. Überspitzt könnte man sagen, daß scheinbar bei jedem femininen Suffix mit unklarem grammatischen Bezug ein Raunen durch die Menge geht und jede Seligpreisung (*ʾašrê*) prinzipiell unter Ascheraverdacht steht<sup>1737</sup>.

1737 Nur ein Beispiel aus dem dritten Teil des Kanons sei hier angeführt, um deutlich zu machen, daß von dem Boom nicht nur Pentateuch und Propheten betroffen sind.

F. CRÜSEMANN hat kürzlich vorgeschlagen, statt des „ungrammatischen“ *ʾašer ʿnāh* in Ps 8,2 *ʾašeratenū* zu lesen und den Vers auf die Muttergöttin zu beziehen (Macht, *passim*, bes. 57-59). Der Versuch ist signifikant, denn wieder handelt es sich um einen schwer verständlichen Text, für den bis heute keine überzeugende Lösung vorgelegt worden ist (vgl. die Kommentare). Er setzt breite religionsgeschichtliche Thesen voraus, spielt das Problemfeld und auch die Interpretation des Psalms „nach der Konjektur“ nur an: CRÜSEMANN versteht Aschera als Muttergöttin, was seiner Ansicht nach mit V 3 konvergiert. Die Annahme begründet er mit der Funktion der Aṭirat als Göttermutter. Daß die Göttermutter noch lange keine Muttergöttin im klassischen weitausgreifenden Sinn ist, scheint CRÜSEMANN wenig zu stören. Ob man aus den ugaritischen Belegen, in denen Aṭirat als Amme von Prinzen und Göttern auftritt, schließen darf, daß Aschera etwas mit „dem Schreien der Kleinkinder und Säuglinge zu tun hat und mit der Kraft, die davon ausgeht“ (ebd. 59), ist m.E. eben keinesfalls sicher. Auch muß CRÜSEMANN voraussetzen, Aschera sei als Himmelskönigin verehrt worden (Jer 7; 44), um den Inhalt von V 3 auf Aschera beziehen zu können. Aber ist *hōdʿkā ʿal* (!) *haššāmāyim* („deine Hoheit über den Himmeln“) überhaupt sinnvoll mit dem Titel *mʿlækæt haššāmāyim* („Himmelskönigin“) zu verbinden? Auf wen soll *sāmēkā* „dein Himmel“ in V 4 bezogen werden, wenn Aschera in V 2 mit der himmlischen Sphäre verbunden wird? Wenn aber in V 4 nicht mehr Aschera, sondern wieder YHWH im Blick ist, wie ist dann der Wechsel, der durch nichts weiter im Text angezeigt wird, zu erklären? Erscheint nicht der Merismus „Himmel und Erde“ in VV 2a und 2b aufgespalten, ebenso wie die Stichworte am Ende im Rahmenvers und in dem *šippōr sāmāyim* wiederkehren. Ist es dann noch sinnvoll, neben dem *ʾadonēnū* aus V 1 eine weitere Größe, Aschera oder auch eine andere, anzunehmen? Es sei zugestanden, daß es immer problematisch ist, schwierige Passagen als redaktionell einzustufen, jedoch gibt es für V 2 (und V 3) Gründe, vgl. z.B. E. ZENGER, in: F.-L.HOSSFELD; E. ZENGER, Die Psalmen, 77-80. Die Fragen an CRÜSEMANNs Deutung ließen sich vermehren.

Sein Vorschlag ist zwar anregend und modern, aber doch eher „sophisticated“ und wenig einleuchtend. Es ist bei diesem, aber auch ähnlichen Vorschlägen zu fordern, daß die „neue“ Konjektur nicht einfach so in den Raum gestellt wird, sondern dann auch für den gesamten Text einmal durchgetragen wird. Denn geniale Konjekturen für Aschera lassen sich bei der Menge an Relativpartikeln freilich noch viele finden; daß sie aber auch sinnvoll und stimmig sind, muß im Einzelfall aufgewiesen werden. Die berechtigte Rückfrage nach der Verehrung einer Göttin in Israel muß vor allem die wissenschaftlichen Kriterien der Nachprüfbarkeit und

(2) Von daher besteht auch ein erhöhter Informationsbedarf zum Ascherakult. Die dtr Notizen tragen hier nicht viel aus, Aschera bleibt blaß und schemenhaft. Nimmt man nur die 40 negativ konnotierten Belege des Lexems, bleiben sowohl Kultelemente als auch Kultinhalte ziemlich dunkel. Zwar erfährt man, daß es im Jerusalemer Tempel ein Ascherabild gegeben hat oder daß neben dem Altar YHWHs eine Aschere stehen konnte, aber nicht warum dies gemacht wurde, wie der Ascherakult wirklich praktiziert wurde usw. Ein Aspekt der bevorzugten Behandlung der Konjekturen und „Anspielungen“ ist daher, daß man (fast nur) hier, etwas über genuine und konkrete Elemente, über die Inhalte und Motivation des Ascherakultes zu erfahren versucht. Der Anreiz ist groß, etwa durch Hos 4,12 auf magisch-mantische Praktiken, durch Hos 14,9 auf die lebensspendende „fruchtbringende“ Kraft Ascheras, durch Jer 2,27 auf ein Zeugnis für Aschera als Muttergöttin oder durch Jer 44 auf die differenzierte Beschreibung von Kulthandlungen des Ascherakultes zu stoßen. Der Ascherakult wird dadurch greifbarer und konkreter.

(3) Ein weiterer Faktor für die vielen Konjekturvorschläge ist die Kehrseite der Aktualität des Themas, nämlich ein modischer Zug in der Diskussion. Es ist unzweifelhaft „in“, sich an der derzeitigen Ascheradiskussion zu beteiligen, jedoch enorm schwer, einen (nicht einmal neuen, aber) wirklich innovativen und interessanten Aspekt in der Diskussion beizusteuern. Das Thema ist zwar noch bei weitem nicht ausgereizt, jedoch wird es wegen der zunehmenden Differenzierung in der Diskussion immer schwerer, sich vom Stand der Forschung aus kompetent an der Diskussion zu beteiligen. Dem kommen die schwierigen Passagen etwa des Hoseabuches, aber auch andere Stellen, entgegen. Bei den schwer verständlichen Stellen, die in die Diskussion eingebracht wurden, ist jede Lesehilfe prinzipiell erst einmal ein Fortschritt, und die Nachprüfbarkeit einer Konjektur oder eines Interpretationsvorschlags zu einem dunklen Text ist recht gering. Eine Widerlegung erfordert einen hohen Aufwand, was der Umfang der hier vorgelegten Analysen bestätigt, und ist manchmal sogar gar nicht möglich, so daß als Ergebnis eine Alternativentscheidung übrigbleibt.

(4) Der oben genannte Erwartungsdruck besteht zum einen in bezug auf das Informationsdefizit zum Ascherakult, zum anderen aber auch in bezug auf die innerbiblische Auseinandersetzung mit Aschera. Die Suche nach einer vordeuteronomistischen Ascherakritik in den Propheten wird von zwei Seiten verstärkt: 1. Als Fixpunkt für die vordeuteronomistische Ascherakritik galten in der Forschungsgeschichte die Stellen aus dem Pentateuch. Dabei wurde die Last weniger von den Stellen im Deuteronomium (Dtn 7,5; 12,3; 16,21) getra-

---

Diskursfähigkeit im Auge behalten, da sie sonst in der Gefahr steht, sich dem berechtigten Fragedruck seitens der feministischen Theologie zu Lasten des Gegenstandes (der Göttinnendiskussion) gebeugt zu haben. Gerade die problematische „freie Konjektur“ sollte in der sensiblen Göttinnendiskussion nur mit äußerster Zurückhaltung angewandt werden, sonst droht sie - von Männern vorgetragen - zum „Freie[r]“ Konjektur zu werden.

gen als von Ex 34,13. Der Beleg aus dem Privilegrecht wurde J (oder seltener „spätdatiert“ und Je) zugewiesen, so daß man hier einen sehr frühen Beleg für die Auseinandersetzung mit Aschera hatte. Durch die jüngere Pentateuchdiskussion ist Ex 34,13 (ebenso wie Dtn 7,5; 12,3) nicht mehr mit Konsens als vordtr Ascherakritik zu reklamieren. Da eine ähnliche Tendenz der „Spätdatierung“ auch z.B. für Ri 6 feststellbar ist, also auch dieser Text nicht mehr für eine vordtr Ascherakritik zu veranschlagen ist, geht man auf die Suche nach einem neuen konsensfähigen vordtr Ansatzpunkt der Ascherakritik. 2. Durch die Inschriftfunde aus *Hirbet el-Köm* und *Kuntilet ʿAğrūd* ist - unabhängig davon, wie man das ʿšrth „seine Aschera“ letztlich interpretiert - die Möglichkeit gegeben, daß YHWH zusammen mit einer göttlichen Partnerin Aschera verehrt worden ist. Selbst wenn die Argumente auf seiten der These, Aschera sei ein Kultobjekt YHWHs gewesen, stärker und überzeugender wären (was sie aber nicht sind, s. die Einleitung!), wäre die Paredra-Frage noch nicht aus der Diskussion verschwunden. Geht man nun davon aus, daß für die Exklusivität YHWHs spätestens ab dem 9./8. Jh. und besonders bei Hosea gekämpft worden ist (Modelle der „intoleranten Monolatrie“ oder der „YHWH-allein-Bewegung“), schmerzt das Fehlen einer Auseinandersetzung mit Aschera besonders, erfordert vielleicht sogar eine Korrektur des zugrundegelegten Erklärungsmodells für die Entwicklung zum Monotheismus. Eine Motivation für die Suche nach einer vordeuteronomistischen Ascherakritik bei Hosea ist, wie oben bereits herausgestellt wurde, das Bemühen, die aufgerissene Lücke zwischen *Kuntilet ʿAğrūd* und dem Deuteronomium in bezug auf die Ascherakritik zu schließen oder zumindest zu überbrücken.

Damit sind die Gründe benannt, die in der derzeitigen Diskussion die Einbeziehung der frühen Propheten in die Ascheradiskussion begünstigen. Nun hat die Analyse z.T. erhebliche Schwächen oder Schwierigkeiten der einzelnen Vorschläge aufweisen können (Hos 2; 4,12; 4,13f; 10,6f; Jer 2,27) und in allen Stellen (Hos 4,12-19; 10,5-8; 14,9; Jer 2,27) einen Bezug zum Ascherakult abgelehnt oder zumindest in Frage gestellt. In allen Fällen wurden methodische, literarische, religionsgeschichtliche oder sachkritische Vorbehalte gegenüber einer Verbindung mit Aschera oder dem Ascherakult geltend gemacht, sei es die vorausgesetzte Repräsentanz Ascheras als lebender Baum, ihre Rolle als „Mutter alles Lebendigen“ oder als „Liebesgöttin“. Wäre es nicht ratsamer, diese Stellen wegen der Unsicherheiten in Zukunft aus der Diskussion um Aschera herauszuhalten oder zumindest deutlich davon zu trennen? Sowohl von den Konjekturen wie auch von den unsicheren Interpretationen sollte eher Abstand genommen werden. Auch wenn diese Forderung einer „Anleitung zum Unglücklich-Sein“ gleichkommt, da man die Konkretionen dieser Stellen für ein „klareres“ Bild des Ascherakultes außer acht läßt, ist beim derzeitigen Diskussionsstand ein gefestigtes Nicht-Wissen mehr als die zum Wissen erhobene Unsicherheit. Die Ascheradiskussion wird

durch die Einbeziehung von unsicheren Anspielungen auf Aschera noch stärker mit Hypothesen belastet, als sie es sowieso schon ist. Die Aufmerksamkeit sollte sich vielmehr auf die wenigen aussagekräftigen Belege des Lexems Aschera richten (1Kön 15,13; 2Kön 21,6; 23,7; Dtn 16,21). So schmerzlich es sein mag, bessere Belege haben wir nicht!

#### **2. *Mit Mißachtung gestraft oder stillschweigend akzeptiert?***

##### ***Zum Fehlen einer vorexilischen Ascherakritik bei den Propheten***

In den bisherigen Arbeiten zu Aschera ist, wie bereits in der Einleitung dieses Kapitels herausgestellt worden ist, das „Ascheraschweigen“ nur selten breiter thematisiert worden. W.L. REED hat in seiner 1949 erstmals erschienenen Arbeit die Frage aufgegriffen. Zunächst verwirft er zu Recht die Annahme, aus dem Ascheraschweigen sei auf die geringe Präsenz der Aschera z.Zt. der vorexilischen Propheten zurückzuschließen und schreibt dann: „Perhaps they (scil. the prophets) knew the object by sight and had seen it in the pagan sanctuaries, but since they had not been trained in the technical jargon of the priests, they did not know the name of this cult accessory“<sup>1738</sup>. Als zweite Möglichkeit bietet er gemäß seiner favorisierten These, eine Aschere sei ein Kultbild gewesen, an: „The comparative silence about the Asherah on the part of the prophets may be explained by the fact that their denunciations of idolatry would have included the image“<sup>1739</sup>. Obwohl er letztlich die letztgenannte These favorisiert, nennt er als dritte Möglichkeit: „... that (the) Asherah was so domesticated in the Yahwe cult that it was not regarded as pagan until the Deuteronomists so labelled it“<sup>1740</sup>.

Eher hinter REEDS abgewogenem Urteil zurück bleibt dagegen die Stellungnahme von R.D. PETTEY von 1990, der ebenfalls drei Gründe für die fehlende Auseinandersetzung mit Aschera in Erwägung zieht: „One possibility is that her cult was not as widespread or noticeable as the deuteronomistic redactor or Chronicler would have us to believe. Another is that they were not so much bothered by Asherah worship as the other abuses against which they thought that, compared to social injustice and political corruption, the worship of Asherah was not a serious problem. A third possibility is that the prophetic redactors, many of whom were not deuteronomistic, had no particular need to speak against Asherah worship, and therefore did not include the name Asherah in their redactions, even if it might have appeared in the original prophetic sayings“<sup>1741</sup>. Kurz ist zu den genannten Gründen Stellung zu beziehen, zunächst zu PETTEY: Daß die Deuteronomisten (Pl.!) übertrieben haben,

---

1738 W.L. REED, *Nature*, 175.

1739 W.L. REED, *Nature*, 262, vgl. 175f.

1740 W.L. REED, *Nature*, 176.

1741 R.D. Pettey, *Asherah*, 166.

ist keine Erklärung für das Fehlen der Ascherakritik, denn auch die Dtr werden nicht alles aus der Luft gegriffen haben. Zumal die Erklärung nicht für die *vorexilischen* Propheten greift (bei Hosea selbst dann nicht, wenn man von einem hiskijanischen dtr Geschichtswerk ausgehen würde) und sie wohl unzureichend ist. Die zweite Möglichkeit ist eher phantasievoll als zutreffend. Die Dtr belehren alle eines besseren, die meinen, Aschera sei gegenüber der sozialen Ungerechtigkeit und anderen Greueln weniger schlimm gewesen. Der Vorschlag von PETTEY bleibt die Erklärung schuldig, *warum* die vorexilischen Propheten anders gewertet haben. Daß mit bewußter Streichung der Ascherakritik von nichtdtr Redaktoren zu rechnen ist, ist eine Einladung zur Beliebigkeit, denn dann kann man auch annehmen, Anat und Astarte seien getilgt worden. Die Vermutung ist nicht zuletzt wegen der Belege in prophetischem Kontext abwegig, die eben gerade keinem dtr Redaktor zuzurechnen sind. PETTEYS Vermutungen zum Ascheraschweigen kann man getrost beiseite lassen. Aber auch der erstgenannte Grund von W.L. REED ist abwegig. Seine Annahme setzt erstens voraus, daß Aschera nur im paganen Kult verehrt wurde, was kaum richtig sein dürfte (vgl. nur Dtn 16,21) und hält ferner die YHWH-Propheten für recht tumbe Burschen, die sich im Standardvokabular des Höhenkultes nicht ausgekannt haben sollen. Weniger an abwegige Spekulationen gebunden ist der zweite von ihm genannte Grund. Daß Aschera und Ascheren in der Fremdgötter- und Bilderkritik mitgemeint sein können, ist in allen Fällen plausibel, wo diese Kritik pauschalisierend ist<sup>1742</sup>. Schwierig ist bei dieser Erklärung jedoch weiterhin der krasse Unterschied zwischen einer expliziten Ascherakritik z.B. in Dtn 16,21 oder den vielen dtr Belegen und einer „bloß“ impliziten Kritik bei den frühen Propheten. Warum erwähnen Hosea und Jeremia mehrfach Baal, nicht aber Aschera? Als tragfähig kann wohl auch diese Erklärung des Ascheraschweigens nicht angesehen werden. Damit verbleibt zur Diskussion die letzte Annahme von W.L. REED, das Ascheraschweigen rühre von einer weitestgehenden Akzeptanz der Aschere im YHWH-Kult in vordeuteronomistischer bzw. vordeuteronomischer Zeit. Diese These kommt zum einen denjenigen entgegen, die die Aschere für ein von der ursprünglichen Verbindung mit der Göttin Aschera abgelöstes Kultobjekt YHWHs halten: „... if she was in the process of losing her identity in Israel as a goddess, one might understand this silence, both from the prophets and in the inscriptional material“<sup>1743</sup>. Andererseits wird diese Annahme aber auch z.B. von S.M. OLYAN geteilt, der die Aschere durchgängig als Kultsymbol Ascheras im YHWH-Kult beläßt<sup>1744</sup>.

---

1742 Problematisch ist allerdings REEDS Engführung der Aschere auf ein Kultbild, die kaum zutreffen dürfte.

1743 J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 115.

1744 Vgl. S.M. OLYAN, *Asherah*, 17.33f u.ö.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

Die genannte These läßt sich durch zwei weitere Argumente stützen: (1) Gegen die Bronzeschlange (*n<sup>e</sup>huštān*) in Jerusalem gibt es ebenfalls in den Prophetenbüchern keinen belegbaren Widerstand. Auch hier handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um ein völlig akzeptiertes Symbol im YHWH-Kult, das erst der hiskijanischen Reform wegen mangelnder Eindeutigkeit in bezug auf den YHWH-Kult (Möglichkeit eines Bezugs zum assyrischen Symbolsystem) zum Opfer fiel. Ähnlich steht es mit einer Kritik an den *q<sup>e</sup>dešīm*, den „Sonnenwagen“ im Jerusalemer Tempel und weitestgehend auch an den Masseben. (2) Dtn 16,21 ist der älteste Ascherabeleg, der sich völlig unpolemisch gegen das Aufstellen einer Aschere richtet und wahrscheinlich auf die Aschere im Jerusalemer Tempelkult zielt (s.o.). In der zunächst unpolemischen Auseinandersetzung zeigt sich die Akzeptanz und die (noch) legitime Zuordnung zum YHWH-Kult. Auch dies spricht dafür, daß die vordeuteronomistischen Propheten sich deshalb nicht mit Aschera auseinandersetzten, weil die Aschere für sie nicht problematisch war.

Die Erklärung, daß sich bei den Propheten keine Ascherakritik findet, weil Aschera eine weitestgehend akzeptierte Größe war, ist nicht nur naheliegend, sondern auch attraktiv, da sie scheinbar zwanglos *via negationis* die durchgehende Bedeutung der Aschera in der Königszeit belegt. Es erheben sich allerdings auch Bedenken gegen solche weitreichenden Schlußfolgerungen aus dem „Ascheraschweigen“.

Geht man von der These aus, die Aschere sei ein legitimes Kultsymbol im YHWH-Kult gewesen, müßte man gerade erwarten, daß Hosea sich gegen die Ascheren wendet, da er als erster die Ambivalenz von Bildsymbolen erkennt und entsprechend ablehnt<sup>1745</sup>. Aber auch wenn man die Aschere bei Aschera beläßt, ist der Schluß aus dem „Ascheraschweigen“ auf die Akzeptanz schwierig. So sind z.B. auch die „Greuel“ von Ez 8 in keinem anderen prophetischen Text so ausführlich genannt. Kann man nun deshalb darauf schließen, daß Sonnenkult, Gestirnanbetung, Tammus-Verehrung von den anderen spätvorexilischen Propheten akzeptiert waren? Wohl kaum. Ein gewichtigeres Gegenargument ist das Fehlen einer deuteronomistischen Ascherakritik in den Prophetenbüchern. Im DtrG und auch im Pentateuch haben die Deuteronomisten die Aschera und die Ascheren mit Vehemenz und besonderer Härte kritisiert, jedoch haben sie - wenn die oben vorgelegten Analysen richtig sind - diese Kritik nicht auch in den Prophetenbüchern eingetragen. Gerade die Tatsache, daß auch eine deuteronomistische Ascherakritik bei Hosea und wahrscheinlich auch Jeremia fehlt, spricht sehr dagegen, aus dem Fehlen der authentisch prophetischen Auseinandersetzung auf die Akzeptanz des Ascherakultes zu schließen.

---

1745 S. dazu o. die Zusammenfassung zu Hosea. Zur Ablehnung der These, die Aschere sei ein Kultobjekt YHWHs gewesen s.u.



Das Fehlen der dtr Ascherakritik oder Ascherapolemik in den Prophetenbüchern ist ungewöhnlich und die Gründe dafür bleiben unklar. Letztlich ist daher die Frage nach den Gründen für das „Ascheraschweigen“ bei den Propheten und ihren vorexilischen und exilischen Bearbeitern nicht zu beantworten. Der Befund deckt in einer radikalen Weise auf, wie wenig man im Grunde weiß und bisher erklären kann. Nach einer plausiblen Erklärung für das Ascheraschweigen zu suchen, müßte eine Aufgabe künftiger Forschung sein.

### **3. *Der Kult der Himmelskönigin als „Standbein“ der Göttinnenverehrung in spätvorexilischer Zeit***

Als Indiz für eine Göttinnenverehrung in spätvorexilischer und frühexilischer Zeit wurden die Notizen über die Himmelskönigin in Jer 7,16-20; Jer 44 festgehalten. Zwar konnte für Jer 7,16-20 nicht bestätigt werden, daß es sich um einen authentisch jeremianischen Text handelt, jedoch konnte über Jer 44 wahrscheinlich gemacht werden, daß die Himmelskönigin nicht erst nach dem Fall Jerusalems von den nach Ägypten geflohenen Judäern, sondern wohl schon in spätvorexilischer Zeit, vielleicht verstärkt seit der Regierungszeit Manasses, verehrt worden ist. Eine vordeuteronomistische Göttinnenkritik liegt aber auch hier nicht vor. Der Versuch, in Jer 44,15-19\*.25\* eine frühe Grundschrift zu finden, wurde in Frage gestellt und im Gegenzug gefordert, die Verse über die Himmelskönigin im Gedankengang von Jer 44 zu belassen und von dort her zu interpretieren. In Jer 44 liegt eine deuteronomistisch (zumindest stark beeinflusste) Lehrerzählung zur Fremdgötterverehrung vor, die als Beispiel den über die „Exilsgrenze“ fortgesetzten Kult der Himmelskönigin in seiner negativen Funktion für den Geschichtslauf befragt. Die mehrfach gestaffelten und eng aufeinander bezogenen Reden werben massiv für den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs, indem sie die Kompetenz des geschichtslenkenden und richtenden Nationalgottes neben die Kompetenz der Versorgung mit Nahrungsmitteln und die Sorge für das Wohlbefinden stellen. Trotz des Charakters als Lehrrede und beispielgebender Auseinandersetzung zwischen YHWH/YHWH-Prophet und Volk ist die Erzählung nicht völlig unhistorisch. Allerdings wurde für Jer 44 ebenso wie für Jer 7,16-19 hinterfragt, ob der Text unmittelbar als getreue Schilderung des Kultes der Himmelskönigin ausgewertet werden kann. Zwar ist die Schilderung des Kultes erstaunlich detailliert und kaum in allen Punkten erfunden, jedoch konnten für einige Elemente literarische Funktionen aufgewiesen werden, die zumindest Zweifel aufkommen lassen, daß die Angaben authentische Charakteristika des Kultes der Himmelskönigin wiedergeben. Das gilt etwa für die Annahme, es handele sich *ausschließlich* um einen Privaten und familiären Kult, oder auch für die These von den Kultteilnehmerinnen: Die auf die auffallende und ohne Zweifel bedeutsame Hervorhebung der Frauen in Jer 7,18; 44,18.25 aufgebauten weitreichenden Schlüsse, der Kult der Göttin sei spezifisch auf

die Bedürfnisse von Frauen zugeschnitten gewesen, habe frauenspezifische Inhalte und sei überwiegend von Frauen praktiziert worden, wurden in Frage gestellt. Durch die Engführung auf einen einerseits nur privaten Kult und korrespondierend dazu auf einen frauenspezifischen Göttinnenkult, wird die Bedeutung der Himmelskönigin marginalisiert. Die Texte selbst verweisen mehrfach auf eine über den Charakter des privaten hinausgehende übergreifende Bedeutung. Diese Beobachtung wurde durch die Rückfrage nach den Hintergründen für den Kult der Himmelskönigin verstärkt. Es ist nicht unplausibel anzunehmen, daß es sich hier um eine lokale Adaption von Zügen der erfolgreichen und faszinierenden Göttin Ištar handelt, einer Göttin also, deren Bedeutung weit mehr im offiziellen Bereich als in der privaten Frömmigkeit liegt. Die Versuche, die Himmelskönigin mit Anat, Astarte, Ištar oder Aschera zu identifizieren, wurden diskutiert. Auch hier war auffallend, daß Aschera erst in jüngerer Zeit verstärkt in die Identitätsdiskussion einbezogen worden ist, ebenfalls ein Zug, der auf die hohe Aktualität der Aschera verweist. Die Diskussion der Argumente für eine Identifikation der Himmelskönigin mit einer der genannten Göttinnen führte nicht zu einer präferablen Entscheidung, da bei allen Kandidatinnen derzeit die Unsicherheiten überwiegen. Doch auch wenn die Identität der Himmelskönigin letztlich offenbleiben muß und die Informationen aus Jer 7; 44 zumindest nicht für einen Ascherakult ausgewertet werden können, bleibt das Thema „Himmelskönigin“ brisant und auch für die Ascheradiskussion relevant. Die Verehrung der Himmelskönigin in spätvorexilischer und frühexilischer Zeit kann neben Dtn 16,21; 1Kön 15,13, 2Kön 21,6; 23,4-7 (s.u.) als weiterer Baustein einer Göttinnenverehrung in Juda gewertet werden. Ist also in der Frage der exklusiven YHWH-Monolatrie nicht doch umzudenken in Richtung auf ein offeneres Modell, das auch diese Momente zu integrieren in der Lage ist? Auf diese Frage ist später noch einmal zurückzukommen.

#### ***4. Relevanz der Aschera in nachexilischer Zeit oder Desemantisierung des Lexems?***

Zum Abschluß dieses Kapitels ist noch eine Auswertung der Analysen der vier prophetischen Belege des Lexems <sup>ʾ</sup>šerāh zu versuchen. Bei den einzelnen Analysen sind noch einige Fragen offen geblieben: Gibt es einen Zusammenhang der vier Ascherabelege in prophetischem Kontext? Warum taucht das Lexem nur an diesen vier Stellen auf? Läßt sich aus den Belegen auf einen Ascherakult in nachexilischer Zeit schließen?

Das überraschende Ergebnis der Untersuchung der Ascherabelege in prophetischem Kontext war die nachexilische Entstehung von mindestens drei (Mi 5,13; Jes 17,8; 27,9), wahrscheinlich aber aller Belege (auch Jer 17,2). Die Titulierung der Stellen als „nachexilisch“ ist allerdings wenig hilfreich, da sie sich recht unpräzise auf einen Zeitraum zwischen der zweiten Hälfte des 6. Jh. und - um eine Grenze zu nennen - dem Ende des 2. Jh. bewegt.

Nun wurde die Schwierigkeit, „späte“ Texte zu datieren, mehrfach in der Analyse betont. Dieses Problem potenziert sich bei Texten ohne historischen Bezug, wie sie in Jer 17,2; Mi 5,13; Jes 17,8; 27,9 vorliegen. Gerade in religionsgeschichtlichen Fragen besteht eine erhebliche Unsicherheit, insbesondere für die „dunklen Jahrhunderte“ (5.-3. Jh.)<sup>1746</sup>. Hier sichere Aussagen machen zu wollen, heißt fast immer, „sich selbst auf's Glatteis zu führen“. Die folgende Auswertung ist sich dieser Hypothetik bewußt. Auch werden hier keine eigenen Forschungen zur Religionsgeschichte in persischer und hellenistischer Zeit zugrundegelegt, sondern es soll lediglich versucht werden, die Ergebnisse der Analyse auszuwerten. Am ehesten könnte man das Folgende als „Hinweise“ bezeichnen, die von einem Desiderat ausgehen und vielleicht einige Spuren für die Weiterarbeit legen können.

*a) Zur Analyse der Ascherabelege in prophetischem Kontext*

Bei aller Unsicherheit in der Datierung war deutlich, daß die vier prophetischen Belege weder alle aus derselben Zeit noch einer einzigen Hand entstammen. Am Anfang der vier nachexilischen Belege steht wahrscheinlich Mi 5,13, der oben in den Bereich der zweiten Hälfte des 5. Jhs. eingeordnet wurde. YHWH selbst beseitigt die instrumentelle Mantik und rottet Kultsymbole (Bilder, Masseben und Ascheren) aus. Die Nähe zu den dtr Belegen (Dtn 7,5; 12,3), aber ebenso zu Lev 26,1 waren herausgestellt worden, jedoch auch, daß Mi 5,13 nicht in einem Kontinuum mit den dtr Belegen steht, sondern sich davon inhaltlich unterscheidet. Als zweiter Beleg, der möglicherweise ähnlich zu datieren ist, ist die schwierige Passage Jer 17,1-4 zu nennen. Auffallend war in V 2 die temporale Rückbindung des Erinnerns an die Sünde Judas, die durch Ascheren und Altäre im Höhenkult konkretisiert wurde. Die Stelle war interpretiert worden als eine Reaktion auf einen „Rückfall“ einer Gruppe im nachexilischen Juda, die den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs nicht für die *conditio sine qua non* der gesicherten Existenz im Lande hält und deshalb preisgegeben hat oder im Begriff steht, diesen preiszugeben. Die kultische Abkehr von YHWH wurde von dem Autor als eine Renaissance des „Höhenkultes“ beschrieben. Am Schluß stehen die beiden Belege aus Jesaja, die wahrscheinlich später als Mi 5,13 und Jer 17,2 einzuordnen sind. Jes 27,9 gehörte zu einer Kette von Fortschreibungen zu der Grundschrift der Jesajaapokalypse, während Jes 17,8 wohl von Jes 27,9 abhing, vielleicht sogar vom selben Redaktor (im 4. Jh. ?) geschaffen wurde. Auffallend war in diesen Stellen die Zusammenstellung der drei Elemente Altar, Ascheren und *ḥammānīm*, die an 2Chr 34,4.7 erinnerte. Beide Belege beschrieben einen noch ausstehenden eschatologischen Zeitpunkt, an dem Ascheren keine Rolle im Kult und für die Religiosität des Volkes mehr spielen werden. Gegenüber Mi 5,13

---

1746 Vgl. zu den Schwierigkeiten auch H. DONNER, *Geschichte*, 433-439; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 430f.

war in Jes 27,9 in bezug auf die Ascheren nicht mehr von einem Zerstörungshandeln YHWHs die Rede, sondern einem eher indirekten Einwirken YHWHs, das die Bedeutungslosigkeit der Ascheren (und *ḥammānīm*) und die Sühne Jakobs zur Folge hatte. Die hier kurz nachgezeichnete Entwicklungslinie der vier Belege in prophetischem Kontext bleibt - wie oben angedeutet - wegen der unsicheren Datierungen hypothetisch<sup>1747</sup>. Deutlich scheint aber, daß (bis auf Jes 27,9; 17,8) die Belege nicht in einer Verbindung zueinander stehen oder aufeinander aufbauen, verweisen o.ä.

Alle vier Belege gebrauchen das Lexem im Plural. In keinem Beleg wird mit dem Lexem eine Göttin bezeichnet, sondern immer kultisch verwandte Objekte. In drei von vier Belegen stehen Ascheren in einer nicht näher bestimmbaren Verbindung zu Altären, im vierten Beleg (Mi 5,13) ist diese Beziehung ebenfalls möglich, wenn nicht wahrscheinlich. Damit dürften in groben Zügen der Befund und die Ergebnisse der Analyse wiedergegeben sein.

Wie ist nun dieser Befund zu erklären? Zunächst ist festzustellen, daß trotz der vier Belege in prophetischem Kontext die Präsenz der Aschera im Prophetenkorpus gering bleibt. Es muß deshalb klar sein, daß bei dieser schmalen Basis keine großen Schlüsse oder Entwicklungslinien gezogen werden können. Die Verteilung der vier Belege scheint keine Hinweise auf Besonderheiten zu ergeben, da die Stellen in keiner unmittelbaren Beziehung zueinander stehen. Dafür, daß in nachexilischer Zeit, wenn auch offenbar sporadisch, eine Ascherenkritik wieder auftaucht, lassen sich zwei Erklärungsmöglichkeiten denken:

(1) Im Exil hat sich der Monotheismus Bahn gebrochen und spätestens in frühnachexilischer Zeit weitestgehend durchgesetzt. Das bedeutete zugleich, daß eine Partnerin neben YHWH nicht mehr tragbar bzw. selbst nicht mehr denkbar war: „YHWH ist Gott, Gott allein“ und das heißt auch: „YHWH ist Gott, ohne (seine) Aschera“. Eine Göttin spielt in der nachexilischen Theologie entsprechend keine Rolle mehr, was sich nicht zuletzt an der Hypostasierung der „Weisheit“ im Sprüchebuch ablesen läßt. Die personifizierte *ḥākmāh* stellt als „Spielart des Monotheismus“ lediglich eine „göttliche Gestalt“ und „göttliches Gegenüber“, aber keine Göttin im eigentlichen Sinne mehr dar, sondern tritt das „Erbe der Göttinnen“ an<sup>1748</sup>. Folgt man dieser Entwicklungslinie, verlieren Aschera und damit auch ihr

---

1747 Als flankierendes Argument für diese Abfolge kann vielleicht eine Beobachtung zu den „Masseben“ angeführt werden: Schon häufiger ist beobachtet worden, daß Masseben als „beanstandete“ Kultobjekte in nachexilischer Zeit an Bedeutung verlieren (vgl. in der Chronik lediglich 2Chr 14,2; 31,1, vgl. ferner Lev 26,1 und demgegenüber Jes 19,19; Jer 43,13; Sach 9,8). Diese Entwicklung könnte sich in den vier Belegen widerspiegeln. Während in Mi 5,12 Masseben noch genannt werden, aber schon den Bildern zugeordnet sind (vgl. Lev 26,1), fehlen sie in Jer 17,2 ganz. In Jes 17,8; 27,9 sind schließlich die *ḥammānīm* an ihre Stelle getreten.

1748 Vgl. zum Problem der personifizierten Weisheit zuletzt S. SCHROER, Weisheit, 151-182 (Lit.), ebd. 154.167.168.169 auch die Zitatsplitter. SCHROER spricht explizit vom „Erbe der Göttinnen“, das „in die Personifikation der Weisheit aufgenommen und damit integriert“

Repräsentationssymbol, die Aschere, in exilisch-frühnachexilischer Zeit so stark an Bedeutung, daß sie faktisch bedeutungslos sind. Der Terminus entwickelt sich zur Chiffre für den Fremdgötterdienst ohne konkrete Bedeutung, vor allem ohne irgendeinen Bezug zum Göttingenkult. Diese Entwicklung zeigt sich vor allem in der pauschalen Pluralisierung der Verwendung des Lexems in der Chronik und in den vier Belegen in prophetischem Kontext. Anstelle der Ascheren könnten auch Masseben, Stierbilder oder irgendein anderes Kultsymbol stehen, letztlich ist der Terminus unerheblich. Was hinter den Belegen für ein Kult steht, bzw. ob überhaupt noch eine Realität dahinter steht, ist schwer zu sagen, ein Ascherakult jedenfalls nicht. Zu diesem Prozeß, den man vielleicht als *Desemantisierung* beschreiben könnte, gibt es im nachexilischen Monotheismus durchaus Analogien<sup>1749</sup>. Die hier skizzierte Erklärungsmöglichkeit wird häufiger für die Belege in der Chronik gebraucht. Die Chronisten wüßten eigentlich schon gar nicht mehr, was eine wirklich Aschere ist oder war<sup>1750</sup>.

(2) Die zweite Erklärungsmöglichkeit geht von der Annahme aus, daß hinter dem Bezeichnenden ein Bezeichnetes steht und man davon ausgehen kann, daß Signifikant und Signifikat in einem Text, der in eine Kommunikation mit den Lesenden eintritt, *in der Regel* konvergieren, sofern nicht eine Metapher verwandt ist oder andere gewichtige Gründe vorliegen. Im Fall des Lexems *ʾašerāh* liegen solche Gründe nicht in ausreichender Zahl vor, so daß davon auszugehen ist, daß dort, wo der Terminus gebraucht ist, auch wirklich von Ascheren die Rede ist. Zwar kann man sich auch hier noch auf den Standpunkt stellen, die Erwähnung der Ascheren sei reine Erfindung und ohne Anhalt in den religionsgeschichtlichen Verhältnissen der nachexilischen Zeit, jedoch bedürfte auch diese Annahme einer guten Begründung. Mit gleichem Recht kann man annehmen, daß es tatsächlich ein Wiederaufleben des Ascherakultes in Teilen der nachexilischen Bevölkerung

---

(ebd. 168) worden ist. „Die personifizierte Weisheit ist vielmehr der völlig unpolemische Versuch, an die Stelle des männlichen Gottesbildes ein weibliches zu setzen, das den Gott Israels mit der Erfahrung und dem Leben besonders der Frauen in Israel, dem Nationalgott des Bereichs der Hausreligion und darüber hinaus mit den Bildern und Rollen der altorientalischen Göttinnen verbindet“ (ebd. 169). Insofern ist nach SCHROER die „personifizierte Chokmah ein wesentlicher Beitrag zur Entwicklung des frühnachexilischen Monotheismus, eine Spielart des Monotheismus, die sich Freiheiten über die patriarchalen Gottesbilder hinaus nehmen konnte und ohne Hemmungen die Göttinnen sogar mit ihrer erotischen Sphäre zu integrieren vermochte“ (ebd.).

Vgl. zum Gedanken der Beerbung auch die Formulierung bei O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 451: „Nur in der theologischen Spekulation der Weisheit bot sich in der nachexilischen Zeit noch eine Möglichkeit, innerhalb des monotheistisch-jahwistischen Gottesbildes in der Gestalt der personifizierten Weisheit explizit eine weibliche Dimension Gottes zu denken und damit - in Anlehnung an die zeitgenössische Isis-Verehrung - wenigstens in Spurenmetaphern das Erbe der »kanaanäischen« Aschera zu bewahren“.

1749 Vgl. z.B. den Begriff des „literarischen Paganismus“ bei H. NIEHR, *Gott*, 210-220.

1750 Vgl. dazu J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 92; S.A. WIGGINS, *Reassessment*, 120.125.

gegeben hat, gegen die in den vier Belegen auf unterschiedliche Weise polemisiert wird. Daß der nachexilische Monotheismus sich nicht auf einen Schlag, sondern in manchen Kreisen nur sehr schleppend oder sogar gar nicht durchgesetzt hat, ist sehr wahrscheinlich. So wäre es denkbar, daß erneut Kultstätten mit Altar, Aschere und *ḥammānīm* abseits des offiziellen Tempelkultes errichtet wurden, an denen wieder „YHWH und seine Aschera“ verehrt worden sind. Daß dazu nur an so wenigen Stellen Hinweise gegeben werden, kann man als Zeichen der marginalen Bedeutung und des geringen Einflusses solcher Kreise werten. Da aber gerade die nachexilischen Schriften eine dezidierte Theologie vertreten und vieles außen vor lassen, was ihrem Interesse widerstrebt, muß man zumindest mit der Möglichkeit rechnen, daß weitere Evidenzen unterdrückt und verschwiegen worden sind. Die beiden Lösungsansätze stehen sich diametral gegenüber, beide scheinen in etwas abgemilderter Form auf den ersten Blick plausibel, so daß eine Entscheidung ohne weitere Argumente kaum möglich ist. Lassen sich für den zweiten Vorschlag, der eine Renaissance des Ascherakultes im 5.-4./3. Jh. für möglich hält, weitere Indizien anführen?

*b) Gibt es Hinweise auf eine Kontinuität oder Renaissance  
eines Göttinnenkultes resp. des Ascherakultes in nachexilischer Zeit?*

Ziel dieses Abschnitts ist, auf unterschiedliche Spuren einzugehen, die für die These einer (gebrochenen) Kontinuität oder für ein Wiederaufleben eines Göttinnenkultes bzw. des Ascherakultes in der persischen bzw. der hellenistischen Periode von Wert sein könnten. Dabei soll es nicht so sehr darum gehen, die entsprechend raren „expliziten“ Hinweise auf Aschera oder deren Kultsymbol zu nennen, sondern in einem weitgesteckten Rahmen unterschiedlichste „Spuren“ zusammenzustellen, die als ein Umfeld oder „Klima“ für eine Ascherarenaissance in Frage kommen könnten<sup>1751</sup>. Dabei ist vorab zu betonen, daß die acht Punkte hier zwar zunächst als positive Argumente dargestellt werden, jedoch weder als gleichwertig angesehen, noch als unzweifelhaft tragfähige Hinweise gewertet werden. Eine Bewertung der einzelnen Punkte soll allerdings erst zum Abschluß erfolgen.

*Biblische Hinweise:*

(1) Für die Relevanz einer Göttin in frühnachexilischer Zeit ist noch einmal an die „Himmelskönigin“ zu erinnern, deren Verehrung für die exilische Zeit durch die jüdischen Flüchtlinge in Ägypten bezeugt ist. Zwar gibt es keine positiven Zeugnisse aus Palästina,

---

1751 Wie oben betont, ist zur Religionsgeschichte Palästinas in der Zeit vom 5. Jh. an kein ausgedehntes Quellenstudium (sowohl der biblischen wie außerbiblischen literarischen und nicht-literarischen Zeugnisse) erfolgt. Daß die Religionsgeschichte der „dunklen Jahrhunderte“ wenig erforscht ist, spiegelt sich in den Hinweisen ohne Zweifel wider.

aber es wäre durchaus denkbar, daß der Kult der Himmelskönigin, der - wie Jer 44 zeigt - eine gewisse Permanenz an den Tag legte, sich bis in nachexilische Zeit erhalten hat (s.u. 6.).

(2) In dem siebten Nachtgesicht des Sacharja in Sach 5,5-11 werden Bilder benutzt, die auf einen Göttinnenkult im Hintergrund weisen:

In dieser schwer verständlichen und wirkungsgeschichtlich bedeutenden Vision<sup>1752</sup> sieht der Prophet ein Maß bzw. ein größeres Gefäß (Pithos) oder Faß (<sup>ʿ</sup>*ēpāh*<sup>1753</sup>), das als „ihre Schuld auf der ganzen Erde“ (*zo ʿt ʿawōnām*<sup>1754</sup> *b<sup>ʿ</sup>kāl hā ʿārəṣ*) näher bestimmt wird (VV 5f). Der Deckel (oder Stopfen?<sup>1755</sup>) des Gefäßes wird angehoben und innen hält sich eine Frau auf (*w<sup>ʿ</sup>zo ʿt ʿiššāh ʾahat yōsəbət b<sup>ʿ</sup>tōk hā ʿēpāh*), die als „die Ruchlosigkeit“ (*zo ʿt hāris ʿāh*) bezeichnet wird. Nachdem das Gefäß zur Bannung des Inhalts<sup>1756</sup> wieder verschlossen wurde (V 8), tauchen zwei geflügelte Frauen auf<sup>1757</sup>, die das Behältnis aufheben und in einer Luftreise wegtragen (*wattiššə ʿnāh ʿət*

1752 Vgl. zu Sach 5,5-11 (sowie zu dem Visionenzyklus insgesamt): K. SEYBOLD, *Bilder, passim*; C. JEREMIAS, *Nachtgesichte*, 195-200; C.L. MEYERS; E.M. MEYERS, *Zechariah*, 293-316; H. GRAF REVENTLOW, *Sacharja*, 65-67; A. DEISSLER, *Sacharja*, 283f; H.G. SCHÖTTLER, *Gott*, 134-140, dessen literarkritischer Ansatz aber nicht überzeugt (s. auch u.); jüngst noch C. UEHLINGER, *Frau*, 94-102.

1753 Bei der Bezeichnung <sup>ʿ</sup>*ēpāh* beginnen bereits die Schwierigkeiten: Je nach dem zugrundegelegten Maßsystem faßt das Hohlmaß Efa ca. 21,8 oder etwa 40 Liter; ein Gefäß gleichen Inhalts bietet also schwerlich einer Frau Platz, wie aber in VV 7f vorausgesetzt wird. Eher denkbar ist, daß es sich um ein anthropomorphes Göttinnen- oder Kultbild handelt (vgl. dazu jetzt auch C. UEHLINGER, *Frau*, 95f). In V 11, wo ein kultisch verwandtes Podest oder Gestell (*m<sup>ʿ</sup>kūnāh*, vgl. 1Kön 7,27-43; 2Kön 16,17; 25.13.16; Jer 27,19; 52,17.20; Esr 3,3; 2Chr 4,14) erwähnt wird, würde diese Bedeutung gut passen. Daß es sich um eine Statue handelt (so C. JEREMIAS, *Nachtgesichte*, 197) ist m.E. eher unwahrscheinlich.

1754 Die hier vorausgesetzte Konjektur aus MT <sup>ʿ</sup>*ēnām* „ihre Augen“ zu <sup>ʿ</sup>*awōnām* „ihre Sünde“ wird vielfach vorgenommen, vgl. C. JEREMIAS, *Nachtgesichte*, 26 und zuletzt H. GRAF REVENTLOW, *Sacharja*, 65. Anders H.-G. SCHÖTTLER, *Gott*, 134f; C. UEHLINGER, *Frau*, 95.

1755 In V 7 heißt der Verschuß des Gefäßes *kikkar ʿopərət*, was entweder als „rundes Blei“ aufzufassen ist und dann einen runden Blei-Deckel meint oder aber wie *kikkar kəṣep* oder *kikkar zāhāb* ein „Talent Blei“ bedeutet. Dann würde der Ausdruck vielleicht den üblicherweise aus Ton gefertigten Stopfen meinen, mit dem ein Pithos verschlossen wurde, und das außergewöhnliche Gewicht (ca. 41 Kg.) betonen. Dafür könnte der Ausdruck <sup>ʿ</sup>*əbən hā ʿopərət* „Bleistein“ sprechen, da Pithoi auch häufiger mit Steinen verschlossen bzw. abgedeckt wurden. <sup>ʿ</sup>*əbən hā ʿopərət* könnte dann „Bleiklumpen“ meinen, der in die Öffnung *pīhā* gesteckt wurde. Klarheit ist aber weder über das Gefäß (s.o.) noch über den Verschuß zu bekommen.

1756 Vgl. dazu die Parallelen bei V. HAAS, *Blutritus*, 79-83.

1757 „Daß hier jedoch Frauen als Träger auftreten, bleibt unerklärbar“ (H. GRAF REVENTLOW, *Sacharja*, 66); C. JEREMIAS, der zudem auf die Parallelitäten zu Ez 1 hinweist, führt das Geschlecht der beiden Trägerinnen auf die Frau bzw. Göttin zurück (*Nachtgesichte*, 197-200). Gänzlich anders H.-G. SCHÖTTLER, der davon ausgeht, daß die beiden Frauen in einem früheren Stadium des Textes einmal Männer waren (vgl. *Gott*, 138-140.257). Die literarkritischen Argumente für diese „Rekonstruktion“ sind nicht überzeugend.

Bei den beiden Frauen könnte es sich natürlich um „einfache“ Mischwesen gehandelt haben, die häufig Frauengesichter hatten. Mischwesen sind allerdings meist in flankierend schützender, seltener in tragender Funktion belegt, vgl. aber die Mischwesen in Ez 1,4ff; 10,18-22.

Die Storchenflügel dürften symbolisch für den weiten und zielgenauen Flug stehen (daß Störche Zugvögel und gute Flieger sind, war bekannt, vgl. Jer 8,7; so jetzt auch C. UEHLINGER, *Frau*, 97). Ob die Vögel in Reinigungsritualen, die mit dem Unheil kontaminiert, dieses im Fluge wegtragen (vgl. dazu V. HAAS, *Blutritus*, 68-77) tatsächlich als Motivparallele heran-

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

*hā'ēpāh bēn hā'āræš ūbēn haššāmāyim*, V 9). Sacharja erfährt auf seine Nachfrage (V 10) hin, daß das Gefäß in das Land Schinar (= Babylon) verfrachtet wird, „um ihr ein Haus zu bauen“ (*libnōt lāh bayit bē'āræš sīn'ār*, V 11). Diese Wendung „ein Haus bauen“ kann als Tempelbau aufgefaßt werden. In dem für die Frau eigens errichteten Tempel soll sie dann auf „ihrem“ Postament aufgestellt werden (*wēhūkan wēhunnihāh sām'al mēkunātāh*)<sup>1758</sup>.

Diese Angaben sind für A. DEISSLER der Grund, hinter der personifizierten Ruchlosigkeit eine Göttin zu sehen: „Bei der »Frau« muß es sich nach <sup>11</sup> um eine Göttin handeln, am ehesten um die Hauptgöttin Ishtar, die in Israel noch in der Jeremiazeit als »Himmelskönigin« (vgl. Jer 7,18; 44,17f) unter Bruch des mosaischen Grundgebots verehrt wurde“<sup>1759</sup>. Für eine Göttinnendarstellung hat sich jüngst auch C. UEHLINGER ausgesprochen<sup>1760</sup>: „Damit (scil. mit dem »Hausbau«) sind alle Zweifel beseitigt: Die Frau ist eine Göttin (bzw. ein Götzenbild). Somit ist wohl auch die von ihr verkörperte »Gottlosigkeit« in erster Linie eine kultische“<sup>1761</sup>. Im Unterschied zu DEISSLER u.a. identifiziert er die Göttin allerdings nicht mit der babylonischen Ištar, sondern mit Aschera: „Wahrscheinlich meinen die (Aschera-?)Terrakotten des 7.Jhs., die »Himmelskönigin« und die »Frau im Efa« am Ende des 6. Jhs. letztlich ein und dieselbe Göttin“<sup>1762</sup>.

Die Vision beschreibt demnach die Verfrachtung einer Göttin nach Babylon. Die Verehrung dieser Göttin im Lande soll durch den Abtransport unmöglich gemacht werden. In dem „erneuerten“ Juda hat eine Göttin für den Propheten keinen Platz mehr. Hat es folglich im frühnachexilischen Juda noch eine breite (*bēkāl hā'āræš*, V 6) Göttinnenverehrung, vielleicht sogar eine Ascheraverehrung gegeben, von der das Land in der Vision des Propheten „gereinigt“ worden sein soll? Zumindest stellt Sach 5,5-11 einen Hinweis auf die Bedeutung des Themas „Göttinnenverehrung“ auch in frühnachexilischer Zeit dar.

gezogen werden können (vgl. C. UEHLINGER, Frau, 98), ist zweifelhaft. Die Nähe zu den Ritualen ist sehr gering, wenn es auch in beiden Fällen um eine zuverlässige Entsorgung geht. Eine magische Konnotation fehlt den beiden Frauen der Vision aber völlig. Größere Nähe besteht zu den Visionen im Ezechielbuch, worauf sowohl das Verbum *nšh* und die ausdrücklich erwähnte *rū'āh* (*wēru'āh bēkanpēhām* [Zu der in späten Texten häufiger vorkommenden Inkongruenz zwischen dem mask. Suffix und dem femininen Nomen, auf das es sich bezieht, vgl. P. JOÜON; T. MURAOKA, Grammar, § 149b. Vgl. auch GESK § 32n und o. zu Jer 44,25]) als auch die Wendung „zwischen Himmel und Erde“ (*bēn hā'āræš ūbēn haššāmāyim*) hindeuten, vgl. etwa Ez 1,4; 3,12.14; 11,1.24; 43,5 u.ö., vor allem aber Ez 8,3.

1758 Das *libnōt lāh* und auch der Rest von V 11 könnte sich grammatikalisch auch auf *'æt hā'ēpāh* V 10 beziehen (so z.B. C.L. MEYERS; E.M. MEYERS, Zechariah, 294.307; H. GRAF REVENTLOW, Sacharja, 65, etwas anders ebd. 67). Dann würde die „Ruchlosigkeit“ in dem Efa eingesperrt bleiben. Daß aber für das Efa ein Tempel gebaut wird und dieses auf ihr kultisches Podest/Gestell gestellt werden soll, ist m.E. nicht sehr wahrscheinlich. Das Gefäß ist nur die Transportverpackung. Wahrscheinlicher beziehen sich die Suffixe auf die Frau/Göttin zurück. Sofern es sich um ein Götterstandbild handelt, würde dies (wie nicht unüblich) auf einem Podest plaziert.

1759 A. DEISSLER, Sacharja, 283f, vgl. dazu auch C. JEREMIAS, Nachtgesichte, 107 mit weiteren Literaturhinweisen.

1760 Vgl. C. UEHLINGER, Frau, 96f.101f.

1761 C. UEHLINGER, Frau, 97.

1762 C. UEHLINGER, Frau, 102. Die Formulierung ist relativ zurückhaltend, obwohl UEHLINGER sowohl die Pfeilerfigurinen als Ascheradarstellungen identifiziert als auch die Verehrung der Himmelskönigin eindeutig mit Aschera in Verbindung bringt (vgl. 101f).



(3) Einige redaktionelle Texte im „Tritojesaja“-Buch werfen Gegnern in der 2. Hälfte des 5. Jhs. vor<sup>1763</sup>, extensiv einen „klassischen“ Höhenkult mit Sexualpraktiken, illegitimen Opferpraktiken und Götzendienst zu pflegen und damit von YHWH abzufallen (Jes 57,3-13; 59,13; 65,3-7.11), d.h. ein zu den vorexilischen Höhenkulten analoges „Setting“, in denen die Göttin ebenfalls eine Rolle gespielt hat.

(4) Mehrfach wird vor allem in nachexilischer Zeit auf Kultelemente hingewiesen, die möglicherweise zu einem Adonis- oder vielleicht auch Osiris-Kult gehören. Hier sind Jes 1,29; 65,3; 66,17; Dan 11,37, aber auch Sach 12,11 zu nennen (vgl. Ez 8,14; Jes 17,10f)<sup>1764</sup>. Es ist gut denkbar, daß innerhalb dieser Fremdkulte auch Göttinnenkulte wie etwa der [Aphrodite- oder] Isis-Kult (s. dazu u.) eine Rolle gespielt haben.

(5) In diesem Rahmen ist auch kumulativ auf den Befund der Chronik zu Aschera und Astarte hinzuweisen, der mehrfach auffällig ist: In den 11 Belegen<sup>1765</sup> des Lexems *ʿašerāh* in 2Chr dominiert der Plural, der Singular findet sich nur in 2Chr 15,16. Die meisten Belegen sind aus der Vorlage der Königsbücher leicht variiert übernommen, vier weitere neu hinzugefügt (2Chr 17,6; 19,3; 24,18; 33,19). Signifikant sind die Variationen vor allem an den Stellen, in denen das Lexem in der Vorlage die Göttin Aschera bezeichnete bzw. bezeichnen konnte (1Kön 15,13; 2Kön 21,7; 23,4.7). Wie an anderer Stelle ausführlicher herausgearbeitet worden ist<sup>1766</sup>, zeigt sich in der Übernahme dieser Belege die Tendenz der Chronik, die personale Bedeutungsseite des Lexems *ʿašerāh* zugunsten der kultisch-objekthaften zu verschieben. In die gleiche Richtung weist die „neutralisierende“ Änderung des *bêt ʿaštarôt* aus 1Sam 31,10 in *bêt ʿalohêhæm* in 1Chr 10,10. Diese Tendenz wurde als „Elimination der Göttin“ bezeichnet<sup>1767</sup>. Daß die Chronik nicht in gleichem Maße mit männlichen Götterbezeichnungen wie Baal oder Dagon verfährt, könnte vermuten lassen, daß die Frage der Göttin im 4./3. Jh.<sup>1768</sup> eine besondere Relevanz besessen hat.

---

1763 Datierung und Zuordnung nach K. KOENEN, Ethik, 223.234 u.ö.

1764 Vgl. zur Einordnung der Stellen o. Anm. 950 und den Abschnitt zu Ez 8,14 s. S. 624-6266.

1765 2Chr 14,2; 15,16; 17,6; 19,3; 24,18; 31,1; 33,3.19; 34,3.4.7.

1766 Vgl. dazu C. FREVEL, Elimination, 263-271.

1767 Vgl. C. FREVEL, Elimination, 270f.

1768 Über die Datierung der Chronik besteht immer noch keine Einigkeit. Die Diskussion braucht hier nicht aufgerollt zu werden. Sie zeigt derzeit eine zunehmende Tendenz zur „Spätdatierung“, einerseits durch die In-Frage-Stellung eines einheitlichen chronistischen Geschichtswerks, andererseits durch die Annahme eines mehrfach gestuften Fortschreibungsprozesses innerhalb der Chronik („Rückschreibung“, M. OEMING). Plausible Datierungen bewegen sich zwischen dem ausgehenden 4. und dem beginnenden 2. Jh., für das 3. Jh. sprechen einige gewichtige Gründe ebenso wie für die Aufgabe der Hypothese eines ChrGW, vgl. zur Diskussion zusammenfassend M. SÆBØ, Art. Chronik, 79f; WELTEN, Art. Chronik/Chronikbücher, 369f; M. OEMING, Israel, 41-45; K. STRÜBIND, Tradition, 23-36.200; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 606, jeweils mit unterschiedlichen Positionen und Literaturverweisen.

*Außerbiblische Hinweise:*

(6) Hier ist ebenfalls zunächst wieder in der exilischen und frühen nachexilischen Zeit anzusetzen und noch einmal auf den in den Elephantine-Papyri bezeugten Synkretismus hinzuweisen, wo wahrscheinlich neben YHWH, die Göttinnen Anat-Bethel und Anat-Yahu verehrt worden sind<sup>1769</sup>. In diesem Zusammenhang wäre auch der Tempel der „Himmelskönigin“ von Syene aus dem Hermopolis-Brief 4 noch einmal zu erwähnen. Es ist trotz der Annahme, daß die Religion der Juden in Elephantine ein früheres, vorexilisches Stadium repräsentiert, gut denkbar, daß die Verehrung YHWHs mit einer Paredra in nachexilische Verhältnisse in Juda, zu denen ja Kontakte bestanden, ausgestrahlt hat<sup>1770</sup>.

1769 S. dazu bereits o. Anm. 1520 und Anm. 1521.

1770 Ob im Zusammenhang von Traditionen des 6. Jhs., die möglicherweise einen bis in nachexilische Zeit reichenden Einfluß auf die Religion Israels gehabt haben könnten, auch der „edomitische Tempel“ (beides letztlich nicht völlig sicher!) *Ḥorvat Qitmit* (Negev, ca. 10 km südlich von Arad) zu nennen ist, bleibt unklar. Das Heiligtum besteht aus drei nebeneinanderliegenden Langräumen, denen ein Hof mit kultischen Installationen vorgelagert ist. Aufgrund der Keramik kann die Anlage zwischen dem ausgehenden 7. Jh. und der ersten Hälfte des 6. Jhs. datiert werden. Vgl. zu dem Heiligtum, zu den Objekten und zur Datierung I. BEIT-ARIEH, Shrine (unter Mitarbeit von P. BECK) sowie den vorläufigen Grabungsbericht, DERS., *Ḥorvat Qitmit*; vgl. ferner A. MAZAR, *Archaeology*, 498f; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 440-444 und zur Einordnung in die Sakralarchitektur H. WEIPPERT, Palästina, 625.

Daß in diesem Heiligtum (neben Qaus, was aufgrund einer Gefäßinschrift [vgl. I. BEIT-ARIEH, Shrine, 19.22\*] wahrscheinlich ist) auch eine Göttin verehrt worden ist, läßt sich vielleicht aus den Kleinfunden schließen. Unter den vielen Fragmenten von anthropomorphen und teriomorphen Figurinen hebt sich ein Kopf mit einer Kappe/einem Helm mit drei Hörnern besonders heraus, der möglicherweise zu einer Statue einer kriegerischen Göttin (anders A. MAZAR, *Archaeology*, 498: „horned god [or goddess?]“) gehört (vgl. P. BECK, Head; DIES., in: BEIT-ARIEH, Shrine, 27f sowie das Photo ebd. 12f\*.32\* u. A. MAZAR, *Archaeology*, 499). Zu dieser Statue könnten auch die ebenfalls gefundenen kriegerischen Attribute gehören. Die Identifikation dieser Göttin ist unklar, die anderen Kleinfunde sind so multivalent, daß sie nicht sonderlich weiterhelfen (vgl. P. BECK, in: I. BEIT-ARIEH, Shrine, 31). Möglich wäre eine Identifikation mit Astarte, die aber letztlich auch unsicher bleibt; überhaupt ist eine Paredra des Qaus (sofern er denn der einzige in *Ḥorvat Qitmit* verehrte männliche Gott gewesen ist) bisher nicht belegt.

Abwegig ist der vorsichtige Versuch von O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 442, aufgrund eines flachen Bruchstücks mit Volutenresten (stilisierter Baum?) (vgl. ebd. Abb. 376 u. das Photo I. BEIT-ARIEH, Shrine, 28\*) die Göttin als eine „edomitische Variante der Aschera“ zu bezeichnen. Hier zeigt die These des stilisierten Baumes als identifizierendes Substitutionssymbol für die Göttin Aschera deutlich ihre Schwächen (s. dazu u. Teil III). Auch die zusammenfassende Einordnung der Funde durch O. KEEL und C. UEHLINGER ist tendenziös: „Insgesamt bezeugen die Funde von Ḥorvat Qitmit eindrücklich das *Beharungsvermögen traditioneller »kanaanäischer« Religion* in einer peripheren Region wie Edom. *Unvermittelt* wähnt man sich hier *in eine längst vergangene Epoche »kanaanäischer« Religion zurückversetzt*, in der Gott und Göttin als eigenständig nebeneinanderstehende Paredroi vorstellbar waren“ (*Göttinnen*, 442.444, Herv. vom Autor, C.F.). *Ḥorvat Qitmit* wird hier „kanaanisiert“ und 2Kön 21,7; 23,4-6 und „Himmelskönigin“ Aschera (vgl. ebd. 384-392) scheinen, obwohl noch kein Jahrhundert her, ebenso wie der Befund des peripheren Synkretismus von Elephantine (vgl. ebd. 445) vergessen. Warum der Befund von *Ḥorvat Qitmit* geradezu „archaisiert“ wird, zeigt sich ebd. 450, wo O. KEEL und C. UEHLINGER den eklatanten Unterschied zwischen dem edomitisch-arabischen Süden und dem „orthodoxen“

(7) Göttinnen haben in der zweiten Hälfte des 1. Jts. in den Nachbarkulturen bzw. den benachbarten persischen Provinzen auch weiterhin ihre Bedeutung gehabt. Mindestens Astarte und Tannit, aber auch Atargatis [Aphrodite] und Isis können für den Großraum Palästina/Syrien genannt werden<sup>1771</sup>. Die Göttinnen sind vor allem in den Küstenstädten „mittlerweile zur Tyche und obersten Stadtgöttin avanciert“ und besaßen „viel bedeutendere Heiligtümer ... als irgendeiner ihrer männlichen Kollegen“<sup>1772</sup>. Angesichts des auch sonst feststellbaren Einflusses der phönizischen und (vor-) hellenistischen griechischen Kultur, der sich sicher auch auf religiöse Aspekte bezog<sup>1773</sup>, ist gut vorstellbar, daß synkretistische Kreise die Verehrung einer Göttin neben YHWH wieder aufgenommen haben.

(8) In eine ähnliche Richtung weisen perserzeitliche Kleinfunde aus Palästina. Eine große Anzahl von Terrakotten, aber auch Steinstatuetten und Bronzefigurinen beiderlei Geschlechts, ist in „als *favissae* erklärten Gruben“<sup>1774</sup> überwiegend im philistäischen Küstenstreifen und in der Schefela, zu einem geringen Teil aber auch im Binnenland gefunden worden. Kleinere Gruppen oder Einzelstücke entstammen Gräbern oder aus stratifizierten Grabungen<sup>1775</sup>. Hier interessieren nur die Frauenfigurinen, die überwiegend in die erste

---

nachexilischen Juda zugunsten eines fortgeschrittenen Monotheismus auswerten. Mit derart kontrastierenden Vergleichen sollte man (ebenso wie mit dem Vergleich von Elephantine und *Hörvat Qitmüt*, vgl. ebd. 445) sehr vorsichtig sein, zudem in Frage steht, ob es sich überhaupt um vergleichbares Material handelt.

Da neben der Datierung und der kulturell-ethnischen Einordnung der Funde aus *Hörvat Qitmüt* auch unsicher bleibt, ob es sich hier um eine (edomitische oder von Edomitern verehrte) Göttin im 6. Jh. handelt, soll auch der Befund nicht als möglicher „Einflußfaktor“ für die Verehrung einer Göttin in nachexilischer Zeit herangezogen werden. Überhaupt dürfte ein edomitischer Einfluß auf die Religion der Exils- und Nachexilszeit nur marginal gewesen sein.

1771 Vgl. zu den Belegen für Astarte die bereits in Anm. 796 genannte Literatur, zu Tanit H. HVIDBERG-HANSEN, *Déesse*; DERS., *Uni-Ashtarte*; M. DOTHAN, *Sign*, 46-48; zu Atargatis und der syrischen Göttin M. HÖRIG, *Dea Syria*; zu Isis M. GÖRG, *Art. Isis*, 241-243 (Lit.); vgl. ferner die Hinweise bei H. GESE, *Religionen*, 182-215; W. HELCK, *Betrachtungen*, 230-283; W.A. MAIER III, *ʿAšerah*, 57-163.

1772 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 451.

1773 Vgl. dazu die Zusammenstellung von Hinweisen auf phönizischen und vorhellenistischen griechischen Einfluß im Kontext „Beschneidungsverbot“ bei K. GRÜN WALDT, *Exil*, 47-56.

1774 H. WEIPPERT, *Palästina*, 717. Es stellt ein Problem dar, daß sich in den meisten Fällen in der Nähe der Fundorte keine Tempel oder Heiligtümer befanden und somit unklar ist, ob die Aufbewahrungen als *favissae* von Sakralbauten anzusehen sind. Ausnahmen bilden hier vielleicht der sog. „solar-shrine“ aus Lachisch und der Fund aus *Makmiš/Tēl Mikāl* (vgl. E. STERN, *Culture*, 158f). Da die vergleichbaren phönizischen Funde überwiegend jedoch Heiligtümern assoziiert sind (vgl. ebd. 158), folgert STERN, daß bei den Hortfunden aus Palästina Heiligtümer existierten und man die Fundorte deshalb als *favissae* ansprechen kann („We can therefore infer that sanctuaries also existed at those Palestinian sites at which assemblages of figurines were found“, *Culture*, 158; vgl. auch zu Dor, DERS., *Favissae*, 279). Dieser Schluß ist äußerst gewagt. M.E. kann es nicht als sicher gelten, daß alle Hort-Funde ausgediente Motivgaben aus Sakralbauten darstellen. Daß es Motivgaben waren, ist hingegen sehr wahrscheinlich.

1775 Vgl. den guten Überblick über die Funde bei E. STERN, *Culture*, 158-182; DERS., *Favissae*, 277-287, bes. 277f und die Liste bei H. WEIPPERT, *Palästina*, 717. STERN nennt folgende

Hälfte der persischen Epoche datieren<sup>1776</sup>. Es handelt sich zum Teil um Fortsetzungen der Terrakottadarstellungen unbekleideter Frauen aus der Eisen-IIC-Zeit (sowohl, um bei den üblichen Klassifizierungen zu bleiben, um Astarte-, als auch um Pfeilerfigurinen)<sup>1777</sup>. Teilweise werden lediglich die Gesichter verändert, die Darstellungsform des Körpers bleibt traditionell. Bei diesen Variationen ist sowohl persischer, ägyptischer, vor allem aber griechischer Einfluß zu erkennen<sup>1778</sup>. Hervorzuheben sind die beiden neuen populären Gruppen, zum einen Darstellungen von schwangeren Frauen und zum anderen die Göttin/Frau mit einem Kind auf dem Arm oder auf den Schultern. Die Terrakotten sind überwiegend in phönizischen Werkstätten gefertigt „and they contain a typical fusion of Canaanite-Phoenician, Egyptian, and Babylonian-Persian elements“<sup>1779</sup>. Wie bei den eisenzeitlichen Stücken ist unsicher, ob die Figurinen Göttinnen oder als Votivgaben Verehrerinnen darstellen. Eine Zuordnung zum Kult einer bestimmten Göttin ist nur in wenigen Fällen möglich. So z.B. in

---

Fundorte für Favissae: *Tell es-Şāfi*, *Tell Sandahanna*/Marisa, Bet-Schean, Lachisch, *Makmiš/Tēl Mikāl*, *‘Elyākīn*, *Tell es-Şeh Ahmed el-‘Arēnī*/Tell *‘Erani*, *Tēl Şippōr*/Tell *et-Tuyūr*, Jabne, Aschkelon, Gaza, *Tell es-Seba*\*, für stratifizierte oder Oberflächenfunde Megiddo, *Tell Abū Hawām*, *Gil‘ām/Hirbet el-Ruġm*, *Tell es-Samak/Şiqmōnā*, *Tēl Məgādūm*, *Tell Mubārak/Tēl Məvōrak*, *Tell el-Qasile*, Gibeon, *Tell Ğemme*, Engedi, *Tell es-Sa‘idīye*, für Funde in Bestattungskontexten Achsib/ez-Zib, *‘Atlīt*, *el-Meqābelēn* und den Hortfund aus einem Schiffswrack bei *Şāvē Şıyyōn/Hirbet el Mallāha*. Hinzuzunehmen sind noch die Funde aus zwei „favissae“ aus Dor (vgl. E. STERN, *Favissae*, 277-288, DERS., *Cult-Figurines*, 22-29) und die bei H. WEIPPERT zusätzlich genannten Fundorte *Tēl Yoknām*/Tell *Qēmūn*, *Nēbī Yūnis*, *Tell Dēr ‘Allā*, *Tell el-Ĥesī*. Unsicher bleibt m.W. der Verweis auf „well-founded rumours“, bei M. DOTHAN, *Sign*, 47, daß im Hafen von Tyrus weitere Figurinen des Typs von *Şāvē Şıyyōn* gefunden worden seien.

Die Anzahl der Fundstücke ist recht unterschiedlich. Sie reicht von über 100 (Hortfund in einem Schiffswrack bei *Şāvē Şıyyōn/Hirbet el Mallāha* zwischen Akko und *Nahāryāh* oder die Favissae vom *Tēl Şippōr* mit ungefähr 200 Terrakotten und um die 20 Statuetten aus Stein) bis zu kleineren Gruppen *Tell Abū Hawām* und schließlich Einzelstücken wie z.B. *Tell es-Sa‘idīye*. Die Anzahl der Stücke, die nicht aus Depositorien/„favissae“ stammen, ist relativ gering, wenn man den Fund von *Şāvē Şıyyōn* ausnimmt. Letzteres ist auch aus anderen Gründen ratsam, da die Figurinen eine Größe zwischen 13cm bis zu außergewöhnlichen 1,40m haben und mit dem TNT-Zeichen gestempelt sind.

- 1776 Zwar reichen die in den Erstpublikationen vorgeschlagenen Datierungen grob vom 6. bis etwa zum 3. Jh., doch kann STERN aufgrund vergleichender Stiluntersuchungen wahrscheinlich machen, daß die überwiegende Anzahl der Terrakotten zwischen dem Ende des 6. Jhs. und dem 5. Jh. zu datieren sind und die Steinstatuetten ca. ein Jahrhundert weiter herabreichen. Vgl. zum folgenden E. STERN, *Culture*, 165-176; DERS., *Favissae*, 277-288; H. WEIPPERT, *Palästina*, 718; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 434-438;
- 1777 Auffallend sind zwei Stücke aus *Tell es-Şāfi*, die an chalkolithische Darstellungen der „nackten Frau“ erinnern, aber stratigraphisch ebenfalls aus der Perserzeit stammen. Zur Interpretation dieser Auffälligkeit als „longue durée“ vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 435.
- 1778 Dieser Einfluß ist entsprechend stärker bei den (aus Rhodos oder Griechenland importierten) Terrakotten der sog. „Western group“, die sich sowohl in Herstellungstechnik als auch in Darstellungsform (Kleidung, Gesicht, Haartracht usw.) von der „Eastern group“ unterscheiden. Vgl. zu den beiden Klassen, E. STERN, *Culture*, 165. Später werden dann auch die Mischformen zwischen den beiden Typen durch ausschließlich griechische Terrakotten abgelöst.
- 1779 E. STERN, *Culture*, 182.

dem großen Hortfund aus einem Schiffswrack bei *Šāvē Šiyōn* (5.-4. Jh. v.Chr.), in dem ein Teil der in der Größe erheblich variierenden Figurinen mit dem Zeichen der Göttin Tانيت gestempelt sind<sup>1780</sup>. Sowohl unter den Terrakotten, als auch bei den Bronzefigurinen und den aus Zypern importierten Statuetten aus Stein, die ebenfalls aus den „Favissae“ stammen, fanden sich Darstellungen der „Isis mit dem Horusknaben“. Dieses Motiv war offenbar äußerst beliebt; es findet sich ebenfalls häufiger auf Skarabäen und Münzen<sup>1781</sup>. Zwar kann nun dieser Befund mit Sicherheit nicht eine Wiederaufnahme der Göttinnenverehrung in nachexilischen Kreisen belegen, jedoch könnte auch die Präsenz der Figurinen in frühnachexilischer Zeit auf einen Einflußfaktor verweisen, der eine Göttinnenverehrung in Kreisen der nachexilischen Bevölkerung begünstigt haben könnte. Insbesondere die aus der Eisen IIC-Zeit fortgeführten Gattungen könnten dafür sprechen. Wenn man bereit ist, die (Pfeiler-) Figurinen im spätvorexilischen Juda mit einer Ascheraverehrung in Verbindung zu bringen<sup>1782</sup>, müssen vielleicht auch die Exemplare aus Megiddo, *Tēl Məgādīm*, *Tell Mubārak/Tēl Məvōrak* und Engedi u.a. so gewertet werden.

### c) Auswertung der Hinweise

Sach 5,5-11 deutete darauf hin, daß es in frühnachexilischer Zeit im Zuge des Tempelneubaus eine Auseinandersetzung gegeben hat, in der die Frage der Verehrung einer Göttin eine Rolle gespielt hat. Jedoch konnte - vielleicht mit Ausnahme der Auffälligkeiten zum Umgang der Chronik mit Aschera - keiner der übrigen Hinweise eine Ascheraverehrung oder einen Göttinnenkult in nachexilischer Zeit in höherem Maße wahrscheinlich machen. Spricht aber nicht gerade die Vielzahl der zusammengestellten „Spuren“ und die starke Präsenz der Göttinnen in der unmittelbaren Nachbarschaft für die Annahme, hinter den Belegen des Lexems in prophetischem Kontext und in der Chronik stehe eher die Auseinandersetzung mit einem tatsächlich präsenten Ascherakult als eine literarische Wiederverwendung eines Motivs aus längst vergangenen Tagen? Es muß ja nicht gleich angenommen werden, Aschera sei auch im zweiten Tempel durch ein Kultbild vertreten und neben YHWH weiterhin verehrt worden. Eine solche Annahme ist in der Tat ziemlich abwegig. Wenn es eine Ascheraverehrung gegeben hat, dann wohl nicht mehr im offiziellen Kult, sondern „subkutan“ in der privaten Frömmigkeit oder vielleicht eben in den peripheren Bereichen, die

---

1780 Vgl. dazu E. STERN, *Culture*, 162 mit den Beispielen ebd. 170. Zum TNT-Zeichen und anderen Belegen aus Aschkelon, Akko und der phönizischen Küste, vgl. M. DOTHAN, *Sign*, 46-48.

1781 Vgl. dazu E. STERN, *Culture*, 165: „A frequent motif also in the terracottas seals and coins of the Persian period“ und O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 425: „Deutlich am häufigsten belegt ist die das Horuskind stillende Göttin *Isis*“.

1782 S. dazu die Diskussion u.

### III. Aschera und Ascherakritik in den Propheten

---

nicht unter dem unmittelbaren Einfluß der Provinz Yehud standen. Ein solches Weiterleben oder vielleicht auch ein Wiederaufleben eines Ascherakultes ist denkbar, zumindest läßt es sich nicht widerlegen. Bezüglich einer kumulativen Auswertung der oben aufgelisteten „Argumente“ kann jedoch nur zur Vorsicht gemahnt werden. Es kann mit Recht gefragt werden, ob die gesammelten, thematisch und vom zeitlichen Bezug her sehr disparaten Hinweise tatsächlich als „Bündel“ von Argumenten zusammengefaßt werden können und in Richtung auf eine Göttinnen-/resp. Ascheraverehrung ausgewertet werden dürfen. Mehrere der angeführten Hinweise haben deutliche Schwachstellen, auf die kurz einzugehen ist:

(ad 1) Jegliche positive Evidenz für die Verehrung der Himmelskönigin in der Provinz Yehud fehlen. Eine Kombination von Jer 44 und den Belegen aus Elephantine/Syene, um so die Verehrung der Himmelskönigin für das nachexilische Juda plausibel zu machen, ist methodisch nicht abzuschließen. Über die Verehrung der Himmelskönigin im nachexilischen Juda läßt sich keine Aussage machen.

(ad 2) Bei der Auswertung der Sacharjavision ist zunächst auf die These C. UEHLINGERS zurückzukommen. Ist die „Frau im Efa“ mit Aschera in Verbindung zu bringen?

Zu Recht verweist UEHLINGER darauf, daß es sich bei der Rede von der Frau um bildliche Rede handelt und wahrscheinlicher eine Frauen- bzw. Göttinnendarstellung gemeint ist. Aufgrund des *yôšæbæt b<sup>t</sup>ôk hâ ʿépāh* in V 7 will er an die Darstellung einer *Sitzenden* denken. „Dem entspricht unter den archäologisch für die perserzeitliche Levante bezeugten Darstellungen am ehesten der von Votivterrakotten bekannte Bildtyp der sog. *Dea Tyria gravida* ...: Eine Schwangere mit langem Kleid und fülliger Frisur sitzt auf einem Hockerthron und hat ihre rechte Hand auf den leicht gewölbten Bauch gelegt“<sup>1783</sup>. Es ist fraglich, ob man die bewußt verschleiern den Angaben des Textes in dieser Weise präzisieren kann. Zum einen handelt es sich bei den Darstellungen der schwangeren Frau<sup>1784</sup> um Votivterrakotten, die von ihrer Funktion nicht als Kultbilder angesprochen werden können. In Sach 5 ist jedoch eher an ein Kultbild zu denken. Ob es zu den Darstellungen der Schwangeren als Pendant auch Kultbilder gab, ist nicht bekannt. Eignen sich die in apotropäischer Absicht wahrscheinlich von Frauen benutzten Darstellungen von Schwangeren, um die „Bosheit des Landes“ zu charakterisieren? Zum anderen ist zu fragen, ob aus der partizipialen Formulierung *yôšæbæt* abgeleitet werden kann, daß es sich um eine Sitzfigur gehandelt hat. Ist nicht vielmehr nur das Sich-Aufhalten der Frau in dem Efa gemeint? Jedenfalls muß durch *yšb* nicht auf eine Sitzhaltung der Frau geschlossen werden.

Gänzlich ungesichert ist die Identifikation des Darstellungstyps der „sitzenden Schwangeren“ mit Aschera, die C. UEHLINGER vornimmt. Es gibt atl. keine Hinweise, die Aschera in einen Kontext mit Schwangerschaft stellen<sup>1785</sup>. Selbst wenn man die Zuordnung der Pfeilerfigurinen des 8./7. Jhs. zu Aschera akzeptieren würde<sup>1786</sup>, bei denen der segenspendende Aspekt durch die hervorgehobenen Brüste stark betont ist, läßt sich die *Dea Tyria gravida* nicht einfach mit Aschera identifizieren. Gleiches gilt für die Frau im Efa. Der Text selbst gibt keine Hinweise, welche Göttin gemeint sein könnte. Vielleicht ist überhaupt keine bestimmte Göttin im Blick, weder die Himmelskönigin, noch Ištar, noch Aschera.

---

1783 C. UEHLINGER, Frau, 96.

1784 Das bekannteste Beispiel stammt aus Achsib, vgl. U. WINTER, Frau, Abb. 381, zum Typ ebd. 370-372; zum Kontext s.o. die Angaben zu den nachexilischen Figurinen.

1785 Vgl. dazu auch die Diskussion der Terrakottaplaketten aus Afek und Revadim u. in Teil III.

1786 Vgl. dazu u. die Diskussion in Teil III.

Ein zweites Problem in der Auswertung besteht darin, daß aus der Vision nicht auf einen existierenden Göttinnenkult in frühnachexilischer Zeit geschlossen werden kann. Vielleicht symbolisiert die Frau im Efa gekleidet in die Rolle der Göttin überhaupt jegliche kultische Vergehen? Bei dieser Frage müßte eine intensivere Beschäftigung mit der Vision und den Verhältnissen im frühnachexilischen Juda ansetzen. Auf das Desiderat kann hier nur aufmerksam gemacht werden.

(ad 3 und 4) Das Problem des Realitätsbezuges stellt sich bei den in diesen Punkten genannten Texten gleichermaßen wie bei Mi 5,12; Jes 17,8; 27,9 oder dem gerade besprochenen Sach 5,5-11. Es ist zweifelhaft, ob die genannten Beschreibungen des Götzen dienstes im Jesajabuch tatsächlich einen realen Hintergrund haben. Auch hier kann man, wie bei den Ascherabelegen mit einer literarischen Motivik rechnen, wie KLAUS KOENEN herausstellt: „Man darf die Scheltreden des Redaktors nicht zum Ausgangspunkt einer Untersuchung der damaligen Götzenkulte machen. Die Texte wollen nicht irgendwelche fremden Kultformen beschreiben, sondern ihre Gegner denunzieren. Dazu bedienen sie sich traditioneller Motive und heftiger Polemik. Eine historisch angemessene Beurteilung der Gegner ist deswegen nicht möglich“<sup>1787</sup>.

(ad 5) Die „Elimination der Göttin“ in der Chronik muß nicht darauf zurückgeführt werden, daß von Aschera oder Astarte noch realiter eine Gefahr für den Monotheismus innerhalb der Religion Judäas ausging oder die Chronik sich damit mit aktuellen Strömungen ihrer Zeit auseinandersetzt, in denen eine Göttinnenverehrung (wieder) praktiziert wird. Sie kann ebenso als „theologische Spekulation“ gewertet werden, in der die Chronik die „Unmöglichkeit“ einer Paredra YHWHs implizit thematisiert, daß eben „nicht sein kann, was nicht sein darf“ und daher die Göttin eliminiert wird. Die Möglichkeit, daß die „Elimination der Göttin“ einen realen Hintergrund hat, bleibt zwar bestehen, jedoch ist auf die bloße Möglichkeit keine Argumentation aufzubauen. Wenn auch das „Verschweigen“ der Göttin in der Chronik nicht als positive Evidenz für die Relevanz eines Ascherakultes in nachexilischer Zeit gewertet werden kann, bleibt doch der Umgang der Chronik mit der Göttin eines der wichtigsten Zeugnisse für die theologische Auseinandersetzung mit dem Problem einer Partnerin YHWHs in nachexilischer Zeit<sup>1788</sup>. Daß dieses Problem relevant war, zeigt nicht nur die nachexilische Personifikation der Weisheit, sondern auch der Befund von Elephantine (oben 6.) und die Präsenz der Göttin in den Nachbarreligionen (oben 7.). In die gleiche Richtung geht auch der Hinweis bei O. KEEL und C. UEHLINGER: „Die entscheidende Frage seiner Zeit war nicht mehr die allgemeine nach fremden Kulturen und Göttern, eigent-

---

1787 K. KOENEN, *Ethik*, 234f.

1788 Vgl. dazu C. FREVEL, *Elimination*, 270f.

lich virulent war die nach der Existenz einer Göttin neben Jahwe - zumal in den Nachbarreligionen ja die Verehrung von Göttinnen weiterhin ganz problemlos fortbestand ...“<sup>1789</sup>.

(ad 8) Die Argumentation mit den Terrakottafigurinen ist bedingt verwertbar. Sie hat zwei große Schwierigkeiten: Die erste ist, daß die Figurinen zum überwiegenden Teil aus Depositorien stammen und - im Vergleich etwa zur Eisen IIC-Zeit - in nurmehr sehr geringem Maße im 5. und 4. Jh. in Gebrauch waren. Die zweite besteht in der Auffälligkeit, daß die Funde fast ausschließlich nicht aus dem wahrscheinlichen Gebiet der Provinz Juda stammen. E. STERN: „This cult was confined to a single section of the population of Palestine since the two main groups - the Jews and Samaritans - did not utilize such objects in their rites and whenever they did appear among these peoples, they were in direct opposition to their religious precepts“<sup>1790</sup>. Ob man aufgrund des Befundes so weit gehen kann, ist fraglich, jedoch bleibt die Verteilung der Figurinen signifikant. Ob es nun einzelne oder kleine Gruppen gegeben hat, die mit den Verehrern und Verehrerinnen aus dem Küstenstreifen, aus Phönizien oder der Provinz Idumäa in engem Kontakt standen und deren kultische Praxis adaptierten, läßt sich aus dem Befund sicher nicht schließen.

#### *d) Zusammenfassung*

Diese kritische Sichtung der Argumente zeigt, daß aus den sieben Hinweisen weder die Relevanz eines jüdischen oder judäischen Ascherakultes in nachexilischer Zeit geschlossen noch ausgeschlossen werden kann. Die Evidenz reicht nicht aus, Jer 17,2; Mi 5,12; Jes 17,8 und 27,9 als Reaktion auf eine wiederauflebende Bedeutung der Aschera zu reklamieren. Wahrscheinlicher ist daher davon auszugehen, daß entweder in den vier Belegen eine „Desemantisierung“ des Lexems stattgefunden hat, das dort für jegliche Form des kultischen Abfalls stehen kann, oder aber daß der Rekurs auf die Ascheren reine Fiktion ohne Anhalt im tatsächlichen Kult war. Das sehr sporadische Auftauchen spricht auch für diese letzte Lösung, denn es kann nicht aufgewiesen werden, daß das Lexem eine feste Chiffre für kultischen Abfall, Bilder-, Götzen- oder Fremdgötterdienst gewesen ist.

In der Diskussion der Alternativen sind einige Desiderata deutlich geworden, sowohl was die Religionsgeschichte in nachexilischer Zeit anbetrifft, als auch was das Verhältnis zu den Religionen der Nachbarn angeht. Hier müßten weitere Forschungen ebenso ansetzen, wie an der Zusammenschau des unterschiedlichen Umgangs mit dem Phänomen einer Paredra YHWHs in der Chronik, der späten Weisheit, aber auch in den prophetischen Belegen des Lexems oder bei den Juden und Aramäern in Elephantine.

---

1789 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 451.

1790 E. STERN, *Culture*, 158, vgl. DERS., *Cult-Figurines*, wo STERN z.T. noch deutlicher wird. Vgl. jetzt auch C. UEHLINGER, *Frau*, 102f.



## IV. Aschera in den Königsbüchern - Umriss

Zum Abschluß des ersten Hauptteils steht noch eine Beschäftigung mit den Belegen aus den Königsbüchern aus. Natürlich ist es nicht möglich, jeden der verbleibenden 14 Belege des Lexems in 1/2Kön und womöglich auch noch die 11 Belege aus den Chronikbüchern<sup>1791</sup> mit der in den Analysen zu den Stellen aus erzählendem Kontext, dem Pentateuch und den Prophetenbüchern angelegten Feineinstellung zu untersuchen. Das ist aber auch nicht nötig, da nicht alle Belege gegenüber dem bisher Erarbeiteten neue Informationen bieten. Zum großen Teil werden die Ascheren in den Königsbüchern nur pauschalisierend in Königsbeurteilungen neben Masseben, Altären und Höhen erwähnt. Singular- und Pluralbelege des Lexems scheinen auf den ersten Blick willkürlich verteilt. Die Chronik übernimmt viele dieser Belege identisch oder mit leichter Variation, indem sie vor allem die Singularbelege in den Plural setzt. Andere Stellen aus den Königsbüchern hingegen wecken das Interesse durch ungewöhnlich konkrete Informationen, sei es, daß Maacha ihres Amtes enthoben wurde, weil sie der Aschera einen Kultgegenstand geweiht hat (2Kön 15,13//2Chr 15,16), sei es, daß Aschera im Jerusalemer Tempel in einem Kultbild verehrt worden ist (2Kön 21,7//2Chr 33,7.15) oder daß Frauen im Tempelbereich Webarbeiten für Aschera oder die Aschere anfertigten (2Kön 23,7). Liegen hier historische Nachrichten vor, die letztlich Rückschlüsse auf die Existenz eines Ascherakultes erlauben? Das folgende Kapitel widmet sich besonders der Amtsenthebung Maachas sowie den Ascherabelegen aus den Manasse- und Joschijakapiteln der Königsbücher. Zum Abschluß soll dann noch einmal nach dem Gesamt der Belege aus den Königsbüchern gefragt werden und eine These zur planvollen Disposition der Belege vorgestellt werden. Die Parallelbelege aus der Chronik werden nicht eigen untersucht, aber an den entsprechenden Stellen, sofern notwendig, berücksichtigt.

### A. Maacha und Aschera - nicht nur eine synkretistische Episode im Jerusalemer Königshaus (1Kön 15,13)

1Kön 15,13 gehört neben 2Kön 21,7; 23,6f zu den gewichtigen Aschera-Belegen, da neben den gefärbten Klischeeformulierungen der Königsbeurteilungen auch relativ konkrete Informationen zum Ascherakult gegeben werden. In der insgesamt sehr positiven Beurteilung (vgl. 1Kön 15,11.14b-15) des Südreichkönigs Asa (908-868 v.Chr.) werden neben militärischen Erfolgen (1Kön 15,16-22) Maßnahmen im Umfeld des Kultes benannt. Der Text von 1Kön 15,12-14a lautet:

---

1791 Vgl. zu den Belegen aus den Königsbüchern und der Chronik die Übersicht im Anhang.

- V 12a *wayya* <sup>a</sup>*ber haqq<sup>e</sup>dešim min hā* <sup>r</sup>*āræs*  
 V 12bα *wayyāsar* <sup>r</sup>*æt kāl haggillulim*  
 V 12bβ <sup>r</sup>*āšær* <sup>a</sup>*šū* <sup>a</sup>*botāw*  
 V 13aα *w<sup>e</sup>gam* <sup>r</sup>*æt ma* <sup>a</sup>*kāh* <sup>r</sup>*immō*  
           *waysiræhā migg<sup>e</sup>bīrah*  
 V 13aβ <sup>r</sup>*āšær* <sup>a</sup>*šētāh miplæšæt lā* <sup>r</sup>*āšerāh*  
 V 13bα *wayyikrot* <sup>r</sup>*āsā* <sup>r</sup>*æt miplāstāh*  
 V 13bβ *wayyisrop b<sup>e</sup>naḥal qidrōn*  
 V 14a *w<sup>e</sup>habbāmōt lo* <sup>r</sup>*sārū*  
 V 12     Und er ließ die Geweihten aus dem Land wegschaffen  
           und entfernte alle Mistgötzen,  
           die seine Väter gemacht hatten.  
 V 13     Und auch Macha, seine Mutter,  
           entfernte er aus ihrem Amt als Königinmutter,  
           weil sie ein *miplæšæt* für Aschera gemacht hatte,  
           und Asa haute ihr *miplæšæt* um  
           und verbrannte es im Kidrontal.  
 V 14a    Die Kulthöhen aber verschwanden nicht.

Die Passage ist in mehrfacher Hinsicht auffallend<sup>1792</sup>: Semantisch sticht die dreimalige Verwendung des Verbums *sūr* ins Auge. Die Aussage ist jedoch jeweils völlig unterschiedlich: In V 12bα (*sūr hi.*) sind die *gillulim* Objekt<sup>1793</sup>, in V 13aα (*sūr hi.*) hingegen die Mutter bzw. Großmutter<sup>1794</sup> Asas. V 14a (*sūr qal*) schließlich verwendet das Verbum negiert, um in nahezu stereotyper Formulierung<sup>1795</sup> die Fortexistenz des Höhenkultes auszusagen. Syntaktisch auffallend ist die Pendenskonstruktion, die sich an den relativischen Rückverweis von V 12 anschließt. Durch *w<sup>e</sup>gam* betont eingeleitet wird zuerst das Objekt (<sup>r</sup>*æt ma* <sup>a</sup>*kāh* <sup>r</sup>*immō*) genannt, dann erst folgt das mit *waw* angeschlossene Prädikat mit suffigalem Rückverweis auf das Objekt (*waysiræhā*)<sup>1796</sup>. Sowohl das *w<sup>e</sup>gam* als auch die

1792 Zu den *q<sup>e</sup>dešim* in V 12 und zu den Parallelen in der Chronik vgl. u. den Abschnitt zur Kultprostitution S. 643-710 sowie C. FREVEL, *Elimination*, 266f.

1793 *sūr* mit *gillulim* als Objekt nur hier. Zu den Belegen von *gillulim* vgl. o. Anm. 1336. In den Königebüchern neben 1Kön 15,12 nur 1Kön 21,26 (Ahab); 2Kön 17,12 (Nordreichuntergang); 21,11 (Manasse); 2Kön 21,21 (Ammon mit Rückverweis auf Manasse); 23,24 (Joschija).

1794 Für die Untersuchung der Stelle ist das unklare Verwandtschaftsverhältnis Maachas zu Asa unwichtig (vgl. 1Kön 15,2.10.13 mit 2Chr 13,2; 15,16), es sei nur wegen der Differenz zwischen 1Kön 15,13 und 2Chr 15,16 erwähnt. Es ist möglich, daß Maacha Asas Großmutter war und nach der kurzen Regierungszeit Abijas als *g<sup>e</sup>bīrah* im Amt blieb. Vgl. zur Sukzession des Amtes und zur unklaren Abgrenzung zwischen Königin und der im Amt der Königinmutter stehenden Frau H. DONNER, Art. *passim*; N.-E.A. ANDREASEN, *Role*, 183.

1795 Vgl. dazu 1Kön 22,44; 2Kön 12,4; 14,4; 15,4.35 (außer 1Kön 22,44 mit vorangestelltem <sup>r</sup>*ak* immer mit vorangehendem *raq*) und dann 2Kön 18,4.22 mit der positiven Referenz an Hiskija (vgl. auch Jes 36,7; für Joschija 2Kön 23,19, zur Formulierung ferner 2Chr 14,4; 15,17; 17,6; 20,33; 32,12).

1796 Vgl. zu der Pendenskonstruktion W. GROSS, *Pendenskonstruktion*, 13-15.

Konsekutivform sind auf die Eigenart der Pendenskonstruktion zurückzuführen und sollten nicht literarkritisch ausgewertet werden<sup>1797</sup>. Auffallend und erklärungsbedürftig ist drittens die Konstruktion *miplæšæet lā<sup>a</sup>šerāh*: Ist <sup>a</sup>šerāh hier - wie in den meisten Stellen - kultisch-objekthaft oder personal-göttlich zu verstehen? Syntaktisch bieten sich für das Verständnis der Präposition verschiedene Möglichkeiten: Maacha machte ein *miplæšæet zur Aschere* oder fertigte ein *miplæšæet als Aschere* oder Maacha machte ein *miplæšæet für die Aschere* oder eben *für Aschera*. Die masoretische Punktierung des *lā<sup>a</sup>šerāh* als determiniertes Nomen hilft nicht in der Entscheidung. Gleichmaßen vokalisieren die Masoreten auch in 2Kön 23,4 (*ʿæt kāl hakkēlīm hā<sup>a</sup>šūyim labba<sup>a</sup>ʿal w<sup>l</sup>lā<sup>a</sup>šerāh ūl<sup>l</sup>kol š<sup>e</sup>bā<sup>a</sup> haššāmāyim*) und 2Kön 23,7 (*hannāšīm ʾorgōt šām bātīm lā<sup>a</sup>šerāh*). In der ersten Stelle steht das Lexem zwischen Baal und dem Himmelsheer, und es ist sehr wahrscheinlich, daß es sich um eine Referenz der Göttin und nicht ihres Kultobjekts handelt, auch wenn dies grundsätzlich möglich bleibt. Auch in 2Kön 23,7, das weiter unten ausführlich besprochen wird, legt sich ein personal-göttliches Verständnis nahe, obwohl auch dort das kultisch-objekthafte Verständnis nicht gänzlich auszuschließen ist. Für eine Entscheidung in 1Kön 15,13 scheint alles an der Semantik des Begriffes *miplæšæet* zu hängen, doch hier beißt man förmlich auf Granit: Schon die alten Versionen haben dieses Wort, das nur noch in der Parallelstelle 2Chr 15,16 vorkommt, nicht mehr verstanden<sup>1798</sup>. εἰδωλον ist noch der harmloseste Versuch, den Sinn zu erschließen. Tendenziöser ist schon die Wiedergabe im Alexandrinus (u.a.) durch σύνδοχος in sexueller Konnotation (i.S. von „sexueller Zusammenkunft/Beischlaf“)<sup>1799</sup> oder die Vulgata in ihrer Identifikation des *miplæšæet* als phallischen Kultgegenstand durch die Zuordnung zum römischen Fruchtbarkeitsgott Priapus (durch *sacris Priapi* und *simulacrum turpissimum*). Zu Recht kommentiert wohl der Gesenius diese

Durch das markierte Pendens bzw. den „Neueinsatz“ der Konsekutivform entsteht eine Sprech- oder Lesepause. Dadurch erhält der erste Satzteil von V 13 beim Lesen eine eigenartige Zwitterposition, da er zugleich V 12b fortsetzen könnte (*wayyāsar ʿæt kāl haggillulīm<sup>a</sup> šer<sup>a</sup>šū<sup>a</sup> botāw w<sup>l</sup>gam ʿæt ma<sup>a</sup>kāh<sup>a</sup> immō*). Störend für ein solches Verständnis ist lediglich die Akkusativpartikel, so daß die Masoreten wohl zu Recht die Satzgrenze durch das *Soph pasuq* nach *ʿbotāw* gezogen haben.

1797 Auch wenn *w<sup>l</sup>gam* häufig sekundäre Einschübe kennzeichnet, das *wayyiqtol* tatsächlich ungewöhnlich ist und die *gillulīm* häufig auf spätdtr Hand weisen, überzieht H. SPIECKERMANN, *Juda*, 187, wenn er *wayyāsar* (V 12b) *ʿæt ma<sup>a</sup>kāh<sup>a</sup> immō migg<sup>e</sup>bîrā* als ursprünglichen Textbestand rekonstruieren will. Denkbar bleibt aber trotzdem ein zweistufiges Wachstum der Passage, ohne die Pendenskonstruktion „anzutasten“. V 12b könnte (inklusive *w<sup>l</sup>gam*?) mit dem Hinweis auf die *gillulīm* und dem Rückverweis auf die Väter (Salomo, Rehabeam und Abija, bei denen von *gillulīm* nicht gesprochen wird) tatsächlich von einem späterem deuteronomistischen Redaktor zu verantworten sein. Vgl. zum sekundären Charakter auch M.A. O'BRIEN, *Reassessment*, 216.233.

1798 Vgl. dazu und zum Folgenden die Angaben in KBL<sup>3</sup> 548; M. NOTH, *Könige*, 325; W. RUDOLPH, *Chronik*, 246; M. REHM, *1Könige*, 156; J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 95 u.a.

1799 Zur sexuell konnotierten Verwendung von σύνδοχος, vgl. H.G. LIDDELL; R. SCOTT, *Lexicon*, 1720.

Wiedergabe mit „wahrscheinlich nur geraten“<sup>1800</sup>. Lediglich für das *turpissimum* ließe sich der etymologische Zusammenhang mit der Wurzel *plš* anführen, die im Hitpa<sup>ʿ</sup>el in Ijob 9,6 und als *pallāšūt* in Jes 21,4; Ez 7,18; Ps 55,6; Ijob 21,6 belegt ist und mit „erbeben, erzittern, schrecken“ wiederzugegeben ist<sup>1801</sup>. Über diese Minimal-Hilfe kommt man nicht hinaus. Die für die Zerstörung des Objektes in V 13b verwandten Verben *krt* und *šrp* helfen nicht weiter, da sie zum Standardvokabular der Deuteronomisten für das Zerstören von Kultobjekten, vor allem im Kontext des Ascherakultes dienen<sup>1802</sup>. Zwar macht der Text keine Angabe über die Lokalisierung des Gegenstandes, jedoch hat die Anfertigung des *mīplāšǣt* öffentlichen Charakter, insofern sie als Grund der Entmachtung Maachas angegeben wird. Es ist von daher anzunehmen, daß Maacha das *mīplāšǣt* für den Tempel hat anfertigen lassen<sup>1803</sup>, ob für den privaten Königs kult oder den offiziellen Staats kult ist der Notiz nicht zu entnehmen. Das *mīplāšǣt lā ʿāšerāh* ist also in gewisser Weise mit dem *pāesæl hā ʿāšerāh* in 2Kön 21,7; 23,6 zu parallelisieren: Am wahrscheinlichsten handelt es sich um ein Kultbild<sup>1804</sup>. Der etymologische Zusammenhang mit *plš* spricht m.E. dafür, in *mīplāšǣt* nicht ein orthodoxes Substitut für einen konkreten Terminus zu sehen<sup>1805</sup>, sondern eine zu *šiqquš/šiqqušim* (von *šqs*) und *gillūlīm* (von *gll*) analoge Bildung, wahrscheinlich also einen pejorativen Bildbegriff. Wenn diese These richtig ist, wäre das Lexem *ʿāšerāh* in 1Kön 15,13 als Beleg für die Göttin Aschera anzusehen. Da aber Sicherheit in der Frage der Bedeutung des *mīplāšǣt* nicht zu erlangen ist, muß nach flankierenden Argumenten gesucht werden. Oben waren vier Möglichkeiten genannt, die Präposition *lʿ* in *mīplāšǣt lā ʿāšerāh* zu verstehen. Die zweite Vershälfte, in der das Lexem ein zweites Mal suffigiert auftaucht, spricht eher dagegen, daß es um sich einen aus einem *mīplāšǣt* gefertigten Kultpfahl der Aschera handelt. Zudem spricht die syntaktische Konstruktion *ʿšh*

1800 Vgl. GesB 449 nur bezogen auf die Vulgata. Anders M.H. POPE, Art. Aširat, 248: „einen obszönen Gegenstand“; E. LIPINSKI, Goddess, 113: „a phallic emblem or ithyphallic idol“ mit der Ableitung von einer Wurzel *blt*, dazu R.J. PETTEY, Asherah, 114.

Wohl angeregt durch die Wiedergabe der Vulgata und zusätzlich durch die Krugmalereien aus *Kuntilet ʿAğrūd* hat S. SCHROER vorgeschlagen, „zu erwägen, ob das »Schreckensding« (מפלצת), das Maacha für die Aschera anfertigen liess (1Kön 15,13), eine größere Bes-Figur war, die die Königmutter als Motivgabe gestiftet hatte“ (Israel, 38). Diese Annahme ist wie die phallische Engführung der Vulgata eher spekulativ als richtig. Es ist nicht zu erweisen, daß der Ascherakult in einer Verbindung mit Bes stand und ebenso, daß größere Bes-Figuren als Motivgaben im Kult gestiftet wurden. Vgl. dazu bereits Verf., Ort, 78f und Elimination, 266. Zu den Bes-Figuren aus *Kuntilet ʿAğrūd* s.u. Teil III.

1801 Vgl. KBL<sup>3</sup> 883 und zu der Wurzel auch das unklare *tiplāšǣt* in Jer 49,16.

1802 Vgl. so auch H. SPIECKERMANN, Juda, 184 Anm 59. Zu *krt* und *šrp* im Kontext von Kultformen, vgl. o. Anm. 669 sowie Anm. 434 und Anm. 721.

1803 Vgl. R. PATAI, Goddess, 49; K.-H. BERNHARDT, Aschera, 172; S. ACKERMAN, Queen Mother, 390.

1804 Vgl. W.L. REED, Nature, 129f; A.L. PERLMAN, Asherah, 9.33, zuletzt S. ACKERMAN, Queen Mother, 389.

1805 So J. GRAY, Kings, 350.

*Nomen-<sup>l</sup>-Nomen*, die in 2Chr 15,16 bezeichnenderweise umgedreht wird<sup>1806</sup>, eher für die Bedeutung „machen etwas für jemand/etwas“<sup>1807</sup> und nicht für „machen etwas zu/als etwas“. *miplæšæet* ist nicht lediglich das Ausgangsmaterial, sondern das *corpus delicti*. Auch der Bezug des Suffixes in *miplastāh* in V 13b spricht für ein personal göttliches Verständnis der <sup>a</sup>*šerāh*, auch wenn möglich bleibt, daß sich das Suffix auf Maacha zurückbezieht. Naheliegender scheint aber der Bezug auf <sup>a</sup>*šerāh*, so daß sich auch von hierher ergibt, daß das *lā* <sup>a</sup>*šerāh* in 1Kön 15,13 *die Göttin Aschera im Blick hat*. Asa entfernt Maacha aus ihrem Amt als *g<sup>e</sup>bîrāh*, weil sie der Aschera ein „Kultbild“ gestiftet hat.

Es spricht nichts dagegen, in der Absetzung der Maacha eine historische Notiz zu sehen. Diese Entmachtung darf nicht zu gering eingeschätzt werden, denn das Amt der Königinmutter (*g<sup>e</sup>bîrāh*) machte Maacha zu einer Person des Staatsgefüges, der „bedeutende politische, dynastische und hofzeremonielle Rechte zugestanden“ wurden<sup>1808</sup>. Das Delikt Maachas, das Asa zur Entmachtung veranlaßte, wird nicht nur privater Natur gewesen sein, sondern als Eingriff in die (Religions-) Politik des Königs gewertet werden müssen<sup>1809</sup>. Es ist anzunehmen, daß Maacha durch das Herstellen des *miplæšæet* den Ascherakult im Juda des beginnenden 9. Jhs. - wahrscheinlich im Rahmen des offiziellen Staatskultes - aufgewertet und sich so in die Religionspolitik Asas eingemischt hat. Asa setzt sie daher aus Gründen der religionspolitischen Souveränität des Königs ab. Seine Aktion richtet sich insofern wahrscheinlich nicht generell gegen den Ascherakult. Welche Rolle Aschera und der Ascherakult im Staatskult des Südreiches in der Regierungszeit Asas gespielt hat und welche Funktion die Königinmutter in diesem Kult übernommen hat, läßt sich nicht mehr erheben<sup>1810</sup>. Auch die Frage, ob Aschera in Verbindung mit YHWH als dessen „consort“ ver-

1806 Vgl. dazu ausführlich C. FREVEL, *Elimination*, 266f.

1807 Vgl. z.B. Gen 27,9; Ex 20,6; 26,16.36.37; 27,3.6; 36,19.37; 38,4.28; Dtn 22,8; Jer 44,19; 2Chr 24,17. Vergleichbar ist etwa die Formel <sup>a</sup>*šāh pæsaḥ YHWH* in Ex 12,48; Num 9,10; Dtn 16,1; 2Kön 23,21; 2Chr 30,15 oder das Backen für die Himmelskönigin in Jer 7,18; 44,19.

1808 H. DONNER, Art, 107; vgl. auch N.-E.A. ANDREASEN, *Role*, 182, anders Z. BEN-BARAK, *Queen-Consort*, 23-33; DERS., *Status*, 23-34.

1809 Vgl. H. DONNER, Art, 107. Vgl. auch H. SPIECKERMANN, *Juda*, 186, der rein politische Gründe für die Absetzung Maachas annimmt. Nach ihm taucht Aschera hier nur als Akzidenz im Zuge der Depotenzenierung auf. Dagegen spricht aber das begründende <sup>a</sup>*šær* in der wahrscheinlich überlieferten Notiz.

1810 Abwegig ist die Argumentation von S. ACKERMAN, *Queen Mother*, 389-401, das Amt der Königinmutter generell mit dem Ascherakult in Verbindung zu bringen und die *g<sup>e</sup>bîrāh* gar mit einer Repräsentativfunktion zu belegen („The queen mother might even be considered the human representative, even surrogate, of Asherah“ [ebd. 400] oder „Indeed, the queen mother, assuming that she speaks as the goddess and thus as Yahweh's consort, in uniquely qualified to attest her son's divine adoption“ [ebd. 401]). Ihr Versuch, neben Maacha auch Isebel, Atalja und Nehushta als Aschera-Verehrerinnen zu erweisen, ruht auf unbewiesenen Voraussetzungen und z.T. wenig stringenter Argumentation. So wird z.B. Atalja mit dem Ascherakult verbunden, weil sie a) Baalsverehrerin war und b) auch Isebel Baalsverehrerin

ehrt wurde, läßt sich durch 1Kön 15,13 nicht beantworten. Die Evidenz von *Kuntilet ʿA-ğrūd* und *Ḥirbet el-Kōm* darf hier - auch wenn es zeitlich gut konvergieren würde - nicht einfach auf den biblischen Befund übertragen werden.

Die historische Notiz in V 13a nahmen jedenfalls die Deuteronomisten zum Anlaß, Asa zum *Modellreformer* in V 13b zu machen. Mit den Verben *krt* und *srp* und der Ortsangabe *b<sup>e</sup>nahal qidrōn*<sup>1811</sup> beschreiben sie in typischer Terminologie die Beseitigung des ungeliebten Kultobjekts. Diese Kultreform Asas ist kaum historisch, sondern „das Ergebnis dtr »Idealisierung«“<sup>1812</sup>.

Festzuhalten ist aus dieser Betrachtung von 1Kön 15,13 jedenfalls, daß hier der zeitlich erste historisch zuverlässige Beleg für den Ascherakult im Südreich vorliegt. 1Kön 15,13 macht wahrscheinlich, daß es einen Ascherakult in Juda auch im Umfeld des Königshauses und damit wohl auch im Jerusalemer Tempel gegeben hat: nicht mehr, aber auch nicht weniger.

### B. Aschera als Nationalgöttin unter Manasse (2Kön 21,3.7)

Manasse (696-642 v. Chr.) gilt als das *Enfant terrible* der jüdischen Kultgeschichte. Schon mit 12 Jahren an die Macht gekommen, mußte er diese 55 lange Jahre lang (vgl. 2Kön 21,1) gegen die Großmächte, vor allem gegen Assur verteidigen<sup>1813</sup>. Es scheint eine gesicherte Annahme, daß er dies nicht nur durch außenpolitische, sondern auch durch religionspolitische Loyalität gegenüber den Mächtigen am Tigris verwirklichte. Daß dies hingegen nicht bedeuten muß, daß der Vasall aufgrund von Repressalien der Verehrung assyrischer Gottheiten breiten Raum einräumte, sondern die Beeinflussung durch die Großmacht subtiler war, ist oben bereits bei der Diskussion der Identität der Himmelskönigin herausgestellt worden<sup>1814</sup>. Andererseits wurde in der Analyse des frühesten Verbotes der Aschere in Dtn 16,21 herausgestellt, daß sich der Prohibitiv zwar nicht direkt auf die Kultpolitik Man-

---

war, c) Isebel aber auch mit dem Ascherakult in Verbindung gebracht wird und so schließlich d) auch Atalja als Ascheraverehrerin wahrscheinlich gemacht werden kann („... Athaliah promoted the Baal cult in Judah under the influence of Jezebel and her patronage of the Baal cult in the north. If this is indeed the case, then we might as well expect that Athaliah allied herself with other cults favored by her mother. If, moreover, we have been correct in our assumptions ... that Jezebel both as queen and queen mother participated in the cult of Asherah, we can suggest that Athaliah would have done the same“, 396). Nehushta wird lediglich aufgrund ihres Namens mit Aschera verbunden, da der Ascherakult mit Schlangen in enger Verbindung stand (*sic!*).

1811 Vgl. außer 1Kön 15,13//2Chr 15,16 noch 2Sam 15,23; 1Kön 2,37; 2Chr 29,16; Jer 31,40 und, bezogen auf Kultreformen, 2Kön 23,4.6.12; 2Chr 30,14.

1812 H.D. HOFFMANN, Reform, 92, vgl. auch H. SPIECKERMANN, Juda, 186: „Asas religiöser Purismus ist also dtr Provenienz ...“.

1813 Zur inschriftlich belegten Tributzahlung Manasses an Asarhaddon vgl. H. DONNER, Geschichte, 329.333.

1814 Vgl. dazu bes. o. S. 453f.

asses bezieht, diese jedoch zu den Hintergründen des deuteronomischen Verbotes gerechnet werden muß<sup>1815</sup>. Manasse wird von den Deuteronomisten in 2Kön 21 als Antitypos zu Joschija stilisiert. „Die Dtr haben Manasse als eine Art Kontrastfigur zu Josia aufgebaut und ebensoviel Abscheulichkeit auf jenen gehäuft wie sie diesen in Ruhmesglanz eintauchten“<sup>1816</sup>. Fast ausschließlich kultische Vergehen werden über ihn trotz der langen Regierungszeit in 2Kön 21 berichtet<sup>1817</sup>: Er baut die Höhen wieder auf, die Hiskija zerstört hatte, errichtet Altäre für Baal und weitere Altäre im Tempel selbst und in den Tempelvorhöfen, er verehrt das Himmelsheer, fördert Wahrsagerei und Zauberei und verführt Juda, schlimmere Greuel zu verüben, als sie den Vorbewohnern des Landes zur Last gelegt werden (vgl. 2Kön 21,2-9). Zweifach taucht auch der Ascherakult in diesem Konzert kultischer Aberrationen auf. In V 3 wird Manasse angeklagt, eine Aschere wie König Ahab gemacht zu haben und in V 7, ein *pæsæl hā<sup>a</sup>šerāh* hergestellt und im Tempel aufgestellt zu haben. Die Doppelung dieses Vergehens fällt ebenso auf wie die dreifache Erwähnung von Altären oder der zweimalige Rekurs auf das Himmelsheer.

Gerade die ersten neun Verse des Manassekapitels strotzen vor Doppelungen, was schon häufig zu literarkritischen Operationen Anlaß gegeben hat. Nur summarisch seien einige Beobachtungen hier genannt: So wird dreimal der Bau von Altären erwähnt, *mizb<sup>e</sup>hot labba<sup>c</sup>al* (V 3), *mizb<sup>e</sup>hot b<sup>e</sup>bēt YHWH* (V 4) und die *mizb<sup>e</sup>hōt l<sup>e</sup>kāl š<sup>e</sup>bā<sup>a</sup> haššāmayim bištē hašrōt bēt YHWH* (V 5). Zweimal wird die Errichtung mit *bnh* formuliert (V 4 *w<sup>e</sup>qātal*, V 5 *wayyiqtol*), in V 3 hingegen steht *bnh* der Formel entsprechend bei der Errichtung der *bāmōt*, bei den Altären dafür das *qūm*. Neben der erwähnten Doppelung der Aschere/Aschera fällt auf, daß zweimal in unterschiedlicher Formulierung in einem Rückverweis auf die Erwählungsformel mit *šm šem* Bezug genommen wird (VV 4.7) und daß zweimal die Verehrung des Himmelsheeres (VV 3.5) erwähnt wird.

Sicherlich sind diese Doppelungen auffallend, jedoch sollte das Augenmerk *auch* auf die Variation und vor allem die literarische Gestaltung des Kapitels gelenkt werden. Es gibt durchaus Anzeichen, daß in 2Kön 21,1-18 eine mehrfach verschachtelte und mit mannigfaltigen Rück- und Vorverweisen arbeitende Komposition vorliegt. So taucht z.B. die Wendung *‘āsāh hāra<sup>c</sup>* (*b<sup>e</sup>‘ēnē YHWH*) wie ein Leitmotiv in den VV 2.6.9.15.16 auf. Zusammen mit dem Verweis auf die Greuel der Völker, die YHWH bei der Landnahme vertrieben hat (VV 2.9, vgl. zusätzlich den Verweis auf die Amoriter V 11), rahmt sie den Anklageblock VV 3-9. Auffallend ist auch die Häufung der wertenden Rückverweise auf Hiskija, Ahab, David, Salomo, Mose (und die Propheten). Vieles kehrt im Reformbericht in 2Kön 23 wieder, manches hat seine Bezüge in anderen Texten der Königsbücher oder im Deuteronomium<sup>1818</sup>.

Das Manassekapitel ist nicht nur durch die Manasse-Joschija-Antithetik geprägt, sondern übernimmt im Aufriß der Deuteronomisten ferner eine ähnliche Funktion wie die Reflexion über den Untergang des Nordreiches in 2Kön 17. Wie diese wird auch 2Kön 21 nicht aus einem Guß, sondern sukzessive gewachsen sein<sup>1819</sup>. Eine eigene Analyse des Kapitels kann hier nicht geboten werden,

1815 Vgl. dazu o. S. 189.

1816 H. DONNER, Geschichte, 334, vgl. auch H. SPIECKERMANN, Juda, 161.

1817 Vgl. zu 2Kön 21 neben den Kommentaren H. SPIECKERMANN, Juda, 160-170; M.S. O'BRIEN, Reassessment, 227-238 sowie K.D. SMELIK, Portrayal, 132-168, ebd. 168-189 auch zu dem Parallelbericht in 2Chr 33.

1818 Vgl. zur synchronen Analyse und zum Aufbau des Kapitels K.A.D. SMELIK, Portrayal, 132-168.

1819 Vgl. dazu mit Einschränkungen H. SPIECKERMANN, Juda, 160-170.

#### IV. Aschera in den Königsbüchern

sie würde den Rahmen sprengen. Im folgenden soll es nur um die beiden Ascheraverse und die Frage nach dem Stellenwert des Ascherakultes unter Manasse gehen.

Natürlich ist das Manassekapitel nicht einfach historisch auszuwerten, und auch sind die Anschuldigungen nicht als realistisches Bild der Kultgeschichte in der ersten Hälfte des 7. Jhs. anzusehen<sup>1820</sup>, jedoch gibt es gerade für den Bereich des Ascherakultes Anzeichen, daß historische Informationen überliefert worden sind. Beide Belege sind zunächst für sich und in ihrem Bezug zueinander zu betrachten.

V 3aα *wayyāšāb wayyibæn ʾæt habbāmôt*

V 3aβ *ʾašær ʾibbad hizqiyāhū ʾābīw*

V 3bα *wayyāqæm mizb<sup>e</sup>ḥot laba ʿal wayya ʿas ʾašerāh  
ka ʾašær ʿāsāh ʾah ʾāb mælæk yisrā ʿel*

V 3bβ *wayyīštahū l<sup>e</sup>kāl šebā ʾ hasšāmayīm wayya ʿabod ʾotām*

V 3aα Und er wandte sich um und baute die Höhen,

V 3aβ die sein Vater Hiskija zerstört hatte, wieder auf,

V 3bα und er errichtete Altäre für Baal und er machte eine Aschere,  
so wie Ahab, der König von Israel, gemacht hatte.

V 3bβ Und er warf sich vor dem ganzen Heer des Himmels nieder und diente ihnen.

Die Aufzählung der Verfehlungen Manasses beginnt ungewöhnlich mit dem Narrativ *wayyāšāb*, womit bereits die „nachhiskijanische Kehre“ in der Kultpolitik angezeigt wird. Wie in anderen Königsbeurteilungen auch, wird nun auf den Höhenkult Bezug genommen, jedoch mit ausdrücklichem Rückverweis auf den positiv beurteilten Hiskija. Manasse hat die *bāmôt* wieder errichtet, die Hiskija als erster König seit Salomo und der Reichsteilung hat zerstören lassen (2Kön 18,4, dort allerdings nicht *ʾbd pi.*, sondern *hū ʾ hesir ʾæt habbāmôt*)<sup>1821</sup>. Der zweite Punkt der Anklage steht schon in klarem Bezug auf den Nordreichkönig Ahab, der für die Beurteilung Manasses als Negativfolie dient. Nur hier und in 1Kön 16,32 (vgl. noch die Parallele zu 2Kön 21,3 in 2Chr 33,3) ist vom Errichten (*qum hi.*) eines oder mehrerer Altäre (*mizbe<sup>a</sup>h/mizbe<sup>e</sup>ḥôt*) für Baal (*labba ʿal*) die Rede<sup>1822</sup>. Der

1820 So auch K.A.D. SMELIK, *Portrayal*, 187.

1821 Über die Reform des Hiskija braucht hier nicht weiter gehandelt zu werden. Von seiner durch die Deuteronomisten deutlich hochstilisierten Kultreform wird wohl nur die Entfernung des *n<sup>e</sup>huštān* Historizität beanspruchen können. Die komplette Beseitigung des Höhenkultes wie auch die Entfernung der Aschere und der Masseben dürfte hingegen auf die dtr Kultsystematik im Rahmen der Hiskija-Manasse-Joschija-Sequenz zurückzuführen sein. Vgl. zu 1Kön 18,4 und der Kultreform Hiskijas die Analyse bei H. SPIECKERMANN, *Juda*, 170-175 sowie L. CAMP, *Hiskija*, 69-87.274-287 (wobei seine Trennung zwischen der Entfernung der *bāmôt* als Notiz von DtrH und dem folgenden *w<sup>e</sup>šibber hammaššebôt w<sup>e</sup>kārat ʾæt hā ʾašerāh* als Zusatz eines späteren Deuteronomisten nicht notwendig ist. Der Singular der Aschere erklärt sich durch die dtr Kultsystematik, s. dazu u.).

1822 Die Formulierung ist leicht variiert. Während es in 1Kön 16,32 um einen Altar im Baalstempel geht (*wayyāqæm mizbe<sup>a</sup>h labbā ʿal bêt habba ʿal ʾašær bānāh b<sup>e</sup>šom<sup>e</sup>rôn*) handelt es sich in 2Kön 21,3 um eine Vielzahl von Altären ohne nähere Ortsangabe (*wayyāqæm*



ausdrückliche Rückverweis auf Ahab folgt erst im nächsten Satz, wo Manasse vorgeworfen wird, er habe eine Aschere gemacht, so wie auch der Nordreichkönig sie gemacht hat (*wayya ʿas ʿašerāh ka ʿašer ʿāsāh ʿah ʿāb maelæk yišrā ʿel*). Vom Herstellen (ʿšh) einer Aschere ist nur in 2Kön 21,3 (//2Chr 33,3); 1Kön 16,33; 1Kön 14,15 und 2Kön 17,16 die Rede. 2Kön 17,16 weist die späte Form ʿašerāh auf und kann einem späten Deuteronomisten zugeschrieben werden<sup>1823</sup>, in 1Kön 14,15 steht der Plural, wodurch sich diese Stelle ebenfalls von 1Kön 16,33; 2Kön 21,3 abhebt<sup>1824</sup>. Neben dem expliziten Rückverweis besteht also wie bei dem Herstellen der Altäre für Baal bereits ein impliziter Verweis auf Ahab durch die Formulierung<sup>1825</sup>.

Den Abschluß in V 3 bildet der Vorwurf an Manasse, das Himmelsheer verehrt zu haben, was durch *hwh* und ʿbd zum Ausdruck gebracht wird<sup>1826</sup>. Auffallend ist das *wayya ʿabod ʿotām* am Schluß von V 3, das sich natürlich zum einen auf die kollektive Größe „Himmelsheer“ beziehen kann (vgl. auch die Mehrzahl der Altäre für das Himmelsheer in V 5)

---

*mizbʿhôt labba ʿal*). Der Plural konvergiert mit den wiedererrichteten *bāmôt*, so daß nahe liegt, die Altäre dem Höhenkult zuzuordnen. Dagegen spricht aber die singularische Fortsetzung durch *wayya ʿas ʿašerāh* und der deutliche Bezug zu 2Kön 23,4, wo es um den Jerusalemer Tempel geht.

1823 S. dazu auch u. Anm. 1866.

1824 Auch für das *wayya ʿas ʿah ʿāb ʿet hā ʿašerāh* in 1Kön 16,33a kann gefragt werden, ob hier ein Nachtrag vorliegt. Auffallend ist die doppelte explizite Erwähnung des Subjekts Ahab in 1Kön 16,33a und 33b. Die Beurteilung Ahabs setzt in V 30 mit der ersten expliziten Nennung des Königs ein (*wayya ʿas ʿah ʿāb bæn ʿamrī hāra ʿ bʿ ʿenē YHWH mikkol ʿašer lʿpānāw*), dann folgen in VV 31f Narrative ohne Erwähnung Ahabs. V 33a setzt dann mit dem expliziten *wayya ʿas ʿahāb* ein. Erst recht unnötig ist die erneute Erwähnung des Subjekts in V 33b (*wayyōsæp ʿah ʿāb*). Vielleicht muß V 33b abgetrennt und einem späteren Deuteronomisten zugewiesen werden (vgl. dazu z.B. H. SPIECKERMANN, *Juda*, 208). Dafür würde auch die variierende Wiederaufnahme von V 30 (*mikkol ʿašer lʿpānāw* wird zu *mikkol malkē yišrā ʿel ʿašer hāyū lʿpānāw*, YHWH wird zu YHWH ʿalohē yišrā ʿel) sprechen. Aus der Wiederholung des Subjekts in V 33a sollte man jedoch keine weitreichenden literarkritischen Schlüsse ziehen. Sieht man V 33b als Werk eines Späteren an, bildet das ʿšh ʿah ʿāb in V 33a mit V 30a einen Rahmen um die Beurteilung Ahabs. Der determinierte Singular *hā ʿašerāh* steht in Bezug zu 2Kön 13,6, s. dazu u.

1825 H. SPIECKERMANN, *Juda*, 162 will den expliziten Rückverweis auf Ahab in 2Kön 21,3b\* einem späten Deuteronomisten zuweisen, da er „ganz augenscheinlich“ aus der Aufzählung herausfalle und der „weite geschichtliche Horizont, den dieser Rückbezug auf Ahab verrät, ... an dieser Stelle nicht im Blickfeld von DtrH (ist), der ganz auf den engeren Kontext von Hiskija bis Josia konzentriert ist“ (ebd.). SPIECKERMANN faßt hier die Hiskija-Manasse-Joschija-„Trilogie“ zu eng. Das zeigt sich auch daran, daß er die impliziten Rückverweise auf Ahab in den Formulierungen von 2Kön 21,3 nicht erkennt und das *wayyāqæm mizbʿhôt labba ʿal* auf 2Kön 23,4aß und das Herstellen der Aschere auf 2Kön 23,4 beziehen will. Auch muß die positiv-negativ Gegenüberstellung von Hiskija und Ahab stärker berücksichtigt werden, wenn die Einheitlichkeit von 2Kön 21,3 diskutiert wird. Wie unten herauszustellen ist, steht 2Kön 21,3 in einem doppelten Bezug sowohl zu 1Kön 16,32f als auch zu 2Kön 23,4. Letzterer Bezug wird durch die Trias Baal, Aschera/Aschere, Himmelsheer konstituiert. Es gibt aber keinen Grund, wegen dieses Bezuges den Rückverweis auf Ahab auszuschneiden.

1826 Vgl. zu *šebā ʿ hasšamayim* und den Belegen o. S. 464-467.

oder aber auf alle zuvor genannten Größen, nämlich Baal, Aschera/Aschere und Himmelsheer. Für letzteres spricht die Verbindung zwischen 2Kön 21,3 und 2Kön 23,4; in beiden Stellen wird die Trias Baal, Aschera und Himmelsheer genannt<sup>1827</sup>. In 2Kön 23,4 werden die kultischen Installationen und Geräte (*kāl hakkēlīm hā ʿāšūyim*) Manasses durch Joschija aus dem Tempel (*mehēkal YHWH*) entfernt (*yš ʿ hi.*) und durch Verbrennen unbrauchbar gemacht. In 2Kön 23,4 ist der Terminus *ʿāšerāh* wohl in Analogie personal-göttlich zu verstehen, d.h. es sind Kultgeräte, Kultbilder etc. gemeint, die im Ascherakult Verwendung fanden. In 2Kön 21,3 ist der Terminus *ʿāšerāh* hingegen zunächst eindeutig kultisch-objekthaft als Aschere zu verstehen, da vom Herstellen die Rede ist<sup>1828</sup>. Durch den Einschluß in das *wayya ʿābod ʿotām* oszilliert allerdings die Erwähnung der *ʿāšerāh* in 2Kön 21,3 zwischen kultisch-objekthaften und personal-göttlichem Verständnis.

Gegenüber V 3 ist V 7 als eindeutige Referenz der Göttin Aschera anzusehen:

V 7a *wayyāšæm ʿæt pæsael hā ʿāšerāh ʿāšær ʿāsāh*

V 7bα *babbayit ʿāšær ʿamar YHWH ʿæl dāwid wē ʿæl sēlomoh bʿnō*

V 7bβ *babbayit hazzæh ūbīrūsālayim ʿāšær bāharti mikkol šibtē yisrā ʿel*

V 7by *ʿāsīm ʿæt sēmi lē ʿōlām*

V 7a Und er stellte das Kultbild der Aschera, das er gemacht hatte,

V 7bα im Tempel auf, von dem YHWH zu David und zu seinem Sohn Salomo gesagt hatte:

V 7bβ In dieses Haus und in Jerusalem, das ich mir aus allen Stämmen Israels erwählt habe,

V 7by will ich meinen Namen für immer legen.

Das Aufstellen eines Kultbildes der Aschera im Tempel wird zu Recht als der Höhepunkt der Verfehlungen Manasses in 2Kön 21,3-9 eingestuft<sup>1829</sup>. Das Errichten der Höhen und die Altäre im Tempelbereich - sowohl die unspezifizierten Fremdgötteraltäre in V 4 als auch die Altäre für das Himmelsheer in den beiden Vorhöfen des Tempels V 5<sup>1830</sup> - tangierte die kultische Integrität der YHWH-Verehrung anscheinend nicht so stark wie der Eingriff in das Zentrum des Kultes durch das Aufstellen eines Kultbildes der Göttin Aschera. Gegenüber V 5 ist der Bezug zur Erwählungsformel ausgedehnt und forciert. Au-

1827 M.A. O'BRIEN will die Verehrung des Himmelsheers in V 3bβ als späteren Zusatz werten, da das Aufstellen von Altären für das *sēbā ʿ hasšāmāyim* erst in V 5 berichtet werde, V 3bβ also vorgreife (vgl. Reassessment, 232). Das Argument überzeugt nicht, da (1) die Verehrung des Himmelsheeres unabhängig von den Altären in den Vorhöfen des Tempels ist, (2) die diachrone Abfolge auch - vielleicht sogar eher - umgekehrt sein kann und (3) ein Ausscheiden von V 3bβ die Korrespondenz dieses Verses mit 2Kön 23,4 unbeachtet läßt. Für die synchrone Abfolge ist die Erklärung von K.A.D. SMELIK (Portrayal, 146) überzeugender, daß in V 5 eine „repetition with an increase in information“ vorliegt.

1828 Es ist wichtig, hier möglichst genau zu unterscheiden. Zu ungenau ist z.B. H. SPIECKERMANN, wenn er schreibt, in 2Kön 21,3 werde „die Göttin Aschera selbst angefertigt“ (Juda, 163).

1829 Vgl. K.A.D. SMELIK, Portrayal, 146; M.S. O'BRIEN, Reassessment, 229.

1830 Die *sēte ḥašrōt* finden sich nur hier und in 2Kön 23,12. Die genaue Lokalisierung der Altäre (im inneren und äußeren Vorhof?) bleibt unklar, vgl. die Angaben bei A. ŠANDA, 2Könige, 318; M. COOGAN; H. TADMOR, II Kings, 266; G.H. JONES, Kings, 597.

toritäten - in singulärer Weise die Großkönige David und Salomo - werden aufgeföhren, um zu betonen, daß YHWH Jerusalem für *sich*, gemeint ist natürlich für *sich allein* ausgewählt hat. Überdeutlich kontrastiert das *šm* in V 7b die Aktion Manasses in V 7a: YHWH will seinen Namen auf immer in Jerusalem und in den Tempel „legen“ (*ʾāšm ʾet šemī lē ʾōlām*), während Manasse in demselben Tempel (vgl. *babbayit hazzæh*, V 7b) ein Kultbild Ascheras aufstellt (*wayyāsæm ʾet pæsæl hāʾāšerāh babbayit*). Deuteronomistische Rhetorik leistet hier ihr Bestes, denn stärker ist eine Opposition zwischen YHWH und Aschera kaum auszudrücken.

Auffallend ist in V 7a der Herstellungsrückverweis *ʾāšær ʾāšāh*, der unnötig scheint. Da er die Korrespondenz der beiden *šm* stört und zudem in der LXX fehlt, wird er häufig ausgeschieden<sup>1831</sup>. Unabhängig von der Entscheidung, ob der Relativsatz einen Nachtrag darstellt, will er betonen, daß Manasse (zumindest veranlassendes) Subjekt der Herstellung des Ascherakultbildes ist und dieses eigens für den Tempel hergestellt worden ist. Gerade durch die Kombination von *ʾsh* mit *pæsæl* klingt natürlich das dekalogische Bilderverbot in der ältesten Fassung an (*lo ʾ ta ʾāšæh lēkā pæsæl*)<sup>1832</sup>. Überhaupt ist der Ausdruck *pæsæl hāʾāšerāh*, der in 2Chr 33,7 als *pæsæl hassæmæl* umgedeutet wird<sup>1833</sup>, auffallend. Zwar finden sich weitere Constructus-Verbindungen mit *pæsæl* als *nomen regens*<sup>1834</sup>, jedoch findet sich kein *pæsæl habba ʾal* oder ein *pæsæl dāgôn* o.ä. Die Formulierung in 2Kön 21,7 ist selten konkret. Auch dies spricht letztlich dafür, in dem Aufstellen des Kultbildes der Aschera im Tempel nicht eine deuteronomistische Erfindung, sondern eine Notiz mit historischem Gehalt zu sehen.

Aus dieser Einschätzung ergibt sich die These, daß der Ascherakult unter Manasse eine deutliche Aufwertung erfahren hat. Das Aufstellen eines Kultbildes der Göttin im YHWH-Tempel bedeutet zunächst aller Wahrscheinlichkeit nach, daß ein solches Kultbild der Göttin bisher im Jerusalemer Tempel fehlte. Die Errichtung des *pæsæl* könnte gar darauf hinweisen, daß zur Zeit Manasses Aschera und YHWH als Paar im Jerusalemer Tempel verehrt worden sind. Auch Dtn 16,21 deutete ja bereits in diese Richtung. Aber auch hier war betont worden, daß Aschera YHWH beigeordnet war und nicht völlig gleichrangig neben

1831 Vgl. M.A. O'BRIEN, Reassessment, 229; K.A.D. SMELIK, Portrayal, 154. H. SPIECKERMANN will den Herstellungsrückverweis ebenfalls von V 7a trennen, da er „nichts anderes bezweckt, als die Aschera von 21,7a mit der in 21,3b zu identifizieren“ (Juda, 166). Es ist allerdings fraglich, ob der Relativsatz das wirklich leistet, denn Deuteronomisten haben durchaus zwischen Ascherakultbild und Ascherakultpfahl unterschieden (vgl. 1Kön 16,33 u. 13,6 mit 1Kön 15,13), auch wenn sie an manchen Stellen multivalent formulierten (etwa 2Kön 23,6, s.dazu u.).

1832 Zur Entwicklung des dekalogischen Bilderverbots vgl. F.-L. HOSSFELD, Dekalog, 268-273; C. DOHMEN, Bilderverbot, 211-230.

1833 Vgl. zu der Umformulierung in 2Chr 33,7.15 C. FREVEL, Elimination, 267f.

1834 Vgl. dazu und zum Bedeutungsspektrum des Begriffs, C. DOHMEN, Art. לֹבַב, 690f u.ö.

YHWH verehrt wurde, denn sie besaß keinen eigenen Opferplatz. Inwieweit die Aschera-verehrung im Inneren des Tempels unter Manasse selbst ein Novum darstellt, bleibt der Spekulation überlassen. Das Aufstellen eines Kultbildes für die Göttin könnte neben der Beteiligung am Opferkult auch „nur“ die Spitze des Eisbergs gewesen sein. Auch die Frage nach den Hintergründen der Forcierung eines genuin israelitisch-judäischen Göttinnenkultes läßt sich nur thetisch klären. Daß das Kultbild der Aschera nicht ein verkaptetes Kultbild der ass. Ištar gewesen ist, wie H. SPIECKERMANN annehmen will<sup>1835</sup>, wurde bereits oben herausgestellt<sup>1836</sup>. Dennoch dürfte die Mächtigkeit der Ištar<sup>1837</sup> einen Grund für die Aufwertung des Ascherakultes im Jerusalemer Tempel durch Manasse darstellen. Während die Opposition (Jehowist, Prophetie und frühdeuteronomische Bewegung, spätvorexilisch auch Joschija und im Exil die Deuteronomisten) die nationale und religiöse Identität in der Krise durch Konzentration auf die Ausschließlichkeit YHWHs zu stärken suchten - eine Position, die sich letztendlich durchsetzte -, versuchte Manasse durch eine Art kultpolitische Mimesis dasselbe zu erreichen. Es ist m.E. wahrscheinlich, daß er durch die Aufwertung der Aschera und des Ascherakultes ein Gegengewicht zu der kampferprobten und scheinbar immer siegreichen Göttin Ištar zu schaffen suchte. Durch seine synkretistische Kultpolitik versuchte er, eine religiöse Identitätssicherung zu erreichen, nicht durch konservative Rückbesinnung auf die Einzigkeit YHWHs und seines Kultortes, sondern durch Anpassung der Religion an die Zeichen der Zeit (Astralisierung und Aufwertung der Göttin). Aber diese Politik konnte ebensowenig wie die Konzentration auf YHWH allein die Katastrophe abwenden. Da sich jedoch letztlich die deuteronomisch-deuteronomistische Position durchsetzte, fiel Manasse derart in Ungnade, daß unter den judäischen Königen für die Deuteronomisten kein schlimmerer mehr zu denken war.

Zum Schluß ist noch einmal auf den Kurzprohibitiv im Dekalog zurückzukommen. H. SPIECKERMANN hat die These aufgestellt, daß „das Bilderverbot als gezielte Reaktion auf die Aufstellung eines פסל für אִשְׁרָה=Ištar im Tempel verstanden werden“ könnte<sup>1838</sup>. Auch C. DOHMEN erwägt, daß „der »Kultfrevel« Manasses für die Objektbezeichnung *pæsæl* ausschlaggebend gewesen sein“ mag<sup>1839</sup>. Wenn auch 2Kön 21,7a - wahrscheinlich auch als Annalennotiz - noch nicht für die Wahl der Formulierung des frühdeuteronomistischen *lo ' ta 'ašæh l'kā pæsæl* in Betracht kommt<sup>1840</sup> und auch das Bilderverbot nicht als gezielte Reaktion auf

1835 Vgl. dazu H. SPIECKERMANN, *Juda*, 167; auch R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 307f.

1836 Vgl. dazu o. S. 453f.

1837 Vgl. zu dem an die Vasallen vermittelten Ištar-Bild H. SPIECKERMANN, *Juda*, *passim*, bes. 216-221.

1838 H. SPIECKERMANN, *Juda*, 167.

1839 C. DOHMEN, Art. פסל, 694, vgl. DERS., *Bilderverbot*, 272f.

1840 Sicher ist der Begriff *pæsæl* wegen seines relativ weiten semantischen Bedeutungsfeldes und wegen seiner eindeutigen Festlegung auf den kultischen Bereich für die als allgemeingültig

Manasses Tat engzuführen ist, so wird doch das Aufstellen des *pæsæl hä<sup>a</sup>šerāh* im Jerusalemer Tempel als ein bedeutender realer Hintergrund für die Formulierung des *dekalogischen* Bilderverbotes abgeben. So wird man nicht sagen können, daß das Bilderverbot unmittelbar auf den Ascherakult abzielt, jedoch zeigt 2Kön 21,7, daß auch der Ascherakult durch das Bilderverbot betroffen sein konnte und wahrscheinlich auch getroffen werden sollte.

### C. Die Ascherabelege im Reformbericht (2Kön 23,4-20)

Die in 2Kön 22f berichtete Kultreform des Königs Joschija gehört unbezweifelbar zu den wichtigsten Ereignissen bei der Erforschung der Religionsgeschichte der späten Königszeit. Dieses Urteil gilt nicht zuletzt auch für die Rückfrage nach der Bedeutung des Ascherakultes im spätvorexilischen Juda, weist doch der Reformbericht insgesamt fünf Belege des Lexems *šerāh* auf (2Kön 23,4.6.7.14.15). Nun ist allerdings nicht nur die literarische Integrität des Reformberichtes und dessen Einbindung in das Gefüge von Buchauffindungsbericht (22,3-11), Befragung der Hulda (22,12-20), Bundesschluß (23,1-3) und Passafeier (23,21-23) in 2Kön 22f umstritten, sondern auch die Historizität der in 2Kön 23,4-20.24 berichteten Reformmaßnahmen<sup>1841</sup>. Um in diesen Fragen zu einem gesicherten Ergebnis zu kommen, wäre eine erneute Diskussion der Texte notwendig. Eine eigene Analyse von 2Kön 22f kann hier jedoch nicht vorgelegt werden; sie würde den Rahmen sprengen. Bevor die Aschera-Belege des Reformberichtes systematisiert werden und einige dieser Stellen hier etwas näher betrachtet werden sollen, gilt es, zu den genannten Fragen zumindest in Umrissen Stellung zu beziehen. In der Frage der Selbständigkeit des Abschnitts über die kultischen Reformen 2Kön 23,4-40 ist eine Mittelposition einzunehmen: Die Passage ist von den übrigen „Akten“ der Reform Joschijas abgehoben und läßt deutliche Rückbezüge (außer in 2Kön 23,24) vermissen, läßt sich aber weder literarisch noch sachlich völlig davon trennen<sup>1842</sup>. Zugleich ist nicht von einer chronologischen Darstellung des Geschehens „zwischen“ Bundesschluß und Passa auszugehen. Den scheinbar sicheren Rekonstruktionen einer älteren Quelle des Reformberichtes ist mit äußerster Skepsis zu begegnen. Der vorliegende Reformbericht geht zwar wahrscheinlich auf älteres Material zurück, ist aber in sich durch und durch als deuteronomistischer Text gestaltet. Damit ist weder einer ausschließlich synchro-

---

intendierte Formulierung des Dekaloges gewählt worden, vgl. F.-L. HOSSFELD, Dekalog, 272f und auch C. DOHMEN, Bilderverbot, 272; DERS., Art. לֹא־בַמִּצַּח, 694.

1841 Vgl. zur jüngeren Diskussion um die literarische Gestalt von 2Kön 22f und um die Reform Joschijas N. LOHFINK, Diskussion; DERS., Kultreform; K. VIŠATICKI, Reform; P. TAGLIACARNE, Keiner; K. LOWERY, Kings; K. KOCH, Gefüge; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 307-321; H.D. PREUSS, Geschichtswerk, 246-250; B. GIESELMANN, Reform; C. UEHLINGER, Kultreform.

1842 Zumindest die Tempelreinigung bzw. der Umbau des Tempels ist ein deutlich verbindendes Moment, vgl. 2Kön 22,5f; 23,4[?].7.

nen Sichtweise noch der Einheitlichkeit des Textes das Wort geredet. Vielmehr dürfte der Reformbericht eine mehrfache deuteronomistische Überarbeitung erfahren haben. Mit diesen groben Pinselstrichen ist zugleich in einer weiteren Frage Position bezogen. Die Reform Joschijas ist kein deuteronomistisches Konstrukt, sondern geht - wenn auch nicht in allen Details - auf historische Maßnahmen des Königs zurück<sup>1843</sup>. Im Einzelnen kommen dafür in begrenztem Maße die Neugewichtung des Jerusalemer Heiligtums gegenüber den Lokalheiligtümern<sup>1844</sup>, die Liquidierung der *kēmārîm* (V 5), die Entfernung der Pferde und Wagen des Sonnengottes (V 11), der Dachaltäre und der Kulteinrichtungen Manasses (V 12), aber auch Maßnahmen gegen den Ascherakult, vor allem 2Kön 23,6 und 7 in Betracht. Die Ausdehnung der Reformmaßnahmen auf das Gebiet des ehemaligen Nordreiches (2Kön 23,15.18f) dürfte hingegen ebenso wie die restlose Beseitigung nicht-yahwistischer Kultelemente oder die Zerstörung aller Heiligtümer neben dem Jerusalemer Tempel als dtr Fiktion zu beurteilen sein. Die *kultpolitischen* (!) Maßnahmen stehen in Zusammenhang mit den Veränderungen in den politischen Konstellation zwischen den Großmächten, insbesondere der Verringerung des assyrischen Kulturdrucks und der Einflußnahme auf die Politik Joschijas. Damit müssen jedoch nicht die Maßnahmen als bloße „Purgierung des Jerusalemer Staatskultes bzw. Residenzheiligtums von obsolet gewordenen Ritualen“ tendenziell abgewertet werden und jegliches „Programm“ der Reform geleugnet werden<sup>1845</sup>. Es ist m.E. immer noch sehr plausibel, daß die Programmatik der Reformmaßnahmen in einer restaurativen religiösen Identitätssicherung bestand und letztlich die innen- wie außenpolitische Stärkung des Rumpfstaates Juda zum Ziel hatte. Damit erhält die Reform eine antiasyrische Stoßrichtung (die wohl auch in dem Zurückdrängen der Astralisierungstendenzen zum Ausdruck kommt), erschöpft sich aber nicht darin. Die Kultreform Joschijas zielt auf nichts anderes als die kultpolitische „Mimesis“ Manasses, lediglich mit entgegengesetzten Mitteln: Konzentration auf die kultische (und damit nationale) Identität in der YHWH-Verehrung im Jerusalemer Staatskult.

Auffallend ist nicht nur die häufige Erwähnung von Aschera und Ascheren im Reformbericht, sondern auch die z.T. wenig stereotype Gestalt der Belege. Von den 5 Belegen sind 4 Singularbelege (VV 4.6.7.15) und ein Pluralbeleg (V 14). Im gleichen Verhältnis findet

1843 Vgl. dazu die anregenden und methodisch durchreflektierten Überlegungen von C. UEHLINGER, Kultreform, denen in der Tendenz voll und ganz zuzustimmen ist. Lediglich in der Bewertung von Einzelfragen wie etwa der Einordnung des Jerusalemer Tempels als Heiligtum des Sonnengottes oder in der Frage der Programmatik der Kultreformmaßnahmen (s.u.) bleibt Dissens.

1844 Wobei als offene Frage bleibt, in welchem Grad man mit Zentralisationsmaßnahmen zu rechnen hat. Daß tatsächlich *alle* Heiligtümer des Landes für den Opferkult liquidiert wurden und vom „Synkretismus“ gereinigt wurden, wie Dtn 12 und 2Kön 23,5.8f.13f nahelegt, dürfte eher deuteronomistische Fiktion sein.

1845 Gegen C. UEHLINGER, Kultreform.

sich die Determination des Lexems. Bis auf den letzten Beleg in V 15<sup>1846</sup> sind alle determiniert (VV 4.7 nur durch die masoretische Vokalisation eindeutig). In zwei Belegen bezeichnet das Lexem sehr wahrscheinlich die Göttin Aschera (2Kön 23,4.7), sonst ein oder mehrere Objekte: die Ascheren<sup>1847</sup>. Drei Belege beziehen sich auf den Jerusalemer Tempel (VV 4.6.7), die beiden anderen auf jegliche Heiligtümer außerhalb Jerusalems bzw. die Kulteinrichtungen auf dem Ölberg (V 14) und auf das Heiligtum in Bet-El (V 15). Über die Belege, die sich auf den Jerusalemer Tempel beziehen, wird ein möglichst breites Spektrum des Ascherakultes abgedeckt, beginnend bei Kultgeräten, die im Ascherakult Verwendung fanden (V 4) über die Aschere bzw. das Kultbild der Aschera im Jerusalemer Tempel (V 6) bis hin zu Kulteinrichtungen und Kulthandlungen für die Göttin im Tempelbereich (V 7). Folgt man den Angaben im Reformbericht, wurde der Ascherakult völlig aus dem Tempel extirpiert.

Der einzige Pluralbeleg scheint auf den ersten Blick kontextbedingt zu sein. In V 13 werden die von Salomo angeblich errichteten Höhen am „Ölberg“ östlich von Jerusalem<sup>1848</sup> erwähnt. V 14b bezieht sich durch *m<sup>e</sup>qômām* auf diese Höhen zurück, so daß sachlich ein Plural von Ascheren und Masseben gefordert ist. V 14 ist daher sicher nicht wegen des Plurals als sekundär zu erachten<sup>1849</sup>. Allerdings erschöpft sich die Bedeutung des Plurals nicht in der Kontextrückbindung, was durch einige Beobachtungen gestützt werden kann. V 13 greift weit zurück auf 1Kön 11,5-8. Dort sind allerdings keine Ascheren und Masseben

1846 Dem Konjekturevorschlag in BHK, den Artikel zu ergänzen, ist nicht zuzustimmen, gegen E. WÜRTHWEIN, Könige, 453.

1847 Zur Ambivalenz des *hā<sup>a</sup>šerāh* in V 6 s.u.

1848 Vgl. zur Lokalisation des „Berges des Verderbens“ in 2Kön 23,13 die Angaben bei A. ŠANDA, 2Könige, 348f.

1849 Gegen S.A. WIGGINS, Reassessment, 117.119, der sich auf G.H. JONES, Kings, 617-624 bezieht. Als literarkritisches Kriterium wird der Gebrauch des *w<sup>e</sup>qāṭal* als Erzähltempus angeführt. Daß der Gebrauch des sog. *Perfekt copulativum* nicht ohne flankierende Argumente literarkritisch ausgewertet werden kann, hat H. SPIECKERMANN in seiner Untersuchung überzeugend nachgewiesen (Juda, 120-130), auch wenn mit seiner Einlassung die Gründe für den Gebrauch dieses Tempus noch nicht restlos geklärt sind. Zur Weiterführung der Diskussion vgl. W. VON SODEN, Aramaismen, 38-41 (Habitativ und K. KOCH, Gefüge, 83-87, der davon ausgehen will, daß *w<sup>e</sup>qāṭal* stärker den resultativen Charakter eines Geschehens betont und dadurch vom Narrativ abgesetzt ist. „*w<sup>e</sup>qāṭal* (wird) nur benutzt, wo eine *abgeschlossene Handlung mit dauerhafter und wichtiger Wirkung* hervortritt ...“ (86). Ob sich diese Unterscheidung durchsetzen wird, bleibt fraglich. Die Herausführung der Kultgeräte aus dem Tempel und deren Verbrennung (V 4ba *wayyiqṭol*) ist m.E. nicht weniger endgültig als die Verbringung der Asche nach Bet-El (V 4bβ *w<sup>e</sup>qāṭal*). Auch überzeugt die Begründung für den Narrativ in V 7 nicht, daß nämlich „gewiß vorausgesetzt (sei), daß die Ruinen alsbald beseitigt worden sind, ... während die Trümmer auf dem Ölberg liegen bleiben sollen - deshalb *w<sup>e</sup>qāṭal* V. 14“. In V 14 ist nur bei der Zerstörung der Masseben *w<sup>e</sup>qāṭal*, beim Umhauen der Ascheren hingegen *wayyiqṭol* und bei der Verunreinigung der Höhen *x-qāṭal* gebraucht. Alle Aktionen sind gleichermaßen resultativ gemeint; ein Intensitätsunterschied ist nicht zu erkennen.

aufgeführt. Nun ist in 1Kön 11,7f auch die Errichtung einer Höhe für Astarte nicht explizit erwähnt, Astarte taucht jedoch ununterschieden mit Milkom und Kemosch in dem Bezugstext 2Kön 23,13 auf. Astarte ist allerdings im Unterschied zu Masseben und Ascheren in 1Kön 11,5 erwähnt. Von der Formulierung in V 14 *šbr pi.* mit Masseben und *krt* mit Ascheren besteht ein Bezug zu 2Kön 18,4 (und darüber hinaus zu Ex 34,13). Bei Hiskija steht die Aschere allerdings auffallend im Singular. Läßt man die folgende Erwähnung des Lexems *ʾašerāh* in V 15 einmal aus, was wegen der Ausdehnung der Reformmaßnahmen auf das Gebiet des ehemaligen Nordreiches durchaus zu vertreten ist<sup>1850</sup>, bildet V 14 die letzte Erwähnung von Ascheren im Südreich in den Königsbüchern. Diese Schlußposition am Ende der kultischen Reformmaßnahmen Joschijas weist zurück auf die erste Erwähnung von Ascheren in 1Kön 14,23, wo ebenfalls der Plural verwandt ist. Beide Stellen bilden einen Rahmen um die Kultgeschichte des Südreiches (s. dazu u.). Die Erwähnung von Ascheren und Masseben auf den Höhen gegenüber von Jerusalem ist durch das Verweissystem der Ascherabelege zu erklären. Ihr Fehlen in 1Kön 11,5-8 ist damit nicht signifikant. Für eine nähere Betrachtung verbleiben noch die auf den Jerusalemer Tempel bezogenen Belege. Von besonderem Interesse ist die konkrete Angabe aus V 7, daß Frauen für Aschera in den Häusern der *q<sup>l</sup>dešīm bātīm* gewebt haben sollen. Da dieser Beleg häufig mit einer kultischen Prostitution im Ascherakult verbunden worden ist, soll er an anderer Stelle ausführlich diskutiert werden<sup>1851</sup>.

Direkt zu Beginn des Reformberichtes taucht das Lexem *ʾašerāh* in V 4 auf:

- V 4aα *waysaw hammælæk ʾæt hilqīyyāhū hakkohen haggādōl w<sup>e</sup> ʾæt  
koh<sup>a</sup>nē hammišnæh w<sup>e</sup> ʾæt šom<sup>e</sup>rē hassap l<sup>e</sup>hōšt<sup>ʾ</sup> mehēkal YHWH*  
 V 4aβ *ʾet kāl hakkelīm hā ʾašūyim labba ʿal w<sup>e</sup>lā ʾašerāh ūl<sup>e</sup>kol š<sup>e</sup>bā ʾ haššāmāyim*  
 V 4bα *wayyis<sup>r</sup>pem miḥūš līrūšālayim b<sup>e</sup>šadmōt qidrōn*  
 V 4bβ *w<sup>e</sup>nāsā ʾ ʾæt ʾapārām bēt ʾel*

- V 4aα Und der König befahl dem Oberpriester Hilkija, den nachgeordneten Priestern und den Schwellenhütern aus dem Heiligtum YHWHs,  
 V 4aβ alle Geräte herauszubringen, die für Baal und für Aschera und für das ganze Heer des Himmels angefertigt worden waren.  
 V 4bα Und er ließ sie außerhalb von Jerusalem im Gelände Kidrons verbrennen  
 V 4bβ und ihre Asche nach Bet-El bringen.

Auf die Benennung der Amtspersonen, die die Reformmaßnahmen auf Veranlassung Joschijas durchführen sollen, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden<sup>1852</sup>. Wie oben erwähnt, ist hier ein personales Verständnis des Lexems sehr wahrscheinlich. Zwar wären

1850 Zum sekundären Charakter von 2Kön 23,15 s. auch u. Anm. 1866.

1851 S. dazu u. Band 2, S. 680-699.

1852 Vgl. dazu H. SPIECKERMANN, Juda, 47.79f.



auch *kelîm* für den Ascherakultpfahl denkbar, jedoch im Verbund mit Baal und dem Himmelsheer sehr ungewöhnlich. Um welche Art Kultgeräte es sich handelt, ob um Räucherutensilien, Opfergeräte, „Töpfe, Schaufeln, Messer und Becher“ (vgl. 2Kön 25,14), sagt der Vers nicht. Auch ist aus der Vernichtungsart nicht zu schließen, daß es sich ausschließlich um hölzerne Gegenstände gehandelt haben muß<sup>1853</sup>. Durch das Verbrennen im Feuer werden die Gegenstände kultisch unbrauchbar gemacht. Daher auch die Erwähnung, daß die Vernichtung außerhalb Jerusalems im Bereich des Kidrontales stattfindet<sup>1854</sup>. Wichtiger als diese Konkreta ist vielmehr die Vollständigkeit: *kâl hakkêlîm hâ ʿašûyim*. Jegliches Gerät, das im Kult für Baal, Aschera und Himmelsheer verwandt worden ist, soll beseitigt und vernichtet werden. Völlig zu Recht hat H. SPIECKERMANN betont, daß „Baal und Aschera hier mehr als lediglich kanaanäische Gottheiten (sind), wie schon ihre Zusammenstellung mit dem Himmelsheer anzeigt“<sup>1855</sup>. An einen im Tempel noch verehrten (und verstaubten) Wettergott und „seine“ (*sic!*) Partnerin ist hier in der Tat nicht zu denken. Allerdings stehen Baal und Aschera nicht als Chiffren für assyrische Gottheiten, sondern für jeglichen nichtyahwistischen Fremdgötterdienst im Bereich des Tempels. Die Zusammenordnung von Baal und Aschera hat keinen religionsgeschichtlichen Rückhalt, sondern geht auf das Konto der Deuteronomisten. Wie bereits mehrfach betont wurde, darf man nicht aus den Stellen, in denen *ʿašerâh* mit Baal zusammen vorkommt (Ri 3,7; 6,25.28.30; 1Kön 18,19; 2Kön 17,16; 21,3; 23,4; 2Chr 33,3; 34,4) den Schluß ziehen, die beiden hätten zu irgendeiner Zeit ein Paar gebildet. Gerade die Zusammenstellung mit dem Himmelsheer zeigt, daß es darum nicht geht. Die Trias verweist zurück auf 2Kön 21,3, wo Manasse das Errichten von Altären für Baal, die Anfertigung einer Aschere und die Verehrung des Himmelsheeres in einem Atemzug vorgeworfen wurde (vgl. nochmals das *wayya ʿabod ʿotâm* am Schluß von 2Kön 21,3). Nach dem Reformbericht beginnt Joschija sein Reformwerk mit der Beseitigung der von Manasse geförderten Mißstände.

Zwei Auffälligkeiten in V 4 sind zu notieren: Zum einen ist anstelle von *bêt YHWH* das seltenere *hêkal YHWH* gebraucht<sup>1856</sup>. Die Bezeichnung ist zwar semantisch gleichwertig<sup>1857</sup>, jedoch in den Königsbüchern nur noch in 2Kön 18,16 und 24,13 belegt<sup>1858</sup>.

1853 Vgl. dazu die Diskussion von 2Kön 10,26 mit Anm. 434 und o. Anm. 721.

1854 Vgl. dazu besonders 2Kön 23,6.12 sowie 1Kön 15,13. Zu der Vernichtung von Kultgegenständen im Kidrontal vgl. o. Anm. 237.

1855 H. SPIECKERMANN, *Juda*, 81.

1856 Vgl. zu *hêkal YHWH* 1Sam 1,9; 3,3; 2Kön 18,16; 24,13; Jer 7,4 (3mal); 24,1; Ez 8,16 (2mal); Hag 2,15.18; Sach 6,12.13.14.15; Esr 3,6.10; 2Chr 26,16; 27,2; *bêt YHWH* in 2Kön 22,3.4.5.8.9; 23,2.6.7.11.12.24.

1857 Vgl. bes. 2Kön 24,13; Ez 8,16; 2Chr 29,16, wo beide Termini nebeneinander gebraucht sind.

1858 In beiden Stellen geht es um Gegenstände bzw. Material, das dem Tempel entnommen und als Tribut oder Siegesgut weggebracht wird. Deutlich parallel ist 2Kön 24,13: *wayyôšeh* (scil. Nebukadnezar) *miššâm ʿæt kâl ʿôšêrôt bêt YHWH wê ʿôšêrôt bêt hammælæk wayqasšes ʿæt*

Weitreichende Schlüsse lassen sich aus der Auffälligkeit aber wohl nicht ziehen. Zum zweiten fällt der plötzliche Wechsel von *wayyiqtol* in *w<sup>e</sup>qātal* am Schluß des Verses auf. Neben der Verbform verwundert auch der Inhalt: Die Asche der verbrannten Kultgeräte soll nach Bet-El verfrachtet werden. Damit wird V 4b mit den Aktionen in Bet-El V 15.[16-18] verklammert, obwohl dort keine weitere Information zu der in V 4 genannten Asche gegeben wird. In 2Kön 23,6.12 wird dagegen jeweils das Verstreuen (*šlk hi.*) der Asche bzw. des Staubes eigens erwähnt. H. SPIECKERMANN ist zuzustimmen, wenn er den Vorverweis auf Bet-El in V 4bß einem späteren Redaktor zuweist<sup>1859</sup>. Wahrscheinlich sollte V 15 durch den Stichwortbezug in den Reformbericht stärker eingebunden werden. Zu Recht hat jüngst C. UEHLINGER Zweifel an der Historizität von V 4 geäußert. Allerdings kann seine Begründung und auch seine frühnachexilische Datierung des Verses bezweifelt werden. Er will in V 4 eine literarische Versicherung sehen, daß nach der Kultreform und vor dem Untergang des ersten Tempels nur noch reine Kultgeräte im Heiligtum verblieben sind: „Der Streit um die rechten Kultgeräte wird in frühnachexilischer Zeit geführt ... Die Vernichtung aller für Fremdkulte verwendeten Geräte durch Joschija ist die Voraussetzung dafür, daß ausschließlich reine Geräte nach Babylon verschleppt wurden (2Kön 25,14; Jer 27,18.21f., beachte die Diskrepanz zwischen MT und G!), woher die Rückwanderer dann wiederum ihr Vorrecht auf die Kontrolle des Zweiten Tempels legitimierten“<sup>1860</sup>. So zutreffend auch die Feststellung sein mag, daß die Auseinandersetzung um die rechten Kultgeräte sich literarisch niedergeschlagen hat (vgl. aber auch 2Kön 24,13), so wenig überzeugend ist es, 2Kön 23,4 damit in Verbindung zu bringen. Es bedarf wohl nicht der Betonung durch Gola-Kreise, daß nur Geräte aus dem YHWH-Kult verschleppt worden sind und erst recht nur legitime Utensilien den Weg auch wieder zurück gefunden haben. Auch liegt der Bezugspunkt von V 4 - wie oben gezeigt - in der Manasse-Joschija-Antithetik und nicht in der Auseinandersetzung um die Legitimität der Tempelgeräte des Zweiten Tempels. Schließlich läßt sich V 4 kaum aus dem Reformbericht literarisch aussondern. V 4baα gehört vielmehr zur Grundschrift des Reformberichtes.

Diese Einordnung dürfte auch für den zweiten Beleg im Reformbericht zutreffen:

V 6aα *wayyoše ʾæt hā ʾāšerāh mibbēt YHWH miḥūš līrūšalayim ʾæl naḥal qidrôn*

V 6aß *wayyisrop ʾotāh b<sup>e</sup>naḥal qidrôn wayyādaeq l<sup>e</sup> ʾāpār*

V 6b *wayyašlek ʾæt ʾapārāh ʿal qæbær b<sup>e</sup>nē hā ʿām*

V 6aα Und er ließ herausführen die Aschera/Aschere aus dem Haus YHWHs

---

*kāl k<sup>e</sup>lē hazzāhāb ʾāšær ʿāsāh s<sup>e</sup>lomoh mælæk yišrā ʾel b<sup>e</sup>hēkal YHWH ka ʾāšær dibbær YHWH.*

1859 Vgl. H. SPIECKERMANN, *Juda*, 83; G.H. JONES, *2Kings*, 618. Interessant ist, daß durch das Stichwort Bet-El die beiden Ascherabelege in 2Kön 23,4 und 23,15 nun trotz ihrer Unterschiedlichkeit miteinander verbunden sind.

1860 C. UEHLINGER, *Kultreform*, Anm. 116.

## D. Die planvolle Disposition der Belege in den Königsbüchern

---

- außerhalb von Jerusalem ins Kidrontal,  
V 6aß und er verbrannte sie im Tal Kidron und zerstieß sie zu Staub,  
V 6b und er warf ihren Staub über die Gräber der Leute des Volkes.

Auch diese Notiz ist literarisch ähnlich ausgestaltet: Das zu beseitigende Objekt wird außerhalb der Stadt im Kidrontal verbrannt und damit unbrauchbar gemacht, schließlich die Asche fein zerstoßen und an einem unreinen Ort verstreut. Die Vernichtung ist restlos. Offen ist, was hier mit *hā ʿāšerāh* gemeint ist. Die Determination deutet an, daß es sich um eine bestimmte Aschere handelt<sup>1861</sup>. In Frage kommen die Manassebelege in 2Kön 21,3.7, wobei in 2Kön 21,7 vom *pæsael hā ʿāšerāh* die Rede war und nicht von einer Aschere. Nun ist schwer denkbar, daß Joschija zwar die von Manasse angefertigte Aschere beseitigen ließ, das Kultbild der Aschera jedoch im Tempel verblieb. Die Ortsangabe *mibbēt YHWH*, die sich auch in 2Kön 21,7, nicht aber explizit in 2Kön 21,3 findet, spricht dafür, daß in 2Kön 23,6 auch das Kultbild der Göttin gemeint sein kann und dieses hier promiscue mit der Aschere als *ʿāšerāh* bezeichnet wird<sup>1862</sup>. Die Formulierung in 2Kön 23,6 scheint bewußt offenzulassen, ob der *pæsael hā ʿāšerāh* oder die Aschere gemeint ist. So soll deutlich werden, daß jegliche Objekte des Ascherakultes aus dem Tempel entfernt wurden. Es ist m.E. sehr wahrscheinlich, daß 2Kön 23,6 wie 2Kön 21,7 eine historische Nachricht zugrundeliegt. Wahrscheinlich hat Joschija das von Manasse aufgestellte Kultbild der Aschera wieder aus dem Tempel entfernt. In der Konzentration auf YHWH-alien hat Aschera keinen Platz mehr.

### D. Die planvolle Disposition der Belege in den Königsbüchern

Der erste Hauptteil der Arbeit soll mit einem kurzen Blick auf die planvolle Disposition der Ascherabelege in den Königsbeurteilungen enden. Die Analysen zu dieser „Kultsystematik“ können an dieser Stelle nicht mehr untergebracht werden. Sie würden den sowieso schon ausgedehnten Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen<sup>1863</sup>. Im folgenden geht es um eine Art essayistischer Aneignung der Belege aus den Königsbüchern. Dazu ist nicht unbedingt notwendig, daß sich die Arbeit auf ein Entstehungsmodell des deuteronomistischen Ge-

---

1861 Durch Artikel determinierter Singular von *ʿāšerāh* in den Königsbüchern in 1Kön 16,33 (Ahab); 2Kön 13,6 (Samaria); [1Kön 18,19 Ascherapropheten]; 2Kön 18,4 (Hiskija); 2Kön 21,7 (Manasses *pæsael hā ʿāšerāh*); 23,4.6.

1862 Möglicherweise spricht dafür auch die Beschreibung der Vernichtung durch *dqq lʿ ʿāpār*, das in Ex 32,20; Dtn 9,21 zusammen mit *šrp* für die Vernichtung eines Kultbildes, nämlich des goldenen Kalbes, von Deuteronomisten verwandt ist. Vgl. 2Chr 15,16, wo wahrscheinlich in Anlehnung an 2Kön 23,6, die beiden Verben für die Vernichtung des *pæsael hassæmæl* verwandt werden. Alle Stellen - hinzunehmen ist auch 2Kön 23,15 - sind von 2Kön 23,6 abhängig, so daß nicht mit Sicherheit geschlossen werden kann, daß in der Formulierung von V 6 auch das Kultbild der Aschera aus 2Kön 21,7 eingeschlossen ist.

1863 Als entscheidende und anregende Vorarbeiten seien hier H. SPIECKERMANN, *Juda*, 41-225, und H.D. HOFFMANN, *Reform, passim*, genannt. Die Analysen und die nähere Begründung des Verweissystems sind an geeigneter Stelle separat darzulegen.

schichtswerkes oder der Königsbücher festlegt<sup>1864</sup>. Es dürfte aber bereits deutlich geworden sein, daß Verf. Deuteronomismus als ein ausgreifendes und breites Phänomen in allen Literaturbereichen vor allem der Exilszeit ansieht. Eine durchlaufende Grundschrift der Königsbücher ist zumindest, um auf der Wasserscheide der derzeitigen Diskussion „nach einer Seite zu fließen“, exilisch und nicht joschijanisch oder gar hiskijanisch. Damit ist noch nicht über das Zutreffen eines redaktionsgeschichtlichen Modelles entschieden<sup>1865</sup>.

Deuteronomistische Geschichtsschreibung ist Tendenzgeschichtsschreibung. Anhand historischer Anhaltspunkte komponieren die verschiedenen Deuteronomisten einen Geschichtsaufriß, der nicht den Anspruch hat, im Sinne neuzeitlicher Geschichtsschreibung möglichst wertneutrale Historie zu dokumentieren. Die Geschichtsdarstellung in den Königsbüchern ist durchzogen von Erzählungen, Berichten und politisch-sachlichen resp. wesentlich auch theologischen Urteilen, die „didaktisch“ weit mehr auf die Aufarbeitung der Vergangenheit zum Zweck eines konsequent monolatrischen/monotheistischen „Neuanfangs“ zielen als auf historische Sachverhaltsvermittlung für die Nachwelt. Dies ist ein Gesichtspunkt des *literarischen* Werkes 1/2Kön (bzw. ausgedehnt DtrG), der gerade in bezug auf die Ascherabelege herausgestellt werden kann. Bei einer Durchsicht der 16 Ascherabelege fällt auf, daß sowohl Pluralbelege als auch Singularbelege scheinbar ziellos verwandt werden<sup>1866</sup>. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß der Numerus sehr wohl überlegt ist

1864 Vgl. zur Diskussion aus jüngerer Zeit S.L. MCKENZIE, *Trouble*, 1-19; M.A. O'BRIEN, *Reassessment*; L. CAMP, *Hiskija*, 11-37; I.A. PROVAN, *Hezekiah*, 1-21; A. MOENIKES, *Redaktionsgeschichte*, 313-348 sowie zur Deuteronomismusproblematik insgesamt N. LOHFINK, *Art. Deuteronomistisch/Deuteronomium*, 413-418; H.D. PREUSS, *Geschichtswerk*.

1865 Gegen die Annahme von DtrP gibt es m.E. erhebliche Bedenken. Für eine *Redaktion* nomistischer Deuteronomisten sprechen zwar viele Beobachtungen, jedoch wäre die Frage, ob diese Redaktion durchlaufend das DtrG bearbeitet hat, noch einmal neu zu stellen. Forschungsgeschichtlich ist zu beobachten, daß sich das Redaktionsmodell der „Smend-Schule“ immer weiter ausdifferenziert (vgl. z.B. E. WÜRTHWEIN) und sich zunehmend einem Fortschreibungsmodell annähert, das mit einer exilischen Grundschrift der Königsbücher rechnet. Ähnlich stellt sich Verf. das Entstehen der Königsbücher vor, was aber hier nicht näher zu begründen ist.

1866 Folgende Belege werden aus der Betrachtung ausgenommen. 1Kön 18,19 ist ein Beleg in erzählender Tradition (s. dazu o.), der zu den Königsurteilen keinen direkten Bezug hat. Aus dem hier zu erläuternden Bezugssystem fallen zwei Belege auffallend heraus, nämlich 2Kön 17,16 und 23,15. Beides sind Singularbelege, die die pluralischen Rahmenstücke durchbrechen. Beide sind allerdings auch sonst auffallend und können späteren Deuteronomisten zugesprochen werden. 2Kön 17,16 weist zunächst einmal die späte nur noch in Dtn 7,5 und Mi 5,13 (s. zu den Stellen bereits o.) belegte orthographische Variante <sup>a</sup>šērāh auf. Zum anderen fällt die Kumulation der Vergehen auf: Gußbilder, zwei Kälber und das Niederwerfen vor dem Himmelsheer sowie der Baaldienst (vgl. dazu bereits die Argumentation o. in Anm. 1580). 2Kön 21,3 und 23,4 sind deutlich aufeinander bezogen und bilden einen Teil der Manasse-Joschija-Antithetik, die wahrscheinlich bereits in der Grundschrift der Königsbücher deutlich ausgeprägt war. Damit fällt 2Kön 17,16 nicht nur aus dem Aschera-Verweis-System heraus. Die genannten Gründe dürften ausreichen, den Vers hier außer acht zu lassen.

und der Wechsel keinesfalls darauf zurückzuführen ist, daß die Deuteronomisten nur noch ein verschwommenes Bild von Aschera hätten. Aschera gilt den Deuteronomisten - wahrscheinlich in der Tendenz auch historisch zuverlässig - als „die“ Göttin der Königszeit von der Reichsteilung bis zur joschijanischen Reform. Die Göttin oder das gleichnamige Kultobjekt übernimmt an vielen Stellen eine urteilende Funktion (vgl. z.B. 1Kön 14,15,23; 1Kön 15,13; 16,33; 2Kön 13,6 u.ö.). Es fällt auf, daß Aschera oder Ascheren gerade an den wichtigsten Punkten, den Kernstationen der (Kult-)Geschichte auftauchen (vgl. z.B. Reichsteilung, Nordreichuntergang, Hiskija-Manasse-Joschija) und anscheinend eine wichtige Rolle in den einzelnen Darstellungen und Beurteilungen spielen (1Kön 14,15; 15,13; 2Kön 21,3.7 u.ö.). Dies ist weniger auf historische Blütephasen des Ascherakultes zurückzuführen, sondern auf deuteronomistische Programmatik. Die zentralen Fixpunkte, die durch Aschera (als Göttin und Kultobjekt) markiert werden, sind in ein kompliziertes Verweissystem eingebettet, so daß durch die Aschera-Belege verschiedene Rahmen in der Darstellung der Zeit von der Reichsteilung bis Joschija gebildet werden. Diese Fixpunkte seien kurz erwähnt<sup>1867</sup>: Bei Rehabeam (1Kön 14,23), Jerobeam (1Kön 14,15), in der Reflexion über den Nordreichuntergang (2Kön 17,10) und bei Joschija (2Kön 23,14) ist der Plural von Aschera gebraucht. Dadurch wird eine Verbindungslinie von der Reichsteilung zu Joschija gezogen, der Plural an diesen Stellen soll das Ausmaß des Ascherakultes und die nach dtr Einschätzung große Bedeutung einerseits für den Untergang des Nordreiches, andererseits aber auch für die vorbildhafte Zeit Joschijas, in der sämtlicher Ascherakult beseitigt wurde, hervorheben. Die pluralischen Belege bilden einen Rahmen um die Nordreich- und auch die Südreichgeschichte. In dem abschließenden Vermerk 2Kön 23,13f, der die Reformmaßnahmen im Südreich zusammenfaßt, wird ein Bogen zu Salomo (1Kön 11,5.7) geschlagen, der die Beseitigung aller Kulthöhen der Zeitspanne vom 10. bis 7. Jh. umfaßt, und eben ein zweiter charakteristischer Bogen zu 1Kön 14,23, der den Ascherakult umfaßt. In der Reform Joschijas bzw. in dem dahinter stehenden „Programm“ der ausschließlichen YHWH-Verehrung, das er gemäß 2Kön 22f verwirklicht haben soll,

---

Ähnlich ist 2Kön 23,15 zu beurteilen. Hier wird die territoriale Ausweitung der Reform Joschijas auf das Nordreich beschrieben, die jedenfalls nicht zum ursprünglichen Bericht über die Kultreform Joschijas gehört. Der Anschluß durch *w<sup>e</sup>gām* spricht ebenfalls für den Nachtragscharakter dieser Notiz. Vgl. dazu H. SPIECKERMANN, Juda, 113, dessen Literarkritik innerhalb von V 15 aber nicht überzeugt. V 15 ist *en bloc* nicht zur Grundschicht der Königsbücher zu rechnen, wobei hier offenbleiben kann, ob der sperrige Vers aus einer Hand stammt oder ein gestuftes Wachstum anzunehmen ist. Es scheint jedenfalls deutlich, daß sich der Vers in der Formulierung an V 6 anlehnt (*dq<sup>q</sup>/šrp*). In den Notizen über die kultischen Verfehlungen im Nordreich (vor allem 1Kön 14,15; 16,33; 2Kön 13,6; 2Kön 17,10[.16]) wird auch an keiner anderen Stelle eine Aschere in dem Heiligtum in Bethel explizit erwähnt. 2Kön 23,15 kann hier wie 2Kön 17,16 unbeachtet bleiben.

<sup>1867</sup> Vgl. zum folgenden das Schaubild zu dem Bezugssystem der Ascherabelege in den Königsbüchern im Anhang.

manifestiert sich das Ideal der dtr Vorstellungen bezüglich des Fortbestehens des exilierten Volkes: Die im dtr Denken einzige Möglichkeit der Weiterexistenz liegt in der Konzentration auf den *YHWH ʾēhād*. Daß die dtr Programmatik auf die zum Teil projizierte Realisierung der dtn Idee bei Joschija zielt, zeigt auch der zweite pluralische Rahmen um das „Negativbeispiel“ Nordreich. Die Geschichte des Nordreiches, das nach dtr Interpretation wegen des Abfalls von YHWH in der Katastrophe des Untergangs endete, wird in 1Kön 14,15 und 2Kön 17,10 durch Aschera bzw. ihren Kult rahmend charakterisiert. Deutlich soll das Trauma des Untergangs ohne „joschijanische Reform“ zum Kontrapunkt des dtn/dtr Ideals werden. In 1Kön 14,15.23; 2Kön 17,10; 23,14 sind also die vier Eckpunkte der nachsalomonischen bis joschijanischen Königszeit<sup>1868</sup> durch Aschera/Ascherakult herausgehoben.

Aus dieser Phase der Geschichte wird bekanntlich die Trias der Könige Hiskija-Manasse-Joschija deutlich herausgehoben. Auch in der Antithetik zwischen diesen Königen nimmt Aschera bedeutende Rollen ein. In 2Kön 18,4 wird auffallend neben dem Plural von Kultplätzen und Masseben der Singular von Aschera verwendet. Diese Besonderheit kann auf die dtr Systematik zurückgeführt werden. In 2Kön 18,4 stoßen zwei Verklammerungen aufeinander, eine zurückweisende, die Hiskija als den ersten König hervorheben will, der sich gegen den Höhenkult durchsetzte, und eine zweite vorverweisende, die durch den Singular von *ʾāšerāh* auf Manasse Bezug nimmt. Dadurch ist die Aschere Teil der Antithetik zwischen dem Vorreformer Hiskija und dem Negativpendant Manasse, der bewußt in 2Kön 21,3 mit Ahab in eine Linie gesetzt wird. 2Kön 21,3 ist auch verknüpft mit 2Kön 23,4 (die Trias „Baal, Aschera und Astralgottheiten“), aber diese Verklammerung ist nicht die entscheidende zwischen Manasse und Joschija. Das Kultbild Ascheras (2Kön 21,7), eines der historischen Fundamente der Antithese, bildet den wesentlichen Konnex zwischen dem dtr Ideal und seinem krassesten Gegenbeispiel. Joschija überbietet alle vorherigen Reformversuche, durch ihn wird der Ascherakult *restlos* beseitigt, und er ist Klimax in dem durch die punktuelle Verwendung der Aschera akzentuierten „Drama“ der Einführung und Beseitigung des Ascherakultes. In der Antithetik zwischen Hiskija, Manasse und Joschija wird diese Steigerung auf Joschija hin auch in der Anzahl der Erwähnungen Ascheras deutlich (Hiskija 1; Manasse 2; Joschija 4). Wichtig ist, daß sich die dtr Programmatik und das Beziehungsgefüge innerhalb der Darstellung der Königsgeschichte nicht allein auf Aschera beschränkt, sondern auch andere Motive gebraucht, die jedoch hier nicht darzustellen sind. Es muß auch betont werden, daß das systematisch verwendete Motiv des Ascherakultes

---

1868 Die nach Joschija bis zum Untergang 587 folgenden Könige liegen außerhalb dieser Eckpunkte; sie sind für den Autor, der das hier dargestellte Verweissystem schuf, relativ unwichtig.

#### D. Die planvolle Disposition der Belege in den Königsbüchern

---

nicht in allen Fällen bloße Erfindung der dtr Autoren ist, sondern gerade in der späten Königszeit historischen Anhalt hat. Als historische Fixpunkte, die die Ausgangslage für das dtr Netz der Belege gebildet haben, können die Notizen über den Ascherakult unter Asa/Maacha, Manasse und Joschija gelten.

Damit sind die Stationen des Bezugssystems zwischen Singular- und Pluralbelegen, historischen und fiktiven Notizen zum Ascherakult skizziert. Es zeigt sich, daß die Auseinandersetzung der Deuteronomisten mit Aschera und dem Ascherakult auf recht subtile Weise vonstatten gegangen ist. Sie haben Aschera und ihren Kult in ihre „Negativsystematik“ eingebunden, so diskreditiert und für den Untergang des Staates verantwortlich gemacht<sup>1869</sup>.

---

1869 S. zur weiteren Auswertung das Schlußkapitel.

**Christian Frevel**

**Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs**



Die Entdeckung der Inschriften von *Hirbet el-Kōm* und *Kuntilet ʿAḡrūd* hat einen „Ascheraboom“ ausgelöst, der die aktuelle Diskussion um den Stellenwert der Göttin in der Religion Israels bestimmt. Die vorliegende Arbeit ist die erste jüngere deutschsprachige Monographie zur Ascheraproblematik. Sie reagiert auf die Flut von Thesen zu Aschera und zu ihrem Kultobjekt. Zugleich fragt sie nach dem wichtigsten Kontrapunkt zur Diskussion um die Rolle der Göttin im Alten Israel, nämlich der Entstehung und Entwicklung des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs. Ab wann ist mit einer konsequent geforderten YHWH-Monolatrie zu rechnen? War Aschera YHWHs Paredra? War die vorexilische Religion polytheistisch? Damit bewegt sich die vorliegende Studie im Spannungsfeld von Monotheismusdebatte und Göttinnendiskussion.

Der erste Band bietet exegetische Untersuchungen zu den Ascherabelegen. Daneben werden Stellen diskutiert, für die in der Forschung eine Göttin als Interpretationsschlüssel oder sogar eine Ascherakonjektur vorgeschlagen wurde. Besonderes Gewicht erhält ferner die Erzählung von der Opferprobe (1Kön 18,21-40), um den Beginn der Ausschließlichkeitsforderung literarisch zu verorten.

Der zweite Band fragt nach der Göttin Aschera im Kontext von drei zentralen Feldern der religionsgeschichtlichen Diskussion, dem Fruchtbarkeitskult, der Heiligen Hochzeit und der sog. Kultprostitution. Daneben wird diskutiert, ob es eine genuine Ascheraikonographie in Palästina gab, über die nähere Informationen zu der Göttin an YHWHs Seite zu erlangen sind.

*Christian Frevel*, geb. 1962, studierte katholische Theologie, Philosophie und Semistik an der Universität Bonn. Er ist wissenschaftlicher Assistent am alttestamentlichen Seminar in Bonn. Veröffentlichungen: Das Buch Rut (NSK.AT 6), Stuttgart 1992.

Christian Frevel

**Aschera  
und der  
Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs**

Beiträge  
zu literarischen, religionsgeschichtlichen  
und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion.  
Band 2

*Für*  
*Daniel Rick*



**Zweiter Hauptteil:  
Fruchtbarkeitskult - Heilige Hochzeit - Kultprostitution**

<b>I. Fruchtbarkeitskult</b> .....	562
<b>A. Generelle Problematisierung</b> .....	562
1. <i>Versuch einer Definition von Fruchtbarkeit</i> .....	564
a) Funktionale Aspekte .....	567
2. <i>Zur Begrenztheit religionsgeschichtlichen Vergleichens</i> .....	568
a) <i>rbt artr ym</i> und Aschera .....	570
b) Die Sexualisierung des Fruchtbarkeitskonzepts in der sog. kosmischen Hochzeit und Aschera als „Muttergöttin Erde“ .....	572
<b>B. War Aschera eine Fruchtbarkeitsgöttin? Zur Frage     der „Funktion“ Ascheras und zu klassifizierenden Bezeichnungen</b> .....	580
1. <i>In der Forschung verwandte Klassifizierungen</i> .....	580
a) Die gebrauchten Klassifizierungen sind unzureichend und aufzugeben .....	582
(1) Aschera als Fruchtbarkeitsgöttin .....	582
(2) Aschera als Vegetationsgöttin .....	583
(3) Aschera als Muttergöttin .....	584
(4) Aschera als Liebesgöttin .....	585
b) Ertrag .....	586
c) Ausblick: Kompetenzbereiche der Aschera .....	586
<b>II. Heilige Hochzeit</b> .....	589
<b>A. Inanna und Dumuzi. Zur Heiligen Hochzeit in Mesopotamien</b> .....	591
1. <i>Sammelbecken verschiedenster Vorstellungen.         Zum Konzept der „Heiligen Hochzeit“ bei Urs Winter</i> .....	595
<b>B. Zur Heiligen Hochzeit in Ugarit</b> .....	598
1. <i>KTU 1.23 als Hauptbeleg eines hieros gamos in Ugarit</i> .....	600
2. <i>KTU 1.43 und KTU 1.100 als Belege für eine Heilige Hochzeit?</i> .....	614
<b>C. Spuren einer Heiligen Hochzeit im Alten Testament?</b> .....	619
1. <i>Heilige Hochzeit und Hohes Lied</i> .....	619
2. <i>Rut, Boas und die Heilige Hochzeit auf der Tenne in Betlehem</i> .....	621
3. <i>Die Hochzeit des Königs als Heilige Hochzeit?</i> .....	622
4. <i>Ez 8,14: Reminiszenz an ein Fruchtbarkeitsritual?</i> .....	624
<b>D. Zusammenfassung und Schlußfolgerungen</b> .....	627
<b>III. Das Problem der Kultprostitution</b> .....	629

<b>A. Zur Relevanz des Themas Kultprostitution für eine Untersuchung zum Ascherakult</b> .....	630
<b>B. Begriffsklärungen</b> .....	631
<b>C. Zum Ursprung der Prostitution und zur Herleitung der Kultprostitution aus der „Heiligen Hochzeit“</b> .....	634
<b>D. Zum Stand der Forschung zur Kult- und Tempelprostitution im Alten Orient</b> .....	637
1. Kult- und Tempelprostitution in Ugarit .....	640
<b>E. Die für eine kultische Prostitution reklamierten biblischen Belege und der Bezug der Geweihten zu Aschera</b> .....	643
1. Dtn 23,18f .....	643
Exkurs: Fremdkultische/kanaanäische Sexualpraktiken als Hintergrund einiger Einzelbestimmungen in Dtn 22-23? .....	648
2. Hos 4,14 .....	667
3. Gen 38,21f .....	671
Exkurs: Anspielungen auf eine Göttin in Gen 38? .....	674
4. 2Kön 23,7 .....	680
a) Zusammenfassung .....	698
5. Die verbleibenden Belege der Geweihten .....	699
a) Die Geweihten und Aschera in der Chronik .....	703
b) Ihre Seele stirbt in der Jugend ... (Ijob 36,14) .....	709
6. Weitere Belege aus dem „Dunstkreis“ der kultischen Prostitution .....	710
a) Der Dienst der Frauen am Offenbarungszelt .....	710
b) Töchter und Priestertöchter in kultisch zweifelhaften Diensten? .....	714
c) Vater und Sohn gehen zum selben Mädchen (Am 2,7) .....	721
d) Höhenkult und „Hurenlohn“ (Mi 1,7) .....	726
e) Ubiquität eines Phantoms .....	733
<b>F. Zusammenfassung und Schlußfolgerungen</b> .....	735

### Dritter Hauptteil:

#### Ascherasymbol und Ascherasymbolik

<b>A. Methodisch-hermeneutische Vorbemerkungen</b> .....	739
<b>B. Einige Streiflichter zum biblischen Befund</b> .....	747
<b>C. Jachin und Boas: Zwei Ascheren im Eingangsbereich des Heiligtums?</b> .....	749
1. Fragestellung .....	749

2. <i>Palmetten, Granatäpfel, Lotusblüten</i> <i>und immer wieder „ein bißchen“ Aschera</i> .....	751
a) Jachin und Boas. Zum Stand der Diskussion .....	753
3. <i>Stilisierte Bäume und freistehende Säulen in der Sakralarchitektur</i> .....	756
4. <i>Die Schreinplakette vom Tell el-Qasile und Ascheren.</i> <i>Zu einer These Wolfgang Zwickels</i> .....	761
<b>D. Zum Problem der nichtliterarischen Repräsentation der Aschera</b> .....	767
1. <i>Die Säulenfigürchen der Eisen II-Zeit als Repräsentationen</i> <i>der Göttin Aschera</i> .....	767
2. <i>Die ikonographische Repräsentation der Göttin Aschera und des Aschera</i> <i>genannten Kultobjekts</i> .....	772
a) Hermeneutische Vorbemerkungen zum Stellenwert der Ikonographie in der Religionsgeschichte .....	773
b) Die Zweiggöttin und der Bezug Ascheras zur Vegetationssymbolik - Zur Weichenstellung in der Mittelbronze IIB-Zeit .....	780
c) Der von Capriden flankierte Baum als Symbol der Aschera .....	792
d) Keramikdekorationen und Aschera im sb-zeitlichen Lachisch .....	796
(1) Der „Lachisch-Ewer“ .....	796
(2) Baum und Scham als Substitut der Aschera in Lachisch .....	806
(3) Ergebnis .....	810
e) Terrakottaplaketten aus Afek und Kibbuz Revadim als Darstellungen der Muttergöttin Aschera? .....	811
3. <i>Eisenzeitliche Kultständer und Ascherakult</i> .....	817
a) Der „Kerubenthroner“ und die „Herrin der Löwen“ YHWH und Aschera in Taanach? .....	818
<i>Exkurs: Aschera als „Lion Lady“ und ein vermeintlich</i> <i>kriegerischer Zug der Aṣirat/Aschera</i> .....	825
b) „Zwischenstopp“ .....	836
c) „Aschera und ihr Schlangentöter“ oder wegen der großen Nachfrage Nachdruck der ersten Auflage der Deutungen von Taanach .....	838
<i>Exkurs: Die Rekonstruktion des „Sellin-Ständers“ und die Frage</i> <i>nach einer kanonischen Bildabfolge auf eisenzeitlichen</i> <i>Kultständern mit quadratischer Grundfläche.</i> <i>Zu einer neuen These Helga Weipperts.</i> .....	840
d) Die Kultständer aus Pella - Evidenz für einen Ascherakult im Ostjordanland? .....	848
e) Zusammenfassung .....	852
4. <i>Die Zeichnungen auf den Vorratskrügen aus Kuntilet ʿAḡrūd</i> .....	854
a) „Jahrmarktstimmung aus der Wüste“. Einige Vorbemerkungen zur Rezeption der Malereien von Kuntilet ʿAḡrūd. ....	854
b) Zur Anlage von Kuntilet ʿAḡrūd .....	857
Pilgerstation, Schule oder Wegstation? Zur Gesamtinterpretation der Anlage .....	859
c) Datierung und Situierung der Anlage von Kuntilet ʿAḡrūd .....	865
d) Die Pithos-Malereien aus Kuntilet ʿAḡrūd .....	869
e) „YHWH von Samaria und seine Aschera“ oder „der Stier Jakobs und seine Kuh“? Zu den Besfiguren als Illustrationen einer Inschrift .....	872

## Inhalt des zweiten Bandes

f) War Aschera „seine Freude Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit“ (Spr 8,30)? Zur Identifikation der musizierenden Sitz-Figur mit Aschera .....	876
<i>Exkurs: „Aschdoda und ihre Band“? - Zur Frage der Musik im Ascherakult .....</i>	<i>881</i>
g) <i>Qudšu</i> , Aschera und der stilisierte Baum in <i>Kuntilet ʿAḡrūd</i> .....	884
h) Zu den <i>Qudšu</i> -Darstellungen und ihrer Verbindung zu Aṭirat/Aschera .....	885
i) Grundsätzliches zur Interpretation der „Keramikdekoration“ auf den Krügen aus <i>Kuntilet ʿAḡrūd</i> .....	893
<b>E. „Bäumchen wechsel dich“? Eine Aschere als Kultobjekt YHWHs .....</b>	<b>898</b>
1. Hat Aschera wegen zunehmender Bedeutungslosigkeit ihr Symbol zur Verfügung gestellt? .....	900
2. Multivalente Baumsymbolik und die Aschere als Kultobjekt. Zur ikonographischen Variante der These .....	905

## Schluß

<b>A. Rückblick .....</b>	<b>913</b>
<b>B. Versuch einer Skizze des Ascherakultes .....</b>	<b>925</b>
<b>C. Ausblick .....</b>	<b>930</b>

## Anhang

<i>Abkürzungsverzeichnis .....</i>	<i>933</i>
<i>Verzeichnis der zitierten Literatur .....</i>	<i>935</i>
<i>Textrekonstruktion 1Kön 18 .....</i>	<i>979</i>
<i>Textrekonstruktion Ri 6 .....</i>	<i>982</i>
<i>Übersicht zur sog. „Höhenkultformel“ .....</i>	<i>983</i>
<i>Übersicht über die Ascherabelege .....</i>	<i>984</i>
<i>Aschera in den Königsbüchern .....</i>	<i>986</i>
<i>Die Ascherainschriften aus Palästina .....</i>	<i>987</i>
<i>Angaben zur archäologischen Chronologie .....</i>	<i>990</i>
<i>Abbildungsverzeichnis .....</i>	<i>991</i>
<i>Quellennachweis der Abbildungen .....</i>	<i>1005</i>
<i>Register .....</i>	<i>1007</i>



## Fruchtbarkeitskult - Heilige Hochzeit - Kultprostitution

In der Diskussion um den Kult einer Göttin in Palästina oder überhaupt im Alten Orient tauchen fast obligatorisch die Begriffe Fruchtbarkeitskult, „Heilige Hochzeit“ und Kultprostitution so oder in etwas veränderter Form auf. Zumeist werden allerdings diese Begriffe wenig differenziert verwandt, stellenweise werden sie sogar *promiscue* gebraucht. Dabei tauchen die verwirrendsten Konstruktionen auf: Kultprostitution und Heilige Hochzeit erscheinen als zwei Seiten derselben Medaille, und beide „sind“ der allgegenwärtige Fruchtbarkeitskult auf den Höhen oder *die* „kanaanäische“ Religion. Die Fruchtbarkeit des Landes soll mit dem „Analogiezauber“ oder der „sympathetischen Magie“ im Ritus der Heiligen Hochzeit kultisch hervorgerufen werden. Der Naturzyklus, in dem der Regen die Erde befruchtet, spiegelt sich in der mythischen Vereinigung von Himmelsgott und Muttergöttin Erde und wird im Akt der Kultprostitution immer wieder im Höhenkult repräsentiert, was schließlich zu ungezügelter Sexualität im Höhenkult und zu ausschweifender Festpromiskuität führt.

Ein Beispiel, das H. CANCIK in seinem Lexikonartikel zur Fruchtbarkeit als ein „klassisches *imaginaire* des »sexual-orgiastischen Charakters der alten fröhlichen Baalkulte«“ bezeichnet<sup>1</sup>, stammt von MAX WEBER: „Die Baalkulte, wie die meisten alten Ackerbaukulte, waren und blieben bis zuletzt *orgiastisch*, und zwar insbesondere *alkohol-* und *sexualorgiastisch*. Die rituelle Begattung auf dem Acker als homöopathischer Fruchtbarkeitszauber, die alkoholische und orchestische Orgie mit der unvermeidlich sich anschließenden Sexualpromiskuität, abgemildert später zu Opfermahl, Singtanz und Hierodulenprostitution sind mit voller Sicherheit als ursprüngliche Bestandteile auch der israelitischen Ackerbaukulte nachzuweisen. Die Reste liegen zutage“<sup>2</sup>.

Man könnte dieses „imaginaire“ amüsiert unter der Rubrik „forschungsgeschichtliches *bon mot*“ ablegen, wenn es nicht klassisch in mehrfachem Sinn wäre. An rezenten Beispielen mangelt es nicht<sup>3</sup>, wie die Ausführungen von D. KELLERMANN zur Fruchtbarkeit von 1991 zeigen:

„Kanaan kennt die Mächte der F(ruchtbarkeit) als göttliche Potenzen, als Baalim. Konkrete Details über die kultische Verehrung der kanaanäischen F(ruchtbarkeit)s-Gottheiten erfahren wir allerdings nur selten ... Sexuelle Ausschweifungen, Unzucht und Umgang mit Tempeldirnen gehörten zu den F(ruchtbarkeit)s-Riten ... Die mit dem jährlichen Rhythmus der Vegetation verbundenen Riten gipfelten im »Hieros Gamos«, in der hl. Hochzeit in der Tempelprostitution“<sup>4</sup>.

---

1 H. CANCIK, Art. Fruchtbarkeit, 449.

2 M. WEBER, Aufsätze, 202.

3 Daß das Problem auch noch in jüngster Zeit - wenn auch nicht mehr in dieser Schärfe - virulent ist, zeigt ein Blick in die gängigen Bibellexika zu den Stichworten: Fruchtbarkeit, Heilige Hochzeit, kanaanäische Religion, Kultprostitution; vgl. dazu auch M.-T. WACKER, Blicke, 41f; R.A. ODEN, Bible, 131-153.

4 D. KELLERMANN, Art. Fruchtbarkeit, 711.

Die Beispiele zeigen, wie vage und vermischt die eigentlich sehr unterschiedlichen Komplexe häufig verwandt werden. Es ist demnach zuerst eine begriffliche Differenzierung vonnöten, bevor diese Begriffe benutzt und für die Diskussion um Aschera fruchtbar gemacht werden können.

Hinzu kommt ein Zweites, das den Zugang und Umgang mit den drei Komplexen Fruchtbarkeitskult, Heilige Hochzeit und Kultprostitution erheblich erschwert: Der Fruchtbarkeitskult und insbesondere die sogenannte Kultprostitution im Rahmen des Höhenkultes wurden in der Forschungsgeschichte bis in jüngste Zeit überwiegend abgewertet und mit dem pejorativen Beigeschmack unsittlicher Promiskuität dem „reinen YHWH-Kult“ gegenübergestellt<sup>5</sup>. Immer wieder tauchte und taucht im Zusammenhang der Darstellung des Höhenkultes und seiner „Sexualriten“ das Muster der Depravation, der „verlotterten Sitten“ und der lustvoll-wüsten Degeneration auf. Durch die Verbindung des Höhenkultes mit Fruchtbarkeit, die ja nicht nur über die Sexualriten, sondern auch über andere Kultelemente geschieht<sup>6</sup>, findet sich immer wieder das deklassierend gemeinte Urteil von der „Naturreligion“, um so eine künstliche Opposition zwischen der - möglichst noch in Ansätzen urmonotheistischen - *Offenbarungs- oder Geschichtsreligion YHWHs* und der - despektierlich „bäuerlich“ genannten - *baalistischen Naturreligion* aufzubauen. „Primitiv und einfach strukturiert, aber anziehend, wüst aber lustig, naiv und ausgelassen, töricht aber amüsant, zumindest jedoch unsittlich“, so lauten die meisten Urteile über den „niedrigen“ Höhenkult, immer mit dem moralischem Unterton der „höheren“ Werte und ethisch höheren Integrität<sup>7</sup>. Die Wahrnehmung der Sexualriten und der dabei vermuteten Verbindung zum Göttinnenkult unter dem Motto „Und ewig lockt das Weib ...“ haben die Forschungsgeschichte entscheidend geprägt und das Urteil über das Verhältnis von YHWH und Baalreligion negativ beeinflusst, wenn nicht sogar zum Teil verstellt. Gerade weil die den erotisch anziehenden

- 
- 5 Beispiele erübrigen sich hier fast. Vgl. das zusammenfassende Urteil bei K. KOCH, Profeten I, 98: „Die Alttestamentler pflegen den baalisierten Jahwekult, den Hosea angreift, als Verirrung auf die kanaanäische Umgebung des sonst sittlich strengen Israel zurückzuführen. Zu beachten ist jedoch, daß Hosea nirgends einen solchen fremdreligiösen Anstoß voraussetzt“. Auch R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 45, deutet an, daß der „klassische“ Dreischritt der israelitischen Religion von mosaischer Religion, kanaanäischem Synkretismus und gereinigter prophetischer Religion „bis in jüngere Zeit mehr oder weniger offen durchschlägt“ (ebd.). Vgl. dazu auch die Problematisierung der oft pejorativ gebrauchten Bezeichnung „kanaanäisch“ bei W.D. WHITT, *Divorce*, 65f.
- 6 Vgl. das Beispiel der Fehlinterpretationen der Selbstmutilation und des kultischen Tanzes als „Regenzauber“ in der Erzählung von Elija und den Baalspropheten auf dem Karmel, s.o. bes. S. 72.80.111-113.
- 7 Vgl. dazu die von H. BALZ-COCHOIS, *Gomer*, 136-139, und J.A. HACKETT, *Sexist Model*, 71-73, ausgewählten, passagenweise eher amüsanten Urteile aus der Forschungsgeschichte bis in jüngere Zeit. Zu den dabei jeweils vorausgesetzten Entwicklungsmodellen in der Religionsgeschichte vgl. auch die kritischen Angaben bei F. STOLZ, *Religiosität*, 506f; P.L. DAY, *Child*, 70.

Aspekt der Sexualität stärker betonende Aṭtart/Astarte und die als Muttergottheit verstandene Göttermutter Aṭirat/Aschera (als „Fruchtbarkeitsgöttinnen“ (angesehen worden) sind, ist im Zuge der Beurteilung des Höhenkultes zugleich eine Abwertung dieser kanaanäischen Göttinnen mitgesetzt, die dann weitestgehend das Urteil über einen Göttinnenkult bestimmt und ebenfalls mit moralischen Kategorien vor jeder „neutralen Deskription“ belastet<sup>8</sup>. Ähnliches gilt auch für Anat: Bis in jüngste Zeit findet sich die These, die Ablehnung der sog. kanaanäischen Religion in den biblischen Schriften sei als Gegenreaktion auf die Sexualisierung des Kultes zu verstehen: „Die orgiastischen Liebesszenen zwischen Baal und ʿAnat (in den Ugarittexten, C.F.) sind vielleicht ein Hinweis darauf, daß die Vorwürfe der Israeliten gegen die sexuellen Momente des Baalskultes und die Verschweigung des Namens der Göttin in dem sexuellen Verhältnis zwischen Baal und der geflügelten Göttin ihren Grund haben“<sup>9</sup>. Aus wenigen Ugarittexten, in denen im *Mythos* - bei entsprechenden Voraussetzungen der Interpretation - die geschlechtliche Vereinigung von Baal und Anat zum Teil ohne Umschweife pornographisch geschildert wird<sup>10</sup>, wird auf eine „liberalistische“ Sexualität der Kanaanäer (im 2. und 1. Jahrtausend!) geschlossen<sup>11</sup>, die die prophetische Kritik an dem „freizügig fruchtbarkeitsfanatischem“ Höhenkult mit orgiastischem Opfermahl und Kultprostitution hervorgerufen hat. Dabei wird weder der Abstand eines halben Jahrtausends zwischen den Ugarittexten und der prophetischen Kritik in Rechnung gestellt noch der „Sitz im Leben“ sowohl der mythologischen Keilalphabet-Tafeln als auch der kanonischen Bibeltexte berücksichtigt<sup>12</sup>. Die mythische Pornographie wird unhinterfragt mit

8 Vgl. dazu auch P.L. DAY, Warrior, 141.

9 O. LORETZ, Ugarit, 82, auf dem Hintergrund von KTU 1.11 und der These J.C. DE MOORS, Anat sei als Witwe zur intensiven Suche nach einem Leviratspartner verpflichtet und so „the patroness of wanton love, the harlot of the world“ (J.C. DE MOOR, ARTU, 7).

10 Vgl. KTU 1.10; 1.11; 1.13; 1.96. Die Interpretation der Texte und die daraus erschlossene sexuelle Beziehung zwischen Baal und Anat sind allerdings nicht unumstritten. Vgl. dazu die näheren Angaben u. in Anm. 194, Anm. 221 und Anm. 387.

11 „Several Ugaritic tablets describe the love life of Baʿlu and ʿAnatu. Some of these stories are quite explicit about the sexual activities of the pair, and may reflect a rather liberal attitude towards sexuality among the Canaanites. This would explain some of the scathing criticism of Baal worship in the Old Testament“, J.C. DE MOOR, ARTU, 109. Daß in Ugarit gerade Baal auch derjenige ist, der Promiskuität, Prostitution und Ehebruch ausdrücklich verabscheut, findet meist weit weniger Aufmerksamkeit als die plastisch-drastischen Erzählungen in KTU 1.10; 1.11; 1.13 oder 1.96.

12 Ein willkürlich herausgegriffenes Beispiel stellt der Abschnitt „Alkohol und Sex in Ugarit und in der Bibel“ in dem neueren Überblick über die Beziehungen zwischen den Ugarittexten und der Bibel von OSWALD LORETZ dar. LORETZ verweist für Ugarit zunächst auf den reichlichen Weingenuß beim Herbst- und Neujahrsfest (mit den Voraussetzungen des „seasonal patterns“ des Baalmythos durch J.C. DE MOOR) und bei den *marzeḥ*-Versammlungen (mit Verweis auf KTU 1.114, wo sich El bei einem Bankett hoffnungslos betrinkt). Nach diesen wenig stichhaltigen Angaben für den Genuß von Wein im Übermaß im *ugaritischen Kult* schließt LORETZ: „Daß mit exzessivem Weingenuß auch sexuelle Orgien verbunden waren, wird zwar nirgends beschrieben, dürfte aber anzunehmen sein“ (Ugarit, 122). Trotz des

ugaritischem Kult gleichgesetzt und zum Maßstab kanaanäischer Sexualethik erhoben. Andererseits werden auch die biblischen Schilderungen als getreues oder zumindest „nur“ überzeichnetes Abbild des Höhenkultes gelesen, ohne daß Intention, Zielrichtung und Wahrheitsgehalt kritisch abgewogen würden. Unter diesen Prämissen scheint ein adäquater Zugang zu den Göttinnen und ihrem Kult verstellt. Ohne den biblischen Schilderungen des sexualisierten Baalskultes jeden Wahrheitsgehalt absprechen zu wollen, läßt sich anhand der bisher angeführten Beispiele wenigstens eines festhalten: Die Propheten und ihre innerbiblischen Nachfahren haben durch die bis zur Satire gesteigerte Überzeichnung (vgl. etwa Jer 2,23f; 5,7f oder auch Ez 16 u. 23) zumindest eines erreicht: „*semper aliquid haeret*“<sup>13</sup>.

In jüngerer Zeit beginnt sich nun ein phänomenologischer Zugang den Weg zu bahnen, der unter Absehung von Vorverurteilungen unter moralischen Maßstäben und ohne erkenntnisleitende Projektionen<sup>14</sup> eigener Phantasie das Phänomen der sogenannten Kultprostitution im Rahmen des Höhenkultes, das Verhältnis von Prostitution und Fruchtbarkeit(skult) oder den Grad der Sexualisierung des „kanaanäischen“ Kultes beschreibt<sup>15</sup>.

---

Mangels an Belegen, zieht er dann die Parallelen zur Bibel: „Alkohol und Sex spielen auch in der prophetischen Kritik eine Rolle“ (ebd.). Als Beispiele führt er neben der klassischen Stelle Hos 4,11-14 noch Jes 28,7f und das priesterliche Verbot des Weingenusses *im kultischen Dienst* für die Aaroniden aus Lev 10,8-11 an. Die Schlußfolgerung, die dem Zitat der letztgenannten Stelle folgt und den Abschnitt abschließt, lautet: „Die Auslegung des Gotteswillens der Thora duldet keinen Alkohol mehr. Denn jetzt kommt es nicht mehr auf ekstatische Prophetie und Verkündigung des Gotteswillens an, sondern eine nüchterne Interpretation des Gesetzes ist das Gebot der Stunde“ (Ugarit, 124). Abgesehen davon, daß das formulierte Ergebnis die klassische Klischeevorstellung der nomistischen Religion transportiert und kaum Lev 10,8-11 adäquat wiedergibt, läßt sich weder aus den Ugarittexten noch aus der Anklage gegen die alkoholisierten Amtsträger (!) in Jes 28,7-8 auf ekstatische Prophetie schließen. Jes 28,7f hat kaum kanaanäische Kultpraxis im Blick. Durch die Verbindung von Hos 4 mit KTU 1.114 wird das „klassische imaginaire“ des Baalskultes (s.o.) einmal mehr weitergetragen.

- 13 T.D. SETEL, Prophets, F. VAN DIJK-HEMMES, Metaphorization und A. BRENNER, Jeremiah, bezeichnen die Metaphorik dieser Texte aus (heutiger) feministisch-theologischer Perspektive zu Recht als „prophetische Pornographie“.
- 14 Damit soll keinesfalls einer hermeneutischen „Objektivität“ das Wort geredet werden, die ohne erkenntnisleitende Interessen „verstehen“ würde, vielmehr liegt die Betonung auf Projektion.
- 15 Vgl. die methodischen Vorgaben bei H. BALZ-COCHOIS, 135f.140-144, wobei der von ihr angezielte „Perspektivenwechsel“ von der *Sicht des Propheten* weg zur *Sicht im Selbstverständnis des Volkes* zwar die hermeneutische Prämisse der Ausschnittwirklichkeit und Subjektivität der biblischen Literatur zu Recht hervorhebt, jedoch letztlich ohne durchschlagenden Erfolg bleiben muß, da die Perspektive der biblischen Texte nicht einfach wegzunehmen oder gar umzudrehen ist. Das Programm „... mit den Höhenkultpriestern ein vom Jahwepropheten angegriffener Jahwepriester, mit den Kedeschen eine Kedesche und mit dem »unwissenden« Volk ein »hurender« Durchschnitts-Israelit ...“ zu werden, ist damit relativ aussichtslos. Es kann lediglich um den Versuch einer „neutralen“ Beschreibung der Phänomene gehen. „Die inner- und interreligiöse Polemik des Tenach, die fremden Kult als »Hurerei« denunziert, kann keine Grundlage für religionswissenschaftliche Rekonstruktion abgeben“ (H. CANKIK, Art. Fruchtbarkeit, 449).

Im folgenden soll es darum gehen, die Begriffe von Fruchtbarkeitskult, Heiliger Hochzeit und Kultprostitution etwas genauer zu fassen und insbesondere die mit den letzten beiden Komplexen genannten Phänomene in ihrer Relevanz für den Rahmen der „kanaanäischen“ bzw. „israelitischen“ Religion unter Berücksichtigung des Forschungsstandes zu überprüfen. Damit sollen die Rahmentheoreme, die bei Darstellungen der Relevanz eines Göttinnenkultes in Israel/Juda immer wieder begegnen, überprüft werden. Daher werden an mehreren Stellen der folgenden Kapitel auch einige unerläßliche methodische Fragen behandelt. Redundanzen und kleinere Umwege werden dabei in Kauf genommen. Die drei Teile stehen recht unverbunden nebeneinander, bilden aber inhaltlich eine Einheit. „Heilige Hochzeit“ und „kultische Prostitution“ sind in dem hier kritisierten Verständnis Teile des „Fruchtbarkeitskultes“. In jedem der drei Teile spielt Aschera mehr oder weniger eine Rolle. Bezogen auf die Göttin und ihren Kult stellen sich folgende Fragen:

Ist durch das Schlagwort Fruchtbarkeitskult der Ascherakult in Israel adäquat beschrieben? War Aschera eine Fruchtbarkeitsgöttin? Wie läßt sich ihre Funktion innerhalb der religiösen Symbolsysteme umschreiben? Gab es eine kultisch verstandene Prostitution und die Feier der „Heiligen Hochzeit“ in den Religionen Palästinas, im Höhenkult oder auch im YHWH-Kult im Tempel in Jerusalem? Wenn ja, wurden diese Komplexe mit der Verehrung einer Göttin resp. Aschera verbunden? Lassen sich über die Stichworte Kultprostitution und Heilige Hochzeit Elemente der Ascheraverehrung in Israel in der Königszeit festmachen?

# I. Fruchtbarkeitskult

## A. Generelle Problematisierung

Am einfachsten und am leichtesten abgrenzbar erscheint auf den ersten Blick der Begriff des Fruchtbarkeitskultes. Eine weitgefaßte Definition faßt darunter diejenigen Kulte, deren rituelle Elemente oder Vorstellungsmuster Fruchtbarkeit thematisieren und deren Symbolsystem durch Fruchtbarkeit bestimmt ist. Damit ist allerdings alles und doch so gut wie nichts gesagt, denn der Bereich dessen, was mit Fruchtbarkeit gemeint sein kann, ist enorm weit.

„Der Begriff der F. (Fruchtbarkeit) schillert in der Religionsgeschichte in einem Maße, daß man das Wort am liebsten vermeiden möchte“<sup>16</sup>. Von zwei Seiten läßt sich dieses, zunächst nur auf die Religionsgeschichte Ägyptens bezogene Urteil HELLMUT BRUNNERS auch für den Bereich der Levante, insbesondere aber für die kanaanäisch-israelitische Religionsgeschichte bestätigen. Zum einen war und ist der Begriff der Fruchtbarkeit ein Allgemeinplatz, ein „Globaltheorem“<sup>17</sup> der Religionsphänomenologie dieses Kulturraums. Das Schlagwort „Fruchtbarkeitsreligion“ ist sogar zum Zentralbegriff für die Beschreibung der sog. kanaanäischen Religion geworden<sup>18</sup>. Der Bereich der Fruchtbarkeit ist dabei der Forschung nie als Prokrustesbett erschienen: So lang konnten „die Beine“ einer Gottheit gar nicht sein, daß sie in dieses „Bett“ nicht gepaßt hätten. Das Schlagwort „Fruchtbarkeitskult“ diente immer und allzu undifferenziert zur Beschreibung von Riten oder mythologischen Vorstellungen, gerade wenn man die Hintergründe eines Phänomens nicht mehr genau erklären konnte<sup>19</sup>. Dabei hatte das Wortfeld „Fruchtbarkeit“<sup>20</sup> wie oben bereits angesprochen immer eine pejorative Konnotation, da es zur Abgrenzung zwischen YHWH-Religion (Offenbarungsreligion) und kanaanäischen Religionen (Naturreligionen) funktionalisiert

16 H. BRUNNER, Art. Fruchtbarkeit, 336.

17 M.-T. WACKER, Aschera, 144; vgl. auch DIES., Blicke, 41f; DIES., Sakrament, 54. Vgl. zum Fragenkreis auch die gute Problematisierung bei H. BALZ-COCHOIS, Gomer, 86-92, und eingeführt auf den Bereich der Göttin W. HELCK, Betrachtungen, 292.

18 Vgl. R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 134f: „Die pauschale Charakterisierung der »kanaanäischen Religion«, von der wir im einzelnen immer noch so wenig wissen, als »Fruchtbarkeitsreligion« ist zum großen Teil ein Zerrbild protestantischer Prüderie“.

19 „Fruchtbarkeit“ erscheint wie ein Joker, der mit Vorliebe dann eingesetzt wurde, wenn die Karten nicht ausreichten, um das Spiel zu machen. Dieses Vorgehen scheint analog zu Interpretationsmustern der archäologischen Forschung. Hier tendiert(e) man, nicht restlos zu erklärende Befunde als „kultisch“ zu interpretieren. Beispiele für den Bereich der Fruchtbarkeit sind etwa die Bestimmung in Ex 34,26; 23,19; Dtn 14,21, „das Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter zu kochen“ (s. dazu u. Anm. 175), die Ritzwunden der „Baalspropheten“ oder der Interpretation der Begleithandlung des Opfers in 1Kön 18,34f als Regenzauber (s. dazu o. Anm. 6), aber gerade auch die sog. heilige Hochzeit oder die kultisch-sakrale Prostitution (s.u.).

20 Dazu zählen die Begriffe Fruchtbarkeit und Vegetation mit verschiedensten Kompositivbegriffen (-kult, -ritus, -gott / -göttin usw.), aber auch die Begriffe Sexualritus oder -kult; Gewitter-, Regen- oder Getreidegottheit sowie das Schlagwort der Naturreligion usw.

wurde. „Fruchtbarkeit« ist in dieser polemischen Tradition (scil. der Opposition Baal/YHWH als Opposition Naturreligion/Offenbarung) also ein belasteter Begriff<sup>21</sup>. Bei dieser Problematisierung des Begriffs soll jedoch nicht der Eindruck entstehen, daß das Konzept der Fruchtbarkeit nur eine Kumulation von Mißverständnissen und Fehlinterpretationen sei. Im Gegenteil, die andere Seite, die die Reserviertheit BRUNNERS verständlich macht, ist gerade der Umfang des Bereichs im religiösen Symbolsystem, der mit dem Komplex Fruchtbarkeit in Zusammenhang steht<sup>22</sup>. Über Fruchtbarkeit zu reden, heißt „weitere Eulen nach Athen tragen“, das Phänomen jedoch adäquat zu erfassen, kommt einer „Sisyphusarbeit“ gleich. Eine stichwortartige Assoziation zeigt, wie weit die Nebenarme des riesigen Stroms verzweigt sind. Folgende (ungeordnet zusammengestellte) Themenkreise müßten bei einer Beschäftigung mit Fruchtbarkeit abgearbeitet werden:

Erstlingsgaben; Erstgeburtsoffer; Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt; Kinderlosigkeit; Mehrungsverheißung; die Problemkreise Wettergott (als Regenspender, Wolkenfahrer usw.) und Vegetationsgottheiten (z.B. Dagan als Getreidegottheit; Tammus-Problematik; Adonisgärten) und eng damit zusammenhängend das Problem „sterbender und wiederauferstehender Gottheiten“; das Hirtenmotiv; mythologische Motive (z.B. die die Gottesstadt erquickenden Flüsse vom Weltberg, Ps 46; Paradiesgartenvorstellung); Baumsymbolik; Erntemetaphorik; bäuerliche Feste (Herbstfest; Schafschurfest); prokreative Schöpfungshandlungen; Segenstheologie; Landestheologien (etwa die Phrasen „das Land, in dem Milch und Honig fließen“ oder „Korn und Most in Fülle“ und „triefende Berge“) usw.

Diese Liste ließe sich um ein Vielfaches vermehren. Der Umfang und die Verzweigungen machen deutlich, warum es zur Zeit für den Raum Palästinas m.W. keine monographische Behandlung des Themenkreises „Fruchtbarkeit“ gibt<sup>23</sup>. Zugleich wird dadurch signalisiert, was hier nicht geleistet werden kann und soll. Es kann nicht um umfassende Behandlung, die Überprüfung sämtlicher Voraussetzungen oder um Lösungen gehen, sondern um die Infragestellung einiger gängiger Erklärungsmuster. Dabei soll es beispielhaft um ausgewählte Themenkreise, insbesondere aber um die Frage gehen, inwiefern es adäquat ist, Aschera als Fruchtbarkeitsgöttin zu titulieren. Damit ist die Frage nach den Funktionen der Göttin Aschera bzw. des Ascherakultes direkt angesprochen, die natürlich die gesamte Arbeit begleitet, so daß es hier nur um eine konzentrierte Auswahl von Aspekten gehen kann.

- 
- 21 H. CANKIK, Art. Fruchtbarkeit, 449. Wie stark die polemische biblische Tradition gerade bei diesem Begriff auf die Religionswissenschaft eingewirkt hat, zeigt H. CANKIK in seinem Artikel dadurch an, daß er bei einer Beschreibung der Verwendung des Begriffs „Fruchtbarkeit“ in der Religionswissenschaft an vorderster Stelle die biblischen Traditionen nennt: „Der Ausdruck »Fruchtbarkeit« ... ist bestimmt (a) durch die alte jüdisch-christliche Polemik gegen die sog. Fruchtbarkeitskulte der Kanaanäer und ihre Anhänger unter den Israeliten selbst ...“.
- 22 Vgl. so auch J.A. HACKET, *Sexist Model*, 58.
- 23 Das führt in Verbindung mit den oben angezeigten Desideraten zu Allgemeinplätzen in Lexikonartikeln, in denen in wenigen Zeilen - wenn überhaupt - Fruchtbarkeit als *die* zentrale Kategorie israelitischer Religion bezeichnet wird. Genauere Differenzierungen unterbleiben dabei weitestgehend.

### 1. Versuch einer Definition von Fruchtbarkeit

Nachdem bereits oben darauf hingewiesen worden ist, daß der Kategorie „Fruchtbarkeit“ in der Forschung häufig die Qualität eines Allgemeinplatzes eignete, soll zunächst eine nähere Eingrenzung dieses Komplexes versucht werden.

Ein Abstraktnomen „Fruchtbarkeit“ gibt es im Alt-Hebräischen nicht. Die Sache wird überwiegend durch die Wurzel *prh* „Frucht bringen/tragen, fruchtbar sein“ bzw. durch das Nomen *p<sup>er</sup>rī*, Grundbedeutung „Frucht“, davon abgeleitet „Nachwuchs, Nachkommenschaft“, ausgedrückt<sup>24</sup>. Zum Wortfeld gehören daneben noch *prh* „sprießen, blühen“, *smh* „sprießen“, *ṭōb* i.S. von „reichlich“, *dšn* „fett, fett sein“, *ben šæmæn* „fett sein, fruchtbar sein“, *mišmān* „Fettigkeit, fruchtbare Gegend“, *prš* „sich ausbreiten“, *rbh hi.* „(sich) vermehren“ u.a.m. Durch das Wortfeld wird bereits deutlich, daß der Bereich der vegetabilischen Fruchtbarkeit dominant zu sein scheint. Die Begrifflichkeit der reproduktiven Fruchtbarkeit leitet sich überwiegend von der Vorstellung der durch Wachstum hervorgebrachten pflanzlichen Frucht ab. Damit sind zugleich die Bereiche genannt, in die sich der Großkomplex der Fruchtbarkeit gliedern läßt<sup>25</sup>. Neben dem breiten Feld der vegetabilischen Fruchtbarkeit ist die generative bzw. reproduktive Fruchtbarkeit des Menschen bzw. der Fauna zu nennen. Bezogen auf die direkten Bedürfnisse der Menschen findet sich diese dreifach Teilung des Komplexes der Fruchtbarkeit sehr schön z.B. in Dtn 7,13<sup>26</sup>:

„Er (YHWH) wird dich lieben, dich segnen und dich zahlreich machen. Er wird die Frucht deines (Mutter-)Leibes segnen, und die Frucht deines Ackers - dein Korn und deinen Most und dein Öl -, den Wurf deiner Rinder und den Zuwachs deines Kleinviehs in dem Land, von dem gilt: er hat deinen Vätern geschworen, es dir zu geben“.

Graphisch dargestellt läßt sich diese Dreiteilung des Komplexes Fruchtbarkeit etwa so schematisieren:

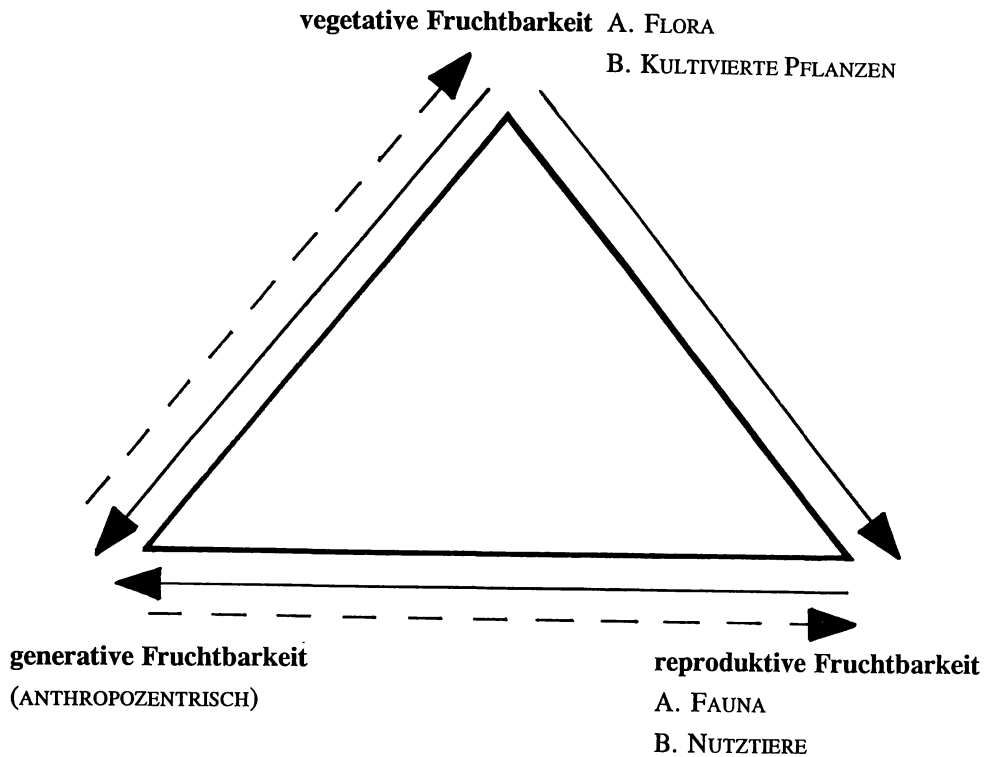
24 Vgl. zum Wortfeld und zum Gebrauch B. KEDAR-KOPFSTEIN, Art. פרה, *passim*. Das Nomen *p<sup>er</sup>rī* wird häufiger mit Verben verbunden, die den Wachstums- bzw. Produktionsprozess zum Ausdruck bringen, etwa *šh*, *ntn*, *bō<sup>2</sup>*, *nš<sup>2</sup>*, *yš<sup>2</sup>*.

Es ist unklar, ob *p<sup>er</sup>rī* ein Primärnomen und das Verbum denominiert ist (so ein Vorschlag von H. RINGGREN in B. KEDAR-KOPFSTEIN, Art. פרה, 740) oder ob das Nomen - wie allgemein angenommen - Derivat des Verbums ist (so GesB<sup>17</sup> 657.659; KBL 910). B. KEDAR-KOPFSTEIN, Art. פרה, 743, nimmt eine ursprüngliche Bedeutung des Verbums „hervorbrechen, aufsprießen“ an, aus der sich das Nomen *p<sup>er</sup>rī* entwickelte, das schließlich die denominierte Verbbedeutung „fruchttragend, fruchtbar sein“ hervorbrachte.

25 Vgl. zur Dreiteilung auch D. KELLERMANN, Art. Fruchtbarkeit, 710.

26 Vgl. ähnlich in umgekehrter Abfolge Dtn 28,4 sowie negativ gewendet in Dtn 28,18.51.





Die Graphik versucht, Grundstrukturen, Beziehungen und Stellenwert der drei Bereiche der Fruchtbarkeit darzustellen. Das Feld der vegetativen oder vegetabilischen Fruchtbarkeit umfaßt die gesamte Flora und damit auch den Sonderbereich der vom Menschen kultivierten Pflanzen. Jene Fruchtbarkeit ist im Kulturraum Palästinas wesentlich abhängig von den Faktoren Regen (Niederschlagsmenge) und Land (Bodengüte). Die vegetabilische Fruchtbarkeit „wirkt“ direkt auf die beiden anderen Bereiche, indem sie diese über die Nahrung als Konstitutivum menschlichen und tierischen Wachstums beeinflusst. In einem natürlich weit komplexeren Regelkreis ermöglicht eine hohe Fruchtbarkeit resp. Produktivität im Bereich der vegetabilischen Fruchtbarkeit eine größere Fruchtbarkeit bzw. Prosperität der beiden anderen Bereiche. Der in der Graphik als reproduktive Fruchtbarkeit bezeichnete Bereich der Fruchtbarkeit der Tiere umfaßt wiederum einerseits insgesamt die

Fauna, andererseits speziell den Bereich der Nutztiere. Die Fruchtbarkeit der Tiere hat ihrerseits Auswirkungen auf den Bereich der menschlichen Fruchtbarkeit, der in der Graphik als generative Fruchtbarkeit bezeichnet ist<sup>27</sup>. Durch Wachstum und Vermehrung der Tiere als Nahrungs- bzw. Produktionsmittel des Menschen wird diesem ein höheres Maß an „Fruchtbarkeit“ (Vermehrung, Lebensstandard, Prosperität, Lebensqualität usw.) ermöglicht<sup>28</sup>. Der Bereich der menschlichen, generativen Fruchtbarkeit kann grob also als der abhängigste der drei Bereiche bezeichnet werden. Die menschliche Fruchtbarkeit wirkt allerdings mittelbar wiederum auf die vegetabilische und reproduktive Fruchtbarkeit ein, insofern durch menschliche Arbeit (Ackerbau und Viehzucht) sowohl die Fruchtbarkeit der kultivierten Pflanzen als auch die der Nutztiere gefördert wird. Schließlich wirkt sich die generative Fruchtbarkeit (i.S. des quantitativen Aspektes der Vermehrung) direkt über das Sozialsystem auf die Lebensqualität des Menschen selbst aus. Vom Kinderreichtum ist die funktionierende Altersversorgung wesentlich abhängig, so daß hier ein unmittelbarer Bezug von Fruchtbarkeit und Lebensstandard zu erkennen ist<sup>29</sup>.

Die starke Schematisierung ist zwar einerseits vereinfachend, da allein das ökologische Regelsystem, in das die drei Bereiche integriert sind, weitaus komplexer ist, andererseits lassen sich durch die Schematisierung bereits einige Grundpfeiler der Fruchtbarkeit erkennen. Zum einen kann und muß zwischen den drei Bereichen differenziert werden, gerade wenn nach der Beziehung der Götterwelt zur Fruchtbarkeit gefragt wird. Die undifferenzierte Rede von „der Fruchtbarkeit“ schlechthin hilft hier wenig weiter. Zum anderen wird deutlich, daß sich Fruchtbarkeit nicht ausschließlich auf einen quantitativen Aspekt reduzieren läßt, sondern der Vorstellung von Fruchtbarkeit insbesondere im Bereich der generativen Fruchtbarkeit qualitative Aspekte eignen (Prosperität; Lebensqualität usw.).

Was den Kult bzw. den Bezug der Fruchtbarkeit zur Götterwelt angeht, so kann man sich in einem polytheistischen Referenzsystem unterschiedliche Zuständigkeiten und Kompetenzbereiche vorstellen. *Den universal zuständigen Fruchtbarkeitsgott* oder *die jegliche Fruchtbarkeit gewährende Fruchtbarkeitsgöttin* gibt es in den Panthea Syrien-Palästinas (und auch

---

27 Die terminologische Unterscheidung zwischen *generativer* Fruchtbarkeit (Mensch) und *reproduktiver* Fruchtbarkeit (Tier) ist lediglich pragmatisch begründet. Sachlich meinen die beiden Begriffe, wie auch der Begriff der *prokreativen* Fruchtbarkeit, annähernd das Gleiche.

28 Die Fruchtbarkeit der Tiere ist natürlich in einem gewissen Sinne auch kontraproduktiv, insofern die Tiere z.T. Nahrungskonkurrenten des Menschen sind bzw. im Bereich der Wild- und Raubtiere ein den Menschen bedrohender Faktor sind. Dies kann aber hier als sekundär zurückgestellt werden.

29 Beispiele für die Verbindung von *Fruchtbarkeit* und Sozialgefüge erübrigen sich nahezu. Sowohl der Stellenwert der weiblichen reproduktiven Fruchtbarkeit (der Segen des Kinderreichtums, vgl. z.B. Ps 127,3; Spr 17,6 u.ö.) oder demgegenüber die familiäre Katastrophe der Kinderlosigkeit (vgl. etwa die Erzmüttererzählungen z.B. Sara in Gen 17,15-22; 18,9-14; 21,1-8, Hanna [1Sam 1f] oder Rut 1,12 gegenüber 4,12-14) oder schließlich das Elterngelob und die Mehrungsverheißungen wären in diesem Kontext zu nennen.

Mesopotamiens oder Ägyptens) nicht. Die Bezeichnung *Fruchtbarkeitsgottheit* ist zunächst eine Klischeeformulierung, die in den meisten Fällen zu kurz greift<sup>30</sup>. Kaum eine Göttin oder ein Gott erschöpft sich in der ausschließlichen Zuständigkeit für Fruchtbarkeit. Nahezu alle Kompositbegriffe des komplexen Begriffs „Fruchtbarkeit“ (F.religion; F.kult, F.gott; F.göttin) sind in ihrer Exklusivität unzutreffend. Fruchtbarkeit stellt immer nur einen Aspekt dar. Fruchtbarkeitsgötter in *Reinform* gibt es in der Vorstellungswelt der Religionen in der hier zugrundegelegten raumzeitlichen Begrenzung demnach nicht. *Die Bezeichnung „Fruchtbarkeitsgottheit“ ist eine Hilfskategorie, die dazu dient, über einen Teilaspekt einer Gottheit (wie z.B. auch Vitalität verkörpernde und gewährende Gottheit, Sexualität, Mutterschaft symbolisierende oder gewährende Göttin, Vegetationsgott/-göttin, Schöpfergott/-göttin, kriegerische Gottheit, erotische Gottheit, erhörende Gottheit, Schutz gewährende Gottheit u.a.m.) diese innerhalb eines Pantheons zu unterscheiden.*

### a) Funktionale Aspekte

Die Funktionszuweisung für die Götter in polytheistischen Göttervorstellungen ist auf Aspekte hin geordnet, es gibt Zuständigkeits- oder Kompetenzbereiche der einzelnen Götter und Göttinnen, die sich zum Teil durchaus überschneiden können. Man könnte vereinfacht von Ressorts oder funktionalen Aspekten sprechen<sup>31</sup> und den Komplex der Fruchtbarkeit zunächst in die drei großen o.g. Ressorts teilen (vegetative, reproduktive und generative Fruchtbarkeit), wobei weitere Differenzierungen möglich sind. So kann z.B. die Schutzfunktion für die Schwangerschaft von der Gewährung der Empfängnis oder von der Zuständigkeit für die Geburt getrennt werden. Bei der reproduktiven Fruchtbarkeit kann zwischen der Zuständigkeit für das Wachstum der Kleinviehherde und der Fische unterschieden werden, wobei in beiden Beispielen nicht notwendig mitgesetzt ist, daß die Funktionen in verschiedenen Panthea a) tatsächlich besetzt waren und b) von unterschiedlichen Göttern oder Göttinnen übernommen wurden oder c) nur einfach und nicht mehrfach besetzt waren.

Vielleicht läßt sich folgende heuristische Tendenz festhalten: Je differenzierter das Pantheon ist, desto deutlicher sind die Differenzierungen in Funktionsbereiche oder Ressorts. Je niedriger die Stellung der Gottheit im Pantheon ist, desto eingegrenzter ist ihre Zuständigkeit auf einen oder wenige Funktionsbereiche und desto geringeren Stellenwert hat der von ihr übernommene Funktionsbereich. Die als zentral angesehenen Funktionen finden sich als

---

30 Zur Kritik an der globalen und wenig differenzierten Klassifikation „Fruchtbarkeitsgöttin“ vgl. P.L. DAY, *Anat*, 181f; DIES., *Warrior*, 141, und die Problematisierung aus feministischer Perspektive bei J.M. HACKETT, *Sexist Model*, *passim*.

31 Vgl. dazu die Angaben bei P.L. DAY, *Anat*, 182, zu ROBERT MONDI, *Greek Mythic Thought in the Light of the Near East*, in L. Edmunds (Hg.), *Approaches to Greek Mythology*, Baltimore 1990, 158-159.

Zuständigkeiten der „höchsten“ Götter und Göttinnen im Pantheon (z.B. die Gewährung des Regens in Syrien-Palästina durch die Baal-Hadad Gottheit oder die Zuständigkeit für das Königtum in der offiziellen Staatsreligion durch den Pantheonvorsteher). An den Spitzenpositionen des Pantheons gibt es häufiger Mehrfachübernahmen von Ressorts bzw. Funktionskonzentrationen (vgl. z.B. Marduk, El, Innana/Ištar). Gleiches gilt bei weniger ausdifferenzierten Panthea, in henotheistischen Phasen einer Religion oder in Monolatrien. Auch dort übernimmt eine einzelne Gottheit eine Pluralität von Zuständigkeiten.

Im Rahmen dieses stark vereinfacht dargestellten Systems könnte man demnach dann von einer Fruchtbarkeitsgottheit, einer Muttergöttin oder einer Vegetationsgottheit sprechen, wenn man der entsprechenden Gottheit die Zuständigkeit für einen dieser Bereiche bzw. einen Teil dieser Bereiche festhalten kann. Dies ist für Aschera im folgenden zu prüfen. Zuvor scheinen jedoch noch einige andere grundsätzliche Überlegungen nützlich.

### **2. Zur Begrenztheit religionsgeschichtlichen Vergleichens**

Die Beschreibung der Zuständigkeitsbereiche der einzelnen Götter und Göttinnen ist jedoch äußerst schwierig. Meist sind die Verhältnisse einer Religion so komplex, daß man nicht mit einer „Checkliste“ die unterschiedlichen Zuständigkeiten abfragen und quasi im „multiple choice“-Verfahren ein Phantombild der Gottheit erhält. Oft genug sind die erhaltenen Informationen zu spärlich, um eindeutige Aussagen zu machen: z.B. für Ugarit bei Anat oder Pidray, Šgr und Šlm, in Tell Dēr ʿAllā für Šagar und ʿAštar oder im AT für Dagon oder Aschima, um nur einige Beispiele zu nennen. Zudem müssen die Funktionsbereiche oder Ressorts einer Gottheit in der offiziellen Staats- oder Nationalreligion keinesfalls deckungsgleich mit dem Bereich der Lokalreligion oder der Privatfrömmigkeit sein<sup>32</sup>. So ist z.B. El/Ilu in der ugaritischen Staatsreligion für das Königtum zuständig, in den Vätererzählungen der Genesis tritt er hingegen als persönliche Schutzgottheit auf<sup>33</sup>. Die Schwierigkeit der Benennung des Referenzrahmens eines Textes schlägt in dieser Problematisierung durch: Die ugaritischen Mythen sind z.B. zu den Vätererzählungen nicht kompatibel. Erzählungen der Mythen oder Erzähltexte geben nicht in gleicher Weise Auskunft über tatsächlich gelebte Frömmigkeit (Privatfrömmigkeit oder lokal verankerte religiöse Praxis) wie etwa Ostraka, Votiv-, Verputz-, Siegel- oder Grabinschriften dies tun. Theogonien und

---

32 Vgl. auch die Andeutungen bei O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 470f. Zur Unterscheidung der Ebenen vgl. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 39-43.

33 Die Schwierigkeiten deutet bereits K.H. BERNHARDT, *Aschera*, 169, an, wenn er feststellt: „Aber in welchem Umfang Namensgleichheit auch Funktionsgleichheit bedeutet, das ist eben nur von Fall zu Fall entscheidbar“. Allerdings bezieht BERNHARDT dies nicht auf die Unterscheidung unterschiedlicher Referenzsysteme (Stadt-Land; National-Regional; Mythologie-Frömmigkeit usw.) (s.u.).

Schöpfungserzählungen sind - eine Binsenweisheit der Gattungsforschung - mit Gebeten oder Segenswünschen nur bedingt vergleichbar. Auch umgekehrt gilt, daß etwa die Inhalte der Inschriften von *Kuntilet ʿAḡrūd* oder *Hirbet el-Kōm* weder mit den Notizen über Aschera aus der Bibel noch mit den Aussagen über die Rolle Aṭirats in den mythologischen Texten aus Ugarit von der Funktion her gleichzuschalten sind. Zu großen Teilen sind sie nicht einmal vergleichbar. Obwohl dies meist vorausgesetzt wird, ist es keinesfalls zwingend, von einer Funktionsanalogie zwischen der National- oder Lokalreligion und der Privatfrömmigkeit auszugehen. So ist z.B. die Göttin Aṭirat in der ugaritischen Mythologie die *Göttermutter*, was nicht automatisch bedeutet, daß sie im Bereich der persönlichen Frömmigkeit ebenfalls mit Mutterschaft in Verbindung gebracht wurde und von Frauen in der Phase ihrer Schwangerschaft als schutzgewährende Muttergottheit angerufen worden ist<sup>34</sup>. Zwar legt die Funktion der Göttermutter den Aspekt der Muttergöttin nahe, jedoch sind gerade etwa für den Bereich der familiären Frömmigkeit die Informationen aus Ugarit eher spärlich. Auch wenn die beiden Aspekte Göttermutter und „Muttergöttin“ nahe beieinander liegen, ist z.B. für Aṭirat nicht sicher, ob sie über den Bereich des Pantheons und der königlichen Dynastie hinaus für die Geburt zuständig war. Die Existenz der *ktrt*-Gottheiten (Kotharot oder Koscharot), die ihre Kompetenz in der Assistenz bei Geburten entfalteten, spricht vielleicht sogar eher dagegen<sup>35</sup>.

Neben den skizzierten Unterschieden im sozioreligiösen Referenzrahmen muß auf eine weitere Schwierigkeit hingewiesen werden: Es ist damit zu rechnen, daß es starke regionale Differenzierungen gibt und daß Kontinuität über einen längeren Zeitraum nur bedingt vorauszusetzen ist. Die ältere religionsgeschichtliche Forschung trug diese beiden Faktoren nur selten ein. „Die“ kanaanäische Religion wurde aus den biblischen Notizen „rekonstruiert“, ihr mythologischer Hintergrund unhinterfragt aus den Ugarittexten erhoben. In jüngeren Untersuchungen zur Religionsgeschichte und auch im Rahmen dieser Arbeit wurde schon mehrfach darauf verwiesen, daß es *die* kanaanäische Religion nicht gibt und daß der zeitliche Abstand zwischen den Ugarittexten und dem Kontext des AT stärker durchschlagen muß. Dies muß auch für den geographischen Abstand eingefordert werden<sup>36</sup>. Die „groß-

---

34 Vgl. auch K. KOCH, Aschera, 97f. Zur nützlichen Unterscheidung zwischen einem Muttergott-Aspekt und einem Göttermutteraspekt vgl. jetzt auch S.A. WIGGINS, Reassessment, 89f.

35 Vgl. KTU 1.24, 6-12; 1.10 II,30[.40]; 1.17, II, 26-42 u.ö. Zu den Kotharot-Gottheiten und zu Geburtsgöttinnen allgemein vgl. U. WINTER, Frau, 369-385, bes. 381-383.

36 Es ist daher problematisch, wenn S.A. WIGGINS, Reassessment, 1-6.21-90, die Ugarittexte zum Angelpunkt einer Arbeit über Aschera macht. WIGGINS bringt zwar die Aschera-Forschung durch seine methodisch reflektierte, literaturwissenschaftliche Behandlung der Ugarittexte einen erheblichen Schritt weiter, muß sich jedoch fragen lassen, ob er seine These, daß sich Aschera in unterschiedlichen geographischen und kulturellen Räumen unterschiedlich entwickelt hat (ebd. 2), nicht selbst in Frage stellt, wenn er den Ugarittexten breite Priorität einräumt (ebd. 4-6.90f). Methodisch versucht er allerdings, die jeweiligen Kontexte ge-

ökumenische“ syrisch-phönizisch-kanaanäische Koine hat es nicht gegeben. Die Verhältnisse in Ugarit sind ebensowenig identisch mit denen in Tyros, Sidon oder Gaza wie mit denen in Hazor, Lachisch oder Jerusalem. Regionale Unterschiede, die durch vielfältige Faktoren verursacht sein können, lassen Beth-Schean mit *Tell el Fār‘a* Süd oder *Qītmūt* und *Kuntilet ‘Agrūd* mit Dan oder Samaria nur bedingt vergleichbar sein. Kurz: Der in Jerusalem verehrte El muß nicht mit dem in Lachisch verehrten identisch sein und die in Ugarit verehrte Aṭirat erst recht nicht mit der Aschera in Samaria<sup>37</sup>.

a) *rbt aṭrt ym* und Aschera

Ein Beispiel, wie solche regionalen Unterschiede zum Tragen kommen, ist etwa die Verbindung der ugar. Aṭirat mit dem Meer. Der maritime Konnex dieser Göttin zeigt sich in der Titulatur *rbt aṭrt ym* „Herrin Aṭirat des Meeres“, die sich 22mal in den Ugarittexten findet<sup>38</sup>. In der bisherigen Forschung ist dieser Titel sogar mehrfach als der volle Titel der Aṭirat bezeichnet worden<sup>39</sup>, auch wenn man diese Annahme bezweifeln muß<sup>40</sup>. Zu nennen wäre auch einer ihrer Diener, der Fischer der Aṭirat (*dgy aṭrt*<sup>41</sup>), der für den Bezug der Aṭirat zum Meer steht<sup>42</sup>. K.H. BERNHARDT hat in einem 1967 erschienenen Aufsatz aufgrund dieses eindeutigen Bezugs der Aṭirat zum Meer „ihre wichtigsten Funktionen ... als Meerestgöttin und Göttermutter“<sup>43</sup> zusammengefaßt und festgestellt: „Es gibt keinerlei Anzeichen dafür, daß sie auch als Vegetationsgöttin verehrt oder Liebestgöttin verehrt worden ist“<sup>44</sup>. Ferner sei ein weiterer auffälliger Unterschied darin zu sehen, daß die Aṭirat keinen

---

trennt voneinander zu untersuchen und erst nach einer Analyse - z.T. aber bewußt auch überhaupt nicht - zu verbinden. Er trägt damit einer der unten genannten methodischen Grundvoraussetzungen Rechnung.

- 37 Vgl. dazu im Ansatz bereits K.H. BERNHARDT, Aschera, 168: „Für den Adoranten war es eben nicht gleichgültig, ob er sich an den Baʿal von Ekron, den Baʿal von Sichem oder den Baʿal von Samaria wandte. Insgesamt gesehen zeigt es sich, daß Namensgleichheit von Göttern nicht viel zu bedeuten braucht“, und: „Wir haben jedenfalls im phönizisch-kanaanäischen Raum mit einer Fülle von lokalen Göttersystemen und entsprechenden Variationen in den Mythen zu rechnen - eine Fülle, die ungefähr dem politischen Bild der Zersplitterung in zahlreiche Stadtstaaten entsprochen haben mag“. Zur regionalen Differenzierung vgl. auch R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 38-43.
- 38 Vgl. die Belege dieser Verbindung in KTU 1.3 IV,49; V,40f; 1.4 I,13f.21; II,28f.31; III,25.27.28f.34.38; IV,1f.3f.31.40.53; V,2; 1.6 I,44.45.47.63 und KTU 1.8 II,1f als Parallele zu KTU 1.4 I,21f. Vgl. auch die Formulierung *aṭrt rbt* in RIH 78/20,16.
- 39 Vgl. z.B. W.F. ALBRIGHT, Religionen, 93.
- 40 Dagegen ist zunächst festzuhalten, daß sich der Titel ausschließlich im Anat-Baal-Zyklus mit signifikanter Häufung in KTU 1.4 findet. Dem stehen mindestens 40 weitere Belege der Göttin Aṭirat entgegen, wo diese „Vollform“ nicht auftaucht.
- 41 Vgl. z.B. KTU 1.3 VI,10.
- 42 Zur Verbindung Aṭirats mit dem Meer vgl. die Diskussion bei S.A. WIGGINS, Reassessment, 21-90.
- 43 K.H. BERNHARDT, Aschera, 171.
- 44 K.H. BERNHARDT, Aschera, 171.

der <sup>45</sup>Aschera vergleichbaren Kultpfahl habe. Die im Alten Testament bezeugte „palästinische Aschera“ ist hingegen seines Erachtens „als Baumgöttin aufzufassen, würde also eine Spezialform des Typs »Vegetationsgöttin« repräsentieren“<sup>45</sup>. Bei ihr stellt er das Fehlen jeden Bezuges zum Meer fest. In dem Artikel, in dem er zu Recht vor einer vorschnellen Verwertung der Ugarittexte für das AT warnt, kommt er aufgrund dieser Unterschiede zu dem Schluß: „Vergleicht man nun die palästinische Aschera mit der ugaritischen Ascherat, so zeigt es sich, daß zwischen beiden Göttinnen keine Verwandtschaft besteht, wenn man von der Namensgleichheit und der Tatsache, daß beide weibliche Gottheiten sind, absieht“<sup>46</sup>. „Die beiden Göttinnen haben nichts miteinander zu tun“<sup>47</sup>.

Obwohl BERNHARDTS Anliegen, die Vergleichbarkeit von Aschera und Aṭirat in Frage zu stellen, richtig und notwendig ist, schießt sein Schluß über das Ziel hinaus, weil er die oben genannten Prämissen nicht genügend beachtet. BERNHARDT widerlegt sich in seinem Aufsatz geradezu selbst, wenn er einerseits auf die Interdependenz zwischen geographischen und politischen Begebenheiten und der Götterwelt hinweist<sup>48</sup> und andererseits zu Recht polemisch fragt: „Was hätte auch eine Meeresgöttin im palästinischen Binnenland zu suchen“<sup>49</sup>? Denn es verwundert nicht, daß in der nordphönizischen Handelsstadt Ugarit mit dem Handelshafen Mīnet el-Bēḏā die Aṭirat maritime Züge hatte, die ihr im palästinischen Binnenland nicht zukamen. Eine „Meeresgöttin“<sup>50</sup> hätte in Palästina, abgesehen von der Küstenebene, sicher keine Chance gehabt, sich im Pantheon zu behaupten. Die geographischen Differenzen bedingen die unterschiedliche Konzeption. Daß der Aṭirat anscheinend nicht wie der biblischen Aschera ein Kultpfahl als Symbol zugeordnet war, liegt ebenfalls an der Anlage der ugaritischen Religion und an unseren Nachrichten darüber. Über Kultgegenstände erfährt man in den mythologischen Texten nichts, in den übrigen Texten nur wenig. So wird auch kein Standbild der Aschera erwähnt, woraus man kaum schließen können wird, daß es solche nicht gegeben hat<sup>51</sup>. Schließlich muß bezüglich des Göttermutteraspektes auf den unterschiedlichen Referenzrahmen des Textmaterials hingewiesen werden. Im

---

45 K.H. BERNHARDT, Aschera, 172.

46 K.H. BERNHARDT, Aschera, 172f. Zur Skepsis gegenüber der Vergleichbarkeit der Aṭirat mit der atl. Aschera vgl. auch K. KOCH, Aschera, 97f.107.

47 K.H. BERNHARDT, Aschera, 174.

48 Vgl. K.H. BERNHARDT, Aschera, 167f.

49 K.H. BERNHARDT, Aschera, 173.

50 Beide Klassifizierungen, sowohl die der Aṭirat als Meeresgöttin wie auch der Aschera als Baum-/Vegetationsgöttin, müßten noch einmal hinterfragt werden. Für Aschera soll das weiter unten geschehen. Bei der ugar. Aṭirat scheint der Bezug zum Meer nicht so zentral, daß man sie als Meeresgöttin ansprechen kann.

51 So weit mir bekannt ist, finden sich in den Ugarittexten auch keine Hinweise auf Masseben als Repräsentationsmarker einer Gottheit. Der Kult des Stadtstaates Ugarit scheint anders als der auf den „Höhenheiligtümern“ organisiert zu sein und ist von seiner Anlage daher sicher nicht direkt vergleichbar.

Alten Testament finden sich, wenn überhaupt, nur noch Spuren eines Pantheons. Die Grundlinie ist monolatratisch - auch wenn ein Götterpaar YHWH-Aschera nicht unwahrscheinlich ist - und in der Endgestalt sicher monotheistisch. Von daher steht nicht zu erwarten, daß von Aschera als Göttermutter berichtet würde, auch wenn ihr in der Mythologie diese Rolle zugekommen wäre. Andererseits finden sich außerhalb der mythologischen Ugarit-Texte nur selten Hinweise auf die Qualität Ascheras als Göttermutter. Der theogonische Aspekt kommt eben nur in einem eng umgrenzten Rahmen zum Tragen. Innerhalb dieses Rahmens ist es auch völlig richtig, wenn K.H. BERNHARDT auf das Fehlen jeden Bezugs zur Vegetation hinweist, obwohl auch der Bezug der Aschera zur Vegetation hinterfragt werden muß (s.u.).

Aufgrund dieser Überlegungen scheint die Schlußfolgerung bei K.H. BERNHARDT überzogen. Auf der Grundlage der genannten Unterschiede läßt sich nicht behaupten, daß Aṭirat und Aschera völlig unabhängig voneinander sind. Geht man zudem, was BERNHARDT noch vergönnt war, von den Indizien aus, die für eine Zuordnung Ascheras zu YHWH sprechen und akzeptiert die These, daß dies irgend etwas mit dem Verhältnis von YHWH und El zu tun haben muß (s.u.), dann hat man außer dem Namen und dem gleichen Geschlecht noch ein weiteres Indiz dafür, daß Aṭirat und Aschera miteinander zusammenhängen. Wie weit diese Verwandtschaft im einzelnen geht, läßt sich allerdings nur sehr schwer sagen, da das Belegmaterial selbst so different ist. BERNHARDT kommt das Verdienst zu, auf die Probleme der Vergleichbarkeit Ascheras mit Aṭirats aufmerksam gemacht zu haben. Zu Recht bleibt daher auch BERNHARDTs methodische Forderung bestehen: „In welchem Umfang Namensgleichheit auch Funktionsgleichheit bedeutet, das ist eben nur von Fall zu Fall entscheidbar“<sup>52</sup>.

### *b) Die Sexualisierung des Fruchtbarkeitskonzepts in der sog. kosmischen Hochzeit und Aschera als „Muttergöttin Erde“*

In einem weiteren Beispiel sollen die Grenzen der Vergleichbarkeit zwischen der Religion Ugarits und dem AT einerseits und die durch die Opposition Israel/Kanaan festgefahrenen Muster andererseits gerade in bezug auf den scheinbar so kompatiblen und allgemeingültigen Bereich der „Fruchtbarkeit“ angedeutet werden. Es handelt sich um ein Mythologem, das wirkungsgeschichtlich von enormer Bedeutung vor allem für die Bewertung der „kanaanäischen“ Religion ist. Es ist die These von der Befruchtung des Landes durch den Regen, die sog. „kosmische Hochzeit“, in der Baal als Fruchtbarkeitsgott das Land als seine vergöttlichte Partnerin (die „Mutter Erde“ oder das Land als „Schoß der Muttergöttin“) durch sein „Regensperma“ begattet und damit die vegetative Fruchtbarkeit gewährleistet. Dieser

---

52 K.H. BERNHARDT, Aschera, 169.



Vorstellungshintergrund wird für die ugaritische Religion vor allem aus einer Passage aus dem Keret-Epos abgeleitet: „Der Regen des Baal war lieblich für die Erde, ja der Regen des Höchsten für das Feld, lieblich für den Weizen in der Furche, wie Wohlgeruch in den Schollen, wie duftende Kräuter am Rain“ (KTU 1.16 III,5-11)<sup>53</sup>.

Diese These strahlt in vielfacher Hinsicht in andere Bereiche der Religionsgeschichte Kanaans aus: So z.B. in den Vorstellungskreis der „heiligen Hochzeit“ oder auch in Erklärungen der Hintergründe der kultischen Prostitution (s. zu beiden u.). Ferner „infiziert“ die These von der kosmischen Vereinigung von Fruchtbarkeitsgott und vergöttlichter Erde vor allem die Hoseaexegese und indirekt die Diskussion um das Gottesbild in kanaanäischer oder israelitischer Religion und - wie kaum anders zu erwarten - implizit auch die Ascheradiskussion.

Ursprung und Hintergrund der These einer kosmischen Vereinigung von Himmelsgott und vergöttlichter Erde liegen allerdings wie so oft in den Religionen des Zweistromlandes, wozu in wenigen Sätzen das Essentielle festzuhalten ist: Die sog. „kosmische Hochzeit“ ist zwar keineswegs zentral, aber trotzdem sowohl in sumerischen Mythen als auch in akkadischen Texten bezeugt: „Diese Belege sind Zeugnis für die Vorstellung, daß die geschlechtliche Vereinigung von Himmel (An) und Erde (Ki) die Vegetation hervorbringe“<sup>54</sup>. „Es gibt bisher keine Beweise dafür, daß dieses »Urzeitereignis« im Kult nachvollzogen wurde“<sup>55</sup>. Andere Texte, die als Theogonien oder Kosmogonien aufzufassen sind, „presume creation on the analogy of human bisexual reproduction“<sup>56</sup>. Aber auch gerade bezogen auf diese Texte findet sich keinerlei ritueller Nachvollzug. Daß gerade der rituelle Nachvollzug aber dann in der Übertragung der These auf die ugaritische oder die biblisch-kanaanäische Religion die entscheidende Rolle spielt, ist für die Fixierung der Religionsgeschichte auf das im Kult nachvollzogene sexualisierte Fruchtbarkeitskonzept bezeichnend. Die Übertragung der These zunächst auf Ugarit und von da aus unhinterfragt auf das AT gilt es kurz zu skizzieren:

---

53 Übersetzung nach O. LORETZ, Ugarit, 164.

54 J. RENGER, Art. Heilige Hochzeit, 255; vgl. auch W.G. LAMBERT, Art. Kosmogonie, 221, mit Angaben zu den Texten; vgl. zu den Texten auch W.P.H. RÖMER, Überlegungen, 426.

55 J. RENGER, Art. Heilige Hochzeit, 255; vgl. auch W.P.H. RÖMER, Überlegungen, 426: „Es liegt in allen erwähnten Fällen aber, soviel ich sehe, kein einziger Grund dazu vor, anzunehmen, daß die besagten Götterhochzeiten jemals im Rahmen irgendeines sakralen Ritus' oder Festes nachvollzogen worden wären“.

56 W.G. LAMBERT, Art. Kosmogonie, 219, mit Angaben zu den Texten. Als Beispiel kann hier der sumerische Dilmun-Mythos genannt werden: „Der Einsame, der Weise (d.i. Enki) wendet sich der Nin-tu, der Mutter des Landes zu. Mit seinem Glied begoß er den Abhang ... Im Marschland ausgestreckt ... Und die Herrin des Gebirges nahm den Samen“. Vgl. zu dieser Vorstellung auch u. Anm. 330.

Baal ist in *Ugarit* unbezweifelbar als Wettergott mittelbar mit der vegetabilischen Fruchtbarkeit befaßt. Er ist Herr über den Regen und damit Herr über die vegetative Fruchtbarkeit; er ist derjenige, der Regen gibt, und wenn er abwesend ist, fehlen dem vertrocknenden Land bald die wichtigsten Voraussetzungen für die Agrikultur, nämlich Wolken, Tau und Regen (vgl. z.B. KTU 1.14 III,1-17; 1.4 VII,50-52 und oben das Zitat von KTU 1.16 III,5-11)<sup>57</sup>. „Doch daß der Regen fällt, scheint aus einem gebieterischen Akt des Gottes hervorzugehen, aus seinem Willen, wieder auf Wolken über das Land zu reiten (*rkb ʿrpt*) und aus der Wirkung seiner weithin dröhnenden Stimme KTU 1.4 V 6-8, *nicht hingegen auf eine Vermählung mit einer personifizierten kosmischen Größe*“<sup>58</sup>. Diese wertvolle Eingrenzung KLAUS KOCHS gilt ebenso für die durch den Regen hervorsprossende Vegetation. Auch hier fehlt die Vorstellung von der sexuellen Vereinigung des Wettergottes (Wettergott) mit der (wie auch immer) vergöttlichten „gebärenden Materie“ als Göttin. Die Vorstellung der Muttergöttin Erde ist der *kanaanäisch-ugaritischen Mythologie* (sofern sie uns bekannt ist) fremd und ist auch in anderen Textzeugnissen der Eisenzeit aus Syrien-Palästina nicht nachzuweisen<sup>59</sup>. Hier hat die falsche Apostrophierung der kanaanäischen Religion als „Naturreligion“ mehr geschadet als sie - funktionalisiert zur abgrenzenden Charakterisierung des „Religionskampfes“ im AT - dem Gegenüber (scil. der „YHWH-Geschichtsreligion“) genutzt hat. Es sollte inzwischen für den Bereich der syrisch-kanaanäischen Religionen der Spätbronze- und Eisenzeit als *common sense* gelten, was W.H. SCHMIDT seiner Kurzdarstellung der kanaanäischen Religion voranschickt: „Die Götter (sind) nicht mit dem Naturablauf identisch, sie bewirken ihn vielmehr. Auch wenn sie Personifikationen von Naturerscheinungen sein sollten - sie werden ausdrücklich als Personen von dem Ereignis unterschieden, und von ihnen werden Geschichten erzählt, die weit über das Naturgeschehen hinausgehen. Die Götter sind nicht die Vegetation, sondern die Kraft, die das Leben spendet ... »Naturgottheiten« im strengen Sinne gibt es nicht“<sup>60</sup>. Trotz dieses Grundsatzes findet sich die Vorstellung von der Befruchtung der „Göttin Erde“ durch das Regensperma des Baal auch noch in jüngerer Zeit in der Exegese<sup>61</sup>. Auf bibli-

---

57 Vgl. dazu D. KINET, Baʿal, 13-27, mit Beispielen.

58 K. KOCH, Entstehung, 193 (Herv. vom Verf. C.F.).

59 Vgl. H. BALZ-COCHOIS, Gomer, 79; W. HELCK, Betrachtungen, 293.

60 W.H. SCHMIDT, Glaube, 164.

61 Beispiele aus weniger rezenten Veröffentlichungen lassen sich beliebig vermehren (vgl. dazu auch die in Anm. 62 genannte Literatur). Hier sei *ein* prominentes Beispiel zitiert. G. VON RAD schreibt im ersten Band seiner Theologie: „Diese (scil. Baal-) Kulte waren reine Fruchtbarkeitskulte, wie sie einer bäuerlichen Bevölkerung angemessen waren; Baal war der Besitzer - das Wort ist also ursprünglich appellativisch verstanden worden - eines Berges, einer Oase oder sonst eines Ortes. Dieser Baal stand zur Erde im Verhältnis eines *ἰσπὸς γάμος*; er ist die mythisch zeugende Potenz, die die Erde durch das Sperma des Regens befruchtet. Die Menschen gewinnen Anteil an seiner Segenskraft, indem sie in dieses Mysterium eintreten und es imitativ nachvollziehen“ (Theologie, Bd. 1, 35).

scher Seite ist die genannte Vorstellung hauptsächlich über die Hoseaexegese *eingetragen* worden. Die Konzeption in Hos 1-3, die eine Beziehung zwischen YHWH und dem Land konstituiert und das Volk als Kinder dieser Beziehung faßt, wurde über die Vorwürfe der Hurerei und des Ehebruchs, d.h. den Vorwurf der Baalsverehrung, als Alternativkonzept zu der Vorstellung von Baal und seinem die Erde befruchtenden Regensperma, das die Erde die Fruchtbarkeit hervorbringen läßt, gedeutet<sup>62</sup>. Einer der Anker für die „Bodenhaftung“ dieser Deutung wird meist in Hos 1,2 ausgeworfen. So kommentiert z.B. H.W. WOLFF:

„Das »Weghuren von Jahwe« hat außer dem oben behandelten bräutlichen Initiationsritus die Fülle der kanaanäischen Fruchtbarkeitskulte vor Augen. In deren Theologie erscheint das Land in der Gestalt einer Muttergöttin, die in der Begegnung mit einem jugendlichen Gott, dem Himmelsbaal oder einem der Ortsbaale, mit dem σπέρμα des Regens ihre Fruchtbarkeit empfängt ... In ihrer rituellen Gestaltung wurde der ιερὸς γάμος zwischen den kultischen Vertretern der Gottheiten orgiastisch begangen ...“<sup>63</sup>.

Von einer solchen Interpretation muß allein schon aus Mangel an Textbelegen abgesehen werden. In dem häufiger herangezogenen Stück aus dem Keret-Epos KTU 1.16 III,1-11 findet man sicher keine Stütze für diese Vorstellung, und andere beweiskräftige Stellen lassen sich nicht beibringen. Aber auch die Erkenntnis dieses erheblichen Mangels scheint nicht davon abzuhalten, immer wieder auf dieses angebliche Mythologem zurückzukommen. Trotz des oben zitierten bedächtigen und dämpfenden Urteils von KLAUS KOCH schreibt dieser noch 1987: „Warum darf Jahwä nicht Baal genannt werden, wo er doch so viel Züge mit diesem allmächtigen Herrn und Meister gemeinsam hat? Strittig ist der kultische Nachvollzug göttlicher Befruchtung der Erde“<sup>64</sup>, und: „Er (scil. Hosea) kann sich seinen Gott nicht mehr als einen sexuell geprägten Riesenmann vorstellen, der sich mit Regensperma über die Erde legt“<sup>65</sup>. Beispielhaft für die Hochseilartistik der Hypothese von der Befruchtung der Göttin „Land“ bzw. der „Muttergöttin Erde“ als Hintergrund der hoseanischen Ehemetaphorik ist J. JEREMIAS in seiner Deutung von Hos 1,2: „Auffallen muß, daß »das Land« als Subjekt des Hurens genannt wird ... Dahinter verbirgt sich die Tatsache, daß Hosea die ... Ehemetaphorik für Israels Gottesverhältnis *kühn* aus kanaanäischer Mytholo-

---

62 Vgl. z.B. J. JEREMIAS, Hosea, 27.41f; K. KOCH, Profeten I, 97, vgl. ältere Beispiele bei H. BALZ-COCHOIS, Gomer, 212f Anm. 179. Wie eine solche These dann (verselbständigt) weiterwirkt, läßt sich an einer Hosea-Betrachtung aus dem Nachlaß von DIEGO ARENHÖVEL zeigen: „Die Vorstellung einer ehelichen Verbindung zwischen Himmel und Erde war damals schon alt. Man könnte sie geradezu das Urdogma des kanaanäischen Heidentums nennen, das, zusammen mit dem Geheimnis vom sterbenden und wiederauferstehenden Gott, dessen Feste wesentlich prägte ... Besonders offenbar erschien den Heiden die Urkraft der Welt in der geschlechtlichen Verbindung, besonders unter Menschen. So versteht man, daß Sexualriten im kanaanäischen Gottesdienst eine bedeutende Rolle spielten“ (Bund, 124).

63 H.W. WOLFF, Hosea 16, vgl. auch 40f.54.

64 K. KOCH, Profeten I, 102.

65 K. KOCH, Profeten I, 106.

gie übernommen und abgewandelt hat. Hier ist das Land, das der Bauer beackert, wahrscheinlich als Schoß der Muttergöttin vorgestellt, der in der Regenzeit den Samen des Fruchtbarkeitsgottes Baal empfängt (direkte Belege aus Ugarit fehlen)<sup>66</sup>. Nach diesem Postulat können dann die „Sexualriten im Fruchtbarkeitskult“ zwanglos als Repräsentation eines kosmischen Geschehens betrachtet werden und sogar Aussagen über bäuerliche Kindheitsmuster gemacht werden: „Der normale israelitische Bauer war ... automatisch in diesem uralten mythischen Verständnis des Ackerbodens großgeworden“<sup>67</sup>. Hier ist JEREMIAS selbst weit „kühner“, als er Hosea zu sein unterstellt<sup>68</sup>!

Aber es muß nicht nur aus Mangel an Textbelegen Einspruch gegen die Interpretation von Hos 1,2 als Opposition gegen die angebliche „kanaanäische Regenhochzeit“ erhoben werden. Die beiden Beziehungsdreiecke (YHWH - Land Israel - Volk Israel auf der einen Seite und Baal - Erde - Vegetation auf der anderen) liegen auf völlig verschiedenen Ebenen. Zwar legt der Text eine Verbindung zwischen Ehebruch und Baalsdienst nahe, allerdings tangiert der Ehebruch die Funktion YHWHs als alleiniger *Landesgott*, und dadurch vermittelt hat er einen Bezug zur vegetativen Fruchtbarkeit, indem dem Landesgott die Sorge für die Fruchtbarkeit im Lande obliegt (vgl. Hos 2,5 mit Hos 2,10f; 14,5-9 u.ö.)<sup>69</sup>.

Das Vorstellungsmuster der kanaanäischen „Regenhochzeit“ ist sowohl für die ugaritische Religion als auch als Interpretament der kanaanäischen Religion endlich aufzugeben. Nicht nur die Vorstellung vom „Regensperma“ ist obsolet, sondern auch die Vorstellung des vergöttlichten Landes als Muttergöttin, die die Vegetation hervorbringt! Bis in jüngste Zeit ist

66 J. JEREMIAS, *Hoséa*, 27f (Hervorhebung vom Verf., C.F.), vgl. auch F.-J. STENDEBACH, *Theologie*, 255, und D. KINET, *Ba'al*, 40f; T. KRÜGER, *Geschichtskonzepte*, 168f.

67 J. JEREMIAS, *Hosea*, 28. Ähnlich schwankend ist unter Aufnahme dieser Positionen M.-T. WACKER, *Frau*, 116f, die einerseits noch eher halbherzig mit der Vorstellung arbeitet („Möglicherweise nämlich hat für die Gegenposition das Land selbst als göttlich gegolten, als göttlicher Mutterschoß, in dem Baal durch sein Regen-Sperma Leben weckt“, 106), zugleich aber einen Zirkelschluß in der Argumentationsgrundlage vermutet und darum konstatiert: „Das angeblich kanaanäische Mythologem von Baal als dem Befruchter der Muttergottheit Land bedürfte daher einer erneuten Überprüfung“ (ebd. 117).

68 Völlig richtig ist hingegen JEREMIAS redaktionskritische Analyse der Stellung von Hos 1,2 im Kontext. Er weist - im Anschluß an frühere Zweifel an der Authentizität einiger Formulierungen in V 2 - plausibel auf, daß der entscheidende Nachsatz *kî zānoh tiznaeh hā 'āreš me 'ah<sup>a</sup>ré YHWH* und die Qualifikation Gomers als *'ešæet z'nūnīm* sowie die Bezeichnung der Kinder als „hurerisch“ einer exilischen, wahrscheinlich dtr beeinflussten Redaktionsarbeit zuzuschreiben ist, die V 2 als „Einleitung nicht nur für Kap. 1, sondern für Kap. 1-3 im ganzen“ (*Hosea*, 26) stilisieren wollte.

Zu den Erweiterungen in V 2 vgl. auch W.D. WHITT, *Divorce*, 41f mit Anm. 32.

69 Die spekulative Übertragung der Deutungen des Mythologems, d.h. die Sicherung der Fruchtbarkeit des Landes durch sexuelle Riten; über Hos 2 auf eine sexuell im Kult nachvollzogene Verbindung zwischen Baal und Aschera, wie sie WILLIAM D. WHITT (*Divorce, passim*) kürzlich vorgeschlagen hat, ist reine Spekulation und entbehrt jeder Grundlage - sowohl in der Religionsgeschichte als auch im Text selbst. S. zur Auseinandersetzung den Abschnitt über die Hoseatexte im ersten Band.

dieses Erklärungsmuster mit Aschera in Verbindung gebracht worden. So schließt z.B. die Studie von O. KEEL und C. UEHLINGER zur religionsgeschichtlichen Auswertung des ikonographischen Symbolsystems mit dem Satz: „Begegnen uns im Bild der *Pachamama* (»Mutter Erde«) andinischer Indios nicht auch Züge der bronzezeitlichen Aschera wieder“<sup>70</sup>? Diese Aussage hat zwar in der Studie zunächst nur die Funktion eines grenzüberschreitenden Schlußsatzes. Sie ist allerdings auch nicht einfach so dahingesagt, denn O. KEEL und C. UEHLINGER rücken die Erde mehrfach in die Nähe einer numinosen Macht und verbinden diese dann mit Aschera. So nehmen sie z.B. an, daß im Hintergrund der Bestattungen unter Bäumen (Gen 35,8; 1Sam 31,13) „die Vorstellung von der Erde als einem fruchtbringenden Mutterschoß (steht), in den die Verstorbenen zurückkehren“<sup>71</sup>. Dazu verweisen sie auf Darstellungen, die sie als Ascheradarstellungen identifizieren oder mit dem Ascherakult in Verbindung bringen. Wesentliche Voraussetzung der Verbindung von Aschera und dem „Mutterschoß Erde“ ist die Assoziationskette von Baumgöttin / Aschera / Scham / (Mutter-) Schoß / Erde / Vegetation bzw. die von O. KEEL grundlegende und von S. SCHROER explizierte ikonographische Gleichung von Göttin, Scham und Vegetationsymbolik<sup>72</sup>, die sich dann auch für die Interpretation des biblischen Befundes wiederfindet: „Jedenfalls, das ist festzuhalten, kennt das Alte Testament die vergleichende Assoziation »Baum - Schoss der Erde - weiblicher Schoss«“<sup>73</sup>. Diese Assoziation sieht SCHROER in Hld 8,5. Sie sieht darin den Grund, warum sich die Deuteronomisten so vehement gegen den Höhenkult und die Verehrung heiliger Bäume gewehrt haben<sup>74</sup>.

Schon den Voraussetzungen der weitreichenden Thesen muß widersprochen werden: Dafür, daß in Israel/Kanaan die Erde als (Mutter-)Göttin oder als personifizierte „Mutter Erde“ verehrt worden sei, gibt es keine ausreichenden Hinweise. Aschera hat damit aber erst recht nichts zu tun. Bei dieser Verbindung werden unterschiedliche Komplexe (Aschera, Baumgöttinnen, Muttergöttin, chthonische Göttin, die Erde als Mutterschoß) konflationiert, die *nicht* zusammengehören.

---

70 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 475.

71 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 173; vgl. bereits H.G. MAY, *Tree*, 255f, auch M.-T. WACKER, *Aschera*, 148. Auf diese These wurde bereits o. in den Vorbemerkungen zu den Pentateuchbelegen in Bd. 1 kurz hingewiesen.

Der Bezugspunkt dieser (relativ schwach) belegten Praxis ist der Baum, der als Träger numinoser Kraft und als Ort besonderer Gottesnähe gilt, nicht hingegen - vermittelt über die Fruchtbarkeitssymbolik - die Nahrung gewährende Erde. Nirgendwo sonst wird m.W. die Bestattung in der Erde mit deren potentieller Fruchtbarkeit bzw. ihrer Kraft, Leben hervorzubringen, verbunden.

72 Zur Auseinandersetzung mit dieser These s.u. den dritten Teil zur Ascheraikonographie.

73 S. SCHROER, *Zweigöttin*, 217.

74 Vgl. dazu S. SCHROER, *Zweigöttin*, 216-218.

Eine ausführlichere Begründung dieser Gegenthese muß aber hier versagt und einer Wiederaufnahme dieser Thematik an einem anderen Ort vorbehalten bleiben, da sie nur als Widerlegung der These von der Vorstellung einer numinosen Macht des fruchtbringenden Mutterschoßes der Erde erfolgen kann<sup>75</sup>. Die These ist komplex und hat zuviele Glieder, als daß sie hier gründlich diskutiert werden kann. Einige Momente seien aber hier wenigstens genannt: Die Belege, die für eine Vorstellung von der Erde als Mutterschoß angeführt werden, müßten diskutiert werden, hauptsächlich etwa Ijob 1,21; Ps 90,3.5; 139,15, aber auch Hld 4,13; 8,5 und Gen 2-3 müßten angesprochen werden. Ferner müßten die  $\Omega$ -förmigen Kopfrahmen in der Grabanlage von St. Étienne diskutiert werden, die von O. KEEL (und C. UEHLINGER) mit dem Mythologem der Erde als Mutterschoß noch entfernt in Verbindung gebracht werden<sup>76</sup>. Die Kopfrahmen sind funktional und nicht symbolisch zu interpretieren, d.h. sie sind nicht in irgendeine Verbindung mit dem Uterus-Symbol der (Mutter-)Göttin zu bringen. Schließlich müßten für die Verbindung von der These der „Erde als Muttergöttin“ mit Aschera die „pillar-figurines“ als Grabbeigaben diskutiert werden<sup>77</sup>. M.E. bleibt die Identifikation dieser Statuetten mit Aschera offen, doch auch wenn die Möglichkeit einer Verbindung mit Aschera nicht zu leugnen ist, läßt sich von dem nährenden Aspekt der „dea nutrix“ kaum ein Bogen zur Verbindung Ascheras mit der Erde schlagen. Auch die mehrfach angezeigte Verbindung von Aschera und ägyptischen Baumgöttinnen<sup>78</sup>, die bei Bestattungen ihre Kompetenzen entfalten, wäre zu hinterfragen. Schließlich müßten die ikonographischen Zeugnisse diskutiert werden, die für den die Vegetation hervorbringenden Schoß der Erde reklamiert werden<sup>79</sup>. Einige (aber keineswegs alle) Beispiele aus der Mittelbronze- und Spätbronzezeit werden im dritten Teil diskutiert und anders interpretiert! Schließlich wäre im Zusammenhang noch einmal der (angebliche) Bezug Ascheras zur Totenwelt zu diskutieren, der in der vorliegenden Arbeit bereits mehrfach in Frage gestellt wurde. Ein Argument, das in diesem Zusammenhang häufiger auftaucht, ist die Inschrift Nr. 3 aus *Ḥirbet el-Kôm*, die als Grabinschrift verstanden wird<sup>80</sup>. Es handelt sich aber gattungsmäßig bei dieser Inschrift nicht um eine Grabinschrift im strengen Sinne, sondern um eine Inschrift in einer Grabkammer. Ein funeralscher Bezug ist daraus gerade nicht abzuleiten<sup>81</sup>.

Wie diese kurze Skizze zeigt, greift die These sehr weit aus und kann an dieser Stelle nicht ausführlicher diskutiert werden. Lediglich auf die hier besonders interessierende Verbindung mit Aschera ist ein weiterer Blick zu werfen. Dazu ist auf eine andere Variante der Verbindung von Aschera und vergöttlichter Erde bei M.-T. WACKER einzugehen, die noch einmal zeigt, wie weit die Grundannahme, die Erde sei als vergöttlichter Mutterschoß vorgestellt worden, letztlich ausgreift. Ausgehend von der Assoziation Baumgöttin / Aschera / Frau / Schoß / Erde interpretiert sie die Erwähnung der Ascheren im Ahijaorakel 1Kön 14,15. In gut deuteronomistischem Denken wird dort die Mißachtung des Ausschließlichkeitsanspruchs als Grund für den Nordreichuntergang angekündigt: „YHWH wird Israel schlagen (*nkh* hi.), daß es wie ein Rohr im Wasser schwankt und er wird es herausreißen (*ntš*) aus diesem guten Land, das er ihren Vätern gegeben hat, und er wird sie jenseits des

75 Vgl. dazu zuletzt O. KEEL,  $\Omega$ -Gruppe, 70-75.

76 Vgl. dazu O. KEEL,  $\Omega$ -Gruppe, 74; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 422.

77 Vgl. zur Verbindung mit der These O. KEEL,  $\Omega$ -Gruppe, 74. Zu den Statuetten als Grabbeigaben die ausführliche Vorstellung des Befundes bei R. WENNING, Paredros, 89-97.

78 Vgl. z.B. M.-T. WACKER, Aschera, 148.

79 Vgl. dazu etwa O. KEEL,  $\Omega$ -Gruppe, *passim*; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 29-32.82.422 u.ö.

80 Vgl. z.B. M.-T. WACKER, Aschera, 148.

81 Diesen Hinweis verdanke ich R. WENNING, der zu diesem Problem in seiner Habilitationsschrift zu den eisenzeitlichen Gräbern ausführlicher Stellung nehmen wird.

Landes zerstreuen (*zrh pi.*), weil sie sich ihre Ascheren gemacht haben (*ya ʿan ʾašær ʿāsū ʾæt ʾašerêhaem*) und damit YHWH erzürnt (*k ʿs hi.*) haben“. In der Tat fällt auf, daß hier scheinbar nur die Herstellung von Ascheren als Grund für den Landesverlust genannt wird. Dies versucht WACKER wie folgt zu erklären: „Was aber, wenn in Israel die Ascheren aufgefaßt wurden als sinnenfälliges Zeichen des Einwurzeln im Land, wenn die Göttin aufgrund ihrer Verbindung zur (fruchtbaren) Erde als eine Art göttlicher (*sic!*) Garantin des Landbesitzes gegolten hätte? ... Die deuteronomisch-deuteronomistische Theologie des Landes als einer Gabe JHWHs, deren Besitz gebunden ist an Israels Handeln vor diesem Gott, wäre dann nicht zuletzt auch eine Anti-Aschera Theologie“<sup>82</sup>. Die Interpretation ist sicher innovativ, aber trifft sie auch zu? Gesetzt den Fall, die vorausgesetzte Verbindung zwischen der Erde und Aschera wäre zutreffend, muß doch gefragt werden, ob aus der Assoziation "Mutter Erde" eine Theologie des Landes abzuleiten ist. Es gibt weder einen anderen Beleg, in dem Aschera mit der Garantie des Landesbesitzes in Verbindung stehen würde, noch gibt es einen literarischen Beleg, mit dem der „chthonische“ Charakter der Aschera zu stützen wäre. 1Kön 14,15 steht zudem in Bezug zu 2Kön 17,10. Die beiden Verse bilden die pluralisch formulierte Aschera-Verklammerung des Nordreiches. In 2Kön 17,10 stehen die Ascheren zusammen mit Masseben „auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum“, führen aber - in Kumulation mit weiteren Vergehen in den VV 7-17 - ebenso zur Verstoßung (V 18) und Exilierung (vgl. V 6). Die Interpretation von 1Kön 14,15 kann schwerlich sein, daß das Herstellen von Ascheren den Landesverlust bedingt hat. Vielmehr sind die *ʾašerîm* sinnfällige Stellvertreter für den Abfall von YHWH. Ferner muß der Blick auf den folgenden Vers gelenkt werden. Dort wird als weitere Verfehlung, weswegen YHWH Israel preisgibt (bloßes *ntn*), die Sünde Jerobeams genannt. Auch von V 16 aus ist es noch gar nicht ausgemacht, ob tatsächlich nur das Herstellen der Ascheren als Grund für den Landesverlust genannt wird. Mit einer solchen Aussage stünde die Stelle auch ziemlich alleine im Konzert der Vertreibungs- und Exilierungsankündigungen da. Für die dtn/dtr Landestheologie müssen dann wohl doch ausschließlich andere Motive gesucht werden und der Anti-Aschera-Impetus als Interpretationsschlüssel fallengelassen werden. Für den vorliegenden Abschnitt ist ein zweifaches Fazit festzuhalten: Das Mythologem der Vereinigung von Baal und der Erde als vergöttlichtem Mutterschoß durch die Gabe des Regens ist für die Religionen des syrisch-kanaanäischen Raums im 2. und 1. Jts. endlich aufgrund mangelnder Belege aufzugeben. Die daraus abgeleiteten Schlüsse für einen sexualisierten Furchtbarkeitskult kanaänischer Prägung, sei es nun der Nachvollzug der Heiligen Hochzeit oder die sakrale Prostitution, sind nicht haltbar. Als Grundlage für die Erklärung eines sexualisierten Gottesbildes der kanaänischen Religionen ist das Interpretament nicht

---

82 M.-T. WACKER, Aschera, 146f.

tragfähig. Ebenso muß die Existenz der Vorstellung von der Erde als vergöttlichem Mutterschoß hinterfragt werden. Insbesondere aber ist eine Verbindung zu Aschera abzulehnen. Aus den genannten Argumenten läßt sich weder eine Zuständigkeit Ascheras für die vegetative oder generative Fruchtbarkeit noch ein Bezug der Aschera zur Totenwelt oder zum Bestattungswesen sicher und zuverlässig ableiten. Eine Verbindung Ascheras zu den genannten Bereichen ist zwar nicht generell abwegig oder auszuschließen, aber spekulativ.

## **B. War Aschera eine Fruchtbarkeitsgöttin? Zur Frage der „Funktion“ Ascheras und zu klassifizierenden Bezeichnungen**

Mit dem Fazit des vorhergehenden Abschnitts und der Frage der „Mutter(göttin) Erde“, aber auch mit der Diskussion um Aṭirat als Muttergöttin oder Göttermutter befindet sich die Darstellung schon mitten in der Diskussion um die Funktionen der Aschera. In welchen Bereichen entfaltete die Göttin Aschera in Israel/Juda ihre Kompetenz? Lassen sich ihre Funktionen näher beschreiben? Diese Frage begleitet natürlich die gesamte Arbeit. In diesem Abschnitt soll es daher nur um eine Diskussion der gängigen in der Forschung vorgeschlagenen Klassifizierungen und damit impliziten oder expliziten Funktionszuweisungen für Aschera gehen.

### ***1. In der Forschung verwandte Klassifizierungen***

In der Forschung werden 4-5 Kategorien zur Charakterisierung verwandt, die allerdings nur selten scharf unterschieden, z.T. auch miteinander vermischt oder kombiniert werden. Am häufigsten wird Aschera mit der Globalbezeichnung „Fruchtbarkeitsgöttin“ belegt<sup>83</sup>. Bei dieser Bezeichnung kann man nahezu von einem Konsens der Ascheradiskussion sprechen. In den übrigen Bezeichnungen differenziert sich das Feld etwas weiter aus. Entscheidend für die weitere Klassifizierung ist, wo der Schwerpunkt der Gestalt der Göttin gesehen wird (entweder Ugarit oder AT), wie die Entwicklung der drei Hauptgöttinnen (Anat, Astarte und Aschera) bestimmt wird bzw. mit welcher Göttin Aschera identifiziert wird (Qudšu, Tannit, Astarte, „große Göttin“) und damit auch, welche außerbiblischen archäologisch-ikonographischen Evidenzen herangezogen werden. Wird die Funktion der Göttin eher über die religionsgeschichtliche Abhängigkeit zu Aṭirat bestimmt, wird Aschera oft als „Muttergöttin“ tituliert<sup>84</sup>, während sie eher als „Vegetationsgöttin“ bezeichnet wird, wenn stärker

---

83 Vgl. z.B. H. GESE, RdM, 151; U. BECHMANN, Art. Aschera, 184; O. LORETZ, Ugarit, 84: „Fruchtbarkeits- und Liebesgöttin“; H. BALZ-COCHOIS, Gomer, 116; W.G. DEVER, Asherah, 21; DERS., Discoveries, 135: „the great goddess of sex and fertility“.

84 Vgl. z.B. J.C. DE MOOR, Art. אֲשֶׁרָה, 476; M. DIETRICH; O. LORETZ, Aschera, 78-82; H. BALZ-COCHOIS, Gomer, 145; W.A. MAIER III, 'Ašerah, 193; M.S. SMITH, History, XIX.84: „The Late Bronze Age iconography of the asherah would suggest that it represented



## B. War Aschera eine Fruchtbarkeitsgöttin?

auf den Kultpfahl bzw. die Verbindung zum Baum Bezug genommen wird<sup>85</sup>. Eine etwas seltenere, aber durchaus noch verbreitete Klassifizierung ist „Liebesgöttin“<sup>86</sup>, was einerseits auf einer sexualkultischen Interpretation von 2Kön 23,7 bzw. einer Verbindung des Ascherakultes mit dem sexualisierten Höhenkult, andererseits auf einer Auswertung des hethitischen Mythos von Ašertu und Elkunirša, der Identifikation mit der spätbronzezeitlichen Qudšu oder der Gleichsetzung mit Astarte beruht. Wie bereits erwähnt, werden diese Bezeichnungen häufig miteinander vermischt oder additiv zu einer Ascheracharakterisierung zusammengefügt<sup>87</sup>. Zum Teil steht hinter dem Konglomerat der Titulierungen Ascheras als Fruchtbarkeits-, Vegetations-, Mutter- und Liebesgöttin das religionsgeschichtliche Konzept der „großen Göttin“, in der die altorientalischen Göttinnen zu einer Mischgestalt verschmolzen sein sollen<sup>88</sup>.

Versucht man zunächst einmal die vorgeschlagenen Bezeichnungen zu systematisieren, ergibt sich folgendes Bild: „Fruchtbarkeitsgöttin“ ist der übergreifende Oberbegriff, in dem die übrigen Titulierungen aufgehen. Je nach inhaltlicher Füllung des Fruchtbarkeitsbegriffs kommen die anderen Klassifizierungen ins Spiel: „Vegetationsgöttin“ mit dem Kompetenzbereich der Göttin im Bereich der vegetativen Fruchtbarkeit, „Muttergöttin“ für den Bereich der generativen menschlichen Fruchtbarkeit. Der Terminus „Liebesgöttin“ ist demgegenüber undifferenzierter. Eine Zuweisung zu einem oder mehreren der drei Bereiche der Fruchtbarkeit hängt von der inhaltlichen Näherbestimmung ab. Wird z.B. unter „Liebesgöt-

---

maternal and nurturing dimensions of the deity“; S.M. OLYAN, *Confessions*, 259: „We know from numerous Canaanite texts that Asherah was mother goddess par excellence“.

- 85 V. MAAG, Art. Aschera, 136, und im Anschluß daran K.H. BERNHARDT, Aschera, 165.172: „Danach wäre die palästinische Aschera als Baumgöttin aufzufassen, würde also eine Spezialform des Typs »Vegetationsgöttin« repräsentieren“; M.-T. WACKER, Aschera, 147. In diesen Rahmen sind auch die neueren Thesen der „Freiburger Schule“ einzuordnen, die sehr stark den Bezug zur Vegetationssymbolik betonen oder z.B. annehmen, die mittelbronzezeitliche (vor allem MB IIB) „Zweigöttin“ habe Aschera beerbt, s. dazu u. Teil III, vgl. z.B. S. SCHROER, *Göttin*, 124 u.ö.
- 86 Vgl. O. LORETZ, Ugarit, 84; W.G. DEVER, *Discoveries*, 135; W.A. MAIER III, *ʾAšerah*, 193, indirekt auch B. LANG, *Jahwe-allein-Bewegung*, 56, vgl. DERS., *Monotheism*, 24.
- 87 Vgl. z.B. R. HESTRIN, *Asherah*, *passim*.
- 88 Vgl. dazu z.B. W.G. DEVER, *Asherah*, 22, der Aschera als Hypostase der großen Göttin beschreibt. Durch die These von der großen Göttin will er auch den Plural *ʾašerîm* erklären. Er gebraucht die Termini Fruchtbarkeitsgöttin und Muttergöttin völlig synonym. Bei DEVER zeigt sich die religionsgeschichtlich mangelhafte Differenzierung auch darin, daß er auch Anat als „fertility goddess“ bezeichnet (vgl. zu dem weithin überschätzten Fruchtbarkeitsaspekt der Anat P.L. DAY, *Anat*). Vgl. ähnlich W.D. WHITT, *Divorce*, 48.51 und W.L. LOUIE, *The Meaning, Characteristics and Role of Asherah in Old Testament Idolatry in Light of Extra-Biblical Evidence*, Th.D. diss., Grace Theological Seminary 1988 [Diese Arbeit war mir nicht zugänglich, ich entnehme die Informationen aus der Darstellung und Kritik bei S.A. WIGGINS, *Reassessment*, 11-13, hier 12]. Zur Kritik am Konzept der „großen Göttin“ vgl. auch K. KOCH, *Aschera*, 98; S.A. WIGGINS, *Reassessment*, 13.

tin“ eine erotisch-anziehende Göttin, die im kultischen Nachvollzug der „heiligen Hochzeit“ verehrt wird, und zugleich die kultische Prostitution als Fruchtbarkeit evozierender Akt imitativer Magie verstanden, entfaltet die Göttin ihre Zuständigkeit im Bereich vegetabilischer und prokreativer Fruchtbarkeit. Wird die „Liebesgöttin“ hingegen mit Initiationsriten und kultischer Prostitution in Verbindung gebracht, rückt sie durch die inhaltliche Füllung „rituelle Öffnung des Mutterschoßes“ in die Nähe einer Muttergottheit, zuständig also für die Gewährung generativer Fruchtbarkeit.

Die Kategorisierung „Fruchtbarkeitsgöttin“ differenziert sich also aus in Vegetations-, Mutter- und Liebesgöttin. Die Oberkategorie bleibt auch bei den noch verbleibenden Konzepten. Die Schwierigkeit, die Funktionen etwa der Göttinnen von Ugarit klar zu umreißen, ist bekannt. Diese Schwierigkeit wird durch die Addition der Funktionsbereiche oder durch die Annahme einer zur „großen Göttin“ amalgamierten Synthese zu kompensieren versucht. In beiden Fällen wird die leitende Klassifizierung „Fruchtbarkeitsgöttin“ aufrecht erhalten.

### *a) Die gebrauchten Klassifizierungen sind unzureichend und aufzugeben*

Geht man nun zu einer Beurteilung dieser Einordnungen über, läßt sich folgende These formulieren:

Die Bezeichnungen Fruchtbarkeits-, Vegetations-, Mutter- oder Liebesgöttin für die biblische Aschera sind durchweg als inadäquat zu bezeichnen. Sie werden in der Forschung unreflektiert gebraucht, hängen meist an einer Mischargumentation aus *a priori* nicht miteinander kompatiblen Quellen, was methodisch fragwürdig ist, und transportieren häufig überholte Vorstellungen und Konzepte. Für eine Charakterisierung der Aschera sind die Bezeichnungen unbrauchbar und daher aufzugeben.

Die These ist näher zu erläutern, wobei allerdings häufig auf den ersten und dritten Teil der Arbeit verwiesen werden muß. Zunächst ist zu beachten, daß die These bewußt auf die biblische Aschera engführt.

### *(1) Aschera als Fruchtbarkeitsgöttin*

Bereits oben wurde herausgestellt, daß *Fruchtbarkeitsgöttin* oder *-gott* eine Klischeeformulierung ist, die auf nahezu alle „kanaanäischen“ Gottheiten Anwendung findet. Zur differenzierenden Unterscheidung eignet sich diese Bezeichnung daher ebensowenig für Aschera wie für andere Gottheiten. Auch wenn man sich bemüht, in dem Begriff Fruchtbarkeit die drei o.g. Bereiche zu differenzieren, läßt sich für Aschera der Fruchtbarkeitsaspekt nicht als dominant erweisen. Aus den biblischen Belegen ist weder eine Zuständigkeit für die reproduktive noch die generative oder vegetabilische Fruchtbarkeit zu entnehmen. Für die reproduktive Fruchtbarkeit bedarf dies keiner Begründung, für die vegetabilische und genera-

tive Fruchtbarkeit sei die Argumentation an den drei in der Globalbezeichnung Fruchtbarkeitsgöttin aufgehenden Kategorisierungen funktionaler Aspekte aufgewiesen:

### (2) *Aschera als Vegetationsgöttin*

Die Kategorisierung Vegetationsgöttin sieht Aschera zuständig für das Gedeihen der Pflanzen, für den Ertrag der Felder, eine gute Ernte usw. Daß Aschera in diesem Bereich ihre Kompetenz entfaltete, läßt sich aus keinem der biblischen Belege entnehmen. Der Bezug zur Vegetation wird lediglich über die Annahme konstituiert, daß das Kultsymbol der Göttin ein lebender oder stilisierter Baum gewesen ist. Daß eine Aschere ein lebender Baum gewesen sei, wird entweder aus der Gleichsetzung von Ascheren mit den in den Patriarchenerzählungen erwähnten „heiligen Bäumen“, durch eine Übertragung der Auffassung der Mischna, die eine Aschere als lebenden Baum faßt<sup>89</sup>, oder durch eine Auslegung von Dtn 16,21 (*nt´*); Mi 5,13 (*ntš*), Ri 6,25-32 (*krt*) gewonnen. Alle drei Argumentationslinien sind zurückzuweisen. Es gibt keinen Bezug zwischen den „heiligen Bäumen“ der Patriarchenerzählungen und Ascheren oder dem Ascherakult<sup>90</sup>. Das rabbinische Verständnis in der Mischna ist nicht auf den biblischen Befund zu übertragen, sondern muß im zeitlichen Kontext etwa der antiken Übersetzungen des Terminus *ʿašerāh* gesehen werden<sup>91</sup>. Daß die in biblischen Belegen verwandten Verben nicht unbedingt für die Interpretation der Aschere als lebender Baum sprechen, wurde in der Analyse der Belege mehrfach betont. Daß die Aschere als Kultsymbol der Göttin die Gestalt eines stilisierten Baumes hatte, bleibt - was meist unterschlagen wird - ein Postulat, das nahezu ausschließlich auf nichtbiblischer literarischer oder archäologisch-ikonographischer Evidenz beruht. Auf der literarischen Seite werden zur Argumentation wieder die Mischnabelege angeführt. Häufig findet sich auch im Zusammenhang der Erklärungen zur Gestalt der Ascheren der Hinweis auf ein zyprisches Tonmodell eines Kultreigens um einen stilisierten Baum aus dem 7./6. Jh.<sup>92</sup>. Aber auch hier muß gefragt werden, ob die Identifikation mit einem Ascherakultpfahl zutreffend ist. Umfassender ist die Verbindung der Aschera mit der Vegetation in den Arbeiten von O. KEEL sowie seinen Schülern und Schülerinnen durch die These der Austauschbarkeit von Göttin - Scham - stilisiertem Baum/Zweig manifestiert worden, worauf im dritten Teil ausführlicher eingegangen werden soll.

Es läßt sich allerdings auch nicht widerlegen, daß eine Aschere die Gestalt eines stilisierten Baumes hatte. Diese Annahme bleibt möglich und ist sicher nicht abwegig. Es scheint nur

---

89 Vgl. die Belege in den Traktaten *ʿOrla* 1,7.8; *Sukkah* 3,1-3; *ʿAboda Zara* 3,7.9.10 und *Meʿila* 3,8.

90 S. dazu bereits oben den einleitenden Abschnitt zum Pentateuch.

91 Vgl. so auch M.S. SMITH, *History*, 84.

92 Vgl. z.B. K. GALLING, Art. Aschera, 13; J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 167; U. HÜBNER, *Tanz*, 123f oder bereits M. OHNEFALSCH-RICHTER, *Kyprus*, 32-227.

geboten, auch den hypothetischen Charakter dieser Beschreibung zu betonen. Selbst wenn man nun annimmt, eine Aschera habe die Gestalt eines stilisierten Baumes gehabt, läßt sich daraus nicht die Zuständigkeit der Göttin für die vegetative Fruchtbarkeit ableiten. Denn zum einen können stilisierte Bäume unterschiedliche Symbolfunktion übernehmen, und zum anderen ist nicht zwingend ein noch bestehender inhaltlicher Bezug zwischen dem Symbol und der Göttin abzuleiten. Es ist durchaus denkbar, daß zwar die Gestalt des Symbols im Laufe von Jahrhunderten gleichgeblieben ist, sich jedoch die Zuständigkeiten und Funktionen der Göttin gewandelt haben. Man ist also wieder auf die literarischen Belege angewiesen, um einen Bezug der Aschera zur vegetativen Fruchtbarkeit festzumachen. Aus den biblischen Belegen läßt sich aber ein Bezug der Aschera zur vegetativen Fruchtbarkeit nicht ableiten, und auch die epigraphische Evidenz läßt diesen Schluß nicht zu<sup>93</sup>.

### (3) *Aschera als Muttergöttin*

Die Titulierung der Aschera als Muttergöttin ist im Verlauf der Arbeit bereits mehrfach angesprochen worden. Sie baut grundlegend auf der Funktion der ugaritischen Aširat als Göttermutter auf. Die theogonische Funktion wird dann als Aspekt einer Muttergottheit gedeutet, was - wie gesagt - nicht über alle Zweifel erhaben ist. Wiederum ist noch eine literarische und archäologisch-ikonographische Argumentationslinie zu finden. Die literarische baut etwa auf Jer 2,27, Hos 2 oder Gen 4,1 auf und ist im ersten Teil der Arbeit bereits widerlegt worden. Die archäologisch-ikonographische Linie ist mehrschichtig: zum einen werden Darstellungen herangezogen, auf denen eine säugende Göttin oder Frau dargestellt ist. Besonders beliebt war und ist ein Elfenbeinrelief aus Ugarit, auf dem eine Göttin mit Hathorperücke zwei jugendliche Männer säugt<sup>94</sup>. Ein erst in jüngster Zeit in die Diskussion eingebrachtes Beispiel ist eine Terrakottaplakette aus Afek bzw. Kibbutz Revadim, die ein säugendes Kinderpaar zeigt und die mehrfach in jüngerer Zeit als Ascheradarstellung reklamiert worden ist. Die Darstellung, die kaum sicher - und wenn, dann nur abhängig von

---

93 In den Blick kommen hier natürlich direkt die neuesten Aschera-Inschriften aus *Tēl Miqnē*, die auf Öldrüben angebracht sind (vgl. S. GITIN, *Elements*, 250-252). Daraus darf allerdings nicht unmittelbar auf die Zuständigkeit Ascheras für die Ölproduktion geschlossen werden. So kommentiert z.B. B. HALPERN die neue Evidenz: „Iconographically, Asherah was associated with trees; it may be that as Asherah gives suck to the gods, she is naturally associated with the production of liquids“ (Baal, 137). Auch in diesem Beispiel zeigt sich wieder die verhängnisvolle Vermischung der unterschiedlichen Informationen aus Ikonographie (Baum), Ugarittexten (Mutter und Amme der Götter) und Inschriften vom Rand der palästinischen Küstenebene (Ölproduktion). Wahrscheinlich sind beschriftete Krüge als Weihgaben zu interpretieren. Daß ein Teil der Ernte an die oberste (?) Göttin abgeführt wurde, dürfte noch nicht bedeuten, daß sie auch für die Gewährleistung der Ernte verantwortlich gemacht worden ist. Aus den Inschriften von *Tēl Miqnē* läßt sich der Bereich der vegetabilischen Fruchtbarkeit nicht als Kompetenzbereich der philistäischen (?) Aschera ableiten.

94 Vgl. dazu die Angaben u. in Anm. 329 im dritten Hauptteil.

den Ugarittexten - mit Aschera in Verbindung zu bringen ist, wird im dritten Teil der Arbeit ausführlich diskutiert. Häufiger wird die Bezeichnung Muttergottheit auch über die Identifikation von Terrakottafigurinen mit Aschera begründet. Dabei werden sowohl die ihre ausladenden Brüste stützende „*dea nutrix*“ unter den Pfeilerfigurinen oder die Darstellungen von Schwangeren ins Feld geführt<sup>95</sup>. Bei der Diskussion der Terrakottastatuetten mit Aschera ist festzuhalten, daß die Mutterfunktion bereits häufig als Voraussetzung der Identifikation genannt wird, d.h. die Titulierung der Aschera als Muttergöttin aufgrund der Figurinen ein Zirkelschluß wäre. Zum anderen ist die Identifikation mit Aschera keinesfalls als gesichert anzusehen. Die Diskussion um Funktion und Verwendung, Inhalte und Identifikation der sog. Pfeilerfigurinen ist m.E. immer noch offen.

### (4) *Aschera als Liebesgöttin*

Daß die Bezeichnung Liebesgöttin nicht adäquat ist, soll im dritten Abschnitt dieses Kapitels gezeigt werden. Die Kategorisierung der Aschera als „*goddess of sex and love*“ beruht biblisch auf einer sexualkultischen Interpretation von 2Kön 23,7. Diese ist - wie zu zeigen sein wird - nicht haltbar. Auch eine Argumentation mit dem *sæmæel haqqinā*<sup>97</sup> aus Ez 8 oder dem *mīplæšæet lā ʿāšerāh* aus 1Kön 15,13, wobei beides als aufreizende erotische Darstellung der Göttin gewertet wird, muß als Spekulation zurückgewiesen werden. Die übrigen außerbiblischen Argumente können ebenfalls in Frage gestellt werden: Zum einen die Identifikation der Aschera mit den Qudšu-Darstellungen der Spätbronzezeit oder auch mit der erotischen „*nackten Göttin*“, der Partnerin des Wettergottes in der altsyrischen Glyptik. Auch hierzu muß auf den dritten Teil der Arbeit verwiesen werden, wo diese Thesen kritisch diskutiert werden. Zum anderen liegt der Titulierung der Aschera als „*Liebesgöttin*“ z.T. die These zugrunde, Aschera und Astarte seien in der Königszeit nicht mehr unterschieden worden, sondern bereits (zum Teil noch mit Anat) zu einer Göttin amalgamiert. Da Astarte aber die Liebesgöttin *par excellence* ist, wird Aschera in der „*großen Göttin*“ ebenfalls zur Liebesgöttin. Die These von der einen Gestalt der „*großen Göttin*“ ist allerdings für die erste Hälfte des 1. Jts. religionsgeschichtlich sicher unzutreffend. Die Argumente reichen mitnichten aus, Aschera als Liebesgöttin zu titulieren, wobei noch dazu zu fragen wäre, ob die Bezeichnung überhaupt glücklich ist<sup>96</sup>.

In der These wurde auch darauf hingewiesen, daß mit den Bezeichnungen überholte oder unzutreffende Vorstellungen und Konzepte weiter transportiert oder prolongiert werden. Das gilt zum einen natürlich für die globale Klassifizierung Fruchtbarkeitsgöttin, wodurch Aschera kurzerhand der kanaanäischen Fruchtbarkeitsreligion und dem synkretistischen,

---

95 Vgl. zu den Figurinen die Überblicke bei U. WINTER, Frau, 96-134, und O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, *passim*, bes. 370-385 und u. Teil III.

96 Vgl. dazu bereits o. die Ausführungen zu Hos 4,18f.

„nicht konformen“ Höhenkult zugeordnet ist. Durch diesen Konnex impliziert die Bezeichnung Fruchtbarkeitsgöttin immer eine Wertung, und zwar ein pejoratives Moment. Bei der Bezeichnung als Liebesgöttin sind die Erklärungsmuster des sexualisierten Höhenkultes und der Kultprostitution impliziert, die sich in den folgenden Abschnitten als wenig plausibel erweisen werden. Die „große Mutter“ ist bekanntlich ebenso ein unzutreffender wie belasteter Begriff, so daß, selbst wenn man ihm sachlich zutreffende Momente für das Ascherabild abgewinnen könnte, über die Beibehaltung nachzudenken wäre. Auch die Bezeichnung Vegetationsgöttin liegt sehr nahe an der falschen Vorstellung, daß die Gottheit mit der Natur identisch sei (gerade wenn sie durch einen stilisierten Baum repräsentiert worden wäre). Erinnert sei nur an die ägyptischen Baumgöttheiten in Baumgestalt. Auch hier führen die Assoziationen bezogen auf Aschera eher in die Irre, als daß durch die Bezeichnung etwas gewonnen wäre.

### *b) Ertrag*

Als Fazit kann daher nur festgehalten werden, daß sich die kurz andiskutierten Bezeichnungen allesamt weder als adäquat noch als zutreffend erwiesen haben. Auch YHWH ließe sich nicht in ein solches oder ähnliches Schema pressen, wenn auch dieses Beispiel nicht vergleichbar ist. Denn bei YHWH lassen sich Funktionen und Kompetenzen aus den biblischen Texten durchaus zusammenstellen. Bei Aschera geben die durchgehend pejorativen 40 Belege nichts für eine Funktionsbeschreibung her. Die Kompetenzbereiche, die derzeit für Aschera diskutiert werden, sind durchweg aus außerbiblischem (literarischem und ikonographischem) Material gewonnen. Hier muß jeweils zurückgefragt werden, welche Voraussetzungen die Funktionszuweisung hat. Wie im dritten Teil der Arbeit noch ausführlicher zu begründen ist, sind nahezu alle der ikonographischen Identifikationen nicht eindeutig.

Von den Bezeichnungen Muttergöttin, Vegetationsgöttin, Liebesgöttin und erst recht Fruchtbarkeitsgöttin ist Abstand zu nehmen. Es ist nicht möglich, Aschera anhand der wenigen biblischen Informationen zu klassifizieren. Adäquat scheint beim derzeitigen Kenntnisstand lediglich die Gattungsbezeichnung: Göttin.

### *c) Ausblick: Kompetenzbereiche der Aschera*

Damit ist natürlich die Frage nach den Funktionen oder Kompetenzbereichen der Aschera noch nicht beantwortet. Die damit verbundene Problematik soll hier abschließend noch kurz angerissen werden.

Löst man sich von den unzutreffenden Klassifizierungen, so steht man im Bereich der biblischen Evidenz in dieser Frage nicht besser da. Außer daß Aschera eine Rolle im Jerusale-

## B. War Aschera eine Fruchtbarkeitsgöttin?

---

mer Kult gespielt hat (Dtn 16,21; 2Kön 21,7; 23,6.7), läßt sich über die Inhalte des Kultes kaum etwas sagen. Aschera und Ascherakult gleichen in dieser Frage wohl nicht zuletzt durch die vehemente Ablehnung in den 40 Belegen einem „schwarzen Loch“. Dieses Informationsdefizit dürfte mit zu den Gründen zu rechnen sein, warum Konjekturen, Anspielungen und ähnliches in der Ascheradiskussion so hoch im Kurs stehen (s. dazu o.).

Verläßt man die biblischen Belege, muß jeweils nach der methodischen Absicherung, dem Stellenwert und der Übertragbarkeit der Information gefragt werden: Daß die durch die Ugarittexte übermittelten Funktionen und Inhalte der *Aṭirat* nicht geradlinig auf Aschera zu übertragen sind, sollte bereits deutlich geworden sein. Wendet man sich den Inschriften aus der Königszeit zu, muß zunächst konstatiert werden, daß man den Bereich der nationalen Frömmigkeit des Staatskultes in Jerusalem oder Samaria verläßt und sich - zumindest in *Ḥirbet el-Kôm*, wahrscheinlich aber auch in *Kuntilet ʿAḡrūd*<sup>97</sup> - in den Bereich der privaten Frömmigkeit begibt. Die Ergebnisse dürfen nicht einfach auf *den* Ascherakult der Königszeit übertragen oder mit den biblischen Belegen additiv zusammengebunden werden!

Aus *Ḥirbet el-Kôm* könnte man vielleicht eine YHWH unterstützende persönliche Schutzfunktion (Z.3: „Und von seinen Feinden hat er ihn durch seine Aschera errettet“ oder vokativisch „von seinen Feinden, oh Aschera, rette ihn“) der Göttin ableiten. Eine andere Interpretation versteht Aschera allerdings hier nicht als aktive Größe, sondern im Sinne von „um seiner Aschera willen“<sup>98</sup>.

Ähnlich schwierig ist die Frage der funktionalen Aspekte für die Inschriften von *Kuntilet ʿAḡrūd*. Hier wird Aschera als Segensquelle mehrfach bezeichnet (Nr. 5.6 und vielleicht Nr. 7). Die inhaltliche Füllung dieses Segens fällt nicht leicht. Gemeint ist wohl der Zuspruch einer stärkenden und kräftigenden Begleitung durch die genannten Gottheiten und der Wunsch der Gewährung von Prosperität und Wohlbefinden, ein umfassender Segen also. Ob man diesen Segen mit H.P. MÜLLER als „dynamistischen Fruchtbarkeitssegens“<sup>99</sup> treffend beschreiben kann? Jedenfalls dürfte die Segenskraft im weitesten Sinne im Bereich der Fruchtbarkeit (s.o. zum Zusammenhang von Fruchtbarkeit und Prosperität) anzusiedeln sein. Daraus läßt sich allerdings mitnichten schließen, Aschera sei eine Fruchtbarkeitsgöttin gewesen.

---

97 Wegen des öffentlichen Charakters wäre der *ʿšrt*-Beleg in der Wandinschrift Nr. 2 anders zu beurteilen, d.h. eher als Zeugnis einer lokalen Religiosität denn privaten Frömmigkeit. Der Beleg bleibt aber völlig kontextlos und kann so nicht weiter ausgewertet werden. Auch eine Beurteilung der Pithoi fällt schwer. Vieles hängt davon ab, ob man in ihnen durch Gattungselemente geprägte Zeugnisse sieht. Gehören die Segensformeln mit YHWH und seiner Aschera zu Briefpräskripten (vgl. dazu zuletzt H.P. MÜLLER, *Kolloquialsprache*, 15.24f; J. RENZ, *Inschriften*, 407.419f), wird man nicht von Privatfrömmigkeit sprechen können.

98 Vgl. dazu zuletzt H.P. MÜLLER, *Kolloquialsprache*, 43.

99 H.P. MÜLLER, *Kolloquialsprache*, 32.

Auch wenn sich aus den Inschriften wichtige Aspekte der Kompetenz Ascheras für einen bestimmten Bereich der Religion ersehen lassen und die Inschriften von unschätzbarem Wert sind, so dürfen sie nicht zum Maßstab einer Charakterisierung der Aschera erhoben werden. Wenn aber auch die Inschriften nur relativ spärliche Informationen über funktionelle Aspekte der Aschera vermitteln, bleibt man auf die Ikonographie verwiesen. Dieser Bereich soll im dritten Teil der Arbeit ausführlicher diskutiert werden. Dabei wird sich herausstellen, daß das Informationsdefizit nicht ohne weiteres durch ikonographische Zeugnisse aufgefüllt werden kann und letztlich - so angenehm auch das Gegenteil wäre - die Funktionen Ascheras im Kult in Jerusalem, in den Dörfern oder Familien weitestgehend im Dunklen bleiben.

Mit diesem noch wenig vertieften „Ausblick“ soll das erste Kapitel des zweiten Hauptteils enden. Wie in der Einleitung gesagt, stehen die drei Kapitel dieses Teils recht unverbunden nebeneinander, gehören aber alle in denselben Rahmen. Im folgenden Abschnitt ist nach der Relevanz des *ιερός γάμος* für die Beschreibung des „Höhenkultes“ bzw. für die Religionsgeschichte Israels zu fragen. Dieser Komplex spielt in der Göttinnendiskussion - wenn auch nur selten ausgesprochen - immer noch eine nicht unbedeutende Rolle.



## II. Heilige Hochzeit

Der komplexeste der in diesem Hauptteil zur Diskussion stehenden Begriffe ist der der sogenannten „Heiligen Hochzeit“ (ἱερός γάμος). Der Terminus entstammt der Literatur des klassischen Altertums<sup>100</sup> und dessen Erforschung und bezieht sich dort zunächst auf die Hochzeit von Zeus und Hera, wird aber auch in der klassischen Altertumswissenschaft auf andere Götterpaare in der griechischen Mythologie angewandt<sup>101</sup>. Die Übertragung des Begriffs auf breitere Bereiche und in andere Kulturkreise geht hauptsächlich auf J.G. FRAZER zurück, der Ende des 19. Jhs. das Phänomen umfassend auf drei Komplexe ausdehnte: 1. die symbolische Vereinigung/Hochzeit von Bäumen; 2. die geschlechtliche Vereinigung eines Menschenpaares als Fruchtbarkeitsritus und schließlich 3. rituell im Kult nachvollzogene Sexualakte zwischen Gott und Göttin<sup>102</sup>. Alle Bereiche haben nach dieser Umschreibung der Heiligen Hochzeit mittelbar die Erlangung von Fruchtbarkeit zum Ziel<sup>103</sup>. Dieses Konzept von Heiliger Hochzeit erscheint heute als unzureichende und stark zeitgebundene Erklärung: „The rather mechanistic and blanket explanation of sacred marriage rites as a

---

100 Vgl. die Zusammenstellung der Belege bei A. AVAGIANOU, *Sacred Marriage*, 19-24.

101 Vgl. A. KLINZ, Art. ἱερός γάμος, 107-113 (der nicht zuletzt wegen seiner rassistischen Grundtheorie allerdings nur eingeschränkt verwertbar ist); M.P. NILSSON, *Geschichte*, 120-122; W. BURKERT, *Religion*, 176-178.208-214; A. AVAGIANOU, *Sacred Marriage*, XI-XIII.27.201. Nach J. RINGER, Art. Heilige Hochzeit, 251f; W.P. RÖMER, *Überlegungen 427f* ist für die Heilige Hochzeit in der klassischen Altertumswissenschaft kennzeichnend und konstitutiv, daß die Götterehe im Kult rituell nachvollzogen werden muß, um von einer Liaison zwischen Gott und Göttin (Theogamie) zur „Heiligen Hochzeit“ zu avancieren. Diese Einschätzung scheint jedoch nicht überall geteilt zu werden, zumindest ließ sie sich in der herangezogenen Literatur nicht verifizieren, ja wurde sogar teilweise explizit abgelehnt (A. KLINZ, Art. ἱερός γάμος, 107; vgl. auch die Konstitutiva für den Gebrauch des Terminus ἱερός γάμος bei A. AVAGIANOU, *Sacred Marriage*, 201f, die den gegenseitigen Bezug von profaner und „heiliger“ Hochzeit stark betont). Im allgemeinen religionswissenschaftlichen Sprachgebrauch scheint der Begriff ebenfalls den kultisch-rituellen Nachvollzug nicht konstitutiv vorauszusetzen, vgl. die Definition von K.W. BOLLE: „*hieros gamos* ... is the technical term of a mythical or ritual union between a god and a goddess, more generally a divine and a human being, and most especially a king and a goddess“ (Art. *hieros gamos*, 317, Herv. vom Verf. C.F.).

102 Vgl. dazu die Angaben bei A. AVAGIANOU, *Sacred Marriage*: J. FRAZER, *The Golden Bough I: The Magic Art*, vol II (3rd ed. London 1911), 97-170, Ch. XI: „The influence of the Sexes on Vegetation“ und Ch. XI „The Sacred Marriage“; vgl. Bd. XII, 361f.

Vgl. zur Forschungsgeschichte K.W. BOLLE, Art. *hieros gamos*, 317f; A. AVAGIANOU, *Sacred Marriage*, XI-XIII und die Hinweise bei J. RINGER, Art. Heilige Hochzeit, 251.

103 Vgl. den extensiven Bezug zur Fruchtbarkeit unter Voraussetzung imitativer Magiepraxis auch für den Bereich der griechischen Religion z.B. bei A. KLINZ, Art. ἱερός γάμος, 109; M.P. NIELSON, *Geschichte*, 120f mit Bezug auf W. MANNHARDT und J.G. FRAZER. Vgl. dagegen sehr gedämpft W. BURKERT, *Religion*, 176: „Besondere Neugier erregen seit je einige Hinweise auf den geheimen Höhepunkt eines Festes in der sexuellen Vereinigung, auf »heilige Hochzeit« *hieròs gámos*. Tatsächlich sind die Informationen, was Griechenland betrifft, spärlich und undeutlich“; vgl. dazu auch A. AVAGIANOU, *Sacred Marriage*, 202.

## II. Heilige Hochzeit

---

stimulus or magic for bringing about fertility in people, animals and fields, in the wake of scholarship by Wilhelm Mannhardt (1845-1880) and James G. Frazer (1854-1941), cannot do fully justice to the poetry, profundity, dramatic quality, and complexity of our documents“<sup>104</sup>.

Durch die enorme Ausdehnung dessen, was unter Heiliger Hochzeit zu verstehen ist, ist es in Nachwirkung des Panbabylonismus und der kultgeschichtlichen oder kultphänomenologischen Schule vor allem zu Beginn der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts zu einer Art Boom des Begriffs gekommen, in dem Untersuchungen „nur einem willkürlich postulierten »pattern« folgen, ohne auch nur die geringste chronologische oder räumliche Differenzierung vorzunehmen“<sup>105</sup>.

Einiges an Unklarheit ist allerdings schon durch den semantischen Gehalt des Kompositbegriffs verursacht. Der Terminus *Heilige Hochzeit* suggeriert die Konstituierung eines rechtlichen Verhältnisses zwischen einem weiblichen und einem männlichen Partner, wobei der Vorgang der Konstitution selbst sakrale Züge trägt. Bis auf die Tatsache, daß immer eine weibliche Partnerin und ein männlicher Partner involviert sind und die Sakralsphäre tangiert ist, hat dieser semantische Gehalt so gut wie nichts mit dem zu tun, worum es bei der „Heiligen Hochzeit“ geht. Es verwundert so nicht, daß der Begriff zu einem *Platzhalter* avanciert ist, der multivalent einsetzbar scheint und mit verschiedensten Inhalten gefüllt worden ist.

---

104 K.W. BOLLE, Art. *hieros gamos*, 317; vgl. auch A. AVAGIANOU, *Sacred Marriage*, XIII; H.M. BARSTAD, *Polemics*, 22-24; zur Kritik an J.G. FRAZER und dem „pattern“-Begriff im Bereich des Mythologems vom „sterbenden und wiederauferstehenden Gott“ auch C. COLPE, *Struktur*, 23.42f.

105 U. WINTER, *Frau*, 311f, der als Beispiel O. JAMES Monographie „*The Cult of the Mother-Goddess*“ von 1959 anführt, wo sich ein „Durchmarsch“ vom Paläolithikum bis zur Marienfrömmigkeit findet, in dem der Autor immer wieder auf das „pattern“ der heiligen Hochzeit zurückkommt (vgl. das Register ebd. 297, wo sich unter dem Stichwort „sacred marriage“ Einträge für Anatolien, Kanaan, Christentum, Ägypten, Griechenland, Indien, Mesopotamien und die Maikönigin finden). Weitere Beispiele für die Ausdehnung bei J. RENGER, Art. *Heilige Hochzeit*, 251f; K.W. BOLLE, Art. *hieros gamos*, 317.

Vgl. auch und weit aktueller eine ähnliche Ausdehnung bei G. WEILER, *Matriarchat, passim*, z.B. 52: „Die Spur der Heiligen Hochzeit zieht sich wie ein roter Faden durch die Texte der hebräischen Bibel“ (119) oder „Der Jubel über den »Tod des Todes« ist in allen archaischen Kulturen mit der Feier des Hieros Gamos begangen worden. Wie ich weiter oben ausführlich dargelegt habe, gehört die Heilige Hochzeit zu einem »ritual pattern«, das überall vorausgesetzt werden kann“. Mit diesen Sätzen reagiert sie in der neubearbeiteten Auflage des Buches „*Ich verwerfe im Lande die Kriege*“ von 1984 auf eine Kritik von M.-T. WACKER, *Göttin*, 23, die darauf hingewiesen hatte, daß es bisher aus Ugarit keine Zeugnisse für ein Ritual der HI. Hochzeit gibt (s. dazu u.).

Zur Kritik an der Rezeption des Mythologems in rezenter feministischer Theologie vgl. auch S. HEINE, *Wiederbelebung*, 52-64; M.-T. WACKER, *Göttin, passim*, bes. 14-28; J.A. HACKETT, *Sexist Model*, 68.74f; R. NEU, *Patrilokalität*, 227f.

## A. Inanna und Dumuzi. Zur Heiligen Hochzeit in Mesopotamien

In der Altorientalistik wird der Begriff hingegen überwiegend in einem engeren Sinn gebraucht. Er bezeichnet zu allererst die rituelle Repräsentation der Vereinigung von Inanna und Dumuzi durch den König und eine Priesterin. Ferner ist der Begriff aber auch in einem weiteren Sinne auf die Götterhochzeiten zwischen Ningirsu und Baba, Marduk und Šarpanītu sowie Nabû und Tašmētu angewandt worden<sup>106</sup>. Da gerade in den letztgenannten Fällen ein Element der Heiligen Hochzeit zwischen Inanna und Dumuzi, nämlich der kultisch-rituelle Nachvollzug, nicht nachgewiesen werden kann, wurde die Definition dessen, was mit dem Terminus Heilige Hochzeit bezeichnet wird, vor allem durch J. RINGER auf Inanna und Dumuzi und einige wenige andere Fälle eingeeengt<sup>107</sup>. Seitdem wird im allgemeinen - wenn auch nicht immer terminologisch, so wenigstens sachlich - zwischen der Heiligen Hochzeit im sumerischen Ritual und anderen, zwar im Kult dargestellten, aber nicht von Menschen inszenierten Götterhochzeiten unterschieden<sup>108</sup>.

Über das Ritual der Heiligen Hochzeit zwischen Inanna und Dumuzi in den sumerischen Texten kann hier nicht ausführlich gehandelt werden, es sollen lediglich einige Fixpunkte kurz resümiert werden<sup>109</sup>:

- 
- 106 Vgl. J. RINGER, Art. Heilige Hochzeit, 254.258f; W. VON SODEN, Einführung, 63.181f.186; J. BOTTÉRO, in S.N. KRAMER, Mariage, 175-208; D.R. FRAYNE, Notes, 11f.20f zu einem Text aus Emar; W.P.H. RÖMER, Überlegungen, 416-424 mit weiteren Beispielen und einer Definition des weiteren (vom ihm schließlich abgelehnten) Verständnisses von Heiliger Hochzeit: „Unter dem Terminus »Heilige Hochzeit« verstehen wir hier vorläufig einen zwischen einem männlichen und einem weiblichen Partner, von denen einer oder beide göttlicher Natur sind, vollzogenen, irgendwie sakralen Geschlechtsakt, welcher als ein Stimulans für das irdische Leben, vor allem die Fruchtbarkeit der Vegetation, gedacht wurde“ (411).
- 107 Vgl. J. RINGER, Art. Heilige Hochzeit, 254f. RINGER klassifiziert a) die Verbindung von Göttern und Göttinnen zu göttlichen Paaren (die nichts Ungewöhnliches darstellt); b) Götterhochzeiten oder Theogamien, die im Kult dargestellt werden (darunter faßt er die oben erwähnten Götterverbindungen); c) Kosmische Hochzeiten als Ätiologien für ein kosmisches Geschehen (die kosmische Vereinigung von Himmel und Erde, die die Vegetation hervorbringt) und schließlich d) die im Kult nachvollzogene Hochzeit von Inanna und Dumuzi. Vgl. auch die Definition von W.P.H. RÖMER, Überlegungen, 427: „...daß wir den Terminus nur auf diejenigen Hochzeiten von Gottheiten untereinander oder mit einem nichtgöttlichen Partner ... anwenden sollten, welche in sakraler Weise auf menschlicher Ebene rituell nachvollzogen wurden“.
- 108 Vgl. z.B. die Kritik von W. HEIMPEL an J. BOTTÉRO: „One misses here the differentiation into two types of Sacred Marriage, that of a dominant male divinity with his divine wife (Ningirsu-Ba'u) and that of Inanna and Dumuzi ... All Sacred Marriage rites known from Akkadian sources belong to the Ningirsu-Ba'u type. It is thus potentially fallacious to compare these to those of Inanna and Dumuzi“ (Rez. S.N. KRAMER, 325f).
- 109 Es handelt sich im Grunde um eine sehr begrenzte Anzahl von Texten, die ein *Ritual* der Heiligen Hochzeit mit dem *König* verbinden. Meist werden in Gesamtdarstellungen auch weitere sumerische Texte zur Illustration hinzugezogen, die von Inanna (z.B. Passagen aus Inannas Fahrt zur Unterwelt), von dem Hirten Dumuzi oder dem „Götterpaar“ Inanna und Dumuzi erzählen oder allgemein auf Fruchtbarkeit des Landes Bezug nehmen oder auch Liebespoesie ohne nähere Adressatenangabe (z.B. sehr breit in der Monographie zur Heiligen

Es wird weiterhin diskutiert, ob Dumuzi ursprünglich ein Mensch oder ein Gott war; wahrscheinlicher ist, daß er eine ursprüngliche Königsgestalt gewesen ist und mit dem Gott *Ama<sup>3</sup>ušumgalanna* verschmolzen ist<sup>110</sup>. Sicher ist jedenfalls, daß er im Ritual durch den König vertreten worden ist. Die Identität der Repräsentantin Inannas<sup>111</sup> wird ebenfalls weiter diskutiert, am wahrscheinlichsten handelt es sich um eine Priesterin der Inanna<sup>112</sup>. Daß das Ritual mit dem Neujahrsfest zusammenhängt und folglich jährlich einmal gefeiert wurde, wird zwar durch eines der literarischen Hauptzeugnisse nahegelegt und ist sehr

Hochzeit von S.N. KRAMER, *Marriage, passim* und DERS., *Mariage*, 55-102, vgl. zur dortigen Textauswahl die Zusammenstellung der herangezogenen Texte mit Angaben zu den jeweils neueren Bearbeitungen bei D.R. FRAYNE, *Notes*, 7-9).

Zu den Texten im *engeren Sinn* gehören 3 Texte oder Textpassagen: Als Hauptzeuge gilt der Iddin-Dagān-Hymnus, der in aller Breite von der Vorbereitung und vom Ritual selbst erzählt (s. dazu auch u.); ferner ein Text, der sich auf König Šulgi bezieht, wobei jedoch bereits bei diesem Text bezweifelt werden kann, ob er eine rituelle Vereinigung zwischen „Inanna“ und dem König enthält (vgl. dazu die Argumente bei D.R. FRAYNE, *Notes*, 7f, der eine rituelle Vereinigung für sehr unwahrscheinlich hält). Schließlich ist noch ein Stück aus dem Text Ni 9602 „Prosperity in the Palace“ zu den Hauptbelegen zu zählen, das aber keinen König namentlich erwähnt.

Als weitere Belege sind das Epos „Enmerkar und der Herr von Aratta“, II 25-32 und vielleicht (!) ein kurzes Fragment aus einem Königsritual aus Ur (vgl. W.P.H. RÖMER, *Hymnen*, 163f) anzuführen.

Textausgaben bzw. Übersetzungen: J. BOTTÉRO/S. N. KRAMER, *Dieux*; S.N. KRAMER, *Marriage*; T. JACOBSON, *Treasures*; DERS., *Harps*; W.P.H. RÖMER, *Königshymnen*, 128-208 (Bearbeitung des Haupttextes SRT 1); DERS., *Hymnen*; DERS., *Rituale*.

Vgl. zur Textauswahl auch U. WINTER, *Frau*, 328-333; D.R. FRAYNE, *Notes*, 7f; J. RENGER, *Art. Heilige Hochzeit*, 256-258; W.P.H. RÖMER, *Überlegungen*, 416-427.

110 Vgl. die Diskussion bei W.P.H. RÖMER, *Überlegungen*, 416f; J. RENGER, *Art. Heilige Hochzeit*, 256; H. RINGGREN, *Religionen*, 74-77. Zu Dumuzi als ursprünglichem Gott vgl. T. JACOBSON, *Art. Dumuzi*, 512f.

111 Zum Charakter Inannas als Himmels-, Gestirn-, Kriegs- und Liebesgöttin vgl. C. WILCKE, *Art. Inanna/Ištar*; W. HELCK, *Betrachtungen*, 71-94; D. O. EDZARD, *GMVO I*, 81-89; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Dimensionen*, 61-63). Inanna spielt zweifelsohne im Ritual den wichtigsten Part und die größte Rolle (vgl. U. WINTER, *Frau*, 333; analog zu dieser Beobachtung ist die Vorrangstellung der Inanna in altbabylonischen Götterlisten, vgl. C. WILCKE, *Art. Inanna/Ištar*, 76f).

Daß Inanna/Ištar ursprünglich auch ein Fruchtbarkeitsaspekt eignete, meint T. JACOBSON, der als ersten ihrer Aspekte „goddess of the storehouse of dates“ (*Art. Mesopotamian Religions*, 458; vgl. auch D. WOLKSTEIN; S.N. KRAMER, *Inanna, passim*) nennt. Das folgert er aus dem älteren Namen Ninanna „mistress of the date clusters“ (ebd.). Da er auch den Namen Dumuzis *Ama<sup>3</sup>ušumgalanna*, unter dem der König die Heilige Hochzeit vollzieht, als „the one great source of the date clusters“ (ebd.) versteht, sieht er einen ursprünglichen Zusammenhang des Rituals mit einem Fruchtbarkeitskult; vgl. auch T. JACOBSON, *Treasures*, 25f. Seine Deutung des Namens Ninanna geht nach C. WILCKE jedoch von falschen Voraussetzungen aus. WILCKE verweist zur Deutung auf die *opinio communis*, den Namen als „*Herzin des Himmels*“ wiederzugeben (vgl. *Art. Inanna/Ištar*, 75). Zu Fruchtbarkeitsaspekten der Göttin Inanna vgl. auch O. KEEL, *Hohelied*, 160; S. ACKERMAN, *Tree*, 29f.

112 Die anderen diskutierten Möglichkeiten sind eine Kultprostituierte (so z.B. bei W.J. FULCO, *Art. Inanna*, 146) oder die Königin (so z.B. als Vorschlag bei W.P.H. RÖMER, *Überlegungen*, 421; H. SAUREN, *Kleidung*, 96). Vgl. zum Problem der Repräsentation Inannas auch J. RENGER, *Art. Heilige Hochzeit*, 256 und die Diskussion bei D.R. FRAYNE, *Notes*, 12-14.

wahrscheinlich, jedoch letztlich aufgrund mangelnder Belege nicht sicher<sup>113</sup>. Das eigentliche Ritual der Heiligen Hochzeit ist durch vielerlei Begleithandlungen festlich ausgestaltet und damit ein komplexes Geschehen:

Während des Festes in Uruk „treten verschiedene Personen vor Inanna, darunter männliche Prostituierte<sup>114</sup>; alte Frauen; der König und die Königin. Manche sind dabei in speziellem Festschmuck, andere sind bewaffnet, vielleicht zur Ausführung von Scheingefechten<sup>115</sup> ... Das Auftreten all dieser Personen wird durch laute Musik auf Trommeln und anderen Instrumenten begleitet. Die Männer und Frauen reinigen sich kultisch und alte Frauen bereiten für Inanna Speisen. Auch hält die Göttin eine Sitzung ab zur Rechtssprechung. Nachdem alle vor die Göttin hingetreten sind, werden Opfer für sie zubereitet, die offenbar dem nach dem *ιερός γάμος* stattfindenden Festmahl dienen sollen. Der Thronessel der Inanna wird im Palast aufgestellt, und der König setzt sich zusammen mit ihr hin. Daraufhin wird das Brautbett hingestellt und mit wohlriechenden Kräutern parfümiert. Die Göttin wird gebadet. Dann vollzieht der König unter dem Namen Ama'ušumgalanna mit Inanna die »Heilige Hochzeit« ... Es bietet dann anschließend der König der Göttin Opfer an und beide setzen sich erneut auf den Thron zum Einnehmen des Heiratsmahls, wo wiederum Musik erschallt und alle im Palast und außerhalb sich freuen“<sup>116</sup>.

Der Sinn dieses Rituals ist keinesfalls direkt mit dem Komplex der Fruchtbarkeit zu verbinden. Dies wird häufiger und mit unterschiedlicher Argumentation angenommen<sup>117</sup>. So wird

113 Vgl. den Beleg im Iddin-Dagān-Hymnus (Z. 174); zur Diskussion J. RENGER, Art. Heilige Hochzeit, 157; W.P.H. RÖMER, Überlegungen, 418.421f; U. WINTER, Frau, 329; D.R. FRAYNE, Notes, 21f.

114 Bei den in dem angesprochenen Hymnus (s. die Angaben in Anm. 116) aus altbabylonischer Zeit in Zeile 45 erwähnten *assinnu* handelt es sich vielleicht weniger um männliche Prostituierte, wie W.P.H. RÖMER annehmen will, sondern möglicherweise um (bisexuelle) Transvestiten, wobei eine gewisse Nähe beider Phänomene zuzugestehen wäre, vgl. die Diskussion bei B. GRONEBERG, Inanna/Ištar, 33-39. Eine solche Deutung ist allerdings nicht gesichert; vgl. zur Funktion der *assinnu* auch B. MENZEL, Tempel Bd. 1, 229; E.J. FISHER, Prostitution, 228f.

115 Vgl. dazu oben Bd. 1, Anm. 295.

116 W.P.H. RÖMER, Überlegungen, 418f. Die Beschreibung ist vor allem aus dem aus früh-altbabylonischer Zeit stammenden Haupttext und seinen Parallelen gewonnen, wo das Neujahrsfest in Zeile 174 erwähnt wird. Der Text (SRT 1) handelt sowohl vom Neumond- als auch vom Neujahrsfest und beschreibt das Ritual der Heiligen Hochzeit Inannas mit dem König Iddindagān (ca. 1974-1954). Der Text findet sich in Bearbeitung und Übersetzung bei W.P.H. Römer, Königshymnen, 128-208, in deutscher Übersetzung bei W.P.H. RÖMER, Hymnen, 659-673.

Vgl. weitere Elemente bzw. Präzisierungen zum Ritual bei J. RENGER, Art. Heilige Hochzeit, 255f; H. RINGGREN, Religionen, 89-93; B. GRONEBERG, Inanna/Ištar, 32-35.

117 So jedoch z.B. D.R. FRAYNE, Notes, 6, mit Bezug auf S.N. KRAMER, in aller Deutlichkeit: „It is clear that the central purpose of the Sacred Marriage Rite was to promote fertility in the land. The rationale of the ceremony was that by a kind of sympathetic act involving the sexual union of the king, playing the role of *en*, with a woman, generally referred to simply as Inanna, the crops would come up abundantly and both the animal and human populations would have the desire and fertility to ensure that they would multiply“.

Vgl. dazu W. HELCK, Betrachtungen, 81f mit Bezug auf H. FRANKFORT: „Bisher ist diese Vereinigung immer als Fruchtbarkeitsritual verstanden worden, das in sympathetischer Magie auf die Welt einwirken soll: »Da die Göttin die Fruchtbarkeit der Natur verkörpert, ihr Gatte, der Hirtengott Dumuzi, dagegen die Schöpferkräfte des Frühlings, versteht man, daß die alljährliche Vereinigung des Gottes mit der Göttin das Wiedererwachen der Natur im Frühling

## II. Heilige Hochzeit

z.B. stark betont, daß Dumuzi als „sterbender und wiederauferstehender“ (Fruchtbarkeits-) Gott den Vegetationszyklus symbolisiert und das Ritual mit diesem Element des Mythos in enger Verbindung steht<sup>118</sup>. Schließlich werden für diese Annahme auch die anderen sumerischen Liebeslieder angeführt, die die Beziehung zwischen Inanna und Dumuzi besingen. Diese Liebespoesie wird dann direkt mit dem Ritual der Heiligen Hochzeit verbunden<sup>119</sup>, was jedoch sehr unsicher ist<sup>120</sup>. Das Ritual der Heiligen Hochzeit ist wohl nicht ein Fruchtbarkeitsritus, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß über den Geschlechtsakt ein Fruchtbarkeitsaspekt in jedem Fall mitgesetzt ist<sup>121</sup>. Viel eher ist die Funktion der Heiligen Hochzeit

- bedeutet und zugleich in Wirklichkeit ‚ist‘ ... Jedoch scheint mir das eine Interpretation zu sein, die durch hellenistische Ausdeutungen hervorgerufen ist und die durch die Texte selbst keine Stütze findet“, vgl. auch ebd. 292.
- 118 Vgl. z.B. T. JACOBSON, *Treasures*, 25f; W.J. FULCO, Art. Inanna, 146; H. RINGGREN, *Religionen*, 92: „Was darin [scil. in der Schicksalsbestimmung für den König, s. dazu u.] eingeschlossen ist, wird ganz deutlich: Die Texte sprechen von glücklicher Regierung, gutem Wachstum, reichlichem Wohlstand, von Sieg und Erfolg. Zweifellos überwiegen die Ausdrücke, die mit Fruchtbarkeit verbunden sind, und wir müssen mit einem Analogiedenken rechnen, in dem das Geschehen des Ritus mit dem gleichgesetzt wird, was man durch ihn zu erhalten wünscht ... Durch seine Vereinigung mit der lebensspendenden Göttin der Liebe sichert der König seinem Land Leben und Fruchtbarkeit“ (vgl. auch DERS., *Motiv*, 424). Zum einen kann das „zweifellose Überwiegen“ der Fruchtbarkeitsausdrücke keinesfalls überzeugen (vgl. z.B. den bei U. WINTER, *Frau*, 331f abgedruckten „Hochzeitssegen“ der Göttin Ninšubur an Dumuzi), zum anderen sind aber auch generelle Bedenken gegen diese Interpretation vorzubringen: Hier scheinen Momente aus der *kosmischen Hochzeit* von An (Himmel) und Ki (Erde) auf die Heilige Hochzeit übertragen und der Charakter der Inanna (keine Fruchtbarkeitsgöttin, sondern Göttin der Liebe und des Krieges, s.o. Anm. 111) zu stark in den Hintergrund gerückt (vgl. die Bedenken bei J. RINGER, Art. Heilige Hochzeit, 258, die Diskussion bei W.P.H. RÖMER, *Überlegungen*, 422 und zur Kritik an der Konzeption des sterbenden und wiederauferstehenden Vegetationsgottes in Mesopotamien D.R. FRAYNE, *Notes*, 10)
- 119 Vgl. so z.B. T. JACOBSON, *Treasures*, 27-73; H. RINGGREN, *Religionen*, 92: „Es dürfte berechtigt sein, mit diesem Ritus eine Reihe von mythischen Texten zu verbinden, die von der Liebe dieser beiden Gottheiten handelt“.
- 120 Vgl. B. ALSTER, *Love Songs, passim*, bes. 127f.135.142f (mit Kritik an KRAMERS Textauswahl); W.P.H. RÖMER, *Überlegungen*, 419f. Beide ordnen nur wenige dieser Lieder einem sakralen Kontext zu. Für die akkadischen Liebesdialoge votiert K. HECKER deutlich für einen kultischen Zusammenhang: „Diese gewöhnlich unter dem Sammelbegriff »(Göttliche) Liebeslyrik« zusammengefaßten Texte ... waren ebenso wie die Hymnen und Gebete ... ursprünglich wohl sämtlich in kultisch-rituelle Abläufe eingegliedert. Denkbar wären Ereignisse etwa der Art, wie sie sich in dem allerdings nur für die südbabylonische Stadt Uruk nachgewiesenen Ritual der Heiligen Hochzeit abspielten..., aber auch symbolische oder nur noch commemorative Feierlichkeiten ...“ (Hymnen, 740f). Auch wenn bei vielen Liedern ein kultischer Zusammenhang vorausgesetzt werden muß, ist dieser aber nicht zugleich mit einer „Heiligen Hochzeit“ zu verbinden.
- 121 Darauf hat U. WINTER hingewiesen: „Ohne daß ich die »Heilige Hochzeit« ein Fruchtbarkeitsritual nennen möchte, glaube ich, dass der Fruchtbarkeitsaspekt insofern eine wichtige Rolle spielt, als der Geschlechtsakt diesen Gedanken damals immer irgendwie evozierte“ (Frau 329). Allerdings tritt dieser Aspekt gegenüber dem Legitimationsinteresse und den Machtfunktionen in bezug auf die Herrschaft des Königs stark zurück und ist nicht dominierend, wie WINTER im folgenden (ebd. 333) suggeriert: „Jeder Geschlechtsakt birgt den Keim der Neuschöpfung und erhält somit einen Fruchtbarkeitsaspekt. Im Ritual konzentriert sich

mit einem deutlichen Legitimationsinteresse des Königs verbunden: „Das Ritual der H.H. steht neben anderen, in Einzelheiten nicht bekannten Zeremonien, vermittels derer die großen Götter des Landes Sumer den König mit der Herrschaft betrauten“<sup>122</sup>. „Die »Schicksalsbestimmung« für den König ... ist nach den Texten das Hauptanliegen des Rituals“<sup>123</sup>. Diese „Schicksalsbestimmung“ umfaßt gute Wünsche und die Beauftragung für alle Aufgabenbereiche des Königs, sowohl was seine Herrschafts- und Ordnungsfunktionen als aber auch seine Zuständigkeit für die Fruchtbarkeit des Landes betrifft<sup>124</sup>.

Die vielleicht schon in der frühdynastischen, sicher aber von der Ur III Zeit bis zur neubabylonischen Periode gefeierte Heilige Hochzeit<sup>125</sup> erweist sich so wesentlich als ein Element des Staatskultes, bei dem eine Beteiligung des Königs konstitutiv ist und der wahrscheinlich herrschaftslegitimierende und -stabilisierende Funktionen hatte. Das Ritual steht wohl auch in engem Zusammenhang mit der Königsvergöttlichung, die beginnend mit König Šulgi am Ende des 3. Jt. für eine etwa 300jährige Periode bezeugt ist<sup>126</sup>.

Damit sind die Konstitutiva für die Übertragbarkeit des Rituals auf andere Götterpaarkonstellationen bzw. in andere Kulturkontexte gegeben. Bevor jedoch die Evidenzen für eine Ausdehnung des Rituals nach Westen, vor allem nach Ugarit und Zentralpalästina, resümiert werden sollen, ist noch kurz auf die Behandlung der Thematik der „Heiligen Hochzeit“ bei Urs WINTER einzugehen:

### **1. Sammelbecken verschiedenster Vorstellungen.**

#### ***Zum Konzept der „Heiligen Hochzeit“ bei Urs Winter***

Urs WINTER hat in seiner voluminösen Darstellung zum „weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in seiner Umwelt“ dem Problem der „Heiligen Hochzeit“ breiten Raum einge-

---

die Fruchtbarkeit oder eben allgemeiner das Wohlergehen auf den König, und damit ist auch das Wohlergehen des Volkes garantiert“.

- 122 J. RENGER, Art. Heilige Hochzeit, 256. Ein Zusammenhang mit einem Thronbesteigungsfest des Königs wird zwar diskutiert, bleibt aber nach wie vor umstritten, vgl. ebd. 258; W.P.H. RÖMER, Überlegungen, 421.427; U. WINTER, Frau, 332.
- 123 J. RENGER, Art. Heilige Hochzeit, 257; vgl. auch W. HELCK, Betrachtungen, 82; U. WINTER, Frau, 330. Anders K.W. BOLLE, Art. *hieros gamos*, 320, der ebenfalls den Bezug zum Königtum herausstellt, allerdings über die rein legitimierende Funktion des Rituals hinausgehen will und Basis-Fruchtbarkeits-Symbolik (sterbende und wiederbelebte Vegetation usw.) mitgesetzt sein lassen will. Gänzlich abweichend ist der Vorschlag von D.R. FRAYNE, Notes, 18-21, der das Ritual mit der Einsetzung einer neuen *entu*-Priesterin der Inanna zusammensehen will.
- 124 Vgl. J. RENGER, Art. Heilige Hochzeit, 256f; U. WINTER, Frau, 330.
- 125 Vgl. die Angaben zur zeitlichen Ausdehnung bei W.P.H. RÖMER, Überlegungen, 422f; U. WINTER, Frau, 328-333.
- 126 Vgl. dazu W. VON SODEN, Einführung, 46.63f. J. RENGER, Art. Heilige Hochzeit, 257f. Gegen einen direkten Zusammenhang mit dem Ritual der Heiligen Hochzeit spricht sich W.P.H. RÖMER, Überlegungen, 423 aus.

## II. Heilige Hochzeit

---

räumt. Gegenüber den oben gegebenen Definitionen von J. RENGER und W.P.H. RÖMER will WINTER dabei den Komplex der Heiligen Hochzeit nicht auf die Verbindung von Inanna und Dumuzi einschränken, sondern in einer weiteren Definition von den strengen Kriterien (ritueller Nachvollzug, Element des Staatskultes, Beteiligung des Königs und Legitimationsinteresse seitens des Königs) lösen<sup>127</sup>. Sein Ziel ist es, Elemente aus dem Umkreis von Erotik und Sexualität zu einem künstlich-kumulativen Zyklus der „Heiligen Hochzeit“ zusammenzustellen, um damit die religiöse Bedeutung der (menschlichen wie göttlichen) Sexualität deutlich zu machen<sup>128</sup>. Er behandelt in diesem Großrahmen ebenso die ikonographische Darstellung von Bankettszenen, den Bereich von Musik, Gesang und Tanz, erotische Göttinnendarstellungen, Darstellungen von Geschlechtsakten oder Bettszenen wie auch die entsprechenden Texte, in denen diese Elemente literarisch gefaßt sind<sup>129</sup>. Ziel seiner Darstellung ist schließlich, die „Heilige Hochzeit“ als Komplex theologischer Vorstellungen zu erweisen, in dem die Sakralisierung der Sexualität thematisiert wurde<sup>130</sup>.

---

127 Vgl. U. WINTER, Frau, 252f.311f. Eine eigentliche Definition dessen, was WINTER genau unter Heiliger Hochzeit verstehen will, fehlt. Er verweist für die Ausdehnung auf die Forschungsgeschichte bei J. RENGER (Art. Heilige Hochzeit, 252f), daß in der Assyriologie der Begriff der Heiligen Hochzeit immer in einem weiteren Sinn verwandt wurde. Dort sind neben der Hochzeit von Inanna und Dumuzi auch die Götterhochzeiten von Marduk und Šarpanitu, Nabû und Tašmētu sowie Ningirsu und Baba erwähnt. Letztlich geht WINTER jedoch auch über die hier zugrundeliegende „weite Definition“ erheblich hinaus. Zwar löst er sich explizit in seiner Darstellung nur von dem Kriterium des rituellen Nachvollzugs. Faktisch umfaßt jedoch bei ihm die „Heilige Hochzeit“ literarische und (bei weitem überwiegend) ikonographische Thematisierungen von sexuell-erotischen Beziehungen zwischen Gott und Göttin, Menschen und Göttern, aber teilweise auch zwischen Mann und Frau ausschließlich auf der menschlichen Ebene. Zur Ausdehnung seines *Zyklus* auch noch auf die Bereiche von Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft, s.u. Anm. 131.

128 Vgl. U. WINTER, Frau, 252f.311f.367f.

129 Vgl. U. WINTER, Frau, 252-366. Dabei kommt eine erstaunliche Fülle von Material zusammen, das nicht simpel die (wenigen) Texte illustriert, sondern geradezu assoziativ einen Gesamtkomplex konstituiert. Die Einzelelemente (z.B. Bankett oder Musik) werden bewußt in ihrer Mehrdeutigkeit dargestellt, aber dennoch überzeugend dem Komplex der Sexualität dadurch zugeordnet, daß sie zusammen mit eindeutig erotisch-sexuellen Motiven (z.B. einer Darstellung eines Geschlechtsaktes) auftauchen.

Das Material erotischer Darstellungen auf Siegeln und anderen Bildträgern ist für Mesopotamien jüngst auch von NADJA CHOLIDIS im Rahmen ihrer Untersuchung der Terrakotta-Bettmodelle zusammengestellt worden (vgl. Möbel, 140-182.194). Auch bei ihr taucht die Frage auf, ob die Darstellungen von erotischen Szenen oder Geschlechtsakten kultisch konnotiert sind bzw. das Ritual der „Heiligen Hochzeit“ repräsentieren. Sie erwägt für die Darstellungen der Koitusszenen auf Bettmodellen zwei Interpretationsmöglichkeiten: Zum einen hält sie es aufgrund der raumzeitlichen Fundkonzentration für möglich, daß die Bettmodelle Repräsentationen des Rituals der „Heiligen Hochzeit“ darstellen, wobei verwundert, daß nur zwei Exemplare in Palastkontexten gefunden wurden. Eine andere - m.E. aufgrund des hier zugrundegelegten Verständnisses des Rituals der „Heiligen Hochzeit“ wahrscheinlichere - Deutung interpretiert die häufig in Wohnbereichen gefundenen Tonmodelle abgelöst vom Vorstellungsmuster des *ispòs γάμος* als Votivgabe (meist für Ištar), um Fruchtbarkeit und Potenz zu evozieren.

130 Vgl. U. WINTER, Frau, 367.



Durch seine Ausdehnung des Begriffs der Heiligen Hochzeit, der auch bei Rezensenten auf Kritik gestoßen ist<sup>131</sup>, löst sich der Komplex schließlich an einigen Stellen ganz von textlichen Bezeugungen<sup>132</sup> oder wird zu einer Untersuchung des Stellenwerts von Sexualität im Alten Orient<sup>133</sup>. Damit erscheint die „Heilige Hochzeit“ als „ein Komplex religiöser Vorstellungen ..., in dem die im Geschlechtsakt erfahrene sakralisierte Macht der Sexualität artikuliert bzw. visualisiert wurde“<sup>134</sup> und der überaus breit und vielfältig bezeugt ist.

Das Verdienst dieses Versuches liegt darin, den Bereich der Sexualität in vielfältiger Weise mit dem Bereich des Sakralen zu verbinden. Anders als in westeuropäischer „steriler Trennung“ von Sexualität und Religiosität scheinen die beiden Bereiche in altorientalischem Denken eng miteinander verknüpft. Gerade auch in diesem Feld bestimmt sich der Stellenwert „der Göttin“ für den Glauben. Die Verbindung des gesamten Lebenskontextes einschließlich des weiten Feldes von Erotik und Sexualität mit dem Bereich des Religiösen scheint ein nicht unwesentlicher Aspekt altorientalischer Religiosität zu sein. Ebenfalls macht sein „Survey“ deutlich, daß sich Sexualität und Göttlichkeit gerade im Rahmen anthropomorpher Gottesvorstellungen nicht ausschließen<sup>135</sup>. Dennoch erscheint der *Begriff* der „Heiligen Hochzeit“ für diesen Themenbereich gänzlich ungeeignet. Dieser Begriff suggeriert durch seine vorgegebene Bedeutung aus der Altorientalistik die *Verbindung zum Kult* bzw. *zu einem Ritual*. Obwohl WINTER häufig betont, daß gerade dieser Bezug im Rahmen der Ikonographie und auch bei den vielfältigen *Liebesgeschichten* und *Liebesliedern* fehlt<sup>136</sup>, rückt seine Darstellung durch die enorme Ausweitung des Begriffs doch im-

---

131 Vgl. z.B. W. GROSS, ThQ 164 (1984) 220; H. WEIPPERT, ZDPV 106 (1990[1991]) 187; C. FREVEL, Ort, 75.

Am wenigsten überzeugt seine Ausdehnung des Begriffs der „Heiligen Hochzeit“ durch die Hinzunahme der Komplexe Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft (369-413), die den *Zyklus* kompatibel machen soll zu den „Grunderfahrungen aus dem »Lebenszyklus« jeder altorientalischen Frau ..., seien sie nun mehr »höfischer« oder mehr »volkstümlicher« Art“ (253). Damit ist ein Abstraktionsniveau des Begriffs erreicht, der mit seiner Verwendung in der Religionsgeschichte rein gar nichts mehr zu tun hat und tatsächlich „mehr Verwirrung als Klärung“ stiftet (so WINTER selbst im Nachwort zur 2. Auflage, 680).

132 So z.B. im Rahmen des Zusammenhangs von Gottkönigtum und „Heiliger Hochzeit“ in Syrien: „Es stört in diesem Zusammenhang nicht, dass aus Syrien/Palästina bisher kein Ritual der »Heiligen Hochzeit« überliefert ist“ (295).

133 Vgl. dazu die Behandlung der „Heiligen Hochzeit“ in mythischen Texten aus Mesopotamien (Frau, 316).

134 U. WINTER, Frau, 463.

135 „Einerseits wollen die Götter auch auf dem Feld der Erotik und der Sexualität ihre (übermenschliche) Kapazität unter Beweis stellen, andererseits fällt aber gerade in diesen Erzählungen der anthropomorphe Charakter der Götter besonders stark ins Gewicht ...“ (U. WINTER, Frau, 328).

136 Vgl. U. WINTER, Frau, 256.260.319.328f.359.368. Am deutlichsten kommt dies in der Gesamtzusammenfassung zum „Zyklus“ der Heiligen Hochzeit zum Ausdruck: „Wohl nirgends geht es dabei direkt um die Darstellung eines Rituals. Ebenso wenig stellen sie zeitgenössische Sittengemälde dar. Die Bilder setzen die kultische Feier der »Heiligen Hochzeit«

## II. Heilige Hochzeit

---

mer wieder an diesen Bereich heran<sup>137</sup>. Gerade die Forschungsgeschichte sowohl für den Bereich Mesopotamiens (s.o.) und Syriens als auch für Palästina (s.dazu u.) zeigt, welche Fehleinschätzungen aus einem zu weit gefaßten Begriff von „Heiliger Hochzeit“ resultieren und lassen es von daher noch einmal geboten erscheinen, der eingegrenzten Definition von RENGGER zu folgen (s.o.) und die Heilige Hochzeit im engeren Sinn im mesopotamischen Kulturraum weitestgehend auf die Hochzeit zwischen Inanna und Dumuzi zu beschränken. Zur Heiligen Hochzeit gehören dann einigermaßen klar zu umreißende Momente (kultisch-ritueller Nachvollzug, nationalreligiöses Element im Staatskult, Beteiligung des Königs, Legitimationsinteresse für die Herrschaft des Königs) und nicht der gesamte Bereich der Sexualität, der in irgendeiner Verbindung mit der göttlichen Sphäre steht. Über die genannten Kriterien hinaus ist festzuhalten, daß die Göttin bzw. ihre Vertreterin im Ritual selbst die größere Rolle spielt und daß es sich bei der Göttin nicht um eine Fruchtbarkeits- oder Muttergöttin, sondern um eine kriegerisch-erotische, machtvolle und sexualbetonte Göttin handelt. Unter diesen Rücksichten ist nun der Blick sowohl territorial als auch zeitlich auszuweiten, um zu prüfen, ob sich in der späten Bronzezeit in einer der Religionen Syrien-Palästinas, nämlich in Ugarit, eine in Kontinuität zum sumerischen Ritual stehende Aufnahme der Vorstellungen des Komplexes der Heiligen Hochzeit finden läßt, die dann möglicherweise nach Zentralpalästina in der Eisenzeit vermittelt werden konnte, bzw. (ohne eine weitere *direkte* Abhängigkeit von Ugarit zu postulieren) analog dazu in Israel zu finden ist.

### B. Zur Heiligen Hochzeit in Ugarit

„The sacred marriage was the main manifestation of the fertility cult in Ugarit...“<sup>138</sup>. Dieses weitgefaßte Urteil von E. LIPÍŃSKI bezieht sich auf KTU 1.23, der Erzählung von der

---

als zeitgenössische Einrichtung nicht unbedingt voraus und ergeben jedenfalls kaum Anhaltspunkte über deren Ausmass und deren Funktionieren“ (463).

137 Vgl. z.B. aus seiner Zusammenfassung zum Zyklus der „Heiligen Hochzeit“: „Ob diese Hochzeit in Syrien tatsächlich kultisch nachvollzogen wurde, läßt sich allein aufgrund der Siegel noch nicht mit Bestimmtheit sagen. Fast wichtiger aber ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass die »Heilige Hochzeit« zumindest als »theologische« Idee in den Köpfen der Leute präsent war und dass gewisse Siegelbesitzer diese Idee im Bild vergegenwärtigt haben wollten. Eine solche ikonographische Vergegenwärtigung konnte m.E. den eigentlichen kultischen Vollzug der »Heiligen Hochzeit« auf weite Strecken ersetzen“ (U. WINTER, Frau, 368). An anderer Stelle ist WINTER hingegen wieder weit näher am kultischen Nachvollzug, was nicht zuletzt durch seine These hervorgerufen ist, daß die Feier der „heiligen Hochzeit“ und Kultprostitution eng zusammengehören (s. dazu u.): „Vielleicht ist dabei sogar auch zu dieser Zeit (gemeint ist das 1. Jt. v. Chr.) noch an eine regelrechte »Heilige Hochzeit« zu denken, in jedem Fall aber an die offizielle oder inoffizielle sakrale Ueberhöhung der Prostitution, die ja bis in die abendländische Antike verfolgt werden kann“ (ebd. 591).

138 E. LIPÍŃSKI, Fertility, 215. Das Zitat entstammt der Zusammenfassung seines Artikels. Als These steht diesem Aufsatz eine etwas abgeschwächtere Form des Globalurteils voran: „The

Geburt der beiden Astralgottheiten *Šahar* und *Šalim*, Morgenröte und Abenddämmerung<sup>139</sup>. Dieser Text wird sehr häufig bis in jüngste Zeit mit dem *Ritual* der Heiligen Hochzeit verbunden. Ein Beispiel bietet J.C. DE MOOR: „One of the most solemn rites to be performed by the king was the sacred marriage which was concluded at the end of New-Year's Day. .. On this occasion the king of Ugarit represented the head of the pantheon, Ilu. The queen acted the part of his wife, the goddess Aṭiratu, whereas a princess continued to act as 'Anatu“<sup>140</sup>. Die These DE MOORS macht zugleich deutlich, daß der Text für die vorliegende Untersuchung in zweifacher Weise besonders interessant ist. Er ist nicht nur der einzige, wirklich ernst zu diskutierende Text zur „Heiligen Hochzeit“ aus Ugarit<sup>141</sup>, sondern handelt zugleich von Aṭirat und tangiert damit nicht nur indirekt das Gesamtthema der Arbeit. Sollte sich aus Ugarit ein Beleg einer rituell nachvollzogenen Heiligen Hochzeit erbringen lassen, in der Aṭirat involviert ist, dann ist auch für die Aschera in der Religion Israels eine Verbindung zu Sexualriten nicht von vornherein abzuweisen, sondern genauestens zu prüfen.

- 
- sacred marriage is likely to have been one of the main manifestations of the fertility cult in Ugarit ...“ (ebd. 207).
- 139 Bei *Šhr* ist die Bedeutung Morgenröte/Morgendämmerung relativ sicher, während bei *šlm* eine Beziehung zum Abendrot/Abenddämmerung über ug. *šlm* „vollkommen, rein sein“ möglich ist (vgl. anders z.B. M. DIETRICH; O. LORETZ, *Rituale*, 355, die *šlm* von ug. *šlm* „Heil“ ableiten). Daß es sich um Götter handelt, scheint aus KTU 1.100,51 hervorzugehen, wo sie als Paar in einer Beschwörung gegen Schlangengift angerufen werden. Vielleicht zeigt dieser Beleg aber auch an, daß es sich um eine Zwillingsgottheit handelt (auch in KTU 1.23 sind es funktionale Zwillinge). Es wird auch vorgeschlagen, *Šhr* und *šlm* lediglich als Hypostasen des *‘Attar* zu verstehen (vgl. G. DEL OLMO LETE, MLC, 438; [M.H. POPE], GMVO, 250.306). Das würde (unter der Voraussetzung der Identität von *Aṭirat* und *rhmy*, s.u.) zumindest insofern zu dem vorliegenden Text passen, als daß der unvollkommene Thronprätendent *‘Attar* als einer der bevorzugten Söhne Aṭirats gilt (vgl. KTU 1.6 I,40-65).
- 140 J.C. DE MOOR, *New Year* Bd.1, 6, vgl. jüngst DERS., ARTU, 117f. Weitere Autoren, die KTU 1.23 mit dem *hieros gamos* in Verbindung bringen sind neben dem bereits erwähnten E. LIPINSKI, *Fertility, passim*; F.M. CROSS, CMHE, 33 („The chief text falling into the pattern of the hieros gamos... The text is the libretto for a cultic drama“); DERS., Art. 𐎗, 263-265; D. KINET, *Ugarit*, 95-100 (mit Angaben zu weiteren Autoren); G. DEL OLMO LETE, MLC, 429-439, allerdings wie die meisten Interpreten offen bezüglich eines expliziten rituellen Nachvollzugs. Einerseits will er den Text wie andere als „un libretto litúrgico“ (429) mit rezitativer Funktion sehen („su función, eminentemente recitativa“, 429), andererseits spricht er von „hieródulas“, die bei der „hierogamia sujetos activos“ seien (434; vgl. auch DERS., Interpretación, 143-146); O. LORETZ konstatiert zunächst sehr deutlich: „Er (der König) hatte durch sein Wirken beim Neujahrsfest und bei der Feier der heiligen Hochzeit die Aufgabe, die Fruchtbarkeit zu sichern“ (Ugarit, 205), äußert sich dann aber in einer Anmerkung dazu differenzierter: „Wenn KTU 1.23 auch kein Beweis für eine Heilige Hochzeit darstellt, so ist dennoch nicht ausgeschlossen, daß mit dem Neujahrsfest in Ugarit diese Handlung verbunden war“; ähnlich offen auch S. SEGERT, *Text*, 220, der ebenfalls mit der Möglichkeit einer rituell nachvollzogenen Kopulation rechnen will. Differenzierter auch A. CAQUOT u.a., TOML I, 364; U. WINTER, *Frau*, 320-323.
- 141 Zu den anderen Texten, für die eine Interpretation im Kontext der „Heiligen Hochzeit“ vorgeschlagen worden ist, s.u.

**1. KTU 1.23 als Hauptbeleg eines hieros gamos in Ugarit**

Bevor auf die Argumente für und gegen einen Beleg einer Heiligen Hochzeit im engeren Sinn eingegangen werden soll, sind Form und Inhalt des Textes darzustellen<sup>142</sup>:

Der Text hat keine einheitliche Form, sondern setzt sich aus Ritualanweisungen (Rubriken) bzw. rituellen Elementen und aus mythischen Passagen zusammen. Dabei ist die Vorderseite überwiegend von den rubrizistischen Passagen bestimmt. Neun Querstriche sind - offenbar als Gliederungszeichen - in diesem Teil (Zeile 1-29) eingestreut<sup>143</sup>. Zeile 30-76 bieten dann einen weitestgehend mythischen Teil, in den noch einmal eine Rubrik eingestreut ist (Zeile 57<sup>144</sup>). Obwohl nicht völlig sicher ist, ob der rubrizistische und der mythische Teil zusammengehören<sup>145</sup>, scheint es doch ratsam, die beiden Teile aufeinander zu beziehen, da man anders ihre Zusammenordnung überhaupt nicht erklären kann. Zudem weisen die Z. 65-74 einige Bezüge zum Beginn des Ritualteils auf.

Der Text beginnt mit einer Evokation/Selbstaufforderung des Sprechers zum Aufgesang/Lobpreis an/auf die lieblichen und schönen Götter (Z. 1-5)<sup>146</sup>, die mit einer sehr ähnlichen Aufforderung gegen Ende des ersten Hauptteils (Z. 23-27) korrespondiert. Nach einer nicht völlig klaren Anweisung zur Rezitation (Z. 5), die zum festlichen Bankett auffordert, folgt dann die Begrüßung des Königspaares und dessen Gefolges (?) (Z. 7)<sup>147</sup>. Es ist

- 142 Vgl. zum Erhaltungszustand von KTU 1.23 D. KINET, Ugarit, 95-100; G. DEL OLMO LETE, MLC, 428f; R. RATNER; B. ZUCKERMAN, Kid, 22f. Textausgaben neben KTU mit Übersetzung J.C. DE MOOR, New Year Bd. 2, 17-24; G. DEL OLMO LETE, MLC, 440-448 und die Übersetzungen von A. CAQUOT U.A., TOML I, 369-379; J.C. DE MOOR, ARTU, 118-128 und jüngst M. DIETRICH; O. LORETZ, Rituale, 352-357.
- 143 Die Querstriche finden sich nach Z. 7.11.12.15.18.20.22.27.29, wobei die Handhabung dieser Gliederungselemente nicht immer einleuchtend ist. G. DEL OLMO LETE, MLC, 433 löst sich deshalb weitestgehend von dem vorgegebenen „System“ und überschreibt die Abschnitte folgendermaßen: Invocación Z. 1-7; Antffonas Z. 8-15; Rito procesional Z. 16-22; Invocación Z. 23-27; Antffonas Z. 28-29, so daß eine „konzentrische Struktur“ im Aufbau des vorderen Teils zu erkennen ist.
- 144 Dort wird eine Aufforderung zur Rezitation gegeben, wobei umstritten ist, was genau wiederholt werden soll, vgl. die unterschiedlichen Angaben bei: G. DEL OLMO LETE, MLC, 436.446; J.C. DE MOOR, ARTU, 126; A. CAQUOT U.A., TOML I, 376.
- 145 So tauchen z.B. die Namen *Atr* und *rh[m]y* nicht mehr im zweiten Teil auf und der Schluß des Mythos hat keinerlei erkennbaren Bezug mehr nach vorne. In Teil I werden die „lieblichen Götter“ (*\*ilm n \*mm*) angerufen (Z. 1 u. 23), während in Teil II die neugeborenen Götter Z. 58.60.62 mit demselben Titel belegt werden. Zur Teilungshypothese vgl. B. CUTLER; J. MACDONALD, Origin.
- 146 J.C. DE MOOR, ARTU, 118.122.142 faßt das *iqran* zu Beginn der jeweiligen Abschnitte als Kohortativ auf. Ähnlich G. DEL OLMO LETE: „¡Voy a invocar...!“; M. DIETRICH und O. LORETZ hingegen fassen das *iqran* als Evokation „ich rufe auf, beschwöre“ auf und schlagen dementsprechend vor, KTU 1.23 als *Beschwörung* zu deuten (Rituale, 351). Sie sehen in den Zeilen 1-5.23f die Beschwörung, die die lieblichen Götter auf den Plan ruft.
- 147 Anders R. RATNER; B. ZUCKERMAN, Kid, 18, die die Bediensteten nicht in die Begrüßung mit einschließen, sondern ihnen die Rezitation von Z. 1-7 und 8-11 als Aufgabe zuweisen wollen.

wichtig zu betonen, daß das Königspaar nur hier auftaucht und im weiteren Text keine Rolle mehr spielt<sup>148</sup>. Dann ist eine kurze Passage über Mot oder das personifizierte Übel „eingestret“, wo von den Insignien der Unfruchtbarkeit („Stab der Kinderlosigkeit / Stab der Witwenschaft“) und deren Überwindung (?) die Rede ist. Es folgt wiederum eine Rezi-tationsanweisung (Z. 12). Siebenmal soll ein Teil der vorher zusammen mit dem Kö-nigspaar erwähnten Personen ( *ʿrbm*) vor dem Thron antworten:

*w.šd.šd.ilm*

*šd.aṭrt.wrḥm*

Und das Feld, das Feld der Götter,  
(ist) das Feld von Aṭirat und *rḥm*[y]

Dieser Ruf findet sich dann noch einmal, vielleicht wiederum mit einer Rezi-tationsanwei-sung, am Ende des ersten Teils Z. 28f. Es erscheint auf den ersten Blick naheliegend, daß die Erwähnung des Feldes metaphorisch zu verstehen ist<sup>149</sup>. Am wahrscheinlichsten liegt die Sexualsymbolik vor, daß die Frau das Ackerfeld des Mannes ist<sup>150</sup>. Allerdings paßt der hier in der ersten Halbzeile erwähnte Plural Götter nicht ganz in das Bild. Im mythischen Part ist Ilu derjenige, der Aṭirat und *rḥmy* begattet. Daher nehmen einige Interpreten an, daß hier mit *ilm* Ilu gemeint ist<sup>151</sup>. Möglich wäre gerade in bezug auf die folgende mythi-sche Schilderung *der Geburt* zweier Astralgötter eine Symbolik ohne Bezug auf den „Ackerbauern Ilu, der das Feld bestellt“. Dann würde hier (vorwegnehmend) siebenmal

148 Es sei denn, man nimmt mit J.C. DE MOOR (ARTU, 125f) an, daß der König in Z. 52f.60 in der 1. Sg. von sich zu El spricht (s. dazu u.).

Wegen des weitestgehenden Fehlens des Königspaares ist es wenig wahrscheinlich, das ge-samte Ritual mit einem Krönungsritual oder der kultischen Kommemorierung eines solchen in Verbindung zu bringen (vgl. so jedoch z.B. G. DEL OLMO LETE, MLC, 430).

149 Der Versuch von J.M. HADLEY (Yahweh's Asherah, 68), das Feld literal zu verstehen und als Beleg für einen Zusammenhang von Aṭirat und der amoritischen *ʿAšratum*, der „Herrin der Steppe“ auszuwerten, dürfte die Stelle überreizen und dem Kontext nicht gerecht werden. Damit ist nicht gesagt, daß kein Zusammenhang zwischen *ʿAšratum* und Aṭirat besteht.

150 So H. GESE, Religionen, 81; U. WINTER, Frau, 322. Vgl. die ähnliche Vorstellung in KTU 1.23,23; Ri 14,18 oder in dem sumerischen Mythenfragment, wo Inanna zum Pflügen ihres Feldes auffordert (vgl. den Text ANET 643 und die folgende Anmerkung).

151 So bezieht z.B. G. DEL OLMO LETE (MLC, 443) die erste Halbzeile hier und in der ähnli-chen Wiederholung Z. 28 auf El und übersetzt: „Pero el campo, es campo de *Ilu*, campo de Aṭiratu y *Rahamayu*“; er will das Feld als Fruchtbarkeitssymbol verstehen, das sich sowohl auf Fauna wie Flora beziehen soll. Dieses Verständnis ist kaum wahrscheinlich (s. dazu u.). Auf El gewendet übersetzen auch M. DIETRICH; O. LORETZ, Rituale, 353: „Feld, Feld von El, Feld von Aschirat und Richma <ya>“ sowie W.A. MAIER III., *ʿAšerah*, 31. Pluralisch übersetzen hingegen z.B. J.C.L. GIBSON, CML, 123; A. CAQUOT U.A., TOML I, 371; U. WINTER, Frau, 322; R. RATNER; B. ZUCKERMAN, Kid, 44f.

Etwas anders J.C. DE MOOR, ARTU, 120, der beide Zeilen offensichtlich synonym verstehen will: „And the field of the two gods, is the field of Athiratu and the Damsel“. Er bringt diese Zeile mit einer/der Passage aus einem/dem oben erwähnten sumerischen Hymnus Inannas in Verbindung und sieht damit hier ein Indiz für die Heilige Hochzeit (s. dazu u.)

## II. Heilige Hochzeit

ausgerufen: Das Feld, aus dem die *Götter* hervorgehen, ist das Feld/der Schoß von *Aṭirat* und *rhmy*<sup>152</sup>.

Nach einer Opfer- bzw. Ritualanweisung (Zeile 14f), die offenbar für männliches Kultpersonal bestimmt war, folgt ein (wiederum zu rezitierendes?), schlecht erhaltenes Stück, das entweder die Ausgangsposition der beiden Göttinnen *rhmy* und *Aṭirat* für den mythischen Teil ab Z. 30 beschreibt oder aber eine Anweisung zur Götterprozession darstellt<sup>153</sup>. Damit sind die rituellen Elemente des ersten Teils genannt. In Zeile 30 beginnt dann eine längere mythische Passage folgenden Inhalts:

Ilu begibt sich zum Meeresstrand und flaniert am Ufer des Meeres. Die erste eigentlich zum Mythos gehörende Handlung ist dann sehr unklar (s.u.). Entweder Ilu führt eine kultische Handlung aus oder die zwei am Strand anwesenden Frauen, die (wie im gesamten zweiten Teil) nicht namentlich genannt werden. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß diese zwei Frauen mit den zuvor genannten *ʾaṭrt* und *rhmy* zu identifizieren sind<sup>154</sup>. Diese Frauen rufen jedenfalls Ilu als Vater und Mutter (!) an und äußern den Wunsch<sup>155</sup>, daß die „Hand“ resp. das Glied Ilus auf Meeresgröße anwachse<sup>156</sup>. Das geschieht auch prompt, Ilu bekommt eine Erektion und nimmt anschließend die beiden Frauen mit zu sich nach Hause, wo es jedoch mit der protzigen Potenz ein Ende hat<sup>157</sup>. Um dieses Dilemma zu überwin-

- 
- 152 Diese Deutung wäre um so wahrscheinlicher, wenn *rhmy* hier lediglich ein Epithet der *Aṭirat* ist (s. dazu u.) und jene im Mythos hauptsächlich in ihrer Funktion als Göttermutter auftritt.
- 153 Vgl. die unterschiedliche Interpretation bei J.C. DE MOOR, ARTU, 121 und G. DEL OLMO LETE, MLC, 432f. Für den von ihm vorgeschlagenen Prozessionsritus könnte sprechen, daß vielleicht im hinteren Teil mit *lšlm* Z. 57 auf Götterbilder Bezug genommen wird (so zumindest J.C. DE MOOR, ARTU, 126; M. DIETRICH; O. LORETZ, Rituale, 356; hier übersetzt allerdings DEL OLMO LETE selbst anders!). Eindeutig ist damit ein Prozessionsritus nicht, jedoch sind auch die übrigen vorgeschlagenen Interpretationen nicht im einzelnen überzeugend. Bei dem lückenhaften Stück wird man wohl über Vermutungen nicht hinauskommen.
- 154 Anders G. DEL OLMO LETE, MLC, 435. Für eine Parallelisierung der beiden Frauen mit *Aṭirat* und *rhmy* spricht vielleicht außer textinternen Argumenten auch die Parallelität dieser Szene zu KTU 1.4 II,2-11, auf die S.A. WIGGINS, Reassessment, 45, mit aller Vorsicht hingewiesen hat.
- 155 So nach J.C. DE MOOR, ARTU, 123f, der Z. 33b-34a als wörtliche Rede der beiden Frauen übersetzt, was vom Aufbau des Textes sehr wahrscheinlich scheint, vgl. die „Ausführung“ 34b-35a. Genau in umgekehrter Folge faßt H. GESE diese Doppelung auf: „Zunächst wird die Erektion des Membrum *Els* geschildert, dann zweimal der Ausruf der beiden Frauen (*Aṭirat/rhmy*), die Begattung begehend, zitiert“ (Religionen, 81). Ebenfalls anders F.M. CROSS, CMHE, 23, der *yd* zuerst als „power“ wiedergibt und in der Wiederholung als „Glied“.
- 156 *yd* als Euphemismus ist auch aus dem AT bekannt (vgl. etwa Jes 57,8.10, dazu K. KOENEN, Ethik, 26f; DERS., Zweideutigkeiten, 52f) und hier die wahrscheinlichste Bedeutung (vgl. auch z.B. KTU 1.24,8; J.C. DE MOOR, CARTU, 142; J. AISTLEITNER, WUS, 125). Anders M. DIETRICH; O. LORETZ, Rituale, 354, die durchgängig literal „Hand“ übersetzen und zu dem Anwachsen auf Meeresgröße anmerken: „Also so lang, daß sie aus dem Meer heraus die Auserwählten fassen kann“.
- 157 Mit dieser Deutung soll nicht einer zunehmenden Impotenz des alternden El das Wort geredet werden, die dann in Kombination mit dem hethitischen Elkunirša-Mythos zu der Annahme führt, daß der senile und zeugungsunfähige Gottvater El seine Gattin an Baal habe abtreten

den, schießt er mit seinem (Spazier-)Stock<sup>158</sup> einen Vogel ab und brät ihn auf dem Feuer. Die beiden Frauen unterstützen ihn durch dreimal variierte Anrufungen in seinem Bemühen (Z. 40-48), so daß es schließlich doch noch zum Liebesakt kommt:

„They were wives, each one a wife of Ilu,  
a wife of Ilu for ever.  
He stooped, kissed their lips.  
Look! Their lips were sweet,  
sweet as pomegranates.  
While he was kissing, there was conception,  
while he was embracing, there was heat.  
They travailed (and) gave birth  
to Shaharu and Shalimu“<sup>159</sup>.

Die Nachricht von der Geburt der beiden Gestirngötter *Šaḥar* und *Šalim* wird anschließend Ilu überbracht, der zum Dank zu Opfern für die Sonnengöttin *Šps* und die Sterne auffordert. Die Beschreibung der Liebesszene und Befruchtung der beiden Frauen wird danach (als Rezitation?) ebenso wiederholt wie die Erzählung von der Nachricht an Ilu, daß

---

müssen. Auf diesem Wege wurde häufiger versucht zu erklären, warum Baal und Aschera im AT zusammengeordnet werden (vgl. zuletzt F.C. FENSHAM, Note, 93). Es ist daher wichtig zu betonen, daß es sich in KTU 1.23 offensichtlich nur um eine vorübergehende Impotenz handelt, die durch potenzsteigernde Riten überwunden wird.

Vgl. zur Impotenz Els und den daran aufgehängenen Thesen mit ähnlicher Bewertung S.A. WIGGINS, Reassessment, 5f.

- 158 Es ist unwahrscheinlich, daß es sich hier in den beiden Worten *ḥṯh* und *mṯ ydh* in Zeile 37f um zwei synonyme Euphemismen handelt, so daß das Abschießen des Vogels als Ejakulation aufzufassen wäre (vgl. dazu die Diskussion bei M.H. POPE, Status, 225f). Eher sind die Begriffe hier zunächst literal zu verstehen und meinen wohl eine Art von Jagdwerkzeugen. Einige Beispiele für die Übersetzung: A. CAQUOT u.a., TOML I, 374 „(alors), il tire (un trait) vers le ciel, il tire dans le ciel sur un oiseau“; J.C. DE MOOR, New Year, Bd.2, 21; ARTU, 124 übersetzt das *ḥṯh* als *staff* (mit ausdrücklichem Vermerk, daß es sich um einen „real staff“ handele und *mṯ ydh* als „walking-stick“; F.M. CROSS, Art. 28, 264f übersetzt beide Begriffe als *Bogen/Bogenholz* und *Pfeil*; J.C.L. GIBSON, CML, 125 und G. DEL OLMO LETE, MCL, 444 übersetzen *ḥṯh* als Szepter und *mṯ ydh* literal „the staff in his hand“ bzw. „la vara de su mano“. Am wahrscheinlichsten ist das Abschießen des Vogels als Ritus gegen Impotenz aufzufassen (vgl. E. LIPINSKI, Fertility, 211 mit Verweis auf babylonische Beschwörungen gegen Impotenz; A. CAQUOT u.a., TOML I, 374; M.H. POPE, Status, 225f; G. DEL OLMO LETE, MCL, 434; M. DIETRICH; O. LORETZ, Rituale, 351), den Ilu nach dem Erschlaffen seines Gliedes bemüht. Damit lägen die beiden Stab/Stockbegriffe auf der metaphorischen Ebene sehr nahe an einer euphemistischen Deutung.

- 159 Z. 48\*-52\*. Übersetzung von J.C. DE MOOR, ARTU, 125.  
Es scheint zwar so, als finde die Geburt direkt nach der Empfängnis statt, jedoch ist die Zeit der Schwangerschaft vorausgesetzt, wenn erst danach Ilu die Nachricht überbracht werden muß, daß ihm zwei Söhne geboren worden sind, d.h. also einerseits ein Ortswechsel nach der Empfängnis vorausgesetzt ist und er bei der Geburt nicht anwesend war (gegen M.C.A. KORPEL, Rift, 244f).

ihm zwei Kinder geboren worden sind<sup>160</sup>. Im Text folgen nun noch zwei Passagen über den unersättlichen Hunger der Neugeborenen und jungen Götter und schließlich (damit zusammenhängend?) eine kurze Erzählung über die Entsendung/den Aufenthalt der beiden Söhne in der Zone zwischen Kulturland und Wüste, wo sie sieben Jahre verweilen und ein Heiligtum errichten sollen (?). Danach (?) treffen sie auf den Wächter des Kulturlandes, den Hüter der Saat. Sie bitten ihn um Einlaß in das Kulturland, der ihnen am Ende des Mythos gewährt wird, so daß sie sich an den Kulturgütern (Brot und Wein) laben können, was sie anschließend extensiv tun.

Daß die Gesamtinterpretation dieses Textes umstritten ist, wundert bei der Vielfalt der Motive und der disparaten Form nicht<sup>161</sup>. Schwierig ist sowohl die Zusammenordnung von erstem (Z. 1-29) und zweitem Teil (Z. 30-76) als auch die Verbindung zwischen dem ersten Teil des Mythos, wo es um Zeugung und Geburt der Götter *šhr* und *šlm* geht (Theogamie) und dem zweiten Erzählstück, wo es um die Nahrungsaufnahme und Versorgung der beiden jungen Götter geht. Neben einer historisch-geographischen Ausdeutung gerade des letzten Teils ist als Rahmen für eine Gesamtinterpretation sowohl ein vegetativer Fruchtbarkeitskult beim Fest zur Darbringung der Erstlingsfrüchte als auch das kultisch begangene Herbst- und Neujahrsfest, ein Ritual gegen Hungersnöte oder auch eine Ätiologie für die Agrikultur vorgeschlagen worden<sup>162</sup>. H. GESE vermutet den „Sitz im Leben“ im Königskult, so daß die rituelle Zitation „den Kindersegen des Hauses fördern soll“<sup>163</sup>. M. DIETRICH und O. LORETZ wollen hingegen den Text als „Beschwörung gegen die schädlichen Naturkräfte“ (so ihre Überschrift über KTU 1.23) verstehen: „Aus der Schilderung des Aufbaus ergibt sich, daß die »Fresser«, die schädlichen Naturkräfte, durch ihre Einbindung in die heile Welt der vom Schöpfer gewollten Ordnung unschädlich gemacht werden sollen. Die Gefahr, die seit ihrer Entstehung von ihnen ausging, wird gebannt. Dieses Geschehen muß rituell wiederholt werden. Im Ritus werden sie apotropäisch als „Liebliche Götter“ beschworen, um sie auf ihren letztendlich heilbringenden Charakter gegenüber dem Königshaus, Hofpersonal und Land festzulegen“<sup>164</sup>.

---

160 Diese Wiederholung ist häufiger als ein von der Zeugung und Geburt von *šhr* und *šlm* zu unterscheidender Mythos der Geburt weiterer Astralgötter (die „gracious gods“) gedeutet worden (vgl. so z.B. E. LIPÍŃSKI, *Fertility*, 207; H. RINGGREN, *Religionen*, 222.234f; S. SEGERT, *Text*, 218; M. DIETRICH; O. LORETZ, *Rituale*, 351). Besser scheint es jedoch, die Wiederholung als literarisches Stilmittel zu verstehen: „Die Wiederholung ist ein literarischer oder mimischer Kunstgriff, nicht eine Darstellung zweier verschiedener Vorgänge“ (F.M. CROSS, *Art.* 78, 264; vgl. zur Diskussion auch G. DEL OLMO LETE, *MLC*, 429). *šhr* und *šlm* sind mit den *lieblichen Göttern* identisch!

161 Vgl. dazu auch B. CUTLER; J. MACDONALD, *Origin*, 33.

162 Vgl. den Überblick über die Gesamtinterpretationen bei D. KINET, *Ugarit*, 97-99; G. DEL OLMO LETE, *MLC*, 437f; A. CAQUOT U.A., *TOML I*, 360-365.

163 H. GESE, *Religionen*, 82.

164 M. DIETRICH; O. LORETZ, *Rituale*, 352.



Ohne hier auf die Analyse des Textes und die Gesamtinterpretation(en) im Einzelnen eingehen zu können, sollen die Argumente für einen auf die vegetative Fruchtbarkeit bezogenen Kult (I) und für eine Interpretation als *hieros gamos* (II) kurz genannt und überprüft werden.

(I) Eine wesentliche Grundlage für einen sympathetischen Zauber, der entweder auf Fruchtbarkeit generell oder aber auf Regen abziele, ist die Interpretation der Aktion direkt zu Beginn des mythischen Hauptstücks. Diese unklare Beschreibung in Z. 30f versteht z.B. E. LIPÍŃSKI als hydrophorisches Kultelement, das während des Neujahrsfestes im Rahmen der Feier der heiligen Hochzeit stattfand. Als in dem mythischen Stück *Ilu* zum (Becken-)Rand kommt, sieht er zwei Frauen in unmittelbarer Nähe eines (Kult-)Bassins (im Tempel?) „wippen“. Dabei setzt LIPÍŃSKI voraus: „The rite of waterpouring is the primitive ritual for rain. It is a common custom all over the world among primitive peoples for the »rain-makers« to induce rain imitating the falling rain...“<sup>165</sup>. Die Aktion der beiden Frauen versteht er daher als Wasserschöpfritus: „We can assume, that the two young women seen by El were neither performing their ablutions over the basin, as some authors surmise, nor washing their clothes, as others suppose; they were simply accomplishing the final rite of hydrophory and pouring into the basin the water brought from the sea, the river or the spring“<sup>166</sup>. Durch eine Verbindung mit einer *vielleicht* nachvollzogenen „Heiligen Hochzeit“ ist das ganze Ritual dann als Fruchtbarkeitskult anzusprechen. Abgesehen davon, daß *Ilu* in Ugarit nicht unbedingt für die vegetative Fruchtbarkeit und damit für den Regen zuständig war<sup>167</sup>, hier jedoch die zentrale Götterfigur ist, bleibt die „hydrophile“ Interpretation schwierig. Sie hakt wesentlich auch am Textverständnis von Z. 30f, die als *crux interpretum* des Mythos bezeichnet werden können. Das dort erwähnte *agn* aus Z. 31 ist wohl kein großdimensioniertes *Wasserbassin* im Tempel von Ugarit, das mit dem *ehernen Meer* aus dem salomonischen Tempel und ähnlichen Bassins vergleichbar wäre<sup>168</sup>, sondern eine (Räucher-)Opferpfanne<sup>169</sup>. Es ist ebenfalls sehr unsicher, ob das pt. fem. *št*-Stamm von *ʿly*

165 E. LIPÍŃSKI, *Fertility*, 208 mit Bezug auf FRAZERS Golden Bowl!

166 E. LIPÍŃSKI, *Fertility*, 208.

167 Vgl. zu Funktionen Els und zum Regen in Ugarit O. LORETZ, *Ugarit*, 66-73.161-166 (mit weiterführender Literatur). Aufgrund dieser Tatsache den Text KTU 1.23 in eine Zeit „vor Baal“ hinaufzudatieren, wie es manchmal angenommen wurde, dürfte wohl kaum angehen. Vgl. so z.B. G. DEL OLMO LETE, *MLC*, 432: „Se trata quizá de un mitema antiguo, anterior a la suplantación de *Ilu* por *Ba ʿlu* en esa función o a la introducción del esquema mítico »divinidad suprema/divinidad inmediata«. DEL OLMO LETE spricht dann aber auch von dem *alten Ilu*, der nicht im Vollbesitz seiner (virilen) Kräfte ist, ein Erklärungsmodell, daß eigentlich die „Ablösung Ilus“ durch den jugendlichen Baal bereits voraussetzt.

168 Dieses Urmeer symbolisiert dann bei der Ausdeutung als Fruchtbarkeitssymbol weniger das chaotische Urmeer, sondern vielmehr den mythischen Süßwasserozean, der das für die Fruchtbarkeit des Landes so wichtige Wasser enthält.

169 Vgl. G. DEL OLMO LETE, *MCL*, 443 „caldera (sacrificial)“, vgl. ebd. 510; J.C. DE MOOR, *ARTU*, 123, aufgrund von Zeile 15 und KTU 1.19 IV,25 „fire-pan“; vgl. hebr. *ʿaggān* „große und tiefe Schale“ (KBL<sup>3</sup> 11). Vgl. auch R. RATNER; B. ZUCKERMAN, *Kid*, 19 „some

## II. Heilige Hochzeit

*mšt'ltm*, das in Z. 31.35.36 vorkommt, als „hohle Hände“ oder „Meßbecher“, „Waagschalen“ oder „Schälchen“ übersetzt werden kann, so es in irgendeiner Weise mit einem Schöpfvorgang in Verbindung zu bringen wäre<sup>170</sup>. Sowohl G. DEL OLMO LETE („consacra- das“), M. DIETRICH und O. LORETZ („Auserwählte“) als auch J.C. DE MOOR („girl-acrobats“) plädieren für ein personales Verständnis dieses Wortes<sup>171</sup>. Zum einen spricht dafür die Tatsache, daß „die beiden“ in Z. 32 Ilu als Vater und Mutter anrufen<sup>172</sup>, zum anderen auch

manner of vessel“. Als „Becken“ übersetzen auch M. DIETRICH; O. LORETZ (Rituale, 354) und fassen wie E. LIPINSKI das *agn* als „Wasserbecken im Tempel als Symbol für das Meer, den Aufenthaltsort Els“ (ebd. 353). Das Rauchopfer in Z. 15 verstehen sie damit als „Bewehräucherung“ des Beckens: „und auf das Becken siebenmal Weihrauchopfer“ (ebd.). Sie gehen zu Recht davon aus, daß das Ritual im Tempel stattfand (ebd. 351), kommen jedoch ebenfalls gerade am Anfang der mythischen Passagen in Schwierigkeiten. Zur Anwesenheit Ilus am Meer merken sie an: „Die Kultteilnehmer werden geistig in die Natur versetzt“ und zu Z. 31 und 36 entsprechend „Die Kultteilnehmer werden punktuell in den Ritualablauf im Tempel zurückversetzt“ (ebd. 354). Diese „virtuellen“ Szenenwechsel (vgl. auch zu Zeile 57) sind nicht sehr überzeugend, denn im Mythos sind noch mannigfaltige Ortswechsel vorausgesetzt, die sich nicht im Ritualablauf spiegeln (z.B. Ilu bringt die beiden Frauen zu sich nach Hause [in den Tempel oder auf seinen heiligen Berg oder in das Meer?], bewegt sich dann aber wieder im Freien, wo er den Vogel abschießt. Ferner kommt ein Bote und überbringt ihm die Nachricht von der Geburt seiner zwei Söhne, was eine örtliche Trennung von Ilu und Frauen während der Schwangerschaft voraussetzt; schließlich das Entsenden der „lieblichen Götter“ in die Steppe und der Eintritt in das Kulturland.

170 Vgl. die Übersicht über die mannigfaltigen Vorschläge bei M. DIETRICH; O. LORETZ, *mšt'lt*, 342-343; G. DEL OLMO LETE, MCL, 443; DERS., Interpretación, 143 und das zusammenfassende Urteil bei B. CUTLER; J. MACDONALD, Origin: „Since the accompanying verb is missing, interpretation is inevitably guesswork. This holds true for all attempts to make sense of the text“ (33).

171 G. DEL OLMO LETE, MCL 443; DERS. Interpretación, 143-146 (allerdings mit einer Fixierung auf die sexuelle Funktion der beiden Frauen als Hierodulen); M. DIETRICH; O. LORETZ, Rituale, 354; J.C. DE MOOR, ARTU, 123f; S.A. WIGGINS, Reassessment, 77; J. AISTLEITNER, WUS, 230: „Zur Sippe gehörige Frauen“.

172 Die Schwierigkeit besteht bei einer personalen Interpretation gerade in Z. 31 natürlich darin, daß die *mšt'ltm* über/oberhalb (*lriš*) dem Bassin bzw. der Opferpfanne lokalisiert werden. „Any interpretation making the *mšt'ltm* inanimate objects such as »torches« has to face the difficulty that they are introduced as acting and speaking beings in lines 33ff. Because they seem to be identical to the two women Ilu will seduce presently (lines 39ff.) a personal interpretation is by far the most natural one. In that case, however, the circumstance that Ilu places the two *mšt'ltm* over the fire-pan in line 31 forms an obstacle“ (J.C. DE MOOR, ARTU 123). Sein Erklärungsversuch, daß die Gefährlichkeit der Aktionen der Akrobatinnen über der Feuerpfanne symbolisch unterstreiche, daß sie bereit sind, die „Hitze“ Els zu empfangen (vgl. Z. 51) und die beiden Frauen auch zu diesem Zweck von Ilu durch einen Vogel ersetzt werden, kann nicht gänzlich überzeugen. Zudem ist fraglich, ob sich seine Übersetzung nicht zu stark aus der Parallelisierung mit der Heiligen Hochzeit aus Sumer und den dort auftretenden „Scheinkämpfern“ (s.o.) herrührt („According to the Sumerian texts acrobats were partaking in the ceremonies for the sacred marriage“, 123), um letztlich seine Interpretation als kultisch inszenierter Nachvollzug zu rechtfertigen. Gerade die Parallelisierung ist schwierig, denn in Sumer ist es nicht die Göttin Inanna bzw. ihre Vertreterin im Kult, die die Spiele aufzuführen, sondern diese (dramatischen) Kultelemente werden *vor ihr* aufgeführt! Wenn aber die beiden *mšt'ltm* mit den beiden Frauen, die *Šhr* und *Šlm* gebären, identisch sind, ist eine sol-

die Fortsetzung nach der zweiten Erwähnung in Z. 35f. Ilu bringt die *mšt ʾltm* vom Strand weg zu sich nach Haus. Ohne daß er wieder zum Meer zurückgeht sind aber die Frauen weiterhin anwesend, so daß naheliegt, daß sie mit den *mšt ʾltm* identisch sind. Schließlich spricht gegen die Verbindung von KTU 1.23,30f. mit einem „Regenzauber“, daß sich dafür im weiteren Verlauf des Mythos wie auch im Ritualteil keine weiteren Anzeichen finden lassen<sup>173</sup>.

Es ist ebenso fraglich, ob man den schwierigen hinteren Teil des Mythos, wo die beiden jungen Götter unersättlich sind, ins Kulturland gelangen und Wein trinken, mit einem Fruchtbarkeitsritual im Rahmen eines Erstlingsfestes oder Herbst- und Erntedankfestes verbinden kann<sup>174</sup>. Unter Voraussetzung einer kultpolemischen Deutung des Verbotes, ein „Zicklein in der Milch seiner Mutter zu kochen“ (Ex 34,26; 23,19; Dtn 14,21), hat man die Anweisung Z. 14 ebenfalls in den Rahmen eines Fruchtbarkeitskultes einordnen wollen<sup>175</sup>. Abgesehen davon, daß in der Übersetzung der Zeile umstritten ist, ob es sich überhaupt um ein Böcklein oder um Koriander handelt<sup>176</sup>, ob eine Opferhandlung oder ein

---

che Handlung (wie auch die von DE MOOR vorgeschlagene Sexuelsymbolik in der „Hitze“) unwahrscheinlich bzw. eine Vergleichbarkeit nicht gegeben.

173 Vgl zur Kritik auch S. SEGERT, Text, 219.

174 So z.B. H. RINGGREN, Religionen, 234f. Er interpretiert den Gesamttext als „Schilderung eines Kultfestes mit einer »Heiligen Hochzeit«“ (234), wobei er sowohl die vorderen rituellen Anweisungen (Aufforderung zum Essen und Trinken; Reminiszenz an Mot) als auch den Schluß auf die *vegetative* Fruchtbarkeit deutet. Bezeichnend ist, wie er die Basis für seine Deutung über den vorhandenen Text hinaus verlängert: „Der Schluß ist verloren, aber es ist offenkundig, daß ein Volksfest wie dieses kein negatives Ende gehabt haben kann. Es muß irgendwie damit geendet haben, daß das Wachstum von Saat und Wein gefördert wurden“ (235).

Einen Bezug zur Darbringung der Erstlingsfrüchte sieht auch G. DEL OLMO LETE, MLC, 438: „Para ello se utiliza el esquema de la »hierogamia« mítica, que es a la vez refejo de la cultural y que culminan en el banquete de primicias y acción de gracias“. Er deutet von den Palastbediensteten bzw. einem Teil des Hofpersonals dargebrachte Opfer (Z. 27: *hlkm.bdbh n ʾmt*) als Dankopfer (andere Übersetzungen s.u. Anm. 182). Das am Anfang genannte Bankett, das als Ritual vielleicht am Ende des Mythos begründet wird (Z. 71-74), und die recht allgemein gehaltene Formulierung des Opfers reichen m.E. kaum aus, hier von Erstlingsfrüchten auszugehen.

175 Vgl. zur Deutung des biblischen Verbotes als Polemik gegen einen Fruchtbarkeitskult z.B. G. BRAULIK, Deuteronomium, 108; J. HALBE, Privilegrecht, 199-201 sowie die Angaben bei J. BOTTERWECK, יגג, 925f; O. KEEL, Böcklein, 28-39, der in seiner Auslegungsgeschichte eindrucksvoll zeigt, wie sehr die Beweislast für eine kultpolemische Auslegung der biblischen Verbote nach der Entdeckung der Ugarittexte auf KTU 1.23,14 gelegt wurde. Daß KTU 1.23,14 einen Fruchtbarkeitsritus darstelle, wurde indes in zirkulärer Argumentation durch die biblischen Verbote begründet.

176 Koriander findet sich z.B. bei A. CAQUOT u.a., TOML I, 371; J.C.L. GIBSON, CML, 123; O. KEEL, Böcklein, 37; O. LORETZ, Ugarit, 124; S. SEGERT, Text, 218; M. DIETRICH; O. LORETZ, Rituale, 353; J.C. DE MOOR, ARTU, 121. DE MOOR argumentiert mit der Paralleltät zur zweiten Halbzeile *annah bhmat*, die er „mint in the butter“ übersetzt (vgl. so auch S.A. WIGGINS, Reassessment, 75). Anders G. DEL OLMO LETE, MCL, 441, der ebenfalls eine Paralleltät beider Halbzeilen annimmt und zwei Tieropfer liest: „[sacrificuen] un cabrito en leche, una crfa en manteca“. Vgl. zur Diskussion um die Übersetzung B. JANOWSKI, Rez. KEEL, 186. Daß zwischen beiden Möglichkeiten letztlich nicht zu entscheiden ist, haben R. RATNER und B. ZUCKERMAN (Kid, passim) zuletzt in einer sehr gründlichen Untersuchung

## II. Heilige Hochzeit

Hinweis auf das Bankett/Festmahl oder einfach nur eine Rezitation<sup>177</sup> vorliegt, ist die Verbindung von KTU 1.23,14 mit einem Fruchtbarkeitskult, in dem die „Erstlingsgabe des Kleinviehs, das Böcklein“ rituell geopfert wird, inzwischen (wieder) so unsicher geworden, daß man von einer solchen Interpretation Abstand nehmen sollte<sup>178</sup>.

(II) Ein wesentliches Argument für die Verbindung von KTU 1.23 mit einem nachvollzogenen Ritual der Heiligen Hochzeit ist bei J.C. DE MOOR der Zusammenhang des Rituals mit dem Neujahrsfest (s.o.). Seine Argumente sind neben der Erwähnung von Mot, die er aufgrund seiner Interpretation des Baal-Zyklus mit dem Herbstfest in Verbindung bringt<sup>179</sup>, auch das Trinken von (frischem) Wein in Z.7<sup>180</sup>. Weitere Argumente entlehnt er aus anderen Texten, wie z.B. das Errichten von „Laubhütten / booths of branches“, die er in Z. 19 wiederfinden will<sup>181</sup>. Die Argumente für einen „Sitz im Leben“ des Rituals im Rahmen des Herbstfestes sind nicht zwingend: Aus dem Text alleine heraus läßt sich kaum eine Beziehung zum Neujahrsfest schließen. Damit ist auch die Verbindung zu einem *hieros gamos*

---

des Textes betont. Zudem ist bei einer Übersetzung als *Böcklein* noch lange nicht von der Milch *seiner Mutter* die Rede, so daß von einer Verbindung von biblischen Verboten zu KTU 1.23 auch dann abzuraten ist, wenn man der Übersetzung als „Böcklein“ zustimmt (vgl dazu auch O. LORETZ, Ugarit, 124f).

177 Vgl. z.B. E.A. KNAUF, *Herkunft*, 166, der zudem das gesamte Motiv auf ein festliches Essen deutet: „Zusammenfassend ist zum Böckchen, das in Milch gekocht wird, festzustellen, daß es sich hierbei um ein spezifisch als Festessen ausgewiesenes Gericht der nicht-urbanen Bevölkerung Palästinas in den letzten 5000 Jahren handelt...“. Vgl. auch die Angaben bei O.KEEL, *Böcklein*, 22-24.

Daß es sich in Z. 14 um eine Weiterführung des Antwortgesangs bzw. der Rezitation aus Z. 12 durch die „good-voiced youth“ (*gʒrm g ʔb*) in der Nähe des Feuers handelt, haben R. RATNER und B. ZUCKERMAN (*Kid*, 44f) wahrscheinlich gemacht.

178 Vgl. auch R. RATNER; B. ZUCKERMAN, *Kid*, 52. Daß es allerdings ein kanaanäisches Kultverbot gegeben hat, das in den biblischen Verboten übernommen worden ist, wie O. KEEL in seiner Untersuchung voraussetzt (vgl. *Böcklein*, 142-144), kann nicht verifiziert werden. Bisher ist ein solches Kultverbot nicht belegt, und KTU 1.23,14 läßt offen, ob das Kochen des Böckleins in der Milch *seiner Mutter* *explizit* tabuisiert war (vgl. die Bedenken gegen die Annahme eines kanaanäischen Kultverbotes auch bei B. JANOWSKI, *Rez. KEEL*, 188; E.A. KNAUF, *Herkunft*, 159f).

179 Die Erwähnung des *mt.wšr* in Z.8 bleibt schwierig. M. DIETRICH; O. LORETZ, *Rituale*, 351 deuten sie als „Entmachtung des Dämons der Unfruchtbarkeit“.

180 Vgl. dazu J.C. DE MOOR, *ARTU*, 117.119; *New Year*, Bd. I., 5-8. DE MOOR übersetzt das *lhm.blhm. ʔay wšty.blmr yn ʔay* mit J.C.L. GIBSON, *MCL*, 123: „Eat of any bread and drink of any foaming wine“, wobei er zu dem *hmr* anmerkt: „It is certain that *hmr* was not a general term for wine. It indicated a foaming, freshly fermented wine“. Diese These hat große Wahrscheinlichkeit aufgrund des biblisch (und auch phönizisch) bezeugten *yn hmr* bzw. *hmr* für jungen Wein (vgl. auch M.C.A. KORPEL, *Rift*, 401). Allerdings scheint der *junge, frisch gegorene Wein* nicht das exklusive Getränk an dem Fest zu sein. Im mythischen Teil wird mehrmals einfacher Wein erwähnt (Z. [72].74.75.76). Sollte man nicht bei DE MOORS Deutung auch außerhalb der rituellen Anweisungen erwarten, daß junger Wein von den Göttern getrunken wird? Der Erwähnung des jungen Weins in den Ritualanweisungen sollte man nicht zuviel Bedeutung beimessen.

181 Vgl. dazu J.C. DE MOOR, *ARTU*, 117f.121f; *New Year*, Bd. I, 5-8.

unsicherer, sofern man an einer Verbindung des Rituals der Heiligen Hochzeit zum Neujahrsfest festhalten will (s. dazu o.). DE MOOR sieht in dem in Z. 7 u.ö. erwähnten Personal des Königspaares (*\*rbm, ṭnm*) ein weiteres Indiz für die Interpretation des Rituals als Heilige Hochzeit, da auch im Iddin-Dagān-Hymnus „Kämpfer“ auftreten und militärische Scheinkämpfe aufführen. Aber auch hier ist die Parallelität zweifelhaft, wahrscheinlich handelt es sich einfach um Personal des Königs, Palastbedienstete oder Beamte<sup>182</sup>. Ebenso unklar bleibt die Rolle der in Z. 14.17 [singenden] *ḡzr[m]*, wohl junger Männer. Den *ḡzr* in Z. 17 deutet DE MOOR als kultischen Prostituierten und nimmt damit einen weiteren Bezug zum sumerischen Ritual der Heiligen Hochzeit an<sup>183</sup>. Auch hier dürfte es sich eher um einen Kultdiener oder Sänger handeln, ein Bezug zur Prostitution ist nicht erkennbar.

Doch nun zu dem entscheidenden Punkt, dem rituellen Nachvollzug des mythischen Teils, der von den meisten Interpreten zu Recht abgelehnt oder in Zweifel gezogen wird, jedoch von DE MOOR forciert vorgebracht worden ist. Die von ihm vorgeschlagene Rollenverteilung (König - Ilu; Königin - Aṭirat; Prinzessin oder Priesterin - Anat)<sup>184</sup> ist ziemlich un-

182 S. zu den Belegen o. und Anm. 295 in Bd. 1. Ob in den Z. 7.12.17.26 mit den *\*rbm* tatsächlich „beduinische Kampftruppen“ gemeint sind, muß hier offenbleiben. G. DEL OLMO LETE, MCL, 441-443 übersetzt „oficiantes“. Ähnlich auch B. CUTLER; J. MACDONALD, *Origins*, 35.38f; M. DIETRICH; O. LORETZ, *Rituale*, 353: „Palastbedienstete“.

Aber auch wenn hier auf Anteile der königlichen Garde Bezug genommen wird, spielt das Personal in KTU 1.23 eine weitaus geringere Rolle als die *kurgarru* (und *assinnu*) im sumerischen Vorspiel zur Heiligen Hochzeit. Sie werden nämlich lediglich noch einmal zur Rezitation aufgefordert (Z. 11). Zudem scheint ihre Funktion in der begleitenden Darbringung von Opfern zu bestehen und nicht im Aufführen von Kämpfen. In Z. 26f heißt es: *šlm. \*rbm.ṭnm lkm.bdbh.n mt*, was J.C. DE MOOR, ARTU, 122 übersetzt: „Hail the bedouin-warriors, the life-guard, who came to the sacrifice of grace“ (Herv. vom Verf. C.F.). G. DEL OLMO LETE, MCL, 443 übersetzt hingegen: „¡A la salud de oficiantes (y) notables/escolta, que vienen con sacrificios de acción de gracias!“ (s. dazu oben Anm. 174). A. CAQUOT U.A., TOML I, 373: „Paix aux officants, aux gar[des] venant avec des sacrifices propitiatoires“ und M. DIETRICH; O. LORETZ, *Rituale*, 354: „Heil den Palastbediensteten und Wachen, die kommen mit lieblichem Opfer!“. DE MOOR nimmt den *\*rbm* und *ṭnm* die aktive Funktion an dieser Stelle weg, weil er sie zum Kämpfen, nicht in einer Opferhandlung braucht. Noch 1972 hatte auch er anders übersetzt: „Hail the initiated, the life-guard, those coming with the sacrifice of grace!“ (New Year, Bd. 2, 20). Die Gardemitglieder sind wohl auch kein Tempelpersonal wie *assinnu* oder *kurgarru* (vgl. zu diesen CAD 8 [1971] 557-559; B. MENZEL, *Tempel* Bd. 1, 229.241f; s.u. zu Dtn 22,5 und Anm. 295 in Bd. 1). Vgl. die ähnlich gelagerte Kritik an DE MOORS Deutung der *mst \*ltm* o. in Anm. 172.

183 Vgl. J.C. DE MOOR, ARTU, 121. G. DEL OLMO LETE, MCL, 442 nimmt ebenfalls einen jungen Mann mit kultischer Funktion an, allerdings ohne Bezug zur (homosexuellen) Kultprostitution. Er gibt im Glossar (606) das Begriffsfeld: „mancebo, prócer, héroe, adalid, guerroy“, so daß man eher wieder auf die Parallelität zu dem von DE MOOR auch für den folgenden Vers bemühten Krieger („bedouin-warrior“) verwiesen wird. Ähnlich auch A. CAQUOT U.A., TOML I, 372: „Elles sont ceintes de force gracieuse...“. M. DIETRICH; O. LORETZ, *Rituale*, 353 übersetzen „lieblicher Knabe“. Zu *ḡzr* als „junger Mann“ s. auch R. RATNER; B. ZUCKERMAN, *Kid*, 32, ebd. 33-35 zu seiner Funktion als Sänger.

184 Vgl. J.C. DE MOOR, ARTU, 117f, wo gegenüber New Year, Bd. 1, 6 die Priesterin als Alternative zur Prinzessin hinzugekommen ist.

## II. Heilige Hochzeit

wahrscheinlich. Das Splitting des weiblichen Parts auf zwei Partnerinnen des Königs/Gottes hat keinen Rückhalt in den sumerischen oder anderen Texten. Zwei Vertreterinnen im Ritual der Heiligen Hochzeit sind absurd. Zudem ist weder von einer Prinzessin noch von einer Priesterin irgendwo im Text eine Rede. Bei der Repräsentation einer Partnerin durch die Prinzessin wäre ja auch eine inzestuöse Verbindung vorausgesetzt, was doch wohl ein weiteres Problem darstellen würde. Es sei denn, man rückt vom realen Nachvollzug ab und nimmt eine Art kultischer Pantomime als Ritual an. Aber auch dann wäre das von der Prinzessin „geborene“ Kind noch vom Vater, dem König, symbolisch „gezeugt“.

Ist es überhaupt richtig, von zwei unterschiedlichen weiblichen Personen und von der Identität der im vorderen Teil erwähnten Aṭirat und *rhmy* mit den zwei Frauen auszugehen? Dafür spricht zunächst die deutliche Differenzierung im mythischen Teil, wo immer ausdrücklich von zwei Frauen gesprochen wird. Schwierig ist hingegen die Identifikation der *rhmy* mit Anat, wie sie von DE MOOR und vielen anderen vorausgesetzt wird<sup>185</sup>. Ein anderer Vorschlag sieht in *rhmy* hingegen den personalisierten Mutterschoß, d.h. ein Epithet für eine Göttin oder ein Epithet der Aṭirat<sup>186</sup>. Für eine Identifikation der *rhmy* mit Anat sprechen vor allem eine Stelle aus dem Baal-Anat-Zyklus, wo *rhmy* und Anat nebeneinander genannt werden (KTU 1.6 II,27<sup>187</sup>), sowie eine Stelle aus dem Keret-Epos (KTU 1.15 II,26-28), wo die beiden Göttinnen, Anat und Aṭirat - wie anscheinend auch in KTU 1.23 *rhmy* und Aṭirat - als stillend dargestellt werden:

*ynq.hlb.a[t]rt*  
*mšš.td.bilt.[ 'nt]*<sup>188</sup>  
*mšnq [ ]*<sup>189</sup>

- 185 Vgl. J.C. DE MOOR, *New Year*, Bd. 2, 18f; ARTU, 120 u.ö. Er übersetzt *durchweg* „damsel, Jungfrau“; G.R. DRIVER, CML, 121; J.C.L. GIBSON, CML, 123.157; G. DEL OLMO LETE, MCL, 622; M.C.A. KORPEL, *Rift*, 270 u.ö.; H. SIMIAN-YOFRE; U. DAHMEN, Art. םר, 461; vgl. weitere, vornehmlich ältere Positionen bei A.S. KAPELRUD, *Goddess*, 35-37.
- 186 Vgl. H. GESE, *Religionen*, 81; A.S. KAPELRUD, *Goddess*, 35-37; A. CAQUOT U.A., TOML I, 371; D. KINET, *Ugarit*, 99; U. WINTER, *Frau*, 323; W.A. MAIER III, 'Ašerah, 31; J.F. HEALEY, *Pantheon*, 108; O. MARGALITH, *Type*, 112; E. LIPÍŃSKI, *Fertility*, 210: „undoubtedly a hypostasis of Aṭirat, personifying the pregnancy of the Mother of the Gods“. Der Vorschlag, *rhmy* in Analogie zu den *gžrm* als Kultpersonal zu deuten, so B. CUTLER; J. MACDONALD, *Origin*, 34f, ist abwegig.
- 187 Wahrscheinlich steht *rhmy* hier als Bezeichnung für „Mädchen, Sklavin, Jungfrau“, vgl. dazu mit Parallelen T. KRONHOLM, Art. םר, 478.
- 188 Die Annahme, am Ende von Z. 27 'nt zu lesen, beruht auf ihrem fast eindeutig identifizierenden Titel *bilt*, der hier zuvor genannt wird. Zu anderen Vorschlägen, die aber letztendlich nicht die Plausibilität der Verbindung *bilt* 'nt in Frage stellen können, vgl. S.A. WIGGINS, *Reassessment*, 26.
- 189 Umstritten ist die Fortsetzung des lediglich erhaltenen und lesbaren *mšnq*. W.A. MAIER III., 'Ašerah, 29 ergänzt mit Verweis auf DRIVER, GINSBERG und GORDON *mšnq[t 'ilm]*, wohingegen z.B. S.A. WIGGINS, *Reassessment*, 26 die Fortsetzung offenläßt.

er (gemeint ist *Yaššibu*, der älteste Sohn Kerets und seiner Frau)  
zieht ein die Milch *Aṭirat*s  
und saugt die Brust der Jungfrau Anat  
Ammen [ ]

Daß *Aṭirat* *zusammen* mit Anat hier als Amme erscheint, könnte mit der Verbindung dieser Szene zum Königtum zusammenhängen. Das Säugen des jungen *Yaššibu* dürfte einen Legitimationsakt darstellen<sup>190</sup>. Im Unterschied zu KTU 1.23 handelt es sich allerdings hier nicht um eine Geburt in einer „Theogonieerzählung“, sondern „nur“ um die Ammenfunktion. Allerdings wird in KTU 1.23 in Z. 59.61 gesagt, daß die „lieblichen Götter“ an der Brustwarze der *št* „Lady“ säugten und *št* zumindest im Aqat-Epos ein Epithet der Anat ist<sup>191</sup>. S.A. WIGGINS weist aber zu Recht darauf hin, daß der allgemeine Titel nicht auf Anat exklusiv angewendet worden sein muß<sup>192</sup>.

Gegen eine Identifikation der *rhmy* mit der Göttin Anat in KTU 1.23 gibt es jedoch ebenso schwerwiegende Argumente. Anat gilt in Ugarit als Partnerin Baals und nicht als Partnerin Els<sup>193</sup>. Wenn sie hier bei der Zeugung von *Šhr* und *šlm* beteiligt wäre, wäre das gegenüber den anderen Texten sehr ungewöhnlich. Damit soll nicht über die Frage entschieden werden, ob Anat Mutterfunktionen zugeschrieben werden konnten<sup>194</sup>. Die „Göttermutter“ *Aṭirat* wird hingegen an sechs Stellen auch *qnyt ʾilm* „Schöpferin der Götter“ betitelt<sup>195</sup>,

190 Vgl. dazu auch U. WINTER, Frau, 399.

191 Vgl. KTU 1.18 IV, 6; 1.19 IV, 59f. Vgl. dazu auch J.C. DE MOOR, ARTU, 244.

192 Vgl. S.A. WIGGINS, Reassessment, 78.

193 Vgl. zu Anat in Ugarit: (M.H. POPE) GMVO, 235-241; O. LORETZ, Ugarit, 79-82 und U. WINTER, Frau, 231-238; 322-327.409-413; P.L. DAY, Anat, *passim*; DIES., Warrior, *passim* sowie jetzt die Monographie von N. WALLS, Anat, *passim*.

194 Vgl. zur umstrittenen Mutterschaft der Anat die Passage KTU 1.10 und das Fragment KTU 1.11, in der nach einer verbreiteten Interpretation Anat in Gestalt einer Kuh (vgl. KTU 1.19 II,26-29 mit KTU 1.11) Verkehr mit Baal (KTU 1.10 III,7-10) hat und schließlich, da Anat selbst nicht gebären kann (KTU 1.10 III, 1-3, vgl. KTU 1.13, 25), die Kuh ein Kalb zur Welt bringt (KTU 1.10 III 19-26, vgl. auch die unsichere Anwesenheit der Kotharoth in 1.10 II,30). Zur Diskussion um diesen Text vgl. U. WINTER, Frau, 409-413 sowie die berechtigte Skepsis bei P.L. DAY, Anat, 185f.

Hinzuzuziehen ist auch der problematische Text KTU 1.13, den J.C. DE MOOR (ARTU, 114.137) in einen Zusammenhang mit KTU 1.10 und der Aufhebung der - wegen des androgynen Charakters vorausgesetzten - Unfähigkeit zum Gebären bringen will. Vgl. zur Diskussion um KTU 1.13 P.L. DAY, Anat, 185-188, die sowohl KTU 1.10 als auch KTU 1.13 entgegen der üblichen Interpretation mit einer Zuständigkeit Anats für die „Fruchtbarkeit der Herden“ in Verbindung bringt.

Ein in einem Palasthof in Ugarit gefundenes Elfenbeintäfelchen einer Bettdekoration (vgl. U. WINTER, Frau, Abb. 409), das eine Hathor-gestaltige göttliche Amme zeigt, die zwei Jungen (Prinzen?) säugt, ist wahrscheinlich als deutlich durch Hathor beeinflusste Anat Darstellung aufzufassen (vgl. dazu die breite Diskussion bei U. WINTER, Frau, 397-404 sowie H. WEIPERT, Palästina, 308f, anders O. KEEL, Kulttraditionen, 454, der in der Darstellung mit Verweis auf KTU 1.23, 24 *Aṭirat* und die säugenden *šhr* und *šlm* sehen will).

195 Vgl. KTU 1.4 I,23; III,26.30.35; IV,32; 1.8 II,2. Die Götter von Ugarit werden Söhne der *Aṭirat* genannt (vgl. z.B. KTU 1.3 IV,48; V,4.39; 1.4 I,11; V,1 u.ö., vgl. KTU 1.4 I,6f,

was ideal zu dieser Theogonie-Erzählung paßt, Anat tritt dagegen in *dieser* Funktion nicht auf. Das alles spricht eher dafür, daß der Titel *rhmy* in KTU 1.23 „einen personalisierten Aspekt der Göttin Aschera“<sup>196</sup> resp. *Aṭirat* vertritt, nicht aber eine von der Göttin *Aṭirat* vollkommen zu trennende zweite Göttin (Anat) meint<sup>197</sup>.

Damit zurück zur Basisannahme des kultisch-rituellen Nachvollzuges bei J.C. DE MOOR. Die Hinweise auf ein kultisches Rollenspiel, die er anführen kann, sind recht dürftig. Die Grundvoraussetzung ist zwar durch die Anwesenheit von König und Königin gegeben, jedoch verlautet im Text selbst nichts direkt über eine kultische Beteiligung der beiden am Geschehen. DE MOOR will lediglich im mythischen Teil einige Hinweise auf den König als Akteur finden: in Z. 52f, wo Ilu die Nachricht von der Geburt der beiden Götter erhält. Er fragt dabei „Was ist mir geboren?“, und der Bote antwortet: „Meine Söhne *Šhr* und *Šlm*“. Das Sprecher-Ich des Boten weist DE MOOR dem König zu, der hier aus seiner kultischen Rolle als Vertreter Ilus ausbricht und als König vor dem Standbild Ilus agiert<sup>198</sup>. Dafür, daß der König hier der Bote ist, der spricht, gibt der Text jedoch keinen Hinweis. Sollte denn auch dieser Teil der Geburt der beiden Söhne von Königin und Prinzessin/Priesterin nachgespielt werden? Wer hat dann die beiden neugeborenen Gestirngötter gespielt? Das Ganze artet doch eher zu der Vorstellung eines wenig überzeugenden kultischen Laienschauspiels aus und ist für einen Staatskult in Ugarit recht unwahrscheinlich. Einen rituellen Nachvollzug des mythischen Teils (der *Geburt der Götter*) scheint es nicht im Kult Ugarits gegeben zu haben, zumindest reichen die Indizien nicht aus, das zu behaupten.

Hinzu kommt, daß die Texte, die das sumerische Ritual der (nachvollzogenen) Heiligen Hochzeit beschreiben, nirgendwo etwas von der Geburt von Göttern oder von Schwangerschaften berichten. Der mythische Teil von KTU 1.23 geht weit über das hinaus, was an Handlungshintergrund im sumerischen Ritual erkennbar war. Hier wird am Ende des Textes von einer Phase erzählt, die nichts mehr mit Zeugung und Geburt der beiden Astralgötter zu tun hat, sondern vielleicht ätiologisch von deren Aussetzung an den Himmel und von der

---

vgl. auch *bn qdš* „Söhne der Qudschu“ KTU 1.2 I,21.38; III,19f). Ob *Aṭirat* in dem stark zerstörten Text KTU 2.31,45 auch als *ʾum ʾil[m]* „Mutter der Götter“ betitelt wird, muß hier offenbleiben. Zu dem Text vgl. W. MAIER III, *ʾAšerah*, 211f.

196 U. WINTER, Frau, 323.

197 Als eine von *Aṭirat* zu unterscheidende *Muttergöttin* fassen M. DIETRICH und O. LORETZ die *rhmy* auf, die sie als „Richmaya“ wiedergeben und zum Verständnis anmerken „Mädchen«, eine Muttergöttin“ (Rituale, 353). *rhmy* als eine von Anat und *Aṭirat* zu unterscheidende Größe vermutet auch J. DAY, *Ašerah*, 390. Hier wäre schlicht zu prüfen, ob *rhmy* als eigenständige Größe (neben Anat und *Aṭirat*) in Opferlisten aus Ugarit oder in anderen Texten genannt wird, was m.W. nicht der Fall ist. Vgl. zu *rhmy* als eigenständiger Größe mit den gleichen Bedenken J.F. HEALEY, *Pantheon*, 108.

198 Vgl. J.C. DE MOOR, ARTU, 118.127. DE MOOR sieht auch den ersten Teil der Ankündigung mit dem königlichen Sprecher-Ich in Verbindung stehend, da er jeweils liest „You, Ilu, made my wives give birth“. Dies ist allerdings zu Recht umstritten.



Einsetzung ihres Opferkultes berichtet<sup>199</sup>. Auch entspricht die Rolle der weiblichen Partnerinnen Els hier nicht der Rolle Inannas. Es war oben herausgestellt worden, daß Inanna eindeutig im Ritual die Hauptrolle spielt. In KTU 1.23 ist es jedoch unzweifelhaft Ilu, der den dominierenden Part einnimmt. Es finden auch keine an *Aṭirat* oder *rhmy* gerichteten Anrufungen oder Lobpreisungen statt, sondern der Kult gilt (völlig im Unterschied zu den sumerischen Texten) den Astralgöttern! Zweimal findet sich die Aufforderung zum Lob bzw. die Anrufung der *gracious gods* im Ritualteil (Z.1f.23f). Ebenso ungedeckt scheint gegenüber den sumerischen Texten, daß eine *Göttermutter* hier in einen *hieros gamos* verwickelt sein soll. In Parallele zu Inanna sollte man eher *Astarte/ ʿAttrt*, nicht aber die oberste Göttin und *Göttermutter Aṭirat* vermuten. Ebenso wäre zumindest im Vergleich zu den sumerischen Ritualen nicht El, sondern Baal als männlicher Part der „Heiligen Hochzeit“ in Ugarit zu erwarten<sup>200</sup>. Es ist offenkundig, daß das in KTU 1.23 angedeutete Ritual aus Ugarit im Unterschied zu dem sumerischen Ritual der Heiligen Hochzeit *keine* herrschaftslegitimierende oder herrschaftsstabilisierende Funktion hat. Es findet hier keine Beauftragung des Königs und ebensowenig eine „Schicksalsbestimmung“ statt. Im Vergleich zum sumerischen Ritual scheint der König im Ritual selbst unterrepräsentiert.

*All das spricht eher dafür, von der weit verbreiteten Verbindung von KTU 1.23 mit dem Begriff der „Heiligen Hochzeit“ Abstand zu nehmen*<sup>201</sup>. Man sollte bei dem Text von einer mythisch ausgestalteten Theogonie reden, womit nicht gesagt sein soll, daß das der einzige Topos der Erzählung ist. Ein Bezug auf die *vegetative Fruchtbarkeit* ist möglich und wahrscheinlich, aber im Text nur schwer zu fassen<sup>202</sup>. Hauptgegenstand ist jedenfalls der Bericht von der göttlichen Zeugung und Geburt (und Aufzucht) der beiden Astralgötter *Morgenröte* und *Abenddämmerung*<sup>203</sup>. Der König und die Königin haben mit der Zeugung der beiden Götter nichts zu tun. Ob der Text eine Beschwörung ist, „um die Sicherung der Fruchtbar-

---

199 Es ist wahrscheinlich, daß die beiden Aussendungen Z. 54 (an den Himmel) und Z. 65 (in die Steppe) zusammengehören. Wenn die *ilm.n ʿmm* identisch mit Šhr und Šlm sind, dann wird möglicherweise auch in Z. 1-2 und 25 auf die doppelten Orte angespielt.

200 Es sei denn, man würde eine Funktion des Rituals in Ugarit in der Stabilisierung des Königtums sehen und behaupten, daß für das Königtum El als Göttervater zuständig gewesen sei und so a) die Rolle der Göttin in Ugarit weit weniger betont ist, weil b) Ilu einen Teil ihrer Rolle übernimmt. Dafür lassen sich jedoch keine Anzeichen finden.

201 Ablehnend auch H.M. BARSTAD, *Polemics*, 24; P.D. MILLER, *History*, 126 und DERS., *Aspects*, 61: „But there is no proof of an actual *hieros gamos*, and what actually went on in the ritual is quite unclear“.

202 Vgl. zu den einzelnen Stellen, die auf einen Bezug zur Agrikultur hindeuten, die Bemerkungen bei S.A. WIGGINS, *Reassessment*, 74.77.

203 Inwiefern KTU 1.23 das Verständnis der Inschriften von *Kuntilet ʿAḡrūd* ermöglichen soll, wie O. LORETZ (Ugarit, 71) meint, kann ich nicht nachvollziehen. Die Texte sind sowohl von der „Gattung“ als auch vom Inhalt her nicht vergleichbar und können sich in keiner Weise gegenseitig erhellen.

keit des Landes und das Heil der Königsfamilie und deren Herrschaftsbereich zu gewährleisten<sup>204</sup>, muß offenbleiben, da sich auch gegen diese Deutung Bedenken erheben<sup>205</sup>.

## 2. KTU 1.43 und KTU 1.100 als Belege für eine Heilige Hochzeit?

Nur kurz ist noch auf die ugaritischen Texte hinzuweisen, die von einzelnen Autoren mit einem Ritual der Heiligen Hochzeit in Verbindung gebracht werden. E. LIPINSKI verweist am Schluß seines Artikels über den Fruchtbarkeitskult noch auf KTU 1.43,1-2, wo er „a probable allusion of the king's sacred intercourse with the representative of a goddess“<sup>206</sup> erkennen will. Der Ritualtext KTU 1.43 ist in seiner Deutung umstritten, am wahrscheinlichsten handelt es sich mit M. DIETRICH und O. LORETZ um „Anweisungen zur Vorbereitung einer Götterprozession“<sup>207</sup> für die hurritische Astarte/Ištar<sup>208</sup> im Königspalast. Die

204 M. DIETRICH; O. LORETZ, *Rituale*, 329, vgl. auch das Zitat oben.

205 Schwierig ist die Deutung von M. DIETRICH und O. LORETZ ebenfalls wieder im Bereich des mythischen Teils. Sie gehen davon aus, daß von Zeugung, Geburt und funktioneller Einsetzung von zwei kosmischen Götterpaaren erzählt wird, wovon das eine (*Šhr* und *Šim*) in den Himmel entsandt wird (Zeile 54: „Macht euch auf zur Herrin Sonne und zu den festen (?) Sternen!“), während das zweite Paar, die „Fresser“ oder „lieblichen Götter“, in die Wüste entsandt werden, um schließlich in das Kulturland aufgenommen zu werden und damit unschädlich gemacht werden. Diese Deutung muß sich fragen lassen, warum *Šhr* und *Šim* überhaupt in diesem Zusammenhang (Beschwörung zur Erlangung von Fruchtbarkeit durch rituell-mythische „Neutralisierung“ von schädlichen Naturkräften) auftauchen. Die Schädlichkeit des zweiten kosmischen Paares soll in dessen „Freßsucht“ bestehen. Gerade diese wird allerdings auch im Kulturland nicht „neutralisiert“, denn direkt beim Eintritt verlangen sie vom Wächter Essen und Trinken; vielleicht bezeugt sogar die letzte Zeile des Mythos, die allerdings nur sehr schlecht erhalten ist, noch einmal die Maßlosigkeit im Trinken. Schließlich kann auch gefragt werden, ob die Beschwörung direkt etwas mit dem „Heil der Königsfamilie und deren Herrschaftsbereich“ (M. DIETRICH; O. LORETZ, *Rituale*, 329) zu tun hat.

206 E. LIPINSKI, *Fertility*, 212. Text und Übersetzung bei M. DIETRICH; O. LORETZ, *Jahwe*, 40-42; J.C. DE MOOR, *ARTU*, 168-171; Übersetzung bei M. DIETRICH; O. LORETZ, *Rituale*, 326f; J.M. DE TARRAGON, in: A. CAQUOT U.A., *TO II*, 161-163 und für die hier relevanten Zeilen auch K. SPRONK, *Afterlife*, 157f.

207 M. DIETRICH; O. LORETZ, *Rituale*, 326, was hauptsächlich am Beginn (Z. 1 Ortsbewegung der/des Astarte[kultbildes] und Z. 9 der *gtrm*) und am Schluß des Rituals (Anweisungen für den König Z. 23-26) festgemacht werden kann. Allerdings ist der „Sitz im Leben“ dieses gerade im Schlußteil undeutlichen Rituals umstritten. In ihrer neuen Bearbeitung haben DIETRICH und LORETZ ihre Ansicht über die Funktion des Rituals geändert. Sie deuten das *mlk ylk lqh ilm* in Z. 23 nicht mehr als ein „Nehmen“ der Götter(statuen) und infolgedessen das *atr ilm ylk p nm* (Z. 24) als ein *hinter* (*atr*) den Götter(bildern) hergehen, sondern als rituelle Berührung der Statuen und entsprechend einem „Gehen zum Ort der Götter“ (vgl. *Jahwe*, 41f.59f). „Da jedoch in Z. 23-26 die Rubriken von einem rituellen Gang des Königs vom Palast und einer Verehrung desselben durch Berührung (*lqh*) sprechen, nicht aber von einer Prozession zusammen mit den Gottheiten, dürfte auf die Hervorhebung eines prozessionalen Aspektes als wichtigstes Moment dieses Rituals zu verzichten sein“ (ebd. 63). Sie plädieren jetzt, vor allem aufgrund einer breiten Diskussion der Identität der *gtrm* (vgl. ebd. 65-74), ebenso wie J.C. DE MOOR (*ARTU*, 168) und K. SPRONK (*Afterlife*, 157f.181f), für eine Verbindung mit dem Ahnenkult. Dabei wollen sie die *gtrm* als „eine vereinfachte Formulie-

ersten beiden Zeilen, auf die LIPÍNSKI Bezug nimmt, lauten in ihrer Übersetzung: „Wenn die Aschtarte von Ḫurri das Podest <sup>2</sup>im Palast des Königs betritt, dann soll man ein Gastmahl bereiten auf dem Podest des Tempels der Stern<sup>3</sup>götter“<sup>209</sup>. Legt man diese Überset-

zung der »Gašaru und Yaqaru«, die die großen Ahnen der Dynastie von Ugarit waren“, ansehen (ebd. 73, vgl. 69.73f; ähnlich J.C. DE MOOR, ARTU, 187).

Ohne hier auf diesen Vorschlag näher eingehen zu können, sei auf zwei Schwierigkeiten hingewiesen. Die Identifikation von *gtr* als möglicher königlicher Ahne von Yaqaru beruht lediglich auf KTU 1.108,2, wo *gtr wyqr* als Doppelgottheit genannt wird. Es ist fraglich, ob dieser Beleg ausreicht, einen dynastischen Hintergrund für *gtr* anzunehmen. DIETRICH und LORETZ sehen ferner in ihrer neuen Bearbeitung die Göttin Anat mehrfach in dem Ritual herausgehoben und mit den *gtrm* in enger Verbindung stehend (sie lesen Z. 13.16 „seine Anat“ und Z. 17.18.20 einen Dual „die beiden Anat“). Unabhängig davon, ob man diese Lesung in allen Fällen teilt, verwundert nun aber die Zusammenstellung der Anat mit den *gtrm*, den vergöttlichten Dynasten. Aufgrund dieser Schwierigkeit vermuten sie, daß „je eine <sup>1</sup>*nt*-Gestalt als Repräsentantin der Königin von Ugarit beigegeben wird“ (ebd. 73). Für diese Repräsentation der Königin in einer Anat-Statue (oder Anat-*Figurine*, so unterschiedslos [M. DIETRICH]; O. LORETZ, Aschera, 99f) gibt es im Text keine direkten Hinweise. Sie setzt voraus, daß die verstorbene Königin als Anat-Gestalt verehrt wurde (so ausdrücklich auch J.C. DE MOOR, ARTU, 170.188; K. SPRONK, Afterlife, 183f). Dafür sind die Belege m.E. nicht ausreichend. Zudem fehlt bei den Vertretern dieser These eine Erklärung, warum die Könige unter ihrem Namen verehrt werden, die Königin jedoch „nur“ unter der Bezeichnung „seine Anat“. Die in KTU 1.108 ebenfalls belegte <sup>1</sup>*nt gtr* kann weder die These zu *gtr* noch die These zu <sup>1</sup>*nt* stützen. Dagegen sprechen die folgenden Zeilen und bes. Z. 8, wo eine <sup>1</sup>*nt di/d* <sup>2</sup>*i* belegt ist. Vgl. zum Text KTU und K. SPRONK, Afterlife, 177-179. Es ist m.E. ebenso wahrscheinlich, in *gtr* einen GN, vielleicht den einer untergeordneten Doppelgottheit, zu vermuten.

Die Interpretation des *lqh* als ein rituelles „Berühren“ der Götterstatuen kann nicht restlos überzeugen. Die ebd. 59 angeführte semantische Analogie des *akk. šabātu* „greifen, fassen“ gibt keinen Aufschluß über eventuelle „Berührungsrituale“ an Götterbildern. Für diese „Kraft- und Macht übertragende“ Berührung gibt es m.W. keine ausreichenden Belege. Die Interpretation als Prozession, die das Ritual abschließt, scheint m.E. immer noch wahrscheinlicher.

208 E. LIPÍNSKI deutet die in KTU 1.43,1 erwähnte <sup>1</sup>*trtr hr* nicht als hurritische Astarte (Astarte von Ḫurri), sondern als Astarte im Fenster (vgl. Fertility, 212). Seine Deutung ist zu Recht kritisiert worden. Tatsächlich ist die Deutung des *hr* umstritten (vgl. die Übersicht bei M. DIETRICH; O. LORETZ, Jahwe, 45f). M. DIETRICH und O. LORETZ (Jahwe, 46f) haben jüngst übersichtlich die Gründe zusammengetragen, die für die Annahme einer *hurritischen Astarte* in Ugarit sprechen, die ähnlich wie die *Ištar von Arbela* oder die *Ištar von Ninive* als lokale Manifestation aufzufassen ist. Vgl. auch KTU 1.112, 13 und zu den Belegen insgesamt H.-P. MÜLLER, עשרה, 456f; M. DIETRICH; O. LORETZ, Jahwe, 61f. Die *hurritische Astarte* scheint überaus beliebt und verbreitet gewesen zu sein. H. WEIPPERT bezeichnet sie als „gleichsam »internationale« Göttin“ (Palästina, 294).

209 M. DIETRICH; O. LORETZ, Jahwe, 41. DIES., Rituale, 327 noch etwas anders: „Wenn die hurritische Aschtart ins Lupanar des Königspalastes einzieht (dann) veranstalte man ein Mahl im Tempel der göttlichen »Gestirne«“. Wiederum anders J.C. DE MOOR, ARTU, 168f: „When <sup>1</sup>Athtartu of Khurri enters the cistern of the king's house, serve a banquet in the house of the star-gods“. Umstritten ist die Bedeutung des Wortes *gb*, die zu diesen unterschiedlichen Übersetzungen führt (vgl. die Übersicht bei M. DIETRICH; O. LORETZ, Jahwe, 47f). DIETRICH und LORETZ fassen das *gb bt mlk* in TUAT als „Götterzelle im Palast“, in ihrer neuesten Veröffentlichung hingegen in Anlehnung an hebr. *gab* als etwas Erhöhtes, einen Sockel bzw. ein Podest (vgl. Jahwe, 48). J.C. DE MOOR deutet das als Raum des Königspalastes (Zeile 2 *bt mlk*) näher bestimmte *gb* in Anlehnung an hebr. *geb\** als Zisterne

## II. Heilige Hochzeit

zung zugrunde, so ist schlechterdings nicht zu erkennen, wo hier eine Anspielung auf eine rituelle Vereinigung sein soll. Gerade auch die Fortsetzung des Rituals paßt durch die vielen erwähnten Opfer für verschiedenste Götter nicht zu dieser Interpretation<sup>210</sup>.

Ein anderer Text - in der Forschungsgeschichte bereits öfter mit Fruchtbarkeitsriten in Verbindung gebracht - ist von DWIGHT W. YOUNG als ein Zeugnis für die Heilige Hochzeit in Ugarit angeführt worden<sup>211</sup>. Bei KTU 1.100 handelt es sich wie KTU 1.23 um einen rituellen Text, der mit mythischen Elementen verbunden ist. Der gut erhaltene Text gibt eine Beschwörung gegen Schlangengift wieder<sup>212</sup>. Die „Mutter *aller* Pferde“<sup>213</sup>, wahrscheinlich eine niedere Gottheit oder Ištar/Astarte<sup>214</sup>, wendet sich insgesamt 12mal in gleicher Weise an die Sonnengöttin, die die Beschwörung gegen das Schlangengift an ebensoviele Götter und Götterpaare weitergeben soll. Bis zum elften Versuch ist das Ergebnis nicht befriedigend. Erst bei Horon ist die Anrufung von Erfolg gekrönt, das Schlangengift wird unter Einsatz von Tamariskenholz und Dattelrispe unwirksam. Nun kommt Horon in einem mythischen Stück zu dem Haus der Göttin, das er verriegelt vorfindet. Er verlangt nach Öffnung, woraufhin die Göttin Schlangen von Horon als „Brautgeschenke“<sup>215</sup> erbittet und am

---

(vgl. auch DERS., CARTU, 132; K. SPRONK, Afterlife, 157) und glaubt, da diese „Zisterne“ leer ist (sonst könne ja die hurritische Astarte nicht eintreten), an diesem Detail wieder einen jahreszeitlichen Bezug des Rituals (Herbst) festmachen zu können. Das scheint bei der schwierigen Bestimmung von *gb* mehr als unsicher. Vgl. dazu jetzt auch M. DIETRICH; O. LORETZ, Jahwe, 63: „Gedanken über seinen (scil. der *Sitz im Leben* des Rituals) Zusammenhang mit einem Fest im Frühjahr oder Herbst bleiben folglich ... ganz im Bereich von Spekulationen“.

- 210 Vgl. zur Diskussion um das Ritual jetzt den ausführlichen Kommentar zu KTU 1.43 von M. DIETRICH; O. LORETZ, Jahwe, 39-76, mit der knappen Bemerkung: „Die These von E. Lipiński, daß nach KTU 1.43 eine »heilige Hochzeit« gefeiert wurde, hat keine weitere Beachtung gefunden“ (ebd. 64).  
Zu einem weiteren Vorschlag LIPINSKIS, in KTU 1.96 eine Anspielung auf das Ritual der Heiligen Hochzeit zu sehen, vgl. die Angaben u. in Anm. 387.
- 211 Vgl. den Titel des Aufsatzes von D.W. YOUNG: „With Snakes and Dates: A Sacred Marriage Drama at Ugarit“, *passim*, bes. 296f.
- 212 Vgl. Text und Übersetzung bei B.E. LEVINE; J.M. DE TARRAGON, Snake-Bites, 487f.490-492; Übersetzung bei M. DIETRICH; O. LORETZ, Rituale, 345-350; J.C. DE MOOR, ARTU, 146-156; A. CAQUOT, TO II, 79-94 (Lit.).
- 213 So B.E. LEVINE; J.M. DE TARRAGON, Snake-Bites, 484 für die in Z. 1 genannte *um phl phlt*.
- 214 B.E. LEVINE; J.M. DE TARRAGON, Snake-Bites, 494 plädieren für eine nicht näher zu benennende niedere Gottheit; J.C. DE MOOR übersetzt Z. 1: „The Mother of the He-ass and She-ass“ und bemerkt: „The identity of these deified asses remains obscure“; M. DIETRICH; O. LORETZ identifizieren die „Mutter von Hengst und Stute“ mit *‘Attrt/Ištar* (vgl. Bannung, 168; DIES., Rituale, 345); D.W. YOUNG, Snakes, 306: „Hence, it is not a contradiction that *‘Atartu-šadī* is the goddess- bride in the drama, a view in harmony with the Mesopotamian syncretism of *Ninhursaga and Ištar*“.
- 215 So B.E. LEVINE; J.M. DE TARRAGON, Snake-Bites, 492; J.C. DE MOOR, ARTU, 155. Anders M. DIETRICH; O. LORETZ, Rituale, 350: „Gegenleistung“; I. KOTTSIEPER, KTU 1.100, 109: „apotropäisches Mittel“.

Schluß erhält. Diese Verbindung zwischen Horon und der Göttin in der Schlußszene hat den Ausschlag dafür gegeben, das Ritual mit Fruchtbarkeit, Potenzzauber, Hochzeitssegen oder auch mit dem Thema der Heiligen Hochzeit zu verbinden<sup>216</sup>. Der Versuch von D.W. YOUNG, in diesem Text das Motiv der Heiligen Hochzeit wiederzuerkennen, kann hier nicht im einzelnen besprochen werden. Er beruht vor allem auf nicht bzw. schwer nachvollziehbaren, teils assoziativen Interpretationen einiger Teilaspekte, so z.B. der in der Beschwörungspraxis Horons erwähnten Datteltresse, die YOUNG mit Dumuzi und der „Lady of the Date Clusters“ (Inanna) in Verbindung bringt<sup>217</sup>. Abgesehen davon, daß die oben aufgestellten Kriterien für eine „Heilige Hochzeit“ hier nicht einmal in assoziative Nähe rücken, konnte der Vorschlag YOUNGS auch der nachfolgenden Diskussion nicht standhalten und ist zu Recht abgelehnt worden: „Der Versuch, KTU 1.100 als nordsyrische Neuformulierung der im Sumerischen bezeugten heiligen Hochzeit zwischen Inanna und Amaušumgalama zu deuten, setzt die unberechtigte Abschwächung der Rolle der Sonne und die Bestimmung der »Mutter‘ von Hengst und Stute« als »Onager« voraus“<sup>218</sup>. Wie letztlich die angedeutete Verbindung zwischen Horon und Schlangengöttin interpretiert werden muß, muß hier offenbleiben. Die Deutungen des Textes sind stark umstritten, I. KOTTSIEPER bezeichnet KTU 1.100 sogar als *crux interpretum* der Ugaritistik<sup>219</sup>. Hinzuweisen ist abschließend lediglich noch auf die neuere Interpretation von B.E. LEVINE und J.M. DE TARRAGON, die die Gabe der Schlangen und die „Heirat“- auf den ersten Blick einleuchtend, sofern man bei der Deutung der Abschlussszene als einer Heirat bleibt - in die formale Umgebung der Beschwörung einzupassen versuchen: „The sense seems to be that the Mother of horses seeks permanent control over snakes. A marriage to Ḫoron would guarantee that he would be bound to her permanently“<sup>220</sup>.

- 
- 216 Vgl. zur Forschungsgeschichte die Angaben bei D. KINET, Ugarit, 103f; D.W. YOUNG, Snakes, 291f. Unter anderem hat auch die Schlange als Potenzsymbol den Ausschlag für eine solche Deutung gegeben. Zur Verbindung mit dem Hochzeitsritual vgl. J.C. DE MOOR, ARTU, 154f, dagegen I. KOTTSIEPER, KTU 1.100, 97.108.
- 217 Vgl. D.W. YOUNG, Snakes, 296. Vgl. hingegen den Hinweis von B.E. LEVINE; J.M. DE TARRAGON, Snake-Bites, 510 auf *Namburbi*-Beschwörungen, wo ebenfalls mit Tamariske und Palmzweigen gearbeitet wird. Gegen eine Deutung des Rituals durch die mesopotamischen Beschwörungstexte *Namburbi* wenden sich jedoch M. DIETRICH; O. LORETZ, Bannung, 167.
- 218 M. DIETRICH; O. LORETZ, Bannung, 167. Vgl. auch I. KOTTSIEPER, KTU 1.100, 108; B.E. LEVINE; J.M. DE TARRAGON, Snake-Bites, 512: „The implied marriage of Ḫoron and the Mother-of-Horses, is to be seen merely as part of the negotiation required to make the magic work. It is unlikely, as some have proposed, that a sacred marriage is intended here, or that sexual potency is a theme in our text“.
- 219 Vgl. I. KOTTSIEPER, KTU 1.100, 97.
- 220 B.E. LEVINE; J.M. DE TARRAGON, Snake-Bites, 485. Ähnlich bereits I. KOTTSIEPER (KTU 1.100, 109), der die von Horon beschwörten Schlangen als apotropäische Gabe deuten will, die als Bannung auch in Zukunft noch wirken soll. KOTTSIEPER geht jedoch nicht von einer Hochzeit zwischen Ḫoron und der *um phl phllt* aus.

## II. Heilige Hochzeit

---

### KEINE HEILIGE HOCHZEIT IN UGARIT (ZUSAMMENFASSUNG)

Auf die Texte, in denen die umstrittene geschlechtliche Verbindung zwischen Anat und Baal (KTU 1.10; 1.11; 1.96) beschrieben wird, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden<sup>221</sup>, da hierfür ein kultischer Vollzug nicht angenommen wird<sup>222</sup>. Daß es „Götterhochzeiten“ und Sexualität auch im Pantheon von Ugarit gab, sollte in diesem Abschnitt nicht bestritten werden. Festzuhalten ist generell gegenüber den Traditionen des AT, daß sowohl zwischen Aṭirat und Ilu als auch zwischen Baal und Anat sexuelle Verbindungen nichts Ungewöhnliches darstellen und in der Mythologie (!) ohne Bedenken reflektiert werden. In diesem Abschnitt sollte lediglich die These überprüft werden, daß es eine „Heilige Hochzeit“ im Kult Ugarits gegeben hat.

Die Überprüfung an den dafür vorgeschlagenen Texten KTU 1.23; 1.43; 1.100 hat recht eindeutig ergeben, daß es ein zu dem sumerisch-babylonischen Ritual vergleichbares Kultelement unter Beteiligung des Königs in Ugarit *nicht* gegeben hat<sup>223</sup>. Damit verbunden ist die Ablehnung der These, daß man in Ugarit versuchte, durch sympathetische oder imitative sexuelle Riten im Kult Fruchtbarkeit des Landes zu evozieren. Daß es eine mittelbare Verbindung von Sexualität und Fruchtbarkeit auch in den Vorstellungen der ugaritischen Religion gegeben hat, soll und kann nicht geleugnet werden. Lediglich die „primitive“ Vorstellung, Sexualakte würden unmittelbar Fruchtbarkeit evozieren, sollte in Frage gestellt werden. Eine Verbindung von Aṭirat zu sexueller Kultpraxis ließ sich nicht nachweisen, hingegen schon - wenn auch nicht mit der wünschenswerten Klarheit der Hintergründe - eine Verbindung zu sexuell konnotierter Kultpraxis (KTU 1.23).

---

221 Vgl. zu den genannten Texten die Hinweise in Anm. 194 (zu KTU 1.10; 1.11; 1.13) und u. Anm. 387 (zu KTU 1.96). Zur Problematik einer sexuellen Beziehung zwischen Anat und Baal vgl. neben den sowohl positiv konstatierenden (J.C. DE MOOR, ARTU, 109) wie ablehnenden Stellungnahmen in den Textausgaben (A. CAQUOT U.A., TOM I, 89) auch die Diskussion bei U. WINTER, Frau, 323-327 und die zur Vorsicht mahnenden Ausführungen von P.L. DAY, Anat, 183-188. DAY hinterfragt konsequent die Gründe, die zu der Annahme einer sexuellen Beziehung zwischen Anat und Baal in den genannten Texten geführt haben und stellt ihre Zuverlässigkeit in vielen Fällen plausibel in Frage. Sie verweist am Schluß ihrer Argumentation auf die inzwischen publizierte Dissertation von NEAL WALLS, die zu den gleichen Ergebnissen kommt, nämlich daß keine sexuelle Beziehung zwischen Anat und Baal in Ugarit nachweisbar ist (vgl. N.H. WALLS, Goddess).

222 U. WINTER, Frau, 323-327 subsumiert die Abschnitte zwar unter seinem weitgefaßten Oberbegriff „Heilige Hochzeit“, geht jedoch auch nicht von einem kultischen Nachvollzug oder überhaupt einer Situierung im Kult aus. Vgl. zu weiteren Texten sexueller Beziehungen bzw. Götterhochzeiten die Hinweise bei J.C. DE MOOR, ARTU, 109.

223 Ablehnend hinsichtlich der Existenz eines *hieros gamos* in Ugarit auch K. KOCH, Entstehung, 193.

## C. Spuren einer Heiligen Hochzeit im Alten Testament?

Die Annahme einer Heiligen Hochzeit im AT seitens der atl. Wissenschaft ging und geht überwiegend von der weitgehenden funktionalen und kultisch-rituellen Identität der beiden oben mit J. RENGGER unterschiedenen Theogamien („heilige“ und „kosmische“ Hochzeit) aus und setzt meist eine breite Kontinuität des Rituals bzw. des Mythologems der Heiligen Hochzeit im Alten Orient voraus, die nach der obigen Darstellung nicht von vornherein gegeben ist. In jüngerer Zeit ist es relativ ruhig auf dem hierogamischen Tummelplatz geworden, zumindest was die Verbindung von atl. Texten mit dem Ritual des Inanna-Dumuzi-Kultes angeht. Der Begriff jedoch - und sehr oft auch die damit verbundene wenig differenzierte Vorstellung von „Fruchtbarkeitsriten“ - taucht immer wieder in der Diskussion auf, sei es in matriarchalfeministischen Ansätzen, bei der Exegese des Hoseabuches, der Erklärung der sogenannten Kultprostitution oder bei Rückfragen nach dem Kult der Göttin(nen) in Israel<sup>224</sup>.

Nur kurz - weil in der aktuellen exegetischen Diskussion nur noch wenig *up to date* - sollen daher die Texte erwähnt werden, die als mit der „Heiligen Hochzeit“ in Verbindung stehend angesehen worden sind. Allerdings kann hier nicht auf die Exegese der einzelnen Texte näher eingegangen werden.

### 1. Heilige Hochzeit und Hohes Lied

Am prominentesten - und durchaus bis in jüngerer Zeit noch anzutreffen - ist die Verbindung des שִׁיר הַשִּׁירִים mit dem Ritual der Heiligen Hochzeit, insbesondere über die Vermittlung durch die akkadischen Liebeslieder von Ištar und Tammus<sup>225</sup>. Die Erwähnung des Königs, das Hirtenmotiv, die ungeklärte Identität der Schulamit und viele Detailparallelen<sup>226</sup> haben den Anlaß dazu gegeben, das Hohelied kultgeschichtlich zu deuten oder - weil eine „Heilige Hochzeit“ im YHWH-Kult für undenkbar gehalten wurde - zumindest einen kultischen *Ursprung* des Hohenliedes anzunehmen. Den Höhepunkt der kultmythologischen Deutungen stellt sicher HARTMUT SCHMÖKEL dar, der durch Umstellungen des Textes ein Kultschema zu rekonstruieren suchte<sup>227</sup>. Viele seiner Anregungen sind in der Auslegung des Hohenliedes bei GERDA WEILER auch in jüngerer Zeit noch aufgenommen worden: „Ich betrachte das Hohelied Salomos als einen Kulttext, der zur Feier der Heiligen Hochzeit in

---

224 Zur Verwendung des Begriffs „Heilige Hochzeit“ als Synonym zu „Kultprostitution“ in matriarchalfeministischen Ansätzen vgl. auch M.-T. WACKER, Sakrament, 53.

225 Vgl. zur Forschungsgeschichte G. GERLEMAN, Hohelied, 48; O. KEEL, Hohelied, 22; zur Forschungs-, Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der kultmythologischen Deutung auch J. HEINEVETTER, Hohelied, 17-23.40-60.

226 Vgl. dazu die Angaben bei U. WINTER, Frau, 658-660.

227 Vgl. dazu die Anmerkungen zu diesem Versuch bei J. HEINEVETTER, Hohelied, 17-23.

## II. Heilige Hochzeit

---

Jerusalem benutzt worden ist“<sup>228</sup>. Ein Beispiel für die zweite, etwas abgeschwächte Position stellt HELMER RINGGREN dar, für den sich die Wahrscheinlichkeit seiner Hypothese durch die neueren Inschriftenfunde sogar erhöht: „From the point of view of literary form, language, and motifs it is thus possible that the Song of Songs has a cultic origin. But in its present form it is hardly a cultic text. It is not believable that a text belonging to a *hieros gamos* ceremony should have been included in the Israelite canon. We do not even know such a ceremony was ever practiced in Israel, though prophetic polemics against syncretism, the occurrence of the goddess Anath together with Yahweh in the Elephantine texts, and the recently discovered references to Yahweh and his Asherah at Kuntilet ʿAjrud give a certain amount of probability to such a hypothesis“<sup>229</sup>. Für die aus dem ʿAnatyahu der Elephantinetexte herausgelesene (über die lokale Bedeutung hinaus weiträumig und -zeitlich geltende) Verbindung zwischen Anat und YHWH mag vom Charakter der *syrisch-kanaanäischen* Anat noch eine Nähe zur Kriegs- und Liebesgöttin Ištar/Inanna bestehen, die RINGGRENs These sachlich nicht widerspricht, doch ist dies für die anders zu wertenden Konstellation YHWH-Aschera schon nicht mehr gegeben. Die bloße Existenz eines Götterpaares sagt noch überhaupt nichts über die Gestalt von Kultelementen (vor allem nicht im offiziellen Staatskult wie bei der „Heiligen Hochzeit“). Keinesfalls erhöht sich die Wahrscheinlichkeit der These RINGGRENs durch *Kuntilet ʿAğrud*, da es sich dort um einen Lokalkult handelt, der noch dazu durch Lage und Funktion (Karawanserei) synkretistischer (oder vorsichtiger: vielfachen Einflüssen ausgesetzt) war, als der offizielle Staatskult in Jerusalem. Abgesehen von den einzelnen Problemen der Aussage H. RINGGRENs hat die motiv- und traditionsgeschichtlich argumentierende Deutung des Hohenliedes, die einen ursprünglichen Bezug zu den sumerisch-akkadischen Liebesliedern herausstellt, auch die ägyptische Liebespoesie in gleicher Weise zu berücksichtigen, so daß von bloßen Sachparallelen nur eine stark hypothetische Argumentation zur kultmythologischen Deutung des Hohenliedes führen kann. Derartige Versuche werfen meist weit mehr Probleme auf, als daß sie die vorhandenen lösen würden.

---

228 G. WEILER, *Matriarchat*, 228. In diachroner und kompositionskritischer Hinsicht differenzierter jetzt in ihrem Buch über Tamar: „Inzwischen kann ich im Hohenlied nicht mehr einen einzigen Kultgesang vermuten, wie er vielleicht in Jerusalem gefeiert worden sein mag ... Die Texte sind nicht nur aus dem Zusammenhang gerissen und lose zusammengewürfelt worden, sondern es wurden darüber hinaus *Ritualtexte unterschiedlicher Herkunft*, von verschiedenen Kultorten und *aus weit auseinander liegenden Zeiten* miteinander verknüpft“ (Göttin, 106).

229 H. RINGGREN, *Marriage Motif*, 424. Vgl. bereits seine Auslegung für die ATD Kommentarreihe, bes. Hohe Lied, 257-260.



## 2. Rut, Boas und die Heilige Hochzeit auf der Tenne in Betlehem

Das Rutbuch ist ebenfalls - allerdings weit seltener - mit dem Ritual des *hieros gamos* in Verbindung gebracht worden. Hier waren es vor allem das Erntemilieu (unter Einfluß der durch J.G. FRAZER generalisierten Vorstellung des Vollzugs der „Heiligen Hochzeit“ auf freiem Feld im Demeterkult)<sup>230</sup>, die auffallende Initiative Ruts in der Tennenszene (Kap. 3), die Namen der handelnden Personen<sup>231</sup> sowie einige Details aus Kap. 3 (Waschen, Salben und Festkleider anziehen; Essen und Trinken), die zu der Annahme geführt haben, das Buch Rut sei ursprünglich ein Kultmythos für ein altes betlehemitisches Fruchtbarkeitsfest mit „Heiliger Hochzeit“ oder leite sich - ähnlich wie bei der „abgeschwächten“ kultdramatischen Auslegung des Hld - aus diesem Kontext her<sup>232</sup>. Zwar wird dieses Deutungsmodell mit guten Gründen in der Literatur zum Rut-Buch verworfen; meist wird es sogar nur mit einem Kurzkommentar abgespeist<sup>233</sup>, jedoch wurde die kultische Deutung jüngst von G.R.H. WRIGHT noch einmal variiert vorgetragen<sup>234</sup>. Die These eines kultmythologischen Hintergrundes des Rutbuches muß mit enorm vielen Assoziationen, hypothetischen Annahmen und schließlich mit der späteren „kanongerechten“ Verformung arbeiten. Ein Bezug zum König oder zum *rituellen* Nachvollzug ist allerdings auch dann kaum zu erreichen. Die zweifelhaften religionsgeschichtlichen Voraussetzungen dieser Versuche (kultgeschichtliche Ausweitung der „Heiligen Hochzeit“ als nahezu allgemeingültiges Mythologem *der Fruchtbarkeit*) machen die These um ein vielfaches unsicherer. Eine am Lite-

---

230 Die Dreschtenne wird aufgrund von Hos 9,1 häufig als präferierter Kultort des orgiastischen Höhenkultes im Erntemilieu gedeutet. Skeptisch gegen eine Evidenz für die Tenne als Kultort dagegen zu Recht J. JEREMIAS, Hosea, 115f.

231 Die Namen wurden auf einen Kultmythos der „sterbenden Gottheit“ bzw. auf eine Verbindung zum Gottkönigtum oder auf den Adonis-Kult gedeutet. So z.B. der Name des früh versterbenden Elimelech („[Mein] Gott ist König“), der Noomi („Liebliche [?]“, über Jes 17,10 als Brücke zu Adonis), Machlon und Kiljon („Krankheit und Schwindsucht“, ebenfalls als Anspielung auf sterbende Götter). Ferner die Toponyme Efrata („Fruchtbare“) und Betlehem („Haus des Fruchtbarkeitsgottes [*sic*] *lhm*“) usw., vgl. als Vertreterin dieser assoziativen Tiraden aus jüngerer Zeit I. PETERMANN, *Travestie*, 110-113.

232 Als Hauptvertreter gelten W.E. STAPLES und H.B. MAY. Zu weiteren Vertretern vgl. die Angaben bei R.L. HUBBARD, *Ruth*, 9; G.R.H. WRIGHT, *Mother Maid*, 57-61; J.M. SASSON, *Ruth*, 248f. Zu weiteren mesopotamischen Parallelen im Rutbuch vgl. ebd. 67.235-238.

233 So z.B. W. RUDOLPH, *Ruth*, 30: „Wenn Staples ... überall babylonische mythologische Motive im Hintergrund sieht und in den harmlosesten Namen wie Bethlehem oder Elimelech Beziehungen zum Fruchtbarkeitskult wittert, so ist das ein Rückfall in die besten Zeiten des Panbabylonismus“.

234 Vgl. aus dem Jahr 1986 G.R.H. WRIGHT, *Mother-Maid*, *passim*. Vgl. aus dem gleichen Jahr und aus feministisch-theologischer Perspektive mit betontem Anschluß an die kultmythologische Deutung auch I. PETERMANN, *Travestie*, 110-114; vgl. auch R. RIEGER, *Gedanken*, 147.

ralsinn des Buches orientierte Auslegung hat hingegen auch für die sexuell stark konnotierte Tennenszene in Kap. 3 die meisten Vorteile<sup>235</sup>.

### 3. Die Hochzeit des Königs als Heilige Hochzeit?

Als weiterer Text, der mit einer im Kult nachvollzogenen „Heiligen Hochzeit“ verbunden worden ist, muß Ps 45 genannt werden. Das „Lied zur Hochzeit des Königs“ wurde auf eine jährlich wiederholte rituelle Begehung im Zusammenhang des Thronbesteigungsfestes und enger Anlehnung an das Mythologem der „Heiligen Hochzeit“ enggeführt.

Als Hauptvertreter dieser These sind die skandinavischen Forscher A. BENTZEN und GEO WIDENGREN zu nennen<sup>236</sup>. Sie ist forschungsgeschichtlich eigentlich nur unter Einbeziehung ihrer Voraussetzungen in der sog. „Myth and Ritual-School“ in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts (S.H. HOOKE) und der „skandinavischen Schule“ (S. MOWINCKEL) richtig einzuordnen. Beide Forschungsrichtungen haben in Analogie zum babylonischen *Akitu*-Fest für den israelitischen Kult ein jährliches Thronbesteigungsfest vermutet, mit dem die Vorstellung vom sakralen Königtum und entsprechenden Ritualen verbunden war. Weitere hier zu erwähnende Stichworte wären die Interpretation der YHWH-Königs-Psalmen („Thronbesteigungspsalmen“) und die schematisierte Vorstellung „vom sterbenden und wiederauferstehenden Gott“ im Verbund mit der vegetativen Fruchtbarkeit. Insbesondere die „Myth and Ritual-School“ hat dabei auch das Ritual der „Heiligen Hochzeit“ dem kultisch-mythischen *pattern* zugerechnet<sup>237</sup>.

Zurück zu Ps 45, dem sog. Hochzeitslied des Königs: Teilweise hat man sogar versucht, nähere historische Verortungen des Ritus aus dem Psalm selbst zu gewinnen. Die in V 13 erwähnte Tochter (von) Tyros (*bat šor*) wurde als Isebel gedeutet, die Elfenbeinpaläste (*hēklē šen*) als Anzeichen dafür, daß es sich um ein Kultfest in Samaria handelt und daß hier auf die Hochzeit des „extensiven Baalverehrsers“ Ahab reflektiert worden sei<sup>238</sup>. Über

---

235 Vgl. zur Auslegung der Tennenszene E. ZENGER, Ruth, 62-76; C. FREVEL, Rut, 75-108 (mit Bezug auf die kultmythologische Deutung ebd. 80f).

236 Vgl. dazu die Angaben bei H.-J. KRAUS, Psalmen, 488.

237 Vgl. zur Forschungsgeschichte und zu hier erwähnten Positionen der beiden Schulen H.J. KRAUS, Geschichte, 460-464; B. OTZEN, Kult, 23-32.

Auf die (auch religionsgeschichtlich enorm wichtige) Diskussion um die Existenz eines Thronbesteigungsfestes bzw. damit verbunden der Vorstellung vom Gott-Königtum und die Interpretation der YHWH-König-Psalmen kann hier nicht eingegangen werden. Es sei verwiesen auf die neu aufgebrochene Diskussion durch J. JEREMIAS, Königtum und auf die kritische Auseinandersetzung damit bei B. JANOWSKI, Königtum, *passim*, mit besonderem Bezug auf das Thronbesteigungsfest ebd. 424-429.

238 Allerdings sind in den historischen Auslegungsversuchen des Psalms auch andere Könige vorgeschlagen worden, vgl. H.-J. KRAUS, Psalmen, 489.

die Nachricht des Josephus, Isebel sei „Astartepriesterin“ gewesen, ist es dann kein weiter Weg zur rituell vollzogenen „Heiligen Hochzeit“.

Von den bisher herangezogenen Texten bildet Ps 45 - unter Voraussetzung der oben überspitzt skizzierten Interpretation - zunächst die größte Nähe zum sumerischen Ritual auf sachlicher Ebene. Der König ist eine Zentralfigur in diesem „Ritual“; es geht um die Ausübung seiner Herrschaft. Einiges legt die Assoziation zu der „Schicksalsbestimmung“ aus dem sumerischen Ritual nahe. Jungfrauen (*b<sup>e</sup>tūlōt*) und Freundinnen (*re<sup>c</sup>ōtēhā*) begleiten die in schönen Kleidern vor dem König erscheinende Königsgemahlin. Faßt man V 4a als Ritualanweisung, könnte man darin sogar eine Parallele zu den Scheingefechten entdecken, zumindest werden aber militärische Bilder verwandt. Das Lied ist ausdrücklich ein Liebeslied (*šīr y<sup>e</sup>dīdot*), und die verwendeten Bilder sind der Liebespoesie vergleichbar (etwa dem Hohenlied, aber auch den mesopotamischen Liebesliedern). Nur von einer Göttin oder einem Gott ist keine Rede, nichts deutet auf einen Rollenwechsel des Königs oder der Königin hin. Auch vom Nachvollzug bzw. vom geschlechtlichen Akt ist keine Spur, es sei denn, man würde V 16 als Andeutung auf den Vollzug im königlichen Palast deuten. Besonders schwierig wird es bei der Annahme einer jährlichen Wiederholung, die vom Text selbst nicht gedeckt ist. Die Deutung als jährliches Kultfest setzt die Annahme eines breitangelegten Thronbesteigungsfestes im Königskult voraus und schließt von da aus zurück auf das „Hochzeitsritual“ in Ps 45. Letztlich bedarf es doch zuviel Phantasie, den zumindest in Teilen vorexilischen<sup>239</sup> Psalm auf eine Heilige Hochzeit engzuführen: „Die Annahme einer sakralen Begehung des mythischen Königskultes liegt für Ps 45 sehr fern; alle Äußerungen lassen an eine besondere, einmalige Hochzeitsfeier denken ... Die geschichtliche Deutungsweise legt den Psalm zu schnell auf ein bestimmtes Ereignis fest“<sup>240</sup>. Am wahrscheinlichsten liegt in Ps 45 ein überarbeitetes Königslied vor, das ursprünglich nichts mit einer *Königshochzeit* zu tun hatte. Erst nachexilisch wurde der Psalm durch eine messianische Deutung und Überarbeitung zu dem, was er jetzt darstellt<sup>241</sup>.

---

239 Vgl. zur Datierung in vorexilischer Zeit E.S. GERSTENBERGER, *Psalms*, 189f und E. ZENGER (in: F.-L. HOSSFELD; E. ZENGER, *Psalmen*, 278f), der in VV 2-10.17.18 ein vorexilisches Königslied herausarbeitet, das allerdings mit der Hochzeit des Königs noch nichts zu tun hatte. A. DEISSLER, *Psalmen*, 474 datiert hingegen nachexilisch. Die Datierung hängt wie so oft mit der Gesamtinterpretation sehr eng zusammen. Faßt man den Psalm nicht als Hochzeitslied des Königs, sondern deutet ihn synchron als Gesamttext allegorisch auf das Verhältnis zwischen dem Messias und Israel/Zion, verschiebt sich die Datierung in nachexilische Zeit.

240 H.-J. KRAUS, *Psalmen*, 489.

241 Vgl. zur Entstehung und Gesamtdeutung des Psalms E. ZENGER in F.-L. HOSSFELD; E. ZENGER, *Psalmen*, 278-284.

**4. Ez 8,14: Reminiszenz an ein Fruchtbarkeitsritual?**

In der vierfach gestaffelten Tempelvision, in der Ezechiel an und in den Jerusalemer Tempel entrückt wird, um die vielfältigen Verstöße gegen die Ausschließlichkeit YHWHs mit eigenen Augen zu sehen, lautet die dritte Szene in Ez 8:

V 14 wayyābe ʾotī ʾæl pətaḥ ša ʿar bêt YHWH ʾašer ʾæl haššāpônāh  
wəhinneh šām hannāšīm yošbôt m<sup>e</sup>bakkôt ʾæt hattammūz

Und er brachte mich an den nördlichen Eingang des Hauses YHWHs  
und siehe, dort saßen die Frauen beweined den Tammus.

Unter Voraussetzung einer Verbindung des sumerischen Rituals der Heiligen Hochzeit mit der Vorstellung eines „sterbenden und wiederauferstehenden Gottes“ und der Bestimmung des *hieros gamos* als Fruchtbarkeitsritual, in dem durch imitative Magie die Fruchtbarkeit des Landes gesichert bzw. wieder hergestellt werden soll, hat man auch Ez 8,14 mit dem Begriff der „Heiligen Hochzeit“ des öfteren zu Unrecht verknüpft. Ein Beispiel aus jüngerer Zeit bietet H.F. FUHS:

„Der Prophet sieht unmittelbar am Nordtor zum inneren Vorhof Frauen, die auf dem Boden hokkend, die rituelle Totenklage für den sterbenden Vegetationsgott Tammus vollziehen ... Der Tammuskult wird für Israel schon von Jes bezeugt... Er galt allgemein als Lieblingkult der Frauen ... Der Vegetationsgott verkörpert in seinem Tod und in seiner Auferstehung urbildhaft den ewigen Kreislauf des Werdens und Vergehens in der Geschöpfungswelt. Seine göttliche Schwester, Geliebte und Gattin errettet ihn aus der Unterwelt. Erwacht zu neuem Leben, erzeugt er mit ihr in »Heiliger Hochzeit« die Vegetation, alles Leben in der Natur, und garantiert Fruchtbarkeit des neuen Jahres“<sup>242</sup>.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Beweinen des Tammus etwas mit der Vorstellung zu tun hat, daß der Gott in seiner Eigenschaft als *Vegetationsgott* (in der heißen Sommerzeit) in der Unterwelt oder in der Steppe weilt und infolgedessen die Vegetation zum Erliegen gekommen ist. In der mesopotamischen Literatur wird diese Vorstellung sowohl in dem Mythos von „Inannas Gang zur Unterwelt“ als auch in mehreren Klageliedern reflektiert. Diese Klagelieder um den fernen oder „verschwundenen“ Gott geben als Subjekte der Klage um Dumuzi seine Mutter, seine Schwester oder seine Gattin an und sind durchweg im Emesal, also in der sumerischen frauenspezifischen Schriftsprache (Frauensoziolekt) abgefaßt<sup>243</sup>. Daraus wird man nicht schließen können, daß der Tammus-Kult *ausschließlich* von Frauen betrieben wurde. Wahrscheinlich legt FUHS in seiner Bemerkung, daß der Tammus-Kult *Lieblingkult* der Frauen gewesen sei, die Notiz in Dan 11,37 zugrunde, wo vom *hæmdat nāšim* („Liebling“ oder „Begehrter“ der Frauen) die Rede ist, was üblicher-

242 F.H. FUHS, Ezechiel, 52.

243 Zu den Klageliedern um den verschwundenen bzw. fernen Gott Dumuzi vgl. J. KRECHER, Art. Klagelied, 4. Textbeispiele finden sich bei W.P.H. RÖMER, Hymnen, 693-700 und T. JACOBSEN, Treasures, 47-73.

weise ebenfalls auf den Tammus-Adonis Kult bezogen wird<sup>244</sup>. Jedoch kann bezweifelt werden, ob damit die Aussage vom Lieblingkult der Frauen gedeckt werden kann<sup>245</sup>.

Ob und wie die mesopotamischen Texte mit (Klage-)Ritualen verbunden waren, darüber sind keine Angaben mehr erhalten<sup>246</sup>. Die hypothetische Rekonstruktion der Dumuzi-Texte zu einem „Fruchtbarkeitsdrama“ mit den Phasen der Brautwerbung, Eheschließung, Tod und Trauer sowie Suche und Wiederkehr durch T. JACOBSON ist umstritten<sup>247</sup>.

Daß am Ende der Trockenzeit die Vegetation dadurch wiederhergestellt wurde, daß es zu einer rituellen oder auch nur mythischen Vereinigung zwischen Inanna und Dumuzi bzw. Ištar und Tammus kam, daß Tammus mit Ištar „die Vegetation in der »Heiligen Hochzeit« erzeugt“, wie FUHS formuliert, ist kaum richtig. In einer solchen Aussage findet wieder einmal mehr eine Vermischung von Begriffen und Vorstellungen statt, die durch die Texte nicht gedeckt ist. Der Begriff der „Heiligen Hochzeit“ sollte in der Behandlung von Ez 8,14 vermieden werden, da er zu Mißverständnissen führt.

Viel ist aus der Notiz in Ez 8,14 an kultischem Hintergrund nicht herauszuholen. Es handelt sich um ein spätvorexilisches Zeugnis von synkretistischen Elementen im Kult in Jerusalem. Offen bleibt, ob diese Elemente im offiziellen Staatskult von Jerusalem anzusiedeln sind, was aufgrund der immer dichter an das Innere des Tempelbereichs

244 Vgl. zu dieser polemischen, gegen Antiochus gerichteten Stelle (!) J.C. LEBRAM, König Antiochus, 754-761 bes. 755f; J.E. GOLINGAY, Daniel, 304.

245 H.F. FUHS zieht eine Parallele zwischen dem Tammuskult in Ez 8,14 und den sog. „Adonis- oder Osirisgärtchen“ in Jes 17,10f. Zwar ist auch dort von einer 2. Sg. fem. die Rede, jedoch ist unklar, wer das dort bezeichnete Subjekt der Pflanzungen ist. Wahrscheinlicher ist, daß nach V 10a an ein Kollektivsubjekt (Jerusalem?) gedacht ist.

Zu den für Jes 17,10b.11 vermuteten rituellen Pflanzungen in Verbindung mit dem Kult eines „sterbenden und wiederauferstehenden Gottes“ vgl. H. WILDBERGER, Jesaja 13-27, 657-661; O. KAISER, Jesaja 13-39, 68-70. Zu den für einen Adoniskult in Frage kommenden Stellen können außerdem die drei Belege über die kultische Verwendung der *gannôt*, Jes 1,29 (ebenfalls *hmd!*); 65,3; 66,17 (bes. das unklare „hinter [dem] einen in der Mitte“) genannt werden; zu diesen Stellen vgl. auch o. Anm. 945 in Bd. 1.

Die Formulierung „Lieblingkult“ besagt eigentlich ja noch mehr als nur die Aussage, daß Frauen den Kult ausgeübt haben. Über Präferenzen im religiösen Verhalten der Frauen in Israel erfährt man aus Ez 8,14 erst recht nichts. Daß Frauen aus Eigeninitiative und damit kaum unwillig auch der Himmelskönigin opferten, geht aus Jer 44,17 hervor, so daß Präferenzentscheidungen um so schwerer zu treffen sein dürften.

Eine Fixierung auf weibliche *Kultteilnehmerinnen* im gesamten Tammus-Kult - wahrscheinlich unter gleichen Voraussetzungen wie bei FUHS - findet sich auch bei W. ZIMMERLI, Ezechiel, 219; M. GREENBERG, Ezechiel, 171; die besondere Rolle von Frauen betont auch S. ACKERMAN, Tree, 32f. Hervorzuheben bleibt jedenfalls, daß es *hier* in Ez 8,14 Frauen sind, die eine Funktion im Kult in Jerusalem hatten, wenn ihnen auch diese Funktion (wie so häufig) in einem Bereich zugewiesen wird, der als Abfall von YHWH gewertet wird.

246 „Anders als im Falle der rituellen Klagen existiert jedoch kein Ritualtext einer solchen Klagefeier, der uns über die kultische Verwendung der entsprechenden Klagelieder aufklären würde“ (J. KRECHER, Art. Klagelied, 4f).

247 „Der von Jacobsen ... angenommene szenisch-dramatische Charakter dieser Riten (»fertility dramas«) ist bislang kaum mehr als eine These“, J. KRECHER, Art. Klagelied, 5.

## II. Heilige Hochzeit

---

heranrückenden Vision (vgl. VV 16f) nahegelegt wird, oder ob es sich um nicht- oder halboffizielle Elemente der Privatfrömmigkeit handelt. Der beweinte Gott wird despektierlich in Anlehnung an *habba ʿal* determiniert *hattammūz* genannt. Ob die Frauen Klagelieder rezitierten, Klageschreie ausriefen oder tatsächlich Tränen vergossen, bleibt unklar, wobei das zuerst Genannte am wahrscheinlichsten scheint<sup>248</sup>. Schließlich kann aufgrund von Ez 8,14 auch nicht geschlossen werden, daß die Frauen am Nordtor YHWH mit Tammus identifizierten<sup>249</sup>.

Daß über die bisher genannten Texte hinaus das Stichwort der „Heiligen Hochzeit“ im Bereich atl. Exegese noch häufiger im Zusammenhang mit der Hoseaexegese auftaucht, ist bereits oben im Abschnitt über die Fruchtbarkeit erwähnt worden. Zusätzlich sei hier nur noch darauf verwiesen, daß das Ehemotiv Hoseas auch ohne expliziten Bezug zu der falschen Vorstellung vom „Regensperma Baals“ als bewußte Polemik oder als Alternativkonzept gegen die „Heilige Hochzeit“ aufgefaßt wird<sup>250</sup>. Ferner ist hier bereits auf den häufig behaupteten Zusammenhang von Kultprostitution und „Heiliger Hochzeit“ hinzuweisen, über den weiter unten noch zu handeln sein wird. Zwar sind - weniger offenbar und prominent - auch noch weitere Texte mit dem Terminus der „Heiligen Hochzeit“ in Verbindung gebracht worden, jedoch kann hier keine Vollständigkeit angezielt sein. Vor allem weil sich in diesen Versuchen meist aus der ersten Hälfte des 20. Jhs. die Auffassung von dem, was unter „Heiliger Hochzeit“ zu verstehen ist, weit mehr an der Definition von FRA-

---

248 Gänzlich unwahrscheinlich ist hingegen die Annahme eines imitativen Regenzaubers bei W.H. BROWNLEE (Ezekiel 1-19, 136), der annimmt, daß durch die vergossenen Tränen Regen evoziert werden sollte.

Zu verweisen ist im Zusammenhang von Ez 8,14 auch noch auf Sach 12,11, wo die zukünftige Klage um den Durchbohrten (Messias?) mit der „Trauerfeier um Hadad Rimmon in der Ebene von Megiddo“ verglichen wird. Welche Art von Kultfeier hinter dieser unpolemischen, fast sogar positiv besetzten Reminiszenz an rituelle Klageriten um den „gestorbenen oder verschwundenen“ Gott im Fremdgötterkontext (!) steht, läßt sich der Notiz allerdings nicht mehr entnehmen. Interessant ist die Fortsetzung in Sach 12,12, wo deutlich wird, daß auch in nachexilischer Zeit Frauen und Männer getrennt voneinander Totenklage gehalten haben.

249 So jedoch H. FUHS, Ezechiel, 52 mit Pathos: „Ihm, dem Herren und Schöpfer allen Lebens, dem Einzigen, der mit keiner anderen Gottheit seinen Herrschaftsanspruch teilt, der in bewußter Ablehnung der Zweigeschlechtlichkeit (*sic!*) die Vollkommenheit seines göttlichen Wesens behauptet - das Hebräische kennt nicht einmal einen Begriff für die Göttin! (*sic!*) -, ihm mutet man zu, in der heiligen Hochzeit mit der Lebensmutter Leben und Fruchtbarkeit zu erzeugen - eine schlimme Verkennung und Beleidigung seines göttlichen Wesens“. Das Zitat bedarf nur insofern einer Kommentierung, als daß FUHS davon ausgeht, daß in Ez 8,4 ein Standbild der Aschera gemeint sein könnte „- ein Greuel, der die angekündigte Steigerung kaum noch zuläßt“ (ebd. 51).

250 Vgl. z.B. H. RINGGREN, Marriage Motif, 424f; F. VAN DIJK-HEMMES, Metaphorization, 167 mit einem Zitat von H. MARKS von 1987: „The marriage metaphor created in Hosea 1-3 »develops the sacred marriage of Canaanite ritual into a figure for religious apostasy“.

ZER (s.o.) orientiert als an der hier zugrundegelegten<sup>251</sup>. Daher scheint es wenig sinnvoll, die Textbasis hier noch weiter auszudehnen.

### D. Zusammenfassung und Schlußfolgerungen

Der extensive Gebrauch eines Vorstellungsmusters der „Heiligen Hochzeit“ hat sich weitestgehend als „Mythos der Forschung“ erwiesen. Die Wurzeln der Ausdehnung des Begriffs sind in dem Bemühen zu sehen, kultgeschichtlich nahezu allgemeingültige Muster (Stichwort: *pattern*) für die unterschiedlichsten Religionen nachzuweisen (J.G. FRAZER; *Myth and Ritual-School* u.a.). Faßt man demgegenüber den derzeitigen Forschungsstand zum Problembereich der „Heiligen Hochzeit“ zusammen, muß man ernüchert feststellen, daß eine rituell im Kult nachvollzogene „Götterhochzeit“ nur für einen begrenzten Raum und eine eng begrenzte Zeit in Mesopotamien belegbar ist. Die Funktion dieses Kultes lag im Bereich des staatlich legitimierten und legitimierenden Königskultes, nicht im Vorstellungskreis eines Fruchtbarkeitskultes. Eine Verbindung von „Heiliger Hochzeit“ und Fruchtbarkeitskult ist aufzugeben und ebenso wie die zeitliche und geographische Ausdehnung des Rituals als unrichtig und irreführend abzuweisen.

Die Durchsicht der vorgeschlagenen Belege für eine „Heilige Hochzeit“ in der ugaritischen Religion und in der vom AT bezeugten kanaanäischen Religion oder auch im YHWH-Kult hat gezeigt, daß eine zum sumerisch-babylonischen Ritual vergleichbare Vorstellung nicht nachzuweisen ist. Der Terminus „Heilige Hochzeit“ bildet in *keinem Fall* eine adäquate Möglichkeit zur Beschreibung von religiösen Vorstellungen oder rituellen Elementen. Im Gegenteil scheint der Gebrauch dieses Terminus bzw. die Übertragung der mit diesem Komplex verbundenen Vorstellungen in den Bereich der biblischen Texte zu Fehl- und Überinterpretation Anlaß gegeben zu haben. Die Identifikation von Kultelementen oder Vorstellungsmustern im Bereich des sog. „Höhenkultes“ mit dem Mythologem der „Heiligen Hochzeit“ beruht häufig auf falschen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, etwa daß der Regen aus einer kosmisch-chthonischen, sexuell konnotierten Verbindung herrühre (der Wettergott Baal und sein Regensperma, das die göttliche Mutter Erde befruchtet, s.o. im Abschnitt: Fruchtbarkeit). Für diese These gibt es religionsgeschichtlich für die vorexilische Zeit keinen Rückhalt, trotzdem scheint sie weiter mitgeschleppt zu werden und einen Zusammenhang mit der „Heiligen Hochzeit“ für den Bereich Syrien-Palästinas zu suggerieren. Daher sollte der Terminus in der atl. Exegese bzw. in religionsgeschichtlichen Untersuchungen zum AT m.E. nicht mehr verwandt werden. Ein Zusammenhang der in Frage

---

251 Beispiele wären z.B. G. BOSTRÖM, *Proverbiastudien*, 123-127, der 1935 einen *hieros gamos* am Neumondfest vermutet hat, in dem die Vereinigung von Sonne(ngott) und Mond(göttin) repräsentiert worden sei, was er in Spr 7 oder Hos 2,13.17 wiederfinden will.

## II. Heilige Hochzeit

---

kommenden Texte ließ sich weder mit einer hervorgehobenen Funktion des Königs noch der Königin oder einer Priesterin, geschweige denn mit einer dieser Personen in der Rolle einer Gottheit nachweisen. Ein für Ugarit angenommener Zusammenhang zwischen „Heiliger Hochzeit“ und Aṣirat ließ sich nicht erweisen, im AT ist ein Zusammenhang mit Aschera ohne textlichen Bezug und damit weitestgehend gegenstandslos. Weder über die Ugarittexte noch über biblische Nachrichten läßt sich ein Zusammenhang des Ascherakultes mit den Vorstellungen einer rituell im Kult nachvollzogenen oder kultisch repräsentierten Götterhochzeit behaupten.



### III. Das Problem der Kultprostitution

Der Problembereich der kultischen Prostitution taucht in der atl. Exegese in zwei größeren Bereichen auf. Zum einen findet sich der Terminus bei der Diskussion um den Höhenkult. Die „sakrale Prostitution“<sup>252</sup> wird hier als ein Teilbereich der umfassenden kanaanäischen Fertilitätsriten verstanden<sup>253</sup>. Meist wird in den Erklärungen die Kultprostitution insofern mit Fruchtbarkeit verbunden, als daß der Geschlechtsakt mit der Vertreterin einer der Fruchtbarkeitsgöttinnen selbst Fruchtbarkeit evozieren soll. Es wird also angenommen, der Geschlechtsakt im Rahmen sakraler Prostitution des Höhenkultes sei ein Akt imitativer Magie. Die Fruchtbarkeit, deren Erlangung das Ziel des kultischen Aktes sein soll, wird meist nicht näher bestimmt, es geht global „irgendwie“ um Fruchtbarkeit, d.h. ununterschieden um erwünschtes Wachstum der Flora (vegetative Fruchtbarkeit; „Fruchtbarkeit des Landes“) oder um die maximierte Vermehrung der Nutztiere („Fruchtbarkeit der Herden“) oder auch um die generativ-reproduktive Fruchtbarkeit der Kultteilnehmer/Innen und ihrer Familien („Kinderreichtum“). Gerade für den Bereich des Höhenkultes wird der Begriff der Kultprostitution häufig in einen Zusammenhang mit der „Heiligen Hochzeit“ gebracht. Paraphrasiert wird dann etwa so definiert: Die sakrale Prostitution bildet die Verbindung zwischen Gott und Göttin ab, es ist der Nachvollzug des göttlichen Aktes auf menschlicher Ebene; gegenüber dem einen, jährlichen Nachvollzug durch den König ist die Kultprostitution eine Art demokratisierter *hieros gamos*. Nicht immer von diesem ersten Diskussionsbrennpunkt „Kultprostitution und Höhenkult“ unterschieden, zumindest aber nicht völlig getrennt davon, wird der Problembereich der Kultprostitution noch unter anderen Hinsichten diskutiert. Hier konzentriert sich das Interesse auf die Stellen, an denen *terminologisch* scheinbar von Kultprostitution die Rede ist. Es handelt sich um die Belege des mask. *qādeš* bzw. des fem. Pendant *q<sup>e</sup>dešāh* in Gen 38,21f; Dtn 23,18; 1Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2Kön 23,7; Hos 4,14 und Ijob 36,14. Üblicherweise werden *qādeš/q<sup>e</sup>dešāh* in den hebräischen Lexika mit „Geweih(e)r; Kultprostituierte(r)“ wiedergegeben<sup>254</sup>, so daß ein Bezug zur sakralen Prostitution hier offenbar zu sein scheint. Es ist auffallend, daß es in der Behandlung der Terminologie dieser Stellen weit seltener um die Frage nach den Begleitvorstellungen bzw. dem Ziel der Kultprostitution geht. Ebenso fällt auf, daß sich die Diskussion um die Frage der sakralen Prostitution weitestgehend an den Belegen des Femininums *q<sup>e</sup>dešāh*

---

252 Der Begriff „sakrale Prostitution“ wird im allgemeinen synonym zu den Termini „Kultprostitution“ und „Hierodulie“ gebraucht, s. dazu u.

253 Vgl. dazu z.B. W. KORNFELD, Art. Prostitution, 1356-1358.1363f.

254 Vgl. z.B. KBL<sup>3</sup> 1005; GesB<sup>17</sup> 703: „männliche Hure, eig.: Geweih(e)r; öffentliche Buhlerin eig.: Geweih(e)“.

orientiert (Dtn 23,18; Hos 4,14; Gen 38,21f), während bei den maskulinen Belegen aus den Königsbüchern überwiegend über den Bezug zum Kult überhaupt nachgedacht wird.

In den „Dunstkreis“ der Kultprostitution sind ferner manche andere Stellen gestellt worden, die a) schwer verständlich und b) etwas mit Frauen und mit Kult oder Sexualität zu tun haben, etwa der „Spiegeldienst der Frauen“ Ex 38,8 und die Frauen vor dem Offenbarungszelt in 1Sam 2,22, die Gesetzesbestimmungen in Lev 19,29; 21,7 sowie Am 2,7f und Mi 1,7.

#### **A. Zur Relevanz des Themas Kultprostitution für eine Untersuchung zum Ascherakult**

In der Diskussion um die Göttin Aschera und ihren Kult spielt die kultische Prostitution nur scheinbar eine Nebenrolle. Vielmehr ist Kultprostitution ein „pattern“, das immer wieder im Zusammenhang mit dem Ascherakult auftaucht. Sei es, daß die kultische Prostitution mit der „Muttergottheit“ in Verbindung gebracht wird und damit Aschera implizit oder explizit involviert ist<sup>255</sup> oder daß Aschera als „kanaanäische Fruchtbarkeitsgöttin“ verstanden wird, die im Höhenkult neben Baal durch sexuelle Riten verehrt worden ist. So schreibt z.B. K. KOCH: „Mit der Ascheraverehrung hat vielleicht die Tätigkeit von Buhlnaben zusammengehört, demnach hatte sie spezielle Bedeutung für die menschliche Fruchtbarkeit ...“<sup>256</sup>. Ferner hat für das Thema Aschera die Rückfrage nach den *q̄des̄im* besondere Relevanz, da an einigen Stellen in den Königsbüchern ein Zusammenhang zwischen „Qedeschendienst“ und dem Ascherakult hergestellt wird und so ein Zusammenhang zwischen Ascherakult und kultischer Prostitution suggeriert wird. Am deutlichsten ist eine Stelle aus dem Reformbericht 2Kön 23,7, die etwa in der EÜ folgendermaßen wiedergegeben wird:

„Ferner riß er (Joschija) die Gemächer der Hierodulen am Tempel nieder, in denen Frauen Schleier für Aschera webten“.

Ein Bezug der beiden Vershälften aufeinander liegt nahe und wird auch in der Forschung vertreten. Die Frauen sind dann identisch mit den „Hierodulen“, und ihre Tätigkeit (Weben) wird als Euphemismus für die sakrale Prostitution gesehen. Aber auch an anderen Stellen wird die „Unzucht im Dienst heidnischer Götter“<sup>257</sup> in unmittelbarer Nähe zu Aschera erwähnt, so in 1Kön 15,12f<sup>258</sup> und im Zusammenhang mit dem „Aschera-infiltrierten Höhenkult“ in 1Kön 14,23f. Ähnlich scheint die Lage in 2Chr 19,3, auch wenn diese Stelle in der Forschung bisher nicht als Indiz für die Zuordnung von Ascherakult und

---

255 Vgl. z.B. W. KORNFELD, Art. Prostitution, 1356f.

256 K. KOCH, Aschera, 101.

257 So der Kommentar der EÜ zu der Erwähnung des *q̄ades̄* in 1Kön 14,24.

258 Dazu z.B. wiederum K. KOCH, Aschera, 101: „Waren Ascherakult (und Qedescheninstitution) jebusitisches Erbe, das die Königinmutter aufgrund ihrer Herkunft gefördert hatte, das aber durch ihren jahwätreuen Sohn beseitigt worden ist“?

## B. Begriffsklärungen

---

*q<sup>e</sup>dešim*-Institution herangezogen wurde. Aus dem *w<sup>e</sup>yætær haqqādeš ʿāšær nišʿar bīmē ʿāsā ʿābī biʿer min hāʿārēs* der Vorlage in 1Kön 22,47 wird in der Chronik leicht abgewandelt *kī biʿartā haʿāšerōt min hāʿārēs*. Wenn nun 1Kön 22,47 von „Kultprostituierten“ spricht, wie in der Forschung bisher im allgemeinen angenommen wurde, dann scheint auch der Chronist in 2Chr 19,3 die Ascheren bzw. die Ascheraverehrerinnen in einer assoziativen Nähe zu diesem „Greuel“ zu sehen.

Im Rahmen der Forschung wurde und wird aufgrund von 2Kön 23,7; 1Kön 14,23f; 15,12f, aber auch über die Assoziation von ug. *qdš* (*Qudšu*), das in den Ugarittexten als Epithet der Aṣirat belegt ist, zu heb. *q<sup>e</sup>dešāh*, eine Beziehung zwischen der Kultprostitution und dem Ascherakult angenommen.

Kultprostitution erweist sich somit als ein wichtiges Nebenthema in einer Untersuchung des Ascherakultes. Es erscheint notwendig, das Problem der Kultprostitution etwas breiter in den Blick zu nehmen und wie bei der „Heiligen Hochzeit“ „Grundlagenforschung“ zu betreiben. Dabei sollen folgende Fragen geklärt werden: Gab es in Israel kultische Prostitution? Und: Wie ist die teils offenbare, teils assoziative Verbindung von Aschera zu den *q<sup>e</sup>dešim* zu erklären? Handelt es sich um Teilnehmer und Teilnehmerinnen im Ascherakult? Gibt es eine Verbindung zwischen Ascherakult und kultischer Prostitution, insofern letztere als ein Element des Ascherakultes zu gelten hat?

Um diese Fragen zu beantworten, soll wegen der hohen Bedeutung des Themas ein weiterer Anlaufweg in Kauf genommen werden. Es ist zunächst nach der Begrifflichkeit zu fragen, dann in einem wichtigen „Seitenblick“ der Stand der Forschung zur Kultprostitution in „Israels Umwelt“ zu referieren und schließlich ausführlich auf die *q<sup>e</sup>dešim*-Belege im AT einzugehen. Zum Abschluß soll das Kapitel in der Behandlung einiger ausgewählter Belege die Darstellung der Kultprostitution abrunden und deutlich machen, inwieweit das „Erklärungsmuster“ Kultprostitution sich in der Auslegungsgeschichte zum allgegenwärtigen Platzhalter in schwierigen Stellen entwickelt hat.

## B. Begriffsklärungen

Bereits oben war darauf verwiesen worden, daß die Verwendung des Begriffes „Kultprostitution“ wenig differenziert ist, und daß der Begriff teilweise promiscue mit „Heiliger Hochzeit“ und „Sexualriten“ oder auch „Initiationsriten“ gebraucht wird. Es scheint, daß sich unter anderem durch diese mangelnde Festlegung eines Begriffsinhalts und durch die damit verbundene Aufweichung von Kriterien, die die Annahme einer institutionalisierten Kultprostitution rechtfertigen können, das Etikett der sexuell geprägten Fruchtbarkeitskulte so konstant in Beschreibungen der sog. kanaanäischen Religion durchhält und selten einer

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

Überprüfung unterzogen worden ist. Daher sollen hier zunächst einige klärende terminologische Anmerkungen gemacht werden<sup>259</sup>.

In der Forschungsgeschichte ist bislang nicht zwischen Kultprostitution und sakraler Prostitution unterschieden worden<sup>260</sup>. Beide sind unterschiedslos der profanen Prostitution gegenübergestellt worden, so daß profane und sakrale Prostitution komplementär das Gesamtphänomen Prostitution ausmachen. Es erscheint jedoch sinnvoll, aufgrund der unterschiedlichen Konnotation von „Kult“ und „Sakralität“ diese beiden Termini voneinander abzuheben. Ferner ist der Begriff der Tempelprostitution bisher häufig synonym zu Kultprostitution und sakraler Prostitution gebraucht worden. Erst in jüngerer Zeit wird insbesondere für die großen Kultzentren in Mesopotamien zwischen Tempelprostitution und Kultprostitution unterschieden, was nützlich und sinnvoll erscheint.

Unter *profaner Prostitution* wird im folgenden eine sexuelle Dienstleistung verstanden, die unter Einsatz des eigenen Körpers das Befriedigen sexueller Bedürfnisse anderer gegen Entgelt zum Ziel hat<sup>261</sup>. Dabei wird zunächst nicht zwischen männlicher und weiblicher, homo- oder heterosexueller, einmaliger, gelegentlicher oder dauerhafter, institutionell gebundener und organisierter oder ungebundener Prostitution unterschieden. Die Prostitution soll dann als *sakrale Prostitution* bezeichnet werden, wenn der sexuelle Akt mit dem Nimbus des Sakralen, sei es eines Gottes, einer Göttin oder beider oder lediglich mit göttlich geschenkter oder vermittelter sexueller Vitalität und/oder Fruchtbarkeit in irgendeiner Weise mehr oder weniger intensiv verbunden wird, wobei diese Bezüge nicht das Primärziel des Geschlechtsaktes umschreiben. Das Attribut „sakral“ bezeichnet hier demnach eine

---

259 In der folgenden Begriffsklärung sind soziologische Faktoren der Prostitution weitestgehend außer acht gelassen worden. Auf die gesellschaftliche Funktion von Prostitution in den unterschiedlichen Formen kann hier nicht eingegangen werden. Es geht ausschließlich um eine Differenzierung des Phänomens. Daß mit der Funktionalisierung der Sexualität oder mit der Entpersonalisierung der bzw. des Prostituierten zum Objekt der Begierde anderer häufig eine Abwertung der Person verbunden ist, und daß Prostitution meist mit gesellschaftlichen Unterdrückungsmechanismen in Verbindung steht, wird hier vorausgesetzt, kann aber nicht selbst Gegenstand der Untersuchung sein.

260 Der dritte, in der Forschung ebenfalls synonym gebrauchte Begriff der „Hierodulie“ soll hier nicht verwandt werden, da der aus dem griechischen ἱερόδουλος bzw. ἱερός δοῦλος abgeleitete Terminus zunächst weit mehr umfaßt als die „Kultprostitution“. Mit Hierodulie kann „der gesamte, sehr vielfältige u. umfangreiche Komplex von Tätigkeiten u. Dienstleistungen verschiedenster Art im Bereich orientalischer u. antiker Heiligtümer“ bezeichnet werden (W. FAUTH; M-B. VON STRITZKY, Art. Hierodulie, 73). Erst in einem engeren Sinne umfaßt der Begriff „Aktivitäten sexueller Art, die von Männern u. vor allem von Frauen unter dem Vorzeichen kultischer Obligation u. zum Nutzen der jeweiligen sakralen Stätten bzw. zu Ehren der dort verehrten Gottheiten ausgeübt wurden“ (ebd. 74).

261 Vgl. dazu die Definition BROCKHAUS ENZYKLOPÄDIE, 17. Aufl. Bd. 15, 187 oder MEYERS GROSSES TASCHENLEXIKON Bd. 17 (1981), 318, Für ein Verständnis der Prostitution im AT vgl. auch P. BIRD, Harlot, 78: „Thus in Hebrew conception the prostitute is »essentially« a professional or habitual fornicator, promiscuous or unchaste woman, whose role and profession are defined by her sexual activity with men to whom she is not married“.

kultisch-verehrende Konnotation der Prostitution im weiteren Sinne, aber *nicht* zugleich eine kultisch-institutionelle Einbindung oder eine kultorganisatorische Anbindung der Prostitution. Der Unterschied zwischen der profanen und der sakralen Prostitution ist in der hier zugrundegelegten raumzeitlichen Eingrenzung (Mesopotamien, Syrien, Palästina im 3. Jt. bis einschließlich zur 1. Hälfte des 1. Jt.) fließend<sup>262</sup>.

Eine kultisch-institutionelle Einbindung setzt hingegen der Begriff *Kultprostitution* voraus. Unter diesen Begriff soll hier diejenige Prostitution subsumiert werden, in der die oder der Prostituierte institutionell in einen organisierten Kult eingebunden ist und *der Akt der Prostitution selbst im engeren Sinne als kultische Handlung verstanden wird*. Mehr oder weniger kommt es dabei zu einer Identifikation des oder der Prostituierten mit dem Gott oder der Göttin; auf jeden Fall gelten die Prostituierten in der Kultprostitution als Kultfunktionäre (d.h. in gewissem Sinn als Priester oder Priesterin) der jeweiligen Gottheit. Das *Primärziel* des Geschlechtsaktes ist *nicht* die Befriedigung sexueller Bedürfnisse, sondern die kultische Verehrung der Gottheit und die Erfüllung damit möglicherweise verbundener Erwartungen<sup>263</sup>. Kultprostitution findet daher immer an einem Heiligtum statt, sei es ein

---

262 Es ist unwahrscheinlich, daß es eine rein und ausschließlich *profane* Prostitution gegeben hat, da die sexuelle Vitalität und Kraft göttlich vermittelt gedacht wurde. Das Befriedigen von sexuellen Bedürfnissen dient der positiven Steigerung des Lebensgefühls. Dieses ist aber wiederum eng mit der Religiosität verknüpft, indem es als von göttlicher Seite ermöglicht oder mitverursacht gedacht wurde. Der Sexualität inhärenten (und inhärieren) Aspekte von Macht, und insofern Götter anthropomorph vorgestellt werden, ist der sexuelle Akt eingeschränkt auch ein Analogon zur göttlichen Macht. Ob man deshalb sagen kann, daß jeder Koitus selbst als religiöser Akt verstanden wurde, wie E. EBELING meint (vgl. RLA III 223), kann bezweifelt werden. Das würde nämlich bedeuten, daß es im Alten Orient keine zweckfreie Sexualität gegeben hat. U. WINTER spricht in diesem Zusammenhang etwas gedämpfter von der „Sakralisierung des Geschlechtsaktes“ (Frau, 346). Wenn man dies zugesteht, lassen sich immer noch vielfältige graduelle Unterschiede bei der sakralen Konnotation denken. Daß der Übergang von profaner Prostitution zum sakral konnotierten Geschlechtsakt fließend war, bestätigen auch neuere Darstellungen der Kultprostitution. Sicher etwas zu stark nivellierend zunächst U. WINTER: „Der Unterschied der Kultprostitution zur gewöhnlichen Prostitution scheint demnach in nicht mehr viel anderem zu liegen, als dass bei der ersteren der Profit dem Gotte zugute kommt. Da wohl dieser Unterschied bloss formell bestand, war der Uebergang von der Kultprostitution zur gewöhnlichen Prostitution fließend ...“. Bezogen auf Mesopotamien sagt W. FAUTH: „Daß die ... Distinktion zwischen Hierodule und gewöhnlicher Dirne nicht unbedingt einen Ausschluß der letzteren aus sakralen Bezügen bedeuten muß, zeigen die Verhältnisse im altesopotamischen Inanna-Īstar-Kult“ (Sakrale Prostitution, 26; ähnlich J.G. WESTENHOLZ, Tamar, 262). FAUTH sieht diese „Vermischung“ nicht als ursprünglich an, sondern im Anschluß an I. SEIBERT als Prozeß gesellschaftlicher Depravation: „Dieses zunehmende Verfließen der Grenzen zwischen sakraler Prostitution und gewöhnlichem Dirnentum hat seine letzte Ursache anscheinend im allmählichen Absinken des gesellschaftlichen Niveaus der Hierodulen unter dem Einfluß einer generellen sozialen Abwärtsentwicklung“ (ebd. 28; vgl. auch DERS.; (M.-B. VON STRITZKY), Art. Hierodulie, 74).

263 Eine völlige Lösung von der Bedürfnisbefriedigung wäre eine sicher unzulässige Idealisierung der kultischen Prostitution. Ebenso wäre die Definition zu enggeführt, wenn man den wirtschaftlichen Aspekt völlig außer acht lassen würde. Allerdings ist ein finanzieller Gewinn gerade bei Kultprostitution nicht das Hauptziel. Vgl. ähnlich die Unterscheidung zwischen

Staats- oder Nationalheiligtum, ein Regional- oder ein offiziell legitimes bzw. auch inoffizielles Lokalheiligtum. Ist die Prostitution am Heiligtum organisiert oder in einen Komplex kultischer Gebäude eingebunden, findet aber *ohne* die kultische Einbindung der oder des Prostituierten statt, ist also nicht selbst Teil des Kultes am jeweiligen Heiligtum, dann soll von *Tempelprostitution* gesprochen werden. D.h. hier ist die Prostitution selbst kein kultischer Akt im engeren Sinne, sie dient wie die profane Prostitution in erster Linie der Befriedigung sexueller Lust. Der oder die Prostituierte sind (bei der Ausübung der Prostitution) keine kultischen Funktionsträger und -trägerinnen. Der Erlös dieser am Heiligtum organisierten, in aller Regel sakral konnotierten Prostitution, dient zum Unterhalt des Kultbetriebes und der angestellten Prostituierten. *Nicht jede Tempelprostitution ist demnach Kultprostitution.*

Schließlich ist selbstverständlich noch zwischen den verschiedenen Facetten der sakralen oder kultischen Prostitution und Initiations- oder Deflorationsriten zu unterscheiden. Letztere zeichnen sich gegenüber allen Formen der Prostitution durch ihre konstitutive Einmaligkeit aus. Von den Formen der sakralen Prostitution unterscheiden sie sich dadurch, daß ihr Grund und ihr Primärziel wie bei der kultischen Prostitution nicht die geschlechtliche Bedürfnisbefriedigung ist. Sie gehören phänomenologisch wie die Kultprostitution zu den Sexualriten, zugleich aber auch zu den unterschiedlichen Formen der Übergangsriten<sup>264</sup>.

#### **C. Zum Ursprung der Prostitution und zur Herleitung der Kultprostitution aus der „Heiligen Hochzeit“**

In Handbüchern und Lexika wird häufiger die als Fertilitätsritus gedeutete Kultprostitution als Ursprung und Wurzelgrund der profanen Prostitution bezeichnet<sup>265</sup>. Ist diese These eines Ursprungs der profanen Prostitution in der kultisch verstandenen und institutionalisierten Prostitution richtig, dann müßte man eine weit verbreitete kultische Prostitution auch im altorientalischen Raum annehmen. Die Wahrscheinlichkeit einer Kultprostitution in Israel im 1. Jt. würde sich erhöhen. Allerdings sind gegen diese Globalthese in letzter Zeit zu Recht Bedenken erhoben worden. Da die Existenz von kommerzialisierter Tempelprostitution in Mesopotamien wahrscheinlicher ist als die kultischer Prostitution (s.u.), erscheint damit auch die gleichzeitige Existenz „profaner“ Prostitution wahrscheinlich. Soziologische Modelle zum Ursprung und zur Priorität der (profanen) Prostitution haben ebensoviel für

---

*sacred prostitution* und *cultic/ritual intercourse* bei E.J. FISHER, *Prostitution*, 230.236 sowie die Differenzierungen bei G. LERNER, *Origin*, 238.

264 Vgl. W. KORNFELD, *Art. Prostitution*, 1358.

265 Vgl. z.B. die Artikel zur Prostitution BROCKHAUS ENZYKLOPÄDIE, 17. Aufl. Bd. 15, 187 oder MEYERS GROSSES TASCHENLEXIKON, Bd.17 (1981) 319; vgl. zu dieser These auch die breit recherchierten Angaben bei G. LERNER, *Origin*, 238.

sich wie die These vom kultischen Ausgangspunkt der Prostitution. So urteilt zumindest GERDA LERNER, die selbst ein soziologisches Herleitungsmodell für die Prostitution in Mesopotamien präferiert: „The causal connection taken for granted by historians, namely, that commercial prostitution developed out of temple prostitution, seems far less obvious than has generally been assumed“<sup>266</sup>.

Eine andere in der Forschung zur Kultprostitution nahezu allgemein akzeptierte These, die die kultische Prostitution aus dem Ritual der „Heiligen Hochzeit“ herleitet bzw. mit diesem in engen Zusammenhang bringt, muß ebenfalls hinterfragt werden<sup>267</sup>. In dem (meist als weit verbreitetes „pattern“ vorausgesetzten) Rahmen der „Heiligen Hochzeit“ findet sich die Herleitung der Kultprostitution dergestalt, daß die jährlich zum Neujahrsfest vollzogene Vereinigung von „Göttin“ und König auch über diesen je einmaligen Akt immer wieder nachvollzogen wird. Dieser Nachvollzug geschieht allerdings nicht mehr auf „höchster Ebene“ von Priesterin und König, sondern wird popularisiert. Männer können am Heiligtum mit Kultprostituierten die heilige Hochzeit „für sich“ mit der Kultprostituierten als Vertreterin der Göttin nachvollziehen. M.-T. WACKER hat jüngst darauf hingewiesen, daß dieses Konstrukt einer demokratisierten „heiligen Hochzeit“ im Rahmen von kultischer Prostitution forschungsgeschichtlich wieder einmal mehr der breiten Auseinandersetzung mit dem Mythologem der heiligen Hochzeit von J.G. FRAZER in „The Golden Bow“ 1890 entstammt und seitdem immer wieder als Erklärungsmodell für das Phänomen der Kultprostitution in der Literatur auftaucht<sup>268</sup>. Bezogen auf den hier relevanten mesopotamischen Raum formuliert z.B. WOLFGANG FAUTH in seinem Übersichtsartikel zur sakralen Prostitution: „Hierodulie im Sinne sakraler Prostitution erscheint ableitbar aus einer Spezifizierung vorwiegend, aber nicht ausschließlich weiblicher Tempelbediensteter oder Kultfunktionäre auf bestimmte Rollen im rituellen Komplex der Heiligen Hochzeit zwischen der Gottheit und deren jeweiligen Konsorten, soweit er repräsentiert wird durch eine Priesterin bzw. den

---

266 G. LERNER, *Origin*, 245, vgl. auch ebd. 247f zu ihrem Modell.

Etwas zu einfach macht es sich H. SCHULTE, wenn sie Ehebruch und Prostitution als „Früchte am Baum des Patriarchats“ bezeichnet (Beobachtungen, 258). Ihr Versuch, in dem Begriff *zōnāh* eine Bedeutungsentwicklung von der Bezeichnung für eine in Matrilinearität „in der Geborgenheit ihrer mütterlichen Sippe selbständig lebende“ Frau (ebd. 256) hin zu Prostituierten in der patriarchalen Gesellschaft ab dem 8. Jh. zu sehen, überzeugt nicht. Vielmehr sind die von ihr konstatierten Auffälligkeiten dadurch zu erklären, daß profane Prostitution in Israel in vorexilischer Zeit offensichtlich nicht völlig abgewertet wurde und pejorativ besetzt war.

267 Diese These findet sich häufiger auch zusammen mit der zuerst behandelten vom Ursprung der Prostitution in der Kultprostitution. Vgl. diese Verbindung so z.B. bei G. WEILER, *Tamar*, 93: „Religionsgeschichtliche Überlegungen erlauben mir, »Tempelprostitution« als vorübergehende Erscheinung zu begreifen. Sie ist aus der Heiligen Hochzeit hervorgegangen und in die profane Prostitution übergegangen“.

268 Vgl. M.-T. WACKER, *Sakrament*, 53 mit einem entsprechenden Zitat FRAZERS (*Isis, Attis und Osiris*, Bd. I, *The Golden Bow* 4,1<sup>3</sup>1914, 36-39); zur Kritik an den Voraussetzungen der Thesen J.G. FRAZERS vgl. ebd. 51-54.

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

(Priester-)König“<sup>269</sup>. Diese These setzt nicht nur eine weitverbreitete Praxis der „Heiligen Hochzeit“ voraus, die sich allerdings nicht nachweisen läßt (s.o.), sondern auch die Interpretation des Ritus als „Fruchtbarkeitszauber“, wie EDWIN M. YAMAUCHI in aller Klarheit bestätigt: „Cultic prostitution is a practice involving the female and at times the male devotees of fertility deities, who presumably dedicated their earnings to their deity. One of the motifs of the practice, particularly in Mesopotamia where the King engaged in an act of *hieros gamos* or »sacred marriage« with a temple prostitute, was to insure fertility of the land and people through sympathetic magic“<sup>270</sup>. Abgesehen davon, daß das Ritual der „Heiligen Hochzeit“ nicht primär als Fruchtbarkeitsritual verstanden werden darf, läßt sich ein direkter Zusammenhang von kultischer Prostitution und „Heiliger Hochzeit“ nicht erweisen<sup>271</sup>. Zudem ist fraglich, ob eine Deutung der Kultprostitution, sofern es sie im strengen Sinne überhaupt gegeben hat (s.u.), als sympathisches Fruchtbarkeitsritual überhaupt der Sache gerecht wird oder nicht vielmehr eine Fehlinterpretation ist, die aus einer Simplifizierung der Vorstellungen altorientalischer Religiosität herrührt, in der sich alles zentral um Fruchtbarkeit dreht. Daß die Entstehung und das Wachsen der Vegetation im Alten Orient in Analogie zu einer sexuellen Vereinigung vorgestellt wurde, läßt sich nicht erweisen und ist auch wenig wahrscheinlich. Wie soll man sich dann aber den postulierten Sympathiezauber der „imitativen kultischen Fertilitätspromiskuität“ vorstellen? Eine *solche* Kultprostitution

- 
- 269 W. FAUTH, Prostitution, 24; vgl. DERS.; (M.B. VON STRITZKY), Art. Hierodulie, 74: „H. im genannten Sinne scheint aus der Spezifizierung der Aktivitäten vorwiegend weiblicher Tempelbediensteter oder Kultfunktionäre auf bestimmte Rollen im rituellen Komplex der Hl. Hochzeit ... zwischen der Gottheit u. ihrem durch eine Priesterin bzw. den (Priester-) König repräsentierten consors erwachsen zu sein“. Zur Erläuterung der These eines Zusammenhangs führt er zwei Beispiele aus der Literatur an (vgl. Prostitution, 24). Zum einen den „hymnische(n) Dialog zwischen der LUKUR-Priesterin Kubätum und König Šusin von Ur und die Bezeichnung einer entu ... in der gleichen Stadt als Vertreterin der Göttin Ningal mit dem Appellativ einer »Gemahlin des Mondgottes Nanna«. Bei dem Dialog zwischen Šusin und Kubätum handelt es sich um SRT 23. Eine neuere Bearbeitung und Übersetzung findet sich bei B. ALSTER, Love Songs, 138-142, der allerdings den von KRAMER angenommenen Zusammenhang mit der „Heiligen Hochzeit“ gänzlich ablehnt. Daß die LUKUR/*naditu(m)* Priesterin eine Kultprostituierte war, läßt sich nicht sicher erweisen. Die These, daß die *entu(m)* generell (also auch in Ur) mit „Heiliger Hochzeit“ in Verbindung zu bringen ist, läßt sich bisher ebenfalls nicht bestätigen. Allerdings steht sie in ihrem Amt wohl in enger Verbindung zum Königtum, vgl. U. WINTER, Frau, 338f.
- 270 Y. YAMAUCHI, Prostitution, 213. Das Verständnis von Kultprostitution als Fruchtbarkeitsritus ist das bis in jüngste Zeit vorherrschende, vgl. z.B. D. KELLERMANN, Art. Fruchtbarkeit, 711; M. NOTH, Welt, 251; K. KOCH, Profeten, 98f; A. DEISSLER, Hosea, 26.
- 271 Vgl. auch J.G. WESTENHOLZ, Tamar, 262, die zu diesem Ergebnis allerdings aufgrund ihrer Definition von Prostitution kommt: „If prostitution is defined as occurring outside the cultural bounds of controlled sexuality, then controlled coitus within the sacred sphere is not prostitution“. Es ist fraglich, ob ihre gute soziokulturelle Definition ausreichend ist, da sie die Existenz von Tempelprostitution *per definitionem* ausschließt, sofern man davon ausgehen kann, daß Tempelorganisation innerhalb der „cultural bounds“ liegt.



hat es wahrscheinlich nie gegeben<sup>272</sup>. Ein Bezug der (Liebes-)Göttin Inanna/Ištar zur Prostitution ist hingegen offenbar. Er zeigt sich bereits sehr deutlich darin, daß Inanna als Prostituierte mehrfach angesprochen ist, Patronin der Prostituierten ist bzw. ihr Kult sexuell konnotiert war<sup>273</sup>. Allerdings zeigt sich in diesen Bezügen *keine* besondere Affinität zur vegetativen oder reproduktiven Fruchtbarkeit, sondern vielmehr ein Bezug zu Erotik und Sexualität. Sakrale Prostitution läßt sich viel eher in Verbindung zur erotischen und sexuell konnotierten Göttin (und analog zu einem Gott) verstehen<sup>274</sup>. Ein unmittelbarer Bezug zur Fruchtbarkeit existiert nicht; sakrale Formen der Prostitution sind im Alten Orient wohl ebensowenig wie die „Heilige Hochzeit“ je als ein Akt imitativer Magie verstanden worden!

### D. Zum Stand der Forschung zur Kult- und Tempelprostitution im Alten Orient

Bisher wurde die Existenz von Kultprostituierten im Alten Orient weitestgehend unhinterfragt vorausgesetzt, gerade auch wegen der etymologischen Verwandtschaft der hebr. *q<sup>e</sup>dešāh* mit der akk. *qadištu*, die man analog ebenfalls als Kultprostituierte verstand<sup>275</sup>.

- 
- 272 Vgl. ähnlich H.M. BARSTAD, *Polemics*, 24, der es sich allerdings etwas zu einfach macht, wenn er aufgrund der falschen Voraussetzungen bei der Interpretation von Kultprostitution auf die geringe Verbreitung bzw. sogar Nichtexistenz einer kultisch angebundenen Prostitution in Mesopotamien schließt. Vgl. zur Ablehnung einer Verbindung mit „Fruchtbarkeit“ auch M.-T. WACKER, *Sakrament*, 74f.
- 273 Vgl. U. WINTER, *Frau*, 328-366 u.ö.; C. WILCKE, Art. Inanna/Ištar, 85f; TALLQUIST, *Götterepitheta*, 333-338; M.I. GRUBER, *qēdešāh*, 146, der zu Recht darauf hinweist, daß aus der Schutzfunktion Ištars für die Prostituierten nicht hervorgeht, daß jeder Dienst der Prostituierten als kultischer Dienst für Ištar verstanden wurde, wie ja auch ebensowenig angenommen werden kann, daß jeder Akt des Schreibens als Kultakt der Nisaba verstanden wurde.
- 274 Vgl. dazu die breite Untersuchung zum Motivkomplex der Sexualität im Alten Orient von U. WINTER, *Frau*, 252-368, der immer wieder die Bedeutung von erotischen Komponenten gegenüber einer einseitig und verengt verstandenen „Fruchtbarkeit“ herausstreicht. Vgl. auch M.-T. WACKER, *Sakrament*, *passim*, die in einem Vergleich mit indischen Devadas bei der Tempelprostitution von einer Vorstellung „glückstragender Sexualität“ spricht; vgl. auch DIES., *Aschera*, 144.
- 275 Wie fest die Überzeugung saß, daß sowohl mit der *qadištu* als auch mit der *q<sup>e</sup>dešāh* eine Kultprostituierte gemeint sei, läßt sich gut an dem Ugaritbeleg einer Liste von Tempelpersonal zeigen. Der Schluß auf kultisches Personal (ohne einen expliziten Bezug zur Prostitution) lag eigentlich nahe. Jedoch wurde dieser Beleg zunächst als Bestätigung, ja sogar zur Aufwertung der Kultprostitution im Rahmen kanaanäischer Religion gewertet. Vgl. z.B. W.F. ALBRIGHT, *Religion*, 176f: „Ihr (der *q<sup>e</sup>dešāh*) kanaanäischer Name war jedoch nur aus der Bibel bekannt bis kürzlich *Virolleaud* ihn bei einer Liste von Tempelpersonal auffand, die *Schaeffer* 1936 in Ugarit ausgegraben hatte. In dieser Liste stehen die *q-d-sh-m* direkt hinter den Priestern (*k-h-n-m*). Um 1400 v. Chr. waren also die männlichen Prostituierten eines kanaanäischen Tempels in Ugarit wichtig genug, um an zweiter Stelle, noch vor den Sängern, Türhütern usw. verzeichnet zu werden“. Vgl. ähnlich 1985 noch R.J. PETTEY, *Asherah*, 176f mit Bezug auf L. FISHER (RSP Bd. 2. No. 50): „Its frequent use in the Ras Shamra

### III. Das Problem der Kultprostitution

Erst in jüngerer Zeit ist dieser Konsens sowohl für den mesopotamischen als auch für den biblischen Bereich massiv in Frage gestellt worden und - so kann man die derzeitige Forschungslage charakterisieren - ins Wanken gebracht und sogar zum Teil bereits umgestürzt worden. Es kann im folgenden nicht darum gehen, die inzwischen mehrfach behandelte<sup>276</sup> mesopotamische Evidenz erneut zu diskutieren, sondern lediglich eine Zusammenfassung des Forschungsstandes zu bieten. Dieser hat sich gegenüber der älteren Position, die noch von der sicheren Existenz einer Kultprostitution ausging, für den mesopotamischen Raum um zwei Positionen erweitert. Die erste läßt sich am besten als Reaktion auf die Ausdehnung der Kultprostitution als breit bezeugtes und unhinterfragtes Phänomen des Tempelkultes und als Reaktion auf die unkritische Übernahme der Zeugnisse antiker Schriftsteller verstehen<sup>277</sup>. Unter Ablehnung der scheinbaren Evidenz aus den klassischen Quellen hat D. ARNAUD bereits 1973 die Existenz der Kultprostitution, jedoch auch die von Tempelprostitution negiert<sup>278</sup>. Tatsächlich reduziert sich die Basis der möglichen Argumente für die Existenz einer am Tempel organisierten sakralen oder kultischen Prostitution, wenn man von den nicht unbedingt beweiskräftigen klassischen Zeugnissen von Herodot, Strabo, Lukian, dem apokryphen Jeremiabrief und anderen<sup>279</sup> absieht, erheblich<sup>280</sup>. Einige, wie z.B. J.G. WESTENHOLZ oder B. MENZEL<sup>281</sup>, sind daher ARNAUDS kritischer Ablehnung der klassi-

---

texts ... is nearly always associated with the *khn* ..., as though the sexual performers were a class of clergy“.

- 276 Der Kurzdarstellung liegen folgende jüngere Arbeiten zugrunde, die den Forschungsstand repräsentieren dürften: W. FAUTH, Prostitution, 24-28; M.I. GRUBER, *qēdēšāh*, 138-148; R.A. ODEN, Bible, 147-152; J.G. WESTENHOLZ, Tamar, 250-263; G. WILHELM, Marginalien, 512-616; U. WINTER, Frau, 337-342 und eingeschränkt W. KORNFELD, Art. Prostitution, *passim*; E.M. YAMAUCHI, Prostitution, 214-216.
- 277 Ein Beispiel für dieses Vorgehen für den Bereich des AT bietet J.P. ASMUSSEN, Bemerkungen, 176-181, der unter der Prämisse „Die sakrale Prostitution war der Götzendienst par excellence“ (ebd. 176) jeden nur erdenklichen Fingerzeig unhinterfragt aufgreift, um das „ritual pattern“ (vgl. ebd., 168) im Alten Orient aufzuweisen.
- 278 Vgl. D. ARNAUD, Prostitution, 111f. Der Titel seines Aufsatzes formuliert die These „La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique (?)“; vgl. dazu U. WINTER, Frau, 337; G. WILHELM, Marginalien, 513f.
- 279 Vgl. die Zusammenstellung der klassischen Quellen bei R.A. ODEN, Bible, 140-147, der darauf hinweist, daß diese Quellen keinesfalls unabhängig voneinander entstanden sind, sondern vielleicht sogar alle auf Herodots Bericht von der Mylitta-„Initiationsprostitution“ zurückgehen. Vgl. zur Forschungsgeschichte von Herodot I, 199, zur Identität der Mylitta und zur Glaubwürdigkeit von Herodot jetzt ausführlich G. WILHELM, Marginalien, 505-513.
- 280 So weist z.B. auch E.J. FISHER, der ebenfalls die Beweislast nicht auf die klassischen Quellen legen will, auf das weitestgehende Fehlen von Regelungen der „Kultprostitution“ in Gesetzestexten und Listenmaterial hin: „If sacred prostitution was religious law and had such a central place in the ancient cult, one would expect that the law codes, the records of the temple administration, and the lists of temple personell which we now have in some abundance would make fairly explicit if not frequent mention of it“ (Prostitution, 226). Zu dem häufiger angeführten Gesetzesmaterial gehört z.B. CH § 178-184; 144-147.
- 281 Vgl. J.G. WESTENHOLZ, Tamar, 260.263. B. MENZEL, die im Haupttext zunächst noch offen formuliert: „Dass es derlei als »Institution« an assyrischen Tempeln (der Ištar) gegeben

schen Zeugnisse gefolgt und negieren die Existenz von sakraler und/oder kultischer Prostitution am Tempel aufgrund weitergehender Analysen. Ein Zusammenhang mit der Prostitution ist in der Forschung für viele der verschiedenen Klassen von sumerischen und babylonischen Priesterinnen und Tempelbediensteten vorgeschlagen und vertreten worden. Aber sowohl für die *ēntu* und *nadītu*<sup>282</sup>, die *ištaritu*<sup>283</sup>, *kulmašītu*<sup>284</sup> und erst recht nicht für die *qadištu*<sup>285</sup>, läßt sich ein Zusammenhang zur Prostitution konstatieren. Bei der *kezertu* liegt ein Bezug zur sexuellen Aktivität in Anbindung an den Tempel am nächsten, läßt sich aber auch hier nicht mit letzter Sicherheit erweisen<sup>286</sup>. Dennoch scheint eine generelle Ableh-

- 
- haben soll ... ist (bis zum Beweis des Gegenteils) für unwahrscheinlich zu halten“ (Tempel Bd. 1, 28), in den Anmerkungen jedoch die Tempelprostitution weitestgehend negiert: „Tempelprostitution« ist aus keilschriftlichen Quellen (sumerischen, babylonischen, assyrischen, hethitischen) Quellen nicht nachweisbar ... In das Gesamtbild des offiziellen nA (neuassyrischen) Kultes würde sich eine solche Institution nur schwer einordnen lassen“ (Tempel, Bd. 2, 27\*). Als Gründe für diese Ablehnung nennt sie ebd. die strengen Reinheitsvorschriften auch für die niederen Kultfunktionäre.
- Zur Minimierung, wenn nicht zur Negation der Existenz von Tempelprostitution tendieren auch R.A. ODEN, Bible, 153; H.M. BARSTAD, Polemics, 26.
- 282 Vgl. zu diesen beiden Priesterinnen der oberen Klasse, die aller Wahrscheinlichkeit keine Prostituierten gewesen sind, Renger, Untersuchungen, 140; U. Winter, Frau, 338f; F. Blocher, Untersuchungen, 224; R.A. ODEN, Bible 148. Zur Funktion der *ēntu*-Priesterin im Ritual der „Heiligen Hochzeit“ vgl. die in Anm. 112 u. 123 angegebene Literatur.
- 283 Die *ištaritu* steht schon allein durch ihren Namen der Liebes- und Kriegsgöttin nahe, läßt sich aber wohl nicht eindeutig als Prostituierte einordnen. Als Beleg gilt manchen immer noch ein babylonisches Sprichwort, das die profane Prostituierte neben der *ištaritu* und *kulmašītu* erwähnt: „Heirate nicht eine *harimtu*, deren Männer nach Tausenden zählen, eine *ištaritu*, die einem Gotte geweiht ist, eine *kulmašītu*, deren Gunsterweisung häufig ist, aus deinem Unglück wird sie dich nicht erheben“ (vgl. zum Text U. Winter, Frau, 341). Vgl. zur Unsicherheit, wer oder was die *ištaritu* waren, CAD 7 (1960) 271; F. Blocher, Untersuchungen, 225.228; R.A. ODEN, Bible, 153; anders mit einer Verbindung zur Prostitution noch E.M. Yamauchi, Prostitution, 215; U. Winter, Frau, 340; W. Fauth, Prostitution, 26.
- 284 Vgl. zu Charakter und Funktionen der *kulmašītu* CAD 8 (1971) 526; J.G. Westenholz, Tamar, 251; G. Lerner, Origin 242f und W. Fauth, Prostitution, 25.
- 285 Die *qadištu* wurde lange Zeit als Kultprostituierte verstanden. Dabei scheinen sich atl. vermutete Evidenz von Kultprostitution und Interpretation der *qadištu* jeweils gegenseitig gestützt zu haben (vgl. E.J. Fisher, Prostitution, 228). Die akk. *qadištu* ist aber wohl auf keinen Fall als Prostituierte anzusprechen. Sie stand nicht in einer besonderen Beziehung zu Ištar, sondern war eine Funktionsträgerin im Kult des Adad. Neben ihrer kultischen Funktion (vgl. dazu B. Menzel, Tempel Bd. 1, 262) konnte die *qadištu* verheiratet sein, Kinder haben und z.T. als Amme und Hebamme. Vgl. dazu CAD 13 (1981) 48-50; R.A. ODEN, Bible, 149 und die ausführliche Diskussion bei J.G. Westenholz, Tamar, 250-260; M.I. Gruber, *qēdēšāh*, 138-148.
- 286 Für die *kezertu* läßt sich eine Nähe zur *harimtu* und vielleicht auch ein Bezug zu *Ištar* nicht leugnen. Einige altbabylonische Texte und wenige literarische Stellen (G. Wilhelm, Marginalien, 514 verweist auf Gilgamesch VI 165 und das Erra Epos IV 52-52) legen eine sexuelle Funktion nahe, so daß hier am ehesten eine Interpretation als (Tempel- ?) Prostituierte zu vertreten ist. Vgl. auch AHW 468 und zur Diskussion neben G. Wilhelm, Marginalien, 514f auch breit unter Angabe der Belege F. Blocher, Untersuchungen, 225-230 sowie R. ODEN, Bible, 149f; U. Winter, Frau, 240f; J.G. Westenholz, Tamar, 251 und etwas zu zuverlässlich W. Fauth, Prostitution, 28.

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

nung einer am Tempel organisierten Prostitution nicht der Lage der Dinge völlig gerecht zu werden. Es gibt Texte aus Sippar und Tell ed-Dēr, in denen eine am Tempel existierende Prostitution bezeugt ist<sup>287</sup>. Für die zweite derzeit vertretene neuere Position kann daher das zusammenfassende Zitat von GERNOT WILHELM stehen: „Wie dem auch sei, kann doch kein Zweifel daran sein, daß in spätaltbabylonischer Zeit bestimmte Tempel in Nordbabylonien über organisierte Gruppen von Frauen verfügten, die als *ḫarimtum* einer profitablen Tätigkeit nachgingen ... Der Sitz im Leben dieser Texte läßt natürlich keine Aussage darüber zu, ob die Prostitution einen kultischen Aspekt hatte ... Kann demnach an einer vom Tempel organisierten Prostitution in Babylonien kurz vor der Mitte des 2. Jahrtausends kein Zweifel mehr sein, so hat doch die Verwendung der Begriffe »Kultprostitution«, »prostitution sacrée« damit noch keine Berechtigung“<sup>288</sup>.

In Mesopotamien hat es nach dem derzeitigen Erkenntnisstand weder in Verbindung mit dem Ritual der „Heiligen Hochzeit“ noch im normalen Tempelkult eine kultisch eingebundene Prostitution oder eine Prostitution als expliziten Kult im oben definierten Sinn gegeben. Eine solche darf nicht einfach - wie häufig auch in der Exegese geschehen - unhinterfragt vorausgesetzt werden. Sakrale Prostitution (ebenfalls im oben definierten Sinn) scheint es als Wirtschaftsfaktor im Umkreis der Tempelorganisation hingegen gegeben zu haben. Ebenfalls muß noch einmal herausgestellt werden, daß der Übergang von profaner zu sakral-konnotierter Prostitution fließend zu sein scheint<sup>289</sup>.

Wichtig ist für die weitere Diskussion darüber hinaus, daß für die akk. *qadištu* kein Zusammenhang mit Prostitution nachweisbar ist. Die babylonischen Quellen können in diesem Punkt keinesfalls die Interpretation stützen, daß mit den biblischen *qēdešim* Kultprostituierte gemeint sind.

#### ***1. Kult- und Tempelprostitution in Ugarit***

Bevor die biblischen Belege in die Diskussion einbezogen werden, soll noch kurz auf Ugarit eingegangen werden: In Ugarit läßt sich eine Kultprostitution nicht nachweisen. Auch für

---

287 Vgl. dazu die Angaben bei G. WILHELM, *Marginalien*, 515f.

288 G. WILHELM, *Marginalien*, 516, dessen Aufsatz als jüngste Evidenz noch ein Fragment aus Nuzi veröffentlicht (SMN 1670), aus dem seiner Ansicht nach „unzweifelhaft die Existenz von Prostitution im Rahmen der Tempelorganisation“ hervorgeht. Das Fragment berichtet von der Übergabe einer Tochter an ein *Istar*-Heiligtum als Schuldhäftling zur Prostitution (vgl. ebd. 516-523).

289 Für Ägypten, Syrien/Phönizien und das kleinasiatische Hethiterreich lassen sich für den hier relevanten Zeitraum allenfalls wenig eindeutige klassische Zeugnisse finden, jedoch keine Kultprostitution im strengen Sinn. Vgl. dazu den Überblick der in Frage kommenden Belege bei W. FAUTH, *Prostitution*, 29f.32f.35f.

Tempelprostitution gibt es keine ausreichenden Hinweise<sup>290</sup>. Trotzdem hält W. FAUTH sie für denkbar, wenn er sie auch nicht direkt bezeugt findet: „Immerhin verzeichnen Listen des Tempelpersonals der Stadt (KTU 4, 38. 47) nach den *khn̄m* (»Priester«) auch *qdšm* (»Hierodulen« = akkadisch *qadšu*) und *inšt* (»Weiber«), wobei es sich möglicherweise um männliche und weibliche Prostituierte handelt“<sup>291</sup>. Daß FAUTH mit der Möglichkeit von Tempelprostitution oder sakraler Prostitution in Ugarit rechnet, liegt zum einen am Gesamtaufriß seines Überblicks, der von der Existenz sowohl von Tempel- als auch von Kultprostitution im Alten Orient ausgeht, aber zum anderen - Ugarit betreffend - auf falschen Voraussetzungen.

So erwägt er die Möglichkeit, daß die „Erwähnung eines Išartempels (*bt hrš*) »Haus der Niederkunft« im ugaritischen Hadad-Text“ mit den als Hierodulen verstandenen *qdšm* und *inšt* aus KTU 4.38,2.5; 4.47,1.5 in Verbindung steht<sup>292</sup>. Was das *bt hrš* in dem „ugaritischen Hadad-Text“, gemeint ist KTU 1.12 II,60f, angeht, so übernimmt er unkritisch eine von G.R. DRIVER geäußerte und von J.P. ASMUSSEN übernommene Vermutung, *hrš* würde etymologisch mit akk. *ħarištu* zusammenhängen<sup>293</sup>. Die Identifikation beruht jedoch auf falschen Voraussetzungen. KTU 1.12 II,61 meint entweder eine Werkstatt oder ein „Haus der Beschwörung“<sup>294</sup>. Aber selbst wenn die Vermutung richtig wäre, ließe sich ein Zusammenhang zu der Liste mit dem Tempelpersonal nur schwer herstellen. In KTU 4.38; 4.47<sup>295</sup>, aber auch in anderen Listen<sup>296</sup> werden die *qdšm* als Tempelpersonal direkt hinter den Priestern (*khn̄m*) erwähnt, jedoch läßt sich ihre kultische Funktion nicht exakt erheben: „Die *qdšm* stehen also zwischen den Priestern und Handwerkern oder Kaufleuten, woraus wir

290 Vgl. die Diskussion bei J.M. DE TARRAGON, *Culte*, 138-140 mit deutlichen Aussagen: „Or, le dossier de la prostitution sacrée, à Ugarit, est quasi inexistant“ (ebd. 139). „Le hiérodoule n'est pas attesté à Ugarit“ (ebd. 140).

291 Vgl. W.FAUTH, *Prostitution*, 29.

292 Vgl. W.FAUTH, *Prostitution*, 29.

293 Vgl. diese Annahme bei DRIVER, *CML*, 138 mit Verweis auf GASTER. DRIVER übersetzt „in the house of confinement“ und merkt dazu an „I.e. temple of Ištar goddess of Love“ (ebd. 72, vgl. auch ebd. 10) und J.P. ASMUSSEN, *Bemerkungen*, 179.

294 Vgl. J. AISTLEITNER, *WUS*, 108; C.H. GORDON, *UT*, 399; G. DEL OLMO LETE, *MCL*, 468.549 gibt *bt hrš* mit „fragua“ (Schmiede) oder „taller“ (Werkstatt) wieder, weist aber ebd. 549 auch auf die mögliche Ableitung von *hrš* II hin, so daß ein Bezug zur Beschwörung angezeigt wäre. So übersetzt J.C. DE MOOR, *ARTU*, 134 „House of Magic“. Zu dem vermuteten Zusammenhang „Haus der Niederkunft“ merkt G. DEL OLMO LETE, *MCL*, 549 an: „las equivalencias ac. propuestas (*bīt ħarišti/ħurizāti/ħuṣi*) ignoran que es *eršu* (√*hrš*, no √*hrš*) la correspondencia lingüística“.

295 In KTU 4.38 sind genannt; *khn̄m*; *qdšm*; *mkr̄m*; *mdm*; *inšt*; *hrš bht̄m*. KTU 4.47 sind Priester nicht erkennbar genannt, könnten aber in der Anfangszeile gestanden haben, der (jetzt lesbar) *qdšm*; *mru skn*; *mru ibrn*; *mdm*; *inšt* folgen.

296 KTU 4.36,1-2; 4.68,72f; 4.126,6f und KTU 4.29,1-4 wo ebenfalls *khn̄m* und *qdšm* parallelisiert sind. Ein weiterer Beleg findet sich möglicherweise in einem akkadischen Text (RS 16.132), auf den W. VON SODEN, *Stellung*, 329f, hinweist.

### III. Das Problem der Kultprostitution

gewiß schließen dürfen, daß *qdšm* eine Sammelbezeichnung für nicht-priesterliches Tempelpersonal war, das durch eine Weihung dem Tempeldienst verpflichtet wurde<sup>297</sup>. Es scheint sehr wahrscheinlich, daß sie nichts mit männlichen Kultprostituierten zu tun haben, sondern den akk. *qadšuttu*/bab. *qadšūtu* vergleichbar sind, die als Tempelpersonal angesprochen werden können<sup>298</sup>.

Mit der Parallelität von *qdšm* und *inšt* in KTU 4.38,1.5 und 4.47,1.5, die FAUTH als Argument erwägt (s.o.), ist es nicht weit bestellt. Zunächst ist darauf zu verweisen, daß seine Wiedergabe von *inšt* als „Weiber“ mehr als problematisch ist. Daß mit *inšt* überhaupt weibliches Personal gemeint ist, ist keinesfalls sicher, wahrscheinlich ist sogar eher an männliches niederer Tempelpersonal zu denken<sup>299</sup>. Eine Verbindung zur Prostitution oder zu sexuellen Aktivitäten beruht wie die Parallelisierung zu den *qdšm* auf falschen Voraussetzungen<sup>300</sup>.

Die übrigen Belege aus Ugarit, in denen die Wurzel *qdš* verwandt wird<sup>301</sup>, lassen ebenfalls keinen Bezug zur Kultprostitution erkennen<sup>302</sup>. Es bleibt daher bei dem zu Anfang geäu-

297 W. VON SODEN, Stellung, 329; vgl. auch J. AISTLEITNER, WUS, 108; C.H. GORDON, UT, 477 und J.M. DE TARRAGON, Culte, 138-141; J.G. WESTENHOLZ, Tamar, 249f; H.P. MÜLLER, Art. 777, 495f.

298 Vgl. W. VON SODEN, Stellung, 330; CAD 13 (1982) 50: „status of priest“; (W. KORNFELD); H. RINGGREN, Art. 777, 1183. Anders W. FAUTH, Prostitution, 29, der als akkadisches Äquivalent *qadšu* angibt, was „Hierodule“ bedeuten soll. *qadšu* ist wie *qadšuttu* von *qadāšu* abgeleitet und hat mit Hierodule nur im allerweitesten Sinne als Tempeldiener etwas zu tun. Zu vergleichen wäre ebenfalls noch der *qdš* aus KTU 1.112,21, offensichtlich auch „eine Art Priester bzw. Kultagent“ (M. DIETRICH, Einsetzungsritual, 94), oder ein „cantor during sacrifices“ (so J.G. WESTENHOLZ, Tamar, 249) und die im Einsetzungsritual der *entu*-Priesterin von Emar mehrfach belegten *qdšm* (vgl. Text A Z. 13.21.38.54.80). In diesem Ritual bezeichnet *qdš* eine Person, „die durch besondere Initiationsweihen zur uneingeschränkten Teilnahme am Kult berechtigt ist“ (M. DIETRICH, Einsetzungsritual, 79).

299 Vgl. J.M. DE TARRAGON, Culte, 133; C.H. GORDON, UT, 363 gibt als Bedeutung „people of a certain profession“ an.

300 Vgl. zur Diskussion J.M. DE TARRAGON, Culte, 133f, der sich mit M.C. ASTOUR auseinandersetzt, der die *qdšm* mit den *inšt* parallelisiert und als männliche und weibliche Gruppe von Prostituierten deutet (vgl. Tamar, 186). Aber selbst wenn *inšt* lediglich eine Variante zu *anšt* wäre und weibliches Personal bezeichnen würde, scheint ein Bezug zur Prostitution völlig aus der Luft gegriffen. Diese Vermutung setzt nicht nur das wahrscheinlich falsche Verständnis der *qdšm* als männliche Kultprostituierte voraus, sondern die Parallelität der beiden Begriffe ist erzwungen. Sowohl in KTU 4.38 wie auch in KTU 4.47 stehen die beiden Gruppen *nicht* hintereinander, wie FAUTH, ASTOUR u.a. suggerieren, sondern sind durch zwei bzw. drei andere Begriffe getrennt (s.o. Anm. 295). In den übrigen Belegtexten der *qdšm* (vgl. Anm. 296) sind die *inšt* überhaupt nicht als Kultpersonal genannt!

301 W. FAUTH, Prostitution, 29 verweist noch auf UT 1004,17 (=KTU 1.81,17), wo sich ein unklarer Beleg von *qdšt* findet, läßt aber offen, ob er einen Vergleichspunkt zu den übrigen Belegen bietet. In dem Opfertext KTU 1.81, in dem in Zeile 7 nur das letzte Wort *qdšt* zu lesen ist, ist entweder ein Ortsname, ein Personennamenname oder ein Epithet einer Göttin gemeint. Vgl. zur Diskussion M.I. GRUBER, *qēdēšāh*, 148; J.M. DE TARRAGON, Culte, 139. Zu den übrigen Belegen der Wurzel in Ugarit vgl. die Übersicht bei (W. KORNFELD); H. RINGGREN, Art. 777, 1182f.

302 Zu den Versuchen, im Kontext einer „Heiligen Hochzeit“ in Ugarit in KTU 1.23 männliche oder weibliche Kultprostituierte wiederzufinden, s.o. Anm. 171 u. 183.

serten Urteil: In Ugarit gibt es ebensowenig Hinweise auf Kultprostitution wie in Mesopotamien. Für eine Tempelprostitution in Ugarit gibt es keine Hinweise. Außer bei dem Dienstboten(gott) *qds (w) 'ammr* und vielleicht bei den *bn qds(t)*, den Göttersöhnen, läßt sich eine Beziehung zu *'Aširat* nicht nachweisen.

Sowohl die akk. *qadištu* als auch die ug. *qdsim* können die Annahme nicht stützen, daß es sich bei den heb. *q<sup>e</sup>dešôt/q<sup>e</sup>dešîm* um Kultprostituierte oder Tempelprostituierte handelt.

### E. Die für eine kultische Prostitution reklamierten biblischen Belege und der Bezug der Geweihten zu Aschera

Da die bisherige Durchsicht gezeigt hat, daß man von kultischer Prostitution als Element eines mit einer Göttin verbundenen Fruchtbarkeitskultes nicht ausgehen kann und daß die außerbiblischen Zeugnisse nahelegen, daß man unter einem *qādeš* bzw. einer *q<sup>e</sup>dešāh* eher eine(n) nichtpriesterliche(n) Kultangestellte(n) zu verstehen hat, sollen nun die atl. Stellen besprochen werden, die als Belege für „Kult- oder Tempelprostitution“ in der Forschung angeführt worden sind bzw. immer noch angeführt werden.

#### 1. Dtn 23,18f

Ausgangspunkt für die Hypothese, daß die *q<sup>e</sup>dešîm* Kultprostituierte gewesen seien, ist vor allem Dtn 23,18f, das als explizites gesetzliches Verbot der Kultprostitution verstanden wird:

V 18 *lo ' tihyæh q<sup>e</sup>dešāh mibb<sup>e</sup>nôt yišrā 'el*  
*w<sup>e</sup>lo ' yihyæh qādeš mibb<sup>e</sup>nê yišrā 'el*

V 19 *lo ' tābt ' ætnan zônāh ûm<sup>e</sup>hîr kæælæb*  
*bêt YHWH 'ælohækā l<sup>e</sup>kāl nædær*  
*kî tō 'abat YHWH 'ælohækā gam s<sup>e</sup>nêhæm*

V 18 Es soll keine Geweihte unter den Töchtern Israels geben,  
und es soll keinen Geweihten unter den Söhnen Israels geben

V 19 Du sollst Hurenlohn und Hundegeld nicht in den Tempel YHWHs,  
deines Gottes, für irgendein Gelübde bringen,  
denn ein Greuel YHWHs, deines Gottes, sind diese beiden.

Die beiden Verse werden in den Deuteronomiumkommentaren unter dem Titel „Verbot der Kultprostitution“ oder dem Thema „Sexuelle Reinheit der Gemeinde“ behandelt<sup>303</sup>. „Der Abschnitt V. 18-19 hat es mit einem dem Abendländer fremden, aber für das alte Israel um so gefährlicheren religiösen Phänomen zu tun, der sakralen Prostitution, die tief im Frucht-

---

303 Vgl. z.B. A.D.H. MAYES, Deuteronomy, 314.320; G. BRAULIK, Gesetze, 90 spricht vom „Doppelgesetz über Sakralprostitution“; P.C. CRAIGIE, Deuteronomy, 301 bildet eher eine Ausnahme: „Legislation Concerning Prostitution“.

barkeitskultus ... des ganzen alten Orients von Zypern bis Babylon verankert war“<sup>304</sup>. Um die beiden Verse, wie G. VON RAD, aus sich heraus ohne Anleihen aus anderen Texten als „Verbot der Kultprostitution“ zu verstehen, muß man V 19 intensiv auf V 18 beziehen. *Erst dann erhält man die Lokalisierung im Jerusalemer Tempel und über das eindeutige zônâh einen Bezug zur Prostitution.* Welche Argumente sprechen für eine solche Zusammengehörigkeit?

Zunächst eine einfache Gemeinsamkeit im Aufbau: V 18 ist streng parallel aufgebaut und verbietet in identischem Wortlaut zunächst für die Israelitin, dann für den Israeliten den Status des Geweiht-Seins, um es neutral zu umschreiben. Dieser Genusabfolge entsprechen die Elemente in V 19 *’ætnan zônâh ûm<sup>e</sup>hîr kæløb*, allerdings jetzt syndetisch direkt verbunden und nicht parataktisch auf Einzelsätze verteilt. In der Genus-Abfolge erschöpft sich auch schon die formale Parallelität. Als Argument für die Zusammenordnung ist auch der Nachsatz *kî tô <sup>a</sup>bat YHWH ’ælohækâ gam š<sup>e</sup>nêhæm* sowohl in syntaktischer (A) als auch in inhaltlicher Hinsicht (B) angeführt worden. A) Unter syntaktischen Gesichtspunkten wird *gam* als explizit zurückweisende Erweiterung verstanden (i.S. „Ein Greuel YHWHs, deines Gottes sind *auch* [außer den in V 18 genannten] diese beiden“) <sup>305</sup>. Die Partikel *gam* würde dann die beiden Paare aus VV 18 und 19 zusammenbinden. Ein solches Verständnis entspricht jedoch nicht dem sonstigen Gebrauch von *gam* + *š<sup>e</sup>nayim* + ePP, das lediglich als eine betonende Zusammenfassung einer Zweizahl verstanden werden will<sup>306</sup>. Das läßt sich an den Belegen von *gam š<sup>e</sup>nêhæm* erweisen: In Dtn 22,22 (sogar zum weiteren Kontext von Dtn 23,18f zu rechnen) hebt das *gam š<sup>e</sup>nêhæm* hervor, daß die Sanktion Mann wie Frau treffen soll, wenn zweifacher Ehebruch vorliegt, d.h. ein Mann durch Beischlaf mit einer verheirateten Frau eine *fremde Ehe* bricht und die Frau ihrerseits *ihre eigene Ehe* bricht. In Spr 17,15; 20,10 werden jeweils zwei Arten von Fehlverhalten unter der zu Dtn 23,19 fast identischen Formel *tô <sup>a</sup>bat YHWH gam š<sup>e</sup>nêhæm* zusammengefaßt<sup>307</sup>. Auf-

304 G. VON RAD, Deuteronomium, 106.

305 Vgl. z.B. G. BRAULIK, Gesetz, 80 mit Verweis auf R.P. MERENDINO, Gesetz, 287. Bezüglich des *tô <sup>a</sup>bat YHWH* macht eine solche Interpretation keine Schwierigkeiten. Die *to <sup>e</sup>bâh*-Formel faßt auch an anderen Stellen mehrere „Greuel“ zusammen, vgl. Dtn 18,10-12a; 25,13-16, anders hingegen in Dtn 17,1; 22,5, wo sich die *to <sup>e</sup>bâh*-Formel nur auf einen eng umgrenzten Bereich bezieht.

Dafür daß die *tô <sup>e</sup>bâh*-Formel in Dtn 23,19 den „Eindruck eines Zusatzes“ macht, wie H.D. PREUSS (Deuteronomium, 119) meint, können kaum Indizien genannt werden. Überhaupt ist seine diachrone Trennung von V 19 (oder nur V 19\*) „vordeuteronomisch“ und V 18 „deuteronomische Ergänzung“ (vgl. ebd. 57) sachlich nicht nachzuvollziehen.

306 Vgl. GESK § 153.154a Anm 1c.

307 Vgl. auch noch Spr 20,12; Gen 27,45; 1Sam 4,17. Offen für eine additive Interpretation des *gam* ist Rut 1,5, wo man den Tod der beiden Söhne am besten als Steigerung zu dem Tod Elimelechs (V 3) versteht: „Dann starben auch die beiden, Machlon und Kiljon“. Aber hier wird nicht das Sterben Elimelechs durch die Partikel *gam* eingeschlossen, sondern der Tod des Familienvaters ist explizit in V 3 genannt.



grund dieser Parallelstellen scheint es geraten, die *tô ʿebāh*-Formel nur auf V 19 zu beziehen, so daß auch hier kein zwingendes Argument für die Zusammengehörigkeit der beiden Verse zu finden ist. B) Aus inhaltlicher Hinsicht ist die *tô ʿebāh*-Formel als Indikator für eine kultische bzw. antikanaanäische Bestimmung verstanden worden. Das Dtn gebrauche die Charakterisierung eines Sachverhaltes als Greuel für YHWH nur dann, wenn es sich um die Abwehr fremdreligiösen Einflusses handele<sup>308</sup>. Von daher wären die Aktionen in VV 18f mit Fremdgötterkult in Verbindung zu bringen. Die Subsumierung der begründenden *tô ʿebāh*-Belege unter das Vorzeichen des Fremdgötterkultes ist allerdings nicht zureichend<sup>309</sup>. *kî tô ʿabat YHWH ʿalohækâ hû* findet sich in Dtn 7,25; 12,31; 17,1; 18,12; 22,5; 24,4; 25,16<sup>310</sup>. Dabei ist es in 24,4 und 25,16 nur mit Gewalt auf Fremdgötterkontexte engzuführen. In Dtn 17,1 ist die Formel wohl ausschließlich auf die Darbringung eines fehlerhaften Opfertiers und nicht auf Dtn 16,21-22 zu beziehen, so daß auch hier ein Bezug zum Fremdgötterkult nur schwer zu behaupten ist<sup>311</sup>. Eine Durchsicht der innerdtn Parallelen zeigt, daß sich allein aus der disqualifizierenden Charakterisierung als „Greuel für YHWH“ in Dtn 23,18f keine kultische Bedeutung und noch viel weniger eine Verbindung zu Fremdgötterkulten resp. kanaanäischen Praktiken o.ä. erschließen läßt.

So bleibt man auf den Kontext verwiesen, um Plausibilität für die These von der kultischen Prostitution zu gewinnen: Läßt sich aus dem Kontext der Bestimmungen von VV 18f Näheres über die Zielrichtung sagen? Stehen sie in einem Block von Kultgesetzen oder zumindest in kultisch konnotiertem Kontext?

Auch der Kontext der Gesetzesbestimmungen läßt sich nicht für eine Interpretation als „Kultprostitution“ auswerten. Zwar stehen im weiteren Kontext Sexualbestimmungen oder zumindest in den Bereich der Sexualität hineinragende Bestimmungen<sup>312</sup>:

Dtn 22,5: Verbot des Transvestismus; Dtn 22,9-11: Verbote der Vermischung<sup>313</sup>; Dtn 22,13-21: Regelungen eines gerichtlichen Verfahrens bei Beschuldigung der Frau wegen vorehelichen Ge-

308 Vgl. vor allem J. L' HOUR, *Interdits*, 481-503 und im Anschluß z.B. G. VON RAD, *Deuteronomium*, 101.

309 Vgl. so schon G. SEITZ, *Studien*, 186; U. RÜTERS WÖRDEN, *Gemeinschaft*, 120.

310 Das Nomen begegnet im Dtn noch in 7,26; 13,15; 14,3; 17,4; 18,9.12; 20,18; 27,15; 32,16.

311 S. dazu die Analyse zu Dtn 16,21-17,1 in Bd. 1.

312 S. zu einigen der im folgenden genannten Bestimmungen auch u. den Exkurs: „Kanaanäische Sexualpraktiken als Hintergrund einiger Bestimmungen in Dtn 22-23“.

313 Die Vermischungsverbote könnten, gerade unter Berücksichtigung der variierten Zusammenstellung in Lev 19,19, sexuell konnotiert sein, wenn auch nicht so offenbar wie das Verbot der Transvestie oder der Blutschande (Dtn 23,1), vgl. G. BRAULIK, *Abfolge*, 252f; DERS. *Deuteronomium*, 162f; C. STEUERNAGEL, *Deuteronomium*, 132. Skeptischer hingegen bezogen auf das Verbot des Tragens von Kleidern aus Mischgewebe U. RÜTERS WÖRDEN, *Art. צמר*, 1074f. Eine andere übliche Interpretation will den Sinn der Ge- und Verbote in einer Stabilisierung der Schöpfungsordnung (keine Vermischung von Arten) sehen, vgl. C. HOUTMAN, *Look*, 226-228; P.C. CRAIGIE, *Deuteronomy*, 290. Vgl. zur Diskussion der Vermi-

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

schlechtsverkehrs; Dtn 22,22: Ehebruch sowohl von seiten der Frau als auch auf seiten des Mannes; Dtn 22,23-27: Rechtsfolgen der Vergewaltigung einer Verlobten bzw. bei vorehelichem Geschlechtsverkehr einer Verlobten mit einem anderen Mann; Dtn 22,28: Regelungen zu den Rechtsfolgen der Vergewaltigung einer ledigen Frau; Dtn 23,1: Formulierung eines Ehehindernisses: Verbot der Verheiratung mit einer Frau des eigenen Vaters; Dtn 23,2: keine Aufnahme in die Versammlung YHWHs für am männlichen Glied Behinderte oder Verletzte; Dtn 23,11f: Unreinheit im Heerlager aufgrund einer *pollutio nocturnae*.

Jedoch haben diese Sexualgesetze *keinerlei Bezug zum Kult*. Dieser ist erst indirekt durch das Gemeindegesetz Dtn 23,2-9 bedingt gegeben, in dem es unter anderem auch um Kultfähigkeit bzw. Teilnahme an sakral gefärbten, vielleicht auch kultischen Versammlungen geht<sup>314</sup>. Nach Dtn 23,2-9 findet - bezogen auf den kultischen Aspekt - zunächst wieder eine inhaltliche Digression in Dtn 23,10-15 mit dem Thema „Reinheit des Heerlagers“ und in Dtn 23,16-17 „Verbot der Auslieferung von Flüchtlingen“ statt, bevor Dtn 23,18f bzw. nur V 19 dann explizit zum Heiligtum gelangen. Ebenso deutlich wie ein Bezug zu den Sexualbestimmungen ist der Bezug zu der Thematik der Gelübde in Dtn 23,22-24. Die Gesetzes-systematik von Kap. 23 erscheint nur schwer durchschaubar<sup>315</sup> und ist auf keinen Fall klar genug, um sie als Argument für oder gegen eine Interpretation von Dtn 23,18f als Kultprostitutionsverbot auszuwerten.

Es läßt sich also sowohl über interne als auch kontextuelle Argumente keine direkte Zusammengehörigkeit der Bestimmungen erweisen. Es gibt im Gegenteil auch Argumente, die für eine sachliche Trennung von V 18 und V 19 sprechen. Zum einen ist ein Numeruswechsel zwischen den beiden Verboten zu konstatieren. Während V 18 in der 3. Pers. Sg. for-

---

schungsverbote auch C.M. CARMICHAEL, *Mixtures, passim* und die Diskussion um die Mischgewebereste aus *Kuntilet 'Agrūd* u. in Anm. 519.

314 Vgl. zum Verständnis von *q'hal* YHWH im sog. Gemeindegesetz F.-L. HOSSFELD, Volk, 128f; G. BRAULIK, Deuteronomium, 170f. Festzuhalten ist für den hier behandelten Kontext, daß die *q'hal* YHWH in VV 2-9 nicht lokalisiert wird. Versammlung ist hier nicht ausschließlich - ursprünglich wahrscheinlich sogar gar nicht - auf kultische Versammlungen im Tempel engzuführen. Zur Ambivalenz zwischen Kriegsversammlung und kultischer Gemein-deversammlung vgl. auch J. SCHREINER, Volk Gottes, 253f. S. auch u. Anm. 369.

315 Zur redaktionellen Zusammenstellung der Gesetze in Dtn 22f vgl. den Stand der Diskussion um eine am Dekalog (hier: Tötungs-, Ehebruch- und Diebstahlverbot) orientierte Gliederung bei E. OTTO, Verantwortung, 290f; G. BRAULIK, Gesetze, 72-93. BRAULIK zählt Dtn 23,18f zu der größeren Einheit 23,16-24,17, die er dem siebten Dekaloggebot zuordnen will. In diesem Bereich kommen sowohl Sexualbestimmungen (Dtn 23,18f; 24,1-5) vor als auch (überwiegend) Eigentumsbestimmungen. „Mehr noch; in den Sexualgesetzen ist das Thema Sextum sogar mit dem Thema Eigentum verschmolzen“ (ebd. 90). Allerdings sind Dtn 23,18f und Dtn 24,1-5 nur sehr begrenzt vergleichbar, und genau das macht auch die Schwierigkeit eines so komplexen Bezugssystems aus, das BRAULIK vorschlägt. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit seinen Thesen kann hier nicht erfolgen; vgl. zu weiteren Kritikpunkten im Bereich von Dtn 16,18-17,1 o. im Abschnitt zu Dtn 16,21 und zum Bereich Dtn 22-23 u. einige Bemerkungen im Exkurs „Fremdkultische/kanaanäische Sexualpraktiken als Hintergrund einiger Einzelbestimmungen in Dtn 22-23?“.

muliert ist, spricht V 19 ein Gegenüber in der 2. Sg. mask. an<sup>316</sup>. Ein direkter Bezug beider Bestimmungen aufeinander wird zum anderen durch das *l<sup>e</sup>kôl nædær* erschwert. Das *kôl* kann sich nicht nur auf ein bestimmtes Gelübde beziehen, daß sich die *q<sup>e</sup>desâm* auferlegt hätten, nämlich durch ihre kultische Prostitution im Tempel zu dienen<sup>317</sup>. Angemessener scheint ein Verständnis, welches das *l<sup>e</sup>kôl nædær* auf jegliche Art von Gelübden bezieht und nicht in *direkten* Zusammenhang mit der Prostitution bringt. Das Verbot besagt dann, daß zur Erfüllung jedweden Gelübdes innerhalb des Tempelbereiches von Jerusalem kein Geld verwandt werden darf, das durch Prostitution erwirtschaftet worden ist. *ʾætnan zônâh* und *m<sup>e</sup>hîr kæləb* sind exakt parallel zu verstehen<sup>318</sup>. D.h. so wie *ʾætnan* und *m<sup>e</sup>hîr* synonym sind, scheint *kæləb* das maskuline Pendant zu *zônâh* zu sein. Es geht hier nicht um den Erlös aus einer „Hundevermietung“, wie E.J. FISHER in Anlehnung an das literal orientierte Verständnis dieser Stelle in der Mischna u.a. in Erwägung zieht<sup>319</sup>, sondern um von Männern betriebene *profane* Prostitution<sup>320</sup>. Dabei ist wahrscheinlich, daß *kæləb* pejo-

- 316 Grammatisch kann das *tābîʾ* zunächst auch als 3. Sg. fem. verstanden werden, so daß nicht notwendig ein Wechsel in der Anrede angenommen werden müßte. V 19 würde sich dann allerdings nur auf die *q<sup>e</sup>desâh* beziehen und den männlichen Teil völlig außer acht lassen. *ʾætnan zônâh ûm<sup>e</sup>hîr kæləb* müßten synonym und parallel verstanden werden und nicht synonym als Spiegelung von V 18 in der Zuordnung von *ʾætman zônâh* zur *q<sup>e</sup>desâh* und des *m<sup>e</sup>hîr kæləb* zum *qades*. Diese Schwierigkeiten sprechen wie die Fortsetzung im jetzigen Kontext (V 20) dafür, das *tābîʾ* als 2. Sg. mask. zu interpretieren. Eine andere Frage ist hingegen, inwieweit der Personenwechsel literarkritisch bzw. auf die gesetzlichen Interpretation bezogen relevant ist. Eine schwere Kohärenzstörung, die eine literarkritische Trennung von V 18 und V 19 begründen könnte, liegt sicher nicht vor. Eine getrennte Interpretation der Sachaussagen von V 18 und V 19 wird der Wechsel ebenfalls *nicht alleine* begründen, jedoch zumindest unterstützen können.
- 317 Einen Bezug der erläuternden Angabe in V 19 auch auf V 18 suggeriert die EÜ in ihrer Übersetzung: „Unter den Frauen Israels soll es keine sakrale Prostitution geben, und unter den Männern Israels soll es keine sakrale Prostitution geben. Du sollst weder Dirnenlohn noch Hundegeld in den Tempel des Herrn, deines Gottes, bringen. Kein Gelübde kann dazu verpflichten; denn auch diese beiden Dinge sind dem Herrn, deinem Gott, ein Greuel“.
- 318 Zu *ʾætman* als terminus technicus für die Bezahlung einer Prostituierten s.u. im Abschnitt zu Mi 1,7. *m<sup>e</sup>hîr* meint die Bezahlung, den Kaufpreis oder die Geldzahlung, vgl. 2Sam 24,24; 1Kön 10,28 // 2Chr 1,16; 1Kön 21,2; Jes 45,13; 55,1; Jer 15,13; Mi 3,11; Ps 44,13; Ijob 28,15; Spr 17,16; 27,26; Klgl 5,4; Dan 11,39 (2mal). An keiner anderen Stelle ist *m<sup>e</sup>hîr* mit Prostitution verbunden.
- 319 Vgl. E. J. FISHER, Prostitution, 234: „Or the passage may be read quite literally, as meaning precisely what it says and no more: the price fore the hire of an animal, specifically the dog“, vgl. dagegen bereits W. RUDOLPH, Präparierte Jungfrauen, 68.
- 320 Diese Deutung des *kæləb* als männlicher Prostituiertes ist weitestgehend in der Exegese akzeptiert. Eine Verbindung zur Kult- oder Tempelprostitution, wie sie von einigen aufgrund der phönizischen Inschrift KAI 37, B, 7.10, einer Verwaltungsliste aus Kition und aufgrund von CIS I 6; I 49 angenommen wird (z.B. KBL<sup>3</sup> 453: „d. (kultischer) Päderast“; O. MARGALITH, *k<sup>e</sup>lābîm*, 229; J. AISTLEITNER, WUS, 1313; DISO 121) läßt sich nicht halten. Es handelt sich vielleicht um Tempelpersonal, jedoch ist eine Deutung auf sexuelle Aktivitäten hin nicht aus den Texten selbst zu erheben, sondern erst über Dtn 23,9 assoziiert. Der Verweis auf Phil 3,2 und Offb 22,15, wo der Gebrauch von *κυνός* wie der *kæləb* in Dtn 23,18f auf männliche Sakralprostituierte deuten soll (vgl. W. KORNFELD, Fruchtbar-

rativ gemeint ist, auch wenn das Wortfeld zunächst auch nur einen Diener oder Angestellten bezeichnen kann<sup>321</sup>.

Die Interpretation von Dtn 23,18f als Verbot der Kultprostitution, d.h. als sexuell-kultische Vorschrift, die gegen den kanaanäischen Fruchtbarkeitskult gerichtet war, wurde unter anderem durch den bereits oben angesprochenen Kontext von Sexualbestimmungen bestärkt. Das Thema Sextum, das in den Kap. 22-23 an mehreren Stellen deutlich ist oder zumindest angespielt wird, sei eng mit einem anti-kanaanäischen Impetus der Einzelbestimmungen verbunden. Dabei ist nicht immer deutlich zu unterscheiden, ob die Interpretation von Dtn 23,18 als Verbot der fremdkultischen Kultprostitution durch die kultisch-sexuelle Deutung anderer Einzelbestimmungen angeregt wurde oder ob das Vorverständnis von Dtn 23,18f als Verbot der Kultprostitution an anderen Stellen (Dtn 22,5; 22,9-11; 23,1; 23,2f) zu entsprechenden „fruchtbaren“ oder kanaanäischen Assoziationen führte. Es erscheint an dieser Stelle nützlich, die Interpretation der Belege aus der unmittelbaren Nachbarschaft in einem Exkurs näher zu beleuchten.

#### ***Exkurs: Fremdkultische/kanaanäische Sexualpraktiken als Hintergrund einiger Einzelbestimmungen in Dtn 22-23?***

Innerhalb von Dtn 22-23 finden sich, wie oben aufgelistet, einige teils mehr, teils weniger sexuell konnotierte Bestimmungen, von denen manche auf den ersten Blick recht schwer verständlich scheinen. Zumindes ist bei diesen Verboten ein Bezug zu einer rational oder durch Tradition begründeten Sexualethik nicht unmittelbar evident, und es verwundert die Vehemenz, mit der diese Verbote angeordnet und z.T. begründet und sanktioniert werden. Zur Erläuterung dieser Bestimmungen (Dtn 22,5; [Dtn 22,9-11]; Dtn 23,1; Dtn 23,2-3) hat man häufiger vermutet, daß sie sich gegen kanaanäische Sexualpraktiken bzw. kanaanäische Kultelemente richten würden. Daß diese Vermutungen nur bedingt zutreffen, soll im folgenden an einigen Beispielen aufgezeigt werden.

---

keitskulte, 112), läßt sich nicht halten. „Der Aussagesatz schließt mit einem verächtlichen Schmähwort »Hunde« mit großer Wahrscheinlichkeit diejenigen Irrlehrer (2,14f.20 vgl. Phil 3,2) aus der Gemeinde aus, die sich dem religiösen Schein des römischen Imperiums kompromißbereit öffnen. Weiter werden aber auch abgefallene Christen mit der Metapher von den herumstreunenden Hunden bezeichnet ...“ (H. RITT, Offenbarung, 117; vgl. auch W. BAUER, Wörterbuch, 912).

- 321 „»Hund« war ein geläufiges Schimpfwort ..., mit dem man widerliche, unbedeutende, besonders auch brutale Typen bezeichnete (2Kön 8,13). »Hund« ist die einzige Haustierbezeichnung, die im AT als Schimpfwort verwendet wird“ (O. KEEL u.a., OLB 1, 109). Zur Bedeutung als Knecht, Diener, Angestellter, die häufig in der zeitgenössischen Briefliteratur verwandt wird, vgl. G.J. BOTTERWECK, Art. כלב, 156-165. Daß *klb* eine homonyme Wurzel sei, einerseits Tiername, zum anderen ein Synonym von *ʿæbæd*, ist zwar mehrfach von O. MARGALITH vorgeschlagen worden (vgl. *keleb*, *passim*; *kʿlābīm*, 229), aber letztlich wenig stichhaltig (vgl. zur Auseinandersetzung M.A. ZIPOR, *kʿlābīm*, *passim*).

Als erste Bestimmung ist hier das Verbot der Transvestie in Dtn 22,5<sup>322</sup> zu nennen:

22,5 *lo ʾyihyæh kʿli gæbær ʿal ʾiššāh*  
*wʿlo ʾyilbaš gæbær šimlat ʾiššāh*  
*kī tō ʿabat YHWH ʾælohækā kāl ʿosæh ʾellæh*

Es dürfen keine Männersachen von einer Frau getragen werden,  
 und ein Mann darf sich nicht mit Frauenkleidern kleiden,  
 denn ein Greuel für YHWH, deinen Gott, ist jeder, der solches tut.

Durch die Greuel-Formel sensibilisiert (s.o.) vermutete man schon immer, daß „es in der Kleiderbestimmung V 5 um mehr als um die Wahrung des Schicklichen oder die Einhaltung einer naturgegebenen Ordnung“<sup>323</sup> geht. Geradezu selbstverständlich, ohne jede weitere Begründung ordnet z.B. A. PHILLIPS die Bestimmung daher als anti-kanaanäisch ein: „Neither sex is to wear clothing appropriate to the other. This is another example of anti-canaanite legislation and reflects certain sexual practices in the cult“<sup>324</sup>. Häufig wird unter Hinzuziehung klassischer Quellen<sup>325</sup>, die von Transvestien bzw. von sexuell ambivalenten Vorstellungen oder Kultelementen in Göttinnenkulten berichten, Dtn 22,5 mit Fremdgötter- bzw. Fremdgöttinnenkult<sup>326</sup>, insbesondere mit dem Astartekult in Verbindung gebracht<sup>327</sup>. Wenn diese Vermutung (!) richtig wäre, hätte man in Dtn 22,5 einen weiteren Hinweis auf einen existierenden Göttinnenkult in Israel/Juda, gegen den das dtn Gesetz vorgehen würde. Allerdings müssen Nachweise eingefordert werden, wenn vermutet wird, den Hintergrund des Verbotes in Dtn 22,5 würde „ein Rollentausch der Geschlechter im Kult einer ka-

322 Zur Verbindung von Dtn 22,5 mit Dtn 22,9-11 und zur Zugehörigkeit dieser Bestimmung zu einem Übergangsbereich (Dtn 22,1-12) vgl. G. BRAULIK, *Gesetze*, 73-75. BRAULIK ordnet die Bestimmungen in VV 5.9-11 dem 6. Gebot (Ehebruch) zu.

323 G. VON RAD, *Deuteronomium*, 101, vgl. in Anlehnung an die Formulierung von RADs G. BRAULIK, *Deuteronomium*, 161 und im betonten Anschluß an G. VON RAD W.P.H. RÖMER, *Randbemerkungen*, 217f.

324 A. PHILLIPS, *Deuteronomy*, 145.

325 Vgl. die Auflistung bei S.R. DRIVER, *Deuteronomy*, 250, der vor allem Belege aus dem Atargatis- und Aphroditekult anführt. Als wichtigster Beleg ist LUKIAN, *Dea Syria*, § 26.27 zu nennen, der Kleidertauschen bei den Galli in Hierapolis/Bambyke schildert. Zu den Belegen für die Vorstellungen von bisexuellen oder sexuell ambivalenten Göttern und damit in Verbindung stehenden mythologischen oder kultischen Transvestien vgl. den Überblick bei M. DELCOURT; K. HOHEISEL, *Art. Hermaphrodit*, 652-667.

326 Vgl. S.R. DRIVER, *Deuteronomy*, 102: „... but is directed against the simulated changes of sex which occurred in Canaanite and Syrian heathenism, to the grave moral deterioration of those who adopted them“. Allerdings führt er anschließend als Belege nur Beispiele aus Göttinnenkulten an. Ähnlich ohne explizite Eingrenzung auf Astarte beurteilt BRAULIK den Sinn von Dtn 22,5: „... richtet sich wahrscheinlich gegen einen Rollentausch der Geschlechter im Kult einer kanaanäischen Gottheit“ (*Deuteronomium*, 161), der zur Unterstützung auf den *Ištar*-Kult verweist.

327 Vgl. G. VON RAD, *Deuteronomium*, 101; C. STEURNAGEL, *Deuteronomium*, 132;

*naanäischen* Gottheit<sup>328</sup> abgeben. Welche Gottheit BRAULIK hier im Hintergrund sieht, kann nur vermutet werden. Durch seinen Verweis auf die Analogie im Ištar-Kult kann man annehmen, daß er <sup>ˆ</sup>Anat<sup>329</sup> oder wahrscheinlicher Astarte meint. M.W. sind jedoch in keinem Fall für die Verehrer oder Verehrerinnen Transvestien im Kult einer dieser Göttinnen in der 1. Hälfte des 1. Jts. (auch nicht mit einer substituierten Kontinuität aus dem 2. Jt.) nachzuweisen. Die These, daß es verbreitete Kleidertauschriten als Kultelemente in Syrien/Palästina im 1. Jt. gegeben haben soll, geht von der ursprünglichen Androgynität der Gottheiten, insbesondere der Muttergottheit, und vor allem von der (fragwürdigen) religionsgeschichtlichen Koine des gesamten syrisch-palästinischen Raums durch die Jahrtausende aus: „Jedem babyl. Gott ist ein weibliches Wesen beigelegt, dem syr. Baal die Baalat, dem karthagischen die Tanit, dem phönizischen die Astarte, dem kanaanäischen seine Schwester Anat ..., was wohl auf ein ursprünglich doppeltes Wesen hindeutet. Die westsemitischen u. kleinasiatischen Muttergottheiten, ebenso wie ihre Geliebten u. Priester, haben entschieden androgyne Züge“<sup>330</sup>. Der hier zugrundegelegte Rückschluß von den zeitlich späteren griechischen Quellen auf die kanaanäische Religion ist unzulässig, solange keine eindeutigen Belege für entsprechende Vorstellungen und deren Umsetzung in Kultelementen (für die 1. Hälfte des 1. Jts. im geographischen Großraum Syrien-Palästina) auszumachen sind. Die Annahme von Kleidertauschriten als Elementen eines Kultes einer kanaanäischen

---

328 So G. BRAULIK, Deuteronomium, 161 (Herv. vom Verf. C.F.), der lediglich zur Analogie auf den Ištar-Kult verweist.

329 Aufgrund ihres kriegerischen Charakters in einigen Texten und ihrer Ikonographie könnte man bei <sup>ˆ</sup>Anat von ambivalent sexuellen oder besser androgynen Zügen sprechen (vgl. zu den Problemen dieser These P.L. DAY, Warrior, 144). Vgl. auch die Diskussion um einen angeblichen „Bart“ <sup>ˆ</sup>Anats in dem Text KTU 1.6 I,1-6, wo die Göttin <sup>ˆ</sup>Anat die gleichen Trauerriten (wie zuvor El in KTU 1.5 VI,15-19) mit Schnittverletzungen an Haut und Kinn ausführt. Vgl. zur Diskussion um den Text, die inzwischen zu einem breiten Konsens einer Übersetzung von ug. *dqn* als Kinn geführt hat, S.E. LOEWENSTAMM, Anat, 119f; G. DEL OLMO LETE, MLC, 222f; J.C. DE MOOR, ARTU, 80.82; CARTU, 134; M. DIETRICH; O. LORETZ, Trauer, *passim*.

Ebenfalls wäre bei <sup>ˆ</sup>Anat auf die Transvestie der Pughatu im Aqhat-Epos (KTU 1.16 IV, 44-47) zu verweisen, die sich wohl durch die Bewaffnung und das Ankleiden von Männergewändern unter (!) einem Frauen-Obergewand an <sup>ˆ</sup>Anat angleichen will, vgl. dazu J.C. DE MOOR, ARTU, 264.

330 M. DELCOURT; K. HOHEISEL, Art. Hermaphrodit, 652 mit Verweis auf C.H. GORDON (!). Nach diesem postulierenden Zitat verweist der Artikel allerdings darauf, daß die „ursprüngliche Bisexualität sowohl der Muttergöttin als auch ihres Consors“ lediglich aus Nachrichten erschlossen ist, die „uns nur aus griech. Quellen u. in halbgr. Einkleidung“ überkommen sind. Das „ursprünglich doppelte Wesen“ der Gottheiten, d.h. eine androgyne bzw. bisexuelle Konzeption findet sich hingegen in Kosmogonien durchaus: „In formulierter Konzeption liegt sie oft in Kosmogonien vor, in denen die Spaltung von Urgottheiten, der ideellen Einheit, in die Zwei-Geschlechter begründet wird“, B. GRONEBERG, Inanna/Ištar, 26; vgl. W. LAMBERT, Art. Kosmogonie, 219, vgl. auch u. Anm. 388 und o. Anm. 56.

Gottheit (Göttin) und damit als Hintergrund für Dtn 22,5 ist zu stark mit Hypothesen belastet, die nicht wahrscheinlich gemacht werden können.

Gerade in jüngerer Zeit hat man sich zur Erläuterung von Dtn 22,5 auch nicht mehr ausschließlich auf die klassischen Quellen verlassen, sondern als Vergleichspunkt den Istar-Kult angeführt<sup>331</sup>.

Daß es in *Mesopotamien* tatsächlich bisexuell vorgestellte Gottheiten gegeben hat, ist nicht unumstritten, jedoch hat BRIGITTE GRONEBERG jüngst wahrscheinlich machen können, daß zumindest Istar zum Teil sexuell ambivalent vorgestellt wurde (vgl. etwa die sog. „bärtige Istar“) <sup>332</sup>. Dabei verweist sie unter Bezug auf H. BAUMANN auch darauf, daß mit der Vorstellung eines ambivalenten Geschlechtes der Gottheit häufiger auch Transvestien der Verehrer und Verehrerinnen zu beobachten sind: „Oft, so weist er (scil. H. BAUMANN) nach, geht die Ausformung dieser Idee (scil. des komplementär sexuellen Geschlechtes bzw. der Bisexualität der Gottheit) im Kultisch-Religiösen einher mit Kleidertauschriten, da in bestimmten Gesellschaften Geschlechtsumwandlungen von ausgewählten Individuen üblich sind, die als Mittler zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt bzw. der Unterwelt und der diesseitigen Welt fungieren“ <sup>333</sup>. Für den Istar-Kult „läßt auch das begleitende Personal der Göttin ein ambivalent männlich-weibliches Wesen der INNANA/Istar vermuten. Verschiedene Belege deuten darauf hin, daß die Kulddiener der Istar, die *kurgarrû* und *assinnu*, bisexuell verstanden werden und Transvestien durchführen oder Transvestien symbolisieren, als deren Verursacher die Göttin gesehen wird“ <sup>334</sup>.

Liegt es aber tatsächlich nahe, über die Belege aus Mesopotamien als Hintergrund von Dtn 22,5 Kultelemente des Astarte-Kultes oder vielleicht sogar des Istar-Kultes<sup>335</sup> anzunehmen? Sowohl für eine Beziehung zum Istar oder Astarte-Kult als auch für einen nicht näher differenzierten Bezug zu einem Kult einer kanaanäischen Gottheit ist zu fragen, ob die Formulierung in V 5 überhaupt auf das Thema Kult engzuführen ist. Als Personen werden *ʾiššāh*

---

331 Vgl. schon W. KORNFELD, Fruchtbarkeitskulte, 112, der auf die *akk. assinnu* verweist und einen Zusammenhang zwischen Dtn 22,5 und 23,18f sehen will. Vgl. auch W.P.H. RÖMER, Randbemerkungen, 219, der zwar an der Interpretationsschiene „Astartekult“ festhält, aber wegen der Schwierigkeit des zeitlichen Abstandes der Belege aus den klassischen Quellen auf Belege aus dem Inanna/Istar-Kult verweist. Mit Verweis auf RÖMER vgl. auch H.D. PREUSS, Deuteronomium, 141f; Skeptisch bleibt P.C. CRAIGIE, Deuteronomy, 288.

332 Vgl. dazu und zu der Diskussion um Hermaphroditen in der Götterwelt Mesopotamiens B. GRONEBERG, Inanna/Istar, *passim*.

333 So B. GRONEBERG, Inanna/Istar, 26 mit Bezug auf H. BAUMANN.

334 B. GRONEBERG, Inanna/Istar, 33f, vgl. zu den Belegen ebd. 34-41 und W.P.H. RÖMER, Randbemerkungen, 219-222.

335 M.W. gibt es bisher den Vorschlag eines assyrisierten Astartekultes bzw. den eines reinen Istar-Kultes als Hintergrund von Dtn 22,5 nicht, obwohl es in der Diskussion um die sog. „assyrische Krise“ der spätvorexilischen Religion naheliegen würde.

und *gæbær* genannt, als Objekte die *k<sup>el</sup>l gæbær* und die *šimlat ʾiššāh*<sup>336</sup>. Es gibt keinen Hinweis, daß einer dieser Termini mit einem Kult in Verbindung zu bringen wäre. Daß die *tô ʿebāh*-Formel zwingend auf Fremdgötterkult verweisen soll, wurde bereits oben zurückgewiesen<sup>337</sup>. Bei den Belegen von Transvestismus im Ištar-Kult handelt es sich überwiegend um Männer (*assinnu; kurgarrū*), die den Rollentausch vornehmen<sup>338</sup>. „Zwar wird Ištar nicht nur das Vermögen zugeschrieben, Männer in Frauen zu verwandeln, sondern auch Frauen zu Männern zu machen. Da diese Phrase aber nur im parallelismus membrorum auftritt, nehme ich an, daß sie als Stilfigur zu sehen ist, ohne konkrete soziale Komponente, da es sicherlich nicht wünschenswert war, wenn Frauen mit männlicher Macht ausgestattet wurden“<sup>339</sup>. Sich andersgeschlechtlich zu kleiden wird in Dtn 22,5 sowohl für den Mann als auch (zuerst) für die Frau generell - und nicht auf bestimmte Situationen begrenzt - verboten. Da die Bezüge zu Fremdkulten oder außerisraelitischen Praktiken so wenig stichhaltig sind, sollte man für Dtn 22,5 bei einer „innerisraelitischen“ Erklärung bleiben. Dtn 22,5 richtet sich gegen Transvestie, die es wohl im gesamten alten Orient gegeben haben wird<sup>340</sup>. Die Bestimmung fordert die Bejahung des jeweiligen Ge-

336 Die semantische Variation, nicht ʾš, sondern den Terminus *gæbær* und nicht analog zu V 5aα *k<sup>el</sup>l ʾiššāh ʿal gæbær* (Pl.), sondern *šimlat ʾiššāh* (Sg.) zu verwenden, läßt sich nicht literarkritisch auswerten. Daß sich V 5b strenggenommen nur auf V 5aβ (Ptz. mask. Sg.) und nicht auf V 5aα (kein personales Subjekt) bezieht, wird man ebenfalls nicht als diachron relevante Kohärenzstörung werten dürfen. So jedoch R.P. MERENDINO, Gesetz, 254, der V 5aα von dem Rest abtrennen will und in dem verbliebenen Torso V 5aα eine Mutterschutzbestimmung sehen will. Die Variationen in der Formulierung sind aber in Kauf zu nehmen und die Bestimmung als ganze zu nehmen. Für die erste Variation (*gæbær* statt ʾš) dürfte der Terminus *k<sup>el</sup>l gæbær* verantwortlich sein. Die Constructusverbindung kommt *nur hier* vor; sie will offenbar Dinge zusammenfassen, die spezifisch auf Männer engzuführen sind. Die Einheitsübersetzung liegt mit „Ausrüstung eines Mannes“ sicher nahe an der Intention der Formulierung, führt aber m.E. zu stark auf Waffen u.ä. eng. Deshalb wurde oben das weniger bestimmte „Männersachen“ gewählt, was dem Parallelismus zu *šimlat* eher gerecht wird. G. BRAULIK hat einen möglichen kompositorischen Grund benannt, warum in V 5aβ dann nicht entsprechend *k<sup>el</sup>l ʾiššāh*, sondern *šimlat ʾiššāh* und *lš* gewählt wurde. „*šimlā* spezifisch für Frauenkleidung wird nämlich nur noch in 22,17 verwendet“ (Gesetze, 77), wodurch Dtn 22,13-19 und 22,5 miteinander verknüpft werden. *lš* findet sich wieder in Dtn 22,11, dem Verbot, Mischgewebe zu tragen.

337 S.o. S. 644f.

338 Vgl. B. GRONEBERG, Inanna/Ištar, 36.40f.

339 B. GRONEBERG, Inanna/Ištar, 40.

340 Eine Verbindung zur Homosexualität, wie sie öfter angenommen wird (vgl. H.W. WOLFF, Anthropologie, 257; P.C. CRAIGIE, Deuteronomy, 288), ist nicht zwingend, liegt aber bei der Affinität von Transvestie und Homosexualität auch nicht fern. Daß es Transvestien im Alten Orient gegeben hat und diese sehr stark negativ gewertet wurden, zeigen die Androhungen von Transvestien als Kriegsstrafe oder als Strafe bei Vertragsbrüchen (zu Beispielen vgl. P.L. DAY, Warrior, 142f). Diese Androhungen beziehen sich allerdings meist auf Soldaten, denen durch die symbolisierte „Geschlechtsumwandlung“ ihre Kampfeskraft genommen werden sollte.



schlechts als Moment der gottgegebenen Schöpfungsordnung (vgl. den Rekurs in der Begründung auf YHWH) und verbietet schlicht, Geschlechterrollen zu tauschen<sup>341</sup>.

Nach Dtn 22,5 ist als nächstes<sup>342</sup> auf Dtn 23,1 einzugehen, wo ebenfalls als Hintergrund die Abwehr kanaanäischer Sexualpraxis vermutet wurde:

23,1: *lo ʾyiqqah ʾiš ʾæt ʾešæt ʾābîw wʾelo ʾyʿgallæh kʿnap ʾābîw*

Ein Mann darf eine Frau seines Vaters nicht zur Frau nehmen,  
und er darf die Scham seines Vaters nicht aufdecken.

Die Bestimmung in Dtn 23,1 ist unter gesetzssystematischen Gesichtspunkten die Fuge zwischen Dtn 22,13-29 und Dtn 23,2-15. Dtn 23,1 behandelt einen oder zwei Sexualaspekte der Ehe und schließt sich durch die Behandlung einer dauerhaften rechtlichen Beziehung zwischen einem Mann und seiner Stiefmutter (V 1a) sowie möglicherweise durch die Thematisierung von innerfamiliärem generationsübergreifendem Geschlechtsverkehr (s.u.) an die vorhergehenden Bestimmungen an<sup>343</sup>.

Als Hintergrund dieses Prohibitives bestimmt G. BRAULIK jüngst in seinem Deuteronomiumkommentar eine polygame Sozialstruktur, in der „es üblich (war), daß ein Sohn nach dem Tod des Vaters auch dessen Harem, die eigene Mutter ausgenommen, erbte“<sup>344</sup>. Zur Begründung verweist er auf 2Sam 3,7; 16,21f und 1Kön 2,22<sup>345</sup>. Es ist zunächst festzuhalten, daß sich aus den angegebenen Belegen aus der frühen Königszeit kein Brauch als übliche Verhaltensweise begründen läßt. In allen drei Stellen (Ischbaal, Absalom, Salomo) handelt es sich um Thronfolgeangelegenheiten eines Königs- bzw. Thronanwärters. „Die Frauen des Königs stellen ein Stück der königlichen Macht dar; wer über den Harem verfügt, übt die königliche Autorität aus“<sup>346</sup>. Die Übernahme der Frauen des Vaters ist in den genannten Fällen eine der Legitimationen des Thronfolgers, die durch die Frauen des

341 Vgl. H.W. WOLFF, *Anthropologie*, 257. Die Bestimmung ordnet sich so in die Beurteilungen (z.T. nur scheinbar) abnormen Sexualverhaltens im israelitischen Recht ein (vgl. etwa Lev 18; 20,13).

342 Dtn 22,9-11 werden nicht an dieser Stelle ausführlicher behandelt, obwohl auch diese Stellen häufiger mit sog. „Kanaanäischem“ in Verbindung gebracht wurden, sei es in der sexuellen oder der magischen Interpretationslinie. Durch die archäologischen Funde von Mischgeweberesten in *Kuntilet ʿAğrūd* ist gerade auch V 11 mit dem Ascherakult vage in Verbindung gebracht worden, was unten im Rahmen der Diskussion um das Weben in 2Kön 23,7 behandelt ist, s.u. Anm. 512.

343 Die Bezüge zu Kap. 22 sind mindestens ebenso stark wie zu Kap. 23. Vgl. E. OTTO, *Verantwortung*, 305 für die übliche Zusammenordnung von Dtn 23,1 zu Kap. 22, gegen G. BRAULIK, *Gesetze*, 86f, der Dtn 22,13-23,15 in die beiden Teile Dtn 22,13-29 und Dtn 23,1-5 gliedert (vgl. ebd. 79).

344 G. BRAULIK, *Deuteronomium*, 169. Ähnlich A.D.H. MAYES, *Deuteronomy*, 313: „an ancient and widespread custom“.

345 Ähnlich z.B. auch C. STEUERNAGEL, *Deuteronomium*, 132.

346 F. STOLZ, *Samuel*, 199.

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

verstorbenen Königs auf den Thronfolger übergehen<sup>347</sup>. Ein Einbruch in die ehelichen Beziehungen des Königs wird als Komplottversuch bewertet. Daß diese Praxis überhaupt in polygamen Ehen üblich war, läßt sich den Belegen nicht entnehmen. Dtn 23,1 verbietet nun entsprechende Praxis nicht nur für den König, sondern für jeden Israeliten, wofür allerdings bisher die Belege fehlen<sup>348</sup>. Um diesem Dilemma zu entgehen, verschieben einige Ausleger den „Sitz im Leben“ dieses Gesetzes in die vorstaatliche Zeit<sup>349</sup>. Die Bestimmung sei dann sozusagen bis ins Deuteronomium mitgeschleppt worden. Dies ist jedoch eine Ausweichlösung; wahrscheinlicher hat die Bestimmung einen direkten Bezugspunkt in der Königszeit. Der Bezug dieses Gesetzes auf einen gesellschaftlichen Status muß jedoch offenbleiben.

Von A. PHILLIPS<sup>350</sup> vorgeschlagen und von G. BRAULIK als Möglichkeit diskutiert<sup>351</sup> ist das Verständnis dieses Verses, daß Dtn 23,1 sexuelle Beziehungen zu *beiden Elternteilen* verbietet, d.h. daß die beiden Versteile verschiedene Verbote formulieren würden und nicht synonym zu verstehen seien. Der erste Halbvers (Eheschluß mit einer Frau des eigenen Vaters nach dessen Tode) wäre dann von einem Verbot in V 1b, die Scham des Vaters aufzudecken, also mit ihm Geschlechtsverkehr zu haben (literales Verständnis von *gl' knp*), zu unterscheiden<sup>352</sup>. Dtn 23,1 soll damit in Analogie zu Lev 18,7 verstanden werden. Dieser Vorschlag hat einige Schwierigkeiten: V 1a geht es nicht um *einmalige* oder wiederholte sexuelle Beziehungen zu der eigenen Mutter wie ausdrücklich in Lev 18,7 („Blutschande“), sondern um eine *dauerhafte* Beziehung resp. Ehe mit einer der Frauen des (verstorbenen) Vaters, wahrscheinlich mit einer der „Stiefmütter“ (als Legitimationsehe?). Zur Parallelität mit Lev 18,7 fehlt dem Vers gerade eine explizite Bestimmung zum Geschlechtsverkehr mit der eigenen Mutter. Zwar kann das *ʿešet ʿabîw* auch die eigene Mutter einschließen, jedoch kann dann das *lqh* kaum noch als Rechtsakt i.S. von *ehelichen* verstanden werden, sondern müßte euphemistisch für den Geschlechtsverkehr stehen, was weit weniger wahr-

---

347 Dabei wird die Frage der Attraktivität der Frauen des Vaters nur eine geringe Rolle gespielt haben. So jedoch A. PHILLIPS, Skirt, 38: „Since a son by a first marriage would often be the same age as a later wife of his father, marriage with one's step-mother could clearly be an attractive proposition“.

348 Einziger Fall ist 2Chr 2,24, wenn man die auf J. WELLHAUSEN zurückgehende Konjektur akzeptiert und statt *b<sup>e</sup>kaleb bā' kaleb* (in Anlehnung an LXX und Vulgata), statt *w<sup>e</sup> ʿešet ʿešet* sowie statt *ʿabiyyāh ʿabîw* oder *ʿabîhū* liest. Aber auch die Konjektur kann den Vers nicht völlig widerspruchsfrei machen, so daß die Interpretation, Kaleb habe die Frau seines Vaters nach dessen Tode übernommen, umstritten bleiben wird. Vgl. die breite Diskussion des Problems bei M. KARTVEIT, Land, 30-36, der aus guten Gründen zumindest zwei der vorgeschlagenen Konjekturen ablehnt und ohne einen Eheschluß zwischen Kaleb und Efrata auskommt. Vgl. ferner zur Diskussion M. OEMING, Israel, 102f; H.G.M. WILLIAMSON, Chronicles, 53; T. WILLI, Chronik, 65.69.

349 Vgl. G. VON RAD, Deuteronomium, 102f mit Verweis auf ELLIGER.

350 Vgl. A. PHILLIPS, Skirt, *passim*.

351 Vgl. G. BRAULIK, Gesetze, 86f.

352 Vgl. dazu G. BRAULIK, Gesetze, 86f.

scheinlich ist (vgl. *škb ʿm* in 22,22-29). In der vorgeschlagenen Interpretation würde die erste Vershälfte den Tod des Vaters voraussetzen, die zweite jedoch diesen ausschließen. Es ist aufgrund dieser Schwierigkeiten einer geradlinigen Parallelisierung der beiden Vershälften unwahrscheinlich, daß es in V 1b um homoerotische Beziehungen zum eigenen Vater geht<sup>353</sup>. Zu Recht weist aber PHILLIPS darauf hin, daß der zweite Versteil kaum tautologisch das erste Verbot wiederkaut, sondern aller Wahrscheinlichkeit davon zu unterscheiden ist<sup>354</sup>. Dadurch setzt sich Dtn 23,1 deutlich von Dtn 27,20 ab. Es ist möglich, daß sich beide Versteile in Dtn 23,1 *auf Beziehungen zu Frauen des Vaters beziehen*, wodurch jeweils ein „Verfügungsbereich“ des Vaters tangiert wird (übertragenes Verständnis von *gh knp*, wie in Dtn 27,20 deutlich angezeigt). Die erste Vershälfte bezieht sich dann auf die Übernahme einer oder mehrerer Frauen des Vaters als Ehefrau nach dessen Tode. Damit ist das *lkh* am ehesten eingeholt. Die zweite Vershälfte ergänzt dieses Verbot, nach dem Tode des Vaters dessen (Neben-)frauen zu übernehmen, durch eine Variation des Verbotes der Aufnahme jeglicher sexueller Beziehungen zu dauerhaften Partnerinnen des Vaters auch zu dessen Lebzeiten (vgl. das Verbot in Lev 18,8; 20,11; Dtn 27,20 und die Beispiele in Gen 35,22; 49,4; 2Sam 16,22 und 1Chr 2,24).

In dem hier untersuchten Zusammenhang ist aber nun die weitergehende Interpretation bei A. PHILLIPS und G. BRAULIK entscheidend. Im Anschluß an die Thesen C.M. CARMICHAELS<sup>355</sup> sieht PHILLIPS einen Zusammenhang von Genesiserzählungen und Dtn 23,1, allerdings nicht eine Verbindung zu Gen 35,33; 49,4<sup>356</sup>, sondern er sieht als Hintergrund von 23,1b (in seinem Verständnis das Verbot homosexueller Beziehungen zum Vater) die Erzählung von der Trunkenheit Noachs: „Mention of uncovering a father's skirt would immediately bring to mind the offence of Ham who »saw the nakedness« of his father Noah...

353 Gegen diese Interpretation wendet sich auch C.M. CARMICHAEL, *Mixtures*, 396f, dessen Versuch, Dtn 23,1 auf Gen 35,22; 49,4 zurückzuführen aber nicht mehr überzeugt (s. zur Kritik an CARMICHAEL auch u. Anm. 355).

354 Vgl. A. PHILLIPS, *Skirt*, 42f, dagegen jedoch mit Beispielen für solche Rechtssätze C.M. CARMICHAEL, *Mixtures*, 397. Als Hinweis darauf, daß V 1b dasselbe wie die erste Vershälfte nur mit anderen Worten sagt, wird die Wendung *gh knp* angeführt, die ähnlich in Rut 3,9 und Ez 16,8 als *prš knp* auftaucht und dort ambivalent neben der sexuellen Konnotation (die Nacktheit/Scham bedecken) auch die Eheschließung meint. Das Problem eines synonym parallelen Verständnisses liegt nur darin, daß die erste Vershälfte aller Wahrscheinlichkeit nach vom Tode des Vaters ausgeht, und die Frage ist, inwiefern die Heirat mit einer Nebenfrau des verstorbenen Vaters dessen Scham aufdeckt. In Dtn 27,20 wird *gh knp* hingegen für den Ehebruch mit einer Frau des (noch lebenden) Vaters gebraucht.

355 C.M. CARMICHAEL hat in mehreren Arbeiten die These von einem direkten Bezug einzelner Gesetzesbestimmungen des Deuteronomiums zu den Vätererzählungen vertreten (vgl. *Women; Mixture; Law*; vgl. auch u. zu Dtn 22,11 in Anm. 519). Vgl. zur Kritik an diesem Ansatz H.D. PREUSS, *Deuteronomium*, 109f; G. BRAULIK, *Gesetze*, 14.

356 So C.M. CARMICHAEL, vgl. *Women*, 49-53; *Law* 221-223, vgl. dagegen die oben genannten Argumente und A. PHILLIPS, *Skirt*, 40.

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

It is difficult to tell from the text of Gen. ix whether Ham simply looked upon his father's private parts or whether he engaged in sexual relations with him<sup>357</sup>. Da Ham für die Kanaanäer stehe, sei Dtn 23,1 wie so viele andere deuteronomische Gesetze anti-kanaanäisch. Hält PHILLIPS das Gesetz noch für entlehnte Polemik aus der Noach-Episode und nicht an reellem Brauchtum orientiert, so schreitet jedoch die Desavouierung der Kanaanäer bei G. BRAULIK fort: „Das Gesetz könnte sich dann konkret gegen kanaanäische Praktiken richten (vgl. Gen 9,24) und läge damit auf einer Linie mit den Verboten in 23,2-3, die sich ebenfalls auf sexuelle Bräuche der Kanaanäer beziehen dürften“<sup>358</sup>. Die fast schon mehr durch Exegeten denn durch die Schrift selbst geschundenen Kanaanäer müssen immer (wieder) erhalten, wenn es um wenig normgerechtes Sexualverhalten geht. In dem Verweis auf Gen 9,21-27 bei PHILLIPS und BRAULIK feiert die Deutung des Vergehens Hams als „geschlechtliche Zügellosigkeit“ fröhliche Urstände. Bereits C. WESTERMANN hatte in seinem Kommentar versucht, mit dieser Fehldeutung aufzuräumen, indem er das *Unterlassen des Bedeckens der Scham Noachs* als das eigentliche Vergehen Hams herausstellte und völlig zu Recht Deutungen, die Hams Schuld in einer aktiven Tat sehen, als unzulässige Diskreditierung der Kanaanäer in den Bereich der Legenden verwies<sup>359</sup>. In den Ausführungen von GEORG BRAULIK ist nun sehr deutlich, warum er aus Gen 9,21-24 einen kanaanäischen Brauch machen will, der in Dtn 23,1 verboten sein soll. Er versucht, Dtn 23,1 nicht als Abschluß der Ehegesetzgebung resp. der Gesetze zur sexuellen Würde der Frau in Dtn 22,13-29 zu verstehen, sondern als *Neueinsatz*, der weitaus deutlichere Bezüge zu Dtn 23,2ff aufweist<sup>360</sup>. Da BRAULIK auch in Dtn 23,2-3 Anspielungen auf sexuelle Bräuche der Kanaanäer

---

357 A. PHILLIPS, Skirt, 41.

358 G. BRAULIK, Gesetze, 87.

359 Vgl. C. WESTERMANN, Genesis 1-11, 648f.653. Die Beschreibung des Vergehens durch *ʾāšār ʾāšāh lō* in V 24 spricht nicht für die Annahme einer sexuellen Aktivität, sondern ist mit der Unterlassung (die Scham des Vaters nicht zugedeckt zu haben) durchaus zu vereinbaren, gegen A. PHILLIPS, Skirt, 41.

360 Seine Aufteilung des Gesetzesbereiches in Dtn 22,13-23,15 in zwei thematisch parallelisierte Teile kann nicht überzeugen: „Im übrigen gelten die Gesetze des ersten Teils (22,13-29) der (sexuellen) »Würde« einer Frau, während sich jene des zweiten Teils (23,1-15) vor allem an der (sexuellen) »Würde« des Mannes orientieren. Beides ist mit der »nationalen Würde« Israels (22,19.21.22) beziehungsweise der Versammlung Jahwes (23,2-9) und des Lagers Israels (23,10-15) verbunden“ (G. BRAULIK, Gesetze, 79). Der erste Teil läßt sich durchaus mit BRAULIK der sexuellen Würde der Frau zuordnen, wenn man die Ehebruchbestimmung in Dtn 22,22 ausblendet. Der zweite Teil jedoch hat nur wenig mit der sexuellen Würde des Mannes zu tun. Lediglich in Dtn 23,1 geht es um den „sexuellen Verfügungsbereich eines verheirateten Mannes“. Dadurch ist Dtn 23,1 aber gerade mit dem Vers verbunden, der aus der Gruppierung „sexuelle Würde der Frau“ herausfällt, nämlich V 22, der nur dadurch zum Straffall wird, daß ein anderer Ehemann in seiner Würde tangiert wird. Dtn 23,2-15 haben nichts mit der „sexuellen Würde“ des Mannes zu tun, sondern vielmehr, wie BRAULIK ja auch sagt, mit der „nationalen Würde“. Richtig ist hingegen, daß Dtn 23,2-15 auf den Mann konzentriert sind. Jedoch gibt es keinen zu Dtn 22,13-29 thematisch parallelen Bereich in Dtn 23.

sehen will, kommt die kanaanisierte Deutung von V 1 als Verbindungselement gerade recht. Das Verständnis des Verses scheint in seiner Argumentation für die Gesetzessystematik zu Lasten der Kanaanäer funktionalisiert<sup>361</sup>.

Als dritte und letzte Stelle ist auf Dtn 23,2-3 einzugehen. Die Verse eröffnen das sog. Gemeindegesetz (23,2-9), das Zugehörigkeitsbedingungen zu dem *q<sup>e</sup>hal YHWH* regelt:

V 2 *lo ʾ yābo ʾ p<sup>e</sup>šū<sup>a</sup> ʾ dakkā ʾ ūk<sup>e</sup>rūt šāpkāh biqhal YHWH*

V 3 *lo ʾ yābo ʾ mamzer biqhal YHWH  
gam dōr ʾ ašīr<sup>t</sup> lo ʾ yābo ʾ lō biqhal YHWH*

V 2 Einer, der durch Zerschlagung verletzt ist (ein am Hoden Verletzter) oder einer, dessen Harnröhre abgeschnitten ist (ein Kastrierter) dürfen nicht in die Versammlung YHWHs eintreten.

V 3 Ein „Bastard“ darf nicht in die Versammlung YHWHs eintreten, auch noch in der zehnten Generation darf er nicht die in Versammlung YHWHs eintreten.

Eine gängige Interpretation der Verse sieht in beiden Bestimmungen durch die „Sakralisierung des Geschlechtlichen ... »kanaanäische Religiosität“<sup>362</sup> angespielt. Noch einmal soll ein Zitat aus G. BRAULIKS Kommentar zum Deuteronomium zum Ausgangspunkt genommen werden<sup>363</sup>. Er erklärt zu den in VV 2-3 genannten Personengruppen:

„Dabei handelt es sich kaum um Eunuchen ... Wahrscheinlich ist an Familienväter gedacht, die sich in einer rituellen Kastration verstümmelten (vgl. 14<sup>1</sup>). Ein Bastard stammt aus einer verbotenen Ehe. Vermutlich ist ein in Kultprostitution (vgl. 23<sup>18</sup>) gezeugter Sohn gemeint. Wie er wären auch alle seine Nachkommen gewissermaßen Kinder eines fremden Gottes“<sup>364</sup>.

361 „Die thematische Verbindung von 23,1 mit den anschließenden Gesetzen könnte besonders eng sein, wenn 23,1b keine Parallele zu 23,1a bildet, sondern überhaupt den Geschlechtsverkehr des Sohnes mit seinem Vater untersagt (vgl. Lev 18,7a). Das Gesetz könnte sich dann konkret gegen kanaanäische Praktiken richten (vgl. Gen 9,24) und läge damit auf einer Linie mit den Verboten in 23,2-3, die sich ebenfalls auf sexuelle Bräuche der Kanaanäer beziehen dürften“ (G. BRAULIK, *Gesetze*, 87).

Vgl. dagegen die Rückkehr zu einer eher traditionellen Deutung von Dtn 23,1b in seinem Kommentar: „»Das Bett seines Vaters aufdecken« meint wahrscheinlich ebenfalls ..., in seinen ehelichen Intimbereich eindringen“ (Deuteronomium, 169).

362 G. BRAULIK, *Deuteronomium*, 170; vgl. U. KELLERMANN, *Erwägungen*, 36f; F.-L. HOSSFELD, *Volk*, 129; (H.-J. FABRY); F.-L. HOSSFELD; E.M. KINDL, Art. לָקַח, 1212; H. KLEIN, *Aufnahme*, 28f; K. GALLING, *Gemeindegesezt*, 178; O. BÄCHLI, *Israel*, 87.

363 Dabei ist zu betonen, daß das primäre Anliegen dieses Exkurses *nicht* darin besteht, ausschließlich die jüngste Kommentierung des Deuteronomiums von G. BRAULIK in Zweifel zu ziehen. Sein Kommentar wurde ausgewählt, weil er der jüngste deutschsprachige Deuteronomiumkommentar ist und von einem bestens ausgewiesenen Deuteronomiumspezialisten stammt, der zugleich größeren Wert auf die Gesetzessystematik legt. Da in dem Exkurs auch gezeigt werden soll, daß sich Beobachtungen zur Systematik und Interpretation von Einzelbestimmungen gegenseitig bedingen, erscheint BRAULIK ein geeigneter „Sparringspartner“. Daß seinen Positionen in den hier untersuchten Bestimmungen meist andere Vertreter vorausgehen, ist in den Anmerkungen angezeigt.

### III. Das Problem der Kultprostitution

Der *q<sup>e</sup>hal YHWH* in dem wahrscheinlich in seinem Grundbestand vorexilischen Gesetz<sup>365</sup> in Dtn 23,2-9 ist in seiner Funktion zunächst völlig unbestimmt.

Die Vorschläge, daß das sog. Gemeindegesezt ursprünglich für ein bestimmtes Lokalheiligtum (z.B. Sichem) geschaffen wurde, können hier nicht diskutiert werden<sup>366</sup>. Die Annahme setzt (A) eine kultische Deutung und (B) die *Selbständigkeit* des Gemeindegeseztes (meist mit einer ursprünglichen Reihe von Prohibitiven) voraus, die sich nur schwer begründen läßt. Im Kontext des Deuteronomiums, in dem die Bestimmungen jetzt vorliegen, ist jedenfalls ein Bezug zu einem Lokalheiligtum unwahrscheinlich.

G. BRAULIK verweist zu Recht darauf, daß man die Funktion des *q<sup>e</sup>hal YHWH* nicht *automatisch* über die übrigen Vorkommen von *qhl* im Deuteronomium (vgl. Dtn 4,10; 5,22; 9,10; 10,4: 18,16; 31,12) als „Vollversammlung“ der Gemeinde verstehen darf<sup>367</sup>, jedoch scheinen bereits die deuteronomistischen Bearbeiter des Deuteronomiums Dtn 23 z.T. so interpretiert zu haben<sup>368</sup>. BRAULIK bestimmt die Funktion der Versammlung in Dtn 23 als „Aufgebot freier Männer, zu dem aber nicht jeder, der in Israel wohnt, Zutritt hat ... Wie das folgende Lagergesetz nahelegt, dürfte die Jahweversammlung mit dem Heerbann zusammenhängen“<sup>369</sup>. Bei dieser militärischen Funktionsbestimmung ist zu betonen, daß sie nur über eine enge Zuordnung von Dtn 23,2-9 zu Dtn 23,10-15 erreicht werden kann. Mit dem nachfolgenden Gesetz ist das *qāhāl*-Gesetz inhaltlich aber *nur* über die eigentümliche Vorstellung der Heiligkeit verbunden (vgl. VV 2-3 und V 11-12). Ob man in der Verwendung des in VV 2-9 als Leitverbum gebrauchten *bō<sup>3</sup>* in VV 11.12 eine Wortklammer sehen kann<sup>370</sup>, bleibt fraglich.

Mit einer stärker kultischen Komponente bestimmen F.-L. HOSSFELD und E.M. KINDL die Funktion des *q<sup>e</sup>hal YHWH*: „Im Fall des Gemeindegeseztes wird die Verbindung *q<sup>e</sup>hal JHWH* zum term. tech. für eine religiös-kultisch bestimmte Versammlung ...“<sup>371</sup>. Weder aus dem Gesetz selbst noch aus dem unmittelbaren Kontext läßt sich allerdings eine explizit *kultische* Funktion erheben.

Unabhängig davon, wie die Funktion dieser Ansammlung genauer zu verstehen ist, kann gesagt werden, daß sie durch das *nomen rectum* der Constructus-Verbindung deutlich sakral konnotiert ist. Die Versammlung wird mit der Bindung an YHWH in Verbindung gebracht,

364 G. BRAULIK, Deuteronomium, 170; vgl. DERS., Gesetze, 98.

365 Es kann im folgenden nicht darum gehen, die komplexe (wahrscheinlich bis in nachexilische Zeit) hineinreichende Wachstumsgeschichte des sog. Gemeindegeseztes aufzurollen. Hier wird davon ausgegangen, daß die VV 2-3 sowohl vorexilisch als auch zum Grundbestand des Gesetze zu rechnen sind. Allerdings muß hier angemerkt werden, daß eine vorexilische Entstehung des Gesetze gerade wegen der Terminologie *q<sup>e</sup>hal YHWH* umstritten ist. Zur Diskussion um Entstehung und Wachstum des sog. Gemeindegeseztes vgl. neben den Deuteronomiumkommentaren K. GALLING, Gemeindegesezt; U. KELLERMANN, Erwägungen; F.-L. HOSSFELD, Volk, 128f; H.D. PREUSS, Deuteronomium, 142f.

366 Vgl. dazu K. GALLING, Gemeindegesezt, *passim*; G. NEBELING, Schichten, 200f; U. KELLERMANN, Erwägungen, 38-41; A.D.H. MAYES, Deuteronomy, 315.

367 So z.B. S.R. DRIVER, Deuteronomy, 259: „Classes to be excluded from religious communion“.

368 Vgl. dazu (H.-J. FABRY;) F.-L. HOSSFELD; E.M. KINDL, Art. לקהל, 1212.

369 G. BRAULIK, Deuteronomium, 170. Zur Ambivalenz zwischen Heerbann und kultischer Versammlung s. auch o. Anm. 314.

370 So G. BRAULIK, Gesetze, 88 mit Verweis auf A. ROFÉ.

371 (H.-J. FABRY;) F.-L. HOSSFELD; E.M. KINDL, Art. לקהל, 1212. Ähnlich auf Kultgemeinschaft enggeführt ist der *q<sup>e</sup>hal YHWH* bei A.D.H. MAYES, Deuteronomy, 315: „It is clearly a cultic term; as designation for all those eligible for membership it denotes the fully enfranchised male citizens not only in cultic gatherings in the narrow sense, but also in the military levy“.

und in diesem Zusammenhang sind die Bestimmungen zu verstehen. In VV 2 und 3 werden für 3 Gruppen von Männern (!) Zugangsbeschränkungen festgeschrieben. Die Semantik aller drei als Gruppenbezeichnungen verwandten (Komposit-) Begriffe ist schwierig.

Zunächst zu V 2: Das aus zwei bedeutungsverwandten Wurzeln gebildete Konstrukt  $p^{\epsilon}šū^{\epsilon}$  *dakkā*<sup>372</sup>, das nur hier vorkommt, meint wahrscheinlich eine Hodenverletzung<sup>373</sup>, was die Parallele zu dem syndetisch angeschlossenen  $k^{\epsilon}rūt šāpkāh$  „Kastration“ nahelegt<sup>374</sup>. In beiden Fällen handelt es sich um Männer, die so verletzt sind, daß sie zeugungsunfähig sind<sup>375</sup>. Daß sich die Männer diese Verletzungen selbst beibrachten, geht aus der Formulierung nicht hervor, ist aber auch nicht ausgeschlossen<sup>376</sup>.

Die Interpretation von V 2 als Ablehnung von Israeliten oder Kanaanäern<sup>377</sup>, die sich einer kultisch-rituellen Kastration in Fruchtbarkeitskulten der Kanaanäer unterzogen haben, setzt die Verbreitung einer solchen Praxis voraus. Es ist signifikant, daß nur selten in der Sekun-

372 *dakkā* ist als Verbalabstrakt oder Nomen abgeleitet von  $dk^{\epsilon}$ , das im *Pi'el* zerschlagen bedeutet.  $p^{\epsilon}šū^{\epsilon}$  ist Ptz. pass. Qal von  $ps^{\epsilon}$ , das in Verbindung mit *nkh* in 1Kön 20,37 und Hld 5,7 verwunden/verletzen bedeutet.

373 Vgl. KBL<sup>3</sup> 213.809.

374 Obwohl auch *šāpkāh* ein Hapax legomenon ist, legt sich hier nahe, es mit *špk* in Verbindung zu bringen. Dann ist das Nomen wohl nur als Harnröhre bzw. als Euphemismus für Penis zu verstehen. Wahrscheinlich ist nicht der übliche Euphemismus *yād* verwandt worden, weil bei *yād* in Verbindung mit *krt* zunächst an eine abgehauene bzw. verlorene Hand denken ließ, was zu erheblichen Mißverständnissen hätte führen können.

375 Entweder meinen beide Formulierungen synonym eine gewollte oder erduldet Form der Kastration oder aber der erste Begriff meint lediglich eine verletzungsbedingte Zeugungsunfähigkeit durch Zerquetschen der Hoden. Dafür würde sprechen, daß nicht der Terminus für Eunuch, *sārīs*, verwandt wurde. Dies kann aber auch darin begründet sein, daß *sārīs* ein Titel eines Beamten bzw. Hofangestellten ist und nicht zwingend Eunuchen meint, vgl. zu *sārīs* B. KEDAR-KOPFSTEIN, Art. סרס, 948-954; U. RÜTERSWORDEN, Beamte, 96-100. Wenn beide Teile synonym zu verstehen sind, will die Zusammenstellung wahrscheinlich umfassend durch Erwähnung der zwei grundsätzlich möglichen Kastrationsmethoden den gesamten Bereich abdecken (vgl. Lev 22,22-24).

376 Kastrationen sind zwar scheinbar in den mittelassyrischen Gesetzen (11 Jh. v. Chr.) § 15,41-57 als Strafe für Ehebruch und homosexuellen Verkehr belegt (vgl. den Text bei R. BORGER, TUAT I, 82f; zur Problematik der Singularität vgl. U. RÜTERSWORDEN, Beamte, 96), derlei Praktiken tauchen jedoch im atl. Recht nicht auf. Auch daß Kriegsgefangene oder Sklaven generell oder z.T. kastriert wurden (vgl. M. SAN NICOLO, Art. Entmannung, 402f; L. STÖRK, Art. Kastration, 334-336), läßt sich aus dem AT nicht belegen. Daß es hingegen Eunuchen gegeben hat, gilt u.a. wegen Jes 56,3-4 als gesichert (vgl. dazu B. KEDAR-KOPFSTEIN, Art. סררס, 952).

377 In der Forschung scheint keine Einigkeit darüber zu existieren, ob die Bestimmungen in VV 2-3 nur binnenisraelitisch Kastraten den Zugang zum *qāhāl* versagen (sexuelle bzw. ausschließlich kultisch-ethische Ausrichtung, vgl. etwa G. BRAULIK, Deuteronomium, 170; U. KELLERMANN, Erwägungen, 37) oder ob Bedingungen für die Aufnahme von Kanaanäern in den *q<sup>ε</sup>hal YHWH* formuliert werden (ethnische Ausrichtung wie VV 4-9, vgl. etwa H. KLEIN, Aufnahme, 28). Die nicht näher eingegrenzte Formulierung des Gesetzes spricht eher dafür, den Geltungsbereich möglichst weit zu fassen, d.h. unabhängig von der ethnischen Zugehörigkeit ist Kastraten der Zugang zum *q<sup>ε</sup>hal YHWH* verwehrt, auch entmannten Edomitern oder Ägyptern.

därliteratur „Ross und Reiter“ genannt werden. Meist finden sich keinerlei Angaben, im Kult welchen kanaanäischen Gottes oder welcher kanaanäischen Göttin die Entmannung als kultisch-rituelle Praxis geübt oder gefordert gewesen sein soll. Häufig werden nicht einmal die Belege genannt, aus denen ein solches Kultelement geschlossen werden kann; es wird lediglich behauptet, daß es ein Element kanaanäischer Kultpraxis bzw. Religiosität sei<sup>378</sup>.

H. KLEIN, einer der Gewährsleute in der jüngeren Literatur, verweist auf die ekstatischen Galli<sup>379</sup> des Kybele-Kultes im nordsyrischen Phrygien, von denen bezeugt ist, sie hätten sich im Kult entmannt<sup>380</sup>. S.R. DRIVER, der Dtn 23,2 allerdings generell auf Eunuchen (*sarisim*) deuten will, führt u.a. das Zeugnis Lukians über die Galli im Kult der Atargatis/Dea Syria in Hierapolis an<sup>381</sup>, wo junge Männer sich mit einem Schwert selbst entmannt haben sollen<sup>382</sup>.

---

378 Vgl. U. KELLERMANN, *Erwägungen*, 36: „V. 2 setzt dann die Übernahme der Kastration in Verbindung mit kanaanäischen Kulturen voraus“; C. STEURNAGEL, *Deuteronomium*, 135: „... bei heidnischen Semiten trug die Entmannung vielfach religiösen Charakter“; K. GALING, *Gemeindegesezt*, 178: „Wird dem Entmannten der Zutritt zum *qahal jahweh* verboten, so könnte dabei an Kastrationen in Verbindung mit kanaanäischen (nordsyrisch-kleinasiatischen) Riten gedacht sein“. Alle drei Beispiele ohne weitere Angaben zu Belegen, vgl. auch O. BÄCHLI, *Israel*, 87.

Eine Ausnahme stellt H. KLEIN, *Aufnahme*, 28, dar, der die Galli aus dem Kybele-Kult Phrygiens und Mt 19,12 zum Vergleich anführt und weit vorsichtiger vermutet: „Möglicherweise hat es auch im kanaanäischen Fruchtbarkeitskult solche Verstümmelungen gegeben oder hatte der Kybele-Kult in Kanaan Anhänger, wie er sie auch in Rom hatte. Der Begriff »Mischling« kann dann aber nur den Sohn einer Tempeldirne bezeichnen“.

In Mt 19,10-12, den vielzitierten „Eunuchen für das Himmelreich“, geht es kaum um rituelle oder religiös motivierte Selbstentmannung, sondern wahrscheinlich in allen drei Fällen des Spruchs um Ehelosigkeit, in der Schlußsentenz eher um Eheverzicht als um willentlich herbeigeführte Eheunfähigkeit, vgl. dazu die breite und gut belegte Auseinandersetzung bei A. SAND, *Reich Gottes*, 45-77.

379 Vgl. die Definition von G.M. SANDERS, *Art. Gallos*, 985: „Im engeren Sinne bezeichnet das Wort G[allos] jeden Anhänger des orgiastischen Kultes der Dea Syria u. besonders der Kybele, der sich freiwillig seiner physischen Männlichkeit beraubt, um sich dem ausschließlichen Dienst der Göttin zu weihen“.

380 Vgl. H. KLEIN, *Aufnahme*, 28, zu den Galli vgl. den Überblick von G.M. SANDERS, *Art. Gallos*, *passim*.

381 Vgl. S.R. DRIVER, *Deuteronomy*, 259.

382 Vgl. LUKIAN, *De Dea Syria* § 51: „On these days, too, men became Galli. For while the rest are playing flutes and performing the rites, frenzy becomes upon many ... The youth for whom these things lie in store throws off his clothes, rushes to the center with a great shout and takes up a sword, which, I believe, has stood there for his purpose for many years. He grabs it and immediately castrates himself. The he rushes through the city holding in his hands the parts he has cut off. He takes female clothing and women's adornment from whatever house he throws these parts into. This is what they do at the Castration“, Übersetzung von H.W. ATTRIGE; R.A. ODEN, *Syrian Goddess*, 55.

Der Bericht LUKIANs ist nur bedingt glaubwürdig. Es ist unwahrscheinlich, daß Männer, deren Glied abgehauen ist, unmittelbar danach durch die Stadt laufen können. Zwar ließe sich das geforderte Maß an Schmerzunterdrückung durch die geschilderte Ekstase erklären, jedoch würde der Kultteilnehmer bei dem Herumlaufen einen lebensgefährlichen Blutverlust erleiden und nach kurzer Zeit so stark geschwächt sein, daß seine Aktivitäten sehr bald zum Erliegen



Wie bei der Transvestie wäre, wenn die Vermutungen zutreffen, wieder ein Element des Göttinnenkultes, und zwar am wahrscheinlichsten die Muttergöttin oder Astarte<sup>383</sup>, in Dtn 23,2 aufgegriffen. Analog zu Dtn 22,5 stellt sich auch hier wieder die Frage, ob man die für die Galli-Priester behauptete Praxis kurzerhand auf Kultelemente der 1. Hälfte des 1. Jahrtausends in Syrien-Palästina übertragen kann. M.W. sind keine Belege für rituelle Kastrationen aus dieser Zeit und aus diesem geographischen Raum bekannt<sup>384</sup>.

Die Feststellung, im mesopotamischen Kult der *Ištar* wären die *kurgarrû* und *assinnu* kastriert gewesen<sup>385</sup>, womit analog zu Dtn 22,5 auch hier auf assyrische Praktiken aus dem *Ištar*-Kult angespielt sein könnte, ist stark umstritten<sup>386</sup>. Schließlich spricht auch nichts für ein Kontinuum religiöser Praktiken aus der ausgehenden Spätbronzezeit. Weder aus Ugarit<sup>387</sup> noch aus anderen Kulturen der SB-Zeit sind rituelle Kastrationen nachgewiesen<sup>388</sup>.

kämen. LUKIANS Schilderung ist Ausgangspunkt und Hauptstütze der Annahme, Entmannungen seien im Atargatis-Kult üblich gewesen (vgl. z.B. G.M. SANDERS, Art. Gallos, 989).

383 Astarte kommt wegen der entwicklungsgeschichtlichen Abhängigkeit der Atargatis von Astarte und den vermuteten Parallelen im *Ištar*-Kult in Frage, während die Muttergottheit über die Feststellung ins Spiel kommt, daß Kastrationen mit dem Kult der Muttergottheit in Verbindung gesehen werden (vgl. D.M. COSI, Art. Castration, 111; G.M. SANDERS, Art. Gallos, 987.996).

384 Daß der Kybele-Kult in „Kanaan“ (sprich Palästina) ähnlich wie in Rom (2 Jh. v. Chr.!) Anhänger gehabt haben soll, wie H. KLEIN erwägt (s.o. Anm. 378), ist für die vorexilische Zeit extrem unwahrscheinlich. Zudem hat zwar der ekstatische Kybelekult in Phrygien eine lange Tradition und Kybele geht möglicherweise sogar auf die kleinasiatische Göttin KUBABA des 2. Jt. zurück (vgl. E. VON SCHULER, Mythologie, 184), jedoch scheinen gerade die frühen Stufen des Kybele-Kultes den Ritus der Entmannung der Verehrer noch nicht zu kennen (vgl. G.M. SANDERS, Art. Gallos, 993). Aber auch bei angenommener extremer Spätdatierung von Dtn 23,2 (nach Jes 56,3) fehlen für einen Kybelekult in Israel/Juda die Hinweise.

385 So z.B. W.P.H. RÖMER, Königshymnen, 166; DERS., Randbemerkungen, 221; G. MEIER, Art. Eunuch, 484; D.M. COSI, Art. Castration, 110; A. SANDERS, Art. Gallos, 988; vgl. auch P.C. CRAIGIE, Deuteronomy, 297; W. KORNFELD, Fruchtbarkeitskulte, 112.

386 Vgl. CAD 8 (1971) 558; gegen eine Vollkastration der *assinnu* spricht explizit zumindest ein Beleg aus der Omenserie *šumma ālu* (CT 39,45,32), „in dem von der Kopulation der *assinnu* mit Männern die Rede ist“ B. GRONEBERG, Inanna/Ištar, 36.

M.W. wurde bisher Dtn 23,2 noch nicht explizit mit dem *Ištar*-Kult in Verbindung gebracht, vgl. aber den Hinweis auf die *kurgarrû* und *assinnu* bei P.C. CRAIGIE, Deuteronomy, 297.

387 Für die Vermutung, das Zurückdrängen Els in der Position des obersten Pantheonvorstehers sei (wie bei Kumarbi und Anu; El und Uranos) auch in Ugarit mit einer mythischen Schilderung der Entmannung verbunden, fehlen bisher die Belege (vgl. auch M.H. POPE, Art. El, 282).

Erinnert sei an dieser Stelle auch an die metaphorische Deutung der „theophagischen Liebe“ zwischen Anat und Baal in KTU 1.96. Anat besucht ihren geliebten Bruder und, überwältigt von der Schönheit und Anziehungskraft Baals, „ißt sie sein Fleisch ohne Messer und trinkt sein Blut ohne Becher“ (zu dieser Übersetzung von KTU 1.96,4f vgl. J.C. DE MOOR, ARTU, 109). E. LIPiŃSKI deutet die Szene als poetische Schilderung des *hieros gamos*, in dem Anat das Glied Baals (so seine Übersetzung von Z. 3 als Euphemismus) essen würde und dadurch Fruchtbarkeit erzeugt werden sollte (Conceptions, 45-63, vgl. dazu auch D. KINET, Ugarit, 102f). Diese Deutung hat wenig für sich (vgl. zu den falschen philologischen Voraussetzungen dieser Interpretation M. C. ASTOUR, Remarks, 16-20). Es kann hier offenbleiben, ob man den Text in KTU 1.96 auch nur annähernd wörtlich verstehen sollte und durch die „Theophagie“ das Bild Anats um einen extrem aggressiven und brutalen, wenig zi-

### III. Das Problem der Kultprostitution

An keiner anderen Stelle des AT wird von rituell Kastrierten berichtet<sup>389</sup>. Der Verweis von G. BRAULIK auf Dtn 14,1 ist irreführend. Zwar bezieht sich auch Dtn 14,1 seiner Ansicht nach auf kanaanäische Kultpraxis: „Wahrscheinlich zielt das Dtn hier gegen Selbstverwundungen in einem Wiederbelebungsritual für den mythisch toten Fruchtbarkeitsgott Baal“<sup>390</sup>. Jedoch sind die Trauerbräuche (sich Ritzwunden beibringen und eine Stirnglatze scheren), selbst wenn die Spitze von Dtn 14,1 gegen den Baalskult und nicht gegen eine bestimmte in Palästina geübte Trauerpraxis zielen würde<sup>391</sup>, wohl kaum mit kultisch-ritueller Kastration in Verbindung zu bringen. Der Verweis kann demnach nur auf die Analogie der Selbstmutilation abzielen, setzt aber von daher bereits voraus, daß sich die in Dtn 23,2 vom *qāhāl* Ausgeschlossenen die Verletzungen selbst beigebracht haben. Das ist dem Text selbst nicht zu entnehmen. Die Annahme, in Dtn 23,2 sei auf kanaanäische Kultpraktiken angespielt, kann zudem nur mit Mühe erklären, warum zwei Arten von Verletzungen bzw. zwei Arten der Kastration differenziert werden<sup>392</sup>.

Aufgrund dieser Vorbehalte ist die These, in Dtn 23,2 würde kanaanäische Kult-Praxis assoziiert oder vorausgesetzt, wenig wahrscheinlich, wenn nicht sogar unhaltbar. Eine andere

---

vilisierten Zug „reicher“ (vgl. etwa KTU 1.3 II oder 1.3 V,1-4) machen sollte oder ob nicht wahrscheinlicher ist, daß mit dem Essen und Trinken von Fleisch und Blut Baals *ohne* Geschirr ein metaphorisches „zum Fressen gern haben“ gemeint ist (vgl. zum Text und zur Interpretation von KTU 1.96 auch A. CAQUOT, TO 2, 40-44).

388 Kastrationen finden sich in ao Mythologien häufiger, vor allem im Zusammenhang mit Kosmogonien (vgl. D.M. COSI, Art. Castration, 109f; L. STÖRK, Art. Kastration, *passim*), etwa in Enuma Elisch oder im hethitischen Kumarbi-Mythos (vgl. das Textbeispiel bei W. BEYERLIN, Textbuch, 175). Eine rituelle Umsetzung dieser Texte kann nicht vorausgesetzt werden. In den mit den Kosmogonien nicht vergleichbaren Mythen von Attis und Kybele scheint das anders zu sein (vgl. D.M. COSI, Art. Castration, 110).

389 Die Annahme, daß die in 2Kön 23,5; Hos 10,5; Zef 1,4 genannten *k'mārīm* „Götzenpriester“ zu einer Klasse entmannter Priester gehört haben könnten, wie z.B. H.W. WOLFF, Hosea, 228 andeutungsweise vermutet, hat keinerlei festen Boden unter den Füßen.

390 G. BRAULIK, Deuteronomium, 107, vgl. auch J.N.M. WIJNGAARDS, Deuteronomium, 139.

391 Es scheint m.E. richtig zu sein, daß Baalsverehrer Trauerbräuche für Baal vollzogen haben (vgl. dazu die in der Exegese zu 1Kön 18 gemachten Bemerkungen in Bd. 1), jedoch liegt die Ablehnung des Trauerbrauches in Dtn 14, 1 wahrscheinlich nicht in der Baalsverehrung selbst, sondern in der Tatsache der Selbstmutilation, die die körperliche Integrität der ausführenden Personen und das Bluttatü verletz. Von daher ist eine Analogie zwischen Dtn 14,1 und Dtn 23,2 gerechtfertigt (s.u.).

392 Vgl. o. S. 659, Anm. 375. Kurz ist noch auf eine Einzelheit des zu Anfang wiedergegebenen Zitats von G. BRAULIK einzugehen. Warum sollen es ausgerechnet Familienväter gewesen sein, die sich einer rituellen Kastration im kanaanäischen Kult unterzogen haben? In der Sache selbst kann das nicht begründet liegen. Die gleiche Eingrenzung findet sich nun auch bei H. KLEIN, Aufnahme, 28, der auch einen Grund nennt: „Bei den »Verschnittenen« wird ausdrücklich von Nachkommen gesprochen. Man wird kaum um die Annahme herumkommen, daß an Familienväter gedacht ist, die sich im Zuge einer rituellen Kastration verstümmelten“. Der Text von Dtn 23,2-3 wurde nicht genau genug wahrgenommen. Nicht V 2 spricht von Nachkommen der Kastrierten, sondern V 3 von Nachkommen des *mamzer*! Die Generationenangabe aus V 3 darf nicht auf V 2 zurückbezogen werden (vgl. *lō* in V 3). Von Familienvätern ist in V 2 nicht die Rede.

Interpretationslinie sieht hinter der Vorschrift in Dtn 23,2 ein Konzept von Heiligkeit, das die volle körperliche Integrität und - quasi als Ausdruck dieser Integrität - noch stärker die volle geschlechtliche Unversehrtheit zum Kriterium der Zugehörigkeit zum *q<sup>e</sup>hal YHWH* macht<sup>393</sup>. Daß zu einer Verbindung mit YHWH körperliche Unversehrtheit gehören kann, zeigen etwa die Bestimmungen Dtn 15,21 oder Dtn 17,1 (vgl. Dtn 14,1f; Lev 21,16-23; 22,19-25; Mal 1,8.13-14). Bausteine eines Heiligkeitskonzepts, in dem Heiligkeit - wie auch immer dieser Begriff zu füllen ist - durch sexuelle Aspekte affiziert wird, finden sich mehrfach: z.B. die Bestimmungen über die Reinheit des Heerlagers, insbesondere über die *pollutio nocturnae* in Dtn 23,11 (vgl. auch Lev 15,16) oder die Bestimmungen über die geschlechtliche Enthaltbarkeit vor der Gottesbegegnung Ex 19,11-12.14-15<sup>394</sup>. Diese hier nur als „Suchbewegungen“ angespielten Vorstellungen könnten ebensogut eine Interpretationsfolie für Dtn 23,2 bieten<sup>395</sup>.

Nach der Ablehnung einer „kanaanisierten“ Interpretation verbleibt noch Dtn 23,3, das sowohl mit kanaanäischer Religiosität (über Dtn 23,1) als auch mit Kultprostitution (über Dtn 23,18f) verbunden wird. Ein *mamzer* darf nicht aufgenommen werden, selbst dessen Nachkommen soll noch im zehnten Geschlecht ein Beitritt zum *q<sup>e</sup>hal YHWH* verwehrt sein. Welche Personengruppe dieser Terminus umfassen soll, bleibt völlig unklar. *mamzer* kommt nur noch in Sach 9,6 vor und ist auch dort negativ konnotiert, eine etymologische

393 Assoziativ ist natürlich in diesem Zusammenhang der Mehrungsauftrag des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes Gen 1,22.28 zu nennen, obwohl die Forderung nach geschlechtlicher Unversehrtheit nicht auf das Thema Nachkommen eingengt werden darf. So jedoch z.B. die Interpretation von Dtn 23,2 bei Josephus (*Antiquitates* 4. Buch, 8. Kap. 40).

394 Vgl. auch noch Ex 28,42; Ex 20,26; 1Sam 21,5 und möglicherweise Jes 6,2; vgl. zum Thema auch G. VON RAD, *Theologie I*, 286f; E.S. GERSTENBERGER, *Priester*, 199f.

Auch der Ausschluß der Moabiter und Ammoniter aus dem *qāhāl* (V 4) könnte in dieser Interpretationslinie verstanden werden, sofern man nicht „geschichtliche Ereignisse“ (vgl. die [wahrscheinlich nachgeschobene] Begründung in VV 5f), sondern die Erzählung von Lots Töchtern in Gen 19,31-38 assoziiert sieht (vgl. dazu auch F.-L. HOSSFELD, *Volk*, 129; [H.-J. FABRY;] F.-L. HOSSFELD; E.M. KINDL, Art. לֹהֵט, 1212). Gen 19,37 zeigt durch die ätiologisch mit der Episode verbundenen Namengebungen der Stammväter der Nachbarvölker, *mō'āb* „aus dem Vater (gezeugt)“ und *bəen 'ammī* „Sohn meines Stamm-/ Familienvaters“ (zu dieser Bedeutung von 'am vgl. E. LIPÍŃSKI, Art. אֵם, 185f), an, daß Ammoniter und Moabiter mit Irregularitäten im sexuellen Bereich assoziiert wurden (vgl. für Moab auch die Erzählung von Num 25,1-5).

Durch die inzüchtige Verbindung der Töchter Lots mit ihrem Vater wären im Verständnis von Dtn 23,4 *alle* Nachkommen aus diesen Verbindungen mit einem Makel behaftet, d.h. im sexuellen Bereich nicht völlig integer.

395 Vgl. die Hinweise bei A.D.H. MAYES, *Deuteronomy*, 315. Gegenüber der hier angespielten Interpretation ist der Versuch, den Grund für den Ausschluß von Kastraten in der damit notwendig verbundenen Zeugungsunfähigkeit zu sehen (vgl. etwa die Angaben bei C.M. CAR-MICHAEL, *Law*, 226), zu stark enggeführt. Zeugungsunfähig oder beischlafunfähig können auch Männer sein, die keine äußerlich sichtbaren Defekte haben. Für diese werden aber keine Bestimmungen getroffen.

### III. Das Problem der Kultprostitution

Herleitung ist unsicher<sup>396</sup>. Der derzeitige Kenntnisstand ist im Grunde noch der gleiche wie bei G. VON RAD: „Was unter einem »Bastard« (mamser) des näheren zu verstehen ist, wissen wir nicht“. Die von vielen vorgeschlagene Deutung „Sohn einer Kultprostituierten“<sup>397</sup> hat zunächst keinen Rückhalt in dem unklaren *mamzer* selbst. Die Deutung ist deutlich inspiriert durch die Übersetzung der LXX, wo das *mamzer* als ἐκ πόρνῆς wiedergegeben ist<sup>398</sup>. Daß generell Nachkommen einer Prostituierten aus dem *qahal* YHWH ausgeschlossen sein sollen, ist recht unwahrscheinlich. Zum einen scheint Prostitution nicht per se in Israel stigmatisiert worden zu sein (vgl. etwa Jos 6 oder Ri 11,1; 16,1; 1Kön 3,16-26), zum anderen würde man - gerade wegen der Härte von V 3 - dann noch eher ein Verbot profaner Prostitution im dtn Gesetz erwarten. Wegen dieser Schwierigkeiten scheinen die Exegeten aus dem *mamzer* in Anlehnung an LXX und Vulgata den Sohn einer Kultprostituierten gemacht zu haben, da hier eine generelle Ablehnung eher verständlich wäre und (scheinbar) ein Verbot in Dtn 23,18f vorliegt. Überzeugende Gründe für diese Annahme gibt es nicht, vielmehr scheint die Interpretation von V 3 durch die „kanaanisierte“ Deutung von V 2 beeinflusst<sup>399</sup>. Über eine Herleitung des *mamzer* aus *nzr hi* zu einem Fremdgötterkontext zu kommen bzw. sogar die Deutung „Sohn einer Kultprostituierten“ zu stützen<sup>400</sup>, trägt nicht. 1. sind Bedenken über die Herleitung als verän-

- 396 Vgl. GesB<sup>17</sup> 431; KBL<sup>3</sup> 563, wo als Bedeutung „isr. Mischling“ angegeben ist. Im rabbinischen Schrifttum scheint *mamzer* in Inzucht oder Ehebruch gezeugte Kinder oder aber in Anlehnung an Neh 13,23 einen Mischling aus einer Verbindung eines Juden mit einer Heidin zu meinen (vgl. dazu Sifre Dtn § 248; G. VON RAD, Deuteronomium, 105). Hier ist der Terminus bereits stark ethisch gefärbt. Zur Herleitung des *mamzer* aus *nzr hi*. s.u.
- 397 Vgl. neben dem Ausgangszitat von G. BRAULIK (Deuteronomium, 170) auch O. PROCKSCH, Theologie, 237, auf den meist verwiesen wird, der allerdings den *mamzer* als Kultprostituierten deutet, dafür aber auch keine stichhaltigen Argumente anführt: „Daß mamzër (Zak. 9,6) nicht der »Mischling« ist, sondern irgendwie mit heidnischem Kult, vielleicht als Hierodule zusammenhängt, ist klar; denn auch in zehnter Generation, also niemals, konnte er in den q'häl jahvè aufgenommen werden“; O. BÄCHLI, Israel, 87; P.C. CRAIGIE, Deuteronomy, 297; U. KELLERMANN, Erwägungen, 36; H. KLEIN, Aufnahme, 28; F.-L. HOSSFELD, Volk, 129; [H.-J. FABRY]; F.-L. HOSSFELD; E.-M. KINDL, Art. לקק, 1212.
- 398 Ουκ εἰσελεύσεται ἐκ πόρνῆς εἰς ἐκκλησίαν κυρίου. An die LXX angelehnt gibt die Vulgata zunächst *mamzer* in Transkription wieder und erläutert dann „hoc est scorto natus“. Spekulationen darüber, ob bereits die LXX die Bedeutung von *mamzer* nicht mehr gekannt hat, ihre Vorlage die Wurzel *znh* aufwies oder sie durch die Erwähnung der Prostitution in V 3 einen besonderen Akzent setzen wollte, sind müßig. Vom derzeitigen Kenntnisstand läßt sich lediglich sagen, daß unwahrscheinlich ist, daß sie *mamzer* korrekt wiedergegeben hat.
- 399 Signifikant ist die Argumentation von H. KLEIN (Aufnahme, 28, vgl. das Zitat in Anm. 378), der ohne weitere Angabe von Gründen im Anschluß an seinen Vorschlag der fremdkulturellen Interpretation von V 2 behauptet: „Der Begriff »Mischling« kann dann aber nur den Sohn einer Tempeldirne bezeichnen“.
- 400 So z.B. P.C. CRAIGIE, Deuteronomy, 297, der die Interpretation des *mamzer* als Kind einer Kultprostituierten wie folgt zu stützen versucht: „In support of this suggestion, the following etymology is suggested: *mamzër* < *manzër* (Hiph. participle of *nzr*, »dedicate, consecrate«). The *mamzër* would thus be the child »dedicated« to a foreign god, by reason of its conception during some kind of temple fertility ritual“. Diese Ableitung/Deutung schwingt auch

iertes Partizip *Hif'il* von *nzr* zu äußern<sup>401</sup>, 2. ist *nzr* hi. positiv konnotiert<sup>402</sup>. Für einen Fremdgötterkontext würde man das seltene, aber eher negativ konnotierte *nzr* *Nif'al* erwarten (vgl. Hos 9,10; Ez 14,[5].7).

Abschließend ist zu den VV 2-3 des sog. Gemeindegesetzes festzuhalten, daß eine Rückführung der Zugangsbeschränkungen auf eine Sakralisierung der Sexualität in kanaanäischer Religiosität keine tragfähige Hypothese ist<sup>403</sup>. Für V 2 konnte eine Alternativdeutung genannt werden (sexuelle Desintegrität oder Defizienz affiziert den Heiligkeitscharakter), für den Ausschluß des *mamzer* kommt man über ein *ignoramus* nicht hinaus.

Als Ergebnis des Exkurses ist festzuhalten: Keine der untersuchten Vorschriften ließ sich eindeutig mit Fremdgötterkult bzw. kanaanäischer Sakralisierung der Sexualität in Verbindung bringen. Es war auffallend, daß alle Bestimmungen sperrig im Kontext und nur schwer aus sich heraus verständlich sind. Die Unsicherheit in der Bestimmung der Intention und des Hintergrundes der einzelnen Gesetze scheint die sexuell eingefärbte rituell-kultische bzw. kanaanäische/auf Fremdgötter bezogene Interpretation begünstigt zu haben. Die jeweiligen Deutungen stützen sich z.T. (unter Hinzunahme der traditionellen Interpretation von Dtn 23,18-19) gegenseitig und bilden so ein Netz von „anti-kanaanäischen“ Bestimmungen, die die Kap. 22-23 durchziehen. In Dtn 22,5 und 23,2.(3) beruhen die Interpretationen auf fragwürdigen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, die Interpretation von V 3 bewegte sich zudem auf etymologisch unsicherem Terrain. Die in dem Exkurs angezeigten Desiderata haben für einen Teilbereich zu zeigen versucht, was aus religionsgeschichtlicher Perspektive dringend erforderlich wäre: Eine Revision der Beurteilung kanaanäischer Sexualpraxis und deren vielfältig postulierte Verbindung mit dem Kult. Zwar können und

---

noch bei G. BRAULIK mit, wenn er von dem *mamzer* schreibt: „wie er, wären auch alle seine Nachkommen gewissermaßen Kinder eines fremden Gottes“ (Deuteronomium, 170, zum Kontext des Zitats s.o.).

401 Dieses müßte eigentlich *mazzîr* und nicht *manzer* lauten. Der Ausfall des *Yod* wird in der angegebenen Bildung nicht erklärt, zudem muß eine eigentümliche Angleichung des schwachen *Nun* an das Präfix angenommen werden.

402 Vgl. vor allem die Belege in Num 6; dazu und zu *nzr* insgesamt vgl. G. MAYER, Art. נזר, 329-334.

403 Die von G. BRAULIK und anderen gemachte Beobachtung zum Ordnungsprinzip der VV 2-9 („Die Endredaktion schreitet jetzt in einer Art historischer Retrospektive immer weiter in die Vergangenheit zurück die Völker ab, mit denen Israel bei der Landnahme [Kanaanäer 2f] auf der Wüstenwanderung [Ammoniter 4.5a.7, Moabiter 4.5-6.7, Edomiter 8a.9] und beim Exodus [Ägypter 8b-9] zu tun hatte, und bestimmt jeweils ihr Verhältnis zur »Versammlung Jahwes«, Deuteronomium, 169) ist zwar sehr plausibel, setzt aber bereits die Kanaanäer als die im Hintergrund von VV 2-3 fokussierte Völkerschaft voraus. Ein Haken an dieser Strukturbeobachtung ist, daß für die Kanaanäer im Gegensatz zu den übrigen Völkern kein Gentilium gebraucht ist. Die VV 2-3 unterscheiden sich auch darin, daß im Gegensatz zu den Moab/Ammon-, Edom- und Ägypter-Versen keine Begründung genannt wird. Eine Parallelität zwischen VV 2-3 und VV 4-9 ist nur bedingt gegeben; eine „historische Retrospektive“ ergibt sich von daher nicht zwingend.

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

sollen sexuelle Dimensionen in der sog. kanaanäischen Religion nicht völlig geleugnet werden, jedoch scheinen die Kanaanäer<sup>404</sup> (nicht nur atl.) vielfach zu Unrecht zu promiskuitiven Sündenböcken gestempelt worden zu sein. Die hier versuchte „Teilehrenrettung“ der Kanaanäer kann nur einen Anfang der m.E. sachlich geforderten Umorientierung markieren.

*Exkurs Ende*

Für die Untersuchung von Dtn 23,18.19 hat die nähere Beleuchtung von Dtn 22,5; 23,1.2-3 ergeben, daß auf keinen Fall über den Kontext der Einzelbestimmungen in Kap. 22-23 ein Argument für eine Interpretation der VV 18f als Verbot der Kultprostitution zu gewinnen ist. Aus den bisher gesammelten Beobachtungen ergibt sich unter Berücksichtigung der geäußerten Bedenken, daß in VV 18 und 19 zwei voneinander unabhängige Bestimmungen zu sehen sind, die nicht direkt aufeinander bezogen werden dürfen<sup>405</sup>. Das wird ähnlich auch in einigen Kommentaren so gesehen: „There are two distinct laws here; they have presumably been placed together because of their common relationship to the matter of prostitution“<sup>406</sup>. Zwar wird hier von P.C. CRAIGIE zu Recht von unterschiedlichen Gesetzen gesprochen, jedoch sollen beide auf Prostitution bezogen sein und dies der assoziative Grund für die Zusammenstellung gewesen sein<sup>407</sup>. Für V 18 kann man dies jedoch nicht aus dem Vers selbst erheben, sondern nur über die Semantik von *qādeš* und *q<sup>e</sup>dešāh*. Daher sind nun zunächst die übrigen Belege zu prüfen, bevor über die Aussage und Zielrichtung von Dtn 23,17 ab-

---

404 Nicht nur, aber überwiegend sind die Kanaanäer von den Vorurteilen betroffen. Zum Teil finden sich ähnliche Argumentationsmuster für die Assyrer oder Babylonier (vgl. die im Exkurs besprochenen Hypothesen zu Verbindungen mit dem Ištar-Kult).

405 So auch H.M. BARSTAD, *Polemics*, 27-29, der allerdings die Trennung lediglich damit begründet, daß beide Verse aus sich heraus verstanden werden können. Er lehnt jeden Bezug zwischen V 18 und V 19 pauschal ab: „The following verse 19 has nothing to do with the regulation in v. 18 at all“ (ebd. 29). Seine Interpretation von V 18, daß lediglich verboten werde, daß Israeliten und Israelitinnen „Geweihete“ werden dürfen, nicht aber die Institution der *q<sup>e</sup>dešim* generell geleugnet wird, ist zu stark am Literalsinn der Formulierung orientiert. Wenn die *q<sup>e</sup>dešim* in Verbindung zum Kult standen, ist kaum wahrscheinlich, daß man die Ausübung dieses „Amtes“ Israeliten verboten, Fremden im Tempel aber erlaubt hat. Zudem scheint 2Kön 23,7 darauf hinzuweisen, daß die *q<sup>e</sup>dešim* (auch die auswärtigen) bereits zur Zeit Joschijas keine Rolle mehr im offiziellen Kult spielten (s.u.).

406 P.C. CRAIGIE, *Deuteronomy*, 301; vgl. schon sehr betont G. BOSTRÖM, *Proverbiastudien*, 111; W. RUDOLPH, *Präparierte Jungfrauen*, 68. Ähnlich auch K. VAN DER TOORN, *Prostitution*, 200f: „Two distinct yet connected practices are put in parallelism. The service of »sacred persons« (*qēdešim*) from Israelite extraction and the custom of paying vows with money acquired by prostitution are prohibited in the same breath. What the two have in common, it seems, is the recourse to prostitution as a way to make profits for the temple“.

407 Da „Prostitution“ nicht der einzig mögliche und auch nicht der wahrscheinlichste assoziative Hintergrund für die Zusammenstellung ist, kann die Zusammenordnung von V 18 und V 19 selbst kein Argument für die Interpretation von V 18 als ein „Verbot der Kultprostitution“ sein. Nimmt man z.B. an, daß *qādeš/q<sup>e</sup>dešāh* Termini für niederes nichtpriesterliches *Tempelpersonal* gewesen sind (vgl. 2Kön 23,7; Hos 4,13), dann wäre der Assoziationshintergrund lediglich der Tempel.

schließend geurteilt werden kann. Von den verbleibenden Belegen stehen lediglich Gen 38,21f und Hos 4,14 im Umfeld von Prostitution, aus den übrigen Belegen 1Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2Kön 23,7 und Ijob 36,14 läßt sich nicht auf einen Zusammenhang zwischen *q<sup>e</sup>dešim* und Prostitution schließen.

## 2. Hos 4,14

Deutlich kultisch konnotiert ist Hos 4,14<sup>408</sup>. In einem Schuld aufweis an Israel, der zunächst die Priester, dann aber das ganze Volk anklagt und sexuelle Freizügigkeit der jungen Israelitinnen als Folge des Höhenkultes anprangert, heißt in einem YHWH-Wort:

V 14 *lo ʾ ʾəp̄qôd ʾal b<sup>e</sup>nôtêkæm kî tiznænâh*  
*w<sup>e</sup> ʾal kallôtêkæm kî t<sup>e</sup>nâ ʾapnâh*  
*kî hem ʾim hazzonôt y<sup>e</sup>pâredû*  
*w<sup>e</sup> ʾim haqq<sup>e</sup>desšôt y<sup>e</sup>zabbêhû*  
*w<sup>e</sup> ʾâm lo ʾ yâbîn yillâbet*

Eure Töchter suche ich nicht heim, weil sie Unzucht treiben  
 und auch nicht eure Schwiegertöchter, weil sie die Ehe brechen,  
 denn sie (mask.) gehen mit den Huren beiseite,  
 und mit den Geweihten opfern sie.

[Und] ein unverständiges Volk kommt [so] zu Fall.

408 Es ist umstritten, ob ein weiterer Beleg der „Geweihten“ in Hos 12,1 vorliegt, wo MT liest:

*s<sup>e</sup>bâbunî b<sup>e</sup>kaḥaš ʾəprayim ûb<sup>e</sup>mirmâh bêt yišrâ ʾel*  
*wîhûdâh ʾod rād ʾim ʾel w<sup>e</sup> ʾim q<sup>e</sup>dōšim næ ʾamân*

Efraim umgibt mich mit Lüge und mit Täuschung das Haus Israel.

Aber Juda „geht noch mit Gott um“ und mit den Heiligen bleibt es beständig.

Im zweiten Kolon macht das Verb *rûd* erhebliche Schwierigkeiten, an dem sich der positive oder negative Sinn entscheidet. Beschreibt es eine positive Art des Umgangs mit Gott oder ein zielloses Umherschweifen/unstet sein (vgl. KBL<sup>3</sup> 1114 und die im folgenden genannte Literatur). Wenn das Verb positiv konnotiert ist, versteht man V 1b am besten als jüdische Nacharbeit und kann den MT belassen, wie er ist. Versteht man hingegen das Verb negativ konnotiert, paßt der zweite Teil des Parallelismus nur schwer. Daher wird als Konjektur *q<sup>e</sup>dešim* vorgeschlagen (vgl. J. WELLHAUSEN, Propheten, 128; BHS z.St.) und dann übersetzt: „Auch Juda ist noch unstet mit Gott, aber den »Kedeschen« hält es die Treue“. So J. JEREMIAS, Hosea, 148, vgl. auch die breite Diskussion bei T. NAUMANN, Erben, 104-107. Da die Stelle Juda zum Subjekt hat, ist unter Voraussetzung der Konjektur zu *q<sup>e</sup>dešim* weiter vermutet worden, daß sie auf Gen 38 anspiele (vgl. dazu H. GUNKEL, Genesis, 411.420). Dagegen lehnt H.W. WOLFF, Hosea, 270-272 eine Konjektur entschieden ab; vgl. ohne Konjektur auch F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 593; M. NISSINEN, Prophetie, 153; G.A. YEE, Composition, 230f. Zu starke Änderungen am Text setzt schließlich W. RUDOLPH (Hosea, 220f) voraus, der den Halbvers auf einen Treuebruch des *ʾam qādōš* (Juda) engführt.

Selbst wenn richtig sein sollte, daß in Hos 12,1 ursprünglich *q<sup>e</sup>dešim* zu lesen war, gibt die Stelle keine Hilfen, um Bedeutung und Funktion der „Geweihten“ zu klären. Hos 12,1 wird daher im folgenden außer acht gelassen.

### III. Das Problem der Kultprostitution

Oben war bereits die These, daß Hos 4,13f einen Initiationsritus als „rituelle Öffnung des Mutterschoßes“ zum Hintergrund haben könnte, Gegenstand der Diskussion. Hier soll es nur um die Frage der sexuellen Aktivität der *q<sup>e</sup>dešāh* gehen. Die Interpretation als Beleg für die Kultprostitution im Höhenkult ist geläufig<sup>409</sup>. Ein Beispiel aus jüngerer Zeit bieten F.I. ANDERSEN und D.N. FREEDMAN: „The terms *zōnôt* and *qēdešôt* are mutually defining; they refer to cult prostitutes, women who participate fully in the cult“<sup>410</sup>. Die Kultprostitution wollen ANDERSEN und FREEDMAN als Kultelement eines Göttinnenkultes verstehen, den sie auch in anderen Stellen des Hoseabuches belegt sehen<sup>411</sup>. Ihre „konsequente“ Parallelisierung von *zōnôt* und *q<sup>e</sup>dešôt* als „Kultprostituierte“ hat einen ersten Haken bereits in dem in V 14 genannten Verb. Das nur an dieser Stelle im Pi<sup>ʿ</sup>el verwandte *prđ* wird normalerweise als „sich absondern, beiseite gehen“<sup>412</sup> übersetzt und steht hier für den gesamten Part eines Mannes, der den Dienst einer Prostituierten in Anspruch nimmt. Ein „Freier“ geht auf die *zōnāh* zu, man wird sich mündlich handelseinig und begibt sich an den Ort, an dem die sexuelle Handlung ausgeführt wird. Bei dem ausdrücklichen Ortswechsel, der hier durch *prđ* pi. für das Ganze steht, assoziiert man fast automatisch einen „Straßenstrich“, denn in einem Bordell oder auch bei einer am Tempel organisierten Prostitution scheint eine solche Ortsbewegung nicht unbedingt nötig. Denn der Ort des „Freiens“ und der Ort, an dem die sexuelle Handlung ausgeführt wird, sind hier weitestgehend identisch. Auf jeden Fall ist hier eine in den Kult integrierte Prostitution auszuschließen<sup>413</sup>. Natürlich hat man bei dem „beiseite gehen“ häufiger Herodots übertriebene Schilderung der babylonischen Tempelprostitution assoziiert:

409 Vgl. z.B. H.W. WOLFF, Hosea, 14.110f; W. RUDOLPH, Hosea, 112; J. JEREMIAS, Hosea 70f; W.H. SCHMIDT; H. DELKURT; A. GRAUPNER, Zehn Gebote, 114.116.

410 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 370.

411 Vgl. F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 370; s. dazu auch u.

412 Vgl. KBL<sup>3</sup> 906.

413 Das haben auch F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN gesehen, vgl. Hosea, 370, die allerdings kurz mit der Möglichkeit spielen, den einzigen Pi<sup>ʿ</sup>el-Beleg im Sinne des Nif<sup>ʿ</sup>al zu verstehen „... a similar meaning here would be that men separate from their wives to cohabit with prostitutes“.

Gegen die Parallelisierung von *zōnôt* und *q<sup>e</sup>dešôt* wendet sich auch M.-T. WACKER: „Schwer verständlich bleibt allerdings, daß Hosea die Frauen, mit denen die Priester »außerhalb des Heiligtums« kultische Sexualität zelebrieren sollen, mit dem Ausdruck für »Profanprostituierte« versieht, wenn doch die Bezeichnung »Qedesche« die treffende wäre“ (Sakrament, 58). Dieses Argument ist nur dann stichhaltig, wenn ein anderes Synonym zu *q<sup>e</sup>dešôt* zur Verfügung gestanden hätte. Da das m.W. nicht der Fall ist, so gab es für den Autor - billigt man ihm zu, daß ihm daran gelegen war, nicht zweimal den gleichen Begriff zu wählen - keine andere Wahl. Denn bei einer Umkehrung der hier verwandten Bezeichnungen würde im zweiten Versteil gesagt, daß die Männer mit den *zōnôt* opfern oder ein Opfermahl einnehmen würden. Für irgendeine kultische Funktion der *zōnāh* gibt es aber keinen Beleg. Bei den *q<sup>e</sup>dešīm* deutet sie sich jedoch in 2Kön 23,7 an. Abgesehen davon hat WACKER recht, wenn sie die Parallelisierung von *zōnôt* und *q<sup>e</sup>dešôt* ablehnt.



„Viele sind zu gleicher Zeit da; die einen kommen, die anderen gehen. Schnurgerade Gassen ziehen sich kreuz und quer durch die Wartenden, und die fremden Männer schreiten hindurch und wählen aus. Hat sich eine Frau hier einmal niedergelassen, dann darf sie nicht eher nach Hause zurückkehren, als bis ein Fremder ihr Geld in den Schoß geworfen und ihr außerhalb des Heiligtums beige-wohnt hat“<sup>414</sup>.

Gegen eine Parallelisierung mit Hos 4,14 spricht, daß diese „Batterien von »verfügbaren« Frauen“ schon für Babylonien mehr als unwahrscheinlich, für nordisraelitische Höhenheiligtümer hingegen völlig undenkbar sind. Eine zu Herodots Schilderung analoge Praxis läßt sich aus dem *hem 'im hazzonôt y<sup>e</sup>pāredū* nur mit entsprechender Phantasie herauslesen.

Die Synonymität, die ANDERSEN und FREEDMAN für *zonôt* und *q<sup>e</sup>dešôt* in V 14 annehmen, ist gesetzt und nicht nachweisbar<sup>415</sup>. Ebenso ist die Annahme, daß die beiden Teile der Anklage („Beiseitegehen“ und „opfern“) denselben Ort voraussetzen, und daß damit die Prostitution am Heiligtum zu lokalisieren ist, nicht zwingend. Bei einer Interpretation des *hem 'im hazzonôt y<sup>e</sup>pāredū* als Kult- oder Tempelprostitution wird dies jedoch immer vorausgesetzt<sup>416</sup>. Sowenig aber das Huren und Ehebrechen der Töchter und Schwiegertöchter in den Höhenkult zwingend integriert sein muß, sowenig zwingend findet auch die Prostitution am Heiligtum statt<sup>417</sup>.

Ein weiteres Argument, das für eine sexuelle oder zumindest sexuell konnotierte Funktion der *q<sup>e</sup>dešôt* sprechen könnte, ist der parallele Aufbau des Verses und seine Verbindung mit dem unmittelbaren Kontext. Ohne Zweifel werden die Töchter und Schwiegertöchter in V 14 in Schutz genommen. Aufgrund (*'al ken*) des Abfalls von YHWH im Opferkult auf den Höhen (V 13) treiben die Töchter Unzucht und brechen die Schwiegertöchter die Ehe<sup>418</sup>.

414 Herodot I, 199 zitiert nach J. FEIX, Herodot I, 185. Vgl. den Rückgriff auf Herodot bei L. ROST, Erwägungen, 456; H.W. WOLFF, Hosea, 108f. In bezug auf das *prđ* schreibt WOLFF: „Der Verkehr selbst wird entsprechend Herodots Bericht auch im kanaanäischen Bereich im anseitigen Gebüsch außerhalb des Heiligtums erfolgt sein, wie 14aß (יפרדו) erkennen läßt“.

415 Diese gesetzte Synonymität findet sich allerdings keinesfalls nur bei F.I. ANDERSEN und D.N. FREEDMAN, vgl. z.B. auch M. NISSINEN, Prophetie, 111.115; M.I. GRUBER, *qēdēsāh*, 134f. Zur Kritik vgl. auch P. BIRD, Harlot, 86f.

Eine eher amüsante, kaum aber überzeugende Lösung für die Zusammenstellung der beiden Termini bietet W. RUDOLPH: „Daß dabei die sakrale Prostitution ihren ursprünglichen Sinn - der Kultgast, der mit der Qedesche in Verkehr tritt, symbolisiert das Tun des die Erde befruchtenden Gottes - längst verloren hat, beweist das Nebeneinander von sakralen und weltlichen Dirnen bei der Kultfeier: es geht nur um die Befriedigung der Sinnelust, und da die »Mädchen vom Dienst« nicht ausreichen, brauchen sie Verstärkung durch die »gewöhnlichen Dirnen«“ (Hosea, 112).

416 Vgl. etwa F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 370; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 134.

417 Vgl. dazu auch P. BIRD, Harlot, 85-88.

Zugegeben sei, daß die Möglichkeit (!) besteht, daß V 14 ein Zeugnis der „Tempelprostitution“, d.h. einer am Heiligtum institutionalisierten Prostitution ist. Die Sicherheit, mit der dies jedoch meist vorausgesetzt wird, ist im Text keinesfalls gegeben.

418 S. dazu o.

### III. Das Problem der Kultprostitution

Noch einmal kehrt V 14 zu diesem „Kausalzusammenhang“ zurück. YHWH will Töchter und Schwiegertöchter nicht zur Rechenschaft ziehen, weil die Familienväter mit den *hazzonôt* beiseite gehen und mit den *q<sup>e</sup>dešôt* opfern oder Opfermahle feiern. Dem zweifachen „sexuellen Fehlverhalten“ der jungen Frauen des Volkes stehen zwei pointierte Fehlverhalten der älteren Verantwortlichen gegenüber. Dabei entspricht durch die Stichwortanbindung in der Wurzel *znh* die Unzucht der Töchter dem Beiseitegehen der Familienoberhäupter und aufgrund des parallelen Aufbaus der Ehebruch der Schwiegertöchter dem Opfer mit den *q<sup>e</sup>dešôt*. Ist damit nicht eine sexuelle Konnotation auch für die *q<sup>e</sup>dešôt* impliziert, gerade wenn *zônāh* und *q<sup>e</sup>dešāh* hier nahezu in einem Atemzug genannt werden? Die meisten Kommentatoren gehen davon aus, jedoch kann man auch anders argumentieren: Es geht in der Entlastungsargumentation für das Fehlverhalten der Töchter und Schwiegertöchter nicht in erster Linie um die mangelnde Sexualmoral der Familienväter, sondern um deren Mißachtung des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs. Das Volk ist durch den Geist der Unzucht (*nū<sup>ah</sup> z<sup>e</sup>nūnīm* V 12) irregeführt, bezüglich der angemessenen Verehrung YHWHs verwirrt, was sich in einem Höhenkult manifestiert, der anderen Göttern und Numina neben YHWH mächtig Platz einräumt und dadurch zu einem undifferenzierten Kult „von YHWH weg“ wird (VV 10.12.13). *znh* ist Leitwort in Hos 4,10-14 und wird interessanterweise sowohl literal im Sinne von „huren, Unzucht treiben, sich prostituieren“ gebraucht als auch metaphorisch im Sinne des „Abfalls von YHWH“. Wenn hier in V 14 das *w<sup>e</sup>im haqq<sup>e</sup>dešôt y<sup>e</sup>zabbēhū* (und mit den Geweihten opfern sie) zu *w<sup>e</sup>al kallôtékæm kī t<sup>e</sup>nā apnāh* (und auch nicht eure Schwiegertöchter, weil sie die Ehe brechen) parallel ist, könnte auch *n<sup>3</sup>p* im doppelten Sinn verwandt sein, zum einen literal als Ehebruch durch außerehelichen Geschlechtsverkehr und metaphorisch durch das Verlassen der „Ehe mit YHWH“<sup>419</sup>, das in dem „Opfern“ mit den *q<sup>e</sup>dešôt* seinen Ausdruck findet. Das würde bedeuten, daß die *q<sup>e</sup>dešôt* keine sexuellen oder sexuell konnotierten Funktionen in V 14 haben, sondern viel eher mit Fremdgötterdienst oder synkretistischem YHWH-Dienst in Verbindung gebracht würden<sup>420</sup>.

Die Funktion der *q<sup>e</sup>dešôt* ist am besten zu verstehen, wenn man sie als bei dem Schlachtopferitual assistierende Kultangestellte versteht<sup>421</sup>. Das *zbh* pi. sollte in V 14 auf jeden Fall

419 Vgl. *n<sup>3</sup>p* in diesem oszillierenden Sinn auch in Hos 2,4; 3,1; Jer 3,9 u.ö., s. dazu auch o. Anm. 1304 im ersten Hauptteil.

420 Vgl. so auch H.M. BARSTAD, *Polemics*, 31.

421 Es ist unwahrscheinlich, daß der Vorwurf hier hauptsächlich auf das Opfer oder auf die bloße Teilnahme der *q<sup>e</sup>dešôt* am Opfer abzielen würde, so daß die *q<sup>e</sup>dešôt* keinerlei Funktion im Kult gehabt hätten. Daher geht es wegen dieser explizit kultischen Funktion auch nicht an, aus Hos 4,14 zu schließen, die *q<sup>e</sup>dešāh* sei eine Profanprostituierte gewesen. So jedoch H.L. GINSBERG, *Notes*, 75; M.I. GRUBER, *q<sup>e</sup>dešāh*, 134.148. GRUBER will eine unterschiedliche Bedeutung von *q<sup>e</sup>deš* und *q<sup>e</sup>dešāh* annehmen, der eine Kultfunktionär, *q<sup>e</sup>dešāh* hingegen lediglich ein Synonym zu *zônāh* ohne jegliche kultische Funktion. Das ist wenig überzeugend.

literal als Opfer oder Opfermahl feiern verstanden werden. Es geht nicht an, hier eine als Opfer verstandene Kultprostitution als Funktion der *q<sup>e</sup>dešôt* zu substituieren.

Abschließend kann zu Hos 4,14 gesagt werden, daß eine sexuelle Funktion der *q<sup>e</sup>dešāh* aus dem Text nicht zu erheben ist. Vielmehr bleibt man auf eine kaum näher bestimmbare kultische Funktion im (Schlacht-)Opferkult verwiesen. Dieser Opferkult ist scheinbar nicht konform zu der von Hosea präferierten YHWH-Verehrung. Entweder geht es wie auch an anderen Stellen um die unangemessene Ausdehnung des Opferkultes, möglicherweise wird der Opferkult aber auch als Fremdgötterkult zu charakterisieren sein. Ein besonderer Bezug zu einer Göttin bzw. zu einem Göttingenkult läßt sich aus Hos 4,13f nicht erheben<sup>422</sup>. V 14 spricht weder von kultischer Prostitution in der Nähe des Heiligtums noch von Tempelprostitution am Heiligtum. Dieser Bezug ist über ein Vorverständnis assoziiert und aus dem Text selbst nicht zwingend zu erheben.

### 3. Gen 38,21f

Als der deutlichste Beleg dafür, daß die *q<sup>e</sup>dešāh* eine Kultprostituierte gewesen sei, wird neben Hos 4,14 oft die Erzählung von Tamar und Juda in Gen 38 angeführt. Hier scheint auf den ersten Blick *q<sup>e</sup>dešāh* völlig synonym zu *zônāh* verwandt, ohne daß auch nur der geringste Funktionsunterschied zwischen den beiden Termini im Text selbst angedeutet wird. Zu allem Überfluß wird eine klare Sicht der Dinge durch den differenzierten Befund erschwert: Der Terminus *q<sup>e</sup>dešāh* wird nur von Hira aus Adullam und den Bewohnern Enajims (VV 21f) gebraucht, findet sich aber *nicht* im Munde Judas oder beim Erzähler. Hira aus Adullam wird von Juda losgeschickt (V 20), die Pfänder (Siegelring, Schnur und Stab)<sup>423</sup>, die er der als Prostituierte verkleideten Tamar als Sicherheitsleistung überlassen

---

Insbesondere an der deutlichen Parallelisierung in Dtn 23,18 scheidet diese Deutung. Zudem muß sich GRUBER fragen lassen, wieso sich Widerstand gegen die *q<sup>e</sup>dešôt* geregt hat, nicht aber gegen die *zonôt*.

422 So jedoch in Andeutungen F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Hosea, 370. Ebenfalls gegen M. NISSINEN, Prophetie, 114 und M.-T. WACKER, Sakrament, 57-59, die in Anlehnung an S. SCHROER (vgl. Zweiggöttin, 216) in der Erwähnung der Bäume in V 13 einen Göttingenkult assoziiert sehen wollen. Vgl. auch B. MARGALIT, Meaning, 281. Alleine aufgrund des deutlichen Bezugs auf Bäume wird man kaum auf Göttingenkult schließen können. Dafür reichen die Indizien sicher nicht aus. Ein Bezug zu einem Göttingenkult soll und kann aber auch nicht ausgeschlossen werden. Er bleibt als Hintergrund von Hos 4 durchaus möglich. Allerdings läßt sich der Text nicht darauf engführen (s. dazu auch u. die Analyse von Hos 4).

423 Wahrscheinlich wird durch *hôtām* der Siegelring bezeichnet (vgl. dazu O. KEEL; C. UEHLINGER, Miniaturkunst, 88.92), nicht ein Rollsiegel oder Zylindersiegel (an einer Schnur mit einem dünnen Stab, der zum besseren Abrollen des Rollsiegels dient). Zwar paßt die Schnur (*p<sup>e</sup>tīlāh* in V 18; *p<sup>e</sup>tīlīm* in V 25) auf den ersten Blick besser zu einem Rollsiegel, jedoch kann auch ein Stempelsiegel an einer Schnur um den Hals oder um das Handgelenk getragen worden sein (vgl. Hld 8,6; O. KEEL, Hohelied, 245). Der Wert des Siegels übersteigt das Bäckchen mit Sicherheit, da es als „persönlichster Ausweis- und Legitimationsgegen-

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

hat (VV 17f), wie abgesprochen gegen ein Ziegenböckchen einzutauschen. Als Hira Tamar nicht (wieder) am Ortseingang findet (V 20b)<sup>424</sup>, fragt er die Männer von Enajim:

V 21aß *ʾayyeh haqq<sup>e</sup>dešāh hiʾ bā ʿēnayim ʿal haddāræk*  
Wo ist die „Geweihete“, die in Enajim am Weg war?

Die Antwort der Männer ist eindeutig negativ:

V 21b *wayyo ʾmrū lo ʾ hāy<sup>e</sup>tāh bāzæh q<sup>e</sup>dešāh*  
Doch sie sagten: Dort gibt es keine „Geweihete“.

Diese Antwort überbringt Hira danach seinem Auftraggeber wörtlich (V 22bß), um die Erfolglosigkeit seiner Suche zu dokumentieren. Der „Fachbegriff“ Prostituierte (*zōnāh*) wird hingegen in der Erzählung nur einmal in V 15 verwandt, wo der Erzähler Judas Eindruck schildert, als er Tamar am Wegrand sitzen sieht:

---

stand“ (S. Schroer, Bilder, 407) galt. Ähnlich wie das Hinterlegen eines Personalausweises nur einen geringen materiellen Gegenwert darstellt, so ist auch beim Siegel durch die Identifikationsmöglichkeit der ideelle Wert relativ hoch. Der Stab (*maṭæh*) ist wahrscheinlich ein Hirten- oder Wanderstecken, der vielleicht ebenfalls mit Zeichen der Zugehörigkeit zu seinem Träger versehen war. Verschiedene Erklärungen sind vorgeschlagen worden, warum Tamar hier diese drei Pfänder verlangt, wie hoch der Gegenwert war usw. Am wahrscheinlichsten haben Siegel und Stab hier eine zweifache Funktion. Zum einen sind sie Merkmale zur notwendigen Identifikation Judas im Fortgang der Erzählung (vgl. V 25) und zum zweiten wohl Insignien der Macht, im wahrsten Sinne des Wortes „das Heft in der Hand“, das Juda hier an Tamar abgibt. Diese beiden inhaltlichen Füllungen der Pfänder passen sich am besten in den Erzählduktus ein.

Der Versuch von G. WEILER, unter Ablehnung der üblichen Interpretation als Siegel und Stab in dem Pfand ein ursprüngliches Ur-Symbol der Göttin wiederzuerkennen, das erst durch patriarchale Überfremdung in die Hände Judas gelangt sei (vgl. Göttin, 115-122), ist völlig abwegig. Zwar ist richtig, daß Ring und Stab Attribute der sumerischen (!) Göttin Innana sind (vgl. H. SAUREN, Kleidung, 102), jedoch erscheint WEILERS These von der patriarchalen Überfremdung überzogen, wenn doch Juda diese „Ursymbole“ wieder in die Hände Tamars, der Göttin (*sic!*), zurückgibt.

- 424 Der Text sagt nichts darüber, ob Tamar sich in der Nähe eines (Höhen-)Heiligtums aufhält, wie bei der These von der Kult- oder Tempelprostitution häufig vorausgesetzt wird (vgl. z.B. M.C. ASTOUR, Tamar, 185). Als einzige Angabe der Lokalität wird *das Sitzen b<sup>e</sup>pætah ʿēnayim* genannt, in V 21 einfach nur *bā ʿēnayim ʿal haddāræk*. Natürlich kann man darüber spekulieren, wo Juda Tamars vermeintlichen „Dienst“ in Anspruch genommen hat. Das Wohnhaus ihres Vaters fällt aus logischen Gründen aus, da sonst Hira gewußt hätte, wo er die *q<sup>e</sup>dešāh* hätte finden können. Ein Heiligtum ist ebenfalls äußerst unwahrscheinlich, da es selbst bei zugestandener weit verbreiteter Tempelprostitution nicht möglich gewesen sein wird, sich (ohne einen Komplott mit der Tempelverwaltung) kurzerhand als *q<sup>e</sup>dešāh*, d.h. als offizielle Dienerin einer Göttin oder eines Gottes zu verkleiden und als Angestellte eines Heiligtums auszugeben. Dagegen hätte sich die Organisation (Priester und Priesterinnen) des Heiligtums mit Sicherheit zu Recht gewehrt. Die Räume eines Stadttors fallen ebenfalls aus. Zum einen ist vom Eingang (*b<sup>e</sup>pætah*), nicht aber vom Tor die Rede und zum anderen wird Enajim (auch wenn die Identifizierung unsicher ist, möglicherweise Enam, vgl. Jos 15,34) kaum ein größeres Stadttor gehabt haben, daß für derlei Tätigkeiten Räume zur Verfügung hatte. Damit ist eine institutionelle Anbindung der List Tamars unwahrscheinlich; am wahrscheinlichsten ist, daß sie sich als Straßendirne ausgibt. Darüber hinaus sind alle Überlegungen müßig.

V 15a *wayyir ʿæhā ʿhūdāh wayyahš<sup>e</sup>bæhā lʿzônāh*  
*kī kiss<sup>e</sup>tāh pānəhā*

Als er sie sah, hielt er sie für eine Prostituierte,  
denn sie hatte ihr Gesicht verhüllt.

Im hinteren Teil der Erzählung wird dann noch einmal das Verbum und einmal der Abstraktplural der Wurzel *znh* gebraucht. Etwa drei Monate nach dem Vorfall am Weg nach Timna und nach der erfolglosen Suche nach der „Geweihten“ Tamar durch den Zahlungsbevollmächtigten Hira überbringt man Juda die Nachricht vom jetzt anscheinend sichtbaren Ergebnis:

V 24aß *zāntāh tāmār kallātækā w<sup>e</sup>gam hinneh hārāh liznūnīm*  
Deine Schwiegertochter hat Unzucht getrieben  
und jetzt ist sie auch noch schwanger von der Hurerei.

Die Schwierigkeit der unterschiedlichen Terminologie führt bei Exegeten entweder zu unbestimmter Offenheit<sup>425</sup> oder zu den unterschiedlichsten Thesen und Hilfskonstruktionen: Etwa daß *q<sup>e</sup>dešāh* eben ein ganz gewöhnliches Wort für Prostituierte sei<sup>426</sup> oder hier *zônāh* ähnlich wie in Dtn 23,18f synonym zu *q<sup>e</sup>dešāh* gebraucht sei<sup>427</sup> oder umgekehrt *q<sup>e</sup>dešāh* hier nur ein Synonym für *zônāh* in einem bestimmten kanaanäischen Dialekt in Enajim und

425 So z.B. H.M. BARSTAD, *Polemics*, 31: „I cannot fully explain this circumstance. It may be, of course, that *qdšh* is a late addition to the text, in which case the problem solves itself. However, this is not very probable“. Zu Recht verweist BARSTAD darauf, daß eine Interpolation der VV 21-23 unwahrscheinlich ist. Die VV gehören zur Erzählspannung, denn ohne sie wäre nicht deutlich, daß Tamar noch in Besitz der Pfänder ist. Daß die Erzählung in einem ursprünglicheren Stadium ohne die VV 21-23 Juda als noch größeren Schuft gezeichnet hätte, indem sie nichts von einem Versuch der Bezahlung berichtet hätte, ist sehr unwahrscheinlich. Der Wert der Pfänder, die Juda der Tamar überläßt, ist so hoch angesetzt (s.o. Anm. 423), daß die Erzählung ohne den Versuch der Einlösung kaum auskommt. Vor allem aber löst sich keinesfalls das Problem, wie BARSTAD meint, wenn man die *q<sup>e</sup>dešāh* als späte Hinzufügung zum Text versteht. Es wird lediglich verschoben, wenn man einem Redaktor zuschreibt, hier *zônāh* und *q<sup>e</sup>dešāh* „synonym“ zu gebrauchen. BARSTAD deutet aber schließlich noch einen sehr plausiblen Weg aus dem Dilemma an, nämlich das literale Verständnis: „It may also be, if we choose to take the words as they stand, that a *qdšh* might occasionally prostitute herself“ (ebd.).

426 Vgl. z.B. H.P. MÜLLER, Art. 777, 596: „Daß hebr. *q<sup>e</sup>dešāh* die Prostituierte meint, dürfte wegen Gen 38,12f. unzweifelhaft sein; doch fehlen hier die kultischen Beziehungen“. U. WINTER, *Frau*, 641: „Die Erzählung läßt noch nichts gegen den späteren Kampf gegen die (Kult-) Prostitution erkennen. Allerdings wird hier deutlich, dass es keine sehr starke Trennung zwischen kultischer und profaner Prostitution gab“. Ähnlich H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Tamar*, 152, die zudem annimmt, daß der Unterschied zwischen *q<sup>e</sup>dešāh* und *zônāh* vor allem im Selbstverständnis der Prostituierten besteht.

427 Vgl. z.B. J.P. ASMUSSEN, *Bemerkungen*, 181; J.M. ASTOUR, *Tamar*, 186.191f; A. BRENNER, *Women*, 78f; G. WEILER, *Tamar*, 93, die hinter der Erzählung einen Kultmythos vermutet und für die der Gebrauch von *zônāh* die patriarchale Verfremdung dieser Geschichte andeutet: „Die »Kedesche« in Gen 38 verweist in rückwärtiger Analyse auf die Priesterin im Kult der Heiligen Hochzeit und auf die Göttin, der sie gedient haben mag. Den Schritt in die patriarchale Denknorm vollzieht die Bibel selbst: Tamar verkleidet sich als Hure“.

Adullam in Juda war<sup>428</sup>. CLAUS WESTERMANN erklärt in seinem Genesiskommentar *q<sup>e</sup>dešāh* als einen Ausdruck mit „gewisser Anerkennung“: „Bezeichnend ist, daß die (angebliche) Dirne  $\eta\eta\eta$  hier nur von Hira, dem Gefährten Judas,  $\eta\eta\eta$  »die Geweihte« oder Hierodule genannt wird; es war wohl der höflichere Ausdruck. In den hier vorausgesetzten ländlichen Verhältnissen wird es eine deutliche Abgrenzung zwischen beiden nicht gegeben haben“. Denn die „Kultprostitution“ „ist zu der Zeit, in der die Erzählung spielt, in einer gemischten Bevölkerung noch anerkannt“<sup>429</sup>. Während WESTERMANN die angebliche Synonymität von *zōnāh* und *q<sup>e</sup>dešāh* mit frühem Sprachgebrauch in Verbindung bringt, so findet sich bei SCHARBERT die entgegengesetzte Vermutung: „Als »Dirne«, wörtlich »heilige Frau« (*q<sup>e</sup>dešāh*), wird eine Frau bezeichnet, die im Dienst der kanaanäischen Fruchtbarkeitsgötter zur Verfügung steht; das Wort verliert später diese spezielle Bedeutung und steht dann einfach für »Dirne«“<sup>430</sup>. Wann dieses „später“ sein soll, ob bereits bei Je, der nach SCHARBERT<sup>431</sup> die Story vom Recht Tamars auf eine Leviratsehe hier eingebracht hat, oder aber erst in späteren anderen Texten, das wird leider verschwiegen.

#### **Exkurs: Anspielungen auf eine Göttin in Gen 38?**

Die deutliche, gegen die patriarchale Bevormundung Tamars gerichtete Spitze der Erzählung, ihre scharfe Kritik an der Doppelmoral Judas und die betonte Initiative der zurückgesetzten Tamar, die sich ihr Recht durch eine List verschafft, machen die Story in Gen 38 gerade auch für feministische Auslegungen interessant. In einigen Versuchen werden nun Details der Erzählung, häufig in Anlehnung an kultgeschichtliche Versuche älterer Exegeten, als Anhaltspunkte für einen Göttingenkult (mit sakraler oder kultischer Prostitution) ausgewertet<sup>432</sup>. Schon der Name der Hauptperson Tamar „Dattelpalme“<sup>433</sup> gibt Anlaß, einen Bezug

---

428 Vgl. z.B. J. SKINNER, Genesis, 454; M.I. GRUBER, *qēdēšāh*, 135. Ähnlich M.-T. WACKER, Sakrament, 55f, die den Wechsel in der Terminologie auf erzähltechnische Gründe zurückführen will.

429 C. WESTERMANN, Genesis 37-50, 48. Eine ähnliche Position vertreten auch E.J. FISHER, Prostitution, 232; P. BIRD, Harlot, 85; E.A. SPEISER verweist ebenfalls darauf, daß Hira den Terminus *q<sup>e</sup>dešāh* gebrauche, „in order to place the affair on a higher social level“ (Genesis, 300), erwägt aber neben „hierodule, cult prostitute“ auch die Bedeutung „votary“.

430 J. SCHARBERT, Genesis, 245.

431 Vgl. J. SCHARBERT, Genesis, 242, der allerdings den überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Erzählung in einer Sondertradition aus dem Stamm Juda aus der Zeit der Seßhaftwerdung sieht. Seine Lösung weicht nur insofern von der traditionellen Datierung ab, als die Erzählung sonst üblicherweise J zugeschrieben wird, vgl. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tamar, 149, die ebd. 156 auf die Bedeutung von Frauen für die Überlieferung dieser Geschichte hinweist.

432 Die Versuche sind nicht so einfach über einen Kamm zu scheren, wie es hier scheint. Sie sind von ganz unterschiedlicher Qualität und Zielsetzung und werten auch keinesfalls jeweils alle der im folgenden genannten Details aus. Mit der folgenden Zusammenstellung ist keine Vollständigkeit feministischer Interpretationen von Gen 38 angezielt, nicht einmal eine

zur Göttin zu sehen, sei es Inanna/Ištar oder einfach „die Liebes-“ oder „die Fruchtbarkeitsgöttin“<sup>434</sup>. Sieht man einen solchen Bezug, wird die Interpretation des Geschehens als Kultprostitution<sup>435</sup> zu Ehren eben dieser im Namen assoziierten Göttin um so verlockender. Das ganze Geschehen kann dann noch in Anlehnung an M. ASTOUR in einen kultischen Zusammenhang eingeordnet werden<sup>436</sup>. Die Schafschur in Timna war ein kanaanäisches Fruchtbarkeitsfest, in dessen ungezügelter Festfreude der „Kultakt“ mit Tamar als der Vertreterin der Göttin einzuordnen ist<sup>437</sup>. Auch das zunächst nicht zuhandene Zahlungsmittel wird von manchen aufgrund der Ikonographie mit der Göttin verbunden: „Das Ziegenböckchen ist ein heiliges Opfertier der Liebesgöttin Ishtar und dürfte der normale Lohn bei einem solchen Liebeshandel gewesen sein“<sup>438</sup>.

Der Erzählung geht es um alle diese Dinge nicht, sondern lediglich darum, daß sich die von Juda zu Unrecht vergessene und geradezu „abgeschobene“ Tamar ihr Recht verschafft und damit den Grundstein des Hauses Juda legt. Natürlich ist denkbar, daß die Erzählung eine -

---

unbedingt repräsentative Auswahl. Es sei auch ausdrücklich betont, daß es nicht Intention dieses Abschnitts ist, in Bibelauslegungen zu Gen 38 mit feministischem Anspruch und feministischer Hermeneutik aus vermeintlich besserer Perspektive Fehldeutungen nachzuweisen und damit diese legitimen Versuche zu denunzieren! Es ist lediglich ein Faktum, daß ein Bezug zur Göttin eben in jüngerer Zeit überwiegend in Veröffentlichungen von Exegetinnen mit oder ohne explizit feministischem Anspruch auftaucht.

433 Vgl. zum Namen M. NOTH, PN, 230.

434 Vgl. z.B. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tamar, 153; am weitesten geht wohl z.Zt. G. WEILER, Tamar, *passim*, die Tamar - in Anlehnung an ältere kultmythologische Auslegungen - selbst als Göttin verstehen will. Vgl. bereits J. SKINNER, Genesis, 450 mit weiteren Angaben.

435 Der Terminus Kultprostitution ist hier - sofern man die oben erreichte Differenzierung einbezieht - unrichtig. Oben war definiert worden, daß Kultprostitution nur dann vorliegt, wenn sie an einem Heiligtum in einen Kult integriert war und die Prostitution selbst als Kultakt verstanden wurde. Eine Bindung an ein Heiligtum ist für die Geschichte von Tamar - auch wenn sie öfter z.B. durch ein sakrales Kultfest der Schafschur oder bereits durch ein Verständnis der *q<sup>e</sup>dešāh* als Tempelprostituierte stillschweigend vorausgesetzt scheint - überaus unwahrscheinlich (s.o. Anm. 424). Es könnte sich demnach bei Tamar - wenn überhaupt - nur um Sakralprostitution drehen, die durch den Terminus *q<sup>e</sup>dešāh* zum Ausdruck kommen könnte.

436 Vgl. J.M. ASTOUR, Tamar, 192f, der von einem Kultfest bei der Schafschur zur Sicherung der „Fruchtbarkeit der Herden“ durch die sakrale Prostitution ausgeht. Juda sei es demnach um die Sicherung des Wachstums seiner Kleinviehherde gegangen.

437 Treffend charakterisiert M.-T. WACKER diese Verbindung mit einem Kultfest: „Wer kulturellen Kontext erkennen will, verweist auf Vers 13, wonach Juda auf dem Weg zur Schafschur gewesen sei, und ergänzt mit 1 Sam 25,2-8 und 2 Sam 13,23-27, wo jeweils ein Festgelage im Zusammenhang mit der Schafschur erwähnt ist. Schafschur - Einbringen der Wolle - Festgelage - Dankesfest für Fruchtbarkeit - Sexualritus lautet dann die Assoziationskette. Erkennbar ist, daß, um die Logik dieser Argumentation einzusehen, die Basistheorie des kanaanäischen Fruchtbarkeitskultes schon vorausgesetzt werden muß“ (Sakrament, 56).

438 H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tamar, 152. Vgl. auch H. GUNKEL, Genesis, 416; C. WESTERMANN, Genesis 47-40, 48; J. SKINNER, Genesis, 453; G. WEILER, Tamar, 104.110f.128-141 u.ö. In diesem Detail sieht auch M.-T. WACKER, Sakrament, 56f einen möglichen Anhaltspunkt für die „weiblich göttliche Aura“, mit der Tamar ausgestattet gewesen sei.

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

wie auch immer ausgestaltete - Vorstufe hatte, jedoch ist darüber nur noch zu spekulieren. Der Name Tamar besagt nicht notwendig eine Verehrung einer Göttin, die durch den Palmzweig symbolisiert wurde. Ebenso wenig wie heute eine Frau, die Maria heißt, diese auch bevorzugt verehrt, sowenig wird jede Tamar die Göttin bevorzugt verehrt haben, nur weil ihre Eltern bzw. ihre Mutter ihr den Namen bei der Geburt gegeben haben<sup>439</sup>. Ein Ziegenböckchen, das Juda der Tamar als Bezahlung verspricht, kann zwar auch das Symboltier der Göttin gewesen sein<sup>440</sup>, muß es aber ebensowenig zwingend sein, wie der Kauf von weißen Haushaltskerzen in der Osterzeit eine Reminiszenz an die Symbolik der Osterkerze ist. Das *g<sup>e</sup>dî (hā) 'izzîm* ist hier zu allererst ein Zahlungsmittel, das als Naturalie der Versorgung der „Prostituierten“ dient<sup>441</sup>. Es wird nicht ungewöhnlich gewesen sein, daß in Naturalien entlohnt wurde. Was schließlich das „Kultfest“ anlässlich der Schafschur angeht, so wird mehr in den Text hineingelesen, als ihm direkt zu entnehmen ist<sup>442</sup>. Zwar hat es scheinbar Feste in Verbindung mit der Schafschur gegeben (vgl. 1Sam 25,2-8; 2Sam 13,23-27), jedoch ist in Gen 38 davon keine Rede.

Über die erzählerischen Details in Gen 38 wird die Deutung der Tamar als verkleidete „Kultprostituierte“ nicht wahrscheinlicher. Eine Verbindung der Tamar oder der Erzählung überhaupt zu einer Göttin läßt sich nicht nachweisen und setzt die Interpretation des Terminus *q<sup>e</sup>dešāh* als Sakralprostituierte in der Aura einer Göttin bereits voraus.

*Exkurs Ende*

---

439 Die zweite im Ersten Testament belegte Tamar, die vergewaltigte Schwester Amnons in 2Sam 13, läßt sich auch bei gutem Willen aufgrund der Informationen des Textes nicht mit einer Göttin in Verbindung bringen. Dies tut allerdings G. WEILER (vgl. Göttin, 112-114), nach der die Erzählung „auf eine Quelle zurück(geht), in der die Heilige Hochzeit des Hohenpriesters Amnom mit der Hohenpriesterin Tamar überliefert wird ... Der biblische Redaktor muß viel patriarchale Phantasie aufgewendet haben, um diese Geschichte so zu erzählen, wie sie in der Bibel zu lesen ist“ (ebd. 112). Um wieviel mehr Phantasie braucht man, um zu diesem Ergebnis zu gelangen?

Die dritte, vielleicht in Anlehnung an 2Sam 13 erwähnte Tamar, Tochter Abschaloms, gibt sich ebenfalls im Text nicht als Verehrerin der Göttin zu erkennen. Aus dem bloßen Namen, ohne eine identifizierendes theophores Element, lassen sich keine weitreichenden Rückschlüsse auf den Hintergrund von Gen 38 ziehen.

440 Vgl. dazu das Motiv der (säugenden) Capriden am stilisierten (Lebens-)Baum, das ein Motiv gesteigerter Lebensfreude ist und als Fruchtbarkeitsmotiv auch in einem Bezug zur Göttin gesehen werden kann oder auch die „Herrin der Tiere“ mit den Ziegen u.ä.; vgl. dazu O. KEEL, Hohelied, 59f u. unten die Ausführungen zur Göttinnenikonographie.

441 Das zeigen auch die anderen Belege von *g<sup>e</sup>dî [(hā) 'izzîm]* aus dem AT. In Gen 27,9.16; Ri 6,19; 13,15 dient es als Komponente eines wertvollen (Fest-) Mahles (vielleicht gehören auch die Gesetzesbestimmungen Ex 23,19; 34,26; Dtn 14,21 in diesen Rahmen, vgl. dazu o. Anm. 176) und in diesem Zusammenhang dürfte auch das Böcklein als Gastgeschenk zu sehen sein (vgl. Ri 15,1; 1Sam 16,20 und vielleicht 1Sam 10,3). Außer in den genannten Stellen ist *gedî* dann noch in Ri 14,16 und Jes 11,6 belegt.



Abschließend zu dem Überblick über die verschiedenen Erklärungen des eigenartig wechselnden Sprachgebrauchs in Gen 38 und dem kurzen Exkurs zu Anspielungen auf Kult und Göttin in dieser Erzählung kann festgehalten werden, daß durchweg vorausgesetzt wird, daß mit der *q<sup>e</sup>dešāh* eine sexuelle Handlung *qua Funktion* als *q<sup>e</sup>dešāh* verbunden ist<sup>443</sup>. Geht diese Annahme aus der Erzählung selbst hervor? Es ist richtig, daß Tamar in Gen 38 sowohl für eine *q<sup>e</sup>dešāh* als auch für eine *zônāh* gehalten wird. Aber aus der Erzählung geht nicht unmittelbar hervor, daß die beiden Termini identisch sind oder das gleiche meinen. Im folgenden soll versucht werden, ohne diese semantische Vorentscheidung eine Erklärung zu finden. Dabei wird vorausgesetzt, daß sich weder in Hos 4,14, noch in Dtn 23,18 und den übrigen Belegen ein Bezug der *q<sup>e</sup>dešāh* zur sakralen oder profanen Prostitution nachweisen läßt.

Eine übliche Erklärung dafür, daß Tamar in der Erzählung über den Kampf um ihr Recht als (Kult-) Prostituierte verkleidet war bzw. weswegen sie für eine solche gehalten werden konnte, ist das Anlegen des Schleiers: „Tamar verkleidet sich wie eine Dirne, die an einem Ortseingang auf Freier wartet“<sup>444</sup>. „Sicher scheint, daß auch die Qedeschen der Liebesgöttin meist verschleiert waren“<sup>445</sup>. Die letzte Angabe beruht auf der Identifikation von verheirateten *qadištu*-Frauen mit Kultprostituierten oder auf den Angaben Herodots, wo die verheirateten babylonischen Frauen bei der kultischen Prostitution für die Göttin Mylitta möglicherweise verschleiert gewesen sein sollen<sup>446</sup>. Beide Annahmen können nach dem

442 Die Annahme, daß sich Juda und Hira auf dem Weg zu einem Fest befanden, findet sich in der exegetischen Literatur allenthalben: Vgl. H. GUNKEL, Genesis, 414; J. SCHARBERT, Genesis 12-50, 244; C. WESTERMANN, Genesis, 47.

443 Vgl. z.B. M.-T. WACKER, Sakrament, 55: „Mit dieser Frage (scil. Hiras V 21) nach der Qedesche ist offenbar vorausgesetzt, daß Qedeschen für fremde Männer sexuell zur Verfügung stehen“ und ebd. 56: „Aus Gen 38 können wir also entnehmen, daß ... eine Qedesche als sexuell freizügig galt und dies anscheinend auch gewerblich nutzte, ähnlich wie eine gewöhnliche Prostituierte ...“.

444 J. SCHARBERT, Genesis, 244. Die Annahme von einer Prostituierten-Tracht findet sich häufiger, vgl. auch J. SKINNER, Genesis, 453.

445 H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tamar, 152, die paradoxerweise sehr wohl erkennt, daß die Verschleierung zuallererst dazu dient, nicht von Juda erkannt zu werden. Dieser Zwiespalt in der Beurteilung der Verschleierung ist häufiger in der Exegese zu finden, vgl. neben anderen H. Gunkel, Genesis, 415f; J.P. ASMUSSEN, Bemerkungen, 183. Die Annahme, daß Kultprostituierte verschleiert gewesen seien, hat auch in 2Kön 23,7 zu der Annahme geführt, daß dort die Frauen Schleier weben würden (vgl. die o. zitierte Übersetzung der EÜ und ausführlich dazu u.).

446 Herodot I, 199. Vgl. für die Verwertung von Herodots Zeugnissen für die Interpretation von Gen 38 auch die Auslegung der Geschichte von G. VON RAD, Genesis, 312-317, hier bes. 315: „So gibt sich also Thamar nicht als Dirne in unserem Sinn, sondern als verheiratete Frau, die diesem Brauch huldigte ...“.

Zwar wird häufiger auf einige Belege hingewiesen, in denen *Ištar*, die als Liebesgöttin auch Patronin der Prostituierten war, verschleiert genannt wird, jedoch ist sie in den üblichen Beschreibungen unverschleiert (vgl. die Beispiele für das prachtvolle, erotisierte Erscheinungsbild der *Ištar* bei C. WILCKE, Art. Inanna/Ištar, 81f und die leider ohne weitere Angaben

### III. Das Problem der Kultprostitution

neueren Forschungsstand nicht mehr die Grundlage für weitergehende Schlüsse bilden, wahrscheinlich sind sie sogar falsch (s.o.). Dafür, daß sich Prostituierte verschleierten, gibt es jedenfalls keinen Anhaltspunkt<sup>447</sup>. Tamar verschleiert sich nicht, weil sich Prostituierte verschleiern, und auch nicht, weil sie als *q<sup>e</sup>dešāh* erkannt werden will, sondern weil sie nicht von ihrem Schwiegervater Juda identifiziert werden will und darf<sup>448</sup>. Was die Verschleierung von Frauen in Israel in der vorexilischen Zeit überhaupt angeht, so ist aus den spärlichen Angaben keine Eindeutigkeit mehr zu gewinnen. Vielleicht verschleierten sich Frauen zur Hochzeit als Brautritus, ansonsten scheinen sie unverschleiert gewesen zu sein<sup>449</sup>. Wenn sich Tamar nun verschleiert, könnte sie von Juda entweder für eine Braut, was sehr unwahrscheinlich ist, oder vielleicht für eine verheiratete *q<sup>e</sup>dešāh* gehalten worden

---

gemachte Bemerkung bei U. WINTER, Frau, 595: „Die Darstellungen der Göttin zeigen zu dem höchst selten einen Schleier“. M. HÖRIG nennt in ihrer Untersuchung zur Dea Syria den Schleier ein „fast kanonisches Attribut der Hera“ und ein „allgemeines Symbol der Weiblichkeit ... , das von vielen Göttinnen getragen werden kann“ (Dea Syria, 156 u.ö.), jedoch ist dabei wohl nicht an einen Gesichtsschleier, sondern an einen Kopfschleier zu denken.

- 447 Im Gegenteil, die mittelassyrischen Gesetze bestimmen sogar, daß eine *ḥarimtu* sowie auch alle unfreien Frauen unverschleiert sein sollten (vgl. O. KEEL, Hohelied, 130-132; R. BORGER, Rechtsbücher, Mittelassyrisches Gesetzbuch § 40). Das Merkmal der Verschleierung wird allerdings sehr häufig für den Stand der Prostituierten einfach vorausgesetzt (vgl. z.B. A. BRENNER, Women, 82).

Vgl. zu dem mittelassyrischen Gesetz, das von der Verschleierung verheirateter *qadisṭu*-Frauen spricht, M.I. GRUBER, *qēdešāh*, 144, der übersetzt: „As for a qadishtu whom a husband is married, in public she is to be veiled, but as for one whom a husband has not married, in public her head is to be uncovered; she may not veil herself“. Vgl. dazu auch J.G. Westenholz, Tamar, 247.254; J.M. ASTOUR, Tamar, 192f.

- 448 Vgl. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tamar, 152; U. WINTER, Frau, 595.  
Natürlich lassen sich unterschiedliche Formen von Schleiern vorstellen, die das Gesicht mehr oder weniger bedecken. So erscheinen z.B. auf einem assyrischen Relief vom *Tell ed-Duwēr*/Lachisch Frauen mit einem kapuzenartigen Kopfschleier, der die Haare, nicht aber das Gesicht bedeckt (vgl. O. KEEL, Hohelied, 179 Abb. 105; H. WEIPPERT, Art. Kleidung, 187; zu Darstellungen von Kopfschleiern auf Terrakotta aus der Eisen IIA- und IIB-Zeit, die eine Verehrerin [vielleicht aber auch eine Göttin?] mit Scheibe [Handtrommel?] darstellen, vgl. U. WINTER, Frau, 119-121 mit Abb. 62-67; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 187-188 mit Abb. 190b-f). Aufgrund der Zielsetzung, nicht von Juda erkannt zu werden, ist allerdings in Gen 38 ein Tuch anzunehmen, das weitestgehend das Gesichtsfeld bedeckt. Das geht zum einen deutlich aus dem Verbum *ksh pi*. (V 14 und besonders V 15 *kī kis<sup>e</sup>tāh pānehā* „denn sie hatte ihr Gesicht verhüllt“) hervor, scheint aber auch in der Notiz vom Entfernen vorausgesetzt zu sein (V 19 *wattāsar še<sup>e</sup> ʾipāh me ʾālēhā* „und sie entfernte ihren Schleier von »über/auf ihr« weg“). Das in VV 14.19 verwandte Wort *šā ʾip* findet sich im AT nur noch in Gen 24,65: Als Rebekka Isaak zum ersten Mal sieht, nimmt sie den Schleier und bedeckt sich (*wattiqaḥ ḥaššā ʾip wattikās*). Rebekka verschleiert sich als noch nicht verheiratete Braut (vgl. Gen 24,67) wahrscheinlich bis zum Zeitpunkt der Heirat. Über Art und Funktion des *šā ʾip*-Schleiers ist aus Gen 24,65 nichts weiter zu erfahren.

- 449 Vgl. zur Verschleierung die teils umstrittenen Stellen Gen 24,65; Jes 3,19.23; 47,2; Hld 4,1.3; 6,7. O. KEEL, Hohelied, 130 hält mit Bezug auf Hld 4,1 fest: „Der »Schleier« stellt insofern ein Problem dar, als die Judäerinnen anscheinend weder in vor- noch in nachexilischer Zeit verschleiert gingen“. Vgl. auch A. VAN DEN BORN, Art. Schleier, *passim*; H. WEIPPERT, Art. Kleidung, *passim*; ; J.P. ASMUSSEN, Bemerkungen, 183-185.

sein. Aber die letztere Annahme bleibt eine Vermutung, die nicht bewiesen werden kann<sup>450</sup>. Es ist wahrscheinlich, daß Juda Tamar nicht aufgrund des Schleiers für eine Prostituierte hielt, sondern weil sie sich am Wegrand am Ortseingang aufhielt<sup>451</sup>. Der Schleier war möglicherweise das Erkennungsmerkmal, das Hira (und Juda) in Tamar nicht nur eine Prostituierte (aufgrund der lokalen Position), sondern fälschlicherweise auch eine *q<sup>e</sup>dešāh* erkennen ließ<sup>452</sup>. Der Eindeutigkeit halber fragt er deshalb in Enajim, als er das Böckchen gegen die Pfänder eintauschen wollte, nach der *q<sup>e</sup>dešāh*, die sich am Ortseingang prostituierte (V 21a)<sup>453</sup>. Dadurch war der Kreis der in Frage kommenden Frauen eng begrenzt. Das zeigt nicht zuletzt die Antwort der Dorfbewohner in V 21b, wenn diese auch wesentlich vom Spannungsbogen der Erzählung mitbestimmt ist.

Es sei zugegeben, daß dieser Versuch der Erklärung aufgrund der mangelnden Klarheit über das Erscheinungsbild der *q<sup>e</sup>dešāh* in der Öffentlichkeit hypothetisch bleibt. Er ist allerdings nicht weniger hypothetisch als die unbewiesene Annahme, eine *q<sup>e</sup>dešāh* sei eine

450 Es läßt sich zumindest nicht ausschließen, daß sich eine *q<sup>e</sup>dešāh* zur Sicherung ihres Lebensunterhaltes in Einzelfällen prostituieren mußte. Wenn die These von KAREL VAN DER TOORN (Prostitution, *passim*), daß Prostitution im Zusammenhang mit Gelübden zu sehen ist, auch nicht in allen Fällen zutreffend ist, so stellt sie doch für Einzelfälle ein plausibles Erklärungsmodell dar. Es ist daher denkbar, daß sich auch verheiratete Frauen in Einzelfällen zur Beschaffung von Geldmitteln prostituierten, um ein Gelübde zu erfüllen, das der Ehemann nicht zu finanzieren bereit war.

451 Vgl. Jer 3,2, wenn auch mit Vorbehalt, denn die Stelle ist wie Ez 16,25 stark von dem metaphorischen Gebrauch des *znh* geprägt („Unzucht“ = Mißachtung des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs).

Daß Prostituierte eine „Arbeitskleidung“ hatten, in der sie deutlich als Prostituierte erkennbar waren (so z.B. C.M. CARMICHAEL, *Mixtures*, 409; W. KORNFELD, *Fruchtbarkeitskulte*, 111), ist umstritten. Das in Spr 7,10 belegte *šit zônāh*, das oft als „Hurenkleid o.ä.“ übersetzt wird (vgl. z.B. J. PLÖGER, *Sprüche*, 73), ist unsicher, da es nur noch einen weiteren Beleg von *šit* in Ps 73,6 in einer nicht völlig klaren Metapher gibt. In beiden Stellen würde ebensogut die Übersetzung „Aura“, „Erscheinungsbild“ o.ä. passen (vgl. ähnlich U. WINTER, *Frau*, 624).

Diskutiert werden neben Kleidern auch Stirnbänder, Amulette, die „Hurenmale zwischen den Brüsten“ (vgl. Hos 2,4) oder ein *taw* (ein durchkreuzter Kreis) auf der Stirn. Vgl. zur Diskussion U. WINTER; *Frau*, 588-598.604-613; O. KEEL, *Zeichen*, 193-212.

452 Es wird im allgemeinen vorausgesetzt, daß eine *q<sup>e</sup>dešāh*, die am Ortseingang ihren Dienst tut, keine Probleme aufwerfe. Über die Lokalisierung der Dienste der *q<sup>e</sup>dešāh* sind keine wirklich sicheren Informationen mehr zu erlangen. Aus 1Kön 14,24; 15,12; 22,47 („im Land“, s. dazu u.) ist keine nähere Lokalisierung zu schließen, ebenso nicht aus Ijob 36,14. Jedoch tendieren sowohl die außerbiblischen Zeugnisse, als auch Hos 4,14 und 2Kön 23,7 (in geringerem Maße auch Dtn 23,18) zu einer institutionellen Anbindung an ein Heiligtum. In Gen 38 ist eine Heiligtumsbindung hingegen sehr unwahrscheinlich (s.o. Anm. 424). D.h., Tamar fungiert in dieser Erzählung nicht als *q<sup>e</sup>dešāh*, sie tritt nicht in der Eigenschaft einer „Geweihten“ auf, sondern wird nur für eine solche gehalten.

453 Daß Hira die Funktion der Frau am Ortseingang nicht eindeutig ausspricht, sondern durch die Lokalität (wahrscheinlich recht eindeutig) beschreibt, könnte dann tatsächlich mit dem zusammenhängen, was C. WESTERMANN als „vornehmere Ausdrucksweise“ umschrieben hat (vgl. Genesis, 48). Gerade in der Botenrolle Hiras („Zahlungsbevollmächtigter“) erhält die offenbar für beide Herren etwas peinliche Szene einen guten Schuß Satire.

Kultprostituierte oder eine Profanprostituierte wie die *zōnāh* gewesen. Sexuelle Handlungen der *q<sup>e</sup>dešāh* (als zu ihrem Status substantiell zugehörig bzw. eine ihrer Funktionen) lassen sich aus keinem atl. Beleg mit Sicherheit schließen, auch nicht aus Gen 38.

Damit sind die zentralen Belege, die in der bisherigen Forschung zu einem Verständnis der *q<sup>e</sup>dešim* als Sakral- oder Kultprostituierte geführt haben, besprochen. Bisher ließ sich auch kein expliziter Bezug zu einer Göttin feststellen, weder in Hos 4,13f noch in Gen 38. In der Einleitung zum Themenkreis Kultprostitution war darauf verwiesen worden, daß es jedoch gerade in den verbleibenden Belegen einen scheinbar assoziativen Zusammenhang zwischen den *q<sup>e</sup>dešim* und Aschera im Reformbericht in 2Kön 23,7 und auch beim Chronisten in 2Chr 19,3 gibt. Darauf ist im folgenden einzugehen:

#### 4. 2Kön 23,7

In der vorliegenden Gestalt des Reformberichtes in 2Kön 23 wird als vierte Aktion<sup>454</sup> Joschijas eine bauliche Veränderung im Tempelbereich genannt, wobei sowohl *q<sup>e</sup>dešim* als auch Frauen, die mit Aschera und ihrem Kult in Verbindung stehen, betroffen sind:

V 7 wayyittoš ʾæt bātē haqq<sup>e</sup>dešim ʾašær b<sup>e</sup>bēt YHWH  
ʾašær hannāšim ʾor<sup>e</sup>gōt<sup>455</sup> šām bātīm lā ʾašerāh

Und er riß die Häuser der Geweihten ein, welche im Tempel YHWHs standen,  
(und) in denen die Frauen „Häuser“ für (die) Aschera webten.

Aufgrund der Objektangabe für das Weben der Frauen bereitet diese Stelle erhebliche Schwierigkeiten. Eine übliche Interpretation versteht die Aktion Joschijas als Liquidierung der Kultprostituierten<sup>456</sup>, die im Rahmen des Ascherakultes am Jerusalemer Tempel instal-

454 1. Reinigung des Tempels von Kultgegenständen der Fremdgötter; 2. Absetzung der *k<sup>e</sup>mārīm* Priester der Höhenheiligtümer in Juda; 3. Entfernen des Ascherakultpfahls aus dem Tempel.

455 Durch das Ptz. wird hier gegenüber dem Narrativ zu Beginn des Verses betont, daß keine einmalige Handlung gemeint ist, sondern ein iterativer Aspekt ausgedrückt werden soll. Vgl. GesK § 116. Viele Übersetzungen geben das durch „in denen die Frauen ... zu weben pflegten“ wieder.

456 Die Diskussion, ob hier in 2Kön 23,7 wegen des mask. Pl. nur von männlichen oder auch weiblichen „Geweihten“ im Jerusalemer Tempel die Rede ist, erscheint müßig. Daß an anderen Stellen gerade zwischen dem *qādeš* und der *q<sup>e</sup>dešāh* unterschieden werde (z.B. Dtn 23,18; Hos 4,14; Gen 38), spricht nicht unbedingt dafür, daß hier nur männliche Geweihte gemeint sind. Zum einen kann der maskuline Plural beide Geschlechter umfassen (vgl. GesK § 122g), und zum anderen spricht gerade die Tatsache, daß die dtn/dtr Gesetzgebung explizit sowohl die *q<sup>e</sup>dešāh* als auch den *qādeš* verbietet, dafür, daß das „Problem“ der *q<sup>e</sup>dešōt* ebenso virulent war wie das der männlichen Geweihten. Daß es weibliches Kultpersonal an einem Lokalheiligtum geben konnte (Hos 4,14), scheint das zu bestätigen. Von daher erscheint es plausibel, mit den meisten Exegeten den Plural in 2Kön 23 umfassend zu verstehen.

Da unter dieser Voraussetzung weibliches Kultpersonal vorjoschijanisch am Staatsheiligtum existiert hätte, wäre auch von dieser Grundlage noch einmal nach der Stellung der Frau im vorexilischen Kult zu fragen. Das kann hier nicht geleistet werden, vgl. zum Problem die fundierten Überlegungen von P. BIRD, Place, *passim*.

liert waren: „In Zusammenhang mit der Fruchtbarkeitsgöttin geweihten Aschera kommt DtrN auf das Thema »Kultprostitution« zu sprechen, freilich in für uns recht verhüllter Form. Nicht die Prostituierten werden gemäß Dtn 23,18 ... entfernt, sondern ihre Häuser werden abgerissen, in denen »die Frauen Kleider für Aschera zu weben pflegten«. Möglicherweise ist dieses Kleider-Weben »ein Euphemismus für den Geschlechtsverkehr«<sup>457</sup>. Noch deutlicher sind z.B. R.J. PETTEY: „Sexual rites were taking place in the Temple and were related to the cult of Asherah“<sup>458</sup> oder K. KOCH: „Ihr (scil. Aschera) allein unterstanden die Häuser für männliche (und weibliche) Liebspriester, wo die weiblichen Mitglieder - während der Pausen ihres aufreibenden Dienstes? - Gewänder für sie zu weben hatten“<sup>459</sup>. Damit wird ein Zusammenhang der „Fruchtbarkeitsgöttin“ Aschera und der Kultprostitution behauptet, der - wenn diese Annahme richtig ist - auch auf die anderen Belege, in denen *q<sup>e</sup>dešim* genannt werden, übertragen werden mußte<sup>460</sup>. Selbst wenn man die Bedeutung „Kultprostitution“ als falsch zurückweist, wäre noch ein Zusammenhang zwischen den *q<sup>e</sup>dešim* und dem Ascherakult zu diskutieren.

In den zitierten Positionen wird sowohl vorausgesetzt, daß es z.Zt. Joschijas noch als Kultprostituierte verstandene *q<sup>e</sup>dešim* bzw. „Geweihete“ am Jerusalemer Tempel gab, als auch angenommen, daß mit den *haqq<sup>e</sup>dešim* und den *hannāšim* dieselbe Personengruppe gemeint ist bzw. die *hannāšim* ein Teil der *Geweihten* darstellen. Beide Annahmen sind allerdings zu bezweifeln:

Faktisch setzt die Stelle nicht unbedingt die Existenz von *q<sup>e</sup>dešim* am Jerusalemer Tempel zur Zeit Joschijas voraus, obwohl das in der Exegese sehr häufig postuliert wird. Die vermutete fortdauernde Existenz der *q<sup>e</sup>dešim* am/im Tempel(kult) unter Joschija bedeutet dann zugleich, daß die Aktionen Asas (1Kön 15,12) und die seines Sohnes Joschafat (1Kön 22,47) letztendlich doch erfolglos waren, denn es wird nicht davon berichtet, daß die Ge-

457 E. WÜRTHWEIN, Könige, 437 mit Verweis auf B. MURMELSTEIN, Spuren, 223f. Vgl. ähnlich J.C. DE MOOR, Art. אֲשֵׁרָה, 476f oder S. LANDERSDORFER: „V. 7 erfahren wir, daß jedenfalls im Zusammenhang mit dem Kult der Aschera oder Astarte die Hierodulen sogar in den Jahwetempel eingedrungen waren. Ob sie dort auch wirklich wohnten oder bloß ihr schändliches Gewerbe ausübten, ob dies in den Nebenräumen des Tempels geschah oder ob im Vorhof Zelte oder Buden aufgeschlagen waren, wissen wir nicht“ (Könige, 229).

458 R.J. PETTEY, Asherah, 176; ähnlich bereits T. YAMASHITA, Asherah, 128: „The verse indicates that Asherah was in the house of Yahweh and that sacred prostitution was practised there“.

459 K. KOCH, Aschera, 106.

460 So z.B. die Ausdehnung bei B. LANG „Die Tempelmädchen von Jerusalem - und anderswo - sind sicher ergebene Dienerinnen einer Liebesgöttin, die ihre Statue im Heiligtum besitzt. Aber ihr Gewerbe ist ebenso profan wie das der Stadtdirne, die sich vielleicht in den Schutz der Schankwirtin begibt oder selbst diesen Beruf ausübt“ (Jahwe-allein-Bewegung, 56; vgl. DERS., Monotheismus, 24) oder K. KOCH, Aschera, 106: „Die Anbindung der Kultprostitution an den Ascheradienst läßt auf eine Fruchtbarkeitskraft schließen“; vgl. auch W. KORNFELD, Fruchtbarkeitskulte, 111.

### III. Das Problem der Kultprostitution

weihten nach ihrer Entfernung aus dem Land wieder eingeführt worden wären<sup>461</sup>. Schaut man in 2Kön 23,7 genau auf den Text, können bei aller Unsicherheit folgenden Punkte festgehalten werden:

Es wird nicht von einer Liquidierung der *q<sup>e</sup>dešim* berichtet, sondern die *bātê haqq<sup>e</sup>dešim* werden eingerissen. Daraus kann man mit Sicherheit schließen, daß den *q<sup>e</sup>dešim* in Zukunft die Grundlage ihres Aufenthalts am Tempel entzogen ist. Aus der Notiz ist nicht mit gleicher Sicherheit zu schließen, ob sich die *q<sup>e</sup>dešim* vorher dauerhaft oder nur vorübergehend während ihrer Tätigkeit in diesen Räumen aufgehalten haben<sup>462</sup>. *bayit* kann sowohl Wohnräume, Kulträume als auch Teile des Tempelkomplexes ohne nähere funktionelle Eingrenzung bezeichnen<sup>463</sup>. Es gibt demnach keine näheren Auskünfte über die funktionale Zuordnung der *q<sup>e</sup>dešim* zu den Gebäuden. Ferner ist sehr wahrscheinlich, daß den *q<sup>e</sup>dešim* durch das Einreißen auch die Berechtigung ihrer Existenz für die Zukunft genommen wird. In Zukunft wird es keine *q<sup>e</sup>dešim* am Tempel mehr geben. Aus der Notiz ist hingegen nicht mit Sicherheit zu schließen, daß es zur Zeit Joschijas überhaupt noch *q<sup>e</sup>dešim* am Jerusalemer Tempel gab<sup>464</sup>. Es spricht sogar einiges dafür, dies nicht anzunehmen. In V 7 wird nämlich zunächst nur über die Nutzung der *bātê haqq<sup>e</sup>dešim* im Tempelbereich etwas ausgesagt: Frauen „weben“ dort *bātîm* für Aschera (was immer damit gemeint ist). Setzt man nun nicht gleich voraus, daß das „Weben der Häuser“ ein Euphemismus ist, und geht man auch nicht von vornherein davon aus, daß die *q<sup>e</sup>dešim* Kultprostituierte gewesen sind, dann kann man aus dem Wortlaut in V 7 keinesfalls auf die Identität der *hannāšim* mit den

461 So z.B. O. MARGALITH, *k<sup>e</sup>lābbîm*, 229: „Jehoshapat banned them (xxii 47), but apparently to no avail since Josiah demolished their houses in the Temple 200 years later“. Ähnlich auch M. REHM, 2Könige, 222, der die Existenz der „Geweihten“ mit der Baalisierung unter Manasse und Ammon in Verbindung bringen will. 2Kön 21 berichtet davon selbst nichts!

462 Es kann demnach nicht einfach vorausgesetzt werden, daß die *q<sup>e</sup>dešim* in den Räumen wohnten, so jedoch z.B. H.D. HOFFMANN, Reform, 230 und zuletzt M.-T. WACKER, Sakrament 59. Daß sich in vorexilischer Zeit Tempelpersonal, aber auch Nicht-Bedienstete in den Anbauten im Tempelbereich dauerhaft aufhielten, nimmt W. ZIMMERLI im Anschluß an Jer 35,2.4; 36,10 (vgl. Neh 13,4-9; Esra 8,29; 10,16) an (vgl. Ezechiel, 1005). Hinzuzuziehen wäre noch 2Kön 23,11, wo die Kammer *liškat* des Beamten (*hassārîs*) Netan-Melech genannt wird. Ob in den Stellen allerdings tatsächlich Wohn- und nicht Arbeitsräume gemeint sind, läßt sich nicht sicher entscheiden.

463 „Daß hier בתיים aus dem בית יהודה entfernt werden, muß nicht befremden, da die Jerusalemer Tempelanlage in den durch Salomo erstellten Ausmaßen Platz genug für kleinere selbständige Bauten geboten haben wird“ (H. SPIECKERMANN, Juda, 91f, vgl. auch KBL<sup>3</sup> 119 und u. Anm. 469).

464 Dies wird jedoch fast durchgängig vorausgesetzt, vgl. z.B. A. ŠANDA, 2Könige, 342; K. VIŠATICKI, Reform, 66. Häufig wird dabei sogar angenommen, mit den Geweihten und den Frauen sei dieselbe Personengruppe gemeint, vgl. z.B. I. BENZINGER, Könige, z.St., der mit R. KITTEL V 7b als späten Zusatz bestimmt: „Der Verfasser des Zusatzes scheint nicht mehr gewußt zu haben, wozu die Kedeschen da waren, wenn er sie zu Weberinnen macht“. Vgl. auch E. WÜRTHWEIN, Könige, 457; M. REHM, 2Könige, 222f; W. KORNFELD, Fruchtbarkeitskulte, 111.

*q<sup>e</sup>dešim* schließen. Es wird (A) eine Aussage über das Einreißen von Gebäuden gemacht und (B) eine Aussage, daß diese Gebäude zur Zeit des Einreißen von Frauen zum Weben für Aschera genutzt worden sind<sup>465</sup>. Implizit geht (C) aus V 7 mit Sicherheit hervor, daß es zu einer bestimmten Zeit einmal *q<sup>e</sup>dešim* am Jerusalemer Tempel gegeben hat. Die Annahme, daß es diese auch zur Zeit Joschijas noch gegeben hat, ist keinesfalls zwingend. Zweifel an dieser Annahme lassen sich auch aufgrund der internen Logik der übrigen Notizen in den Königsbüchern über die *q<sup>e</sup>dešim* gewinnen. Nachdem 1Kön 14,24 die Existenz von *q<sup>e</sup>dešim* (wörtlich nur einem *qādeš*) beklagt, beseitigt Asa die *q<sup>e</sup>dešim* aus dem Lande. Joschafat überbietet Asa und beseitigt - möglicherweise sekundär hinzugefügt (s.u.) - noch einen verbliebenen Rest der Geweihten (wieder nur der mask. Sg.) aus dem Land. Nach Asas Reformmaßnahme und der „Nacharbeit“ durch Joschafat gibt es in Juda keine *q<sup>e</sup>dešim* mehr. Bis zu der Notiz über Joschija in 2Kön 23,7 werden keine Geweihten in den Königsbüchern mehr genannt. Sollten die Deuteronomisten die Wiedereinführung der Geweihten im jüdischen Kult vergessen haben? Das ist äußerst unwahrscheinlich, denn eine Chance, dem überaus schlecht beurteilten Manasse auch noch die Wiedereinführung der „Geweihten“ anzuhängen, hätte sich ein dtr Redaktor kaum entgehen lassen, wenn er ihre Einführung für notwendig erachtet hätte. Es spricht demnach auch die innere Logik der Belege dafür, daß es in 2Kön 23,7 nicht um die Entfernung der *q<sup>e</sup>dešim* geht, sondern um die Zerstörung der von ihnen ehemals genutzten Gebäude. Durch diese Aktion wird den Geweihten aktuell und in Zukunft die Grundlage ihrer Existenz am Tempel entzogen<sup>466</sup>. In der jetzt vorliegenden Gestalt der Königsbücher macht Joschija durch das Einreißen der *bātē haqq<sup>e</sup>dešim* das Reformwerk Asas komplett, ja er überbietet es förmlich, indem er auch für folgenden Zeiten, quasi als Vorsorgemaßnahme, die Wiedereinführung der *q<sup>e</sup>dešim* verhindert. Allerdings ist fraglich, ob das die primäre Intention der Aktion oder nicht vielmehr eine Folge war, denn wenn es tatsächlich schon keine *q<sup>e</sup>dešim* mehr am Tempel gab, wäre diese Aktion etwas übertrieben gewesen. Die „kultreformerische Zukunftssicherung“ würde „mit Kanonen auf Spatzen schießen“. Es ist daher wahrscheinlich, daß die „Verunmöglichung“ eine Folge der

465 Der Text spricht also von einer sekundären Verwendung der Gebäude. So auch W.F. ALBRIGHT, Religion, 182: „Weibliche Verehrerinnen der Asherah hatten sich ihr Haus angeeignet“. Für die Annahme M. REHMS, die Häuser seien Gemächer, die speziell für die Frauen geschaffen worden seien (vgl. 2Könige, 222), gibt der Text keinen Anhaltspunkt.

466 So sehr betont H.D. HOFFMANN, Reform, 231. HOFFMANN deutet allerdings die Schwierigkeit in der internen Logik der Notizen weg, wenn er für 1Kön 15,12 eine zunächst teilweise Beseitigung des Berufsstandes der Geweihten annimmt, die dann unter Joschafat vervollständigt worden ist, und wenn er in der fehlenden Wiedereinführung „ein typisches Merkmal der dtr Kultgeschichtsschreibung“ sehen will (ebd. 39). Eine solche „Stufenlösung“ glättet die Schwierigkeiten im vorhandenen Text. In 2Kön 23,7 geht es eben nicht nur um „die endgültige Vertilgung der קדשים“ (ebd.), sondern um die Gebäude, die (doch wohl wegen ihrer sekundären Nutzung) abgerissen werden (s. dazu u.).

Aktion Joschijas, nicht aber deren Anlaß war. Was könnte demnach die ursprüngliche Intention des Einreißen der Häuser gewesen sein?

Nimmt man an, daß das Einreißen der Gebäude im Tempelbereich eine historische Notiz darstellt<sup>467</sup>, so ließe sich die Aktion Joschijas problemlos in den Rahmen der Sanierungsmaßnahmen am Tempel einordnen. Ursprünglich wäre die Aktion dann keine kulturreformerische Maßnahme, sondern eine wertfreie mehr oder weniger notwendige bauliche Veränderung am Tempel. Zur Zeit Joschijas nur noch sekundär genutzte Räume wären abgerissen worden. Der primäre Beweggrund wäre eine effizientere Tempelverwaltung. Alte, eigentlich nicht mehr für das Funktionieren des Tempelkultes benötigte Gebäude, in denen früher Kultpersonal wohnte oder arbeitete, werden abgerissen und so die Tempelverwaltung entlastet. Daß die Frauen, die das Gebäude inzwischen sekundär nutzten, jetzt weichen müssen, wäre in dieser Interpretation durch die Baumaßnahmen, nicht aber durch kultische oder religionspolitische Maßnahmen bedingt. Die Verehrung der Aschera hätte nicht den Ausschlag für die Maßnahme gegeben, und der Bezug auf die *q<sup>e</sup>dešim* wäre lediglich ein historischer und nicht im oben genannten Sinne mit Bezug auf 1Kön 14,24; 15,12 als Reformmaßnahme zu verstehen.

Die hier skizzierte Interpretation, die den primären Grund für das Beseitigen der *bātê haqq<sup>e</sup>dešim* in den Sanierungsmaßnahmen des Tempels sieht, ist nicht sehr wahrscheinlich. Wäre das Einreißen der *bātê haqq<sup>e</sup>dešim* lediglich im Rahmen der Renovierung des Tempels zu interpretieren, würde man diese Notiz zunächst im Rahmen von Kap. 22 vermuten<sup>468</sup>. Sie ist jedoch ausdrücklich im Reformbericht lokalisiert und vom Kontext her als kultisch-religionspolitische Reformmaßnahme zu verstehen. Wenn nun richtig ist, daß die primäre Intention dieser Maßnahme Joschijas nicht gegen eine existierende und am Tempel

---

467 Es gibt keinen hinreichenden Grund, an der Glaubwürdigkeit der Notiz als solcher zu zweifeln. Sie macht gerade nicht den Eindruck einer formelhaften Verdammung von Fremdgötterkult. Zweifel an der Historizität der Notiz könnten lediglich aufgrund des verwendeten Verbums *ntš* vorgebracht werden, das häufiger als Terminus kultischer Reformen auch dtr gebraucht wird (vgl. z.B. das Einreißen des Baalstempels 2Kön 10,27; 11,18; 2Chr 23,17; Altäre Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; 2Kön 23,12.15 u.ö.). Mit dem Verbum wird jedoch auch das Abreißen von Häusern, Mauern oder gebauten Öfen beschrieben (vgl. z.B. Lev 11,35; 14,45; 2Kön 25,10; Jes 22,10; Jer 33,4; 39,8; 52,14; Ez 26,12 u.ö., vgl. zum Verwendungsbereich von *ntš* C. Barth, Art. 𐤒𐤍𐤊, 713-719; H.D. HOFFMANN, Reform, 343). Selbst wenn man aufgrund dieses Verbums davon ausgehen müßte, daß die Notiz deuteronomistisch formuliert ist und nicht einer älteren Quelle eines Reformberichtes entstammen würde, kann die geschilderte Aktion nur schwer als Erfindung bezeichnet werden.

468 In 2Kön 22,5f werden zudem ausdrücklich nur konservative Renovierungsmaßnahmen genannt (*ʾhazzeq bædæq habbāyit* V 5; *ʾhazzeq ʾæṯ habbāyit* V 6). Auslöser für die mit dem Buchfund eng verknüpften Baumaßnahmen am Tempel sind Schäden an den Tempelgebäuden. Es geht ausdrücklich um die Ausbesserung von auffälligen Teilen des Tempels und nicht um einen Umbau des Tempels bzw. den Abriß von Gebäudeteilen. Von daher ist fraglich, ob man 2Kön 23,7 so glatt in die Sanierung des Tempels einbinden kann, selbst wenn man annimmt, die Notiz sei erst später in den Reformbericht verschoben worden.



installierte Berufsgruppe der *q<sup>e</sup>dešim* zielt, aber auch nicht in einer Vorsorgemaßnahme gesehen werden darf, die auf die Verhinderung einer Wiedereinführung der Geweihten als Tempelpersonal in der Zukunft zielt, dann kann die Aktion Joschijas nur auf die sekundäre Verwendung der Gebäude im Ascherakult abzielen. V 7 geht es nicht um die *q<sup>e</sup>dešim*, sondern um die Frauen, die für Aschera etwas weben. Die Erwähnung der Geweihtenhäuser dient nur der näheren Lokalisation<sup>469</sup>. Ist diese Annahme richtig und setzt man die Historizität zumindest der Grundlage der Notiz (Aschera-Frauen in den Gebäuden, die ehemals von *q<sup>e</sup>dešim* benutzt worden waren) voraus, dann ist diese Angabe eine aufschlußreiche Nachricht über den Ascherakult überhaupt und zwar unabhängig von der genaueren Bestimmung der Handlung der Frauen und unabhängig von der Historizität der Reformmaßnahme Joschijas selbst. Implizit ist hier, sofern die obigen Annahmen richtig sind, wahrscheinlich eine Expansion bzw. eine Aufwertung des Ascherakultes in der Zeit vor Joschija vorausgesetzt. Sie bestand darin, daß nach der Entlassung der Geweihten als Tempelpersonal deren Räume für Handlungen in Verbindung mit dem Ascherakult genutzt wurden<sup>470</sup>. Wann dies geschehen ist, ob bereits Anfang des 9. Jh. in der Zeit nach Asa oder erst später, ob der Wechsel nahtlos war oder die Räume eine Zeit lang leergestanden haben oder noch anderweitig genutzt wurden, kann der Notiz selbst nicht entnommen werden. Die Unsicherheit einer genaueren zeitlichen Festlegung der Aufwertung der Aschera im Jerusalemer Kult ist eine zweifache. Zum einen läßt sich nicht genau sagen, wann die *q<sup>e</sup>dešim* als Tempelpersonal entlassen worden sind. Daß dies unter Asa geschehen sein soll, wie 1Kön 15,12 glauben machen will, ist keineswegs sicher. Die Notiz in 1Kön 15,12 ist zu pauschal for-

469 Allerdings kommt man über diese - als bekannt vorausgesetzte Lokalisation - nicht mehr hinaus. Weder über den genauen Ort noch über die Anzahl der Räume sind weitere Angaben gemacht, lediglich, daß es mehr als ein Raum war (anders LXX, die Sg. bezeugt) und daß mehr als eine Frau darin webten. Geht man von horizontalen Webstühlen aus, ist der Raumbedarf für einen Arbeitsplatz erheblich größer als bei vertikal aufgerichteten Webstühlen, so daß bei entsprechender Lokalisation möglicherweise nur vertikale Webstühle in Frage kommen. Allerdings läßt sich die Art der Ausführung der Webstühle nicht mehr mit Sicherheit erschließen. Wahrscheinlich handelt es sich bei den „Häusern“ um Räume innerhalb des Tempelkomplexes, entweder im Bereich der äußeren Umfassungsmauer des Tempelvorhofs (vgl. Ez 40,17-18) oder um die (wahrscheinlich nachträglich) angebauten Räume des mehrgeschossigen (?) „Umbaus“ um das Tempelgebäude (vgl. 1Kön 6,5-7; Ez 41,5-8). Vgl. zur Diskussion um die Nebenräume im Tempelbereich M. NOTH, Könige, 112-116; W. ZIMMERLI, Ezechiel, 1004f.1029-143; V. FRITZ, Tempel, 14; H. WEIPPERT, Palästina, 462-464. Neben 2Kön 23,7 werden an einer weiteren Stelle des Reformberichtes Nebenbauten des Tempels erwähnt, nämlich beim Standort bzw. Aufbewahrungsort der Pferde und Sonnenwagen in 2Kön 23,11 (vgl. dazu A. ŠANDA, 2Könige, 347f; H. SPIECKERMANN, 108; S. SCHROER, Bilder, 282-300; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 394f; C. UEHLINGER, Kulreform).

470 Natürlich muß es sich bei dem „Weben für Aschera“ nicht zwingend um eine Neueinrichtung handeln, es wäre auch möglich, daß die Frauen lediglich in die neuen Gebäude gezogen sind, jedoch ist auch diese Minimallösung kaum als Verschlechterung bzw. als Minimierung der Bedeutung des Ascherakultes, sondern vielmehr als dessen Aufwertung zu verstehen.

muliert (die *q<sup>e</sup>dešim* werden „aus dem Land“, nicht aus dem Tempel entfernt), um aus sich heraus glaubwürdig zu sein (s.u.). Daß die Deuteronomisten den *q<sup>e</sup>dešim* durch ihre Wertungen in 1Kön 14,24; 15,12; 22,47 eine größere Bedeutung beimessen, scheint wie das dtn/dtr Verbot in Dtn 23,18f darauf hinzudeuten, daß die Existenz von *q<sup>e</sup>dešim* als Kultpersonal nicht schon eine längst vergangene Erscheinung aus der Frühzeit des ersten Tempels war. Die zweite Unsicherheit besteht in einer näheren Fixierung der Aufwertung des Ascherakultes am Tempel in Jerusalem. Eine Tendenz weist hier in die Zeit Manasses (vgl. den Niederschlag seiner Kultpolitik in der dtr Notiz 2Kön 21,7), wie sich weiter unten bestätigen wird<sup>471</sup>. Auf jeden Fall scheint diese Aufwertung durch die Religionspolitik Joschijas rückgängig gemacht worden zu sein.

Wenn nun die in V 7 beschriebene Aktion ihrer Intention nach als gegen Aschera gerichtet verstanden werden muß, erscheint interessant, näher nach dem Hintergrund der Tätigkeit der Frauen zu fragen<sup>472</sup>. Was ist mit dem *ʾašer hannāšim ʾorēgôt šām bātīm lā ʾašerāh* gemeint? Dabei stellen sich zwei Hauptfragen: A. Was ist mit der Objektangabe *bātīm* gemeint, die von den Frauen gewebt werden? B. Weben die Frauen Objekte für die Göttin oder für ihr Kultobjekt (Kultpfahl bzw. Standbild)?

Die *bātīm* sind als Objekt des Webens unverständlich, sofern man die literale Bedeutung „Häuser, Gebäude“ annehmen will. Bereits die alten Übersetzungen scheinen das Objekt nicht mehr recht verstanden zu haben. Die LXX, außer der Rezension des Lukian, lesen *κεττιειν/κεττιειμ/κεττιυ/κεττιμ* und setzen nach BHK *כתנת/kutt<sup>ā</sup>nīm* voraus, was mit dem in fast allen semitischen Sprachen bezeugten \**ktn* „Leinen“ zusammenhängt<sup>473</sup>. Da man jedoch keine direkten Anzeichen für eine Verschreibung des *Kaph* כ als ב *Beth* und zudem einen Ausfall eines *Nun* hat, bleibt die Rekonstruktion der BHK rein hypothetisch<sup>474</sup>. Ein anderer Vorschlag, statt *bātīm* *baddīm* „Linnen; grobes Gewand“ zu lesen, ist zwar gerade wegen des mehrmaligen Gebrauchs der Wurzel *byt* in V 7 gut möglich, aber

471 Vgl. dazu auch H. SPIECKERMANN, *Juda*, 160-170.

472 Dies soll an dieser Stelle geschehen, auch wenn dadurch eine leichte Digression zum Thema „Kultprostitution“ in Kauf genommen werden muß.

473 Vgl. dazu KBL<sup>3</sup> 480; D.N. FREEDMAN; P. O'CONNOR, Art. כתנת, 397f. Das biblisch häufiger bezeugte (Leinen-Ober-)Gewand *kuttonæet*, das in Ex 28,4.39f; 29,5.8; 39,27; 40,14; Lev 8,7.13; 10,5; 16,4; Esra 2,69; Neh 7,69.71; Sir 45,8 als Priesterkleidung bezeugt ist (vgl. dazu D.N. FREEDMAN; P. O'CONNOR, Art. כתנת, 400f), wäre hier entsprechend zu vergleichen. Denn das vermutete *kutt<sup>ā</sup>nīm* soll einen Plural von *kuttonæet* darstellen, biblisch ist allerdings nur die feminine Pluralbildung *kutt<sup>ā</sup>nôt* belegt.

474 C.F. BURNEY, *Notes*, 359 oder J. GRAY, *Kings*, 730.734 wollen ein ursprüngliches *ktnm* lesen. Stimmt man dieser Konjektur zu, liegt es nahe anzunehmen, daß die Frauen analog zu den in Anm. 473 aufgeführten Stellen Priester- oder Priesterinnenkleidung für den Ascherakult webten.

ebenfalls nicht sicher durch einen Textzeugen belegt<sup>475</sup>, so daß man textkritisch wohl auf das *bātīm* verwiesen bleibt. Da eine Ableitung von *bayit* allerdings zu der auf den ersten Blick unsinnigen Konstruktion „Häuser weben“ führt, hat ŠANDA eine Ableitung von *bat* III vorgeschlagen<sup>476</sup>, das etymologisch mit dem arabischen *batt/battun* verwandt sein soll und wie *bad* Kleid, Obergewand bedeuten soll. Es wäre dann allerdings *pataḥ* statt *qameš*, also *battīm* statt *bātīm* zu lesen. Darüberhinaus ist 2Kön 23,7 der einzige Beleg des möglichen *bat* III, und eine sprachgeschichtliche Ableitung vom arabischen *batt* ist umstritten<sup>477</sup>.

Unter Voraussetzung der Deutung der *q<sup>e</sup>dešīm* als männliche (und weibliche) Kultprostituierte (s.o.) ist von B. MURMELSTEIN vorgeschlagen worden, das Weben der Frauen metaphorisch zu deuten und darin einen Euphemismus für Geschlechtsverkehr zu sehen. Dabei setzt er eine archetypische sexualmetaphorische Bedeutung des Spinnens und Webens<sup>478</sup> und die Identität der genannten *q<sup>e</sup>dešīm* mit den *nāšīm* voraus. „Nicht übersehen werden darf, daß »Haus« zu den Ausdrücken gehört, mit denen gewisse, allzu krasse Bezeichnungen umschrieben werden, um das Schamgefühl nicht zu verletzen“<sup>479</sup>. Für diese Behauptungen führt MURMELSTEIN einige Stellen aus dem rabbinischen Schrifttum an, wo „Haus“ für die Frau, die weibliche Scham oder den Geschlechtsverkehr stehen soll. Wenn MURMELSTEINS Interpretation richtig ist, dann wäre 2Kön 23,7 ein deutlicher Beleg dafür, daß zum Ascherakult in Jerusalem sexuelle Elemente, und zwar sakrale oder kultische Prostitution, gehörten. Die deutliche Abwehr der *q<sup>e</sup>dešīm* im Ersten Testament wäre dann unter anderem als Ablehnung des Ascherakultes zu verstehen. Aber abgesehen davon, daß die Nachweise für seine These spärlich und nicht sehr überzeugend sind, scheint MURMELSTEIN nicht zu stören, daß durch seine Deutung in 2Kön 23,7 der Euphemismus inkohärent ge-

475 Plural von *bad* III (vgl. KBL<sup>3</sup> 105; Ges<sup>18</sup> 125), das ebenfalls ein (leinenes Ober-)Gewand bezeichnet und auch als Priesterkleidung erwähnt wird, jedoch meist in Kompositbegriffen auftaucht (vgl. KBL<sup>3</sup> 105). Diese Möglichkeit erwägen R. PATAI, *Goddess*, 296; S. SCHROER, *Bilder*, 41 (neben einem literalen Verständnis des *bātīm* als Baldachin bzw. Schrein, s.u.); C. FREVEL, *Elimination*, 265.

Möglicherweise hat Lukian, der in der Quinta *στολῆς* „Gewand“ wiedergibt, *bad/baddīm* vorgelegen. Zumindest übersetzt die LXX das hebräische *bad* III häufiger durch *στολή*.

476 Vgl. H. GRESSMANN, *ZAW* 42 (1924) 325; A. ŠANDA, *2Könige*, 344; ; KBL<sup>3</sup> 159; BHS; Ges<sup>18</sup> 186; K. VIŠATICKI, *Reform*, 67.

477 S. SCHROER, *Bilder*, 41; auch Ges<sup>18</sup> verweist für das arab. *batt* auf *bad* III.

478 Vgl. B. MURMELSTEIN, *Spuren*, 215-224 unter anderem in Anlehnung an E. NEUMANN, *Mutter*, 215-227.

Die Sexualmetaphorik bei den Tätigkeiten der Textilverarbeitung ist zudem beim Spinnen weitaus höher. Die Spindel als Sexuelsymbol ist ja auch aus der tiefenpsychologischen Deutung von Märchen hinreichend bekannt. Auch für das Weben kann in gewissem Maße durchaus Sexualmetaphorik zugestanden werden. Hier liegt vielleicht auch der Grund für das Verbot von Mischgewebe in Dtn 22,11.

479 B. MURMELSTEIN, *Spuren*, 224.

doppelt wird<sup>480</sup>. Bezieht man nun noch ein, daß die *q<sup>e</sup>dešim* weder mit Prostitution noch mit den in V 7 erwähnten Frauen etwas zu tun haben, fehlt der Deutung MURMELSTEINS die Basis, und sie kann nicht akzeptiert werden, obwohl sie mehrfach Aufnahme gefunden hat<sup>481</sup>. Als Beispiel aus neuerer Zeit sei RICHARD J. PETTEY genannt<sup>482</sup>, der nach breiter Diskussion die Bedeutung „Kleider“ für *btym* verwirft und, weil „Häuser“ kein kohärentes Objekt des Webens sein können, eine zusätzliche Präposition in den Text hineinkonjiziert, um es bei einer geradlinigen Ableitung von *bayit* belassen zu können: „If the word rendered *bbtym*, »in the apartments,« the entire sentence would make better sense ... They were weaving things for Asherah in the cultic sexual ritual apartments mentioned in the first part of the verse“<sup>483</sup>. Daraufhin schließt er sich MURMELSTEIN an und kommt schließlich zu dem Ergebnis: „now the verse can be rendered as the woman engaging in sexual intercourse in the apartments of the men who performed sexual rituals“<sup>484</sup>. Offenbar bestimmt hier das Vorverständnis (*q<sup>e</sup>dešim* ≙ kultische oder sakrale Prostituierte) die Lesung des Textes so stark, daß sein Literalsinn irrelevant wird.

2Kön 23,7 verweist ausdrücklich darauf, daß Frauen in den Gebäuden der Geweihten Webarbeiten durchführten. Das ist insofern etwas Besonderes, als das Weben - geht man von den atl. Belegen aus - auf den ersten Blick nicht als frauenspezifischer Beruf erscheint. „Gewerbsmäßiges Weben war Männerarbeit“<sup>485</sup>. Dieses Urteil GALLINGS findet biblisch vor allem in Jes 19,9 seine Stütze, wo zwischen spinnenden Frauen und webenden Männern

480 Wenn schon „Weben“ ein Euphemismus ist, ergibt die Objektangabe „Haus“, sofern sie sich ebenfalls auf die Sexualität der Frau beziehen soll, keinen Sinn mehr.

Bestürzend und inakzeptabel ist das Frauenbild, das MURMELSTEIN voraussetzt, nicht nur in der Reduktion der Frau auf häusliche Tätigkeiten, sondern auch in seiner moralisch abwertenden Fixierung auf ihre Sexualfunktionen: „Diese Verbindung (scil. der Aschera mit dem Mond) bringt es mit sich, daß in gewissen Fällen die Sinneslust bei der Kreuzung der Geschlechter (Spinnen, Weben) jeden von Art und Sitte gesetzten Damm durchbricht. Entfesselte Tempeldirnen, zügellose Ehebrecherinnen und von ungezügelter Begierde besessene Weiber erscheinen dann im fahlen Licht des Mondes, der als Schutzpatron dieses Treibens gilt“ (Spuren, 224). Dies schreibt MURMELSTEIN 1969! Winkt er hier mit dem „Zaunpfahl“ einer diametralen Position der 68er Bewegung verächtlich zu?

481 Vgl. z.B. J.C. DE MOOR, Art. אֲשֵׁרָה, 476f; E. WÜRTHWEIN, Könige, 457; K. VIŠATICKI, Reform, 67f nennt die Alternativen Kleider und Euphemismus, entscheidet sich aber letztendlich nicht.

482 Vgl. R.J. PETTEY, Asherah, 175-180.

483 R.J. PETTEY, Asherah, 179.

484 R.J. PETTEY, Asherah, 179 (Herv. vom Verf. C.F.). Die von ihm anschließend gebotene Übersetzung läßt allerdings Sprachgefühl vermissen. Nachdem er nun בַּיִת konjiziert und das Weben als Euphemismus gedeutet hat, übersetzt er „in which the women were having intercourse, that is, in the apartments of Asherah“ und bemerkt dann, daß die zweite Ortsangabe „a bit clumsy“ sei (R.J. PETTEY, Asherah, 180). Die Plumpheit rührt allerdings von seiner Konjektur und seiner Übersetzung her.

485 K. Gallings, Art. Weben, 360.

unterschieden wird<sup>486</sup>. Das Urteil darf allerdings nicht absolut gesetzt werden, denn (1) sind in Jes 19,9 die ägyptischen Arbeiter und Arbeiterinnen gemeint und (2) sind die Stellen für gewerbsmäßiges Weben doch zu rar, als daß man es als klassischen Männerberuf kennzeichnen dürfte<sup>487</sup>. Das Weben kleinerer Mengen Stoff ist wahrscheinlich in Israel und Juda ebenso durch die Frauen des Hauses gewährleistet worden, so daß auch eine gewerbliche Tempelweberei<sup>488</sup> mit dort beschäftigten Frauen durchaus denkbar ist<sup>489</sup>. Allerdings sind für Buntwirkereien etwa von „Modestoffen“, d.h. im Kunsthandwerk, biblisch überwiegend Männer genannt<sup>490</sup>. So vor allem in den Vorschriften zur Gestaltung der ornamentierten Priesterkleidung (vgl. das Ptz. von *ʾrg* in Ex 28,32; 35,35; 39,22.27; Sir 45,10f, vgl auch Ex 28,39 *šbš Pi.*)<sup>491</sup>. Durch das Herstellen der Stoffe für die Kultgewän-

- 
- 486 Das Spinnen scheint in Palästina wie im Alten Orient (vgl. W. VON SODEN, Einführung, 100) spezifische Arbeit der Frauen gewesen zu sein, vgl. auch Ex 35,25f; Spr 31,13. In Mesopotamien galt die Spindel als eine Insignie, die spezifisch den Frauen zugeordnet wurde und Weiblichkeit symbolisieren konnte, vgl. B. GRONEBERG, Inanna/Ištar, 40f. Zur Spindel als „Attribut der Weiblichkeit“ bei Ištar und der Dea Syria vgl. M. HÖRIG, Dea Syria, 48.43f; W. HELCK, Betrachtungen, 111. Ähnlich ist wahrscheinlich auch die Spindel zu bewerten, die als Attribut der Aṭirat in KTU 1.4 II,2-11 genannt wird, einer Szene, in der offenbar ein Aspekt (!) auch eine erotische Offerte Aṭirats gegenüber Ilu ist. Vgl. zu dieser Interpretation S.A. WIGGINS, Reassessment, 45.47f. Mit WIGGINS muß allerdings betont werden, daß es für eine Verbindung von Weberei mit Aṭirat keine textliche Evidenz gibt.
- 487 Vgl. auch die Angaben zum Weben in Mesopotamien bei W. VON SODEN, Einführung, 100f, der ausdrücklich darauf hinweist, daß in Texten Weberinnen sehr häufig genannt werden.
- 488 Über das tatsächliche Ausmaß der Tempelwebereien läßt sich aus 2Kön 23,7 nicht mehr viel entnehmen, lediglich, daß mehrere Frauen in mehreren Räumen mit den Arbeiten beschäftigt waren. Die Indizien reichen m.E. nicht aus, von einer Manufaktur zu sprechen. So jedoch S. SCHROER, Bilder, 398: „Doch gab es auch in Israel selbst grössere Textilmanufakturen, die eventuell bisweilen an Tempelbetriebe (Jerusalem) gebunden waren, worauf im Zusammenhang mit der Aschera und den Funden von Kuntillet Adschrud bereits hingewiesen worden ist“.
- 489 Das Weben der Frauen kann aus ägyptischen Darstellungen und aus einem vergleichenden Blick auf neuzeitliche Nomaden und Beduinen erschlossen werden, vgl. K. GALLING, Art. Weben, 360. Vgl. auch Spr 31,24, wo die Frau zuhause Textilien (*sādīn*) herstellt oder bearbeitet und verkauft.  
Neben 2Kön 23 wird nur noch einmal ausdrücklich eine Frau als Subjekt des Webens genannt, und zwar Delila in Ri 16,13f, die Simsons Haarlocken einweben soll, um seine Besiegbarkeit zu provozieren. Aus dieser Stelle kann man jedoch kaum ablesen, daß Delila auch ansonsten am Webstuhl tätig war, da die Prüfung eine Ausnahmesituation darstellt. Zumindest aber geht die Erzählung davon aus, daß Delila weben konnte und mit dem (wahrscheinlich vertikalen) Webstuhl vertraut war.
- 490 Das Weben von sehr feinem Leinen oder Buntwebereien erfordert ein hohes Maß an Übung und weitvermittelter Tradition. Das kunsthandwerkliche Weben war ein Lehrberuf (vgl. W. VON SODEN, Einführung, 100) und deshalb wahrscheinlich Männern vorbehalten. Vgl. zu den Arten der Textilgestaltung im Kunsthandwerk ausführlich S. SCHROER, Bilder, 393-403.
- 491 Auffallend ist die Rollenverteilung in Ex 35f, wo das Spinnen von kunstfertigen Frauen geleistet wird und die Ausführung der Textilgestaltung selbst professionellen männlichen Handwerkern obliegt. „The weaving of the hangings, however, was supervised by the master craftsman Bezalel or his male assistant (Exod 34:55), an example of the male professionalization of female crafts observed in cross-cultural studies of gender roles“, P. BIRD, Place,

### III. Das Problem der Kultprostitution

der ist das Weben hier in deutlicher Nähe zum Kult einzuordnen und gilt als gehobene handwerkliche Tätigkeit von Männern<sup>492</sup>. Dieses Kunsthandwerk wird jedoch nicht als Institution am Tempel bzw. als dauernde Einrichtung genannt, sondern als Auftragsarbeit für laikale Kunsthandwerker. Trotzdem legt sich aufgrund dieser Vergleichsstellen und der Angaben in 2Kön 10,22 nahe, in 2Kön 23,7 analog das Weben von Kultgewändern für den Ascherakult durch Frauen bezeugt zu sehen<sup>493</sup>. Die institutionalisierte Form der Weberei ist hierbei nicht unbedingt ein Hindernis. Daß kultische Gewänder auch über den aktuellen Bedarf hinaus produziert wurden, scheinen Esra 2,69; Neh 7,69.71 vorauszusetzen. Gegen den Vorschlag spricht jedoch die nähere Bestimmung der Webarbeiten durch den Dativ *lā ʾašerāh*. Da nicht anzunehmen ist, daß die Göttin Aschera hier *pars pro toto* für die Funktionsträgerinnen und -träger im Ascherakult steht, fällt diese Möglichkeit, sofern Alternativen gefunden werden können, aus. In Variation des Vorschlags, Gewänder als Objekt des Webens anzunehmen, findet sich die Annahme, daß mit dem *btym* Kleidungsstücke bzw. Textilien für eine Ascherastatue oder ein Ascherabild bezeichnet werden<sup>494</sup>. Daß Kleidungsstücke zu den Paraphernalien von Kultbildern gehörten, ist in mesopotamischen

- 
417. Ihre Annahme, daß der Text von Ex 36,8 jedoch offen lasse, ob nicht auch Frauen die Zeltbahnen gewebt haben könnten, ist aufgrund des bisher Gesagten unwahrscheinlich.
- 492 Über die bereits genannten Belege von *ʾrg* hinaus ist die Wurzel in Jes 59,5 für das Knüpfen eines Spinnenwebens genannt und in Jes 38,12 und Ijob 7,6 in einer metaphorischen Bedeutung für das schnell vergehende Leben bezeugt. An vier weiteren Stellen (1Sam 17,7; 2Sam 21,19; 1Chr 11,23; 20,5) dient der Weberbaum (*m<sup>c</sup>nôr ʾorggīma*) als Vergleichsgegenstand für die Stärke einer Lanze/eines Speeres. Die Wurzel *nsk II/skk*, die ebenfalls knüpfen, flechten, weben bedeutet, findet sich in Jes 25,7; Spr 8,23; Ps 139,13; Ijob 10,11 jeweils (außer in der schwierigen Stelle Jes 25,7) als metaphorischer Schöpfungsterminus mit YHWH als implizitem oder explizitem Subjekt. Das Weben ist demnach keinesfalls atl. so breit als handwerkliche Tätigkeit belegt, wie sie (aufgrund der Menge der Erzeugnisse, z.B. an Kleidung, vgl. nur Jes 3,18-24) existiert haben muß und wie es auch archäologisch die vielen ausgegrabenen Webgewichte für vertikal stehende Webstühle belegen (vgl. z.B. den Befund der MB-Zeit vom *Tell es-Sultān* und *Tell Bēt Mirsim* H. WEIPPERT, Palästina, 248 oder für die Eisen IIC-Zeit von *Umm el-Biyāra*, ebd. 638).
- 493 Diese Annahme findet sich selten als einzige genannte oder deutlich präferierte Deutungsmöglichkeit (so jedoch z.B. G.H. JONES, *Kings*, 619), sondern meist zusammen mit der Möglichkeit, die *btym* als Kleider eines Ascherabildes zu deuten. Vgl. so u.a. J. GRAY, *Kings*, 734; M. REHM, *2Könige*, 222f; U. WINTER, *Frau*, 558; beispielhaft unbestimmt auch A.L. PERLMAN: „2 Ki 23:7 states that there were temple personel devoted to some aspect of *ʾšrh* upkeep, whether to a cult devoted to her or the maintenance of a Cult object or a place is not clear“ (Asherah, 9); vgl. zu der Deutung der Gewänder als Objekte des Webens auch o. Anm. 474.
- 494 Vgl. neben den in Anm. 493 genannten Autoren auch H. GRESSMANN, *ZAW* 24 (1924) 325f; A. ŠANDA, *2Könige*, 344 (er denkt an einen Schleier zu Verhüllung des Ascherabildes); R. PATAI, *Goddess*, 296; J.A. MONTGOMERY; H.S. GEHMAN, *Kings*, 531; H.D. HOFFMANN, *Reform*, 231; M. COGAN; H. TADMOR, *II Kings*, 286; A. LEMAIRE, *Inscriptions*, 606; M. WEINFELD, *Inscriptions*, 123, W.L. REED, *Nature*, 91; K. KOCH, *Aschera*, 106; J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 107 (als Alternative zu dem präferierten Vorschlag „Trennwände“ s.u.); O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 384; S. SCHROER, *Aschera*, 18.

Quellen gut belegt<sup>495</sup> und auch einigen atl. Belegen zu entnehmen<sup>496</sup>. So verweisen z.B. Jer 10,9 und Ez 16,17f auf bekleidete Götterbilder<sup>497</sup>. URS WINTER hat als Identifikationsmöglichkeit für die *bty* die aus einem bestimmten ikonographischen Darstellungstyp bekannten, teilweise girlanden- oder seilartig gedrehten und nach unten bogenförmig hinter der Rücken- und Gesäßpartie mehr oder weniger ausgebreiteten Textilumhänge einer ansonsten unbekleideten Frau vorgeschlagen, deren Enden von der Göttin in den Händen gehalten werden. Den Darstellungstyp bezeichnet WINTER - durchaus im Anschluß an die bisherige Forschung<sup>498</sup> - wegen der erotischen Offerte als „die Göttin, die sich entschleiert“ und entsprechend die Paraphernalie etwas mißverständlich als Schleier<sup>499</sup>. Damit legt er allerdings das Kultbild der Göttin Aschera im Jerusalemer Tempel (*pæsæl hā ʿašerāh* 2Kön 21,7) auf einen bestimmten Darstellungstyp überwiegend altsyrischer Rollsiegel fest, was kaum angehen dürfte<sup>500</sup>. Eine weitere Variante der Ausstattungselemente des Götterbildes ist der Vor-

495 Vgl. J. RENGER, Art. Kultbild, 312, der 34 (!) Termini für Kleidungsstücke (Kopfbedeckung und Gewänder) von Kultbildern aufzählt. Mesopotamische Ritualtexte berichten häufiger von der morgendlichen Einkleidung eines Götterbildes (vgl. C. UEHLINGER, Art. Götterbild, 872; K.H. BERNHARDT, Gott, 44f). „Die Götterbilder wechselten besonders angelegentlich von Festen ihre Garderobe, wurden aber auch zu Beginn von Ritualen jeweils neu eingekleidet“ (S. SCHROER, Bilder, 193).

Auch aus ägyptischen Quellen geht hervor, daß anthropomorphe Götterbilder bekleidet waren (vgl. die Angaben bei S. SCHROER, Bilder, 192).

496 Allerdings kann man nicht, wie W.D. WHITT (Divorce, 58) davon ausgehen, daß das Ascherastandbild im Jerusalemer Tempel mit Sicherheit bekleidet gewesen ist. Es steht eben nicht im Text, daß die Frauen Kleider für das *pæsæl hā ʿašerāh* gewebt haben.

497 Vgl. auch die spätnachexilischen Belege im Jeremiabrief Bar 6,10.12.32.57.71.

498 Vgl. z.B. W. HELCK, Betrachtungen, 218.

499 Vgl. U. WINTER, Frau, 272-283.558 mit Abb. 267-295. Besser scheint es, von einem hinter Rücken und Gesäß ausgebreiteten Lententuch zu sprechen, das z.T. girlandenartig gedreht war (vgl. bes. deutlich z.B. ebd. Abb. 506).

Zu einer möglichen „selbständige(n) Weiterentwicklung des Motivs der sich entschleiernden Göttin“ auf mb-zeitlichen Stempelsiegeln, wo eine nackte Frau einen ähnlich bogenförmig verlaufenden Zweig in den Händen hält, vgl. S. SCHROER, Göttin, 101.103 mit Abb. No. 8, die hier eine These von W. HELCK (Betrachtungen, 218) zu den Qudšu-Darstellungen weiterführt.

500 Abgesehen davon, daß die Ikonographie der Rollsiegel nicht identisch sein muß mit der Darstellungsform einer Großplastik, einer Stele oder eines Götter- bzw. Kultbildes, ist bei diesem speziellen Darstellungstyp zudem zu fragen, ob er zur Repräsentation der Aschera überhaupt geeignet gewesen wäre. Zum einen wird die Darstellung auf den Rollsiegeln häufig durch einen Thronenden oder Verehrer begleitet und ist vielleicht eher dem höfischen Kontext zuzuordnen. Die Darstellungsform darf nicht einfach auf ein Kultbild übertragen werden. Zwar sind szenische Darstellungen von Siegeln manchmal bildliche Wiedergaben von Originalen (vgl. C. UEHLINGER, Art. Götterbild, 875), jedoch läßt sich dies nicht verallgemeinern. Zum anderen sind bei dem Motiv der sich entschleiernden Göttin die Brüste auffallend wenig, teilweise gar nicht stilisiert; betonter ist jeweils die Scham. Geht man davon aus, daß der mütterliche Aspekt, der Aschera eignete, ikonographisch eher durch die Fruchtbarkeit und „Segen“ spendenden Brüste dargestellt wurde, wäre dieser Typ der entblößten Scham zu einem/dem Kultbild der Aschera nicht konform. Allerdings läßt sich die Ikonographie der Mutter- und Fruchtbarkeitsgöttin Aschera sicher nicht auf die Offerte der Brüste engführen.

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

schlag von ANDRÉ LEMAIRE, daß es sich bei den gewebten Textilien um bunte Farbbänder handeln soll, mit denen der stilisierte Baum, der Ascherakultpfahl geschmückt wurde<sup>501</sup>.

Die Vorschläge, die als Objekt der Webarbeiten der Frauen im Tempel Kleidung o.ä. für ein Kultbild der Aschera vorschlagen, können am besten die Dativbestimmung *lā ʿašerāh* integrieren. Mit dem determinierten Begriff ist - konform mit der traditionellen hebräischen Grammatik - dann nicht die Göttin, sondern ihr Kultobjekt gemeint. Die unterschiedlich variierten Thesen haben allerdings die Schwierigkeit, daß es im Jerusalemer Tempelkult den atl. Nachrichten zufolge nur *ein* Ascherakultbild (vgl. 2Kön 21,7, bzw. 2Kön 23,6) gab. Selbst wenn man sich aufwendige Gewänder und sonstige Textilien im Ascherakult vorstellt, lassen sich damit nur schwerlich mehrere Frauen in mehreren Räumen über längere Zeit beschäftigen. Das Kultbild wäre sehr bald komplett mehrfach ausgestattet und die angestellten Frauen arbeitslos. Eine Lösung dieses Problems wäre die Annahme, daß nicht nur das Ascherakultbild im Jerusalemer Tempel mit charakteristischen Textilien ausgestattet war, sondern auch popularisierende Varianten bzw. Nachbildungen dieses Motivbildes als Hauskultbilder oder Ikonen, die am Tempel in Werkstätten hergestellt und verkauft wurden<sup>502</sup>. Dafür gibt es jedoch keine weiteren Indizien.

Ein weiterer Vorschlag zu 2Kön 23,7b bleibt strikt am MT und liest *bātūn*, versteht aber *bayit* hier in einem weiteren Sinne als „Behausung, Gehäuse oder Behälter“<sup>503</sup>. Auch bei dieser Interpretation gibt es wieder mehrere Varianten. Entweder wird angenommen, die

---

Auch die entblößte Scham könnte den mütterlichen Schoß symbolisieren. Der Darstellungstyp der sich entschleiern den Göttin tendiert eher - wenn man sich überhaupt auf eine derartig vage Eingrenzung einlassen sollte (!) - zum erotisch-sexuellen Astarte-Typ. Weit gewichtiger widerspricht jedoch eine Tendenz in der Darstellung von Götterbildern der Identifikation der *btym* mit den Lendentüchern der sich entschleiern den Gottheit, daß nämlich die unbekleidete Darstellung von Göttinnen nach der MB-Zeit nachläßt: „Augenfälligstes Kennzeichen des Wandels ist, daß nun alle männlichen und viele weiblichen Gottheiten bekleidet waren“ (H. WEIPPERT, Palästina, 313) und: „Im Gegensatz zur MB-Zeit werden die Göttinnen nun auf Kultbildern oder daran anschließenden Motivgaben stets mit langem Kleid dargestellt“ (C. UEHLINGER, Art. Götterbild, 881). Wenn auch letzteres Urteil zu absolut formuliert ist (vgl. ebd. 883f), erscheint trotzdem deutlich, daß man sich für eisenzeitliche Kultbilder nicht zu sehr an den Ton-Figurinen oder den sb-Plaketten aus Ugarit orientieren darf. Dies dürfte um so mehr für altsyrische Siegelabrollungen gelten. WINTERS Vorschlag der Deutung der *btym* in 2Kön 23,7 bleibt stark hypothetisch und eher unwahrscheinlich. Es gibt keine genaueren Angaben über das Aussehen eines Ascherakultbildes, und über Spekulationen kommt man nicht hinaus.

501 A. LEMAIRE, *Inscriptions*, 606f erwähnt diese Möglichkeit *en passant* und betont selbst den hypothetischen Charakter. Parallelen zu der Verwendung von Farbbändern sieht er in der arabischen (islamischen) Religionsgeschichte. Vgl. zur Rezeption dieser These U. WINTER, *Frau*, 419, ablehnend S. SCHROER, *Bilder*, 42.

502 Vergleichspunkt wären - wahrscheinlich jedoch nicht in gleichem Ausmaß - altorientalische Tempelwerkstätten.

503 Vgl. zu dieser weiteren Bedeutung z.B. Jes 3,20; Ex 25,27; 26,29; Ps 84,4; 104,17 u.ö.; vgl. KBL<sup>3</sup> 120.



Frauen würden eine Art Baldachin oder einen Textilschrein für das Ascherakultbild weben<sup>504</sup> oder aber eine Art Wandteppich als Raumteiler, um der Aschera (personal-göttliches oder kultisch objekthaftes Verständnis) ein Areal im Bereich des Tempelgebäudes abzugrenzen<sup>505</sup>. Bei beiden Vorschlägen müßte man nicht nur an Webarbeiten der Frauen, sondern auch an Stickereien oder Applikationen (Gobelins) denken. Das Verbum *ʾrg* würde in diesem Fall alle Tätigkeiten im Textilkunstgewerbe umfassen. Diese Lösung konvergiert sehr gut mit dem masoretischen Text, sie kann sowohl das *bātīm*<sup>506</sup> als auch das *lāʾašerāh* sinnvoll erklären, und für das Weben von großen Stoffbahnen wird nicht nur entsprechend viel Platz benötigt (mehrere Räume), sondern auch eine größere Zahl geschickter und kunstfertiger Frauen. Dennoch hat auch diese Lösung denselben Haken wie die Annahme von Kleidern als Objekte des Webens. Ein Baldachin oder ein Schrein für das Ascherakultbild und erst recht Raumteiler oder Wandteppiche für den Ascherakult sind einmalige Auftragsarbeiten. Sind diese Gegenstände einmal fertiggestellt, benötigt man so bald keine neuen. Daß man für die Erstellung extra Räume im Tempelbereich dauerhaft zur Verfügung hielt, ist ebenfalls für den Ascherakult des Jerusalemer Tempels nicht sehr wahrscheinlich. Daß aber in der Regierungszeit Joschijas - und der biblischen Notiz zufolge keinesfalls an deren Anfang (vgl. 2Kön 22,3) - noch eine Auftragsarbeit fertigzustellen war, als der König

504 So z.B. U. WINTER, *Frau*, 558; S. SCHROER, *Bilder*, 42f mit Verweis auf WINTERS Abbildungen 135f.72.276.448, wo auf Abrollungen altsyrischer Röllsiegel ähnliches dargestellt ist. Wiederum stellt sich die Frage, ob dieses ikonographische Motiv auf den Jerusalemer Tempelkult übertragbar ist. Unwahrscheinlich ist dieser Vorschlag nicht, denn Götterbilder waren häufiger in Behausungen/Schreinen untergebracht, allerdings nach Angaben bei C. UEHLINGER in Holz, Ton oder Stein (Art. Götterbild, 872). Ferner führt SCHROER zur Stützung der These noch das *σημεῖον* auf Münzen aus dem 3. Jh. aus Hierapolis und die phönizische Inschrift KAI 277,10 an. Das erste Argument setzt die Kontinuität der Praxis der Ascheraverehrung und die Übertragung vom Kultbild der Aschera auf den symbolischen Caduceus der Tannit voraus, was nicht bewiesen werden kann (s. dazu u.) und als Argumentationsgrundlage kaum ausreicht. Das Heranziehen von KAI 277,10 bzw. die Interpretation der Inschrift durch die Vorstellung eines Baldachins wird von J.M. HADLEY (*Yahweh's Asherah*, 105f mit Verweis auf JOHN EMERTON) in Zweifel gezogen. Zumindest lassen sich hieraus, wie auch aus einem möglichen Baldachin im sb-zeitlichen Istar-Kult von Assur (vgl. den Verweis bei S. SCHROER, *Bilder*, 43) keine Rückschlüsse auf 2Kön 23,7 ziehen.

505 Vgl. J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 107: „In my opinion, the most likely explanation is that the women wove partitions to section off an area of the temple in which to house the cultic statue of Asherah. This division of the temple into separate areas would give the illusion of a house within the larger temple building, and therefore justify the use of *bātīm*“; vgl. auch T. YAMASHITA, *Asherah*, 128; S.A. WIGGINS, *Reassessment*, 118 und schon W.L. REED, *Asherah*, 91: „... or that they were weaving shrines or tents in which the Asherah worship was carried on“. Solche größeren Textilarbeiten sind nicht unwahrscheinlich, vgl. S. SCHROER, *Bilder*, 396, die Beispiele für Wandteppiche oder „Textiltapeten“ im Alten Orient nennt. „Es versteht sich von selbst, dass teure Stoffe - Vorhänge, Teppiche und die Priesterkleidung neben anderen Kostbarkeiten ihren Platz im Heiligtum vor der Gottheit haben, für die ja nur das Beste gut genug ist“ (ebd.).

506 Der Plural wird meist als Kollektivplural und nicht als numerischer Plural verstanden.

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

die Gebäude einreißen ließ, ist ebenso unwahrscheinlich wie die Annahme, daß der Auftrag von Joschija selbst im Laufe seiner Amtszeit gegeben worden war. Wenn die Annahme richtig ist, daß 2Kön 23,7 eine am Tempel institutionalisierte Weberei bezeugt, dann könnte diese auch der letztgenannte Vorschlag nur schwer erklären<sup>507</sup>.

Wenn alle bisherigen Vorschläge, in denen es um eine länger andauernde Weberei im Tempelkomplex geht, Schwierigkeiten machen, wäre als letzte Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, daß die Webarbeiten nicht zur kultischen bzw. nicht ausschließlich zur kultischen Verwendung bestimmt waren. Die Frauen hätten dann im Tempelbereich Stoffe oder Kleider gewebt, die im Tempel oder auf dem freien Markt, vielleicht auch als Exportartikel verkauft wurden. Der Erlös wäre für die Organisation und Unterhaltung des Ascherakultes genutzt worden. In diesem Falle müßte das *lā<sup>a</sup>šerāh* am Ende von V 7 personal-göttlich („für Aschera“ i.S. von „zum Nutzen der Göttin Aschera“) und nicht kultisch-objekthaft verstanden werden<sup>508</sup>. Durch die Liquidierung dieser Einnahmequelle hätte Joschija dann dem Ascherakult auch die materielle Basis entzogen. Diese Lösung hat einiges für sich, da sie die Webarbeiten nicht auf einen kultischen Charakter als Paraphernalien engführen muß. Allerdings ist bei dieser Deutung schwierig zu erklären, warum diese organisierte Tempelweberei in den ehemaligen Räumen der *q<sup>e</sup>desōm* scheinbar ausschließlich von Frauen betrieben wurde, wo ansonsten bei gewerblicher Textilverarbeitung auch Männer (wenn nicht sogar vornehmlich, s.o.) involviert waren. Gerade die Tatsache, daß in 2Kön 23,7 hier Frauen so deutlich dominieren, spricht vielleicht (!) für einen kultischen Kontext bzw. eine Verwendung der Webarbeiten im Kult der Aschera<sup>509</sup>. Welcher Art die Beziehung der genannten

---

507 S.A. WIGGINS scheint die Schwierigkeiten zu sehen und versteht den Plural als numerischen Plural: „I would suggest that the MT reading be retained, with the understanding that the »houses« being woven for *אשרה* designate shrines in which the asheras would have stood. That many cultic sites existed for worship involving asherahs is sufficiently demonstrated by the texts themselves“ (Reassessment, 118). Damit nimmt er die dt. Notiz des allgegenwärtigen Höhenkultes als Spiegelung der tatsächlichen Lage des Kultbetriebs in Juda. Sollte demnach dann die Fertigung von Paraphernalien schon zentralisiert gewesen sein, wenn für alle Kultstätten im Land, an denen Aschera verehrt wurde (welche zu benennen bereits Schwierigkeiten machen dürfte!), die Paraphernalien im Jerusalemer Tempel gefertigt worden sein sollen?

508 Die (masoretische) Determination schließt ein personal göttliches Verständnis des *lā<sup>a</sup>šerāh* nicht aus, wie sich an dem *pæsæl hā<sup>a</sup>šerāh* in 2Kön 21,7 deutlich zeigen läßt, wo kaum ein kultisch-objekthaftes Verständnis möglich ist.

509 Eine *hypothetische* Lösung dieses Problems könnte so aussehen: Der YHWH-Kult und der Aschera-Kult am Jerusalemer Tempel waren keine Verwaltungseinheit, sondern unterlagen getrennter Organisation. Der Kult der Göttin Aschera wurde zwar nicht ausschließlich, aber doch dominant von Frauen protegiert, mußte aber weitestgehend von den Verehrerinnen und Verehrern finanziert werden. Finanzielle Spenden waren rar, insofern als die Frauen als Hauptunterstützerinnen des Kultbetriebs nur selten über eigene finanzielle Mittel verfügten und die Männer ihr Geld doch eher für den Staats-YHWH-Kult „locker machten“. Die Frauen von Jerusalem stellten sich daher unentgeltlich „nebenberuflich“ zur Verfügung, um durch ihre handwerkliche Tätigkeit den Ascherakult indirekt finanziell zu unterstützen.

Frauen zu Aschera und ihrem Kult war, läßt sich aus der Notiz leider nicht mehr erheben. Denkbar sind vorübergehend oder fest angestellte Jerusalemerinnen, die lediglich als Verehrerinnen der Aschera gelten dürften, ebenso wie professionelle Kultangestellte der Aschera. Daß es an großen Tempelanlagen im Alten Orient institutionalisierte Webereien gab, scheinen die literarischen Zeugnisse über die assyrischen Tempelanlagen zu bestätigen. Besonders interessant ist im Zusammenhang von 2Kön 23,7, daß es an den *Istar*-Tempeln von *Kurba'il*, *Arba'il* und möglicherweise auch *Ninive* Textilwerkstätten gegeben zu haben scheint<sup>510</sup>. In diesen Tempelwerkstätten waren jedoch - und wiederum fällt dieses Detail gegenüber 2Kön 23,7 auf - Männer als professionelle Weber beschäftigt<sup>511</sup>.

Aufgrund der Notiz in 2Kön 23,7 hat man vermutet, daß das Erstellen von Webarbeiten ein genuines Kultelement des Aschera-Kultes gewesen sei. Nicht nur am Jerusalemer Tempel, sondern auch an anderen Stätten, an denen die Göttin verehrt wurde, sei das Weben mit Aschera verbunden worden. Aschera sei sozusagen eine „Patronin der Textilverarbeitung“ gewesen. Sowohl SILVIA SCHROER als auch HELGA WEIPPERT verweisen in diesem Zusammenhang auf den archäologischen Befund von *Kuntilet 'Ağrūd*<sup>512</sup>, einer durch die Inschriften ausgewiesenen Stätte der Verehrung Ascheras. Wenn die Verehrung auch letztlich nicht absolut sicher für die ortsansässigen Betreiber und Betreiberinnen der Karawanserei nachgewiesen werden kann, so doch zumindest die Hochschätzung dieser Göttin durch die Reisenden, die die Segensinschriften hinterließen oder in Auftrag gaben<sup>513</sup>. In *Kuntilet*

---

Die hier durchgespielte Argumentation läßt sich allerdings nicht beweisen und hat einige Voraussetzungen, die selbst wiederum stark hypothetisch bleiben, z.B. organisatorische und ökonomische Trennung von offiziellem YHWH- und Ascherakult. Zudem wäre die Bedeutung des Ascherakultes im Rahmen des staatlich sanktionierten und subventionierten Tempelkultes im Rahmen dieser Lösung marginal. Der Ascherakult wäre nicht wie der YHWH-Kult staatlich legitimiert, sondern lediglich ein tolerierter Synkretismus. Diese Annahme würde der oben konstatierten implizit aus Kön 23,7 zu schließenden institutionellen Aufwertung des Ascherakultes eher widersprechen.

- 510 Vgl. dazu B. MENZEL, Tempel I, 111.116; II, 109. Ihre Argumentation (ebd. I, 111), daß es in *Arba'il* keine eigene Buntweberei gegeben haben soll, überzeugt nicht. Vgl. zu weiteren Textzeugnissen neben MENZEL auch H. SPIECKERMANN, *Juda*, 219; S. SCHROER, *Bilder*, 41f und die Hinweise bei J.A. MONTGOMERY, *Kings*, 531 und W. HELCK, *Betrachtungen*, 160 vor allem für hethitische und ägyptische Belege.
- 511 Vielleicht spricht auch diese Differenz für die oben erwogene Möglichkeit, daß es sich bei den Frauen im Jerusalemer Tempel nicht um festangestellte „Profis“ des Kunsthandwerks handelte, sondern um Frauen, die Aschera und ihren Kult durch ihre Fertigkeit, Stoffe zu weben, unterstützen wollten.
- 512 Vgl. S. SCHROER, *Bilder*, 42: „Es wird kein Zufall sein, dass ausgerechnet in *Kuntilet Ad-schrud* beachtliche Reste von buntem Mischgewebe und Webgewichte gefunden worden sind“. H. WEIPPERT, *Palästina*, 626: „Zur Zeit Josias sollen Frauen am Tempel für die Göttin *'Ašera* Kleider gewebt haben (2. Kön 23,7). Vielleicht ist dieser Brauch in *Kuntilet 'Ağrūd* durch die am Ort gefundenen Webergewichte und Textilien bezeugt“ (vgl. auch ebd. 637).
- 513 Für eine Verehrung durch die Betreiber der Karawanserei sprechen die Verputzinschriften, in denen ebenfalls - einmal allerdings ohne Kontext - Aschera erwähnt wird. Für die Reisenden sprechen epigraphische Gründe der Verputzinschriften (phönizischer Stil) sowie die In-

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

‘*Agrūd* hat man auffallend viele (etwa 100) Textilreste, überwiegend Leinen, aber auch Wolle- (7 Stücke) und Mischgewebe (3 Stücke aus Leinen/Wolle, vgl. dazu das Verbot in Lev 19,19; Dtn 22,11) gefunden, teilweise mit eingewirkten gefärbten Fäden<sup>514</sup>. Die Verarbeitungsqualität dieser Stoffe scheint gut gewesen zu sein, wenn man einmal von leicht variierender Fadendicke und Webdichte absieht. AVIGAIL SHEFFER setzt sowohl für das Weben als auch für die weitere Verarbeitung (Zusammennähen von Stoffstücken; Säumen u.ä.) kunstfertige, geübte Hände voraus. Über die Stoffreste hinaus hat man ebenfalls mehrere Webgewichte von (einem?) vertikalen Webstuhl gefunden<sup>515</sup>. Das deutet darauf hin, daß in *Kuntilet* ‘*Agrūd* Stoffe gewebt worden sind. Allein daraus läßt sich aber nicht schließen, daß *Kuntilet* ‘*Agrūd* ein Textilverarbeitungszentrum gewesen ist oder daß notwendig alle gefundenen Stoffreste in der Karawanserei selbst hergestellt und keine Importware sind. Das Ausmaß der Webarbeiten am Ort selbst beurteilt AVIGAIL SHEFFER sehr vorsichtig: „The loomweights found in two heaps nearby may indicate that some of the fabrics were woven at the site“<sup>516</sup>.

Eine Verbindung zwischen den gefundenen Textilresten und den Inschriftenfunden ist nicht zwingend. Der Vergleich mit 2Kön 23,7 setzt eine Interpretation der Karawanserei als kultische Anlage voraus, die zwar vom Ausgräber ZEEV MESHEL präferiert worden ist, sich aber nicht halten läßt<sup>517</sup>. Daß Leinenstoffe überwiegen, muß nicht mit dem kultischen Cha-

---

schriften auf den Vorratskrügen und die Erwähnung von YHWH von Teman oder YHWH von Samaria.

514 Das größte erhaltene Stück mißt 50 x 23 cm. Vgl. zum Befund die Beschreibung mit Angaben zu den Fundstellen von A. SHEFFER in Z. MESHEL, IMC, \*17f und jetzt A. SHEFFER; A. TIDHAR, Textiles (mir bisher nicht zugänglich).

515 Da der endgültige Ausgrabungsbericht leider noch nicht publiziert ist, kann über die genaue Anzahl der Webgewichte noch nichts gesagt werden. Im Museumskatalog zu *Kuntilet* ‘*Agrūd* verweist A. SHEFFER lediglich auf Funde von Webgewichten, nennt aber keine Anzahl. Ferner verweist er noch auf ausgegrabene Holzbalkenreste, die zu einem Rahmen eines Webstuhls gehört haben könnten (vgl. A. SHEFFER bei Z. MESHEL, IMC, \*17f). Die gefundenen Webgewichte sind aus lokalem Ton, wahrscheinlich in *Kuntilet* ‘*Agrūd* selbst hergestellt worden (vgl. dazu J. GUNNEWEG; I. PERLMAN; Z. MESHEL, Origin, 273). Theoretisch reicht ein Webstuhl aus, um zu postulieren, daß die Stoffe selbst nicht notwendig Importprodukte waren. Darauf verweisen allerdings auch die Funde der „Rohprodukte“ (Flachsfasern, gesponnenes Garn u.a.).

516 A. SHEFFER bei Z. MESHEL, IMC, \*17 (Herv. vom Verf. C.F.). Zur Vorsicht bei der Beschreibung des Ausmaßes der Weberei in *Kuntilet* ‘*Agrūd* mahnen m.E. zwei Punkte. Die Karawanserei lag an der traditionellen Route nach Elat, einem Verbindungspunkt mit Ägypten. Ägypten war für seine Leinenprodukte, die auch exportiert wurden, bekannt (vgl. Spr 7,16; Ez 27,7; Gen 41,42). Zweitens ist die überwiegende Anzahl der Stoffreste aus Leinen. Die Sinaihalbinsel wird nicht gerade ein Zentrum des für die Herstellung von Leinen benötigten Flachsanbaus gewesen sein (Anbau in der Küstenregion, im Jordangraben und in Galiläa). Zur Gewinnung der Flachsfasern, die dann zu Garn versponnen werden, benötigt man viel Feuchtigkeit (die aber durch den morgendlichen Tau gewährleistet werden kann, vgl. vielleicht Jos 2,6).

517 Vgl. dazu Z. MESHEL, IMC, \*1.19. Zur Interpretation der Anlage als Karawanserei s.u.

rakter der Anlage zusammenhängen<sup>518</sup>, sondern läßt sich zwanglos auch durch die Handelskontakte (importierten Flachs oder importierte Gewebe) erklären. Aus der Existenz von Mischgewebe läßt sich nicht schließen, daß die Textilverarbeitung in *Kuntilet ʿAğrūd* unorthodox war oder die Webarbeiten einem synkretistischen Kult galten<sup>519</sup>. Nichts deutet darauf hin, daß die Stoffreste in *Kuntilet ʿAğrūd* zu kultischen Gewändern oder im Kult (der Aschera) verwandten Textilien gehörten. Ebenso plausibel ist eine profane Verwen-

- 518 „The linen fabrics must have had a special meaning for the inhabitants. According to the Bible, linen had some cultic significance, as the priestly garments were made of plain linen and were called »holy garments«“. A. SHEFFER in Z. MESHEL, IMC, \*17 und im Anschluß an ihn auch H. WEIPPERT, Palästina, 637; vgl. Z. MESHEL, Consort, 33: „Additional support for the hypothesis of a group of priests living at Kuntillet Ajrud is the large quantity of fineley woven linen fabric found there“. Der Schluß ist keinesfalls zwingend und setzt die Einengung einer Verwendung von Leinenstoffen auf kultische Gewänder voraus. Diese Einengung ist äußerst unwahrscheinlich, Leinenprodukte wurden durchaus auch in profanem Kontext verwandt (vgl. Spr 31,22 und auch Ez 16,10.13, dort allerdings mit Anspielung auf die kultische Verwendung von Leinenstoffen oder auch das tyrische Segel aus Leinen in Ez 27,7).
- 519 Gegen S. SCHROER, Bilder, 42 (vgl. o. Anm. 512). Festzuhalten ist zunächst, daß in den biblischen Verboten Lev 19,19; Dtn 22,11 *nicht die Herstellung* des Mischgewebes, *sondern das Bekleiden* mit Stoffen aus Mischgeweben verboten wird. Die Funktion des Mischgewebes aus *Kuntilet ʿAğrūd* (für Bekleidung oder eine andere Verwendung) ist aus den Resten nicht mehr zu ersehen. Von einer vorschnellen direkten Verbindung des archäologischen Befundes mit den biblischen Belegen ist also abzusehen. Es geht nicht an, aus dem archäologischen Befund schließen zu wollen, daß man in *Kuntilet ʿAğrūd* gegen geltendes Recht verstoßen hat. Daß Lev 19,19 und Dtn 22,11 im 9./8. Jahrhundert geltendes Recht gewesen sind, ist keinesfalls sicher. Das Alter der einzelnen Vermischungsverbote läßt sich nur sehr schwer bestimmen. Die genauere Bedeutung des biblischen Verbotes von Mischgeweben ist zudem noch nicht geklärt; es existieren verschiedene Versuche der Erklärung, wobei bisher keiner restlos überzeugend konnte (vgl. U. RÜTERSWÖRDEN, Art. צמר, 1075f und s.u.). In der *jetzigen* Zusammenstellung mit dem Verbot, verschiedene Früchte auf dem Feld bzw. im Weinberg anzupflanzen (Dtn 22,9; Lev 19,19) sowie dem Verbot, Rind und Esel gemeinsam vor den Pflug zu spannen (Dtn 22,10) bzw. zweierlei Tierarten sich begatten zu lassen (Lev 19,11), scheinen die Bestimmungen zum Mischgewebe sexuell konnotiert zu sein (vgl. die o. in Anm. 313 genannten Autoren). Bisher spricht aber nichts dafür, das Verbot von Mischgewebe in irgendeiner Weise mit *Fremdgötterkulten* in Verbindung zu bringen. Existierende kultische Deutungen gehen vielmehr davon aus, daß es um ein Verbot profaner Verwendung des im sakralen Bereich durchaus gebräuchlichen (vgl. Ex 26,1.31.36; 28.5f.8.15) Mischgewebes gehe (vgl. z.B. W. KORNFELD, Levitikus, 76). Die ebenfalls häufiger vorgeschlagene Deutung, es gehe den Vermischungsgeboten um die Abwehr uralter magischer Bräuche (vgl. G. VON RAD, Deuteronomium, 101) hat keine überzeugenden Argumente oder gar Belege auf ihrer Seite, vgl. dagegen auch C. CARMICHAEL, Mixtures, 394, dessen Sicht allerdings ebenfalls nicht überzeugen kann. Seine These, die Vermischungsgebote seien metaphorisch zu verstehen (Mixtures, *passim*) und als Anspielungen auf Gen 49 und vor allem auf die Beziehung zwischen Juda und Tamar in Gen 38 zu erklären, macht sich die Unsicherheit bei der Evaluation des Nutzens dieser Bestimmungen zunutze. Seine Verknüpfung ist interessant und originell, kann aber A. nur mit Mühe erklären, warum die Anspielungen in Rechtssätze gefaßt werden, muß B. jede Möglichkeit eines Literalsinns der Bestimmungen negieren und kann schließlich C. den Sinn der Parallele in Lev 19,19 nicht erklären, wo alle Anspielungen getilgt wurden bzw. nicht mehr verstanden worden sein sollen (vgl. zur Kritik auch G. BRAULIK, Gesetze, 77: „Das sind phantasievoll Vermutungen, denen man exegetisch kaum folgen kann“; vgl. auch o. Anm. 355).

dung der Stoffe. Sollten die Stoffe tatsächlich innerhalb der Anlage gewebt worden sein, sind sie möglicherweise ein Hinweis auf eine Einnahmequelle der Karawanserei. Diese Annahme ist wahrscheinlicher als ein Eigenbedarf der Bewohner bzw. des Personals der Wegstation, wenn richtig ist, daß die Verarbeitungsqualität der Stoffe auf eine gewerbliche Verarbeitung hindeutet<sup>520</sup>. Jedenfalls kann der Befund von *Kuntilet 'Ağrūd* ohne weiteres völlig unabhängig von der Notiz in 2Kön 23,7 erklärt werden. Die archäologischen Fakten tragen selbst nichts Wesentliches zu einem besseren Verständnis von 2Kön 23,7 bei<sup>521</sup>. Aus dem Befund läßt sich nicht schließen, daß Aschera in besonderer Weise über die Tempelweberei von 2Kön 23,7 hinaus mit der Textilverarbeitung verbunden war<sup>522</sup>.

#### a) Zusammenfassung

Damit sind die Möglichkeiten der Interpretation von 2Kön 23,7 durchgespielt. Zusammenfassend läßt sich zu dieser Notiz festhalten: Auch in 2Kön 23,7 gibt es keine stichhaltigen Indizien für die Annahme, daß ein Zusammenhang der *q<sup>e</sup>dešim* mit sexuellen Aktivitäten im Kult oder am Tempel bestand. Ein Zusammenhang der Geweihten mit dem Ascherakult geht aus 2Kön 23,7 nicht hervor. Damit ist auch ein Zusammenhang von Ascherakult und sexuellen Kultelementen bzw. Tempelprostitution aus 2Kön 23,7 nicht zu erheben. Es scheint, daß es *q<sup>e</sup>dešim* am Jerusalemer Tempel schon nicht mehr gab. Die ehemals von dem als „Geweihete“ bezeichneten Kult- oder Tempelpersonal genutzten Räume wurden zur Zeit Joschijas als Weberei genutzt. Daraus läßt sich eine Aufwertung des Ascherakultes schließen. Seit wann es keine *q<sup>e</sup>dešim* mehr im Jerusalemer Tempelkult gegeben hat und wann die Umwidmung der Räume geschah, geht aus 2Kön 23,7 nicht hervor. Ebenso bleiben Art und Bestimmung der Webarbeiten „für Aschera“ undeutlich. Keine der möglichen Lösungen (Gewänder für Kultangestellte; Kleider für ein Kultbild oder Paraphernalien für das Kultsymbol der Göttin Aschera; Baldachin, Wandteppiche oder Trennwände; profane Webarbeiten) kann restlos überzeugen. Insbesondere auffallend ist die Tatsache, daß aus-

---

520 Hier ist die endgültige Publikation der Ausgrabungsergebnisse abzuwarten. Vielleicht ergeben sich durch nähere Angaben zur Verarbeitungstechnik auch Hinweise, ob die Textilien von verschiedenen Webern oder Weberinnen stammen und vielleicht z.T. Importware waren.

521 Vgl. zur Kritik an dieser Verbindung zwischen archäologischem Befund und biblischem Text bereits C. FREVEL, Ort, 79.

522 Das gilt erst recht für den Befund von Taanach. Auch dort wird von W.G. DEVER (Discoveries, 135) eine Verbindung von archäologischem Befund (Webgewichte, Tonplaketten einer Göttin und dem Kultständer von Taanach) und Ascherakult (2Kön 23,7) hergestellt. Die hier für den *Tell Ta'aneq* vorausgesetzte „cultic structure“ ist jedoch mit Sicherheit kein Heiligtum, sondern gehört zu einem Hauskult. Eine Verbindung dieses Hauskultes mit Aschera wird weiter unten diskutiert (s.u. Teil III zur Frage eines Ascherakultes in Taanach). Dafür, daß die Webarbeiten in Taanach im Zusammenhang mit einem Ascherakult standen, gibt es keinerlei Hinweise.

schließlich Frauen mit dem Weben für Aschera in Verbindung gebracht werden. Das gilt besonders dann, wenn man von gewerblichen Webarbeiten ausgeht, da der Lehrberuf Weber üblicherweise von Männern ausgeübt wurde. Dies könnte entweder für einen kultischen Kontext bzw. eine kultische Verwendung der Webarbeiten sprechen oder aber dafür, daß das Weben im Tempel nicht gewerblich organisiert war, sondern sich webkundige Frauen bereit erklärten, zugunsten des Ascherakultes Webarbeiten für den Verkauf zu erstellen. Aus 2Kön 23,7 läßt sich nicht genauer ersehen, in welcher Form die webenden Frauen mit Aschera und ihrem Kult in Verbindung standen. Hier sind sowohl Verehrerinnen als auch professionelle Kultangestellte denkbar.

### 5. Die verbleibenden Belege der Geweihten

Bereits oben war darauf verwiesen worden, daß die neben Dtn 23,18; Hos 4,14; Gen 38,21f verbleibenden Belege von *qādeš/q<sup>e</sup>dešāh* selbst keine Anhaltspunkte für eine Verbindung mit sexuellen Aktivitäten bieten. Dennoch ergeben sich bezüglich 1Kön 14,24; 1Kön 15,12 und 1Kön 22,47 noch einige Fragen, die im folgenden besprochen werden sollen. Zunächst ist bei den drei Belegen in den Königsbüchern die chronologische Abfolge interessant, auf die bereits im Zusammenhang mit 2Kön 23,7 hingewiesen worden ist:

1Kön 14,24: *w<sup>e</sup>gam qādeš hāyāh bā ʾāræs*  
... und sogar (einen) Geweihte(e) gab es im Land.

1Kön 15,12: *wayya ʿaber haqq<sup>e</sup>dešīm min hā ʾāræs*  
Und er (Asa) entfernte die Geweihten aus dem Land.

1Kön 22,47: *w<sup>e</sup>yætær haqqādeš ʾašær niš ʾar bīmē ʾāsā ʾābīw bi ʿer min hā ʾāræs*  
Und den Rest der Geweihten, der übrig geblieben war aus den Tagen Asas, seines Vaters, schaffte er (Joschafat) aus dem Land weg.

Schaut man sich diese Zusammenstellung der drei Belege in ihrer chronologischen Abfolge an, fallen drei Besonderheiten auf. Erstens ist festzuhalten, daß sich alle drei Stellen wie 2Kön 23,7 auf Juda beziehen. Nach den Notizen der Königsbücher sind Geweihte ausschließlich für Juda bezeugt, ein Beleg für das Nordreich fehlt. Zweitens ist in allen drei Stellen kein direkter Bezug zu Jerusalem und erst recht nicht zum Jerusalemer Tempel erwähnt. Vielmehr reden alle drei Stellen vom Land (jeweils determiniert *hā ʾāræs*), in dem es Geweihte gibt bzw. aus dem sie entfernt werden. Das ist gegenüber 2Kön 23,7 auffallend, wo die *q<sup>e</sup>dešīm* mit dem Tempel in direkter Verbindung stehen bzw. dort sogar *institutionalisiert* waren. Drittens fällt auf, daß Joschafat Geweihte aus dem Land entfernt haben soll, die unter Asa noch verblieben waren. Die Formulierung von 1Kön 15,12 ließ aber durch nichts erkennen, daß Asa mangelnde Sorgfalt bei der Entfernung der *q<sup>e</sup>dešīm* an den

Tag gelegt hat. Man kann bei der Erwähnung des Restes in 1Kön 22,47 durchaus von einer logischen Spannung reden, wenn auch nicht von einer schwerwiegenden<sup>523</sup>.

1. Der Bezug der Stellen ausschließlich auf Juda und die Nicht-Erwähnung von Geweihten für das Nordreich muß auffallen und bedarf einer Erklärung. Natürlich läßt sich behaupten, daß die Selektion, Geweihte nur für die Geschichte Judas zu konstatieren, lediglich dtr Gestaltungswillen entstammt, aber keinen Anhalt in der tatsächlichen Gestalt der Reichs- und Lokalkulte hatte, daß es demnach auch im Nordreich z.B. in Bethel oder Samaria *q<sup>e</sup>dešîm* gegeben hat, wie ja auch Hos 4,14 glauben machen will. Aber welchen Grund sollten die Deuteronomisten gehabt haben, das Phänomen nur für das Südreich zu nennen, für das Nordreich aber zu verschweigen? Dafür sind nur sehr schwer plausible Gründe zu finden, es sei denn, es entspräche den tatsächlichen Verhältnissen, daß es eben tatsächlich nur im Südreich Geweihte als Kultpersonal an Heiligtümern gegeben hat. Die *q<sup>e</sup>dešîm* sind vielleicht ein weiteres Beispiel für die Differenzen im Kult zwischen Juda und Israel<sup>524</sup>.

2. Ebenfalls erklärungsbedürftig ist die lokal vage und unbestimmte Formulierung, daß es „Geweihte im Land gab“ und „Geweihte aus dem Land entfernt wurden“. Es erscheint auf den ersten Blick nicht unmittelbar evident, daß damit Kultpersonal gemeint sein soll, wie es aus 2Kön 23,7 ersichtlich ist. Ein sakraler oder kultischer Bezug wird jedoch deutlicher, wenn man sich die unmittelbaren Kontexte der Belege anschaut: Die Nachahmung der „Greuel der Völker“ (*‘āsû k<sup>e</sup>kol hattô ‘abot haggôyim ‘aşær hôtš YHWH mipp<sup>e</sup>nê b<sup>e</sup>nê yisrā‘el*), die im Nachsatz zu der Einführungsnotiz in 1Kön 14,24 nachgeschoben ist, zeigt deutlich, daß es sich auch bei den *q<sup>e</sup>dešîm*, die im Lande waren bzw. aus diesem entfernt wurden, um mit dem Kult verbundene Personen handelt. Denn die genannte Phrase findet sich noch in 2Kön 16,3 in bezug auf das angebliche Kinderopfer des Ahas und bezogen auf Manasses Fehlverhalten in 2Kön 21,2 und für die magisch-mantischen Praktiken in Dtn 18,9. Wenn die Deuteronomisten die Phrase auch für die *q<sup>e</sup>dešîm* gebrauchen, zielen sie sicher nicht auf ein Phänomen, das völlig unabhängig vom YHWH-Kult war. Vielleicht kann man sogar noch weiter gehen und behaupten, daß aufgrund dieser Parallelen von den Deuteronomisten ein Zusammenhang zwischen *q<sup>e</sup>dešîm* und Fremdgötterdienst angezeigt oder postuliert wird<sup>525</sup>. Ähnlich deutet die Fortsetzung im vorliegenden Text in 1Kön 15,12-14

---

523 Vgl. dazu auch o. Anm. 466.

524 Damit soll nicht gesagt sein, daß den 3 Belegen uneingeschränkt Historizität zugebilligt werden soll. Es geht lediglich darum, daß das *Faktum* der Existenz von *q<sup>e</sup>dešîm* in Juda überhaupt kaum aus der Luft gegriffen wird. Daß in den Einzelnotizen dtr Systematisierungswille erkennbar ist, zeigt die betonte (wahrscheinlich ursprünglich) dreimalige Erwähnung unmittelbar nach der Reichsteilung bei dem *Modellreformer* Asa und schließlich bei Joschija, dem Kultreformer schlechthin.

525 Ob dieser tatsächlich existiert hat, läßt sich wohl kaum noch herausfinden. Die *q<sup>e</sup>dešîm* könnten ebensogut im YHWH-Kult ihren Platz gehabt haben und erst in Verbindung mit ihrer Liquidierung mit einer mangelnden Loyalität gegenüber dem Ausschließlichkeitsanspruch



auf den Kontext des Ausschließlichkeitsanspruchs hin. Asa entfernt die Geweihten (und die Götzenbilder)<sup>526</sup> und setzt die Königinmutter ab, weil sie den offiziellen Ascherakult protegiert hat. Schließlich läßt er das *miplæṣæṭ* der Aschera im Kidrontal verbrennen. Lediglich in 1Kön 22,47 läßt sich dieser explizit religiöse Kontext nicht so deutlich, sondern nur durch den Rückverweis auf 1Kön 15,12 erkennen. Dies hat allerdings andere Gründe (s.u.). Vom Kontext in 1Kön 14,24; 15,12 ist eine religiöse Konnotation und eine Nähe zu Verletzungen des Ausschließlichkeitsanspruches nicht zu leugnen, so daß man sicher davon ausgehen kann, daß in 2Kön 23,7 und den übrigen Belegen in den Königsbüchern dieselbe Personengruppe gemeint ist, d.h. auch für diese Geweihten ist ein Bezug zum Heiligtum wahrscheinlich. Dies erklärt jedoch noch nicht, warum 1Kön 14,22; 15,12; 22,47 diesen Bezug nicht nennen, sondern weitaus unbestimmter von den „Geweihten im Land“ sprechen. Warum sprechen die Stellen nicht von den *q<sup>e</sup>dešîm* im Tempel in Jerusalem? Der Grund könnte im Anschluß an die Formulierung von Dtn 23,18 zu suchen sein. Auch dort wird lokal völlig unbestimmt von der *q<sup>e</sup>dešâh* bzw. vom *qādeš* „unter den Israeliten“ (*mibb<sup>e</sup>nôṭ yiśrâ<sup>ʾ</sup>el/ mibb<sup>e</sup>nê yiśrâ<sup>ʾ</sup>el*) geredet, um die Institution überhaupt zu verbieten. Wahrscheinlich hat es Geweihte als Kultpersonal nicht nur am Nationalheiligtum in Jerusalem gegeben, sondern auch an den Lokalheiligtümern (z.B. Hos 4,14). Die Notizen in 1Kön 14,22; 15,12; 22,47 zielen nun nicht wie Dtn 23,18 auf die Existenz der Personengruppe der Geweihten unter den Israeliten, sondern analog auf die Existenz bzw. die Beseitigung dieser Personengruppe in einem bestimmten lokalen Rahmen. Da es keinen Sammelbegriff für „Heiligtum“ gibt, konnte der Anschluß an Dtn 23,18 in den Königsbüchern keinen diesbezüglichen Gattungsbegriff verwenden, sondern benutzte das ungewöhnliche *bâ<sup>ʾ</sup>areš/min ha<sup>ʾ</sup>areš*, um damit die Totalität ohne Begrenzung auf ein bestimmtes Heiligtum anzudeuten.

3. Als drittes Problem war die Inkohärenz in der logischen Abfolge von 1Kön 15,12 und 1Kön 22,47 genannt worden. Asa beseitigt die Geweihten auf den ersten Blick vollständig, jedoch stellt sich in 1Kön 22,47 heraus, daß es doch noch einen angeblich verbliebenen Rest gegeben haben soll. Daß eine Nacharbeit nötig sein würde, ging aus 1Kön 15,12 nicht hervor.

Schaut man sich den Bericht über die Regierung Joschafats in 1Kön 22,41-51 etwas näher an, so fällt auf, daß die Nachricht über das Entfernen der *q<sup>e</sup>dešîm* erst *nach* der Schlußformel berichtet wird<sup>527</sup>. Vor der Formel für den Tod und den Regierungswechsel V 51

---

YHWHs behaftet worden sein. Anders (W. KORNFELD); H. RINGGREN, Art. שָׂרָפָה, 1201, der es als eindeutig ansieht, „daß die »Geweihten« einen fremden Kult repräsentieren“.

526 Der Text in 1Kön 15,12-14 ist vielleicht einmal dtr fortgeschrieben worden (s.dazu o. Bd. 1, Anm. 1797). An dem kultisch/religionspolitischen Kontext, in dem die *Geweihten* genannt werden, ändert das jedoch nichts.

527 Häufig ist diese signifikante Abweichung von dem Schema der Königsbeurteilungen als textlich defizient beurteilt worden und textkritisch „gelöst“ worden. Vgl. z.B. H.D. HOFFMANN:

### III. Das Problem der Kultprostitution

(*wayiškab y<sup>e</sup>hōšāpāt 'im 'a*botāw) wird dann noch in den VV 48-50 eine Notiz über Ezion-Geber und die erfolglose Flotte Joschafats nachgeschoben<sup>528</sup>. Die Schlußformel für die Regierungszeit Joschafats in V 46 lautet normal: *wayyæter dibrê y<sup>e</sup>hōšāpāt ūg<sup>e</sup>būrātō 'ašær 'āsāh wa 'ašær nilhām h<sup>a</sup>lo' hem k<sup>e</sup>tūbīm 'al sepær dibrê hayyāmîm l<sup>e</sup>malkê y<sup>e</sup>hūdāh*<sup>529</sup>. „Der Rest der Angelegenheiten Joschafats und seine Heldentaten, die er getan hat und wie er Krieg geführt hat, das ist aufgeschrieben im Buch der Chronik der Könige von Juda“. Auffallend ist nun weiter, wie die kurze Notiz über das Entfernen der Geweihten formuliert ist: Sie beginnt wie die Schlußformel mit *w<sup>e</sup>yætær* und wirkt durch die doppelte Erwähnung des Restes (neben dem *w<sup>e</sup>yætær* noch einmal *'ašær niš'ar*) etwas schwerfällig. Das *w<sup>e</sup>yætær* könnte man auch ebensogut weglassen, ohne daß sich am Sinn etwas ändern würde. Liegt im Anfang von V 47 eine Wiederaufnahme aus V 46 vor? Gegenüber 1Kön 15,12 hat sich die Aktion in der Intensität gesteigert. Asa entfernte (*'br* hi.) die *q<sup>e</sup>dešîm*, Joschafat schafft den Rest der übriggebliebenen Geweihten weg, bzw. er rottet ihn sogar aus (*b 'r pi*)<sup>530</sup>. Zwar ist richtig, daß Joschafat hier seinem Vater Asa angeglichen wird, jedoch muß man natürlich sehen, daß durch die Erwähnung des Restes ein schmaler Schatten leichter Inkonsequenz geworfen wird, was nicht so recht zu der Beurteilung Asas in 1Kön 15,9-15 oder 1Kön 22,43 passen will. Asa wurde in 1Kön 15 als „Modellreformer“ vorgestellt, den lediglich Hiskija und Joschija vor allem dadurch übertreffen, daß sie auch gegen die unter ihm noch verbliebenen Höhen (1Kön 15,14) radikal vorgehen<sup>531</sup>. Aufgrund der bisher gemachten Beobachtungen erscheint es möglich, daß in der Notiz vom Entfernen

---

„Der Eindruck, daß an dieser Stelle der Text in der Abfolge seiner Elemente vertauscht und durcheinander geraten sein muß, wird durch LXX bestätigt“ (Reform, 93f). Die völlig anders orientierte Ordnung der LXX im Abschnitt über Joschafat muß nicht primär gegenüber dem MT sein. Sie kann eher als Ausgleich der Spannungen im MT verstanden werden. Eine diachrone Erklärung des MT bietet sich daher an.

528 Aber auch dieser Abschnitt scheint nicht völlig einheitlich zu sein. Insbesondere bereitet der einleitende V 48 Probleme, vgl. zur Diskussion H.-J. STIPP, *Elischa*, 72-77.

529 Die Schlußformel findet sich so oder in ähnlicher Form noch in 1Kön 11,41; 14,19.29; 15,7.23.31; 16,5.14.20.27; 22,39; 2Kön 1,18; 8,23; 10,34; 12,20; 13,8.12; 14,15.18.28; 15,6.11.15.21.26.31.36; 16,19; 20,20; 21,17.25; 23,28; 24,5. Sie enthält meist einige Kurzangaben zu Besonderheiten der Regierungszeit. Daß ihr noch ein kurzer, häufig nur aus einem Satz bestehender Kurzkommentar über die Länge der Regierungszeit oder über Besonderheiten der Regierungszeit folgt, ist nicht ungewöhnlich (vgl. 1Kön 11,41; 14,29; 15,7.23.31; 2Kön 15,15). Mehrmals wird sachlich völlig einsichtig *nach* der Schlußformel über die Umstände des Regierungswechsels (meist die Verschwörung, durch die der Regierungswechsel herbeigeführt wurde) näher berichtet (vgl. z.B. im Anschluß an 2Kön 12,20; 14,18; 15,15 (?); 2Kön 23,28). Lediglich hier in 1Kön 22,47-50 ist die Schlußformel durch eine längere Passage mit Angaben über die bereits abgeschlossene Regierungszeit erweitert, die nichts mit dem Thronwechsel zu tun haben.

530 Anders H.D. HOFFMANN, *Reform*, 95, der beide Verben für semantisch gleichwertig hält.

531 Vgl. zu Asa als Modellreformer H.D. HOFFMANN, *Reform*, 87-93.

des Restes der *q<sup>e</sup>dešim* in V 47 eine Nacharbeit vorliegt<sup>532</sup>. Diese könnte mit der Einarbeitung der beiden Kriegserzählungen von 1Kön 22 und 2Kön 3 (unter anderem) in das DtrG zusammenhängen. In beiden Erzählungen scheint Joschafat eine durchaus positive Rolle zu spielen (vgl. z.B. 1Kön 22,7; 2Kön 3,14), die zu einer Aufwertung gegenüber Asa veranlaßt haben könnte<sup>533</sup>. Diese hätte sich dann adäquat in kultreformerischen Maßnahmen niedergeschlagen. Akzeptiert man, daß 1Kön 22,47 gegenüber 1Kön 15,12 sekundär ist, dann scheint das „System“ des Modellreformers Asa, der (zunächst von Hiskija bezogen auf die Höhen und dann) von Joschija überboten wird, auch bei den *q<sup>e</sup>dešim* zuzutreffen.

In den dtr Notizen über die kultischen Zustände in der Königszeit erscheinen die *q<sup>e</sup>dešim* als ein gezielt eingesetztes Detail der Kultgeschichte Judas. Ein Bezug zur kultischen oder sakralen Prostitution geht aus den Belegen der Königsbücher nicht hervor. Nichts spricht dagegen, auch in 1Kön 14,33; 15,12; 22,47 anzunehmen, daß es sich bei den Geweihten um sowohl weibliches als auch männliches nichtpriesterliches Kultpersonal gehandelt hat. Es ist wahrscheinlich, daß es in Juda in der vorjoschijanischen Königszeit *q<sup>e</sup>dešim* am Reichstempel in Jerusalem, aber auch an Lokalheiligtümern gegeben hat. Zu welcher Zeit die *q<sup>e</sup>dešim* als Kultpersonal aus der Geschichte Judas verschwunden sind, läßt sich den Notizen nicht mehr entnehmen. Obwohl in dem Kommentar zur Reichsteilung wie auch in dem Bericht zur Regierung Asas die *q<sup>e</sup>dešim* in der Nähe von Ascheranotizen (1Kön 14,23; 15,13) erwähnt werden, *läßt sich aus den Belegen kein direkter Zusammenhang der Geweihten mit dem Ascherakult ersehen*. Es bestätigt sich damit das Bild, das aus 2Kön 23,7 gewonnen wurde. Die *q<sup>e</sup>dešim* werden von den Deuteronomisten als Teilaspekt des kultischen resp. religionspolitischen Fehlverhaltens gedeutet, das den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs in Frage stellte. Von daher rücken die nichtpriesterlichen kultischen Bediensteten in die Nähe des Fremdgötterdienstes. Ob tatsächlich ein realer Bezug der Geweihten zum Fremdgötterdienst bzw. speziell dem Ascherakult bestand, läßt sich nicht mehr feststellen.

#### a) Die Geweihten und Aschera in der Chronik

Von dieser Warte aus ist noch einmal nach dem Befund in der Chronik zu fragen. Geweihte als Kultpersonal finden sich in der Chronik nicht. Die Belege aus den Königsbüchern haben

---

532 So auch E. WÜRTHWEIN, *Könige*, 263, der allerdings V 47 *nachdeuteronomistisch* datieren will. Sein Hinweis „Jung ist sicher V. 47: Joschafat soll den Rest der Kultprostituierten beiseitigt haben, wodurch er seinem Vater (15,12) gleichgestellt wird“ (ebd. 264) reicht für eine nachdtr Einordnung sicher nicht aus.

533 Die hier vorgetragene Vermutung würde eine genauere Analyse der angesprochenen Erzählung vor allem zum internen Aufbau (und Wachstum) von 1Kön 22 erfordern. Das ist im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten.

### III. Das Problem der Kultprostitution

z.T. gar keine Entsprechung in der Chronik<sup>534</sup>, z.T. sind sie in allgemeine Kultreformnotizen transponiert worden.

Zu den bisher in der Forschung notierten Stellen, die einen Zusammenhang zwischen Aschera und der Institution der *q<sup>e</sup>dešim* suggerieren, muß man wahrscheinlich noch 2Chr 19,3 hinzurechnen. Denn es ist auffallend, daß der Chronist bei dem „Rechtsreformer“ Joschafat Aschera gleich zweimal erwähnt. Zunächst in der Königsbeurteilung in 2Chr 17,6, wo Joschafat Höhen und *ʿašerim* aus Juda beseitigt. Diese Stelle ist wahrscheinlich durch 1Kön 22,43f angeregt worden<sup>535</sup>. Der Chronist macht Joschafat damit zum „echten“ Kultreformer über das Maß der Königsbücher hinaus (vgl. lediglich 1Kön 22,47)<sup>536</sup>. Verwiesen die Königsbücher noch auf den weiterexistierenden Höhenkult, in dem *das Volk* (nicht Joschafat!) gesündigt hatte, so beseitigt jetzt der treue König den Fremdgötterdienst. Die zweite Erwähnung der Ascheren findet sich in einem Wort des Sehers Jehu, der zunächst Joschafat wegen seiner unterstützenden Teilnahme am Feldzug Ahabs gegen Ramot-Gilead tadelt. Nach seinem harschen, als Frage formulierten Urteil lenkt er jedoch ein und lobt die positive Seite Joschafats (2Chr 19,3):

*ʿabāl d<sup>e</sup>bārīm tōbūm nīmš<sup>e</sup> ʿū ʿimmāk  
kī bi ʿartā hā ʿašerōt min hā ʿāræs*

534 1Kön 14,24 hat aufgrund der milderen Beurteilung der Regierungszeit Rehabeams in der Chronik ebenso wie 1Kön 14,22f keine explizite Entsprechung. In 2Chr 12,1 heißt es lediglich, daß sowohl das Volk als auch der König das Gesetz YHWHs verlassen haben (*ʿāzab ʿet tōrat YHWH w<sup>e</sup>kāl yišrā ʿel ʿimmō*). Diese pauschale Beurteilung dürfte 1Kön 14,22-24 eher parallelisieren als der lediglich auf Joschafat bezogene Vers 2Chr 12,14 (gegen P. DION, Prostitution, 44).

Auch 2Kön 23,6f hat keine Entsprechung in der chronistischen Fassung des Reformberichtes. Das liegt vor allem daran, daß in 2Chr 34 - als Folge einer *Geschichtsklitterung* - die Fremdgötterelemente nicht explizit im Jerusalemer Tempel lokalisiert sind. Damit fallen die konkreten Notizen des joshijanischen Reformberichtes weg und werden durch pauschalisierende Angaben ersetzt.

535 In 1Kön 22,44 heißt es klagend *ʿak habbāmōt lo ʿ sārū* und hier in 2Chr 17,6 *w<sup>e</sup> ʿod hesir ʿet habbāmōt w<sup>e</sup> ʿet hā ʿašerim mihūdāh*. Die Kulthöhen waren nach 2Chr 15,17 auch noch unter Asa in „Israel“ verblieben, obwohl Asa reformerisch gegen die Kulthöhen vorgegangen war (2Chr 14,2.4). Zur Erklärung dieses „eklatanten Widerspruchs“, der erst am Ende der Regierungszeit 2Chr 20,33 „aufgehoben“ wird, vgl. die plausible Erklärung bei K. STRÜBIND, Tradition, 140: „Wie das parallele Phänomen in II 14,2 (vgl. 1 Kön 15,14!) zeigt, ist darin doch wohl (mit Welten) eine Prolepse der später entfalteten »Kultreform« und Eigenart der christischen Eingangsnutzen zu sehen. Dabei ist u.E. zu bedenken, daß der Autor als Schöpfer der Toposkomplexe unter einer Art *Systemzwang* stand, wobei er die Abschaffung der Höhen zum *Typischen* der Kultreform zählte“.

536 Üblicherweise wird zur Begründung dafür, daß bei Joschafat nach dem „positiven Reformier“ Asa überhaupt kultreformerische Bestrebungen vom Chronisten angegeben werden, auf die ambivalente Beurteilung Asas in 2Chr 14-16, insbesondere die Negativbeurteilung seines Krieges mit dem Nordreich (vgl. 2Chr 16,7-10) und das mangelnde YHWH-Vertrauen bei seiner altersbedingten Fußkrankheit (2Chr 16,12) verwiesen. Vgl. z.B. J. BECKER, 2Chronik, 57f, der zu Recht jedoch herausstellt, daß „(hier) strenge Logik nicht am Platze (ist)“ (ebd. 58); K. STRÜBIND, Tradition, 143.

Jedoch es lassen sich an dir auch gute Seiten finden,  
denn du hast die Kultpfähle aus dem Land ausgerottet

Die Formulierung dieses Verses erinnert deutlich an 1Kön 22,47, wo von Joschafat berichtet wird, daß der den Rest der Geweihten aus dem Lande entfernt hat (*bi' er min hā'āræs*)<sup>537</sup>. Das Verb *b' r pi.*, das seine wohl prominentesten Belege in der sogenannten Bifarta-Formel am Schluß deuteronomischer Gesetze hat<sup>538</sup>, wird ansonsten nirgendwo zusammen mit Aschera verwandt. Bezieht man nun in die Überlegungen mit ein, daß das Wortfeld *qādeš*, *q<sup>e</sup>dešāh*; *q<sup>e</sup>dešôt*; *q<sup>e</sup>dešîm* in der Chronik nicht vorkommt, wahrscheinlich sogar bewußt vermieden wird, dann scheint die These plausibel, daß der Chronist hier 1Kön 22,47 aufgearbeitet und modifiziert hat. Aus dem „Fachterminus“ *haqqādeš* wurden die in pauschaler Abwertung „pluralisierten“ Ascheren. Es handelt sich in 2Chr 17,6; 19,3 nicht um eine „aus der Luft gegriffene Erfindung“ des Chronisten, sondern um die bewußte Aufnahme der kultreformerischen Notiz über Joschafat aus den Königsbüchern. Jedoch macht der Chronist aus den „Geweihten“ jetzt „Kultpfähle“<sup>539</sup>. An dem Urteil über die Wahrscheinlichkeit der Historizität der Maßnahmen Joschafats ändern diese Überlegungen jedoch nichts: Die kultischen Reformmaßnahmen dürften ohne historischen Anhalt in Anlehnung an König Asa einer Idealisierungstendenz entsprungen sein<sup>540</sup>. In der Aufnahme von 1Kön 22,47 scheinen für den Chronisten die *q<sup>e</sup>dešîm* in assoziativer Nähe zu den Ascheren zu stehen<sup>541</sup>. Läßt sich aus dieser Austauschbarkeit von *q<sup>e</sup>dešîm* und *ʿašerôt* in der Chronik eine historische Nähe von „Geweihten-Institution“ und Ascherakult herauslesen?

Daß der Chronist bei den *q<sup>e</sup>dešîm* nicht speziell an einen Bezug zum Ascherakult denkt und dieser Bezug aus 2Chr 19,3 auch nicht abzuleiten ist, zeigt die Aufnahme der Beurteilung Asas (1Kön 15,11-15) in der Chronik.

An drei Stellen wird in dem langen Bericht über Asa 2Chr 14-16 auf seine kultreformerischen Aktivitäten Bezug genommen. Zu Beginn des Berichtes steht die generell positive Beurteilung in 2Chr 14,1, die mit Reformmaßnahmen verbunden wird (VV 2.4). Die zweite Notiz findet sich in der Mitte des Abschnitts über Asa in 2Chr 15,8. Nach einer propheti-

---

537 Die Annahme, daß es sich hier „um eine lediglich stilistische Variierung desselben Motivs handeln“ könnte, wie K. STRÜBIND, *Tradition*, 166 mit Hinweis auf 2Chr 17,6 vermutet, dürfte der seltenen Formulierung nicht gerecht werden. STRÜBIND (ebd. 112) geht von der Auslassung von 1Kön 22,47 in 2Chr aus und führt diese auf mangelnde Kenntnis des Chronisten zurück. Vgl. dazu u. Anm. 550.

538 Vgl. zu der Formel z.B. Dtn 13,6; 17,7.12; 19,19; 21,21; 22,21.22.24; 24,7.

539 Vgl. dazu auch P.E. DION, *Prostitution*, 41-44.

540 Anders urteilt z.B. R. PATAI, *Goddess*, 49, der beide „Reformberichte“ historisch auswertet.

541 Zwar wird in 2Chr 19,3 wie auch in 2Chr 17,6 der Terminus *ʿašerîm* als Sammelbegriff für „jeglichen Götzendienst“ gemeint sein, jedoch ist auffallend, daß der Chronist hier nicht wie an anderen Stellen (etwa 2Chr 31,1; 33,3.19; 34,3.4.7) eine Kumulation von Begriffen verwendet, sondern die Ascheren quasi stellvertretend einsetzt.

### III. Das Problem der Kultprostitution

schen Mahnrede wird ʿAsa hier erneut reformerisch tätig. Am Ende desselben Kapitels schließlich wird die Entmachtung der Königinmutter Maacha geschildert und in der Zerstörung des *miplāṣaet*, das Maacha für Aschera hatte herstellen lassen, erneut eine kultreformierende Maßnahme beschrieben<sup>542</sup>. Die drei „Reformschwerpunkte“ in 2Chr 14f sind klar der wesentlich knapperen Vorlage aus 1Kön 15,11-14 entlehnt, was synoptische Übersicht der Reformnotizen deutlich macht. Zugleich zeigen sich hier kleine, aber signifikante Unterschiede:

1Kön 15,11	<i>wayya ʿas ʿāsā ʿ hayyašar b<sup>e</sup> ʿenē YHWH</i>
2Chr 14,1	<i>wayya ʿas ʿāsā ʿ haṭṭōb w<sup>e</sup>hayyašar b<sup>e</sup> ʿenē YHWH</i>
1Kön 15,11	<i>k<sup>e</sup>dāwid ʿābīw</i>
1Chr 14,1	--
1Kön 15,12	<i>wayya ʿ<sup>a</sup>ber haqq<sup>e</sup>dešīm min hā ʿāræṣ</i>
2Chr 15,8	<i>wayya ʿ<sup>a</sup>ber haššiqqūšīm mikkāl ʿæræṣ y<sup>e</sup>hūdāh ūbinyāmin ūmin hæ ʿārīm ʿ<sup>a</sup>šær lākad mehar ʿæprāyim</i>
1Kön 15,12	<i>wayyāsar ʿæt kâl haggillulīm ʿ<sup>a</sup>šær ʿāsū ʿ<sup>a</sup>botāw</i>
2Chr 14,2	<i>wayyāsar ʿæt mizb<sup>e</sup>ḥôt hannekār w<sup>e</sup>habbāmôt wayšabber ʿæt hammaššebôt waygadda ʿ ʿæt hā ʿ<sup>a</sup>šerīm</i>
2Chr 14,4	<i>wayyāsar mikkāl ʿārē y<sup>e</sup>hūdāh ʿæt habbāmôt w<sup>e</sup> ʿæt haḥammānīm</i>
1Kön 15,13	<i>w<sup>e</sup>gam ʿæt ma ʿakāh ʿimmô waysiræha migg<sup>e</sup>bîrāh</i>
2Chr 15,16	<i>w<sup>e</sup>gam ma ʿakāh ʿem ʿāsā ʿ hammælæk h<sup>e</sup>sîrāh migg<sup>e</sup>bîrāh</i>
1Kön 15,13	<i>ʿ<sup>a</sup>šær ʿāstāh miplæṣaet lā ʿ<sup>a</sup>šerāh</i>
2Chr 15,16	<i>ʿ<sup>a</sup>šær ʿāstāh la ʿ<sup>a</sup>šerāh miplāṣaet</i>
1Kön 15,13	<i>wayyikrot ʿāsā ʿ ʿæt miplastāh</i>
2Chr 15,16	<i>wayyikrot ʿāsā ʿ ʿæt miplastāh</i>
1Kön 15,13	<i>wayyišrop b<sup>e</sup>naḥal qidrôn</i>
2Chr 15,16	<i>wayyādæq wayyišrop b<sup>e</sup>naḥal qidrôn</i>
1Kön 15,14	<i>w<sup>e</sup>habbāmôt lo ʿ sārū</i>
2Chr 15,17	<i>w<sup>e</sup>habbāmôt lo ʿ sārū miyyiśrā ʿel</i>
1Kön 15,14	<i>raq l<sup>e</sup>bab ʿāsā ʿ hāyāh šālem ʿim YHWH kâl yāmāw</i>
2Chr 15,17	<i>raq l<sup>e</sup>bab ʿāsā ʿ hāyāh šālem kâl yāmāw</i>

542 Zum Problem der ambivalenten Beurteilung der Regierungszeit Asas vgl. o. Anm. 536 und H.G.M. WILLIAMSSON, *Chronicles*, 256.

Sowohl die Unterschiede wie die Konvergenzen mit der Vorlage sind deutlich. Kleinere Unterschiede sind in 2Chr 14,1 vorhanden, wo außer dem weggefallenen Vergleich mit David Asa durch das zusätzliche *hattôb* noch positiver beurteilt wird. Ebenfalls geringfügig ist der Zusatz eines weiteren Zerstörungsterminus *dqq* bei der Zerstörung des Kultgegenstandes der Maacha in 2Chr 15,16. Die Umstellung von 1Kön 15,13 in 2Chr 15,16 ist signifikant und ist an anderer Stelle untersucht worden<sup>543</sup>. Hier interessiert vor allem die Aufnahme von 1Kön 15,12, die Entfernung der „Geweihten“ aus dem Land. Wie die Verteilung der Verben *ʿbr* hi. und *sûr* hi. sowie die Erwähnung des Landes deutlich zeigen, hat der Chronist 1Kön 15,12 aufgespalten. 1Kön 15,12a, die Entfernung der *qʿdesîm*, wird in die zweite Reform„phase“ Joschafats eingebunden und zu einer Entfernung der Götzenbilder (*šiqqušîm*) umgemünzt. Im Anschluß an die Umkehrpredigt des Propheten Asarja (2Chr 15,1-7) wird die Reaktion Asas auf die Mahnung des Propheten zur YHWH-Treue geschildert:

2Chr 15,8:

*wʿkišmo<sup>a</sup> ʿāsā ʿ hadd<sup>e</sup>bārîm hā ʿellæh*  
*wʿhann<sup>e</sup>bû ʿāh ʿoded hannābî ʿ hithazzaq*  
*wayya ʿaber haššiqqušîm mikkâl ʿæræš y<sup>e</sup>hûdâh*  
*ûbinyâmin ûmin hæ ʿârîm*  
*ʿaşær lâkad mehar ʿæprāyim*  
*wayhaddes ʿæt mizbah YHWH*  
*ʿaşær lipnê ʿûlām YHWH*

Als Asa diese Worte hörte  
 und die Prophezeiung, die der Prophet Oded<sup>544</sup> geschaut hatte,  
 da entfernte er die Scheusale aus dem ganzen Land Juda und Benjamin und aus den  
 Städten, die er im Gebirge Ephraim erobert hatte,  
 und er erneuerte den Altar YHWHs, der vor dem Tempel YHWHs war.

Als Reaktion auf eine Mahnung des Propheten entfernt Asa die Götzenbilder aus dem Land. Durch *ʿbr* hi. und *mikkâl ʿæræš y<sup>e</sup>hûdâh* zeigt die Notiz deutlich an, daß sie von 1Kön 15,12 inspiriert ist. Die in 1Kön 15,12b von Asa entfernten „Mistdinge“ *gillûlîm* tauchen hier in dem Bilderbegriff *šiqqušîm* wieder auf<sup>545</sup>. Allerdings werden sie hier mit *ʿbr* hi. und nicht mit *sûr* hi. verbunden. Dieses Verb taucht bereits vorher in der anderen parallelen

543 Vgl. C. FREVEL, Elimination, 266f; s. auch Bd. 1, S. 533-538.

544 Zum Problem der Benennung des Propheten in M, der in 2Chr 15,1 Asarja, Sohn des Oded genannt wird, hier aber als Oded in Erscheinung tritt, sofern man die zweite Erwähnung als Personennamen deutet, vgl. die verschiedenen Lösungsversuche bei W. RUDOLPH, Chronik, 244; J. BECKER, 2Chronik, 53.

545 Der Terminus *gillûlîm* taucht in der Chronik nicht auf, *šiqqušîm* nur hier in 2Chr 15,8. Da beide als polemische Bildbegriffe zu verstehen sind, kann man von einer Entsprechung zwischen 2Chr 15,8 und 1Kön 15,12b reden.

Hälfte zu 1Kön 15,12 in 2Chr 14,2.4 auf. Die 1Kön 15,12a aus dem Land entfernten *q<sup>e</sup>dešim* erwähnt 2Chr 15,8 *nicht*. Zwar werden in 2Chr 14,2 auch Ascheren erwähnt, jedoch nicht exklusiv, sondern als viertes Glied in einer „klassischen“ Gruppe mit *mizb<sup>e</sup>hôt*, *bāmôt* und *maššebôt*. Hier sind die *ʾašerôt* kaum als Entsprechung zu den Geweihten aus 1Kön 15,12 zu deuten<sup>546</sup>. Die Zusammenstellung der vier Greuel, die sich zusammen in variiertem Reihenfolge nur noch in 2Chr 31,1 findet, dürfte ad hoc für diese Stelle gebildet worden sein, wenn auch die bei Ascheren und Mazzeben verwandten Verben (*šbr*, *gd*) deutlich auf die Pentateuchbelege (Ex 23,24; 34,13; Dtn 12,3 und bes. Dtn 7,5) zurückverweisen<sup>547</sup>.

In der Chronik scheinen die Geweihten demnach in einer Nähe des Fremdgötterdienstes angesiedelt zu sein. Darin dürfte der Grund zu sehen sein, warum der *terminus technicus* nicht mehr verwendet wird. Die Wurzel *qdš*, inzwischen zu einem zentralen Begriff zur Beschreibung von intakten Relationen zwischen Gott und seiner Welt avanciert, ist dem legitimen YHWH-Kult vorbehalten; *qādōš* sind die legitimen YHWH-Priester am Heiligtum oder die Geräte im YHWH-Kult, und *godaeš* ist Bezeichnung für den Jersualemer Tempel<sup>548</sup>. „Die Wurzel (scil. *qdš*) begegnet hier ausschließlich im Zusammenhang mit der »Heiligkeit Jahwes« und des »legitimen Kultes«“<sup>549</sup>. Der Chronist „weigert“ sich, diesen Begriff mit den (in seiner Gegenwart nicht mehr existierenden) „illegitimen“ nichtpriesterlichen Kultangestellten zu verbinden<sup>550</sup>. Durch das Vermeiden dieses Terminus betreibt die Chronik eine partielle *damnatio memoriae*: Leser, die die Formulierungen aus den Königsbüchern gut kennen, werden die Verschiebungen zum Götzendienst bemerken. Daß Ascheren an die

546 Gegen P. DION, *Prostitution*, 44, der die Erwähnung der Ascheren in 2Chr 14,2 als Entsprechung zu 1Kön 15,12 sehen will. „Not unlike 2 Chr 19:3, this is an example of *ʾašerā* replacing *qādes*“. DION übersieht dabei, daß neben den Ascheren noch andere Kultgegenstände (Altäre, Höhen, Masseben) genannt sind und daß sich 2Chr 14,2 sprachlich deutlich an die dtr Zerstörungsanweisungen (Ex 34,12; Dtn 7,5; 12,3, s. dazu Bd. 1) anlehnt. Die deutliche Parallelität von 1Chr 15,8 und 1Kön 15,12 erscheint in seiner Analyse unterbewertet.

547 Vgl. auch H.G.M. WILLIAMSSON, *Chronicles*, 259, der allerdings unzutreffend anstelle der Exodusbelege noch die weniger radikalen Verbote in Dtn 16,21f nennt.

Anders J. BECKER, *2Chronik*, 52, der meint, daß der Chronist hier „aus den bei der Rebeam-Darstellung (...) übergangenen VV 1 Kön 14,23-24 (schöpft)“. Gegenüber 1Kön 14,23 fällt aber nicht nur der Überschuß der „fremden Altäre“ auf, sondern auch das Fehlen der Höhenkult-Formel „auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum“ auf. Eine Anlehnung an 1Kön 14,23 hat letztlich auch wegen der Parallelität zu Dtn 7,5 weniger für sich als eine unabhängige Eigenbildung des Chronisten.

548 Vgl. zur Verwendung der Wurzel in nachexilischer Zeit und im chronistischen Geschichtswerk (W. KORNFELD;) H. RINGGREN, Art. *שָׁדַח*, 1190-1200 bes. 1192f.

549 K. STRÜBIND, *Tradition*, 112.

550 Etwas anders P. DION, *Prostitution*, 47f, der das Vermeiden des Terminus ausschließlich auf die nicht mehr existente *Kultprostitution* zurückführen will. DION betont aber zu Recht, daß man dem Chronisten nicht unterstellen sollte, daß er nicht mehr gewußt hat, was unter den *q<sup>e</sup>dešim* zu verstehen sei. Seine Änderungen gegenüber der Vorlage in den Königsbüchern sind zu gezielt, um das anzunehmen (gegen K. STRÜBIND, *Tradition*, 112).



Stelle der *q<sup>e</sup>dešim* in 2Chr 19,3 gesetzt wurden, darf daher *nicht* als Hintergrundinformation des ChrGW ausgewertet werden. Vielmehr ist dieses Vorgehen ein weiteres Beispiel für die Pauschalisierung, die in der Chronik Aschera und ihrem Kult widerfährt.

*b) Ihre Seele stirbt in der Jugend ... (Ijob 36,14)*

Damit sind bis auf Ijob 36,14 alle Belege der Geweihten besprochen. Auch aus diesem letzten Beleg aus der vierten Rede Elihus ist ein Bezug zur Prostitution nicht mit Sicherheit zu entnehmen, auch wenn eine Interpretation der Stelle schwierig bleibt:

V 13 *w<sup>e</sup>ḥanpê leb yāšimū ʾāp lo ʾy<sup>e</sup>šaww<sup>e</sup> ʿū kī ʾa<sup>a</sup>sārām*  
Und die gottlosen Herzens sind, „legen“ Zorn,  
sie rufen nicht um Hilfe, wenn er sie fesselt

V 14 *tāmot banno ʿar napšām w<sup>e</sup>ḥayyātām baqq<sup>e</sup>dešim*  
Ihre Seele stirbt in der Jugend und ihr Leben ist wie das der Geweihten.

In dem Abschnitt geht es um die vergeltende Allmacht Gottes und um die unterschiedlichen Reaktionen auf den Anspruch Gottes (V 10). Die einen sind bereit, darauf zu hören (V 11), während andere verstockt sind (VV 11-13). Um diese Gottlosen, die sich selbst in Gefahr weigern, sich auf Gott einzulassen (V 13), geht es in V 14. Die Folge ihres Fehlverhaltens ist ein kurzes Leben (V 14a), das mit dem Leben von Geweihten parallelisiert wird (V 14b). Meist wird angenommen, daß hier Päderasten zum Vergleich herangezogen seien, die durch ihre sexuelle Aktivität besonders anfällig für Infektionen gewesen sind und daher als Sinnbild der selbstverschuldeten Kurzlebigkeit galten. Diese Interpretation setzt z.B. die EÜ voraus, wenn sie V 14 übersetzt: „Jung schon muß ihre Seele sterben, wie das Leben der Lustknaben ist ihr Leben“. Den Hintergrund kommentiert HEINRICH GROSS so: „Das Schicksal der Ruchlosen wird in einem abschreckenden Vergleich der Lage männlicher Prostituiertes gleichgestellt, die sich der verpönten sakralen Unzucht hingeben ... Ein kurzes Leben und Schande von Mitmenschen, wie sie die Lustknaben erfahren, ist ihr Anteil“<sup>551</sup>. Die Interpretation ist in sich schlüssig, insofern man die vorausgesetzte Semantik von *q<sup>e</sup>dešim* übernehmen kann. Wie die Untersuchung der übrigen Belege gezeigt hat, ist jedoch ein Zusammenhang der Geweihten mit sexuellen Aktivitäten in ihrer Funktion als *q<sup>e</sup>dešim* unwahrscheinlich. Legt man allerdings das bisher herausgearbeitete Verständnis als *nichtpriesterliche Kultangestellte* zugrunde, ergibt der Vergleich keinen Sinn mehr. Eine besondere Kurzlebigkeit der Geweihten kennen die anderen Stellen nicht, und es läßt sich auch kein plausibler Grund anführen, warum dies angenommen worden sein könnte. Ferner bereitet Ijob 36,14 insofern Schwierigkeiten, als der Beleg mit hoher Wahrscheinlichkeit nachexilisch ist und

---

551 H. GROSS, Ijob, 125.

es bereits in spätvorexilischer Zeit wohl keine Geweihten mehr im kultischen Kontext gab<sup>552</sup>. Wenn auch hier keine adäquatere Lösung des Vergleichs in Ijob 36,14 vorgelegt werden kann, so ist doch daran festzuhalten, daß eine Verbindung zur Prostitution auf der Interpretation der Parallelbelege beruht und an dieser Stelle keinesfalls zwingend ist.

#### 6. Weitere Belege aus dem „Dunstkreis“ der kultischen Prostitution

Nachdem die Gruppe der Belege, in denen der „*terminus technicus*“ *qadeš/q<sup>e</sup>dešāh* verwandt wird, vollständig besprochen ist, scheint das Ergebnis der Überprüfung überdeutlich. Eine kultische, am Heiligtum integrierte Prostitution scheint es in Israel/Juda nicht gegeben zu haben. Der Vollständigkeit halber, aber auch um zu zeigen, bis in welche Verästelungen hinein der „Dunstkreis“ der Kultprostitution in der atl. Exegese reicht, sollen abschließend noch einige der Stellen besprochen werden, in denen ein Zusammenhang mit oder ein Zeugnis der Kultprostitution vermutet wurde und wird<sup>553</sup>. Ziel dieser Zusammenstellung kann dabei nicht sein, den Sinn der zum Teil schwierigen und schon von daher für eine (fremd-)kultische Deutung „anfälligen“ Stellen zu klären und umfassende Alternativen der Interpretation aufzuzeigen. Vielmehr soll deutlich gemacht werden, daß die Verbindung mit Kultprostitution meist weniger aus dem Text selbst abgeleitet wird, sondern von Vorentscheidungen abhängt.

##### a) Der Dienst der Frauen am Offenbarungszelt

Geradezu als Musterbeispiel der angesprochenen „Anfälligkeit“ enigmatischer Stellen für eine Verbindung mit Kultprostitution sollen Ex 38,8 und 1Sam 2,22 genannt werden. Ex 38,8 ist zudem von besonderem Interesse, da hier in jüngeren Auslegungen Spuren eines Göttinnenkultes vermutet werden.

Ex 38,8:

*wayya ʿas ʿet hakkîyôr n<sup>e</sup>hošæet w<sup>e</sup> ʿet kannô n<sup>e</sup>hošæet  
b<sup>e</sup>mar ʾot haššobot ʾašær šāb ʾû pætaḥ ʾohæl mô ʿed*

Und dann machte er (Bezalel) das bronzene Becken und das bronzene Gestell aus den Spiegeln der Dienerinnen, die vor dem Eingang des Offenbarungszeltes Dienst taten.

---

552 Diese Schwierigkeit sieht auch G. FOHRER (Hiob, 473), der daher annehmen will, daß das Wort seine ursprüngliche Bedeutung bereits verloren hat und „zur Parallele von »Jugend« geworden“ ist. Für diese Annahme gibt es jedoch keinen ersichtlichen Grund.

553 Die folgende Zusammenstellung erhebt nicht den Anspruch der Vollständigkeit. Dazu müßte man noch nahezu alle Belege der *zônāh* untersuchen und z.B. auch die Thesen zur „fremden Frau“ im Sprüchebuch mit in die Darstellung einbeziehen. Wie im Rahmen der „Heiligen Hochzeit“ scheint eine solche Ausdehnung des Textmaterials aber wenig geboten (s.u.), so daß im folgenden eine repräsentative Auswahl zentraler Stellen betrachtet wird.

1Sam 2,22:

*w<sup>e</sup> ʿelī zāqen m<sup>e</sup> ʾod w<sup>e</sup>šāma ʿ ʾet kāl ʾašer ya ʿašūn bānāw l<sup>e</sup>kāl yisrā ʾel  
w<sup>e</sup> ʾet ʾašer yišk<sup>e</sup>būn ʾet hannāšim haššob ʾôt p<sup>e</sup>taḥ ʾoh<sup>e</sup>l mō ʿed*

Als Eli sehr alt geworden war, hörte er alles, was seine Söhne ganz Israel antaten und daß sie mit den Frauen, die vor dem Eingang des Offenbarungszeltes Dienst taten, schliefen.

Die beiden Stellen weisen alle Voraussetzungen einer Konstellation auf, die angesichts der Ratlosigkeit der Exegeten in den „Dunstkreis“ der kultischen Prostitution führt: Im Gesamtkontext des Tempel-Kultes werden Frauen erwähnt; im ersten Beleg zusammen mit einem nur schwer im Zusammenhang des Kultes im Zeltheiligtum einzuordnenden Gegenstand (Spiegel), im zweiten in Verbindung mit deutlich mißbilligtem Geschlechtsverkehr. Durch einfache Addition der drei Faktoren (Frauen, Kult und Geschlechtsverkehr) ergibt sich assoziativ eine Verbindung zur Kultprostitution, durch den erwähnten Dienst am Heiligtum eine Verbindung zur Institution der *q<sup>e</sup>dešim*<sup>554</sup>. Substanz erhält diese Deutung durch die Symbolik der erwähnten - im Kontext des Zeltheiligtums enigmatischen - Spiegel<sup>555</sup>. URS WINTER hat die archäologische Evidenz für Spiegel zusammengestellt<sup>556</sup> und insbesondere an späthetischen Darstellungen (ca. 1000-700 v. Chr.) einen Bezug zum Kult einer Göttin herausgearbeitet: „Der Spiegel erscheint also allein oder im Verband mit anderen Attributen, die als lebensspendende Symbole gelten, bei einer Göttin, die häufig zusammen mit einem Wettergott auftritt. In der Hand einer irdischen Frau könnte der Spiegel demzufolge die Verbindung zur lebensspendenden Göttin herstellen“<sup>557</sup>. Zwar kann WINTER gerade für Palästina „eine direkte Verbindung von Spiegel und Göttin ... nicht nachweisen“, will aber doch für Ex 38,8 an „Hofdamen denken, die sich nicht scheuen, mit dem Attribut der Göttin am JHWH-Heiligtum zu erscheinen“<sup>558</sup>. Wenn WINTER zwar die Frauen nicht direkt mit den *q<sup>e</sup>dešot* und mit Kultprostitution in Verbindung bringt, so rückt er sie doch ausdrücklich in deren Nähe<sup>559</sup>. Daß hier in priesterlichem Kontext das „Unding“ einer Göttinnenverehrung und noch dazu unmittelbar im Kontext des Offenbarungszeltes und der

554 Vgl. für Ex 38,8 die bei U. WINTER, Frau, 59 genannten Positionen sowie R. DUSSAUD, Origines, 15; K. GALLING in G. BEER, Exodus, 172 und H. JAGERSMA, Leviticus 19, 110.

Für 1Sam 2,22: H. JAGERSMA, Leviticus 19, 110; KBL<sup>3</sup> 933; H.J. STOEBE, Samuel, 114f (mit großer Zurückhaltung); sowie F.M. CROSS, CMHE, 202, der die Stelle eng mit der Erzählung von Num 25,1-5 verbindet und dort „the rites of ritual prostitution“ bezeugt sieht.

555 Vgl. zur Enigmatik M. NOTH, Exodus, 224, der feststellt: „Das Motiv dieser Notiz bleibt dunkel ...“, und keine weitere Deutung wagt. Anders werden die Spiegel bei U. WINTER als der einzige Haftpunkt für eine Deutung der Notiz gewertet (vgl. Frau, 60; P. BIRD, Place, 419).

556 Vgl. U. WINTER, Frau, 60-64. Auf das Fehlen des ägyptischen Materials bei WINTER verweist M. GÖRG, Spiegeldienst, 10f.

557 U. WINTER, Frau, 64.

558 U. WINTER, Frau, 65.

559 Er stellt seine Deutung ausdrücklich in die Nähe der Interpretation BAUDESSINS und EBERHARTERS (s.o. Anm. 554), vgl. U. WINTER, Frau, 65.

heiligen Geräte für den priesterlichen Dienst auftaucht, ist für WINTER kein Hinderungsgrund, da er hier das Einschmelzen der Spiegel durch Bezalel für eine polemische Notiz hält: „Damit bringt P das heidnische Ding zum Verschwinden und stellt es, in einer für einen männlichen Gott annehmbaren Form, in JHWHs Dienst“<sup>560</sup>. MANFRED GÖRG hat WINTERS Argumentation, die Spiegel mit einem Göttinnenkult zu verbinden, aufgegriffen, jedoch für Ex 38,8 auf ägyptischen Einfluß hingewiesen. Unter Beziehung ägyptischen Materials verweist GÖRG auf Spiegel als Weihgaben im Kult der ägyptischen Göttin Mut und vermutet „daß seit der Zeit, da man besondere Hoffnungen auf ägyptische »Bruderhilfe« angesichts drohender Dominanz aus dem Osten zu setzen wagte, eben auch die Neigung wuchs, kultischen Praktiken ägyptischen Ursprungs in stärkerem Maß Einlaß zu gewähren ...“<sup>561</sup>. GÖRG versteht den „Spiegeldienst“ als ägyptenfreundliche Demonstration<sup>562</sup>, jedoch nicht als Göttinnenkult am zweiten Tempel, sondern „der auf Lebensspendung zielende Kult mag von Haus aus JHWH zgedacht, in zunehmendem Maße aber als gefährliche Alternative empfunden worden sein“. Deshalb werde der „Spiegeldienst“ in der „Spätphase priesterschriftlicher Arbeit ... zu einer ephemeren Praxis um(gedeutet)“<sup>563</sup>. Beide Deutungsvorschläge sind problematisch. Ohne Zweifel gehören 1Sam 2,22 und Ex 38,8 aufgrund der gleichen Terminologie (Ptz. von *šb* und die Ortsangabe *paetah ʾohael mōʿed*) „irgendwie“ zusammen. Die Frauen erscheinen nicht nur am Offenbarungszelt, wie WINTER verharmlosend formuliert (s.o.), sondern verrichten dort einen nichtpriesterlichen Dienst<sup>564</sup>. Unabhängig vom Abhängigkeitsverhältnis der beiden Stellen zueinander<sup>565</sup>, wird

560 U. WINTER, Frau, 65.

561 M. GÖRG, Spiegeldienst, 12.

562 Vgl. M. GÖRG, Spiegeldienst, 13.

563 M. GÖRG, Spiegeldienst, 13.

564 Zu dem Charakter des mit *šb* beschriebenen Dienstes, der wohl sicher nicht-priesterlich ist, vgl. H. RINGGREN, Art. *שָׁבַע*, 872; KBL<sup>3</sup> 933. Es besteht allerdings gerade für Ex 38,8 in den genannten Werken die Tendenz, die Qualität und Bedeutung des Dienstes der Frauen herabzumindern und sie vor allem als „Putzfrauen“ (!) zu disqualifizieren (so z.B. in Anlehnung an die Kommentarliteratur KBL<sup>3</sup> 933: „... geht es gewiß um weltliche Arbeit, Sauberhaltungen d. Eingangs ...“, vgl. A.S. VAN DER WOUDE, Art. *שָׁבַע*, 500). Natürlich ist denkbar, daß die Frauen als Raumpflegerinnen (!) ihren Dienst versahen, jedoch zeigt 1. der Text dies nicht an, da er weder in Ex 38,8 noch in 1Sam 2,22 etwas über die Art des Dienstes aussagt. 2. ist der Dienst qualitativ nicht von vornherein anders einzustufen als der mit gleicher Verbalwurzel beschriebene Dienst der Leviten am Offenbarungszelt (vgl. Num 4; 8,24). Schließlich sind 3. Spiegel, wie U. WINTER zu Recht herausstellt, keine Allerweltsutensilien jeder Frau, sondern „der Gebrauch von Spiegeln war bis in die hellenistische Zeit auf reiche Haushalte, vornehmlich am Hof, beschränkt“ (Frau, 69).

Wie die Bestimmung des Dienstes letztlich konkret gefüllt werden kann, ob hier tatsächlich „nur“ archaische Traditionen aufgenommen werden (so zuletzt E.S. GERSTENBERGER, Priester, 210) oder als Hintergrund ein nichtpriesterlicher Dienst am nachexilischen Tempel zu vermuten ist, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geklärt werden.

565 Ex 38,8 dürfte nachpriesterschriftlich sein. Daß der Vers allerdings aus 1Sam 2,22 entlehnt ist (wie z.B. J. SCHARBERT, Exodus, 139 annimmt), ist eher unwahrscheinlich. V 22a fun-

weder in 1Sam 2,22 noch in Ex 38,8 der Dienst der Frauen liquidiert oder in seiner Zugehörigkeit zum YHWH-Kult in Zweifel gezogen. Dies setzen jedoch die meisten Deutungen unhinterfragt voraus. Ex 38,8 wertet eher positiv, indem priesterliches Gerät (vgl. zur Funktion Ex 30,17-21) durch Verzichtleistung der Frauen hergestellt wird (vgl. Ex 35,4-29; 36,3-7). Es wird gerade nicht angezeigt, daß der Dienst am Eingang des Offenbarungszeltes nach der Spende nicht fortgesetzt worden wäre. Ebenso wird in 1Sam 2,22 nicht der Dienst der Frauen negativ gewertet, sondern der „sexuelle Mißbrauch“ der Söhne Elis. Die Handlung der Frauen wird anscheinend gerade nicht sanktioniert, zumindest sagt der Text darüber nichts aus. Nichts deutet im Text darauf hin, daß der Dienst der Frauen am Eingang des Offenbarungszeltes, am Heiligtum in Schilo, nach dem „Vorfall“ nicht fortgesetzt worden wäre. Das ist schlicht unvorstellbar, wenn die Frauen in 1Sam 2,22 Kultprostituierte gewesen wären. Nicht die Frauen haben die Söhne Elis verführt, sondern umgekehrt haben sich die Priester durch den Verkehr mit den Dienerinnen für ihren priesterlichen Dienst unrein gemacht und am Personal des Heiligtums wie am gesamten Volk (vgl. V 22a) „schadlos gehalten“.

Wäre WINTERS Deutung von Ex 38,8 richtig, daß die Spiegel der Frauen als Kultgerät eines Göttinnenkultes im weitesten Sinne aufzufassen wären, würde man doch wohl erwarten, daß die Frauen durch den „Götzendienst“ für einen Dienst am Heiligtum unrein geworden wären. Das gilt analog auch für GÖRGs Annahme eines ägyptisch beeinflussten YHWH-Synkretismus, wenn er von Umdeutung des Dienstes spricht.

Die Kritik an den beiden Vorschlägen hat ferner noch grundsätzlicher einzusetzen: Es ist zu fragen, ob die Konzentration auf eine wie auch immer zu bestimmende kultische Funktion der Spiegel (Spiegeldienst) überhaupt richtig ist. Ist in dem hier vorliegenden priesterlichen Material, in einer Beschreibung über die Herstellung von Tempelgeräten überhaupt vorstellbar, daß Fremdgöttinnenobjekte (WINTER) oder ambivalentes, nicht eindeutig yahwistisches Kultgerät (GÖRG) zu yahwistischem Kultgerät weiterverarbeitet wird, das anschließend im Tempelkult priesterlichen Reinigungsriten dienen soll? WINTER und GÖRG gehen beide davon aus, daß die Spiegel *im Dienst* der Frauen Verwendung fanden. Der Text gibt das nicht unmittelbar her! Die Spiegel können auch aus dem „profanen“ Alltagsdasein der Frauen stammen und müssen nicht zwingend kultisch konnotiert sein. Ihre primäre Funktion dürfte sie als luxuriöse Gebrauchsgegenstände ausweisen. Ferner gehen WINTER und

---

giert als Zusammenfassung der VV 12-17, während V 22b diese Zusammenfassung noch steigernd überbietet. Ließe sich diese Steigerung noch kohärent einbinden, so fällt doch auf, daß V 22b in der folgenden Anklage in VV 27-29 fehlt. Problematisch bleibt auch die Erwähnung des *ʾohæl mōʿed* für das Heiligtum in Schilo (vgl. 1Sam 1,24; 3,21; 14,3). Zudem fehlt der Halbvers in einigen LXX Handschriften und in 4QSam<sup>a</sup>. Unter anderen wird der Vers daher von H. J. STOEBE (Samuel, 109) oder P.K. MCCARTER (1 Samuel, 80.114) als sehr später Zusatz unter Aufnahme von Ex 38,8 gewertet.

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

GÖRG davon aus, daß die Hergabe der Spiegel eingefordert wurde, da sie dem YHWH-Kult - wie auch immer - nicht konform waren. Auch das steht nicht im Text. Kann man nicht eher Ex 38,8 mit den Spenden der Schmuckobjekte und Kleinodien in Ex 35,22.24.27 vergleichen und positiv werten<sup>566</sup>? Die Frauen am Eingang des Offenbarungszeltes würden dann sogar vom „einfachen Volk“ abgehoben, das seine Spendentätigkeit aufgrund einer Anordnung des Mose eingestellt hatte, weil bereits genügend Material vorhanden war (Ex 36,6f). Die Dienerinnen stellen hingegen über das geforderte Maß hinaus kostbare Kupferpiegel zur Verfügung.

Es sollte deutlich geworden sein, daß so oder so eine Verbindung der Frauen am Eingang des Offenbarungszeltes mit der Kultprostitution schlicht abwegig ist. Man kann sich bei dieser Deutung des Eindrucks nicht verwehren, daß den Exegeten ein Dienst der Frauen am Heiligtum anscheinend nur sexuell oder fremdgötterkultisch konnotiert vorstellbar ist. Diesen Mangel hebt zwar GÖRGs Vorschlag in gewisser Weise auf, jedoch verbleibt auch er letztlich bei einer negativen Wertung. In der hier vorgelegten - bewußt positiv wertenden - Alternative werden weder der Dienst der Frauen noch die Spiegel mit einem Göttinnenkult oder mit einem Synkretismus verbunden.

#### *b) Töchter und Priestertöchter in kultisch zweifelhaften Diensten?*

Zwei Stellen aus dem Heiligkeitsgesetz werden in der Kommentarliteratur gemeinhin mit Kultprostitution in Verbindung gebracht<sup>567</sup>. Zum einen handelt es sich um Lev 19,29, wo im Rahmen sozialer und kultischer Gesetze einem Familienvater geboten wird, seine Tochter nicht zu entweihen, zum anderen um eine Bestimmung im Priestergesetz Lev 21,9, wo für eine „hurende“ Priestertochter die Todesstrafe als Sanktion bestimmt wird.

19,29: *ʾal t<sup>e</sup>hallel ʾæt bitt<sup>e</sup>kā l<sup>e</sup>haznôtāh  
w<sup>e</sup>lo ʾtiznæh hā ʾāræš ūmāl ʾāh hā ʾāræš zimmāh*

Entweih nicht deine Tochter, indem du sie zur Hurerei anhälst, denn nicht darf das Land weghuren und das Land mit Schamlosigkeit angefüllt werden.

21,9: *ūbat ʾiš kohen kī tehēl liznôt ʾæt ʾābīhā hīʾ m<sup>e</sup>hallaēlæt bā ʾeš tiššārep*

---

566 Daß Ex 38,8 eine bewußte Umdeutung der Traditionen von Ex 32,2f; Ri 8,24-27 und Ez 7,19f (sowie das von WINTER nicht genannte Ez 16,17) sei, wie U. WINTER, *Frau*, 65, vermutet, ist in der Engführung auf die Verbindung zur Göttin unwahrscheinlich. Auch in Ex 35,22 wird die Spende von Schmuck erwähnt, ohne daß hier ein Bezug zum Fremdgötterkult gegeben wäre. Richtig scheint hingegen, daß die Spendenmentalität, die bis zum Überfluß reicht (vgl. Ex 36,3-7), die absolute Loyalität gegenüber dem Heiligtum charakterisiert und insofern natürlich ein Gegengewicht zu den Spenden von Schmuck für ein Fremdgötterobjekt darstellt.

567 Vgl. W. KORNFELD, *Leviticus*, 77.84; G.J. WENHAM, *Leviticus*, 272.291; K. ELLIGER, *Leviticus*, 262.289; M. NOTH, *Leviticus*, 123f.135; vgl. auch H. JAGERSMA, *Leviticus* 19, 110f.139.

Wenn sich die Tochter eines Priesters durch Hurerei entweicht, dann entweicht sie ihren Vater, im Feuer soll sie verbrannt werden.

Es verwundert, daß als Hintergrund von Lev 19,29 in der Literatur einmütig ein Verbot der Kultprostitution angenommen wird, obwohl der Wortlaut der Stelle dies nicht unmittelbar nahelegt. Die genannten Gründe für diese Deutung sollen kurz wiedergegeben werden:

M. NOTH: „In V. 29 handelt es sich, wie die Formulierung zeigt, um die bei den »Kanaanäern« üblich gewesene und noch übliche »kultische Prostitution«, zu der ein Mann seine Tochter veranlassen könnte“<sup>568</sup>.

K. ELLIGER: „In 29 ist kaum an gewöhnliche Unzucht gedacht, wenn der Vater selbst seine Tochter dazu anhält. Nicht nur vom Zusammenhang, sondern auch von der Sache her legt es sich nahe, daß hier kanaänische, auch in den Jahwedienst eingedrungene Kultsitten bekämpft werden, seien es bestimmte Brautriten (...), sei es das Kedeschenwesen, die kultische Dauerprostitution“<sup>569</sup>.

H. JAGERSMA: „Of in leviticus 19,29 ook aan een קדשה gedacht is kan niet met zekerheid worden vastgesteld, maar dat hier geageerd wordt tegen Kanaänitische cultusriten lijkt voor de hand te liggen, vooral ook omdat deze vetitief gevolgt wordt door een religieus-cultische motivering waarin wordt uitgesproken, dat overtreding van het verbod niet alleen voor de overtreders, maar ook voor het land consequenties heft. Dit laatste kan er op wijzen dat hier geen sprake is van »hoejerij« in de gewone zin van het woord, maar van »oereij« in verband met de cultus (vruchtbaarheidsriten voor de akkerbouw)“<sup>570</sup>.

A. CHOLEWIŃSKI: „Es ist nicht ganz klar, ob die sakrale oder jede andere Form der Prostitution Gegenstand des Gesetzes ist. Die Einfügung dieses Gesetzes in den Zusammenhang durchaus kultischer Bestimmungen ... und seine kultische Ausprägung dürften eher die erste Möglichkeit befürworten“

Die beiden jüngeren Kommentare von W. KORNFELD und G. WENHAM geben keine eigene Begründung an, sondern kommentieren unter der unhinterfragten Voraussetzung der Kultprostitution im Hintergrund. Beispielhaft für die diffusen und zum Teil völlig falschen Voraussetzungen ist die jüngste der hier konsultierten Kommentierungen von WALTER KORNFELD:

„Verschiedene weibliche Gottheiten, besonders die babylonische Istar und die kanaänische Astarte, waren Repräsentantinnen der Muttergöttin, die bei Agrarvölkern als Spenderin der Fruchtbarkeit durch sexuelle Riten verehrt wurde“<sup>571</sup>.

Obwohl Lev 19,29 keine Formulierungsparallelen zu Dtn 23,18 aufweist, wird der Vers als Entsprechung zu dem „Verbot der Kultprostitution“ im Deuteronomium interpretiert<sup>572</sup>. CHOLEWIŃSKI ist sogar der Ansicht, daß „der Umfang von V. 29 breiter als sein dt Gegenstück“ bestimmt ist und das Gesetz gegenüber Dtn 23,13 „erweitert und vielfach ergänzt“ ist: „Während Dt 23,18 nur vom beruflichen Treiben der sakralen Unzucht handelt, will Lv

---

568 M. NOTH, Leviticus, 123f.

569 K. ELLIGER, Leviticus, 262.

570 H. JAGERSMA, Leviticus 19, 110f.

571 W. KORNFELD, Levitikus, 77.

572 H. JAGERSMA, Leviticus 19, 110; A. CHOLEWIŃSKI, Heiligkeitsgesetz, 273f.

19,29 aller Wahrscheinlichkeit nach auch andere, mehr sporadisch oder sogar einmalige Fälle dieser Entartung ausschließen“<sup>573</sup>.

Die bei NOTH und ELLIGER genannten Gründe sind nicht gerade ausführlich und unmittelbar einsichtig: Mit der „Formulierung“, die einen Zusammenhang mit kultischer Prostitution nahelege, meint NOTH zunächst wohl die „abscheuliche »Schandtät«“ (*zimmāh*) am Ende des Verses<sup>574</sup>. Da das ganze Land von der im ersten Versteil verbotenen Tat betroffen ist, sei nicht an profane Prostitution zu denken. Auf derselben Linie liegt JAGERSMA. Von CHOLEWIŃSKI wird ferner auf die „kultische Färbung“ von *hll* im Heiligkeitsgesetz verwiesen. Unter dem „Zusammenhang“, den ELLIGER als Grund nennt, wird man wie bei CHOLEWIŃSKI den näheren Kontext der Bestimmung verstehen müssen. Denn die unmittelbar benachbarten VV 26-31 sind „kultischen Inhalts“ und verbieten „heidnische Kultpraktiken“<sup>575</sup>:

V 26a verbietet den Blutgenuß, wobei ELLIGER erwägt, ob nicht G „mit ihrer Übersetzung »auf den Bergen« doch die ursprüngliche Lesart bewahrt, so daß die Teilnahme an Opfermahlen an Höhenheiligümern verboten wäre“. In V 26b werden Orakelpraktiken „offenbar als heidnisch verpönt“. V 27 verbietet das uralte „Haaropfer“ und das Einritzen der Haut als Trauerbräuche, die „als abergläubische Praktiken abgetan“ werden. V 31 verbietet schließlich Totenbeschwörung und Wahrsagerei als unheilige Praktiken.

So verstanden steht V 29 in einem Umfeld kultischer Bestimmungen, das auf nicht YHWH-konforme Kultpraktiken abhebt, und unter diesen Voraussetzungen liegt es nahe, auch in V 29 mehr als nur einen Rekurs auf profane Prostitution zu sehen<sup>576</sup>.

Die in der Literatur genannten Gründe reichen nicht aus, um in V 29 irgendeinen Bezug zur kultischen Prostitution zu postulieren. Betrachtet man zunächst nur den Vetitiv *ʿal tʰhallel ʿæt bittēkā lʰhaznōtāh*, so können als Gründe lediglich der Gebrauch des Verbums *hll* und der Kontext angeführt werden. Im Gesamtkontext von Kap. 19 geht es um die Konkretisierung der Heiligkeitsforderung (V 2, vgl. 22,32), und innerhalb dieses Rahmens ist auch das *hll pi.* zu verstehen. Insgesamt 14mal ist das Piʿel von *hll* in Lev 19-22 gebraucht und in der Tat überwiegend mit kultischer Konnotation<sup>577</sup>. Das „Entweihen“ selbst ist nicht unbe-

---

573 A. CHOLEWIŃSKI, Heiligkeitsgesetz, 274 mit Verweis auf die These L. ROSTs zu Hos 4,13f (s. dazu u.).

574 M. NOTH, Leviticus, 124.

575 Vgl. die folgenden Zitatsplitter alle bei K. ELLIGER, Leviticus, 261.

576 Vgl. zu dieser Argumentation auch H. JAGERSMA, Leviticus 19, 110f.

577 Lev 19,8.12.29; 20,3; 21,6.9.12.15.23; 22,2.9.15.32. Ein weiterer Piʿel-Beleg ist Lev 18,21. Häufiger erscheint die Wendung „den Namen YHWHs entweihen“ (19,12; 20,3 [vgl. 18,21]; 21,6; 22,2) und zwar in Zusammenhängen mit dem Kinderopfer, dem Meineid als Mißbrauch des YHWH-Namens und in priesterlichen Bestimmungen (vgl. dazu auch 21,6.9.15). Das Heiligtum (21,12) und die Behandlung von Opfertagen (19,8; 22,2.15) sind weitere Kontexte, in denen von „entweihen“ die Rede ist.



dingt eine kultische Handlung, sondern beschreibt einen Sachverhalt oder eine Tat, die die (kultische) Heiligkeit affiziert. Am besten läßt sich der Sachverhalt des „Entweihens“ umschreiben als den gegebenen Charakter der Heiligkeit verlieren oder den Charakter der gottgewollten Heiligkeit (Gottes, von Personen oder von Sachen) in Frage stellen. In V 29 heißt das, daß der Vater durch das Anhalten zur Hurerei verhindert, daß seine Tochter dem Status der Heiligkeit entspricht.

Daß vom unmittelbaren Kontext her ein Verbot kultischer Prostitution naheliegt, kann ebenfalls in Frage gestellt werden. In der Tat werden in VV 26-31 Praktiken verboten, die ein nicht YHWH-konformes „Flair“ besitzen: Die Schlangen(gift)-Beschwörung (*nhš*), die meteorologischen Omina (*ʿnn*) (V 26b), die Totenbeschwörung (*ʿób*), die Orakelbefragung (*yiddē ʿont*)<sup>578</sup> und schließlich die Trauerbräuche (Scheren des Haupthaars und des Bartes und die Selbstmutilation)<sup>579</sup>. Dies reicht aber kaum aus, in V 29 einen Bezug zum Fremdgötterdienst zu postulieren. Die Trauerbräuche lassen sich nicht auf Fremdgötterkulte eingrenzen, und auch V 30 fällt (wie der Anschluß in V 32) durch die Erwähnung des Sabbats aus dem eng gesteckten Rahmen. Eine ähnliche Vermischung zwischen kultischen, sexuellen und sozialen Bestimmungen zeigt auch der etwas weitere Kontext<sup>580</sup>. Gerade die Kontext-Betonung der Wurzel *qds* ließe erwarten, daß sie in V 29 ebenfalls auftaucht<sup>581</sup>.

Bezieht man die übrigen Verbalstämme mit ein, so sind noch das *hll* ni. in Lev 21,4 im Rahmen der Vorschriften für das Verhalten des Priesters in Sterbefällen und das *hll* hi. als Entweihen der Priestertochter, die durch ihr Verhalten ihren Vater entweicht.

Zweimal (Lev 21,7.14) findet sich im Rahmen der Heiratsbestimmungen für Priester die Bestimmung *h<sup>a</sup>lālāh*. Das Adjektiv ist wahrscheinlich aber von *hll* II „durchbohren“ abzuleiten und meint so die deflorierte Frau (vgl. auch die positiv gefaßte Bestimmung, daß der *hakkohen* *haggādōl me ʿaḥāw* (Lev 21,10) eine *ʿiššāh bibtūlēha*, eine Frau in ihrer (wahrscheinlich: sexuell noch unberührten) Jugendzeit, heiraten soll (Lev 21,13f). Daß bei dem Gebrauch des Adjektivs wegen Gen 34,27 zugleich an eine Vergewaltigung zu denken ist, wie z.B. W. KORNFELD (Leviticus, 84) annimmt, ist fraglich. Von einer Übersetzung „Entehrte“ (wie EÜ) wird meist dann ausgegangen, wenn das Adjektiv nicht auf *zonāh* bezogen wird (s. dazu auch u. Anm. 590).

Die Annahme von M. ZIPOR (Restrictions, 263-265), das *h<sup>a</sup>lālāh* in den Heiratsbestimmungen für Priester Lev 21,7.14 als pejorativen Gegenbegriff zu *q<sup>e</sup>dešāh* zu verstehen und damit als die Heirat mit einer Geschiedenen (*g<sup>e</sup>rūšāh*) sowie einer profanen (*zōnāh*) oder kultischen Prostituierten (*h<sup>a</sup>lālāh*), überzeugt demgegenüber nicht. Von kultischer Prostitution ist in den Heiratsbestimmungen nicht die Rede.

578 Vgl. zu diesen Orakelpraktiken, die alle vier auch im Prophetengesetz erscheinen, U. RÜTERSWORDEN, *Gemeinschaft*, 79-81.

579 Zu den Trauerbräuchen s.o. S. 114.

580 Vgl. 19,3f mit Elterngesetz, Sabbatgesetz und Fremdgötter-/Bilderverbot; die Vermischungsgesetze in 19,19 zwischen dem „Liebesgesetz“ V. 18 und dem Verbot des Verkehrs mit einer Nebenfrau des „Nächsten“ V 20. Auch im anschließenden Kap. 20 ist nur schwerlich eine einheitliche Systematik zu erkennen.

581 Daß gerade wegen der Heiligkeitsforderung in V 2 hier der Terminus *q<sup>e</sup>dešāh* bewußt vermieden worden sei und hier die kultische Prostitution als profane chiffriert werde, um jegliche Assoziation zwischen Kultprostitution und YHWH-Dienst zu vermeiden (*hll* als Oppositiionsbegriff), wie G.J. WENHAM (Leviticus, 272) und A. CHOLEWIŃSKI (Heiligkeitsgesetz,

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

Vielmehr bedarf die auffallende Formulierung einer Erklärung: Die Prostitution selbst wird gerade nicht thematisiert und schon gar nicht generell verboten. Dem Vater und nicht der Tochter wird etwas verboten; das Hif'il von *znh* kann hier nur „zur Prostitution oder Unzucht anhalten“ bedeuten. Klingt der ohne Strafbestimmung ergehende Vetitiv dann aber nicht eher wie ein Verbot der ökonomischen Ausnutzung Schutzbefohlener auf sexuellem Gebiet - oder anders formuliert, daß dem Vater hier untersagt wird, als Zuhälter seiner eigenen Töchter aufzutreten? Natürlich bewegt sich diese Deutung im Bereich der Spekulation. Von einer Bereicherung des angesprochenen Vaters ist zum einen keine Rede, und zum anderen sind die Informationen über solche schwerwiegenden Sozialdelikte rar: Ex 21,7 kennt den Verkauf der eigenen Tochter aus wirtschaftlicher Not in die Schuldklaverei, wobei auch die „sexuelle Verfügbarkeit“ der Tochter mit verkauft wird. Deutlich scheint das auch in Neh 5,5, wo das Schicksal der Töchter im besonderen Anlaß zur Klage gibt. Zu nennen wären schließlich auch Gen 19,8 und Ri 19,24, wo zum Schutz des bedrohten Gastes (in zweifelhaft „gastfreundlicher“ Haltung) die Töchter zur sexuellen Verfügung angeboten werden. Die wenigen Belege können die oben erwogene Deutung nicht sicher stützen. Jedoch ist die Alternative, daß durch den inf. cstr. *znh* hi. wie in den übrigen Belegen<sup>582</sup> eine Fremdgötterverehrung evoziert würde, ebensowenig wahrscheinlich. Denn dann müßte man fragen, warum hier nur die Verantwortlichkeit des Vaters für „Weghuren der Tochter von YHWH“ ins Auge gefaßt wird.

Ist nun bei einem Verständnis im wörtlichen Sinn, dem „Anhalten zur Prostitution“ als eine Form der „Zuhälterei“, noch verständlich, warum der Nachsatz („damit nicht das Land weghurt und angefüllt wird mit Schamlosigkeit“) in dieser Deutlichkeit das Verhalten mißbilligt? Die Formulierungen des Nachsatzes rücken das Verbot in V 19 in die Nähe von Ez 16,23ff, wo z.T. reale, z.T. politische und kultische „Hurerei“ des Landes bzw. Jerusalems das Land anfüllt. V 29b kann jedoch die Engführung der Deutung auf den Bereich kultischer Prostitution ebenfalls nicht tragen: Die *zimmāh* „Schamlosigkeit“, mit der das Land angefüllt wird<sup>583</sup>, verweist deutlich auf ein ethisch mißbilligtes Sexualverhalten. Im Heiligtumsgesetz findet sie sich noch in 18,18 und 20,14 (2mal), dem Verbot des gleichzeitigen

---

274) annehmen, versucht das Fehlen eindeutiger Terminologie und die profane Zielrichtung des Verbotes zu einem positiven Argument umzumünzen.

582 Das Hif'il von *znh* ist selten. In den schwierigen Hoseabelegen Hos 4,10.18; 5,3 scheint es nicht anders als das Qal verwandt. In Ex 34,16; 2Chr 21,11 und 21,13 meint es klar „zur Unzucht verleiten“. Während die Hoseabelege zwischen sexueller Bedeutung und dem Fremdgötterkontext oszillieren, stehen die übrigen Belege klar im Zusammenhang mit Fremdgötterdienst.

583 Daß das Land mit etwas angefüllt wird, findet sich häufiger, sei es im positiven Sinn (vgl. z.B. Gen 1,28; 9,1; Ex 1,7; Num 14,21; Jes 11,9) oder auch im Negativen (vgl. Gen 6,11.13; Ez 8,17; 9,9; Jes 2,6-8; u.ö.). Vgl. zum Anfüllen mit „Schamlosigkeit“ besonders Jer 23,10: *kl m'ēnā 'āpīm māl 'āh hā 'āræš* „Voll von Ehebrechern ist das Land ...“.

Verkehrs bzw. der gleichzeitigen Heirat mit Mutter und Tochter (vgl. auch Ez 22,9.11). Ähnlich deutlich auf Unzucht gemünzt taucht der Begriff in der drastischen Anklage an das „hurerische Land“ bzw. die „hurerische Stadt Jerusalem“ in Jer 13,27; Ez 16,27.43.58; Ez 23,21.27.29.35.44.48 (2mal).<sup>49</sup> auf<sup>584</sup>, wobei auch in diesen Stellen durchaus eine Verbindung zu Fremdgötterkulten mitgesetzt ist. Dies muß erst recht für die Formulierung *w<sup>elo</sup> tiznæh hā'āræš* konstatiert werden. Die einzig vergleichbare Formulierung ist die klassische Stelle im Auftakt des Hoseabuches Hos 1,2 *kī zānoh tiznæh hā'āræš me'ah<sup>a</sup>rê YHWH*<sup>585</sup>. Das entscheidende *me'ah<sup>a</sup>rê YHWH* oder ähnliches fehlt jedoch in Lev 19,29, so daß das *znh* eher „wörtlich“ denn metaphorisch (Abkehr von YHWH) zu verstehen ist. Nach diesem Durchgang kann folgendes Fazit für Lev 19,29 gezogen werden: Aufgrund der semantischen Parallelen dürfte deutlich geworden sein, daß es sich in der Formulierung nicht um einen alten Vetitiv handelt, sondern der Wortgebrauch (*hll pi.*; *zimmāh*; *znh hā'āræš*) in die exilische und nachexilische Zeit weist (vgl. Ez 16; 23; Hos 1,2b und der Kontext im Heiligkeitsgesetz). Sachlich oder formal gibt es keinen Grund, den Vetitiv aus seinem jetzigen Kontext zu lösen. Das Verbot ist demnach im Rahmen der Heiligkeitsforderung (Lev 19,2) zu interpretieren. Aus einem kultisch und z.T. auch fremdkultisch konnotierten Kontext kommt man durch die gewählten Formulierungen nicht heraus. Das bedeutet jedoch nicht, daß das vom Vater veranlaßte Handeln der Tochter selbst ein unmittelbar kultisches Handeln ist! Vielmehr wird durch das mißbilligte Sozialverhalten des Vaters (!) die grundlegende Heiligkeit der Tochter in Frage gestellt. Die beiden Folgebestimmungen setzen in der Logik die Verallgemeinerung des Einzelfalls voraus. Wenn Väter ihre Töchter zur Prostitution verleiten oder anhalten, bricht der Grundpfeiler des Ethos einer „eingebundenen Sexualität“ zusammen: Das Land „hurt“ und wird mit „Schamlosigkeit“ angefüllt. Damit wird die Heiligkeit der Gesamtgesellschaft/des Landes ebenfalls in Frage gestellt. Die Prostitution wird nicht generell verboten oder sanktioniert, erscheint aber doch in einer deutlich negativen Konnotation. Nichts zwingt in dem Vers zu der Annahme, der Vater würde seine Tochter zur einmaligen oder dauerhaften kultischen Prostitution anhalten. Die vorgeschlagene Alternative, in dem Vers ein schwerwiegendes Sozialdelikt eines Vaters gegenüber seiner Tochter zu sehen, läßt sich mit der Datierung in exilisch-nachexilische Zeit besser vereinbaren als ein Bezug zur Kultprostitution. Möglicherweise bietet Neh 5,5 einen sozialgeschichtlichen Anhaltspunkt.

---

584 Vgl. als Belege von Belege von *zimmāh* (insg. 29 Belege) ferner Ez 24,13; Hos 6,9; Ijob 31,11 und - mit z.T. abgeschwächter Bedeutung - Spr 10,23; 21,27; 24,9; Ijob 17,11; Ps 119,150.

585 Vgl. zur Einordnung und Interpretation o. S. 574-580.

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

Nachdem für die allgemeinere Bestimmung in Lev 19,29 ein Bezug zur Kultprostitution für unwahrscheinlich erachtet wurde, ist nun auf den „Spezialfall“ in Lev 21,9 einzugehen. Auch diese Bestimmung wird - allerdings nicht in gleicher Breite - mit Kultprostitution in Verbindung gebracht. Zum Teil stützt sich die Deutung dabei auf die Vorgaben in Lev 19,29:

„Die Hingabe der Tochter als Sakraldirne war allgemein verboten (19,29). Dieser Nachtrag fordert im Fall einer Priestertochter, die durch Familiensolidarität an der Heiligkeit des Vaters teilnahm, die Todesstrafe durch Verbrennen“<sup>586</sup>.

Oder es wird auf die Nähe zum Heiligtum und die „weit verbreitete“ Kultprostitution verwiesen:

„Vos bringt zu Recht die Hurerei der Tochter mit der Kultprostitution in Verbindung. Dafür konnte natürlich ein Mädchen, das an einem Heiligtum aufwuchs, besonders anfällig sein“<sup>587</sup>.

„... a priest's daughter who turns to prostitution (frequent enough in a world where cultic prostitution was commonplace) profanes her father. An exemplary punishment is prescribed for this offense to demonstrate that the worship of the Lord has no place for such pagan practices“<sup>588</sup>.

Wie in Lev 19,29 spielt die familiäre Eingebundenheit der Tochter eine Rolle. Sowohl das Stichwort *znh* wie auch das Verbum *hll* tauchen auf. Auf den ersten Blick scheinen die beiden Bestimmungen tatsächlich zusammenzuhängen. Die Unterschiede sind jedoch erheblich: a) Nicht mehr der Vater, sondern die Tochter ist das Subjekt der mißbilligten Handlung (*kī teḥel liznôt*), b) das Handeln der Tochter entweiht den Vater (*ʿæt ʾābīhā hīʾ m<sup>e</sup>hallaēlæt*) und nicht umgekehrt, schließlich folgt c) eine Strafbestimmung (*bā ʿeš tiššārep*). Die beiden Bestimmungen sind aufgrund der Unterschiede nur bedingt vergleichbar. Auf keinen Fall können sie sich gegenseitig in der Deutung „Kultprostitution“ stützen. Daß der Gebrauch des Verbuns *hll* nicht selbst eine kultische Handlung als Hintergrund haben muß, wurde oben bereits genannt. Aufgrund des *hll* läßt sich auch hier nicht auf eine kultische Konnotation des profanen *znh* schließen. Über die angebliche „Anfälligkeit“ einer Priestertochter für die Kultprostitution braucht nicht spekuliert zu werden. Auffallend ist hingegen die außergewöhnlich harte Strafe: Die sich prostituierende Priestertochter soll verbrannt werden. Die einzig vergleichbare Straffolge in einem Gesetzestext<sup>589</sup> steht in Lev 20,14, dem Ver-

---

586 W. KORNFELD, Levitikus, 84.

587 U. WINTER, Frau, 47 mit Bezug auch C.J. VOS, Woman in the Old Testament Worship, Amsterdam 1968.

588 G.J. WENHAM, Leviticus, 291. Daß die Interpretation WENHAMS auf die Kultprostitution abzielt, ergibt sich erst aus dem Nachsatz, wo er das Vergehen als „heidnisches“ einstuft und damit einen Bezug zum Fremdgötterkult postuliert, der nur bei Kultprostitution plausibel ist. K. ELLIGER (Leviticus 289), M. NOTH (Leviticus, 135) und A. CHOLEWIŃSKI (Heiligkeitgesetz, 305f) erwägen die Möglichkeit, daß hier von kultischer Prostitution die Rede ist, wollen sich aber ausdrücklich nicht auf diese Deutungsrichtung festlegen.

589 Vergleichbar, jedoch nicht auf der gleichen Ebene, sind noch die berichtenden Notizen in der Erzählung vom Diebstahl Achans (Jos 7,5.15) und in der Erzählung vom Rätsel Simsons (Ri

bot der gleichzeitigen Heirat von Mutter und Tochter: Dort sollen alle drei betroffenen Personen im Feuer verbrannt werden, „damit es keine Schamlosigkeit (*zimmāh*) in eurer Mitte gibt“. Von der Sache her ist die Strafe in Lev 21,7 kaum zu erklären. Wenn die Annahme richtig ist, daß Prostitution nicht generell sanktioniert wurde, muß die Begründung für die Strafe im Familienstatus der Priestertochter liegen. So wie die Heirat mit einer Prostituierten (*ʾiššāh zonāh*) und damit (bzw. oder einer<sup>590</sup>) bereits deflorierten Frau (*h<sup>a</sup>lālāh*) die Heiligkeit des Priesters tangieren würde (Lev 21,7.14), so wird diese erst recht tangiert, wenn seine Tochter eine Prostituierte ist<sup>591</sup>. Offensichtlich erscheint hier die Prostitution - wie in Lev 19,27 - negativ konnotiert, insofern sie nicht mit der Heiligkeit des Priester in unmittelbarem Kontakt stehen darf. Prostitution der weiblichen Mitglieder einer Priesterfamilie darf es nicht geben, weder von der Ehefrau vor der ehelichen Beziehung noch von der Tochter. Interpretiert man die Bestimmung von V 9 im Kontext der VV 7 und 14, gibt es keinen Grund, von Kultprostitution zu sprechen.

*c) Vater und Sohn gehen zum selben Mädchen (Am 2,7)*

Auch bei dem klassischen Sozialkritiker unter den Propheten hat man in der Auslegungsgeschichte die Kultprostitution entdecken wollen. Es handelt sich um eine *crux interpretum* in der Israelstrophe Am 2,6-16<sup>592</sup>:

14f). Letztere ist von der Sache her hier besonders interessant: Die Philister verbrennen das Haus des „Timniter“ und die Frau Simsons (15,6), weil Simson die Felder der Philister verwüstet hat. Unklar bleibt, warum die Philister auch die geschiedene (14,20; 15,2) oder durch den Schwiegervater entzogene (15,1.6) Frau Simsons verbrennen. Zwar haben die Philister die Verbrennung angekündigt, als diese ihnen die Lösung des Rätsels nicht erzählen wollte (14,15), jedoch ist das Rätsel ja inzwischen gelöst (14,18). Als die Philister fragen, wer die Felder abgefackelt hat, bekommen sie die Antwort: „Simson, der Schwiegersohn des Timniter, weil dieser ihm seine Frau weggenommen hat (*ki lāqah ʾet ʾišō wayyitt<sup>e</sup>nāh l<sup>e</sup>mere ʾehu*)“ (15,6). Wird die Frau Simsons wegen Ehebruchs verbrannt oder wirkt hier vielleicht sogar Simsons sexuell konnotierter Ausruf: „Hättet ihr nicht mit meiner Kuh gepflügt, dann hättet ihr mein Rätsel nicht erraten“ (V 18) mit? Zwar scheint die erste Lösung wahrscheinlicher, jedoch ist das „Strafmaß“ gerade wegen der Schuldminderung (der Vater hat die Tochter weggegeben) unangemessen zu hoch. Eine Entscheidung für den zweiten Vorschlag würde eine tiefere Analyse von Ri 14f voraussetzen, welche hier nicht geleistet werden kann.

590 Es muß hier offenbleiben, ob in Lev 21,5.14 *ʾiššāh zonāh wa<sup>a</sup>h<sup>a</sup>lālāh* bzw. *h<sup>a</sup>lālāh zonāh* jeweils voneinander zu trennen sind, wie z.B. EÜ annimmt („weder eine Dirne, noch eine Entehrte“), oder - was wahrscheinlicher ist - die Termini aufeinanderbezogen sind und jeweils ein Glied einer zwei- bzw. dreigliedrigen Kette bilden („eine Prostituierte und [dadurch] deflorierte“ in V 7 bzw. „eine deflorierte Prostituierte“ in V 14). Zur These M. ZIPORS, daß *h<sup>a</sup>lālāh* hier pejorativer Ersatzbegriff für *q<sup>e</sup>dešāh* sein soll, vgl. o. Anm. 577.

591 Vgl. zum Heiligkeitskonzept in den Priestergesetzen auch E. GERSTENBERGER, *Priester*, 200f.

592 Vgl. zu dieser Einschätzung G. FLEISCHER, *Menschenverkäufer*, 61; F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, *Amos*, 707.

Am 2, 7b:

*w<sup>e</sup> ʾiš w<sup>e</sup> ʾābîw yelkū ʾæl hanna ʿarāh*  
*l<sup>e</sup>ma ʿan ḥallel ʾæt šem qādsî*

Ein Mann und sein Vater gehen zu dem(selben) Mädchen,  
 um meinen heiligen Namen zu entweihen.

Wiederum wurde in älteren Auslegungen aufgrund der angeblich „eindeutig kultischen Terminologie“ (*ḥll ʾæt šem qādsî*) vermutet, daß es sich hier um ein kultisches Vergehen handelt<sup>593</sup>. Mit tiefer Verachtung kommentiert beispielsweise ARTUR WEISER den Vers so: „V. 7b beleuchtet vermutlich eine andere verbreitete Kultsitte, mit der man damals die Gottheit zu ehren glaubte und dabei gegen die elementarste Grundlage der Ehrfurcht und Pietät verstieß: Die kultische Unzucht“<sup>594</sup>. Ein markantes Beispiel für die Verbindung der *na ʿarāh* mit dem Komplex Kultprostitution ist der Amos-Kommentar von FRANCIS I. ANDERSEN und DAVID NOEL FREEDMAN: Auf der Suche nach dem Anklagepunkt in Am 2,7 ziehen sie die „Kultprostitution“ aufgrund der Erwähnung des Heiligtums in V 8 in Erwägung. In ihren Assoziationen gehen sie über den Horizont einer kultischen Prostitution aber noch hinaus und verbinden als Alternativdeutung die *na ʿarāh* mit einem Göttinnenkult, den Amos hier als eines der Hauptvergehen anprangere: „If the sin lies in the identity of »the girl,« then the question is whether she is a (cult)prostitute or »the goddess«“<sup>595</sup>. Poinziert spielen sie dann in ihrem Kommentar die zweite Möglichkeit mit folgender Argumentationskette durch: Das ungewöhnliche *ʾiš w<sup>e</sup> ʾābîw* sei nicht auf einen Haushalt (ein Sohn und sein Vater) engzuführen, sondern wolle zum Ausdruck bringen, daß das Vergehen seit Generationen praktiziert werde: „Not just two men, but everybody is doing it ... They have been doing it for generations“<sup>596</sup>. Die Wendung *hlk ʾæl* verstehen sie nicht als Euphemismus, sondern „the verb »walk« suggests religious pilgrimage, resort to a shrine“<sup>597</sup>. Über das despektierlich suffigierte *bêt ʾælohêhæm* in V 8 sei klar, daß es sich nicht um ein YHWH-Heiligtum handele. Es sei ferner auffallend, daß die *na ʿarāh* determiniert eingeführt werde, also bereits als gut bekannt vorausgesetzt werde. Unter diesen Vorgaben suchen sie nach einem scheinbar bekannten und verbreiten Kult, auf den Amos hier durch das *hlk ʾæl hanna ʿarāh* anspielen könnte und glauben, die Identität der gemeinten Göttin in Am 8,14 finden zu können. Kap. 8 habe vielfältige Bezüge zu der Israelstrophe, unter anderem werde dort eben die Göttin *ʾašmat šom<sup>e</sup>rôn* genannt, die im Hintergrund von Am 2,7

593 Vgl. z.B. J.L. MAYS, Amos, 46; H.M. BARSTAD, Polemics, 17 und die bei S. PAUL, Amos, 81 genannten Autoren.

594 A. WEISER, Amos, 141.

595 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Amos, 318.

596 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Amos, 318.

597 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Amos, 318.

stehe<sup>598</sup>. „The geographical references given there suggests a popular and widespread cult, all the way from Dan to Beer-sheba“<sup>599</sup>. Zwar verbinden sie die *ʿašmat šom<sup>e</sup>rôn* nicht durch die schon mehrfach vorgeschlagene Konjektur *ʿašerat šom<sup>e</sup>rôn*<sup>600</sup> direkt mit der Göttin Aschera, jedoch bleibt Aschera wegen der lautlichen Nähe die primäre Kandidatin für eine konkrete Identifikation: „It now appears that this designation of a female deity is not a derogatory or scurilous substitute for Asherah ..., though it may be an epithet of that goddess. As she is located at Samaria and Yahweh also is associated with Samaria in a contemporary inscription ..., this may be an epithet of that goddess ...“<sup>601</sup>.

598 Vgl. F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Amos, 307.318.707.

599 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Amos, 318.

600 Vgl. zur Geschichte dieser Konjektur die Angaben bei Y. YAMASHITA, Goddess, 135f; H.M. BARSTAD, Polemics, 158.168 und S. PAUL, Amos, 269f. Zur Diskussion um Am 8,14 vgl. ausführlich H.M. BARSTAD, Polemics, 143-201.

Der Änderungsvorschlag gehört exakt in die Reihe der oben breiter diskutierten Konjekturen im Hoseabuch. Auch hier ist es ein älterer Vorschlag, der längere Zeit vehement abgelehnt wurde und seit der Entdeckung der Inschriften aus Südjudäa, vor allem wegen der Assoziation zu *yhwh.šmrn.wl ʿsrth* in *Kuntilet ʿAgrūd* Nr. 5 (Pithos A) Z. 2, wieder aufgenommen worden ist. „Seine Aschera“ ist die Aschera von Samaria, dem YHWH von Samaria wird die Aschera von Samaria parallelisiert. Als Vertreter und Vertreterinnen dieser Konjektur aus jüngerer Zeit vgl. KBL<sup>3</sup> 93 (alternativ zu der Lesung *ʿašimat*); S. SCHROER, Bilder, 24; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 259.

Die Konjektur muß aus mehreren Gründen in Frage gestellt werden. Zunächst gibt es keinen Grund, den verständlichen Text zu ändern, zumal bei einer „personalen“ Konjektur (Aschera oder Aschima) das letzte Kolon weitestgehend unerklärt bleibt. Allerdings darf man wohl annehmen, daß hinter der „Schuld Samarias“ *ʿašmat šom<sup>e</sup>rôn*, bei der geschworen wird, eine andere Größe steht. Am ehesten denkt man hier an das Stierpostament, das als Objekt kultischer Verehrung schuldhaft personalisiert worden ist. Das paßt auch am besten zum zweiten parallelen Kolon *w<sup>e</sup> ʿāmrū hē ʿalohēkā dān*. Möchte man sich mit dieser üblichen Lösung nicht zufrieden geben, sondern in dem *ʿašmat šom<sup>e</sup>rôn* auch eine lautliche Anspielung auf die schuldhafte Verehrung einer Gottheit sehen, muß man nicht auf Aschera zurückgreifen, wenn man in der *ʿašmat šom<sup>e</sup>rôn* eine eigenständige Göttin Aschima (*ʿašimat šom<sup>e</sup>rôn*) zu sehen bereit ist. Vgl. auch die (?) in 2Kön 17,30 erwähnte *ʿašimā*, die durch die Bewohner Hamats „gemacht“, d.h. abgebildet und verehrt wurde. Auch über die Gottheit *šm(?)* ist viel spekuliert worden, nicht zuletzt wegen des in den Elephantine-Papyri bezeugten *šmby<sup>t</sup> ʿl* (vgl. A. COWLEY, AP 22,124, dazu H. BARSTAD, Polemics, 167-178; K. VAN DER TOORN, Anat-Yahu, 86.91.93).

In dieser Diskussion gibt es eine ungewöhnliche Konvergenz zu den atl. Emendationen. Während in Am 8,14 die Konjektur *ʿašerat* vorgeschlagen wurde, wurde in einer reichsaramäischen Inschrift auf einer Stele aus *Taimā* anstelle von *šym ʿšyr* gelesen (vgl. KAI 228,3.16 und noch K. KOCH, Aschera, 98; E.A. KNAUF, Ismael, 79 [s.u.]). Nun ist durch neu entdeckte Inschriften aus *Taimā* (TA 20,7) die Lesung *šm ʿšyr* eindeutig bestätigt worden (vgl. zum Text K. BEYER; A. LIVINGSTONE, Inschriften, 286f; Inschrift Nr. 1 Z. 6f; und die Hinweise bei J.F. HEALEY, Pantheon, 108; E.A. KNAUF, Ismael, 77-80 mit 148-152, bes. 151; S.A. WIGGINS, Reassessment, 186f). An der Existenz einer Gottheit *šm(?)* kann kaum mehr gerüttelt werden, was natürlich noch nicht bedeutet, daß in Am 8,14 *ʿašimat šom<sup>e</sup>rôn* zu lesen ist. Aber Aschima ist für eine Konjektur ebenso wahrscheinlich wie Aschera.

601 F.I. ANDERSEN; D.N. FREEDMAN, Amos, 707, vgl. bereits D.N. FREEDMAN, Asherah, 248: „The noun in question is feminine and while no such goddess is as yet known from the

### III. Das Problem der Kultprostitution

Die Hypothese von F.I. ANDERSEN und D.N. FREEDMAN lebt von den Assoziationen, die zu Prämissen erhoben werden. Ihr Vorschlag ist „sophisticated“ und nicht stringent: Weder ist der Formulierung von V 7bß zu entnehmen, daß ein über Generationen andauerndes Vergehen gemeint ist<sup>602</sup>, noch, daß es um eine Ortsbewegung geht, die man als „Wallfahrt“ bezeichnen könnte. Die dabei vorausgesetzte enge Verbindung von V 7bß mit V 8 ist kaum zwingend. Es ist sogar eher unwahrscheinlich, daß Vater und Sohn das nicht näher benannte Subjekt der Handlungen in V 8 sind und für die Pfändung bzw. Verschwendung von „Steuermitteln“ verantwortlich zeichnen<sup>603</sup>. Auch daß die *na<sup>a</sup>rāh* an dem in V 8 genannten Heiligtum zu lokalisieren ist, scheint wenig wahrscheinlich<sup>604</sup>. Schließlich erscheint die Deutung der *na<sup>a</sup>rāh* als Göttin - völlig unabhängig von der Plausibilität der Erwähnung einer Göttin in Am 8,14<sup>605</sup> - als das mit Abstand schwächste Glied in der Argumentationskette. Es kann kein Grund genannt werden, warum die *na<sup>a</sup>rāh* mit einer Göttin identifiziert werden oder auch nur in deren Nähe gerückt werden sollte. Die Determination hebt eher darauf ab, daß Vater und Sohn zu *demselben* Mädchen gehen, nicht hingegen auf den Bekanntheitsgrad einer landesweit bekannten Größe. Selbst wenn man die kaum überwindbare Hürde außer acht ließe und den Sprung zur Göttin Aschima in Am 8,14 nachvollziehen würde, müßten ANDERSEN UND FREEDMAN erklären können, warum in Am 2,7b lediglich männliche „Göttinnenverehrer“ genannt und angeklagt werden. Die neue „Lösung“, die ANDERSEN und FREEDMAN für Am 2,7b vorschlagen, ist abwegig. Es bleibt die oben erwähnte „Alternative“ der Kultprostituierten, zu der Sohn und Vater gehen sollen.

In der jüngeren literar- und redaktionsgeschichtlich orientierten Exegese wird ein direkter Bezug des Verses zur Kultprostitution überwiegend abgelehnt, da 1. vom Kontext her auf-

---

onomasticon of the ancient Near East, the name reads and sounds very much like *ʿašrat šomērôn*, which would be »Ašerah of Samaria,« and which the Israelites would have been quite familiar“.

602 Durch die SK *yelkū* ist wahrscheinlich ein perfektischer Sachverhalt in der Gegenwart in konstatierendem Sinn gemeint: „Ein Mann und sein Vater gehen ...“. Dieses Verständnis der Syntax ist wahrscheinlicher als die Annahme, daß die Aktion des „Mannes“ und „seines Vaters“ von der zeitlichen Aktualisierung her zu unterscheiden sind („Ein Mann geht, wie schon sein Vater [gegangen ist] zu *der na<sup>a</sup>rāh*“). Das singuläre *ʾš w<sup>e</sup> ʾābūw* meint nicht wie das von F.I. ANDERSEN und D.N. FREEDMAN zum Vergleich herangezogene *ʾattāh w<sup>e</sup> ʾabotēkā* (Dtn 13,7 und ähnlich Dtn 28,36) die zeitliche Erstreckung über (mind.) zwei Generationen, sondern zwei in direkter Linie miteinander verwandte Vertreter aus zwei Generationen.

603 Zur Interpretation von Am 2,8 vgl. die Kommentare sowie G. FLEISCHER, *Menschenverkäufer*, 72-78; H. REIMER, *Recht*, 42-49.

604 Vgl. so auch S. PAUL, *Amos*, 81.

605 Vgl. zu der *ʾašmat šomrôn* und einer dahinterstehenden Göttin Aschima die breit entfaltete Diskussion bei H.M. BARSTAD, *Polemics*, 157-185.

Bezüglich der These, daß Am 8,14 das Verständnis von Am 2,7 erhellen könnte, ist auf die Unwahrscheinlichkeit zu verweisen, daß Am 2,7 und Am 8,14 auf der selben literarischen Ebene anzusiedeln sind (vgl. z.B. H.W. WOLFF, *Amos*, 373f; A. DEISSLER, *Amos*, 130).



grund des syndetischen Anschlusses ein soziales Vergehen zu erwarten ist, 2. der Terminus *na<sup>a</sup>arāh* an keiner anderen Stelle mit profaner oder kultischer Prostitution assoziiert wird und 3. V 7bβ mit ziemlicher Sicherheit einen priesterlich beeinflussten Nachtrag aus exilisch-nachexilischer Zeit darstellt<sup>606</sup>. Rechnet man zum Grundtext aber lediglich V 7bα, so läßt sich kaum beweisen, daß die amosische Kritik ein kultisches Vergehen anprangern will<sup>607</sup>. Auch die Annahme einer „Radikalisierung des apodiktischen Rechtssatzes Lv 18,15 (20,12)“, und zwar in dem Sinn, daß „der alte verheiratete Vater das Liebesverhältnis des Sohnes stört“<sup>608</sup>, kann nicht überzeugen, denn es ist nicht einzusehen, warum die geschlechtliche Begegnung des Sohnes mit der *na<sup>a</sup>arāh* ebenfalls in der ungewöhnlichen Konstellation (*ʾiš w<sup>e</sup> ʾābāw*) mißbilligt wird. Ebenso wenig überzeugt der Vorschlag H.M. BARSTADS, das *hlk ʾael* hier nicht als Euphemismus für Sexualverkehr, sondern literal zu verstehen: Sein Vorschlag, „that the *n<sup>r</sup>h* mentioned in Am 2,8 (*sic!*) may have been some sort of a hostess attached to the *mrzh*“<sup>609</sup>, hat ebensowenig einen Rückhalt in den biblischen Belegen von *na<sup>a</sup>arāh* wie die Parallelisierung des Terminus mit *q<sup>e</sup>dešāh* oder *zonāh*. Es bleibt gegen ANDERSEN/FREEDMAN und BARSTAD am wahrscheinlichsten, daß das *hlk ʾael* hier eine geschlechtliche Begegnung meint. Im Unterschied zu *bō ʾael* ist *hlk ʾael* möglicherweise sogar negativ konnotiert, so daß „ein illegitimer und nicht unbedingt auf Nachkommenschaft ausgerichteter, d.h. nur der eigenen Lustbefriedigung dienender Sexualverkehr“<sup>610</sup> gemeint ist. Am 2,7bα beschreibt demnach ein schweres *soziales Vergehen* der männlichen Familienmitglieder, nämlich die sexuelle Ausnutzung einer wirtschaftlich und sozial Abhängigen. Die Dienstmagd (*na<sup>a</sup>arāh*), deren Dienstbereich im Unterschied zu der *ʾamāh* nicht Sexualbeziehungen zu dem jeweiligen Gebieter umfaßt, wird unter Mißachtung ihrer Personen- und Menschenwürde „als eine Art »Familienhure«“<sup>611</sup> mißbraucht. Legt man diese Interpretation der neueren Amosexegese zugrunde, erscheint für den Grundtext eine Verbindung mit der Kultprostitution nicht mehr „konkurrenzfähig“. Warum haben aber dann priesterliche oder priesterlich beeinflusste Redaktoren<sup>612</sup> das *l<sup>e</sup>ma ʿan hallel ʾet šem qādsī* in V 7bβ hinzugesetzt und dadurch die Intention des Verses von einer

606 Vgl. zu diesen drei Erwägungen und zur Analyse des Textes die gründliche Untersuchung von G. FLEISCHER, *Menschenverkäufer*, 18-79 bes. 32.42f.61-72.79.

607 Vgl. H.W. WOLFF, *Amos*, 163f; A. DEISSLER, *Amos*, 99f; H. REIMER, *Recht*, 39-42.

608 H.W. WOLFF, *Amos*, 203.

609 H.M. BARSTAD, *Polemics*, 35.

610 G. FLEISCHER, *Menschenverkäufer*, 69, vgl. zur sexuellen Bedeutung des *hlk ʾael* auch S. PAUL, *Amos*, 82.

611 H. REIMER, *Recht*, 42 im Anschluß an M. FENDLER.

612 Die Parallelen der Wendung zeigen klar die Herkunft an: Lev 20,3; 22,2.32; Ez 20,39; 36,20.21.22.23; 39,7.

Sozialkritik zu einer kultisch konnotierten Kritik<sup>613</sup> hin verschoben<sup>614</sup>? GUNTHER FLEISCHER hat in seiner Analyse der Redaktionsgeschichte der Israelstrophe eine plausible Erklärung vorgeschlagen: „Der späte Redaktor von V 7b $\beta$  hat V 7b $\alpha$  aufgrund von V 8 mit dem Kult in Verbindung gebracht. Vermutlich hat er dabei nicht nur bezüglich V 7b $\alpha$ , sondern auch bezüglich V 8 an Götzenkult gedacht ... Insofern bei der Kultprostitution nach Ez 16,16-18 auch als Decken verwendete Kleider eine Rolle spielten, konnte sich für den Redaktor eine solche Interpretation von Am 2,7b-8 nahelegen“<sup>615</sup>. Abgesehen von der Verbindung der Jerusalem-Rede in Ez 16 mit Kultprostitution deutet FLEISCHER sicher in die richtige Richtung. Nur wenn man den durch *ʿeṣʾæl kâl mizbeʿah* und *bêt ʿalohêhæm* am Heiligtum lokalisierten V 8 mit hinzuzieht, wird V 7b $\beta$  bzw. eine kultische Konnotation von V 7b $\alpha$  verständlich. Diese liegt allerdings nicht in der Kultprostitution am Heiligtum, sondern im „unersättlich hurerischen“ Treiben von Vater und Sohn, das die durch Ezechiel 16 und 23 vorgebildeten Redaktoren mit Fremdgötterkult assoziierten. Möglicherweise hat FLEISCHER sogar recht, wenn er gerade auf die „gefleckten oder bunten Höhen“ (*bamôt telû ʾôt*, 16,16) als Assoziationshintergrund verweist. Jerusalem wird vorgeworfen, die von YHWH geschenkten kostbaren Kleider (Ez 16,10.13) als Kleidung für die aus dem ebenfalls geschenkten Schmuck gefertigten Götzenbilder (16,18) und als Kulthöhenausstattung (16,16) mißbraucht zu haben. Auf den Kleidern hat Jerusalem „Unzucht getrieben“ (*wattiznî ʿalêhæm*, Ez 16,16), d.h. dort konkret eben Götzenbilderdienst. Diese Stelle könnte in der Tat die Verbindung von Am 2,7b $\alpha$  mit Am 2,8 durch V 7b $\beta$  angeregt haben.

#### d) Höhenkult und „Hurenlohn“ (Mi 1,7)

Die letzte in diesem Abschnitt anzusprechende Stelle zeigt wiederum die „Anfälligkeit“ schwer zugänglicher Stellen für die Verbindung des „allgegenwärtigen“ Höhenkultes mit der Kultprostitution. Die Stelle steht im Kontext des im Aufbau nur schwer zu durchschauenden Eröffnungskapitels des Michabuches. Unterschiedlichste Formen sind hier aneinandergereiht: Zunächst ein Höraufruf an die Völker (V 2), dem eine Theophanie im Gerichtskontext folgt (VV 3f), die durch die Sünde und Verfehlung Jakobs/Samarias und den Höhenkult Jerusalems begründet wird (V 5). Für Samaria wird die völlige Zerstörung und „Renaturierung“ angekündigt (V 6). Dann folgt in syndetischem Anschluß V 7:

---

613 V 7b $\beta$  ist nicht im strengen Sinne „kultkritisch“ (so z.B. bei G. FLEISCHER, Menschenverkäufer, 32: „V 7b $\beta$  ist sehr wohl kultkritisch“) und münzt auch nicht V 7b $\alpha$  zur Kultkritik um.

614 So einfach wie H. REIMER darf man es sich mit dem Zusatz nicht machen, gerade wenn die Intention des Nachtrags mit dem Grundtext nicht mehr parallel läuft und diesen massiv umdeutet: „In Am 2,7b ist der finale Nebensatz ... in (sic!) Anschluß an mehrere Ausleger als spätere Hinzufügung, womöglich priesterlicher Herkunft, anzusehen, deren Intention uns hier nicht weiter zu beschäftigen braucht“ (Recht, 39).

615 G. FLEISCHER, Menschenverkäufer, 79.

*w<sup>e</sup>kāl p<sup>e</sup>silèhā yukkattū*  
*w<sup>e</sup>kāl ʾætnanêhā yiššarpū bā ʾeš*  
*w<sup>e</sup>kāl ʿašabæha ʿāšim šemāmāh*  
*kī m<sup>e</sup> ʾætnan zônāh qibbāšāh w<sup>e</sup> ʿad ʾætnan zônāh yāšūbū*

(Und) All ihre Götterschnitzbilder werden zerschlagen  
und all ihr „Hurenlohn“ im Feuer verbrannt,  
und all ihre Götzenbilder werde ich der Vernichtung preisgeben,  
denn durch Hurenlohn hat sie (sie) angesammelt,  
und zum Hurenlohn sollen sie zurückkehren.

In VV 8f bricht der Prophet in erbitterte Klage wegen des drohenden Übergriffs des Gerichts auf Juda aus und ruft zur breiten Volksklage auf (VV 9-16). Die VV 2-7 und 8-16 werden oft zwei verschiedenen Wirkungsphasen des Propheten zugeschrieben: VV 2-7 seien vor 722 v.Chr. noch an Samaria gerichtet, während VV 8-16 nach dem Untergang des Nordreiches an Juda adressiert ist<sup>616</sup>. Dabei ist umstritten, wann die VV 8-16 datiert werden. Einigkeit besteht weitestgehend über einen mechanischen Grundbestand in VV 2-7 überhaupt und über redaktionelle Verklammerungen zwischen den beiden Teilen (z.B. V 5 *kāl zo ʾt* und V 8a *ʿal zo ʾt*).

V 7 ist einzigartig in seiner Formulierung: An keiner anderen Stelle werden Götterbilder als *ʾætnan zônāh* bezeichnet. Diese ungewöhnliche Attribuierung und die Verbindung mit den offenbar „kultischen“ Vergehen in V 5 haben zu der These geführt, die Ausstattungsgegenstände des Höhenkultes seien mit dem Lohn der Kultprostituierten an den Höhenheiligtümern finanziert worden:

A. WEISER: „Die Bezeichnung »Buhlerlohn« geht ... auf Hosea zurück (Hos. 9,1). Damit trifft der Prophet die sinnlich-materielle Eigenart der kanaänischen Fruchtbarkeitskulte, wo man im Sinnenrausch geschlechtlicher Vereinigung glaubte der Gottheit dienen und ihre Zeugungskraft wecken zu können. Das Geld, das durch die Hingabe der Tempeldirnen vereinnahmt wurde, floß in den Schatz der Heiligtümer und wurde für die kostbare Ausstattung der Tempel und ihrer Bilder verwendet“<sup>617</sup>.

W. RUDOLPH: „Zwar war der Tempel des tyrischen Baal schon von Jehu beseitigt worden (2 Reg 10,26f.) ..., aber unsere Stelle beweist, daß dort ein reger Baal- und Astartedienst mit der zugehörigen Kultprostitution blühte, sonst könnte Micha nicht sagen, daß die Bilder dem Dirnenlohn ihre Existenz verdankten ...“<sup>618</sup>.

A. DEISSLER: „Der hebräische Ausdruck für Weihegeschenk (= »Buhlgeschenk«) und 7b lassen erkennen, daß die Kultprostitution den Hauptbeitrag zur kostbaren Ausstattung der Heiligtümer leistete (vgl. Hos 9,2)“<sup>619</sup>.

---

616 Vgl. den Überblick bei V. FRITZ, Wort, 316-319.

617 A. WEISER, Micha, 237.

618 W. RUDOLPH, Micha, 42, vgl. 33.

619 A. DEISSLER, Micha, 172, vgl. auch den Kommentar zu V 7 in der EÜ.

Unzweifelhaft bezieht sich der Vers im vorliegenden Kontext durch die femininen Suffixe auf Samaria, das in V 6 explizit als Adressat des beschriebenen Gerichtshandelns YHWHs genannt wird. Die syntaktische wie die semantische Kohärenz des Verses ist allerdings nicht sehr hoch. Zum einen fällt der Wechsel von den passivischen Verben der 3. Pl. (*kt* Hoph.; *šrp* Ni.) zu der 1. Sg. *šm* bei dem dritten Glied der Objektkette auf. In V 7b steht die 3. Sg. fem. *qbs* ohne explizites Objekt der 3. Pl. von *šub* gegenüber, was zwar nicht syntaktisch unmöglich ist, aber notiert werden muß<sup>620</sup>. Zum anderen ist der einzige<sup>621</sup> pluralische Beleg des *ʾætnan* in V 7aα gegenüber dem zweifachen Singular in V 7b auffallend. Dies und die ungewöhnliche Zusammenstellung mit *p<sup>e</sup>šlīm* und *ʾasabbīm* bzw. das vom literalen Wortsinn unverständliche *šrp bā ʾeš* haben häufiger zu einer Konjektur des *ʾætnanēhā* in *ʾasērēhāh* „ihre Ascheren“ geführt<sup>622</sup>. Die Textänderung stützt sich auf die Belege, in denen Ascheren im Feuer verbrannt werden<sup>623</sup> bzw. Ascheren zusammen mit *p<sup>e</sup>šlīm* oder *ʾasabbīm* genannt werden<sup>624</sup>. Die Konjektur ist zwar sachgemäß, jedoch aufgrund des erheblichen Texteingriffes abzulehnen. Das *ʾætnanēhā* ist durchaus verständlich, wenn man es als metaphorischen Ersatz eines Bildbegriffes versteht<sup>625</sup>. Daß der Plural gegenüber dem zweifachen Singular in V 7b eine so starke Inkohärenz aufweisen soll, daß man sich entweder zu einer Textänderung oder aber wie z.B. RUDOLPH zu einer literarkritischen Operation

- 620 Die häufig im Anschluß an Peschitta, Targum und Vulgata vorgeschlagene Änderung in die 3. Pl. Pu<sup>al</sup> „sie wurden gesammelt“ würde zwar besser zu dem pluralischen *yašūbū* V 7bβ passen und das scheinbar fehlende Objekt des *qbs* pi. durch den Plural identifizieren, ist aber als Konjektur abzulehnen (vgl. W. RUDOLPH, Micha, 33). Der masoretische Text ist gut bezeugt und ohne größere Schwierigkeiten so lesbar. Das Objekt der 3. Sg. fem. ist das gleiche wie in V 7bβ, vgl. so auch H.W. WOLFF, Micha, 11.27, der allerdings als Objekt die Paläste aus V 6 annehmen will (s. dazu u. Anm. 642).
- 621 Sofern man nicht LXX folgt und in Ez 16,32 anstatt *tiqqah ʾæt zārīm* (MT) *tiqqah ʾætnanīm* (LXX μισθώματα) liest. Zu dieser recht üblichen Konjektur vgl. KBL<sup>3</sup>, 99; W. ZIMMERLI, Ezechiel, 337.
- 622 Vgl. bereits J. WELLHAUSEN, Propheten, 135 und ihm folgend A. WEISER, Micha, 236; J.L. MAYS, Micha, 46; I. WILLI-PLEIN, Vorformen, 71.
- 623 Vgl. Dtn 12,3 (Pl.); 2Kön 23,6.15 (Sg.) und bedingt auch das *miplæšæt la ʾasērāh* in 1Kön 15,13; 2Chr 15,16 und die *k<sup>e</sup>līm la ʾasērāh* in 2Kön 23,4.
- 624 Vgl. Dtn 7,5; 12,3; Jes 48,5; 2Chr 33,19; 34,3.4.7. In 2Chr 24,18 sind neben Mi 1,7 das einzige Mal *ʾasērīm* und *ʾasabbīm* zusammen verwandt. Mi 1,7 bliebe somit der einzige Vers, in dem neben *ʾasērīm* sowohl *p<sup>e</sup>šlīm* als auch *ʾasabbīm* genannt würden.
- 625 Der Vorschlag von W.G.E. WATSON, das *ʾætnanēhā* als Form von *tannîn* mit Aleph-prostheticum zu lesen (vgl. Allusion, *passim*), kann nicht überzeugen, da 1. das Wort als Plural von *ʾætnan* durchaus verständlich ist, 2. Aleph-prostheticum-recht selten ist (vgl. GesK § 19m; P. JOÜON; T. MURAOKA, Grammar, § 17a) und schließlich 3. *tannîn* nur schwerlich mit *p<sup>e</sup>šlīm* und *ʾasabbīm* eine kohärentere Gruppe bilden würde und auch nirgendwo als verehrtes Fremdgötter(objekt) auftaucht. Abwegig wird sein Vorschlag erst recht, wenn er seine These durch die Annahme einer intertextuellen Aufnahme oder Anspielung von KTU 1.100, 73-76 zu begründen sucht, in dem Schlangen als Hochzeitsgabe (ug. *mhr*//*ʾitnn*) erwähnt werden (vgl. zu dem Text o. S. 616f): „The poet is alluding to the tradition recorded in the Ugaritic »Snake« tablet and at the same time playing on twin meanings of *ʾttn*“ (ebd. 105).

genötigt sieht<sup>626</sup>, kann nicht überzeugen, zumal dadurch das Problem natürlich nur begrenzt gelöst wird. Auch eine Abtrennung des dritten Gliedes kann nicht ausreichend begründet werden. Die Inkohärenz des Wechsels von der 3. Pl. zur 1. Sg. ist durch die passive Formulierung der ersten beiden Glieder abgeschwächt. Durch die herausgehobene 1. Sg. *‘āsīm sēmāmāh* wird betont, daß der in V 6 handelnde YHWH die Vernichtung der Götzenbilder verursacht. Allerdings verbleibt eine semantische Inkohärenz zwischen den beiden ersten und dem dritten Glied. Während die beiden ersten (*ktt* „zerschlagen“ und *šrp bā’ēs* „im Feuer verbrennen“) keinesfalls ungewöhnliche Vernichtungstermini in den Kultreformphrasen darstellen<sup>627</sup>, erscheint *šim sēmāmāh* in diesem Kontext sehr ungewöhnlich, da es ansonsten zur Vernichtung („zur unheimlichen Öde machen“, „verwüsten“) von Städten und Ländern gebraucht wird<sup>628</sup> und an keiner anderen Stelle mit der Vernichtung von Kultobjekten verbunden ist<sup>629</sup>. Das Problem läßt sich allerdings durch eine Literarkritik nicht befriedigend lösen, da man aufgrund der syntaktischen Gleichförmigkeit der drei Glieder das *‘ašabbīm* kaum zu V 7aα ziehen kann und die Annahme einer redaktionellen Herkunft des gesamten V 7aß die ungewöhnliche Formulierung einfach nur in die Nachgeschichte verschiebt. Die semantisch auffallende Formulierung könnte eine bewußte Rückbindung an V 6 sein, wo von der vernichtenden „Renaturierung“ Samarias in landwirtschaftliche Nutzfläche (*l’ēi hasšādāeh* „zur Trümmerstätte des Feldes“ und *l’mattā’ē kāræm* „zur Weinbergpflanzung“) die Rede ist (vgl. Mi 3,12).

Beläßt man den Text ohne Eingriffe, werden drei syntaktisch gleichgestaltete Aktionen (*wēkāl* - Objektbegriff - Aktion) gegen die Bilder Samarias genannt. Eine unmittelbare Verbindung zum „Höhenkult“ (bzw. zu einer Mehrzahl von Heiligtümern), der in den oben zitierten Deutungen von WEISER und DEISSLER angenommen wird, besteht nicht. Auch über V 5 ist dieser Bezug kaum zu rechtfertigen. Dort wird von *pæša’* und *hattā’āh* (Pl.) in bezug auf Samaria gesprochen. Die Inhalte der Vergehen sind nicht näher bestimmt. Wenn man das Begriffspaar von Mi 3,8 her füllt, wo es allerdings auf Jerusalem bezogen ist, geht es eher um soziale denn um kultische Vergehen (vgl. Mi 3,9-12). Nimmt man das Begriffspaar aus dem wahrscheinlich sekundären 1,13 zur Bestimmung der inhaltlichen Füllung, erscheinen Pferde und Kriegswagen als Ausgangspunkt der „Sünden“. Der schwierige V 5bß

626 Vgl. W. RUDOLPH, Micha, 33. Als Glosse sieht auch V. FRITZ, Wort, 320, das Kolon an, der ebd. Anm. 27 weitere Vertreter dieser These nennt. Zu der entgegengesetzten Lösung, V 7a als Nachinterpretation von V 7b anzusehen, vgl. J. JEREMIAS, Deutung, 336f; H.W. WOLFF, Micha, 27. S. dazu auch u. Anm. 642

627 *ktt* noch in Dtn 9,21 und 2Kön 18,4 und 2Chr 34,7. Zu *šrp* (*bā’ēs*) vgl. Ex 32,20; Dtn 7,5.25; 9,21; 12,3; 2Kön 23,4.6.11.15; 1Chr 14,12 u.ö.

628 Vgl. Jos 8,28; Jer 6,8; Jer 10,22; 12,11; 25,12; Ez 35,4; Zef 2,13; Mal 1,3. Zum Gebrauch von *sēmāmāh* vgl. KBL<sup>3</sup>, 1448f und F. STOLZ, Art. ממש, 973f.

629 Vgl. lediglich ni. von *šimm* mit *mizbēhōt* als Objekt in Ez 6,4.

### III. Das Problem der Kultprostitution

*ûmt bāmôt y<sup>e</sup>hūdāh h<sup>a</sup>lō<sup>ʾ</sup> y<sup>e</sup>rūsālāyîm* („Wer sind die Höhen Judas, ist es nicht Jerusalem?“) ist, wenn er denn den „Höhenkult“ im Blick hat<sup>630</sup>, auf Jerusalem bezogen und hat damit zu den Götterbildern in V 7 keinen direkten Bezug<sup>631</sup>. Sowohl V 7a wie die Begründung V 7b können ausschließlich auf Samaria bezogen werden.

Die These, daß durch die Kultprostitution die Ausstattung von Heiligtümern (Samarias) finanziert wurde, wird durch V 7b begründet, wo die Götterbilder (*p<sup>e</sup>sîlîm*; *ʾætnanîm*; *ʿašabbîm*) als „durch Hurenlohn angesammelt“ bezeichnet werden<sup>632</sup>. Nun muß das durch Prostitution erwirtschaftete Geld, das zur Ausstattung und Unterhaltung des Heiligtums verwandt wird, nicht aus „kultischer“ Prostitution stammen, wie oben deutlich gezeigt werden konnte. Ebenso gut kann das Geld aus am Heiligtum institutionalisierter profaner Prostitution stammen<sup>633</sup>. Aber auch diese von der Kultprostitution gelöste Deutung ist zu hinterfragen. Ist das *ʾætnan zônāh* in V 7b wie in Dtn 23,19 (s.o.) literal als „Hurengeld“ zu verstehen? Der ungewöhnliche Begründungssatz V 7b *kî m<sup>e</sup> ʾætnan zônāh qibbāsāh w<sup>e</sup> ʿad ʾætnan zônāh yāšūbū* „denn durch Hurenlohn hat sie sie angesammelt und zum Hurenlohn sollen sie zurückkehren“ ist schwer zu verstehen<sup>634</sup>. Wie sollen die gemeinten Objekte

630 So etwa H.W. WOLFF, Micha, 21.

631 Es bleibt fraglich, ob die Einbeziehung Jerusalems im Kontext von Mi 1,2-7 ursprünglich ist, vgl. auch V. FRITZ, Wort, 324.

632 Vgl. dazu neben den genannten Kommentaren auch H.D. PREUSS, Verspottung, 131f. Durch den engen Bezug zwischen *ʾætnanîm* und *ʾætnan zônāh* sowie durch das pluralische Verb in 7bß ist klar, daß die in V 7a genannten Bilder Objekt des *qbs* pi. sind. Das *min* in dem *m<sup>e</sup> ʾætnan zônāh* gibt die Herkunft an, vgl. P. JOÜON; T. MURAOKA, Grammar, 498 § 133e, wörtlich dann etwa „aus Hurenlohn sammelte sie“.

633 Vgl. dazu o. S. 640.

634 Der Vorschlag W.G.E. WATSONS (Allusion, 104f), anstatt der häufigen Textänderung der Verbalform (s.o. Anm. 620), das *qbs* nominal in Anlehnung an ug. *p<sup>h</sup>r qbs dtn* „der versammelte Clan Ditanus“ (KTU 1.15 III,15) als „Pantheon“ zu deuten, ist abwegig. Er verweist zusätzlich auf Jes 57,13, wo das in ähnlichem Kontext schwierige *qibbūsayk* von M. DAHOOD ebenfalls als „Pantheon“ gedeutet wurde. WATSON übersetzt Mi 1,7b: „For from a hussy's hire is her pantheon, and back to a hussy's hire will they go“.

1. ist weder eine Textänderung in Mi 1,7 von *qibbāsāh* pi. zu *qubbāsū* pu. noch die Änderung in eine Nominalform nötig, sondern der Text ist auch mit der masoretischen aktiven Verbalform zu verstehen, 2. steht in WATSONS Übersetzung der pluralische V 7bß dem singularischen Nominalsatz von 7bα gegenüber, 3. ist *qbs*/*qibbūš* als Terminus für ein Pantheon sonst nicht belegt (denkbar wäre ein Bezug allerhöchstens noch in dem Ortsnamen *qabs<sup>e</sup> ʿel* „El (hat) versammelt“ Jos 15,21; 2Sam 23,20; 1Chr 11,22). Auch in Jes 57,13 hat die Annahme eines „Pantheons“ nicht mehr Plausibilität. Möglicherweise ist Jes 57,13 gerade von Mi 1,7 her zu verstehen: Wenn man nicht mit einer Textverderbnis durch Metathese rechnet (vgl. so aufgrund der Lesung der LXX K. KOENEN, Jesaja LVII 12-13a, 236-239, der ein ursprüngliches *bqsk* „bei deinem Ende“ annimmt), sondern bei dem *qibbūsayik* des MT „das von dir Angesammelte“ o.ä. bleibt, könnte es sich um eine Anspielung auf das *qbs* in Mi 1,7 handeln (vgl. so bereits eine Andeutung bei B. DUHM, Jesaja, 391). Jes 57,3-13a handelt mit drastischen Bildern vom Götzendienst, der sexuell konnotierten Unzucht als Abfall von YHWH, also der „Hurerei von YHWH weg“ (*znh* in V 3). In V 12b.13a heißt es dann: „Aber sie werden dir nichts nützen, in deinem Schreien werden dir deine »Angesammelten« (*qibbūsayik*) nicht helfen. Ihre Gesamtheit wird ein Wind(stoß) wegtragen,

wieder zu Hurenlohn werden? Durch das Zerschlagen und Verbrennen werden die Götterbilder vernichtet, nicht aber zu Hurenlohn „materialisiert“: der Nachsatz kann also nur metaphorisch verstanden werden<sup>635</sup>. *ʾætnan* findet sich außer in Dtn 23,19 und Mi 1,7, wo ausdrücklich vom *ʾætnan zônāh* die Rede ist, noch in Hos 9,1; Ez 16,31.[32 conj.].34 (2mal).41 und Jes 23,17.18. In Hos 9,1 „Freue dich nicht, jauchze nicht wie die Völker<sup>636</sup>, Israel, denn du hurst von deinem Gott weg (*zānītā me ʿal ʾælohākā*), du liebst *ʾætnan* auf allen Dreschtmägen“, meint *ʾætnan* offenbar die „Fruchtbarkeit des Landes“, die Israel von Baal als „Hurenlohn“ erwartet zu haben scheint<sup>637</sup>. Parallel dazu ist auch das *ʾætnan* assoziierende *ʾenātāh/ʾætnāh* aus Hos 2,14 zu verstehen<sup>638</sup>. In Ez 16,31-34 wird mit dem Begriff die Absurdität des Handelns Jerusalems verdeutlicht: Sie hat bei ihren politischen „Hurereien“, dem Nachlaufen hinter den Chaldäern, nicht einmal den legitimen Lohn eingefordert, sondern selbst bezahlt. „Bei alledem ist ohne Zweifel an die Tribute gedacht, die Jahwes Volk den Großvölkern, an die es sich hängt, zahlt“<sup>639</sup>. Das Gerichtshandeln YHWHs kehrt dieses Verhalten in V 41 um: „Keinem wirst du mehr Hurenlohn zahlen“. In Jes 23,17f schließlich ist vom „Huren mit allen Königreichen“ als Umschreibung der Handelsbeziehungen zu Tyrus die Rede. *ʾætnan* steht neben *šahar* „Handelsgewinn“ und wird als Abgabe der Handelsstadt an Jerusalem als „heilig für YHWH“ bezeichnet<sup>640</sup>.

ein Luftstoß aufnehmen“. Daß es um Fremdgötter bzw. Götzenbilder geht, ist durch das neigierte *yʿl* und *nsʿl* sehr wahrscheinlich (Vgl. 1Sam 12,21; Jes 44,9.10; Jer 2,8.11; 16,19). Vielleicht ist durch *rūʿh* in V 13aß zusätzlich auf Hos 4,18 angespielt, wo bei der *qālōn mēginnēhā* auch an Fremdgötterkontext zu denken ist.

- 635 Zu Recht wird die Formulierung als ungewöhnlich angesehen. Götzenbilder o.ä. werden in der Tat sonst nirgendwo versammelt (vgl. KBL<sup>3</sup> 995). Bei einer Durchsicht der Belege stellt man nun fest, daß das Verb-Paar *qbs* und *šūb* auffallend häufig als feste Kombination im Zusammenhang mit Rückkehrverheißungen auftaucht (vgl. z.B. Dtn 30,3; Jer 23,3; 29,14; 31,8; 32,37; Ez 38,8; 39,27; Zef 3,20). Möglicherweise spielt in Mi 1,7 die ungewöhnliche Verwendung der beiden Verben kontrastierend auf diese Stellen an.
- 636 Zu der vorausgesetzten Textänderung vgl. BHS; H.W. WOLFF, Hosea, 193; J. JEREMIAS, Hosea, 112.
- 637 Vgl. H.W. WOLFF, Hosea, 198; J. JEREMIAS, Hosea, 115: „Wo Glaube wie in Israel auf den Anspruch auf Versorgung mit Wohlstand reduziert ist, ist er zu Abfall und »Hurerei« geworden; er kümmert sich nur noch um den »Dirnenlohn« (vgl. 2,14) der Ernte, wie ihn der Wohlstandsgott Baal als Liebhaber gibt ...“. Zu Recht verweist JEREMIAS auch darauf, daß das *ʿal kāl garnōt* nicht notwendig als „Kultort“ des orgiastischen Höhenkultes zu verstehen ist.
- 638 Zu dem Wortspiel in Hos 2,14 und der Verbindung des *ʾætnāh* mit dem *ʾætnan* vgl. J. JEREMIAS, Hosea, 45.
- 639 W. ZIMMERLI, Ezechiel, 359.
- 640 Der Gebrauch des *ʾætnan* in dem wohl nachexilischen „Zusatz zum Zusatz“ VV 18f (vgl. H. WILDBERGER, Jesaja, 880.883, vgl. auch O. KAISER, Jesaja 13-39, 139) erstaunt durch die enge Verbindung mit dem Jerusalemer Tempel in V 18. Vom Wortlaut her widerspricht V 18 recht kraß den Bestimmungen in Dtn 23,19 (s.o.). Sollte hier ein weiterer „Abrogationsfall“ (vgl. dazu Jes 56,3 mit Dtn 23,2f und H. DONNER, Jesaja LVI 1-7, *passim*) später Texte aus dem Jesajabuch gegenüber den Gesetzen in Dtn vorliegen? Es ist keinesfalls sicher, daß der metaphorische Gebrauch des *ʾætnan* einen Bezug auf Dtn 23,19 verhinderte oder abmilderte, wie etwa O. KAISER, Jesaja 13-39, 139, vermutet.

Es handelt sich um (wieder) erwirtschaftete Handelsgüter, die neidvoll despektierlich als *ʾætnan* bezeichnet und für Israel nutzbar gemacht werden, nicht aber um Geld, das durch tyrische Prostitution erwirtschaftet worden ist.

Der Durchgang durch die übrigen *ʾætnan*-Belege hat deutlich gezeigt, daß ein literales Verständnis auch für Mi 1,7 nicht das naheliegendste sein muß: Vielmehr ist bei dem *ʾætnan* in V 7b „an Erzeugnisse zu denken, die Israel dem Handel und der Vertragspolitik mit fremden Göttern verdankt und die nun wieder fremden Völkern zufallen sollen“<sup>641</sup>. Es wäre denkbar, daß die Götterbilder in Samaria durch V 7b als unmittelbare Folge der „(religions-)politischen Hurerei“, also der Bündnis- und Vasallitätspolitik Israels gebrandmarkt werden sollen und daher auch den Hauptgrund für den Untergang Samarias abgeben<sup>642</sup>. Durch die Tributleistungen hat Israel „Hurerei betrieben“ (vgl. Ez 23) und als Folge dieser „Anhänglichkeit“ Fremdgötter verehrt. Mit der kurzfristig durch die Vasallität bzw. die Bündnispolitik erreichten wirtschaftlichen Stabilisierung, dem Lohn der „Hurerei“, hat Samaria sich Fremdgötterbilder beschafft, die jetzt wieder „zum Staub zurückkehren“ (vgl. Gen 3,19; Koh 12,7).

Festzuhalten bleibt, daß Mi 1,7 nicht eine kultische Prostitution, sondern im Höchstfall eine Tempel-Prostitution für Samaria bezeugt wird. Als Alternative wurde eine politisch-meta-

---

641 J. JEREMIAS, Deutung, 336.

642 Ähnlich auch H.W. WOLFF, Micha, 27, allerdings unter Voraussetzung des literarkritischen Ausscheidens von V 7a: „Doch denkt er (wenn er vom Hurenlohn spricht) sowenig wie Hosea selbst an goldene oder silberne Überzüge der Götterbilder, die von eingeschmolzenen Münzen aus religiösen Bordellen stammen sollten ... Vielmehr wird Micha ähnlich wie Hos 8,8-10 ... vor Augen haben, daß Samaria Handelswaren und Tribute an die Großmacht Assur gab und dafür »Liebesgeschenke« einsammelte«, die die Prunkbauten der Residenz ermöglichten“. Die vorausgesetzte Literarkritik überzeugt jedoch nicht. Die Gründe, V 7a von V 7b zu trennen, reichen, wie oben gezeigt, nicht aus. Setzt man die Einheitlichkeit des Verses voraus, bleibt „die scheinbar einfachste Annahme, der Vers gehe auf Spätere zurück“ (J. JEREMIAS, Deutung, 337 [mit Hinweisen auf ältere Vertreter], der allerdings daran festhalten will, daß diese Annahme die Probleme des Verses nicht löst). H.W. WOLFF verweist auf den „deuteronomistischen“ Einschlag von V 7a (vgl. auch J. JEREMIAS, Deutung, 336). Daß in Mi 1 mehr oder weniger umfangreich die Redaktionsarbeit zu finden ist, wurde in der Forschung schon mehrfach vermutet (vgl. dazu den Überblick bei E. OTTO, Art. Micha, 696f sowie OTTO selbst, der in Kap. 1 nur VV 10-13a.14-15 auf Micha zurückführen will, vgl. ebd. 698). Die Wortwahl und die o.g. Parallelen der Zerstörung der Kultbilder machen V 7, vor allem im Kontext des Michabuches, in der Tat verdächtig („... wie überhaupt sich der Vorwurf des Fremdgötterdienstes sich in den Worten, die sicher auf Micha zurückgehen, nicht findet“, J. JEREMIAS, Deutung, 336, s. dazu auch o. den Abschnitt zu Mi 5,13). Eine die Beeinflussung ist vor allem in der Wortwahl kaum zu leugnen. Ob man deshalb direkt mit T. LESCOW (Analyse, 82f) eine nachexilische Entstehung annehmen muß, ist fraglich. Seine radikale These, VV 6-7 als antisamaritanische Polemik zu deuten, dürfte kaum zu halten sein. Über die Frage, inwieweit auch für das Umfeld von V 7 eine redaktionelle Herkunft reklamiert werden muß, kann hier nicht abschließend geurteilt werden. Dies würde eine genauere Untersuchung des gesamten Kapitels erfordern.



phorische Deutung versucht. Eine Entscheidung würde eine genauere (kontextuelle) Analyse und Datierung von Mi 1 erfordern, die hier nicht geleistet werden kann.

#### e) Ubiquität eines Phantoms

Der letzte Abschnitt wollte an einigen Beispielen zeigen, daß das Phänomen der Kultprostitution nicht nur über die *qādeš/q<sup>e</sup>dešāh*-Belege in Interpretationen eingetragen wird, sondern darüber hinaus an unterschiedlichsten Stellen als Erklärungsmodell auftaucht. Dabei wurden z.T. Stellen aus Bereichen ausgewählt, in denen von dem üblicherweise vorausgesetzten „pattern“ der einflußnehmenden kanaanäischen Religion eigentlich nicht mehr die Rede sein kann. So verwundert, daß auch im Rahmen später priesterlicher oder priesterlich beeinflusster Texte wie Ex 38,8 und in dessen Folge 1Sam 2,22 oder in der Priestergesetzgebung in Lev 21,7 über Lev 19,29 das Erklärungsmuster der Kultprostitution greifen soll. Eine solche Interpretation ist meist mit der Voraussetzung eines hohen Alters oder einer archaisierenden Tendenz verknüpft.

Die „klassische“ Verbindung der *na<sup>a</sup>rāh* mit kultischer Prostitution (Am 2,7b) und die aus dem *ʾætnan zônāh* gewonnenen Götzenbilder (Mi 1,7) stellen nur eine kleine und sicher nicht repräsentative Auswahl der Stellen aus Prophetentexten dar, die mit der Kultprostitution in Verbindung gebracht werden. Insbesondere müssen hier als Ausgangspunkt Hosea-Texte genannt werden. Vielfach zeigt sich, daß die Interpretationen von der Hoseaexegese beeinflusst sind bzw. aus den Hoseatexten eingetragen werden. Exemplarisch wird an Am 2,7 und Mi 1,7 aber auch deutlich, daß bei Anwendung des differenzierten Methodeninstrumentariums der historisch-kritischen Exegese, insbesondere der Literar- und Redaktionskritik, die Evidenz für das Phänomen kultischer Prostitution als Hintergrund prophetischer Kritik stark zusammenschmilzt. In Am 2,7b ist der vermeintlich kultische Hintergrund des Vergehens erst im Zuge von V 8 und dem redaktionellen Prozeß der Fortschreibung der Israelstrophe eingetragen worden. Aufgrund der im Hintergrund stehenden Intention bzw. der zugrundeliegenden Ausgangstexte (Lev und Ez) ist eine Verbindung mit Kultprostitution unwahrscheinlich, wenn nicht abwegig.

Die wahrscheinlich dtr beeinflusste Anklage in Mi 1,7 steht deutlich in der Nachgeschichte von Hoseatexten. Die nähere Betrachtung des Textes zeigte zugleich ein weiteres Muster, durch das häufig das Phänomen der Kultprostitution eingetragen wird: Die Annahme einer kultischen Prostitution wird vor allem auch durch den ambivalenten methaphorischen Gebrauch der Wurzel *znh* begünstigt. *znh* bezieht sich primär zunächst auf profane Prostitution oder den die gesellschaftliche Legitimation überschreitenden und - aus moralischer Perspektive - das Ethos institutionell eng angebundener Sexualität verletzenden Geschlechtsverkehr. Über die Ehemetaphorik wird *znh* zum *terminus technicus* für Götzendienst;

### III. Das Problem der Kultprostitution

---

Fremdgötterverehrung wird als Ehebruch und „Hurerei“ qualifiziert. Da bei diesem Gebrauch meist angezeigt ist, daß es um das Gottesverhältnis geht (vgl. z.B. Hos 9,1), d.h. daß *znh* der Abfall von YHWH *ist* („von YHWH weghuren“), läßt sich die Verbindung mit der Kultprostitution recht eindeutig als Fehldeutung entlarven. Schwieriger wird dies aber in einem dritten Bereich der Verwendung, in der politischen Metaphorisierung: *znh* bedeutet hier fehlgeleitete Bündnispolitik, Aufgabe der religiösen und sozialen Identität durch Anschluß an politische Mächte. Häufig erscheint in nachhoseanischen Traditionen der Bereich der politischen Metapher der „Hurerei“ wie in Mi 1,7 unlösbar verknüpft mit dem zweiten, der Abkehr von YHWH. Das politisch konnotierte *znh* wird im weitesten Sinne im Bereich des Kultes verankert, ist aber nicht selbst der Abfall von YHWH, sondern führt in Konsequenz zu einer Abkehr von der YHWH-Monolatrie. Gerade in diesen zwischen Politik und Kult oszillierenden Stellen scheint oft ein literales Verständnis des *znh* naheliegend und über den Bereich des Kultes eine Verbindung mit der Kultprostitution verlockend. In diese „Konstellation“ von Ausgangsbedingungen gehören auch viele Belege aus dem Ezechielbuch, insbesondere die beiden Bildreden in Ez 16 und 23. Wegen der großen Textfläche und der komplexen Entstehungsgeschichte dieser beiden Kapitel können sie hier nicht in die Interpretation mit einbezogen werden, obwohl sie z.T. exemplarisch sowohl für die Nachwirkung hoseanischer Traditionen wie die Verbindung von politischen und kultischen Aspekten der „Hurerei“ sind.

Es scheint aber nicht nur aus pragmatischen Gründen unangemessen, weitere Stellen hier zu exegisieren. Es dürfte dem gedanklichen Fortschritt dieses Kapitels nicht mehr dienlich sein, den Untersuchungsgegenstand noch weiter auszudehnen, da nicht zu erwarten ist, daß neue Gesichtspunkte für die Diskussion gewonnen werden können; vielmehr werden auch dort die bis jetzt dargestellten Erklärungsmuster wieder auftauchen.

Es ist deutlich geworden, daß auch außerhalb der *q<sup>e</sup>desim*-Belege die Evidenz für das Phänomen der Kultprostitution nicht überzeugend ist. Es zeigte sich, daß ein vorgegebenes Interpretationsschema in den Auslegungen perpetuiert wird. Die Existenz einer verbreiteten, meist institutionell angebundener, kultischen Prostitution scheint oft unhinterfragt vorausgesetzt. Das Erklärungsmuster „Kultprostitution“ zeigt eine erhebliche Gravitation vor allem bei enigmatischen Stellen (Ex 38,8; 1Sam 2,22; Am 2,7 u.ö.). Schon die Kombination von sexuellen mit kultischen Aspekten reicht meist aus, die Kultprostitution auf den Plan zu rufen. Auffallend war in den zuletzt untersuchten Stellen, daß neben der Verbindung mit Kultprostitution gerade in jüngeren Auslegungen ein Bezug zur Göttin, zum Teil auch Aschera, (gesucht und) gefunden wird. Für Am 2,7b wurde allerdings eine Verbindung mit einem Göttinnenkult als abwegig herausgestellt, und für Ex 38,8 konnte die Engführung auf einen kultischen Hintergrund des „Spiegeldienstes“ hinterfragt werden.

## F. Zusammenfassung und Schlußfolgerungen

Das Thema der Kultprostitution hat sich forschungsgeschichtlich anscheinend verselbständigt und durch die „Irreführung“ klassischer Belege immer weiter von dem tatsächlich zeitgenössischen Belegmaterial entfernt. Die Forschung zur Kultprostitution ist im Grunde weniger als „Forschung am Mythos“ (der sogenannten „Heiligen Hochzeit“), denn als „*Mythos der Forschung*“ zu charakterisieren<sup>643</sup>. Die Darstellung des Forschungsstandes zum Thema Kultprostitution hat versucht zu zeigen, daß eine kultisch eingebundene Prostitution weder in Mesopotamien und den angrenzenden Kulturen noch in Ugarit nachgewiesen werden kann. Lediglich konnte eine am Heiligtum organisierte Prostitution in gewissem Umfang als nachweisbar angesehen werden.

Die durch jeweils gegenseitige Beeinflussung mit der Altorientalistik und Übernahme ungeprüfter Prämissen entstandene Sicherheit, mit den biblisch bezeugten *q<sup>e</sup>dešim* seien sowohl weibliche als auch männliche Kult-, Tempel- oder Sakralprostituierte gemeint, konnte fundamental in Frage gestellt werden. Hier wurde mit neueren Untersuchungen zur Problematik angenommen, daß es sich bei den *Geweihten um nichtpriesterliches Tempel- oder Kultpersonal beiderlei Geschlechts* gehandelt hat. *q<sup>e</sup>dešim* hat es nicht nur am Jerusalemer Tempel (2Kön 23,7) gegeben, sondern offenbar auch an Lokalheiligtümern (Hos 4,14; Gen 38,21f; Dtn 23,18; 1Kön 14,22; 15,12; 22,47). Ein Zusammenhang mit sexuellen Aktivitäten ist sehr unwahrscheinlich. Einige weitere Aspekte der Institution der Geweihten ließen sich insbesondere aus den Belegen der Königsbücher entnehmen: Die Geweihten scheint es in größerem Maße oder sogar überhaupt nur im Kult des Südreiches gegeben zu haben. Der entscheidende Einschnitt für die Existenz dieser Gruppe der Bediensteten lag wahrscheinlich nicht - wie zumeist angenommen - in der Kultreform Joschijas im 7. Jh., sondern bereits früher. Genauer ließ sich der Zeitpunkt der Absetzung nicht eingrenzen, da weder 1Kön 22,47 noch 1Kön 15,12 den Eindruck einer historischen Notiz machen. Zumindest von den Deuteronomisten wird suggeriert, daß die *q<sup>e</sup>dešim* im Kontext von Fremdgötterverehrung einzuordnen sind und ihr Dienst deswegen nicht länger in Anspruch genommen worden ist. Dafür lassen sich jedoch keine weiteren Indizien anbringen, so daß ebenso wahrscheinlich bleibt, daß es *q<sup>e</sup>dešim* auch im offiziellen YHWH-Kult gegeben haben könnte. Warum das so genannte nichtpriesterliche Kultpersonal in Mißkredit gekommen ist und aus dem Tempelkult verdrängt worden ist, läßt sich nicht mehr ermitteln. Ein Zusammenhang der *q<sup>e</sup>dešim* mit dem Ascherakult ließ sich jedenfalls nicht erweisen.

Damit fallen von zwei Seiten die Konzepte dahin, die Aschera mit einem sexualisierten Fruchtbarkeitskult in Verbindung bringen: Weder lassen sich die *q<sup>e</sup>dešim* als Kultprostitu-

---

643 Vgl. dazu nochmals D. ARNAUD, Prostitution und K. VAN DER TOORN, Prostitution.

ierte definieren, noch läßt sich über 2Kön 23,7 eine Beziehung zwischen *q<sup>e</sup>dešim* und Ascherakult konstituieren. Neben dieser folgenreichen Abkehr von einer Zuordnung Ascheras zum sexualisierten Fruchtbarkeitskult konnte 2Kön 23,7 als eine interessante und wahrscheinlich historische Notiz mit impliziter Information über die Stellung des Ascherakultes am Jerusalemer Tempel erarbeitet werden: In der Kultreform Joschijas wurde der Einfluß des Ascherakultes u.a. dadurch stark zurückgedrängt, daß ihm die institutionelle Basis (Gebäude) für die Ausübung entzogen wurde. Zugleich ließ die Aktion in 2Kön 23,7 darauf schließen, daß es vorjoschijanisch eine Phase der institutionellen Aufwertung des Ascherakultes gegeben hat, insofern der Ascherakult Nutzung der Räume der Geweihten übernommen hat. Es ist recht plausibel, daß dies zur Zeit Manasses gewesen ist, der nach einer ebenfalls sehr wahrscheinlich historischen Notiz ein Ascherakultbild im Jerusalemer Tempel aufgestellt hat (vgl. 2 Kön 21,7).

Die Chronisten übernehmen die Vorbehalte bezüglich der YHWH-Integrität der *q<sup>e</sup>dešim* und verschweigen ihre Existenz für den jüdischen Kult, zeigen aber durch die Ersatzformulierungen, die direkt auf die Geweihten-Belege aus den Königsbüchern anspielen, daß sie die Kultangestellten in der Nähe der Fremdgötterverehrung einstufen.

Die Kultprostitution ist als ein Interpretament nicht nur für den monolatrischen YHWH-Kult, sondern auch für den synkretistischen sog. Höhenkult abzulehnen. Die Sexualisierung des in der biblischen Oppositionsliteratur massiv verurteilten Baalskultes sowohl durch eine sexuell promiskuitive Fruchtbarkeitsfixierung als auch durch das Mythologem der sog. „heiligen Hochzeit“ und der damit oft verbundenen kultischen Prostitution ist zu großen Teilen ein Produkt der Forschung und wird der historisch-kritisch noch in blassen Umrissen zu erhebenden Gestalt der Religionsgeschichte in der Königszeit nicht gerecht. Es ging, das sei am Schluß noch einmal betont, in dem vergangenen Kapitel um eine Klarstellung dieses falschen Gesamtbildes der sog. kanaanäischen Religion bzw. der sog. kanaanisierten YHWH-Religion in einer kleinen Auswahl von Themen, die auch bei der Darstellung des Ascherakultes explizit oder implizit häufig im Hintergrund stehen. Die Darstellung hatte nicht zum Ziel, jegliche Verbindung zwischen Sexualität und Kult im Alten Orient bzw. im Alten Testament vollständig zu leugnen. Es sollte lediglich hinterfragt werden, daß der Höhenkult sexuelle Praktiken zu seinen Hauptinhalten zählte.

Als Desiderat bleibt, unter Rücksicht auf die bisher erarbeiteten Ergebnisse nach dem Ehe(bruch)motiv der Propheten weiterzufragen. Es ist offensichtlich, daß es starke sexuelle Konnotationen gerade in der prophetischen Kritik des YHWH-Kultes gibt (vgl. bes. Jer 2; Ez 16; 23 oder in der Nachwirkung auch Jes 57,2-13). Diese Kritik ist bisher überwiegend im Rahmen der oben untersuchten Phänomene Fruchtbarkeit, Heilige Hochzeit und Kultprostitution verstanden worden, was aufgrund der obigen Ergebnisse nicht möglich scheint.

Viel eher scheint die Vorstellung vom Ehebruch des Ausschließlichkeitsverhältnisses zwischen YHWH und seinem Volk zu einer die wirklichen Verhältnisse stark überzeichnenden Sexualisierung der prophetischen Kritik an den religiösen Verhältnissen gerade der späten Königszeit geführt zu haben. Die moralisierende Kritik an den Sitten des Volkes steht als rhetorisches Mittel im Dienst des Kampfes für die Ausschließlichkeit der YHWH-Verehrung. Diese These müßte durch eine genauere Untersuchung des Ehebruch-Motives in der prophetischen Kritik überprüft werden.



## Ascherasymbol und Ascherasymbolik

Der dritte Hauptteil will versuchen, den Forschungsstand zur nicht literarischen außerbiblischen Repräsentation der Göttin Aschera zusammenzufassen und in einigen Punkten weiterzuführen. Die literarische Evidenz für Ascherabilder und Ascherasymbolik wird dabei nur zu Beginn gestreift. Ziel und Hauptargumentationsstrang der Darstellung ist eine Auseinandersetzung mit der Annahme einer genuinen Ascheraikonographie. Es soll aufgewiesen werden, daß diese Annahme nur auf wenigen Prämissen beruht und das Gebäude einer Ascheraikonographie in sich zusammenfällt, wenn diese Prämissen in Frage gestellt werden. Dabei kann es nicht unterbleiben, daß hier Einzelbefunde ausführlich und ausgedehnt diskutiert werden. Hinzukommt, daß sich das Feld der Ikonographie derzeit als eines der wichtigsten Diskussionsfelder in der Ascheradiskussion erweist. Um den Umfang nicht unnötig auszudehnen, wurde daher darauf verzichtet, die Thesen zum Kultobjekt Aschera oder zu den biblischen Zeugnissen von Ascherabildern in 1Kön 15,13; 2Kön 21,7; 23,6 hier zu wiederholen. Begonnen werden soll mit einer methodisch-hermeneutischen Bemerkung zur Quellenlage und zum Stellenwert der nichtliterarischen Informationen gegenüber den literarischen.

### A. Methodisch-hermeneutische Vorbemerkungen

Die altorientalische Ikonographie gehört neben Archäologie und Epigraphie zu den Quellen der Religionsgeschichte, die in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. im Zuge des enorm angewachsenen Materials eine erhebliche Aufwertung erfahren haben. Kleinplastiken, Keramikdekorationen, Terrakotta, Amulette, Elfenbeinarbeiten und Siegeldarstellungen sind schon durch ihre große Anzahl kaum noch aus der religionsgeschichtlichen Forschung wegzudenken<sup>1</sup>, auch wenn sie nicht in jeder Einzeluntersuchung zur Religionsgeschichte selbst Gegenstand der Darstellung sind<sup>2</sup>. Der Versuch, die „Religion Israels“ oder einen Teilbereich

- 1 Vgl. dazu z.B. E.A. KNAUF, *History* 1991, 41 und O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, XI u.ö. Für den Bereich der Ikonographie: M. GÖRG, *Art. Bildsymbolik*; S. SCHROER, *Art. Ikonographie*, 221f; O. KEEL, *Bildträger*; DERS., *Art. Iconography*, 358-374 (mit forschungsgeschichtlichen Hinweisen), u.ö.; W. ZWICKEL, *Rez. Studien*, 96.
- 2 Die globale Kritik von O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, XI.6 u.ö., die Ikonographie würde als Quelle weitestgehend aus der religionsgeschichtlichen Forschung ausgeblendet, trifft nur bedingt. Es ist wegen der Masse des Materials kaum noch möglich, in gleichem Maße sowohl literarische (biblische, außerbiblische und epigraphische), archäologische wie ikonographische Zeugnisse zu berücksichtigen. Ähnlich trauert W.G. DEVER, *Contribution*, 209.211, daß die archäologischen Daten nicht berücksichtigt werden. M.E. ist das methodische Problem nicht die Beschränkung auf Teilbereiche der Darstellung oder etwa ein Ausblenden der Ikonographie, sondern die Bestimmung des Verhältnisses dieser Teilbereiche zueinander. Wäre methodisch der Stellenwert der einzelnen zur Forschung

daraus (Ascheraverehrung) als komplexes Symbolsystem zu beschreiben, wird sich nicht ohne Einbeziehung der verschiedenen Erkenntnisse aus den unterschiedlichen Bereichen bewerkstelligen lassen. Allerdings fehlt bisher weitestgehend die Methodik, diese materielle Hinterlassenschaft zu einem bzw. zu mehreren Symbolsystemen zu rekonstruieren, ihren Quellenwert gegenüber der literarischen Überlieferung zu bestimmen und sie so methodisch reflektiert, nachprüfbar und diskursfähig in die religionsgeschichtliche Forschung zu integrieren. Die methodische Reflexion in bezug auf die Erforschung der Religion Israels beschränkt sich auf Seiten der Alttestamentler und Alttestamentlerinnen weitestgehend auf die (unbezweifelbar notwendige) Verhältnisbestimmung von Religionsgeschichte und Theologie, was nicht zuletzt durch die Forschungsgeschichte bestimmt ist<sup>3</sup>. Für die Interpretation der materiellen Hinterlassenschaft gibt es im Gegensatz zum Methodenkanon der historisch-kritischen Exegese bisher keinen konsensfähigen Methodenapparat. Außer den nahezu selbstverständlichen Kriterien (1) einer raum-zeitlichen Konvergenz des herangezogenen Materials mit dem untersuchten Gegenstand<sup>4</sup>, (2) der Angabe der Quantität des herangezogenen Materials und damit verbunden (3) der Kontextualität bzw. Kontextrückbindung von Einzelbefunden, ist (4) die notwendige soziologische Differenzierung bei der Einbeziehung des Materials zu nennen<sup>5</sup>. Hier sind in den letzten Jahren die Unterscheidungen zwischen familiärer/persönlicher Frömmigkeit und „offizieller“ Religion oder die zwischen Familien-, Lokal-, Regional- und Nationalreligion eingeführt worden, die als jeweilige Bezugsgröße bei der Interpretation sowohl archäologischen wie literarischen Materials eingebracht werden müssen<sup>6</sup>. Zugleich ist hier allerdings die Schwierigkeit sozialgeschichtlicher oder soziologischer Auswertung archäologischer Funde zu nennen. Gemeint ist bei der Forde-

---

und Darstellung ausgewählter Teilbereiche geklärt, ist eine Beschränkung bei der Fülle des Materials nicht nur methodisch abgesichert, sondern auch geboten.

- 3 Vgl. zur Forschungsgeschichte R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 17-30, der selbst ein jüngstes Beispiel für die mangelnde Beachtung der methodischen Rücksicherung und Frage nach der Wertigkeit der Quellen bietet. In seiner Methodenreflexion zu Beginn seiner Darstellung gibt er keine Rechenschaft über die von ihm zugrunde gelegten Quellen bzw. über deren Verhältnis zueinander, behandelt aber breit die Verhältnisbestimmung von Religionsgeschichte und Theologie (vgl. ebd. 32-38). Der einzige Satz zur Quellengrundlage lautet: „Die Auswahl des Stoffes, seine Akzentuierungen und Bewertungen müssen sich bewähren am Kriterium, eine kontinuierliche Geschichte zu rekonstruieren, die möglichst alle alttestamentlichen Texte und archäologischen und historischen Daten zu einem plausiblen Gesamtbild fügt“ (ebd. 34). Wie aber die einzelnen Quellen in ihrem Zueinander zu bestimmen sind, bleibt völlig offen.
- 4 Gemeint ist z.B., daß Momente der Deskription israelitischer Religion der Königszeit nicht durch die Ikonographie der SB-Zeit abgesichert werden dürfen oder daß die Beschreibung der „kanaanäischen Religion“ der Eisenzeit sich nicht ausschließlich aus den Ugarittexten rekrutieren darf.
- 5 Vgl. J.S. HOLLADAY, *Religion*, 251.
- 6 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 470f (Lit.), die diese Situierung treffend mit der Frage nach dem „Sitz im Leben“ verbinden.



nung nach „sozialer Differenzierung“ zunächst, daß der Mehrschichtigkeit von Religion Rechnung getragen wird und die Materialbasis nach Fundkontexten unterschieden wird. D.h., daß z.B. Funde aus Wohnhäusern von denen etwa eines Heiligtums unterschieden werden und beide getrennt bewertet bzw. unterschiedlichen Referenzrahmen/Ebenen der Religiosität zugewiesen werden. Allerdings ist eine völlig dichotome Trennung von Ebenen der Religiosität und entsprechender Funde bzw. Fundkontexte unsinnig. Die unterschiedlichen Ebenen unterliegen wechselseitiger Beeinflussung und die Grenzen bzw. Übergänge sind wie so oft fließend. „Bei aller Berechtigung der Differenzierung von Religionsebenen wird deshalb künftig auch die Durchlässigkeit der verschiedenen Ebenen und ihre *globale Kohärenz* innerhalb des jeweiligen religiösen Symbolsystems vermehrt zu bedenken sein“<sup>7</sup>.

Die genannten Kriterien werden in der Methodenreflexion der religionsgeschichtlichen Forschung inzwischen durchaus berücksichtigt, wenn auch nur selten explizit benannt oder diskutiert. Ein relativ unbearbeitetes Feld in der Methodendiskussion ist die Frage nach dem Stellenwert der einzelnen Quellen und deren Verhältnis zueinander<sup>8</sup>. Wie ist z.B. die epigraphische Evidenz des Onomastikons mit theophoren Personennamen in der Eisen II-Zeit<sup>9</sup> gegenüber der archäologischen Evidenz von Hauskulten zu bewerten? Welcher Wert wird der Ikonographie der Stempelsiegel im Vergleich zu den Terrakottaafunden für die Rekonstruktion der Religion Israels beigemessen? Das Problem des Verhältnisses der einzelnen Teilbereiche der nichtliterarischen (und literarischen) Informationsquellen zueinander und der Stellenwert im Gesamt der Informationen für eine Religionsgeschichte Israels kann hier nicht gelöst werden. Es soll nur auf dieses methodische Desiderat aufmerksam gemacht werden. Aus der Problematisierung ergibt sich zumindest die Forderung, daß religionsgeschichtliche Argumentationen Rechenschaft darüber ablegen müssen, welche Bedeutung sie den einzelnen archäologischen, aber auch den literarischen Informationen *jeweils* beimessen.

---

7 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 472.

8 Dieses Desiderat streifen auch O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 470, als „offene Frage“ am Schluß ihrer Studie, verknüpfen es aber zu schnell mit der Frage nach den Ebenen religiöser Praxis: „Methodologisch gesehen viel grundsätzlichere Probleme, das der *Gewichtung* der Quellen bzw. ihrer Zuordnung zu einer bestimmten Ebene religiöser Praxis und religiöser Vorstellungen und das ihres gegenseitigen *Verhältnisses* zueinander, sind bislang noch kaum bedacht worden“.

Im folgenden werden die *Quellen* grob gegliedert in Archäologie, sowohl Architektur als auch übrige Funde (Kleinfunde, Großplastiken, Keramik usw.); Epigraphie und zwar Inschriften einerseits und die Onomastik als Teilbereich davon; schließlich die Kleinkunst bzw. Ikonographie (Siegel; Gefäßmalereien; Elfenbeinschnitzereien usw.). Der Bereich der literarischen Überlieferung umfaßt neben den biblischen auch die vor allem für die religionsvergleichenden Studien wichtigen außerbiblischen Texte.

9 Vgl. die Auseinandersetzung um die religionsgeschichtliche Auswertung der theophoren Personennamen von Namensiegeln bzw. des biblischen Onomastikons durch J.H. TIGAY (vgl. *Gods*; DERS., *Religion*) bei E.A. KNAUF, *Notiz*, 238-245; M.S. SMITH, *History*, XI; M.-T. WACKER, *Aschera*, 138; C. FREVEL, *Ort*, 50f.

Damit ist das *Problem der biblischen Texte* als Quelle der Religionsgeschichte angesprochen. Die biblische Überlieferung stellte bis zum Aufschwung der sog. biblischen Archäologie (neben dem Vergleich mit der literarischen und materiellen Hinterlassenschaft der Nachbarkulturen) nahezu die ausschließliche Basis für die Beschreibung der Religion Israels. Mehrfach ist hingegen in den letzten Jahren gerade auch für den Bereich religionsgeschichtlicher Forschung darauf hingewiesen worden, daß den biblischen Texten bezüglich der Religionen Israels nur ein begrenzter Informationswert zukommt. Sei es, daß der Vorwurf erhoben wird, die biblischen Texte würden nur eine yahwistisch geprägte Ausschnittwirklichkeit repräsentieren<sup>10</sup>, die zudem in bezug auf religiös-kultische Sachverhalte durch die polemische Darstellung der Deuteronomisten verzerrt, purgiert oder zensiert sei<sup>11</sup>; sei es, daß man darauf insistiert, das AT sei überwiegend spät entstanden oder zumindest die frühe Datierung unsicher und daher historisch nur begrenzt als Quelle zu nutzen<sup>12</sup>. Die genannten Bedenken sind berechtigt und ernstzunehmen: Aus ihnen ergibt sich m.E. die Forderung nach erhöhter Sensibilität und methodisch reflektiertem Bezug auf biblische Texte bei religionsgeschichtlichen Fragen.

Die Feststellung, daß die biblischen Texte nur einen Ausschnitt religiöser Wirklichkeit repräsentieren, enthebt allerdings nicht der Forderung, diesen Ausschnitt in seinem Referenzrahmen möglichst genau zu beschreiben und die Desiderate zu benennen. Daß die auf die religiöse Praxis bezogenen Texte durch polemische Darstellung häufig verzerrt sind, ist zwar richtig, jedoch kann das nicht zur Mißachtung dieser Texte führen, sondern ist vielmehr durch möglichst exakte Beschreibung der Herkunft des Autors, seiner Intention und damit des Aussagegehalts eines Textes zu bewältigen<sup>13</sup>.

10 Vgl. P.K. MCCARTER, *Aspects*, 137; J.S. HOLLADAY, *Religion*, 249; M. WEIPPERT, *Synkretismus*, 151 u.ö.

11 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 3.12.457 u.ö.; M. DIETRICH; O. LORETZ, *Jahwe, passim*, z.B. 4.123. Eine Variante zu der Annahme, in den biblischen Texten seien später polytheistische Züge getilgt bzw. zensiert worden, ist die z.T. von feministisch (matriarchats-)theologischer Seite gemachte Annahme, matriarchale Züge der Überlieferung oder auf einen Göttinnenkult als integralen Bestandteil oder sogar Ausgangspunkt der YHWH-Religion deutende Notizen der biblischen Schriften seien nachträglich getilgt worden, vgl. dazu die Kritik bei M.-T. WACKER, *Göttin, passim*.

12 N.P. LEMCHE, *Development, passim*; J.H. TIGAY, *Gods*, 2; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 4 u.a.

13 Wenn alle Ascherabelege des AT negativ konnotiert sind und viele davon zudem von dtr Händen polemisch überspitzt formuliert sind, wird man daraus nicht den Schluß ziehen können, die Stellen seien ohne Informationswert und die Verehrung einer Göttin Aschera eine dtr Erfindung. Vielmehr weisen sie durch den starken Impetus der Ablehnung auf eine relevante und nicht periphere Existenz einer Ascheraverehrung. Welche Inhalte, Kultelemente usw. diese Ascheraverehrung gehabt hat, läßt sich wahrscheinlich nicht mehr aus den Stellen selbst, möglicherweise sogar überhaupt nicht mehr erschließen. Vgl. in ähnlicher Richtung am Beispiel Hoseas R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 46.

Ohne das biblische (und außerbiblische) *Textmaterial* wird man nicht auskommen können. Der Umkehrschluß, der den oben genannten Bedenken häufiger folgt, daß nämlich die *nicht-biblischen* oder im Extrem die *nichtliterarischen* Informationsquellen um ein Vielfaches zuverlässiger seien und diese damit weitestgehend oder ausschließlich die Grundlage für die Erforschung der Religionen in Israel stellen sollen, ist ein Trugschluß. „Den einzigen zuverlässigen Weg zu einer Rekonstruktion der Religionsgeschichte Palästinas/Israels im 2. und 1. Jt. bietet die Berücksichtigung von in Ausgrabungen zutage getretenen, in der Regel ziemlich genau datierbaren archäologischen Funden“<sup>14</sup>. Hinter einer solchen Formulierung steht der Mythos von den „hard facts“, von Ausgrabungsberichten als „Beipackzetteln“ der vergangenen Epochen, die Fiktion eines „Händedrucks mit der Vergangenheit“ durch archäologische Daten und schließlich der Wunsch - in Absetzung zu den disparaten, unsicheren Interpretationen und Datierungen der biblischen Texte - nach unverfälschter, sicherer Information, nach direktem Zugriff auf vergangene Wirklichkeit. Das obige Zitat suggeriert „Zuverlässigkeit“, wo keine ist: Archäologische Daten sind nicht weniger „vermittelte“ Information als literarische Texte, beide bleiben interpretierbare und zu interpretierende Daten<sup>15</sup>. Was für die Auswertung archäologischer Daten insgesamt gilt, gilt nun für deren religionsgeschichtliche Auswertung im Besonderen, denn hier potenziert sich der Anteil des Interpretativen.

Beispielhaft läßt sich das an Bewertungen von Einzelbefunden deutlich machen, deren „begrenzter“ Stellenwert in der methodischen Reflexion der Archäologie weitestgehend geklärt

---

14 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 4, vgl. ebd. 2: „Wer nach *den eigentlichen Primärquellen* sucht, hat sich an die Archäologie Palästinas/Israels und deren Fundus an ikonographischen und epigraphischen Dokumenten zu halten“ (vgl. ebd. 431). Vgl. J.S. HOLLADAY, *Religion*, 249f, der ebenfalls den Eindruck erweckt, daß archäologische Daten durch den empirisch-statistischen Zugang zuverlässiger sind, jedoch seine Beschränkung auf archäologisches Material nicht verabsolutiert. Weitere Beispiele einer ähnlichen Sicht sind zu finden bei G.W. AHLSTRÖHM, W.G. DEVER oder E.A. KNAUF.

15 Auch die Behauptung einer ziemlich genauen Datierung archäologischer Funde muß hinterfragt werden. Zum einen ist an die vielen frühen Grabungen zu erinnern, deren methodisch wenig abgesicherte Grabungstechnik noch zu relativ ungenauer Stratigraphie und z.T. zu unsicheren und bis heute umstrittenen Datierungen geführt hat. Ebenso muß darauf verwiesen werden, daß auch viele der modernen Grabungen lediglich eine *relative Chronologie* liefern und die absolute Chronologie anschließend erschlossen ist und interpretativ bleibt. Zum anderen ist daran zu erinnern, daß insbesondere bei den für die Religionsgeschichte so wichtigen Kleinfunden erstens viele der Stücke isoliert und ohne Kontext erhalten sind (gerade wenn sie aus dem Handel stammen) und zweitens der Fundkontext eben nicht mit dem Verwendungskontext identisch sein muß. Auch hier relativiert sich die „exakte Datierung“ archäologischer Funde, die allerdings von ihrer Tendenz - das darf zu Recht betont werden - durchaus sicherer ist als die Datierung etwa poetischer Texte.

ist<sup>16</sup>. Bei der religionsgeschichtlichen Auswertung zeigen sich jedoch häufig die oben herausgestellten Defizite: Zum einen eine ungewöhnlich hohe Interpretationsbreite und mangelnde Eindeutigkeit unter religionsphänomenologischer Rücksicht und zum anderen das methodische Defizit, die Wertigkeit des Einzelbefundes nicht klar zu benennen. Zwei Beispiele sollen das verdeutlichen:

1. Wie ist der *Stellenwert des Einzelfundes* des sekundär (in den Vorratshallen in Stratum II) verbauten Hörneraltars auf dem *Tell es-Seba*<sup>c</sup> für den Versuch einer Darstellung der Religion Israel/Judas in der Eisenzeit zu beurteilen? Daß darin nicht - wie mehrfach unter Beiziehung des biblischen Textes (2Kön 18; 22f) und der Identifikation des *Tell es-Seba*<sup>c</sup> mit Beerscheba versucht - das archäologische Zeugnis für eine Kultreform im ausgehenden 8. Jh. durch Hiskija oder im 7. Jh. durch Joschija zu sehen ist, dürfte zunehmend konsensfähiger werden<sup>17</sup>. Welche Bedeutung aber dem Befund über diese Spekulation hinaus zugemessen werden kann, ob er als Lokalphänomen Beerschebas, der nördlichen Negev-Region oder ganz Judas zu deuten ist, ob er bezogen auf den lokal begrenzten Kult auf dem *Tell es-Seba*<sup>c</sup> oder auf die offizielle Nationalreligion Judas (oder bezogen auf beides) zu werten ist, welchen Stellenwert der Befund im Vergleich zum Anwachsen der Hauskulte in der Eisen II B- und C-Zeit hat usw., wird umstritten bleiben, zumal bisher das Heiligtum selbst noch nicht stringent nachgewiesen oder plausibel gemacht werden konnte<sup>18</sup>.

2. Das zweite Beispiel ist die Auswertung und *Interpretationsbreite* des Fundes und Fundkontextes des kleinen Bronzestiers<sup>19</sup>, der im jüdischen Bergland 10 km östlich von *Tell Dōtān* (auf der sog. „Bull-site“ *Dahret et-Tawīla*) aus der Eisen I-Zeit gefunden worden

16 Die Forderung nach einer Kontextrückbindung des Einzelbefundes in einer angemessenen Ort- und Zeit-Relation dürfte zum methodischen Allgemeingut gehören (vgl. dazu auch C. FREVEL, Ort, 43f).

17 Vgl. H. WEIPPERT, Palästina, 624; M.D. FOWLER, Excavation, 7-11 und zuletzt E. REUTER, Kultzentralisation, 192-212.

18 Die Zugehörigkeit dieses Altars zu einem Heiligtum in Beerscheba wird in der Regel vorausgesetzt. Allerdings ist bisher das zu dem Altar gehörige Heiligtum keinesfalls im Stadtplan Beerschebas sicher zu verorten. Weder AHARONIS noch YADINS Vorschlag kann überzeugen, vgl. dazu auch H. WEIPPERT, Palästina, 624.

19 Vgl. zum Fundort und zur Beschreibung der 12,4 cm hohen und 17,5 cm langen Stierfigurine A. MAZAR, Bull-Site, 27-32; R. WENNING; E. ZENGER, Baal-Heiligtum, 75-77.84f. Zu den Parallelen u.a. in Terrakotta vgl. die Hinweise bei H. WEIPPERT, Palästina, 407-409; O. NEGBI, Metal Figurines, 350; und im zeitlichen Rahmen weiter ausgedehnt bei R. WENNING; E. ZENGER, Baal-Heiligtum, 84f; S. SCHROER, Bilder 93f. Zu den entfernteren (weit früheren, MB II-Zeit) Parallelen ist auch der jüngst von E. STAGER ausgegrabene silberne Jungstier aus Aschkelon hinzuzuziehen (vgl. Canaanites, 24-29; J. BRETSCHNEIDER, Götter, 13f). Häufiger wird als *direkte* Parallele der sb-zeitliche (!) Stier aus Hazor (Areal H, Stratum IA, vgl. Hazor III-IV, Taf. CCCXVI; O. NEGBI, Metal Figurines, 350f Nr. 10) herangezogen (vgl. z.B. W.G. DEVER, Discoveries, 131; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 102), ohne den beachtlichen Größenunterschied (124mm gegenüber 45mm in Hazor), die deutlichen Unterschiede in der Ausführung und die unterschiedlichen Fundkontexte zu notieren.

ist. Es ist bis heute umstritten, ob es sich überhaupt um eine Kultanlage, d.h. ein offenes Heiligtum handelt<sup>20</sup>, und welche Bedeutung dieser Befund für die Religionsgeschichte der frühen Eisenzeit hat<sup>21</sup>. Ferner bleibt umstritten, ob der Stier in einem Baal-<sup>22</sup>, YHWH-<sup>23</sup>, YHWH/Baal-<sup>24</sup> oder El-Kult<sup>25</sup> Verwendung fand, wobei sich zwischen den Varianten nicht scharf trennen läßt, und ob der Bronzestier als Symboltier (Kultstatuette oder Votivgabe) verehrt wurde oder ob ihm lediglich die Funktion eines Postamentieres zukam<sup>26</sup>. Es wird ebenfalls weiterhin diskutiert, was dieser Stier primär symbolisierte: Stellt er eine „real-symbolische Verdichtung ... (der) natürlichen Fruchtbarkeit“<sup>27</sup> dar oder steht „offenbar den Prioritäten der Zeit entsprechend - seine Kampfkraft im Vordergrund“<sup>28</sup>? Schließlich stellt sich noch das mit globalen Hypothesen verknüpfte Problem der ethnischen Identifikation der Benutzer der Anlage: Waren es Kanaanäer oder Manassiten<sup>29</sup>? Davon z.T. abhängig ist auch die umstrittene Frage: Ist der Stier von den Benutzern hergestellt oder „erworben“

- 20 Vgl. so neben A. MAZAR, Bull-Site, 27.32-35; R. WENNING; E. ZENGER, Baal-Heiligtum, 75f; I. FINKELSTEIN, Archaeology, 86; H. WEIPPERT, Palästina, 407f u.a., anders dagegen M.D. COOGAN, Cults, *passim*; H. SHANKS, Cult Sites, 48-52. Probleme bereitet tatsächlich die vorgeschlagene Rekonstruktion der halbrunden Umfassungsmauer einer ca. 21 x 23m großen offenen Kultanlage. Betrachtet man neben der Planskizze mit deutlich gekennzeichneten, rekonstruierten und in situ gefundenen Steinen (vgl. A. MAZAR, Bull-Site, 34 Abb. 5) Photos der Anlage (vgl. etwa bei K. KENYON, Bible, 82 Abb. 46), so scheinen Zweifel an dieser Rekonstruktion nicht unberechtigt. Die außer der Figurine gefundenen Kleinfunde können die Interpretation der Anlage als „Heiligtum“ weder verifizieren noch falsifizieren.
- 21 Vgl. dazu etwa die These MAZARS, bei der Anlage handele es sich um ein Lokalheiligtum für die umliegenden Dörfer (vgl. Bull-Site, 36-38; zur Diskussion und Begründung auch R. WENNING; E. ZENGER, Baal-Heiligtum, *passim*).
- 22 Vgl. R. WENNING; E. ZENGER, Baal-Heiligtum, 83f.
- 23 So S. SCHROER, Bilder, 95f; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 102, vgl. ebd. 130: „früher Jahwe-El-Synkretismus“.
- 24 Sowohl Baal als auch YHWH geben O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 134 neben der größeren Klassifizierung „Wettergott“ an.
- 25 So z.B. W. DEVER, Discoveries, 130f; M.D. COOGAN, Cults, 1f; G.W. AHLSTRÖM, Bull-Figurine, 77-82.
- 26 Vgl. dazu z.B. A. MAZAR, Bull-Site, 32; R. HESTRIN, Cult-Stand, 75. Auch diese Funktionsbestimmung ist mit weitgreifenden Hypothesen verknüpft. Zunächst spricht bei dem Befund selbst nichts dafür, daß der Stier als Postament vorgestellt wurde, sondern eher dafür, daß er als Symboltier eines Gottes verehrt worden ist.
- 27 R. WENNING; E. ZENGER, Baal-Heiligtum, 82.
- 28 So O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 134. Es muß hier offenbleiben, ob der Kontext der Stierdarstellungen in der Spätbronze- und Eisenzeit so dominant die Kampfkraft der Stiere hervorhebt. Die Interpretation „den Prioritäten der Zeit entsprechend“ ist insofern schwierig, als es sich um eine völlig unbefestigte Anlage in einem aller Wahrscheinlichkeit nach bäuerlich geprägten Kontext handelt (anders als etwa die ebd. 135 abgebildeten Elfenbeine aus der SB-Zeit!). Die unmittelbaren Parallelen vom Ebal und aus Schilo können weder die eine, noch die andere Interpretationsrichtung eindeutig stützen. Nichts deutet jedoch bei der Stierfigurine auf einen aggressiven Charakter hin. Die Verbindung zur bäuerlichen Welt („Fruchtbarkeit“ als Stärke) liegt m.E. näher.
- 29 Vgl. die Diskussion z.B. bei R. WENNING; E. ZENGER, Baal-Heiligtum, 77-82 und die Kritik an einer ethnischen Identifikation bei M.D. COOGAN, Cults, 1-8.

worden?<sup>30</sup> Das Beispiel zeigt sehr gut, wie groß die Interpretationsbreite bei einem relativ eingegrenzten Befund ist, wie komplex die Vermittlung zwischen Einzelbefund und etwa dem architektonischen oder ikonographischen Gesamtkontext ist oder wie wenig klar letztlich Kriterien für die Interpretation einer Anlage als Heiligtum sind<sup>31</sup>.

Bezüglich einer rein vom archäologischen Material ausgehenden Deskription der Religion (Israels) lassen sich - diese vorläufige Problematisierung abschließend - folgende Bedenken zusammentragen:

- Nur selten ist ein Fundkontext eindeutig als *kultisch* zu bestimmen. Eine einschlägige Typologie für die Identifikation von Bauten als Kultanlagen fehlt bisher weitestgehend. Vielfach sind im Laufe der Forschungsgeschichte kultische Interpretationen vorgenommen worden, die methodisch unsicher sind und heute maßvoller beurteilt werden. Die kultische Verwendung von Objekten ist in vielen Fällen umstritten, ihr Bezug zur religiösen Praxis oder ihr Stellenwert darin unsicher. Archäologische Funde sind in dieser Hinsicht nur selten eindeutig<sup>32</sup>.
- In den seltensten Fällen sind Funde religionsgeschichtlich eindeutig. Die wenigsten anthropomorphen Darstellungen sind durch Beischriften *eindeutig* auf Götter und Göttinnen zu beziehen<sup>33</sup>. Noch schwieriger wird die Identifikation bei theriomorphen oder zoomorphen Figurinen oder Darstellungen. Kultgeräte geben überwiegend Informationen über eine Kultpraxis, seltener über deren Inhalte und fast nie über eine Identifikation (etwa in Differenzierung Baal-Kult; YHWH-Kult).
- Religiöse Inhalte sind nur bedingt über archäologische Funde zu erschließen. So lassen z.B. Mondsichelstandarten auf die Verehrung eines Gottes/einer Göttin mit lunaren Bezügen, vielleicht sogar auf die Verehrung eines Mondgottes schließen. Über die religiösen Vorstellungen, die mit dieser Gottheit verbunden wurden (Funktionsbreite; Geltungs- und Einflusbereich usw.) machen die einzelnen Funde keine Aussage.
- Die Intensität der Verehrung oder der religiösen Vorstellung läßt sich nur bedingt aus den archäologischen Daten schließen.
- Der Versuch einer deskriptiven Darstellung religiöser Vorstellungshorizonte allein aus archäologischem Material ist nur sehr umrißhaft möglich. Themen und Vorstellungskreise wie Ethik, Kosmogonie, Schöpfungsglauben, Theogonie, Anthropologie, Jen-

---

30 Vgl. dazu die Angaben bei S. SCHROER, Bilder, 96; R. WENNING; E. ZENGER, Baal-Heiligtum, 85.

31 Vgl. dazu etwa die Diskussion bei M.D. COOGAN, Cults, *passim*, der als Kriterien architektonische Isolation, außergewöhnliche Kleinfunde in stärkerem Maße als im Wohnbereich, Kontinuität bei mehrphasigen Anlagen und die Parallelität zu anderen Heiligtümern angibt. Es ist allerdings fraglich, ob diese recht schwammige Kriteriologie tragfähig ist. Zur Problematik einer Typologie von Kultbauten auch H. WEIPPERT, Palästina, 289-292.622.

32 Vgl. hierzu die vielschichtige Kritik von M.D. FOWLER in einer Folge von Aufsätzen (Continuity, Excavation, *bāmāh*, ‚Cultic‘ Structure, Incense Burners, Figurines).

33 Vgl. nur die Diskussion um die sog. Baal-Darstellungen „schreitender, jugendlicher Gott“ und die sog. El-Darstellungen „sitzender, thronender Gott“.

## B. Einige Streiflichter zum biblischen Befund

---

seitsvorstellungen, Geschichtlichkeit, Umgang mit Leid, Theodizee, priesterliche Amtsvorstellung, Opfervorstellungen (nicht -praxis), Sünde, Sühne usw. lassen sich nur sehr bedingt aus nichtliterarischen archäologischen Daten schließen.

Alle diese Einschränkungen gegenüber der Auswertung archäologischer Daten für die religionsgeschichtliche Darstellung zeigen, wie begrenzt einerseits der direkte Informationswert archäologischer Materials ist und andererseits, wie deutlich abhängig die Auswertung von archäologischen Funden für die Religionsgeschichte von Interpretationen, Vorverständnissen und Grundlinien der jeweiligen Religionsphänomenologie abhängen, die überwiegend aus den literarischen Überlieferungen gewonnen sind. Ein rein archäologischer Zugang bei der Beschreibung der Religion Israels ist nicht weniger unsicher und auch nicht von weniger Hypothesen abhängig als ein rein textorientierter (biblischer) Zugang<sup>34</sup>. Allerdings bleibt das oben genannte Urteil unbezweifelbar, daß der Versuch einer Religionsgeschichte Israels ohne den Einbezug der archäologischen Daten nicht mehr denkbar ist.

Auf den hier untersuchten Gegenstand (Aschera; Aschera- und im weiteren Sinne Göttinnenkult) enggeführt, ergibt sich aus den methodischen Bemerkungen folgender Rahmen: Literarischer und archäologischer Befund für die Repräsentation der Göttin Aschera durch Kultobjekte oder in Darstellungen sind voneinander zu trennen und erst nach unabhängiger Analyse zu korrelieren<sup>35</sup>. Bei der Untersuchung des literarischen Befundes ist jeweils Rechenschaft zu geben über den Informationswert und den hypothetischen Grad der Zuverlässigkeit.

## B. Einige Streiflichter zum biblischen Befund

Wie in der Einleitung erwähnt, will sich der vorliegende Hauptteil überwiegend mit archäologischen und ikonographischen Fragen beschäftigen. Da die Untersuchung schon bis zu dieser Stelle erheblich im Umfang gewachsen ist, scheint es ratsam, sich hier zum einen auf bereits Gesagtes zu berufen und zum anderen auf die aktuelle Forschung zu verlassen und nicht den Stand der Diskussion zu referieren oder in einigen Punkten weiterzuführen. Hier ist lediglich zu den anstehenden Fragen skizzenhaft Position zu beziehen.

---

34 Beispiele wären etwa die Versuche, philistäische, ammonitische, moabitische oder edomitische Religion zu beschreiben, was sich, obwohl im gleichen Raum-Zeit-Rahmen angesiedelt, weitaus schwieriger aufgrund der fehlenden größeren Textkorpora gestaltet. Ein anderes Beispiel wären die bestehenden Schwierigkeiten, die Religionen der sb Stadtstaaten in Palästina mit Inhalten zu füllen. Dies geschieht meist unter Rücksichten, die aus der Mythologie Ugarsits gewonnen worden sind.

35 Zur Forderung der Trennung vgl. z.B. C. FREVEL, Ort, 36-44 u.ö.; M. GÖRG, Schriftwort, 174f; O. KEEL, Recht, 43: „Grundregel jeder gesunden Komparatistik“.

Der literarische Befund zum Ascherakultpfahl als Symbol der Göttin Aschera soll also nicht mehr eigens thematisiert werden. Hierzu ist bereits in den ersten beiden Teilen der Arbeit<sup>36</sup> und vor allem in der jüngeren Forschung das Notwendige gesagt worden. In der vorliegenden Arbeit soll das <sup>a</sup>šerāh genannte Kultobjekt neutral als hölzerner Gegenstand verstanden werden, dessen Funktion analog zur kultischen Funktion von Masseben zu sehen ist. Eine Aschere ist ein Repräsentationsmarker für die Göttin. Das Symbol steht stellvertretend für ein Kultbild oder die Göttin selbst, z.B. neben dem Jerusalemer Brandopferaltar (s.o. zu Dtn 16,21). Die Frage allerdings, ob das <sup>a</sup>šerāh genannte Kultsymbol auch von der Göttin völlig gelöst und im YHWH-Kult als YHWH-Symbol Verwendung finden konnte, ist derzeit hochaktuell und soll am Schluß dieses Teils eigens diskutiert werden.

Über das Aussehen dieses Repräsentationsmarkers läßt sich nur spekulieren. Das Kultsymbol läßt sich wahrscheinlich weder archäologisch noch ikonographisch nachweisen<sup>37</sup>. Die biblischen Belege sind bezüglich des Kultsymbols ohne konkret auswertbare, nützliche Information<sup>38</sup>. Zum Bezug des Symbols zur vegetativen Fruchtbarkeit wurde oben im religionsgeschichtlich orientierten Teil bereits einiges gesagt. Ein expliziter Bezug zur Vegetation läßt sich nur unter der Voraussetzung nachweisen, daß der Kultpfahl ein stilisierter oder - was sehr unwahrscheinlich ist - ein lebender Baum gewesen ist. In der ikonographischen Diskussion ist auch noch einmal die Frage zu stellen, ob das Ascherasymbol ein stilisierter Baum gewesen ist oder ob hierüber keine sichere Aussage gemacht werden kann.

Was die literarischen Nachrichten über Ascheradarstellungen betrifft, müssen 1Kön 15,13; 2Kön 21,7; 23,6; 2Chr 15,16; 33,7.15 genannt werden. Wie bereits bei der Diskussion um die Identität der Himmelskönigin herausgestellt, ist m.E. Ez 8,3.5 nicht unter die Ascheradarstellungen zu zählen<sup>39</sup>. Zum Verhältnis der jeweiligen Königsbelege zu ihren Parallelen in der Chronik ist noch einmal auf die Argumentation zur „Elimination der Göttin“ zu verweisen, zu der bisher noch keine einschneidenden Gegenargumente laut geworden sind<sup>40</sup>. Wie im exegetischen Teil der Arbeit ausgeführt, sind die drei Belege aus den Königsbüchern, die vom Herstellen eines *mīplæšæṭ* für Aschera und dem Aufstellen bzw. Beseitigen

---

36 Vor allem in den Abschnitten zu Ri 6,25-32 (s.o. S. 124-158) und Dtn 16,21 (s.o. S. 164-210) sowie in den Ausführungen zum Fruchtbarkeitskult (s.o. S. 580-588).

37 Zu Versuchen archäologischer Nachweise vgl. vorläufig C. FREVEL, Ort, 39. Inzwischen wurden weitere Versuche, Ascherakultpfähle nachzuweisen, gesammelt. Diese sind an anderer Stelle gesondert zu diskutieren. Zu den ikonographischen Nachweisen s.u.

38 Zur Skepsis, eine Auswertung der verwandten Verben zur Grundlage zu machen, s. die Einleitung.

39 Vgl. zur Begründung bereits C. FREVEL, Elimination, 268f. Dort auch zu dem ikonographischen Identifikationsvorschlag von S. SCHROER, das *sæmæl* als „Kuh-und-Kalb-Skulptur“ zu verstehen.

40 Vgl. C. FREVEL, Elimination, 264-268, dort und o. S. 533-550 auch zum Verständnis der Belege aus den Königsbüchern.



eines *pæsæel hā<sup>a</sup>šerāh* berichten, als historische Notizen aufzufassen. Es lassen sich keine überzeugenden Argumente gegen die Historizität anbringen. Nur wird die Entfernung Maachas aus dem Amt der Königinmutter keine kulturreformerische Maßnahme, sondern eine religionspolitische gewesen sein<sup>41</sup>. Religionspolitisch ist auch das Aufstellen eines Kultbildes der Aschera im Jerusalemer Tempel zu bewerten<sup>42</sup>. Über Aussehen und Funktion der genannten Bildwerke läßt sich aus den biblischen Notizen nichts ersehen<sup>43</sup>. Für eine religionsgeschichtliche Auswertung der genannten Stellen sei zusätzlich auf den Schlußabschnitt der gesamten Arbeit verwiesen, wo eine Skizze des Ascherakultes versucht werden soll.

Damit wäre im Grunde schon das Notwendige zu literarischen Zeugnissen von Ascherabildern zusammengefaßt. Ein Punkt jedoch, der *gleichermaßen* den literarischen und archäologisch-ikonographischen Bereich betrifft, sei der Diskussion um die „nichtliterarischen Ascheradarstellungen“ noch vorangeschickt, nämlich die schon recht alte und sich hartnäckig auf dem Markt der Möglichkeiten behauptende These, Jachin und Boas seien zwei Ascheren am Eingang des Jerusalemer Tempels gewesen. Es soll versucht werden, durch die Darstellung dieses Problems bereits einige Grundprobleme anzusprechen, die im anschließenden Teil eine wichtige Rolle spielen werden.

### C. Jachin und Boas: Zwei Ascheren im Eingangsbereich des Heiligtums?

#### 1. Fragestellung

Die Symbolik der Ausstattung des vorexilischen Jerusalemer Tempels, wozu neben Lade, Keruben, Urmeerbecken und Kesselwagen u.a. auch das Säulenpaar Jachin und Boas gehören, ist seit je her Gegenstand intensiver Diskussion. Immer noch ist nicht geklärt, wieviel an Symbolik aus alten kanaanäischen oder Jerusalemer Traditionen übernommen wurde, wieviel genuin dem YHWH-Kult zuzurechnen ist und welcher Anteil auf den unverkennbaren phönizischen Einfluß zurückgeht. Da archäologische Evidenzen sowohl für Tempelgebäude als auch für dessen Ausstattung selbst nicht vorliegen, bleibt man auf den Text und auf die - von den literarischen Nachrichten ausgehenden - archäologisch-ikonographischen Parallelen verwiesen. Aber schon die literarische Hauptquelle in 1Kön 6-7 bietet in den architektonisch relevanten Beschreibungen einen enorm schwierigen Text mit vielen Fachter-

---

41 Vgl. H. DONNER, Art, 107; H. SPIECKERMANN, Juda, 186 sowie o. S. 533-538.

42 Vgl. dazu o. S. 538-545 u. bereits die Ausführungen zur Ištar-Problematik und assyrischem Einfluß auf die Ascheraverehrung im Abschnitt über die Himmelskönigin o.S. 451-456.

43 Vgl. zu den Versuchen, das *miplæšæt* bzw. *pæsæel* näher zu bestimmen, die in den vorhergehenden Anmerkungen genannten Abschnitte zu 1Kön 15,13 und 2Kön 21,7; 23,6 sowie bereits C. FREVEL, Ort, 79.

mini, die z.T. bis heute nicht eindeutig übersetzbar sind<sup>44</sup>. Das gilt auch für die recht ausführliche Beschreibung der beiden Säulen im Eingangsbereich des Tempels in 1Kön 7,15-22.41f<sup>45</sup>, die nach 1Kön 7,21 von Salomo als Jachin (*yākhîn*) und Boas (*bo'az*) benannt wurden. Daß die Herstellung der Säulen so ausführlich beschrieben wird, scheint ebenso wie das Faktum, daß sie vom König selbst mit Eigennamen belegt wurden, auf eine Bedeutungsdimension hinzuweisen, die über ihre „architektonische Funktion“ hinausgeht. Die Konkretisierung dieser Vermutung ist in der Forschung bisher grob in zwei Richtungen mit einer erstaunlichen Palette an Varianten versucht worden<sup>46</sup>:

Die erste setzt bei der Symbolik der Architekturelemente selbst an und beschreibt die Funktion der Säulen als kultische, religiöse oder mythische. Sei es, daß sie als Repräsentanten kosmischer Himmelssäulen interpretiert werden<sup>47</sup>, sie in Analogie zu bronzzeitlichen Tempelbauten als sog. Eingangsmasseben oder als große kandelaberförmige Räucherständer oder Leuchter<sup>48</sup> verstanden werden oder sie als Anleihen aus dem „kanaanäischen Fruchtbarkeitskult“, z.B. Baals, aber auch anderer Gottheiten des vielbemühten kanaanäischen Pantheons, aufgefaßt werden<sup>49</sup>. Andere sehen die Funktion der Säulen darin, die im *d<sup>e</sup>bîr* verborgene und unzugängliche Präsenz YHWHs auch außen „für's Volk“ zu repräsentieren<sup>50</sup>.

Die zweite Interpretationslinie setzt eher bei der ausdrücklich erwähnten Benennung an und bringt die Namen in Verbindung mit dem Königskult. Sei es, daß der König hier in feier-

44 Vgl. dazu vor allem die Kommentare von M. NOTH, Könige, 95-167; E. WÜRTHWEIN, Könige, 57-84 und immer noch J.A. MONTGOMERY; H.S. GEHMAN, Kings, 140-184.

45 Vgl. dazu ferner die „Parallele“ 2Chr 3,15-17; 4,12f sowie die Berichte von der Eroberung Jerusalems 2Kön 25,13.16f; Jer 52,17.20-23 und die kurze Notiz in Ez 40,49.

46 Es ist hier nicht nötig, die Forschungsgeschichte im einzelnen nachzuzeichnen. Eine Vollständigkeit ist daher nicht angezielt. Dazu sei auf die folgende, in chronologischer Reihenfolge genannte Literatur verwiesen, in der sich mehrfach Forschungsüberblicke finden (auf die Literatur wird im folgenden nur wenn nötig explizit zurückgegriffen): R.B.Y. SCOTT, Pillars; G.H. MAY, Pillars; Y. YEIVIN, Jachin; W. KORNFELD, Symbolismus; T.A. BUSINK, Tempel, 299-321; C. MEYERS, Jachin; M.J. MULDER, Bedeutung; S. SCHROER, Bilder, 57-66; H. WEIPPERT, Palästina, 465f; M. GÖRG, Jachin = DERS., Säulenmetaphorik, 134-146 [im folgenden wird immer nur der erstgenannte der beiden Aufsätze zitiert]; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 194f.

47 Vgl. zu weiteren Vorschläg in dieser Richtung W. KORNFELD, Symbolismus.

48 So im Anschluß an ROBERTSON SMITH der erneuerte Vorschlag von W.F. ALBRIGHT (vgl. Cressets, 18-27 und DERS., Religion, 161-166).

49 Unter diese Kategorie soll auch die mehrfach vorgeschlagene phallische Bedeutung der Säulen gefaßt werden.

Fast immer, betont aber bei der Deutung der beiden Säulen als kanaanäische „Rudimente“, wird das Fehlen im zweiten Tempel als ein Zeichen mangelnder Orthodoxie, oft als Hinweis auf die kanaanäische Herkunft gedeutet, vgl. so z.B. T.A. BUSINK, 317 u.a. Dieser Rückschluß ist keinesfalls gerechtfertigt, zumal dann wohl auch die Beseitigung der beiden Säulen in einer Kultreform, ähnlich wie bei der Bronzeschlange berichtet worden wäre. Das Fehlen des Säulenpaares in der Architektur des zweiten Tempels kann völlig andere Gründe haben.

50 So der Vorschlag von C. MEYERS, Yachin, vgl. R. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 199.

lich kultischer Begehung die Festigkeit und Stärke des Heiligtums öffentlich preist<sup>51</sup>, daß er zwei seiner männlichen Vorfahren oder Nachkommen durch die vermutete Aufschrift der Namen „verewigt“ hat oder daß die eingeschriebenen Namen die königliche Dynastie als fest (*kān* hi.) und stark (*ʿoz*) ausweisen sollen<sup>52</sup>.

Innerhalb der erstgenannten Gruppe findet sich in der Forschung mehrfach eine Deutungsvariante, die die Säulen vor allem wegen der unverkennbaren vegetabilischen Fruchtbarkeitssymbolik der Kapitelle mit stilisierten Bäumen vergleicht und als Ascheren bezeichnet. SILVIA SCHROER geht sogar so weit, diese These als derzeitigen Konsens in der Diskussion zu bezeichnen: „Die Namen Jachin und Boas und die besondere Bedeutung der beiden Säulen werden wohl enigmatisch bleiben. Inzwischen hat sich aber ein Konsens entwickelt, dass sie als Varianten der heiligen Bäume/Ascheren, die im Tempelbereich die Gegenwart der Gottheit in besonderer Weise signalisierten, zu verstehen sind“<sup>53</sup>.

Da die Verbindung von Jachin und Boas mit Aschera/Ascheren auch über die Ausstattung des Jerusalemer Tempels hinausgreift, soll die Auseinandersetzung mit dieser These und ihren Variationen im folgenden in drei unterschiedlichen Fragerichtungen erfolgen: (1) Zunächst ausgehend von der literarischen Evidenz in 1Kön 7 bezogen auf die beiden Säulen Jachin und Boas. Dann aber (2) - über die alttestamentlichen Nachrichten hinaus - auf archäologisch-ikonographischer Ebene mit der These J. BRETSCHNEIDERS, die flankierenden Säulen an sb-zeitlichen und eisenzeitlichen Schreinmodellen seien als Weiterentwicklungen der Ascheren zu verstehen und (3) mit einem „Spezialfall“ dieser Deutung von W. ZWICKEL, der die These aufgestellt hat, die eisenzeitliche Keramikplatte aus dem Heiligtum in *Tell el-Qasile* sei analog zu „Jachin und Boas“ mit flankierenden *Ascheren* ausgestattet gewesen.

## **2. Palmetten, Granatäpfel, Lotusblüten und immer wieder „ein bißchen“ Aschera**

Zwar ist die Deutung, die Jachin und Boas mit Aschera/Ascheren in Verbindung bringt, entgegen dem Urteil von S. SCHROER, von einem Konsens in der Forschung weit entfernt, es scheint allerdings tatsächlich so, daß ihre Vertreter und Vertreterinnen in jüngerer Zeit an Zahl zunehmen. Forschungsgeschichtlich entspringt die Deutung wohl aus drei der o.g. Varianten, bzw. aus deren Unzulänglichkeiten: (1) Eingangsmassebe, die nur schwer mit der hochsenkrechten Gestalt und den mit vegetabilischen Elementen verzierten Kapitellen zu vereinbaren ist. (2) Ägyptisierende *dd*-Pfeiler, wobei die Größe, aber auch das ägyptische Repräsentationssymbol nur schwer zu erklären ist. (3) Deutung der Säulen als Abbildungen der Paradiesbäume (vgl. Gen 2,9), die mit den beiden Namen nur schwer vereinbar ist.

---

51 Vgl. dazu vor allem M.J. MULDER, *Bedeutung*, 25, dazu auch A. ŠANDA, *1Könige*, 177.

52 Vgl. dazu vor allem M.J. MULDER, *Bedeutung*.

53 S. SCHROER, *Bilder*, 58f.

Diese drei Deutungsvarianten verschmelzen in dem Vorschlag, Jachin und Boas seien als Varianten des Sakralbaums in der Funktion von Eingangsmasseben zu verstehen. M.W. wurde diese Deutung zuerst von K. MÖHLENBRINK erwogen: „Wegen der Ausgestaltung der Kapitäle in der Form von Baumwipfeln könnte man auch mit gutem Grund an die Nachbildung heiliger Bäume, der Ascheren denken“<sup>54</sup>. Seit diesem Vorschlag aus dem Jahre 1932 ist die Verbindung mit Aschera bzw. einem Kultbaum mehrfach, vor allem auch in jüngerer Zeit aufgenommen worden<sup>55</sup>. Die Deutung krankt wesentlich an der Gleichsetzung von stilisiertem Baum/Sakralbaum und Aschera/Aschere, die bis heute in der Ascheradiskussion dominant ist. Beide Termini werden häufig promiscue gebraucht, was mit Sicherheit falsch ist. Hier muß auf jeden Fall differenziert werden und die eigentlich selbstverständliche Aussage betont werden: *Nicht jeder stilisierte Baum/Sakralbaum ist eine Aschere oder steht mit Aschera in direkter Verbindung*. Diese Grundeinsicht, die als Ausgangspunkt in der vorliegenden Arbeit mehrfach zum Tragen kommen wird (s. u.), ist in der Identifikation von Jachin und Boas mit Ascheren offenbar unberücksichtigt geblieben. Selbst wenn richtig sein sollte, daß die Gestaltung der Säulenschäfte mit den Kapitellen als stilisierte Bäume zu deuten sind, ist damit weder eine Verbindung zu Aschera noch eine Identifikation als Aschere gegeben! In den meisten Deutungen, in denen Jachin und Boas mit Ascheren identifiziert werden, wird überdies davon ausgegangen, daß die beiden Säulen funktionsanalog zu (Eingangs-)Masseben als „Repräsentationsmarker“ die Präsenz des Tempelherrn anzeigen sollten<sup>56</sup>. Damit sollen die „Ascheren“ im Eingangsbereich des Jerusalemer Tempels als *Symbole YHWHs* aufgefaßt worden sein, d.h. in keiner Verbindung zur Göttin Aschera stehen. Diese Implikation wird nur in den seltensten Fällen ausdrücklich erwähnt, geschweige denn argumentativ begründet. Selbst wenn man diese Ablösung des Symbols von der Göttin und die Zuordnung zu YHWH für denkbar hält - eine These, die in der jüngeren Ascheraforschung zunehmend an Bedeutung gewonnen hat, weiter unten jedoch abgelehnt wird<sup>57</sup> -, ist dieser Prozeß keineswegs schon im 10. Jh. plausibel zu machen. Rückt man aber nicht von der Transparenz des Kultsymbols Aschere auf die Göttin ab, wären Ascherasymbole im Eingangsbereich des Staatstempels nur dann wahrscheinlich zu machen, wenn der Tempel einem Götterpaar YHWH und Aschera geweiht gewesen wäre. Dafür gibt es aber kaum

54 K. MÖHLENBRINK, Tempel, 113f.

55 Vgl. E.O. JAMES, Tree, 37, im Anschluß daran K. NIELSEN, Art. ׀ׁ, 290; O. KEEL, AOBPs, 144f (s. dazu aber u.); S. SCHROER, Bilder, 59; W. ZWICKEL, Keramikplatte, 61 und zuletzt J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, 154.

Vgl. auch die Andeutungen bei E. WÜRTHWEIN, Könige, 77; M.J. MULDER, Bedeutung, 25; R. HESTRIN, Cult-Stand, 75.

56 S. dazu z.B. das Zitat von S. SCHROER, Bilder, 59: „...die im Tempelbereich die Gegenwart der Gottheit in besonderer Weise signalisierten“.

57 S. dazu u. S. 898-912.

eine ausreichende Evidenz. Auch die Größenverhältnisse und der eindeutige Kompositcharakter der Kapitelle sprechen gegen eine Verbindung mit Ascheren. Weder gibt es bisher Anzeichen dafür, daß Ascheren - mit Trägerfunktion oder als freistehende Säulen - architektonisch eingebunden worden wären, noch gibt es ausreichende Evidenz dafür, daß Ascheren mit Lotusblüten oder -knospen und Granatäpfeln gestaltet gewesen seien. Zumindest legen die literarischen Belege ein solches Verständnis nicht nahe. Ob es archäologische Belege gibt, hängt von der Prämisse ab, was man alles als Aschere bezeichnet (s.u.). Schließlich sprechen auch die beiden eindeutig maskulinen Namen Jachin und Boas gegen eine Verbindung der Säulen mit Aschera<sup>58</sup>.

Das *Ergebnis* der Überprüfung der These, Jachin und Boas seien als Ascheren anzusprechen, ist unzweifelhaft negativ<sup>59</sup>. Die beiden Säulen haben weder die Funktion von Ascheren übernommen, noch können sie als solche mit ausreichender Plausibilität angesprochen werden. Es sollte daher auf jeden Fall davon Abstand genommen werden, die Unsicherheiten bei der Interpretation der beiden Säulen Jachin und Boas mit denen der Ascheradiskussion zu verquicken. Weder läßt sich dadurch Klarheit schaffen, noch die Transparenz der verwandten Symbolik erhöhen.

Mit dieser klaren Ablehnung ist allerdings noch nicht die Frage geklärt, ob die beiden Säulen als stilisierte Bäume anzusprechen sind. Hierfür gibt es vor allem im Bereich der archäologischen Parallelen der Tempelmodelle und Schreinfassaden einige deutliche Indizien, die eine solche Einordnung nahelegen. Bevor dieser Punkt thematisiert werden kann, ist kurz der Stand der aktuellen Diskussion zu Jachin und Boas zu skizzieren und auf die offenen Fragen hinzuweisen.

#### *a) Jachin und Boas. Zum Stand der Diskussion*

Aufgrund der literarischen Nachrichten in 1Kön 7,15-22.41f ist das ca. 8 m hohe Säulenpaar auf jeden Fall im Bereich des *ʿulām* zu lokalisieren. Der genaue Standort bleibt allerdings ebenso umstritten wie die Frage, ob die Säulen tragend waren (Vordach, Baldachin

---

58 So auch O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 194.

59 Skeptisch gegenüber dieser Deutung zeigte sich bereits M. NOTH, *Könige*, 154. Deutlich ablehnend gegenüber der Verbindung mit Aschera/Ascheren auch M. GÖRG: „Woher aber sollen die Kriterien gewonnen werden, die diese Vergesellschaftung mit heiligen Bäumen und Ascheren und zugleich eine Übertragung der Rolle solcher Kultmale auf die Funktion der Tempelsäulen rechtfertigen, um insbesondere die göttliche Präsenz im Tempel angezeigt zu sehen? Eine Argumentation, die dem literarischen Kontext und der Namengebung in befriedigender Weise gerecht werden könnte, vermag ich hier nicht zu erkennen, wenn auch zuzugestehen ist, daß eine Berufung auf architektonische Parallelen mit einschlägiger Symbolik für die Deutung hilfreich sein kann“ (Jachin, 81).

o.ä.) oder ob es sich um freistehende Säulen gehandelt hat<sup>60</sup>. Aufgrund der archäologischen „Parallelen“ in Tempelmodellen sind als dritte Möglichkeit pilasterartig an die Tempelfassade angelegte Halb- oder Dreiviertelsäulen gut denkbar<sup>61</sup>. Jachin und Boas werden in den literarischen Notizen zu den Großbronzen des Tempels gerechnet. Der Text setzt im Hohlgußverfahren hergestellte, wahrscheinlich aus mehreren Trommeln zusammengesetzte Bronzesäulenschäfte voraus. Von den heute bekannten Herstellungstechniken könnte es sich ebensogut (vielleicht sogar noch eher) um mit Bronzeplatten verkleidete Holzkerne gehandelt haben. Insbesondere bei der Beschreibung der aufgesetzten bronzenen Kapitelle werden viele Fachtermini benutzt<sup>62</sup>, so daß deren Ausführung und Gestaltung letztlich nicht ganz klar sind. Am wahrscheinlichsten handelt es sich nicht um kugelförmige Aufsätze auf den Säulenschäften, wie aufgrund der Beschreibungen in den Texten vielfach angenommen wurde<sup>63</sup>, sondern eher um Kapitellformen, die auch in der Palastarchitektur der Eisenzeit belegt sind, d.h. entweder Blattkranzkapitelle oder sog. proto-äolische Volutenkapitelle

60 Vgl. neben den Angaben in der Literatur die unterschiedlichen Rekonstruktionen des Jerusalemer Tempelgrundrisses von C. WATZINGER, T.A. BUSINK; W.F. ALBRIGHT, G.E. WRIGHT, V. FRITZ, H. WEIPPERT bei O. KEEL, AOBPs, 136f; H. WEIPPERT, Palästina, 463; A. MAZAR, Archaeology, 376.

61 Zu den Beispielen s.u.

62 Vgl. die Termini *kotæraet*, *šēbākāh*, *tūr*, *hūt*, *ma<sup>a</sup>šeh šūšan*, *\*gādīl*. M. GÖRG hat sich in mehreren Artikeln (vgl. Dekoration; DERS., Jachin = DERS., Säulenmetaphorik) bemüht, über die bisher lexikographisch erschlossenen Bedeutungen durch Hinweise auf ägyptische Wörter hinauszukommen, die über die phönizische Fachterminologie in das Hebräisch eingedrungen sind. Er nimmt an, daß ägyptische Architekturtermini bei *rimmôn*, *kotæraet*, *tūr*, *šēbākāh* im Hintergrund stehen. GÖRG möchte davon ausgehen, daß „die jetzige Fassung des Textes zur Säulendeskription ... auf einer mehrfachen Bearbeitung einer Art Liste (beruht), in der die wichtigsten Elemente der Säulenarchitektur, nämlich der Säulenschaft, das Kapitell und wohl auch der Abakus sowohl mit ihrem überkommenen Fachterminus wie aber auch mit ihrem hebräischen Äquivalent“ verzeichnet waren (Jachin, 88, vgl. die Liste der Entsprechungen ebd. 91). Obwohl die Ausführungen GÖRGs im Einzelnen sehr erhellend für das Verständnis der Säulenbeschreibung ist, scheint die Rahmenthese zweifelhaft. Zum einen hat GÖRG die Schwierigkeit, daß *rimmôn* als homonyme Wurzel verwandt worden sein soll, nämlich (1) in V 18, abzuleiten von äg. *rmn* „Säule(nschaft)“ und synonym zu *\*ammūd* verwandt und (2) in V 20 in der „normalen“ Bedeutung „Granatapfel“. Die Spannung zwischen den beiden Bedeutungen versucht GÖRG durch einen literarkritischen Eingriff zu lösen (V 20 ist s.E. sekundär). Es scheint eine wenig überzeugende Lösung, wenn dem Bearbeiter Unkenntnis und Unverständnis unterstellt wird, daß er das „Lehnwort“ falsch verstanden habe. Zudem hat bereits S. SCHROER 1987 weitere Bedenken zusammengetragen, die gegen eine Ableitung des *rimmôn* aus dem Ägyptischen sprechen (vgl. Bilder, 61f). Diese Bedenken sind von GÖRG, trotz seiner Diskussion der Einwürfe SCHROERS (vgl. Jachin, 86f), m.E. nicht völlig beseitigt.

Bei der Rahmenthese schließlich fragt sich, warum der Autor von 1Kön 7 beide Spalten der lexikalischen Liste mit den Synonymen in seinem Text verarbeitet und so einen extrem schwierigen Text produziert haben soll. Die Intention der vermuteten Liste, den „Bauleuten den Umgang mit der fremden Architektursprache zu erleichtern“ (Jachin, 92), wird man kaum als Intention für 1Kön 7 übernehmen können.

63 Zu den verschiedenen Rekonstruktionen, vgl. die anschaulichen Zeichnungen bei T.A. BUSINK, Tempel.

bzw. Kapitelle mit Palmetten<sup>64</sup>. Das in V 19 genannte *ma<sup>ʿ</sup>šeh šūšan* „Lotuswerk“, aber auch die in VV 18.20 aufgehängte Vielzahl von Granatäpfeln sind nicht mehr eindeutig zuzuordnen. Archäologisches Vergleichsmaterial von Kapitellen mit Lotus- und Granatapfeldekoration ist m.W. bisher nicht bekannt. Die Diskussion um die Beschreibung der Gestaltung der Kapitelle kann hier nicht geführt werden. Es soll lediglich festgehalten werden, daß bei der Kapitelldekoration offenbar vegetabilische (Regenerations- und Fruchtbarkeits-) Symbolik verwandt wurde, die - und das ist wichtig - sexuell indifferent ist<sup>65</sup>. Bezüglich der Deutung der Namengebung bewegt man sich fast nur auf sicherem Boden in der Feststellung, daß es beides gut belegte männliche Personennamen sind<sup>66</sup>. Ob die Namen Jachin und Boas inschriftlich auf den Säulen festgehalten waren, ist zwar häufiger vermutet worden, muß aber unentschieden bleiben<sup>67</sup>. Unwahrscheinlich ist aber trotz der grundsätzlichen Möglichkeit einer epigraphischen Fixierung der Namen auf den Säulen, daß die beiden Worte als Satz gelesen werden sollten. Schließlich muß vor einer Überinterpretation der zwei Worte gewarnt werden: Es ist fraglich, ob man die mögliche Nutzung der Säulen als Inschriftenträger der Namen mit der Nachricht über die Namengebung durch König Salomo so kombinieren kann, daß die Inschriften als Zeugnisse einer Königsideologie gewertet werden können<sup>68</sup>. Nimmt man von solchen weitreichenden Thesen erst einmal Abstand, könnten

64 Vgl. dazu H. WEIPPERT, Palästina, 466 (Lit.); O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 194f.

65 Vgl. dazu besonders O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 194.

66 Zu *yākīn* vgl. Gen 46,10; Ex 6,15; Num 26,12; Neh 11,10; 1Chr 9,10; 24,17 und *bo<sup>ʿ</sup>az* Rut 2-4; 1Chr 2,11f.

Die Ableitung des *yākīn* von *kūn* hi. „aufstellen, festsetzen, festigen“ ist eigentlich unumstritten. Für *bo<sup>ʿ</sup>az* wird eine Ableitung von arab. *bağz* „Lebhaftigkeit, Geistesschärfe“ vorgeschlagen (vgl. z.B. M. NOTH, PN, 228). Allerdings ist auch ein hebräischer Satzname denkbar, zumindest aber der Anklang „in ihm ist Kraft“. Diese Ableitung würde sehr gut mit Jachin konvergieren. Unnötig ist eine Änderung des Konsonantenbestandes, zumal die Annahme, die rechte Säule habe einmal *ba<sup>ʿ</sup>al* geheißen, nicht sehr wahrscheinlich ist.

67 So auch M.J. MULDER, Bedeutung, 20. Anders M. GÖRG, Jachin, 81: „Ist man nicht doch eher zur Annahme genötigt, daß die Genese unseres Textes mit dem Befund einer Säulenbeschriftung zu tun hat, die kaum anders als durch eine qualifizierte Säulenbeschriftung ausgelöst sein sollte?“. Für seine Erklärung der Säulen in Analogie zu dem ägyptischen Edfu-Tempel der Ptolemäerzeit „braucht“ GÖRG eine Namensaufschrift. Die Genese des Textes ließe sich durchaus auch ohne diese Annahme erklären. S. zu seiner These auch u. Anm. 68.

68 So etwa in dem neuesten Vorschlag von M. GÖRG: „Die Namengebung sollte demnach als programmatisches Signal für die Funktion der Säulen als Wahrzeichen königlicher Mitwirkung an Schöpfung und Erhaltung des Kosmos verstanden werden dürfen. Die Zweipoligkeit der Intention könnte zugleich in der Verteilung der Namen auf zwei Säulen zum Ausdruck kommen wollen: die Säule Jachin stünde für die Konstituierung, die Säule Boas für die Stabilität von Tempel und Schöpfung. Irdisches Königtum und göttliche Weltherrschaft wären auf diese Weise aufeinander bezogen“ (Jachin, 96). GÖRG entwickelt diese These, wie bereits gesagt, aufgrund der Säuleninschriften im Pronaos des Edfu-Tempels (s. dazu o. Anm. 67). Sieht man von dem Problem der Vergleichbarkeit dieser beiden Tempel einmal ab, fällt vor allem auf, daß es sich bei dem ägyptischen Tempel im Vergleich zu den beiden Worten Jachin und Boas um recht umfangreiche Inschriften auf den 12 Säulen des Pronaos handelt (vgl. die Beispiele bei M. GÖRG, Jachin, 93f). Können die beiden Namen Jachin und Boas

sich die Namen Jachin „er festigt“ und Boas „in ihm ist Kraft“ am ehesten auf die Säulen selbst beziehen und diese als symbolische oder tatsächliche Stützen des Heiligtums ausweisen. Der Erbauer Salomo spricht durch die Namengebung den Wunsch aus, daß der Tempel durch Festigkeit und Stärke ausgezeichnet ist. Daß mit der dem Tempel durch die Säulennamen zugesprochenen Festigkeit und Stärke und durch die bei der Gestaltung der Kapitelle benutzten vegetabilischen Fruchtbarkeits- und Regenerationssymbolik implizit auch eine Aussage über Schöpfung, Kosmos, das Königtum und den im Heiligtum verehrten Staatsgott ausgesagt wird, ist bei der Repräsentationsfunktion des Tempels und der „theologischen Ausstrahlung“ der Tempeltheologie in die genannten Bereiche nicht unwahrscheinlich. Dieser fragmentarische Rekurs auf den derzeitigen Stand der Diskussion zeigt, daß bezüglich der Gestaltung und Bedeutung der beiden Tempelsäulen nicht sehr weit über das immer wieder zu konstatierende *non liquet* hinauszukommen ist. Zwei Punkte stehen nun noch zur weiteren Behandlung aus. Zum einen wurde oben bereits angezeigt, daß die hier abgelehnte These, die Eingangssäulen seien als Ascheren anzusprechen, auch über den Einzelfall des Jerusalemer Tempels hinaus aufgegriffen worden ist und weiter gewirkt hat. Gemeint sind die Deutungen von Säulen in Temenos-Bereichen bzw. von flankierenden Säulen an Tempelmodellen und miniaturisierten Schreinfassaden. Damit verbunden war die Feststellung, daß sich unter Berücksichtigung dieser archäologischen Parallelen in der Tat nahelegt, die beiden Säulen Jachin und Boas wenn nicht als stark stilisierte Bäume anzusprechen, so doch mit solchen in Verbindung zu bringen.

### ***3. Stilisierte Bäume und freistehende Säulen in der Sakralarchitektur***

In seiner 1991 erschienenen Dissertation hat JOACHIM BRETSCHEIDER einen Katalog von Architekturmodellen erarbeitet, der einen weiten (Zeit-)Raum umspannt<sup>69</sup>. Interessant sind nicht zuletzt seine Ausführungen zu Architekturdetails und den vermuteten Linien zur religionsgeschichtlichen Entwicklung, in denen - vor allem in der Diskussion von (freistehenden) flankierenden Säulen in Tempelbereichen oder entsprechend in Schreinmodellen - mehrfach der Name Aschera fällt. Da die in diesem Zusammenhang von BRETSCHEIDER angeführten Belege auch in der Diskussion um Jachin und Boas mehrfach als „archäologische Parallelen“ angeführt werden<sup>70</sup>, sollen sie hier kurz zur Sprache kommen.

---

tatsächlich als Zeugnisse der o. zitierten Theologie, Königideologie und Kosmologie gewertet werden oder muß nicht eher GÖRGs innovativer Vorschlag als Eisegese gewertet werden?

69 Titel und Untertitel machen dies in eindrücklicher Weise deutlich: „Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend. Phänomene der Kleinkunst an Beispielen aus Mesopotamien, dem Iran, Anatolien, Syrien, der Levante und dem ägäischen Raum unter besonderer Berücksichtigung der bau- und religionsgeschichtlichen Aspekte“. Der Katalog erfaßt 98 zum Teil sehr unterschiedliche Objekte.

70 Vgl. zuletzt z.B. W. ZWICKEL, Keramikplatte, 59f.



Für die Verwendung von Säulenpaaren im Eingangsbereich von Heiligtümern werden vor allem das sb-zeitliche Heiligtum von *Kāmid el-Lōz* und Heiligtumsmodelle aus dem 13.-10. Jh. ebenfalls aus *Kāmid el-Lōz*, vom *Tell el-Fār ʿa Nord* und aus Transjordanien angeführt<sup>71</sup>:

- In dem sb-zeitlichen Heiligtum von *Kāmid el-Lōz* ist vor allem die östliche Tempelanlage von Interesse. Der als Cella bezeichnete offene Raum war von zwei, wahrscheinlich nicht tragenden Holzsäulen flankiert, die auf zwei eckigen Steinbasen standen<sup>72</sup>. Noch bedeutender für die Diskussion sind aber zwei steinerne Säulenbasen in dem vorgelagerten Hof. „M. Metzger konnte überzeugend nachweisen, daß sie als Basen für runde, freistehende Holzsäulen gedient hatten“<sup>73</sup>. Im Osthof der Tempelanlage sind in Schicht 3b insgesamt vier Schreinmodelle gefunden worden<sup>74</sup>, von denen drei mit applizierten, die Schreinöffnung flankierenden Wandsäulen versehen waren. Bei dem vierten Modell sind der Fassade zwei freistehende, aber mit der Frontfassade durch zwei niedrige Antenwände verbundene Säulen vorgelagert, deren Schäfte und Kapitelle allerdings nicht erhalten geblieben sind<sup>75</sup>.
- Etwa um 900 v. Chr. (Stratum VII b) datiert ein ca. 25cm hohes Schreinmodell vom *Tell el-Fār ʿa Nord*. Die offene Front wird von zwei applizierten Halbsäulen flankiert, auf die Kapitelle mit je zwei nach innen gerollten Voluten gesetzt sind<sup>76</sup>.
- Mehrere Eisen II-zeitliche (ca. 1000-900 v. Chr.), aus Jordanien - vermutlich dem Nebogebiet - stammende Schreinmodelle, deren Frontöffnung jeweils von einem Säulenpaar flankiert wird, das mit volutenförmigen oder mit Blattkranzkapitellen versehen ist. Die Säulen haben jeweils Stützfunktion für die Verdachung<sup>77</sup>.

Damit sind die wichtigsten der in der Diskussion um die Säulen des Jerusalemer Tempels angeführten Belege von flankierenden Säulen im Eingangsbereich von Heiligtümern genannt<sup>78</sup>.

- 
- 71 Die folgende Übersicht beschränkt sich auf die hier relevanten Aspekte der entsprechenden Modelle. Da die Objekte durch den Katalog von J. BRETSCHNEIDER gut zugänglich sind, wird nur in Ausnahmefällen weitere Literatur zitiert.
- 72 Vgl. zu der Tempelanlage M. METZGER, *Arbeiten*, 17-29; J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 110-113 mit Fig. 61f. Die bei BRETSCHNEIDER wiedergegebene Rekonstruktion, die sich eng an dem ähnlichen Schreinmodell aus *Kāmid el-Lōz* orientiert (vgl. bes. ebd. 112), differiert allerdings im Detail der Säulen zu der Ansicht des Ausgräbers M. METZGER (vgl. *Arbeiten*, Abb. 37).
- 73 So J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 112.
- 74 Vgl. dazu J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 108-110 mit Kat. Nr. 73-76.
- 75 Die beiden Säulen werden aufgrund des zypriotischen Tempelmodells aus Idalion (7./6. Jh.) (vgl. J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, Kat. Nr. 59) als Säulen mit Lotusblütenkapitellen rekonstruiert.
- 76 Vgl. J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, Kat. Nr. 86; H. WEIPPERT *Palästina*, Abb. 4.28; O. KEEL; C. UEHlinger, *Göttinnen*, 185 mit Abb. 188a.
- 77 Vgl. J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, Kat. Nr. 87-91.
- 78 Zu weiteren Beispielen, etwa auf den Schreinplaketten aus der Gaza-Region oder zypriotischen Schreinmodellen sei auf den Katalog von J. BRETSCHNEIDER sowie dessen Aufsatz über Götter in Schreinen verwiesen.

In seiner Untersuchung konstatiert J. BRETSCHNEIDER eine weiträumige Entwicklung der Säulenarchitektur, wobei für ihn feststeht, daß „der Ursprung von Säule mit Pflanzenkapitell unzweifelhaft mit dem Motiv des Sakralen Baumes verknüpft ist“<sup>79</sup>:

„Die Palmstammornamentik von Wandsäulen zu Beginn des 2. Jts. v. Chr. (*Tell el Rimah, Ur, Tell Leilan*) muß als frühes Glied in der Entwicklung zur freistehenden Säule mit Pflanzenkapitell verstanden werden. Vermutlich als Naturbild in den Pflanzkästen beidseitig auf den Stufen zur Cella von Mari steht der Palmbaum in engster Verbindung mit der Ištar ... Ohne die Kluft zwischen der Alt-babylonischen Zeit und der Spätbronzezeit in der Levante ausfüllen zu können, verdeutlichen die freistehenden Säulen und Wandsäulen auf den Schreinmodellen, daß an diese Tradition religionsgeschichtlich angeknüpft wurde“<sup>80</sup>. Besondere Bedeutung mißt er dabei den Säulen der sb-zeitlichen Heiligtümer in *Kamid el-Löz* und in Kition auf Zypern bei, in denen die „Göttin Astarte-Ašera in ihrem anthropomorphen Bild wie im sakralen Baum verehrt wurde“<sup>81</sup>. Analog dazu sieht er auch die Säulen der entsprechenden Schreinmodelle: „Charakteristische Bauglieder dieser Schreingebäude- und -modelle sind Pfeiler und Säulen mit vegetabil gebildeten Kapitellen, die als Symbol einer Göttin während der Spätbronzezeit eine Integration in den Baukörper erfahren haben“<sup>82</sup>. Diese „Bedeutung und Entwicklung der Pflanzensäule als Bauglied kann bei den eisenzeitlichen Schreinmodellen nachvollzogen werden“<sup>83</sup>, in denen dann allerdings „(d)ie Pflanzensäulen (...) als statische Architekturglieder in die Frontfassadenarchitektur integriert (werden) und (...) die Verdachungsplatte (stützen)“<sup>84</sup>. Dies liegt nach BRETSCHNEIDER an der sich wandelnden Tempelarchitektur: „Die Modifikation der levantinischen Schreinmodelle im 9. Jh. v. Chr. legt(e) den Schluß nahe, daß die Pflanzensäule eine Integration in die Vorhallenarchitektur des traditionellen syrischen Antentempels erfahren hat“<sup>85</sup>. In den Rahmen dieser Entwicklung ordnet er auch die Säulen des salomonischen Tempels ein. Im Anschluß an T.A. BUSINK will er die Vorhalle von zwei konstruktiven Säulen gestützt sehen, denen zwei nicht konstruktive freistehende Säulen vorgelagert waren<sup>86</sup>. Eine Fortsetzung der in den genannten Beispielen vollzogenen Entwicklung vom Kultpfahl als Symbol der Göttin hin zu Säulen mit vegetabilischen Kapitellen sieht BRETSCHNEIDER in der Entwicklung figuraler Kapitelle und anthropomorpher Säulen (Karyatiden), die er ebenfalls an den Schreinmodellen verfolgt<sup>87</sup>: „In der frühen Eisenzeit beginnt die Anthropomorphisierung der Pflanzensäule, die ihren Abschluß in der weiblichen Stützfigur gefunden hat“<sup>88</sup>. Auch hier spielt die Verbindung von Kultpfahl/Säule und Göttin noch eine Rolle, wie BRETSCHNEIDER etwa für die phönizischen Figuralkapitelle festhält: „Somit kann das Architekturglied als Wappenzeichen der Göttin und ihres Heiligtums verstanden werden. Die Pflanzensäule, tektonisiertes Symbol der emporsprossenden Vegetation, endet in dem Symbol für die weibliche Fruchtbarkeit, das durch den Kopf der Göttin symbolisiert ist“<sup>89</sup>.

In dieser gerafften Übersicht zu den Thesen und Ergebnissen in BRETSCHNEIDERS Untersuchung zu den Schreinmodellen, ist deutlich geworden, daß er eine Verbindung zwischen

79 J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 145, vgl. auch 146.

80 J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 167.

81 J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 167.

82 J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 125.

83 J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 125f.

84 J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 143, vgl. 147.

85 J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 170.

86 Vgl. J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 147.

87 Vgl. hierzu die Objekte J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, Kat. Nr. 77.78.84.92 und den Kultständer von Pella (s. dazu u.).

88 J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 170 (s. dazu auch den folgenden Abschnitt).

89 J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 155, vgl. auch die zusammenfassenden Bemerkungen zum Abschnitt „Anthropomorphe Figuren“, ebd. 162-166.

dem Kultpfahl Aschera als Symbol einer/der Göttin und der Säulenarchitektur sieht, die bis zu den eisenzeitlichen Schreinmodellen und auch zu Jachin und Boas reicht. Während zunächst die „Säule mit Pflanzenkapitell ihre ursprüngliche Bedeutung als Kultpfahl bzw. -baum einer Göttin“<sup>90</sup> beibehält, erscheint das Göttinnensymbol zum Abschluß der Entwicklung substituiert als tektonisch eingebundenes Architektur-Element, scheinbar ohne Bezug zu einer Göttin. Ohne hier im einzelnen auf die Glieder der Argumentationskette eingehen zu können, scheint Kritik an den Voraussetzungen der These BRETSCHNEIDERS aus der Perspektive der vorliegenden Arbeit angebracht:

- (1) Die von BRETSCHNEIDER vorausgesetzte Gleichsetzung von sakralem Baum/stilisiertem Baum und dem Kultsymbol einer Göttin muß - wie oben bereits betont - hinterfragt werden. Der stilisierte Baum ist zunächst als sexuell indifferente vegetabilischen Fruchtbarkeitssymbolik anzusprechen und *kann* unter dieser Hinsicht als Göttinnensymbol verwandt werden. Nicht jeder stilisierte Baum ist ein sakraler Baum als Symbol einer Göttin und erst recht nicht ist jeder sakrale Baum als Aschere anzusprechen<sup>91</sup>.
- (2) Religionsgeschichtliche Differenzierungen, vor allem zwischen Ištar, Astarte und Aschera, müssen stärker eingebracht und durchgetragen werden. Es kann beim jetzigen Forschungsstand nicht angehen, diese drei Göttinnen miteinander zu identifizieren<sup>92</sup>.
- (3) Ebenso wenig ist im derzeitigen Stand der Diskussion haltbar, das Aschere genannte Kultsymbol der Göttin Astarte oder dem Astartekult zuzuordnen<sup>93</sup>. Dies tut allerdings BRETSCHNEIDER vor allem für die Heiligtümer von *Kāmid el-Lōz* und Kition<sup>94</sup>.

Von den genannten Kritikpunkten aus scheinen mehrere Aspekte der These BRETSCHNEIDERS fraglich. Zum einen die Entwicklungslinie von der Palme als Symbol der *Ištar* zur freistehenden Säule mit Pflanzenkapitell; zumal der Hiatus zwischen der altbabylonischen Zeit und der SB-Zeit stärker ins Gewicht fallen sollte. Ferner erscheint äußerst fraglich, ob die (freistehenden [?]) Säulen in den Tempeln von Kition und *Kāmid el-Lōz*, sofern sie überhaupt als Kultmale einer Göttin anzusprechen sind, als Ascheren zu bezeichnen sind.

---

90 J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 122.

91 Vgl. dazu aber auch die differenziertere Position J. BRETSCHNEIDERS in dem Exkurs "Identifizierungsprobleme des Bauschmucks" in DERS., *Götter*, 20-25, wo er im Sinne der vorliegenden Arbeit argumentiert, daß eine eindeutige Zuordnung des Kultpfahls zu der Göttin Aschera nicht möglich ist. Dennoch hält BRETSCHNEIDER grundsätzlich an einem Bezug der Vegetationssymbolik auf eine Göttin fest.

92 Vgl. z.B. J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 122. Z.T. hat man den Eindruck, als würde BRETSCHNEIDER von einer „großen Göttin“ bereits für die MB- und SB-Zeit ausgehen, wenn er etwa Aschera mit der ugar. *Atrrt*, der *Ašart* von Sidon und Tyros, der hurritischen und babylonischen *Ištar* gleichsetzt. Vgl. aber auch hier wieder die etwas differenziertere Position und Problemanzeige in DERS., *Götter*, 22f.

93 Forschungsgeschichtlich entstammt diese Zuordnung eigentlich noch einer Phase der Diskussion, in der die Existenz einer Göttin Aschera umstritten war, d.h. vor der Entdeckung bzw. dem Bekanntwerden der Ugarittexte. Dort wurde das Kultsymbol Aschere der Göttin Astarte zugeordnet.

94 Vgl. vor allem J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 120-126.

Hier kann die Diskussion nicht geführt werden, ob es sich im Heiligtum von *Kāmid el-Lōz* tatsächlich um zwei vorgelagerte freistehende Säulen ohne jede tektonische Funktion gehandelt hat. Dies wird man zumindest nicht aus den ebenfalls rekonstruierten vorgelagerten Säulen des Schreinmodells schließen dürfen. H. WEIPPERT hat ferner darauf hingewiesen, daß die beiden Basen auch „Eckpunkte einer Baldachinkonstruktion markieren (können), die das Podium an der Westmauer des Hofes überdachte“<sup>95</sup>. Auch für die Tempelanlage von Kition, für die BRETSCHNEIDER in Analogie zu dem Heiligtum von *Kāmid el-Lōz* anders als der Ausgräber freistehende Säulen rekonstruieren will<sup>96</sup>, sind nichttragende Säulen (als „Kultmale“) kaum als gesichert anzusehen<sup>97</sup>. Gibt es wirklich in den beiden genannten Heiligtümern freistehende Säulenpaare „bei denen die Säule mit Pflanzenkapitell ihre ursprüngliche Bedeutung als Kultpfahl bzw. -baum einer Göttin (behält)“<sup>98?</sup>

Wenn die enge Verbindung zur mb-zeitlichen Palmornametik als Istar-Symbolik und die Deutung der Säulen in *Kāmid el-Lōz* und Kition (Byblos) fallen, scheint eine Ableitung der Säulen aus dem Kultpfahl der Göttin weit weniger stringent. Damit soll nicht jegliche Verbindung zwischen Säulen mit Blüten-, Voluten- oder Blattkranzkapitellen und stilisierten Bäumen geleugnet werden. Diese - auch in der Forschung anscheinend konsensfähige Annahme - läßt sich pauschal auch kaum mit plausiblen Gründen bestreiten. Jedoch ist damit weder eine Verbindung zu Kultpfählen wie der Aschere noch überhaupt eine engere Verbindung zur Göttin gegeben. Durch die kurze Diskussion der These BRETSCHNEIDERS sollte die Frage gestellt werden, ob es sinnvoll und plausibel ist, eine lineare Entwicklung dieses Architekturelementes anzunehmen und diese entsprechend mit einem religionsgeschichtlichen Hintergrund (Kultpfahl -> Säule) zu verbinden. Sollte man nicht eher mit einer komplexeren Entwicklung und mehreren Faktoren rechnen, die zur Verwendung von Säulen mit Pflanzenkapitellen in der Tempelarchitektur geführt haben und die unabhängig von dem Kult- und Repräsentationsobjekt der Göttin sind<sup>99?</sup>

*Zusammenfassend* ist festzuhalten, daß (1) wegen der unklaren Position und Funktion der beiden Säulen im Eingangsbereich des Jerusalemer Tempels (s.o.) nicht sicher zu sagen ist, ob die die Schreinöffnung flankierenden Säulen an den Schreinmodellen der Eisen II-A und B-Zeit als archäologische Parallelen zu Jachin und Boas in den Tempelmodellen anzusprechen sind. Zwar liegt ein Vergleich nahe, jedoch tragen die dort verwandten Säulen ein Vordach und sind nicht freistehend. Sofern man an der nicht tektonischen Funktion von Jachin und Boas festhält, sind die Säulen der Schreinmodelle allerhöchstens als Analogien an-

95 H. WEIPPERT, Palästina, 466.

96 J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, 117f.

97 Schwierig ist auch die Deutung der Einrichtungen in dem Langraum-Tempel Nr. 4 als Aschere, Massebe und Altar, wobei bezeichnenderweise der Altar fehlt. Dazu J. BRETSCHNEIDER: „Vor den Zellen fanden sich in der Nord-Süd Achse zwei steinerne Platten, die V. Karageorghis als Basen für eine hölzerne Votivsäule (Ašera) und einen steinernen Kultpfähler (Massebe) deutet. Von dem ursprünglich wohl dazugehörigen Altar ist leider nichts mehr erhalten geblieben“ (Architekturmodelle, 120).

98 J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, 122.

99 Vgl. z.B. die Entwicklung der Eisen II A-zeitlichen proto-aeolischen Kapitelle in der Architektur. Vgl. dazu H. WEIPPERT, Palästina, 446f.

zusprechen. Gegenüber der Annahme von freistehenden Säulen im Eingangsbereich sb-zeitlicher Heiligtümer (*Kāmid el-Lōz*, Kition) wurde Skepsis geäußert. (2) Die These von W. BRETSCHNEIDER, daß Säulen mit vegetabilischen Kapitellen im Eingangsbereich von Tempeln und flankierend an den Öffnungen von Schreinmodellen in einem genetischen Zusammenhang mit dem Kultpfahl Aschera oder überhaupt einem Repräsentationssymbol einer Göttin stehen, wurde abgelehnt. Die These war religionsgeschichtlich nicht zu halten und auch architekturgeschichtlich nicht plausibel nachzuvollziehen. Das Kultsymbol Aschera, sofern es einen stilisierten Baum darstellt, steht in keinem Zusammenhang mit Säulen und Pflanzenkapitellen und sollte aus dieser Diskussion besser herausgehalten werden. Daß es einen Zusammenhang zwischen stilisierten (und sakral konnotierten) Bäumen und Säulen mit vegetabilischen Kapitellen gibt, ist wahrscheinlich. Dieser Zusammenhang sollte aber religionsgeschichtlich nicht zu stark bewertet werden. Für die Diskussion um Jachin und Boas ergibt sich aufgrund der Parallelen keine neue Evidenz für irgendeine Verbindung der Säulen mit Aschera oder Ascheren.

#### **4. Die Schreinplakette vom Tell el-Qasile und Ascheren. Zu einer These Wolfgang Zwickels**

W. ZWICKEL hat in etwa zeitgleich zu J. BRETSCHNEIDER 1991 einen Artikel zu einem Objekt aus dem Heiligtum des eisenzeitlichen *Tell el-Qasile* veröffentlicht, in dem er zu ähnlichen Ansichten bezüglich der Säulen an den Modellschreinen kommt wie BRETSCHNEIDER<sup>100</sup>. Er legt in seinem Beitrag eine neue Deutung der Funktion und Gestaltung der Keramikplatte aus dem philistäischen Tempel vor, die sowohl den „Naos“ als auch „Jachin und Boas“ auf archäologisch-ikonographischem Wege mit Aschera/Ascheren in Verbindung bringt.

Bei dem zur Diskussion stehenden Objekt handelt es sich um eine 36,6cm hohe und 25cm breite Tonplakette, die eine Schreinfassade wiedergibt (**Abb. 1**). Das mehrfach zerbrochene und mit Brandspuren versehene Objekt wurde im Bereich des Podiums des eisenzeitlichen Heiligtums (Stratum X, 11.-10. Jh.) gefunden<sup>101</sup>: Die Fassade hat oben und an den Seiten einen ca. 2,5-3,5cm breiten Rahmen, der sich etwa 2cm vom Zentrum abhebt. Die Boden-

---

100 ZWICKELS Artikel mit dem Titel „Die Keramikplatte aus *Tell Qasile*. Gleichzeitig ein Beitrag zur Deutung von Jachin und Boas“ ist zwar im Bd. 106 (1990) der ZDPV erschienen, ist aber erst 1991 gedruckt worden und damit etwa zeitgleich zur Dissertation BRETSCHNEIDERS, die ebenfalls 1990 angenommen wurde. Beide scheinen die jeweils andere Arbeit nicht mehr wahrgenommen haben zu können.

101 Vgl. Abb. 1, vgl. A. MAZAR, *Excavations*, 83; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 124; Photos bei A. MAZAR, חל־קסילה, 45; *Excavations*, Plate 30; S. BÖHM, *Göttin*, Taf. 37. Vgl. zu den Fundumständen und der genauen Beschreibung der Keramikplatte A. MAZAR, *Excavations* 82-84, mit Fig. 50, Locus 134.

leiste und die an beiden Seiten deutlich überstehende Dachleiste heben sich noch einmal etwa 1,5cm vom Rahmen ab. Im Zentrum waren zwei 26cm hohe in Modeln gepreßte Tonfigurinen appliziert, die beide jedoch (absichtlich?<sup>102</sup>) ausgebrochen sind: die linke direkt unterhalb der Hüften, die rechte unterhalb der Knie. Üblicherweise wird aufgrund der Umrisse angenommen, daß es sich um den Darstellungstyp der „nackten Frau“ handelt, die die Arme unterhalb der Brüste verschränkt oder diese stützt<sup>103</sup>. Daß es sich um identische Figurinen gehandelt hat, liegt zwar nahe, läßt sich allerdings nicht mit letzter Sicherheit sagen<sup>104</sup>. Die Giebelleiste ist an den Außenseiten durchbohrt und entsprechend sind in die Bodenplatte etwas kleinere Löcher eingelassen<sup>105</sup>. Diese beiden Löcher dienten nach der Interpretation des Ausgräbers AMIHAI MAZAR zum Einhängen von zwei (hölzernen) Türflügeln, von denen jedoch keinerlei Reste mehr erhalten sind. Wegen der verschließbaren Fassade beschreibt MAZAR die Plakette in Analogie zu ägyptischen Naoi als „Naos“<sup>106</sup>. Diese Interpretation hat W. ZWICKEL bestritten. Seiner Ansicht nach kann aus konstruktionstechnischen Gründen (Verhältnis von Bohrungen zum Rahmen, die leicht konvexe Form des seitlichen Rahmens und die vermutete Höhe der Figurinen) eine Verschließbarkeit mit Türflügeln ausgeschlossen werden<sup>107</sup>. Er will daher damit rechnen, daß durch die Bohrung je ein (ca. 40cm) langer Holzstab gesteckt wurde, auf den ein Granatapfel - mit dem „Krönchen“ nach unten, aufgesteckt war<sup>108</sup>. Zwei solcher Granatäpfel sind in der Nähe der Plakette gefunden worden<sup>109</sup>. ZWICKEL deutet diese Konstruktion als flankierende

102 So die Annahme bei A. MAZAR, *Excavations*, 82, der auch auf die beiden weggebrochenen Applikationen auf der Ober- und Unterseite und auf das Fehlen von Bruchstücken im Fundkontext hinweist.

103 Vgl. A. MAZAR, *Excavations*, 82; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 114; S. BÖHM, *Göttin*, 98.

104 Mit Sicherheit falsch ist die Beschreibung J. BRETSCHNEIDERS. Auf der Plakette sind kaum „zwei nackte, unterschiedlich große Göttinnen vom gleichen ikonographischen Typ zu rekonstruieren“, die als „Mutter-Tochter-Motiv“ anzusprechen wären (*Architekturmodelle*, 129, Herv. vom Verf. C.F.). Sein Verweis auf die Schreinplakette aus der Gaza-Region, die eine große, die Höhe des Schreins ausfüllende Frau mit enganliegenden Armen und eine etwa halb so große gleichgestaltige Frau zeigt (Die Plakette hat etwa eine Höhe von 25cm, Breite 15 cm und ist wohl in die Eisen II-A oder II-B Zeit [1000-800 v.Chr.] zu datieren. Vgl. dazu A. MAZAR, *Pottery Plaques*, 6 Fig. 2 sowie das Vergleichsstück ebd. Fig. 16; J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 230, Kat. Nr. 80 = Abb. 75), ist daher irreführend.

105 Vgl. dazu A. MAZAR, *Excavations*, 82; W. ZWICKEL, *Keramikplatte*, 57.

106 Vgl. A. MAZAR, *Excavations*, 82.

107 Vgl. W. ZWICKEL, *Keramikplatte*, 58. Zur detaillierten Auseinandersetzung mit seinen Gründen s.u.

108 Vgl. dazu seine Rekonstruktionszeichnung (*Keramikplatte*, 59).

109 Vgl. dazu A. MAZAR, *Excavations*, 116 mit Fig. 46 und Plate 38,1-2. Beide gehören zu Stratum X. Der erste, am gleichen Locus wie die Keramikplatte gefundene ist 10,7 cm hoch und mit schwarzen und weißen horizontalen Linien dekoriert. Der zweite wurde in einem angrenzenden Raum (Locus 188) gefunden, war etwas kleiner (9,5cm) und nur mit schwarzen Linien dekoriert. Beide weisen eine kleine Bohrung im Halsbereich und eine charakteristische konkave Einbuchtung an zwei Seiten auf. Die Unterseite ist jeweils abgeflacht.

stilisierte Granatapfelbäume, die den Aspekt der lebensspendenden Fruchtbarkeit symbolisieren sollen<sup>110</sup>.

Zur Begründung seines Rekonstruktionsversuchs zieht er die Parallelen weit aus: Zum einen führt er 1Kön 7,18.20.42 parr. als Belege an, „wonach die Kapitelle der freistehenden Säulen Jachin und Boas vor dem Jerusalemer Tempel mit Granatäpfeln geschmückt waren“<sup>111</sup>. Als weitere Belege führt er die oben bereits erwähnten Schreinmodelle mit Säulenpaar an. Diese Säulenpaare deutet er ähnlich wie J. BRETSCHNEIDER als „ascherenähnliche Einrichtungen ..., die eine Verkörperung einer weiblichen Fruchtbarkeitsgottheit darstellen“<sup>112</sup>. Analog zu den Säulen mit vegetabilischen Kapitellen, will ZWICKEL nun - und hierin ist er deutlicher als BRETSCHNEIDER<sup>113</sup> - explizit auch die gynaikomorphen Säulen als Ascheradarstellungen verstehen<sup>114</sup>, da auch im AT der Terminus *ʿāšerāh* gleichermaßen für Kultobjekt und Göttin gebraucht werde. „Baum und Göttin scheinen bei diesen Tempelmodellen jeweils ohne Bedeutungsverschiebung austauschbar zu sein“<sup>115</sup>. Damit konstruiert ZWICKEL eine Linie, die über die Schreinmodelle mit Säulen mit vegetabilischen Kapitellen oder mit gynaikomorphen Säulen, über die Keramikplatte von *Tell el-Qasile* und die Vergleichsstücke von Schreinplaketten mit Darstellungen von nackten Frauen, bis hin zu Jachin und Boas führt: „Für den Jerusalemer Tempel ... würde die hier vorgetragene These die Beobachtung von M. NOTH, wonach im Tempelbaubericht 1 Kön. 7,13.51 »ungehemmt von der altorientalisch-kanaanäischen Herrschafts- und Fruchtbarkeitssymbolik berichtet wird, wie sie in der Ornamentik vor allem der bronzenen Großobjekte in Erscheinung trat«, eindrucksvoll unterstützen“<sup>116</sup>.

Nach dem bereits oben zu J. BRETSCHNEIDER Gesagten, ist bereits deutlich, daß auch diese These nicht akzeptiert werden kann. Was die Verbindung der Säulen mit vegetabilischen Kapitellen und Aschera/Ascheren angeht, ist oben bereits das Nötige gesagt. Auch die darauf aufbauende These zu den gynaikomorphen Säulen, die ebenfalls die „Fruchtbarkeitsgöttin“ darstellen und die These der Austauschbarkeit von Göttin und Baum belegen sollen<sup>117</sup>, kann bezweifelt werden. Zum einen ist keinesfalls sicher anzunehmen, daß die als Säulen

---

110 Vgl. W. ZWICKEL, Keramikplatte, 61f.

111 W. ZWICKEL, Keramikplatte, 60.

112 W. ZWICKEL, Keramikplatte, 60.

113 Vgl. J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, 162-166.

114 Hierzu rechnet er die Schreinplakette aus der von A. MAZAR veröffentlichten Gruppe von Plaketten, die aus der Gaza-Region oder aus Ägypten stammen (vgl. J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, Kat. Nr. 84); ferner drei Schreinmodelle aus dem Ostjordanland (ebd. Kat. Nr. 77.78.91) und die anders gestalteten Modelle aus Emar, 2. Jts. (ebd. Kat. Nr. 36) und Megiddo (ebd. Kat. Nr. 57).

115 W. ZWICKEL, Keramikplatte, 60.

116 W. ZWICKEL, Keramikplatte, 62. Das Zitat ist aus M. NOTH, Könige, 167.

117 S. zur Auseinandersetzung mit dieser These vor allem unten den Abschnitt „Das Problem der nichtliterarischen Repräsentation der Aschera“.

fungierenden „nackten Frauen“ als Göttinnen anzusprechen sind. So bilden etwa in der von A. MAZAR veröffentlichten Gruppe der Schreinplaketten aus der Gaza-Region und aus Ägypten<sup>118</sup> die Säulen, seien sie anthropomorph oder „dendromorph“, nie das Objekt der Verehrung. Dieses ist vielmehr die „nackte Göttin“, die im Schreinzentrum steht. Ebenso wie die Säulen nicht als Aschera-Symbole aufzufassen sind, die als Präsenzmarker deren Präsenz in den Schreinmodellen anzeigen, so sind auch die „nackten Frauen“ in Säulenfunktion nicht als Aschera-Darstellungen anzusprechen. Es liegt eine *Funktionsanalogie* zwischen den Säulen mit vegetabilischen Kapitellen und den Darstellungen der „nackten Frau“ vor, beide haben tektonische Funktion. Aus der Funktionsanalogie wird man kaum die generelle Austauschbarkeit von Göttin und Baum schließen dürfen. Vor der religionsgeschichtlichen Ausdeutung dieses Faktums ist jedenfalls zu warnen.

Abschließend ist nun noch zu ZWICKELS neuem Rekonstruktionsvorschlag für die Gestaltung der Keramikplatte vom *Tell el-Qasile* zu kommen, der m.E. aus zwei Hauptgründen nicht überzeugt:

- (1) Die von ihm angeführten Gründe gegen ein Verschließen der Fassadenfront durch zwei Türflügel aus vergänglichem Material sind nicht stichhaltig<sup>119</sup>. Es ist sehr gut

118 Vgl. A. MAZAR, Plaques; J. BRETSCHEIDER, Architekturmodelle, Kat. Nr. 80-85.

119 Die von W. ZWICKEL (Keramikplatte, 58) angeführten Gründe gegen die Interpretation der Keramikplatte als verschließbarer „Naos“ sind:

- „1. Die vermeintlichen Türzapfen sind, wie der Querschnitt deutlich zeigt, krumm. Es ist daher wenig wahrscheinlich, daß sich in diesen Zapflöchern eine Tür drehen konnte.
2. Die Durchbohrungen liegen direkt an der Rahmenleiste an. Dies macht es unwahrscheinlich, daß sich eine Tür wirklich bewegen ließ.
3. Die Rahmenleiste ist nicht völlig glatt, sondern leicht nach vorne gewölbt. Eine postulierte Tür ließe sich somit überhaupt nicht in den Zapfen drehen.
4. Die Figuren ... sind vollplastisch gearbeitet. Sie sind zwar auf einer Grundplatte befestigt, die gegenüber der Rahmenleiste ca. 1,5 cm zurückspringt, doch dürfte es wahrscheinlich sein, daß ihre Stärke mehr als 1,5 cm betrug ... eine volle Verschließbarkeit des *naos* wäre nicht mehr gewährleistet.
5. Es ist nicht einzusehen, wieso die Kultplatte im oberen Bereich durchgehende Bohrungen aufweist. Für eine Verwendung als Türzapfen hätte auch eine Vertiefung genügt“.

Die ersten drei Gründe zielen auf die Drehbarkeit der Türflügel. Geht man nicht von einem durchgehenden Stift, sondern von kurzen Zapfen aus, sind die leicht schrägen Zapfenlöcher ebenso wenig ein Hindernis wie die nahe am Rahmen gelegenen Löcher. Die minimal konvexe Form des seitlichen Rahmens kann ebenfalls kaum als Argument gegen die Schließbarkeit von Türflügeln verwandt werden. Diese können sogar mit einer kleinen aufgesetzten Leiste an die konvexe Form angepaßt werden. Durch eine solche Leiste an der Außenseite wäre auch ohne weiteres das Problem von über den Rahmen hinausragenden Figurinen gelöst worden, wenn es denn ein solches Problem tatsächlich gibt, denn die Rahmenleiste springt nicht um 1,5cm, sondern um mind. 2cm zurück (vgl. die Angabe bei A. MAZAR, Excavations, 82). Da die Figurinen nicht erhalten sind, kann man über deren Stärke kaum eine Aussage machen. Der letzte angeführte Grund mag Praktiker verwundern: Es ist ohne Zweifel einfacher, einen Türflügel einzuhängen, wenn man den Zapfen einfach von oben



denkbar, daß es sich um einen verschließbaren „Naos“ handelt. Man muß daher weder mit Säulen noch mit Säulenersatz rechnen.

- (2) Der von ZWICKEL rekonstruierte „stilisierte Granatapfelbaum“ aus einem Holzstab mit aufgesetztem tönernen Granatapfel ist nicht plausibel. M.W. ist keine andere Darstellung bekannt, in dem ein Granatapfelbaum in dieser Art und Weise stilisiert sein sollte<sup>120</sup>. Sowohl die seitlichen Einbuchtungen, die unterschiedliche Größe und leicht variierte Dekoration, als auch die abgeflachte Standfläche, sprechen viel eher für Gefäße in Granatapfelform, zu denen es auch Parallelen gibt. Durch die Bohrung ist wahrscheinlich ein Faden gezogen worden, so daß die Gefäße aufgehängt oder einfach transportiert werden konnten<sup>121</sup>.

Die Interpretation des Ausgräbers ist m.E. überzeugender. Es handelt sich um einen „Naos“, der unter ägyptisch-phönizischem Einfluß entstanden ist<sup>122</sup>. Wer nun in der Fassade dargestellt war und welcher Gottheit oder welchen Gottheiten der Kult der Keramikplatte galt, läßt sich nicht mehr sagen<sup>123</sup>. Sofern die Figurinen in demselben Model hergestellt worden sein sollten, also identisch sind, wäre nach parallelen Darstellungen von „Zwillingen“ zu suchen<sup>124</sup>, um einer Interpretation näher zu kommen. Denkbar sind aber auch zwei verschiedene Darstellungen, etwa Gott und Göttin oder vielleicht auch - wie in der von A. MAZAR herbeigezogenen Parallele aus *Deir el-Medineh* - König und Königin<sup>125</sup>.

Auf jeden Fall sollte deutlich geworden sein, daß eine Verbindung mit Aschera nicht nahe liegt, sofern keine weitere Evidenz beigebracht werden kann. Naturgemäß kann sie bei den vielen Unsicherheiten auch nicht gänzlich ausgeschlossen werden. Auch ZWICKELS These

---

einstecken kann; andere Konstruktionen, die sicherlich ebenfalls möglich sind, bleiben weit komplizierter zu verwirklichen. Warum sollte man dann nicht die Deckplatte durchbohrt haben, zumal die Bohrung von vorne nicht zu sehen war?

- 120 Ungewöhnlich erscheint an der Rekonstruktion ZWICKELS vor allem, daß der Stab in die Öffnung des „Krönchens“ münden soll und dort mit einem Splint verankert war. Eher zu erwarten wäre, daß der Granatapfel umgedreht würde. Wenn Granatäpfel mit der Krone nach unten dargestellt sind, sind sie in den meisten Fällen aufgehängt, m.W. nicht aufgesteckt. Vgl. zur Verwendung von Granatäpfeln in der Kunst etwa die bekannten Granatapfel-Zepter, Granatapfel-Rhyten oder Granatapfelgefäße sowie die kleinen aufgehängten Granatäpfel (dazu z.B. S. SCHROER, *Bilder*, 60-66 und die dort genannte Literatur; darüber hinaus M. ARTZY, *Scepters*; C. HOUTMAN, *Pomegranates*; Vgl. ferner den bekannten Ankauf des kleinen beschrifteten Granatapfels durch das Israel-Museum).
- 121 Vgl. dazu die einleuchtenden Erläuterungen bei A. MAZAR, *Excavations*, 116f. Wenn die These richtig ist, daß die Zerschlagung der beiden Figuren (und die weitere Dekoration der Keramikplatte) vor der Zerstörung des Heiligtums absichtlich vorgenommen wurde (s.o.), verwundert bei ZWICKELS These auch, daß beide Granatäpfel anscheinend relativ unversehrt aufgefunden wurden und eines der beiden Gefäße sogar am selben Locus wie die Keramikplatte, von der doch sonst keine Bruchstücke im Schutt gefunden wurden.
- 122 Vgl. A. MAZAR, *Excavations*, 83f.
- 123 Kaum dürfte es sich hier um eine Zwillingsgöttin Aschera/Astarte handeln, die am Anfang eines Identifikationsprozesses der beiden Göttinnen steht. Gegen B. HALPERN, *Baal*, 138.
- 124 Vgl. dazu die Angaben und Beispiele bei S. BÖHM, *Göttin*, 98f.
- 125 Vgl. dazu A. MAZAR, *Excavations*, 83.

konnte weder Jachin und Boas, noch Säulen mit vegetabilischen Kapitellen oder gynaikomorphe Stützfiguren oder Kapitelle näher an Aschera heranrücken. Es bleibt bei der abschließenden Empfehlung: Die Göttin und ihr Kultobjekt sollten besser aus der zukünftigen Diskussion um Jachin und Boas herausgelassen werden.

## D. Zum Problem der nichtliterarischen Repräsentation der Aschera

Nachdem auf die literarisch bezeugten Ascheradarstellungen kurz eingegangen worden ist, sollen jetzt im Hauptabschnitt dieses Kapitels zunächst die sog. Säulenfigürchen und ihre Verbindung mit Aschera kurz angesprochen und dann breit die ikonographische Diskussion aufgegriffen werden.

### 1. Die Säulenfigürchen der Eisen II-Zeit als Repräsentationen der Göttin Aschera

„Many of these figurines conform two types which can be taken as stereotyped representations of Asherah ... One can assume that these figurines are the small counterparts of the larger wooden Asherah poles which were set up by implanting them into the ground“ (R. PATAI)<sup>126</sup>.

„Other uses of the term in the plural, especially in *Chronicles* and the prophets suggest that asherim may have applied to numerous, little images of Asherah, such as these pillar figurines under study“ (J.R. ENGLE)<sup>127</sup>.

„Der von PATAI angetönte und von ENGLE ausgewählte Vorschlag, die »Säulenfigürchen« der Eisenzeit II als *šrjm* zu deuten, schafft ... mehr Verwirrung als Klärung“ (U. WINTER)<sup>128</sup>.

Die drei kurzen Stellungnahmen repräsentieren zwar nicht (mehr) den Stand der Diskussion, zeigen aber schon an, wie stark Aschera bei der Interpretation der sog. Säulen- oder Pfeilerfigurinen involviert ist. Die Identifikation der Terrakottastatuetten des 8. und 7. Jhs. mit Aschera ist inzwischen fast so populär wie anscheinend zu jener Zeit die Figurinen selbst<sup>129</sup>. Hier kann es weder um eine Aufnahme und Wiedergabe des archäologischen Befundes noch um Gesamtdarstellung der Diskussion gehen. Lediglich einige ausgewählte Aspekte sollen hier zur Sprache kommen, anderes einer ausführlicheren Diskussion einem späteren Zeitpunkt vorbehalten bleiben.

Zunächst einige Anmerkungen zum Befund und seiner Rezeption: Die Diskussion bewegt sich inzwischen nicht mehr in der Weite der anthropomorphen Terrakotten Palästinas in der Spätbronze- und Eisenzeit<sup>130</sup>, sondern beschränkt sich auf einen Darstellungstyp, der seinen

---

126 R. PATAI, *Goddess*, 35.

127 J.R. ENGLE, *Figurines*, Summary, vgl. ebd. 71f

128 U. WINTER, *Frau*, 557.

129 Vgl. z.B. neben R. PATAI und J.R. ENGLE aus jüngerer Zeit J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 240.243f.248; J.S. HOLLADAY, *Religion*, 278; R. HESTRIN, *Lachish-Ewer*, 221f; DIES., *Asherah*, 57; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 133f; G. BRAULIK, *Ablehnung*, 109f; R. WENNING, *Paredros*, 94f; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 381f u.a.m.

130 Vgl. für einen Überblick über den Befund insgesamt T.A. HOLLAND, *Study*, *passim* (mit Verweisen auf seine umfassendere, aber unveröffentlichte Dissertation), und für die Frauen- bzw. Göttinnendarstellungen U. WINTER, *Frau*, 86-134; M. TADMOR, *Cult-Figurines*, *passim*; J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 224-248; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, *passim*.

Schwerpunkt eindeutig in der Eisen IIC-Zeit hat. Bei den sog. Säulen- oder Pfeilerfigurinen handelt es sich um anthropomorphe Statuetten mit meist handmodellierten, seltener scheibengedrehten und nach unten teils pfeilerartig, teils leicht glockenförmig ausladendem Körper. Die dargestellte Frau hat große, oft ausladende oder herabhängende Brüste, die sie mit beiden Händen stützt. Es handelt sich um Massenware vor allem des 8. und 7. Jhs. Bei der Kopfform bilden diese Terrakotten zwei Gruppen: Bei der einen ist der Kopf in einem Modell gezogen und mit einem Zapfen in den Körper eingesetzt und mit Ton verstrichen. „Lassen sich beim modelgepreßten Kopf wiederum verschiedene Typen unterscheiden, so gleichen sich diese doch sehr stark, insofern ihr gemeinsames charakteristisches Merkmal in der Regel große, mandelförmige Augen und eine eng gewickelte Perllockenfrisur sind“<sup>131</sup>. Der zweite Typ weist einen grob mit Hand modellierten Kopf auf. Die Nase ist dabei durch ein Zusammenkneifen („pinched-nose“) des noch feuchten Tons angedeutet, was den Gesichtern ein vogelartiges Aussehen verleiht. Der zuletzt genannte Typ dürfte als Billig-Variante anzusprechen sein<sup>132</sup>. Die Statuetten sind vor allem in Juda verbreitet, finden sich seltener aber auch im Umland (Philistää, Phönizien, ehemaliges Nordreich, Transjordanien). Die Fundkontexte dieser Massenware sind breit gestreut: von privaten Wohnbereichen, über Zisternen, Silos, Depositorien und *favissae* bis hin zu kultischen Kontexten, Gräbern und Grabanlagen<sup>133</sup>. Die Fundorte sind nicht schichtenspezifisch zu differenzieren, auch in Pa-

131 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 372. Vgl. zu den Unterschieden H. WEIPPERT, Palästina, 631.

132 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 372; J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 236. Ihre weitere Deutung ist allerdings völlig abwegig. Sie geht davon aus, daß die Figurinen Abbildungen größerer Ascherastandbilder gewesen sein könnten und schreibt dann zur Erklärung der unterschiedlichen Kopfformen: „If these pillar figurines were actually copies of the larger statues, this may be one reason for the different moulded heads: perhaps each sanctuary which had an Asherah image made moulded heads similar to the statue which was found in the sanctuary ... The numerous »pinched-nose« figurines may have been made by people who were unable for some reason to get a moulded head, or else came from a place which had no asherah image“ (ebd. 243f). Beide Annahmen können nicht überzeugen.

R. WENNING stellt fest, daß es sich bei den in jüdischen Gräbern bezeugten männlichen Terrakottastatuetten (in ez-Gräbern 8 Exemplare) ausschließlich um den vogelköpfigen Typ handelt. Demgegenüber zeigt der Befund aus Grabanlagen bei den weiblichen Stücken ein Verhältnis 14/4 mit einem größeren Anteil an gezogenen Köpfen. „Es legt sich nahe, daran zu denken, daß die rein anthropomorphe Darstellung des Gottes vermieden werden sollte. Welcher Gott auch immer in den Statuetten gesehen wurde, der Verzicht auf ein Abbild Jahwes in Menschengestalt ... wirkte sich hier aus“ (Paredros, 96). Es ist fraglich, ob diese Überlegung zutreffend ist. Zum einen müßte die gleiche Begründung bei den weiblichen Statuetten mit handgeformtem Kopf greifen, zum anderen ist die Anzahl der Fundstücke, auf die WENNING seinen Schluß stützt, zu gering. So ändert sich z.B. das Verhältnis von vogelköpfigen und in Matrizen hergestellten Köpfen bei den weiblichen Terrakotten erheblich zugunsten der erstgenannten, sobald man den Fundkontext der Bestattungen verläßt (vgl. dazu die Angaben bei J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 236).

133 Vgl. die Angaben bei U. HÜBNER, Fragment, 52f; U. WINTER, Frau, 107f. Zu den Hortfundstücken aus Samaria und Jerusalem vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 399f, zur Inter-

lastanlagen wie in *Hirbet Šālih/Rāmat Rāhēl* hat man Stücke gefunden<sup>134</sup>. Als Fundkombinationen kommen neben den Statuetten oft Rasseln, Miniaturmöbel oder theriomorphe Figurinen vor<sup>135</sup>. Allerdings ist auffallend, daß pro Haushalt oder Grab offenbar jeweils nur eine Pfeilerfigurine belegt ist<sup>136</sup>.

Umstritten ist der Verwendungszeitraum der Statuetten. O. KEEL und C. UEHLINGER haben in ihrer Studie vehement eine fast ausschließliche Eingrenzung der Pfeilerfigurinen auf das ausgehende 8. und 7. Jh. vertreten:

„Die häufige vertretene Pauschalmeinung, Pfeilerfigurinen seien während der ganzen EZ II vom 10. bis zum 6. Jh. verbreitet gewesen, ist falsch. Auch Engles differenziertere Feststellung, sie seien erstmals im frühen 9. Jh. produziert worden, hätten dann im 8. Jh. ihre Blütezeit gehabt und seien ab der Mitte des 7. Jhs. zunehmend außer Gebrauch gekommen ..., bedarf einer Korrektur ... In sicher datierbaren Kontexten und/oder signifikanten Mengen finden sich die Pfeilerfigurinen oder Fragmente davon im Norden wie im Süden erst gegen Ende des 8. Jhs. ..., halten aber eindeutig bis in die zweite Hälfte des 7. Jhs. an“<sup>137</sup>.

Die Kritik an ENGLE ist völlig gerechtfertigt. J.M. HADLEY hat sich Stück für Stück mit seinem selektiven Vorgehen und seiner abwegigen Deutung befaßt und diese umfassend widerlegt<sup>138</sup>. Allerdings ist fraglich, ob man die Fundkonzentration im 7. Jh. mit einem Kontinuitätsbruch verbindet und ob der Figurentyp nicht doch schon vor dem 8. Jh. auftaucht und in größerer Kontinuität zu den Typen der Eisen IIB zu sehen ist. So schreibt etwa H. WEIPPERT:

„Auch die Pfeilerfigurinen lassen sich nicht mit Uehlinger pauschal als Phänomen der Eisen IIC-Zeit abtun. Dieser Figurentyp begann im 10. Jahrhundert v. Chr. aufzutauchen, und mit U. Winter muß man deshalb darauf bestehen, daß er vom 10.-6. Jahrhundert v. Chr. in Gebrauch war, seinen Höhepunkt aber in der Eisen IIC-Zeit erreichte. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch, daß die zeitlich ungleichmäßige Funddichte nicht zuletzt auch damit zusammenhängen kann, daß wir aus der Eisen IIB-Zeit weniger Zerstörungsschichten kennen als aus der Eisen IIC-Zeit“<sup>139</sup>.

---

pretation H. WEIPPERT, Palästina, 631. Zu dem Befund in Grabanlagen ausführlich R. WENNING, Paredros, 89-97.

134 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 376, lehnen zu Recht die Auswertung entweder als „Bodensatz der Volksfrömmigkeit“ oder aber, aufgrund des Exemplars aus *Hirbet Šālih/Rāmat Rāhēl*, die Zuordnung zum offiziellen Nationalkult ab.

Vgl. zu der ersten Position neben M. ROSE (Ausschließlichkeitsanspruch, 184-186, ebd. 186, die Formulierung mit dem Stichwort „Bodensatz“) auch H. BALZ-COCHOIS: „Der beste archäologische Beweis dafür, daß weibliche Gottheiten in den unteren Volksschichten Israels verehrt wurden, sind die große Anzahl sogenannter Aschera- oder Astartefigurinen“ (Gomer, 115). Zu der zweiten Position vgl. G.W. AHLSTRÖHM, Picture, 22.

135 Vgl. H. WEIPPERT, Palästina, 631 und J.S. HOLLADAY, Religion, 276f, mit statistischen Angaben, allerdings nur für eine sehr begrenzte Anzahl von Fundorten.

136 Vgl. J.S. HOLLADAY, Religion, 276; R WENNING, Paredros, 90.

137 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 375.

138 Vgl. J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 233-248.

139 H. WEIPPERT, Religionsgeschichte, 16f mit Bezug auf U. WINTER, Frau, 107-109.

Um diese Streitfrage zu klären, müßten Einzelfunde, Kontexte und Stratigraphie ausführlich diskutiert werden. Das ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht möglich. An diesem Punkt zeigt sich deutlich, wie dringlich eine umfassende Neubearbeitung der Pfeilerfigurinen wäre. Ein Katalog der in Ausgrabungen gefundenen und stratifizierten Exemplare ist immer noch ein Desiderat<sup>140</sup>. Dies zeigt sich nicht nur an der Frage des Verwendungszeitraums, sondern etwa auch an der Frage der Fundkombinationen. Es müßte z.B. näher untersucht werden, warum - wenn die meisten Haushalte nur ein Exemplar besaßen - scheinbar anstelle der weiblichen Statuette auch, wenn auch nicht in gleicher Häufigkeit, Pferd mit Reiter-Statuetten oder theriomorphe Figurinen bzw. Gefäße stehen können<sup>141</sup>. Oder anders herum gefragt: Welche Fundkombinationen kommen in größerer Häufigkeit vor? Ebenso zu klären wäre die Frage des phönizischen Einflusses bzw. einflußnehmender Tradition auf die Herstellung und Verbreitung der Statuetten<sup>142</sup>. Eine andere Frage wäre eine exaktere Bestimmung der Verteilung von matrizengezogenen Köpfen und handgekniffenen Vogelgesichtern<sup>143</sup>.

Daß die Deutung des Gesamtphänomens letztlich auch von diesen Fragen abhängig ist, braucht hier nicht betont zu werden. Zur Deutung sollen folgende Punkte festgehalten werden: Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Interpretation des Befundes und die Verbindung mit den biblischen Pluralbelegen des Terminus *ʿāšerāh* von JAMES ROBERT ENGLE inzwischen obsolet ist<sup>144</sup>. Ein zweiter Punkt, der dank R. WENNING, O. KEEL und C. UEHLINGER keiner ausführlicheren Auseinandersetzung mehr bedarf, ist die „dendromorphe“ Interpretation des Standkörpers<sup>145</sup>. Der pfeilerartige Fuß der Figurinen sollte nicht mehr mit dem Ascherakultpfahl in irgendeine Verbindung gebracht werden.

„Der hohle Standkörper der Figurinen bietet selbst keinerlei Indiz für ein Verständnis als Baum, Baumstrunk oder Kultpfahl. Rein funktional betrachtet stellt er eine technische Weiterentwicklung von Vollpfeiler bzw. Glockenkörper dar, die den Figurinen eine bessere Standfestigkeit verleiht“<sup>146</sup>. Vielmehr ist die Form des Standkörpers als schematisierter

140 Ein weiteres Mal kann hier darauf verwiesen werden, daß die unveröffentlichte Dissertation von T.A. HOLLAND, *A Typological and Archaeological Study of Human and Animal Representations in the Plastic Art of Palestine During the Iron Age*, Ph.D. Diss. Oxford, Oxford 1975, auch für diese Arbeit nicht zugänglich war. Inzwischen dürfte sich allerdings auch die Befundsituation vor allem für stratifizierte und dokumentierte Grabungen verbessert haben.

141 Vgl. W.L. HOLLADAY, *Religion*, 276.

142 Vgl. dazu die Angaben bei O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 376f.

143 Vgl. dazu die Anmerkungen zu den Schlußfolgerungen von J.M. HADLEY einerseits und R. WENNING andererseits, o. Anm. 132.

144 Vgl. dazu nochmals die gründliche Auseinandersetzung bei J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 233-248.

145 So z.B. R. HESTRIN, *Lachish-Ewer*, 222.

146 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 378.

langer Rock zu deuten<sup>147</sup>. „Ob man sich den Oberkörper der Gestalt jeweils nackt oder bekleidet vorzustellen hat, läßt sich kaum generell entscheiden“<sup>148</sup>.

Die Frage, ob eine Göttinnendarstellung oder eine Frauendarstellung, ein Kultbild, ein Talisman, eine Haushaltsikone oder ein Segensbild vorliegt, wird weiter diskutiert. Daß eine Göttin dargestellt ist, scheint nicht zuletzt aufgrund von Funden in kultischen Kontexten sehr wahrscheinlich. Die Funktion der Statuetten wird man aufgrund der unterschiedlichen Fundkontexte und Fundkombinationen nicht eindeutig beantworten können, da „ihre Funktion nicht nur mehrdeutig ist, sondern mehrdimensional war“<sup>149</sup>. Der Aspekt des Gesichtes - und damit eines wichtigen Momentes einer personalen und eindeutigen Identifikation - darf angesichts der Variante mit dem grob modellierten vogelköpfigen Gesicht nicht überschätzt werden<sup>150</sup>. Wichtiger scheint der durch die gestützten Brüste angedeutete, aber doch dominante Aspekt des Spendens, der *Dea nutrix*-Aspekt<sup>151</sup>. Eine erotische Offerte kommt, wenn überhaupt, nur sehr hintergründig zum Ausdruck<sup>152</sup>. Es ist m.E. wichtig zu betonen, daß die Statuetten sich auf den funktionalen Aspekt des Segens konzentrieren und die Gesamtdarstellung diesem Aspekt untergeordnet wird. Dafür spricht letztlich auch die Fundkombination mit Rasseln und Miniaturmöbeln. Es ist daher fraglich, ob die Identität der Göttin bereits in der Darstellungsform festliegt. Am ehesten handelt es sich um die persönliche Schutzgottheit<sup>153</sup>. Die Bezeichnung „Segensbild“ trifft m.E. den funktionalen Aspekt am besten<sup>154</sup>.

Nimmt man diese Aspekte zusammen, liegt eine Identifikation mit Aschera in der Tat nahe. Dieser Plausibilität steht die Beobachtung entgegen, daß die Funktion der Statuetten scheinbar gar nicht von der Identifikation mit *einer bestimmten* Göttin abhängt, zumal es kein überzeugendes positives Argument für die Identifikation der Darstellungen mit Aschera gibt. Die in der Forschung verbreitete Zuordnung zu Aschera beruht daher meist auf *argumenta e silentio* oder auf religionsgeschichtlichen Hypothesen. Als Beispiel sei die Argumentation von JOHN S. HOLLADAY angeführt:

---

147 Vgl. R. WENNING, Paredros, 91; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 379f.

148 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 380.

149 U. HÜBNER, Fragment, 53.

150 Gegen O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 380.

151 Vgl. dazu auch R. WENNING, Paredros, 91.

152 Gegen R. WENNING, Paredros, 91f, mit O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 380. M.E. müssen die Darstellungen einerseits in den Gesamtrahmen der Frau, die ihre Brüste hält/stützt, eingeordnet werden, andererseits aber auch die im Unterschied zu diesem Darstellungstyp fehlende Betonung des Unterkörpers bzw. der Scham beachtet werden. Die Überdimensionierung der Brüste ist eher als Potenzierung der Fruchtbarkeit denn als intendierte erotische Offerte zu deuten.

153 Vgl. R. WENNING, Paredros, 91; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 381.

154 Vgl. zu diesem Begriff R. WENNING, Paredros, 91.

„But who is this figure? It is inconceivable that the occupants of these houses could not have given her a name. And if they named her, surely that name would have had some currency, since nearly half of all households at Tell Beit Mirsim were involved. Given what little we know from epigraphic remains, largely the *Khirbet el-Qom* tomb inscription and the Kuntillet 'Ajrud materials, there is only one major goddess known to Judah during the later part of the Iron II period: the goddess Asherah/Asherata, possibly syncretized with, assuming, or confused with attributes of both 'Anat and 'Astarte“<sup>155</sup>.

Dieses Argument ist sicher nicht schlagend. Wie bereits in der Exegese der Prophetentexte festgestellt wurde, darf nicht aufgrund der Tatsache, daß Aschera von den biblischen und außerbiblischen Belegen her gesehen die dominante Größe ist, alles für eine Ascheraverehrung vereinnahmt werden. Hier darf auch nicht die diese Problematik kompensierende Verschmelzung von Anat, Astarte und Aschera ins Feld geführt werden. Das zweite bei HOLLADAY genannte Argument, daß die Statuetten aufgrund der als Tannit-Darstellungen identifizierten phönizischen Parallelen aus Sarepta und der religionsgeschichtlichen Identität von Tannit und Aschera als Ascheradarstellungen wahrscheinlich gemacht werden können<sup>156</sup>, kann ebenfalls nicht überzeugen. Mehrfach wurde bereits darauf verwiesen, daß die auf Thesen von F.M. Cross fußende Identifikation von Tannit und Aschera weder zwingend noch unbedingt wahrscheinlich ist.

Wie zu Beginn angedeutet, soll das Problem hier nicht ausgreifend diskutiert werden. Es ging lediglich um die Problemanzeige, daß der Komplex der Pfeilerfigurinen weiterer Diskussion bedarf. Eine Zuordnung der Statuetten zum Ascherakult ist möglich. Hier soll jedoch sowohl eine Identifikation wie Zuordnung zu einem bestimmten Kult unterbleiben<sup>157</sup>.

## **2. Die ikonographische Repräsentation der Göttin Aschera und des Aschera genannten Kultobjekts**

Nachdem mit den Terrakottafigurinen eine der prominentesten Thesen zu Ascherarepräsentationen im Bereich der nicht-biblischen Evidenz angesprochen worden ist, soll jetzt auf den breiten Bereich der bildlichen Darstellungen einer Göttin oder ihrer Symbole in der Kleinkunst eingegangen werden. Die Berücksichtigung der altorientalischen Ikonographie in biblischen Forschungen ist in den letzten Jahrzehnten deutlich im Aufwind<sup>158</sup>. Ein Indiz dafür ist etwa, daß in neueren Bibellexika (z.B. NBL oder ABD) das Stichwort „biblische Ikonographie“ aufgenommen ist<sup>159</sup>. Die wachsende Bedeutung der Ikonographie zeigt sich

---

155 J.S. HOLLADAY, *Religion*, 278.

156 Vgl. J.S. HOLLADAY, *Religion*, 279.

157 Vgl. dazu auch U. HÜBNER, *Fragment*, 54.

158 Vgl. die Angaben zur Forschungsgeschichte bei O. KEEL, *AOBPs*, 9f; Ikonographie, *passim*; Art. *Iconography*, *passim*; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Miniaturkunst*, 131-135; S. SCHROER, Art. *Ikonographie*, 221-225.

159 Vgl. S. SCHROER, Art. *Ikonographie*; O. KEEL, Art. *Iconography*.



insbesondere im Bereich der religionsgeschichtlichen Diskussion und hier noch einmal besonders in den Fragen nach Göttinnen und deren Kult. Die breitere Berücksichtigung der bildlichen Darstellungen in religionsgeschichtlichen Fragen ist nicht zuletzt das Verdienst der sog. „Freiburger Schule“<sup>160</sup> um OTHMAR KEEL, die sich insbesondere um die Berücksichtigung der Siegel-Darstellungen bemüht. Mehrere größere Arbeiten zu Darstellungen der Göttin sind inzwischen aus diesem Kreis hervorgegangen<sup>161</sup>. Im folgenden soll und kann es nicht um eine erneute Darstellung der Entwicklung der Ikonographie weiblicher Gottheiten in Palästina im 2. und 1. Jt. oder um eine Neuinterpretation einer einzelnen Gruppe von Stempelsiegeln gehen. Hier ist intensiv auf die genannten Arbeiten zurückzugreifen. Es soll untersucht werden, welche der Darstellungen für Aschera (explizit oder implizit) reklamiert werden und wie plausibel sich Ascheradarstellungen bzw. die feste Zuordnung von Symbolen zu dieser Göttin machen lassen. Dabei sind einige Prämissen in der Diskussion zu hinterfragen.

#### a) Hermeneutische Vorbemerkungen

##### *zum Stellenwert der Ikonographie in der Religionsgeschichte*

OTHMAR KEEL und CHRISTOPH UEHLINGER beklagen in ihrer neuesten „aufsehenerregende(n) Studie“<sup>162</sup> zu „neue(n) Erkenntnisse(n) zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen“<sup>163</sup> mehrfach massiv, daß bisherige religionsgeschichtliche Forschung die Bilder zu sehr vernachlässigt habe<sup>164</sup>. Diejenigen, die die Bilder außer acht gelassen haben, werden „Anikoniker und Anikonikerinnen“ genannt, sie seien „wie Blinde“, würden zwar imaginieren, aber nicht sehen<sup>165</sup>. Scharf

---

160 Diese Bezeichnung wählt S. SCHROER selbst, vgl. Art. Ikonographie, 226.

161 Beginnend mit dem monumentalen Versuch einer Gesamtdarstellung in der Dissertation „Frau und Göttin“ von URS WINTER 1983, dessen Impulse in mehreren Arbeiten von SILVIA SCHROER weitergeführt worden sind: „In Israel gab es Bilder“ (1987) mit einem Kapitel zu Aschera (21-45), die Motivstudien „Die Zweiggöttin in Palästina/Israel“ (1987) und „Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel“ (1989). Jüngst ist in der ebenfalls auf Siegeldarstellungen konzentrierten, breit angelegten Studie „Göttinnen, Götter und Gottesymbole“ von OTHMAR KEEL und CHRISTOPH UEHLINGER (1992) die Frage nach Göttinnen-darstellungen umfassend aufgegriffen worden.

Hinzunehmen sind schließlich auch die „kleineren“ Arbeiten zur Ikonographie, die z.T. verstreut publiziert sind und in den bisher 3 Bände umfassenden „Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel“ (wieder) veröffentlicht wurden.

162 So der Klappentext (!).

163 So der Untertitel der Studie.

164 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, XI.6.455f u.ö. Diese Feststellung findet sich mehrmals bereits in anderen Werken von O. KEEL, vgl. z.B. Bildträger, 9f.

165 Vgl. die Zitatsplitter O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 456f; vgl. bereits O. KEEL im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit seinen Kritikern B. COUROYER und M. HARAN: „Es gibt Gruppen und Kreise von Wissenschaftlern, die lesen, aber nie sehen gelernt haben.“

konturiert arbeiten sie dabei mit einer (Total-) Opposition von Wort und Bild, wobei dem Bild *per se* (Informations-) Präponderanz zukommt. Abgesehen von der Frage, ob die Polemik gegen das Gros der Bibliker zutreffend und hilfreich ist, wird mehrfach suggeriert, Bilder seien generell informationsreicher als Texte, würden einen direkteren „primären“ Zugang zur religiösen Wirklichkeit bieten und ihre Informationen zur Religionsgeschichte seien konsensfähiger als die von (interpretierten) Texten<sup>166</sup>. Mit der Parole „Ein Bild sagt mehr als tausend Worte“ auf in die „schöne neue Welt“? M.E. sind die hier skizzierten hermeneutischen Prämissen zu kritisieren<sup>167</sup>:

Einmal abgesehen davon, daß „die Stärke des Bildes ... die simultane Darstellung mehrerer Aspekte (ist)“ und sie durch die „Darstellung der konstellativen Komplexität der Wirklichkeit“<sup>168</sup> in der Tat einen anders strukturierten Bezug als Texte zum dargestellten Gegenstand haben und so nur bedingt mit Texten zu vergleichen sind, ist nicht richtig, daß Bilder generell oder überwiegend eindeutiger seien als Texte. Auch ohne die Voraussetzungen neuzeitlicher Ästhetik und ein „Kunstverständnis“ auf die *ao* Bilder/Symbole/Ikonen zu übertragen, müssen diese zunächst vom Betrachter oder der Betrachterin „übersetzt“ werden. In Analogie zur Textkonstitution durch die Leser könnte man sagen, daß durch die

---

Das kann man niemanden verargen. Nur gilt es, die Grenzen seiner Kompetenzen zu erkennen“ (Bildträger, 38).

166 Vgl. neben der methodischen Einleitung des Buches pointiert 456f.469. Moderater ist im Vorwort formuliert: „Die so arg vernachlässigten Bilder aus Kanaan und Israel müssen unseres Erachtens bei der Erforschung kanaanäischer und biblischer Gottesvorstellungen *als gleichwertige Quellen mit spezifischem Informationsgehalt* neben die Texte treten“ (ebd. XI, Herv. vom Verf. C.F.).

167 Die massive Rechtfertigung, die hinter der Polemik und der skizzierten Auf-, vielleicht sogar Überbewertung der Bilder im Gesamt der Quellen der Religionsgeschichte zutage tritt, hat die „Freiburger Schule“ m.E. überhaupt nicht nötig, auch wenn die Kritik mancher Exegeten an Arbeiten aus Fribourg z.T. massiv und abwertend war und ist. Ihr Anliegen ist legitim, wissenschaftsgeschichtlich sinnvoll und ihre Ergebnisse zu großen Teilen sehr beachtlich und kaum mehr entbehrlich. Das gilt insbesondere für die jüngste Studie zur Religionsgeschichte, die Vorarbeiten aus vielen früheren Arbeiten zusammenfaßt, enorm viel erhellendes Material zusammenstellt und methodisch gegenüber vorherigen Arbeiten insofern einen Fortschritt bedeutet, als konsequent Raum und Zeit der untersuchten Darstellungen zur Religionsgeschichte Israels korreliert werden, und damit die Gefahr „zügelloser Komparatistik“ (vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 11) erheblich verringert wird. Schließlich trägt die diachrone Darstellungsform der Konzentration auf größere Entwicklungslinien und Umschichtungen Rechnung. Auf dem Eigenwert der Bilder, ohne einem vorgängigen konstitutiven Bezug zu Texten, liegt - in einer Modifizierung der bislang bestimmenden Hermeneutik E. PANOWSKYS - größeres Gewicht (vgl. dazu jetzt auch O. KEEL, *Recht*, bes. 267-273). Der besondere Wert der Studie liegt m.E. gerade in dem Versuch, eine Gesamtsicht darzustellen, in der Entwicklungen des Symbolsystems deutlich werden.

Daß hier dennoch z.T. massive Kritik an den „Ergebnissen“ und an der Interpretation des vorliegenden Materials geäußert wird, ist ausschließlich sachlich begründet.

168 Beide Zitate O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 455.

Betrachtung das Bild erst konstituiert wird<sup>169</sup>. Es ist eben nicht so, daß die „ursprüngliche“ Aussage des Bildes unmittelbar zugänglich wäre<sup>170</sup>. Die Aussage eines Bildes unterliegt wie der Text der subjektiven Interpretation, es ist ebensowenig ein geschlossenes unveränderliches Ganzes wie ein Text; sein Charakter als „Primärquelle“ wird dadurch bereits relativiert. Neben dieser fundamentalhermeneutischen Bemerkung sind weitere, um die methodischen Voraussetzungen kreisende, kritische Fragen zu stellen<sup>171</sup>:

Bieten Bilder tatsächlich ein „mehr“ oder „dichtere“ Information als Texte oder geben sie nur eine „andere Art Information“? Daß die Bilder eine größere Eindeutigkeit als Texte aufweisen, kann ebenfalls hinterfragt werden. Einzelmotive sind häufig mehrdeutig und eine eindeutige Aussage ist ihnen nur durch die Einbindung in ein Hypothesengeflecht abzugewinnen<sup>172</sup>. Als Beispiele sind hier etwa die multivalenten Motive des stilisierten Baumes oder des Löwen als Symbol-/Attributtier zu nennen, die in einer Mehrzahl von Kontexten mit unterschiedlichen Inhalten verknüpft werden können. Schwierigkeiten und Mehrdeutigkeiten tauchen sofort auf, wenn die Motive konstellations- oder kontextlos sind<sup>173</sup>. Ob daher die Aussagen der Ikonographen tatsächlich konsensfähiger in der religionsgeschichtlichen Auseinandersetzung sind, wird die Rezeption und Diskussion um die Studie von KEEL und UEHLINGER zeigen<sup>174</sup>. Wie bereits oben generell für die materielle Hinterlassenschaft formuliert, stellt sich auch bei der Ikonographie *die Frage nach dem Stellenwert*

---

169 Das Schlagwort „soviele Leser, soviele Texte“ läßt sich analog als „soviele Betrachter, soviele Bilder“ umsetzen.

170 Gerade bezogen auf die Rückfrage nach den religiösen Inhalten muß dies betont werden. Die „Bilder aus Israel“ spiegeln kaum *in direkter Form* Religiosität, quasi als „Fingerabdruck“ religiöser Vorstellungen. Vielmehr muß auch hier der religiöse Inhalt erst erschlossen, sozusagen „übersetzt“ werden. Dabei stellt sich die hermeneutische Ausgangsposition analog zu der Autor/Rezipient-Relation bei der Textinterpretation dar, sogar noch mit einer gestuften Rezipientenebene. Z.B.: (A) Welche Vorstellungen und Inhalte verband der Siegelschneider mit dem verbundenen Motiv („Aussageintention des Autors“), und (B) welche Inhalte sahen der Träger oder die Trägerin des Siegels in der Darstellung zum Ausdruck gebracht (1. Rezipientenebene), und schließlich (C) welche Inhalte verbanden die Betrachter oder Betrachterinnen der *Siegelabdrücke* mit den verwandten Motiven (2. Rezipientenebene)? Die unterschiedlichen „Ebenen“ können weitestgehend deckungsgleich sein, aber auch differieren.

171 Zur Kritik an den o. dargestellten hermeneutischen Grundlagen auch vgl. H. WEIPPERT, *Religionsgeschichte*.

172 Nicht immer läßt sich eben ein Einzelmotiv an eine „Konstellation“, ein komplexes Sinngeflecht zurückbinden, sondern bleibt isoliert. Das gilt insbesondere bei isolierten Stempelsiegeldarstellungen, die sich nicht als Vereinzeln einer szenischen Darstellung von Rollsiegeln herleiten lassen.

173 Vgl. dazu auch O. KEEL, *Bildträger*, 27.

174 Es sei hier nur an ein analoges Argumentationsmuster aus der atl. Wissenschaft erinnert. Zu Beginn der Diskussion um den „canonical approach“, die ganzheitliche Leseweise des Endtextes, wurde ebenfalls behauptet, den vielfach widerstreitenden diachronen Rekonstruktionen der Literarkritiker konsensfähigere Modelle der Auslegung gegenüberstellen zu können. Auch hier zeigt sich inzwischen, daß eine Vielfalt der Meinungen im Diskussionsprozeß bleibt. Vgl. dazu F.-L. HOSSFELD, *Probleme*.

und nach der Relation zu den anderen Erkenntnisquellen. Einige um diesen Kernpunkt kreisende Fragen und Anfragen seien hier zusammengestellt<sup>175</sup>: Haben die Stempelsiegel mit ihrer kleinen Fläche tatsächlich die Qualität „eine(r) Art von Leitfossilien für die Religionsgeschichte“<sup>176</sup>? Wie bedeutsam ist bei der relativ kleinen Fläche und der damit wenig repräsentativen Wirkung der mehrfach von KEEL und UEHLINGER benannte „halböffentliche“ Charakter<sup>177</sup>? Ist der Besitz und der Gebrauch von Siegeln und Siegelamuletten wirklich als „quasi religiöser Akt“ zu qualifizieren, mit dem eine zu dem Abgebildeten in Relation stehende Wirkung evoziert werden soll<sup>178</sup>? Welche Bedeutung haben Siegeldarstellungen im

- 175 Hier kann und soll es nicht um eine Diskussion oder Kritik der gesamten Methode gehen. Dazu müßte eine Einordnung und Darstellung des methodischen Ansatzes, seiner philosophischen, kulturanthropologischen und kunsthistorischen Voraussetzungen in Angriff genommen werden, die im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten ist. Allerdings muß diese Diskussion - wenn auch nicht hier - geführt werden. Die folgenden Fragen beziehen sich weitestgehend auf einen Ausschnitt aus dieser Problematik, die religionsgeschichtliche Auswertung von Stempelsiegeln. In diesem Bereich kommt noch erschwerend hinzu, daß es auch für religionsgeschichtliche Fragestellungen dringend einer breiteren Methodenreflexion und -diskussion bedarf (s.o.).
- 176 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 11: „Sie (scil. die Stempelsiegel) können, da sie in allen Perioden relativ regelmäßig belegt sind, geradezu als eine Art Leitfossil für die Religionsgeschichte dienen, zumal sie aufgrund ihres halböffentlichen Status besonders sensible Seismographen für religionsgeschichtliche Verschiebungen sind“, vgl. ebd. 7; O. KEEL, *Bildträger*, 11. Vgl. im Zusammenhang der weiten und zahlreichen Verbreitung von Siegeln das Stichwort „Massenkommunikationsmittel“, das mehrfach auftaucht (vgl. auch O. KEEL, *Bildträger*, 20 oder im Untertitel von O. KEEL; C. UEHLINGER, *Miniatürkunst*). Enorm hoch sind die Anforderungen O. KEELS an die Informationsquelle „Siegelamulette“ insgesamt: „Wir können hoffen, über die Siegelamulette orientierende Leitbilder dieser Kulturen (scil. Palästinas) in den Blick zu bekommen, Leitbilder der Theorie und der Praxis, des Kults und des Glaubens, der Volksreligion und der Theologie“ (*Glyptik*, 404).
- 177 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 11.457; vgl. auch O. KEEL, *Glyptik*, 398f. Der Begriff „halböffentlich“ betont einen sehr schwer zu fassenden Aspekt der Siegel und Siegelamulette. Insofern sie zum Siegeln von Dokumenten, Waren u.ä. verwandt wurden, wird ein z.T. erheblicher Grad von Öffentlichkeit erreicht. Die Siegel bilden so einen Teil des öffentlichen, aber dennoch privat geprägten Symbolsystems. In diesem Fall tritt aber der Amulettcharakter und der religiöse Inhalt des verwandten Bildmotivs gegenüber der Funktion, die Identität des Siegelbesitzers oder der Siegelbesitzerin zu vertreten, stark zurück. Insofern allerdings richtig ist, daß vielfach der Amulettcharakter gegenüber dieser Funktion dominierte und die Siegel nicht primär zum Siegeln verwandt wurden (vgl. z.B. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Miniatürkunst*, 28.63f.66f.91), ist der Öffentlichkeitscharakter z.T. sehr eingeschränkt und die Bedeutung der Siegel ausschließlich im Bereich der privaten Frömmigkeit des Siegelbesitzers oder der Siegelbesitzerin anzusiedeln. Viele der Siegel und Siegelamulette sind so mit einer Bohrung versehen, daß beim Tragen an einem Band o.ä. nicht die gravierte Unterseite zu sehen ist (z.B. Konoide aber auch viele Skarabäen/Skaraboiden). Auch dies spricht gegen einen zu stark betonten „halböffentlichen Charakter“.
- 178 Für die Siegeldarstellungen der Eisen-I-Zeit formulieren O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 142, z.B.: „Neben dem klassischen Typ des säugenden Muttertiers mit oder ohne Skorpion gibt es eine Reihe von Varianten dieser Thematik, die das säugende Muttertier oder auch alleinstehende Capriden mit einem *stilisierten Bäumchen* verbinden. Gelegentlich begnügt man sich auch mit einem einzigen Element, etwa dem Skorpion ... oder dem ...

Rahmen der Privatfrömmigkeit und wie ist für den Bereich der Siegel die wechselseitige Beeinflussung von „Volksfrömmigkeit“ und (bei aller Problematik des Begriffs) „offizieller Religion“ zu beurteilen<sup>179</sup>? Welchen Stellenwert hat ein Einzelmotiv im Gesamt des ikonographischen „Symbolsystems“ oder in Relation zu einer komplexen Konstellation<sup>180</sup>? Eine religiöse Aussage in Stempelsiegeldarstellungen durchaus zugestanden, so stellen doch die religiös konnotierten und in religionsgeschichtlichen Arbeiten der „Freiburger Schule“ herangezogenen Siegeldarstellungen nur einen Teil und jeweils eine betonte Auswahl (!) des gesamten ikonographischen Repertoires dar<sup>181</sup>. Wie sind lokale Konzentrationen oder auch die Distribution von Motiven, die Fragen von Import und Export bei religionsgeschichtlicher

---

mehrfach allein belegten stilisierten Baum, ... um das Gedeihen der Tiere und Pflanzen zu evozieren“. In ähnliche Richtung weisen abstrakte Begriffe wie „Wirkgrößen“ u.a. Trotz eines zugestandenen Amulettcharakters der Siegel wird ihre Funktion und Bedeutung für die religiöse Praxis hier m.E. überschätzt.

- 179 Hier muß auch die Schwierigkeit genannt werden, zu bestimmen, ob es sich um autochthone Motive der Kleinkunst oder um Importe handelt. Und welche Rolle spielen z.B. Tradition, Mode oder Propaganda und Nachahmung sowie das Repertoire des Siegelschneiders für die Auswahl der Siegelamulette? Für die komplexen Importbeziehungen sei hier exemplarisch auf einen Aufsatz von D. COLLON (Cylinder Seal Style, bes. 57f) verwiesen, der - ausgehend von einem Rollsiegel vom *Tell el-‘Agül* (Zwei knieende Mischwesen flankieren einen stilisierten Baum) - Verbindungen bei Rollsiegelmotiven und Rollsiegelschneidern („Workshops“) zwischen Nordsyrien und dem südlichen Palästina herausstellt. Wie deutlich ist der Bezug einer Siegeldarstellung zur *lokalen religiösen* Gegenwart? Der Referenzrahmen einer Siegeldarstellung muß jeweils überprüft und benannt werden.
- 180 Diese Problematik reißen O. KEEL und C. UEHLINGER in einem einleitenden Abschnitt „Methodisches zum ikonographischen Zugang ...“ (Göttinnen, 13f) an, in dem sie die vornehmliche *Aufgabe* darin sehen, die Zeichen, die das Symbolsystem konstituieren, zunächst zu beschreiben. „Dies wird um so besser geschehen, je genauer das Prinzip bzw. die Prinzipien verstanden werden, welche die Ordnung und Kohärenz des Gewebes bestimmen, die Prinzipien, die den Standort der einzelnen Zeichen, ihre Beziehung untereinander und ihren Stellenwert festlegen“. Wie dieses Verständnis der Kohärenz *methodisch* erreicht, abgesichert und diskursfähig gemacht werden soll, wie die „komplexen Konstellationen“ zugänglich gemacht werden, führen sie in diesem Abschnitt nicht mehr aus.
- Inzwischen ist unter dem Titel „Das Recht der Bilder, gesehen zu werden“ zwar nicht die seit etwa 10 Jahren angekündigte *breitere* methodologische und theoretisch orientierte Studie zum ikonographischen Zugang erschienen, jedoch ein methodologisch orientiertes Werk. Es vereinigt drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder und weist in einem Appendix [S. 267-273] Methodenschemata zur Interpretation auf. Das Buch ist erst nach der Erarbeitung dieses Kapitels erschienen. Wenn die Durchsicht nicht täuscht, bleiben die hier gestellten Fragen nach wie vor diskutabel.
- 181 Vgl. etwa für die zweite Hälfte des 2. Jt. die breite Dokumentation bei O. TUFNELL, *Studies*. Eine bloße Durchsicht durch die Abbildungstabellen läßt erkennen, wie komplex das „Symbolsystem“ insgesamt ist. Figürliche Darstellungen mit „eindeutiger Aussage“ machen dort nur einen geringen Teil aus. Eine Vielzahl der Siegel weist lediglich unterschiedlichste Dekorationsmuster oder eine Fülle von parataktisch nebeneinanderstehenden Bildelementen auf. Das Problem der Auswahl von Siegeln bei religionsgeschichtlichen Fragestellungen wird auch bewußt, wenn man ein Siegel oder eine Siegelgruppe, auf die eine Argumentation aufgebaut ist, in den jeweiligen lokalen Kontext eines Ausgrabungsortes (und sei es nur des unmittelbar betroffenen Stratum und der Nachbarstraten) stellt. Die Vielfalt der abgebildeten Siegelgravuren relativiert dann den Einzelbefund erheblich.

Fragestellung auszuwerten? Ist ein aus den Siegeln erarbeitetes „ikonographisches Symbolsystem“ überhaupt auf der lokalen und der sozialen Ebene kommunikel? D.h., müßte nicht in der Berücksichtigung der Siegel die soziale Differenzierung der jeweiligen Gesellschaft mitbedacht werden, insofern das Motivrepertoire der Beamtenschicht ein anderes ist als das der Ackerbauern oder Viehhirten? Wie stark schlägt die sich in der Religionsgeschichte immer mehr durchsetzende lokale Differenzierung in die Bereiche von Stadt und Land durch? Schließlich ist auch bei den Siegeldarstellungen das Problem der Identifikation der dargestellten Personen zu nennen. Abgesehen davon, daß häufig nicht zwischen Verehrenden und Gottheit zu unterscheiden ist, ist eine namentliche Identifikation von Gottheiten auf Siegeldarstellungen nur in wenigen Fällen gesichert<sup>182</sup>. Die religionsgeschichtliche Erkenntnis aus den Siegeldarstellungen heraus ist hier begrenzt<sup>183</sup>.

Durch diese Problematisierungen sollen weder die Leistungen der „Ikonographen“ geschmälert werden, noch die Ikonographie als Erkenntnisquelle geleugnet oder entwertet werden, sondern lediglich ihr Stellenwert gegenüber den o.g. Urteilen hinterfragt werden. Es sollte damit auch nicht gesagt werden, daß diese Fragen von der „Freiburger Schule“ in der aktuellen Diskussion um die Ikonographie nicht gestellt würden. Es soll nur angezeigt werden, wie durch die komplexe Problemstellung auch die Interpretationsbreite wächst. Eine ausführliche Diskussion der hier aneinandergereihten Fragen würde eine eingehendere Beschäftigung mit ikonographischer Hermeneutik erfordern, die hier nicht geleistet werden kann. Die Fragen konnten zumindest zeigen, daß das Erschließen der Ikonographie für die Religionsgeschichte kein einfacher und ohne Probleme belasteter Zugang ist, sondern daß

---

182 Vgl. auch die häufigen Mahnungen zur Vorsicht aus der „Freiburger Schule“ z.B. bei U. WINTER, Frau, 194f; O. KEEL, Identifikation, 246; S. SCHROER, Göttin, 135.139; vgl. auch generell für Götter und Göttinnendarstellungen K. GALLING, Art. Götterbild, 111; H. WEIPERT, Palästina, 293-296; C. UEHLINGER, Art. Götterbild, 874f und zur Problematik insgesamt I. CORNELIUS, Anat, 28f.

183 Ein Beispiel: Darstellungen eines „thronenden Mondgottes in einem Boot“ aus der Eisen II C-Zeit werden von KEEL und UEHLINGER aufgrund theophorer Personennamenbestandteile auf zwei bzw. drei der bisher acht gefundenen Siegel als *El-Gestalt* gedeutet. Zugleich weisen sie aber darauf, daß YHWH und El bereits in der Eisen II A-Zeit miteinander verschmolzen waren, und so folglich El nicht mehr als eigenständige Gottheit verehrt wurde. Zu einer YHWH-Darstellung können sie sich aber aus verständlichen Gründen (anikonische Tradition des YHWH-Kultes) auch nicht durchringen, so daß es letztlich bei El-Darstellungen bleibt, die zwar nicht mehr El als eigenständige Gottheit darstellen, aber auch nicht als bloße Chiffre für YHWH verstanden werden dürfen (vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 350-355). Vorausgesetzt ist bei der Identifikation mit El und den daraus gezogenen Konsequenzen: (A) eine keinesfalls gesicherte Beziehung der theophoren Personennamen zu den Siegelbildern und (B) eine integrierende Monolatrie, in der El und YHWH verschmolzen sind. Letztere läßt sich aber aus den Siegeln selbst nicht mehr ableiten, sondern muß von den (aus den Texten gewonnenen) Rahmenhypothesen her erklärt werden.

die Evidenz auch dieser Quelle nur *in Relation* zu den übrigen Erkenntnisquellen plausibel eingesetzt werden kann<sup>184</sup>.

Für die folgende Frage nach *Ascheradarstellungen und -symbolen* sollen abschließend drei Rahmenbedingungen formuliert werden, die die Grundvoraussetzung der Diskussion bilden sollen:

1. Es ist *keine* bildliche Darstellung bekannt, die als Ascheradarstellung *ausgewiesen* oder *eindeutig* als eine solche zu identifizieren ist.
2. Es gibt keinen „Kanon“ von Ascheradarstellungen, die in der Forschung mit Konsens der Göttin Aschera zugeordnet würden. Vielmehr ist hier - nicht zuletzt angestoßen durch die Diskussion um die Beziehung zwischen den Inschriftenfunden und den Malereien in *Kuntilet 'Ağrūd* - noch ein bewegter Diskussionsprozeß im Gang, der noch zu keinem Abschluß gekommen ist. Im Gegenteil, bei einem Blick auf neuere Veröffentlichungen hat man eher den Eindruck, daß derzeit die Diskussionsgrundlage an allen Ecken und Enden erweitert wird<sup>185</sup>.
3. Die dritte Rahmenbedingung ist die Feststellung, daß die (namentliche) Identifikation sowohl anthropomorpher wie auch theriomorpher Darstellungen als Götter- bzw. Göttinnendarstellungen und auch die sichere Zuordnung von Symbolen zu bestimmten Gottheiten für den Raum Palästinas nur in wenigen Fällen mit hoher Wahrscheinlichkeit gelingt. Zumeist finden sich in der Ikonographie *Darstellungstypen*, die z.T. über einen langen Zeitraum fortgesetzt und variiert werden, die sich aber nicht zwingend

---

184 „Die Ausarbeitung dieser Geschichte (scil. der ikonographischen Motive) wird zeigen, dass die Ikonographie neben den literarischen und epigraphischen Zeugnissen eine wichtige Quelle für die Religionsgeschichte Palästina/Israels darstellt. Bevor Ikonographie und Literatur in eine sinnvolle Beziehung gesetzt werden, muss aber zuerst sorgfältig der ikonographische Bestand erhoben werden“ O. KEEL, *Bildträger*, 41f; zu ergänzen wäre, daß selbstredend auch der literarische Bestand mit gleicher Sorgfalt erhoben werden muß; vgl. auch oben Anm. 166.

185 Hervorzuheben sind etwa die Deutung der Kultständer aus Taanach (s. dazu u.) und Pella (s. dazu u.) oder die Deutung von Frauenfigurinen oder von flankierenden Säulenpaaren als Ascheradarstellungen, z.B. auf einer Keramikplatte vom *Tell Qasile* (s.o. zu Jachin und Boas) oder bei Schreinmodellen (s.o.). Die Deutung der Risse oder Ritzungen im Stein der Inschrift von *Ḥirbet el-Kōm*, die von B. MARGALIT (*Observations*) als stilisierter Baum und von daher als Ascheradarstellung vorgeschlagen wurde, die Verbindung von Löwenrhytha oder Salbschalen mit Löwenkopf mit dem Ascherakult (vgl. R. HESTRIN, *Bowls*) oder - in ähnlichem Zusammenhang - die Verbindung eines Salblöffels aus Hazor mit Aschera (vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 224f mit Abb. 214a, dazu H. WEIPPERT, *Religionsgeschichte*, 16). Ferner wäre als Beispiel für die Ausweitung der Diskussionsgrundlage der Vorschlag von W. ZWICKEL (*Kesselwagen*, 459-461) zu nennen, die Dekoration der Kesselwagen aufgrund von Münzprägungen mit Zweigdekoration des 4./3. Jh. mit Ascheren in Verbindung zu bringen (dazu O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 192; H. WEIPPERT, *Kesselwagen*, 28). Oder die jüngste Deutung der Inschrift auf dem Granatapfel aus Elfenbein als Ascherainschrift durch A. KEMPINSKI (*Pomegranate*), wodurch Granatäpfel als Symbole oder Kultobjekte im Ascherakult wahrscheinlich gemacht werden (vgl. dazu N. AVIGAD, *Pomegranate*; zur Diskussion den Bericht BAR 3 [1992] 42-45). Es ist nur noch eine Frage der Zeit, wann der Granatapfel explizit - mit KEMPINSKIS Vorschlag begründet - für den Ascherakult reklamiert wird. Die listenartige Aufstellung ließe sich fortsetzen.

einer bestimmten Göttin oder einem bestimmten Gott zuweisen lassen<sup>186</sup>. Symbole oder Attribute sind in der Ikonographie häufig multivalent und lassen sich häufiger mehreren Gottheiten gleichzeitig zuordnen<sup>187</sup>. Die Schwierigkeit der Identifikation von Symbol/Darstellung und namentlich fixierbarer Gottheit scheint in umgekehrt proportionalem Verhältnis zum Aussagekontext und zur Merkmalhaftigkeit des Symbols/der Darstellung zu stehen. Je allgemeiner die Symbolik (z.B. Regenerations-, Fruchtbarkeits- oder Vegetationssymbolik, etwa gegenüber der Mondsichelstandarte mit Troddeln für den Mondgott von Haran), desto schwieriger ist die exakte Zuordnung zu einem Gott oder einer Göttin. Oder: Je weniger individuelle Merkmale einer Darstellung (z.B. „nackte Frau“ ohne ausmodelliertes und gestaltetes Gesicht oder ein Equide ohne weitere Attribute gegenüber der Darstellung einer thronenden kriegerischen Göttin mit erhobener Waffe), desto schwieriger ist die namentliche Fixierung eines Darstellungstyps. Umgekehrt kann gelten: Je größer der Kontext einer Darstellung (Häufung von Attributen; „narrative“ Konstellationen), desto eindeutiger wird eine Zuordnung. Symbole wie auch Darstellungstypen können auch zunächst losgelöst von einer bestimmten Gottheit lediglich einen Aspekt (lebensfördernde Segenskraft o.ä.) zur Darstellung bringen.

*b) Die Zweiggöttin und der Bezug Ascheras zur Vegetationssymbolik -  
Zur Weichenstellung in der Mittelbronze IIB-Zeit*

*Hinführung zur Fragestellung und Vorbemerkung:* Das Kultsymbol der Aschera wird in der jüngeren Forschung meist als „stilisierter Baum“ gedeutet. Über das Aussehen dieses Kultsymbols lassen sich keine genaueren Aussagen machen. In den biblischen Texten, die von dem Kultsymbol reden, werden keine weiteren identifizierenden Merkmale (Größe; Art der Stilisierung, z.B. „Palmetten-Form“; Grad der Stilisierung bzw. Nähe zu lebenden Bäumen usw.) gemacht, so daß die Forschung hier weitestgehend im Dunkeln tappt. Es liegt daher nahe, nach bildlichen Darstellungen von stilisierten Bäumen oder ähnlichem zu suchen, um über diesen Zugang weitere Informationen über Aschera zu erlangen. Ferner wird der Göttin Aschera über ihr hölzernes Kultsymbol (vgl. das häufig in diesem Zusammenhang bemühte Stichwort „Lebensbaum“) vielfach ein deutlicher Bezug zur Vegetation „unterstellt“ (vgl. die Charakterisierungen als „Fruchtbarkeitsgöttin“, „Vegetationsgöttin“ o.ä.). Auch hier liegt es nahe, nach ikonographischen Verbindungen zwischen Göttin und Baum bzw. Göttin und Vegetationssymbolik zu suchen, um einem „Charakterbild“ der Göttin Aschera näher zu kommen.

---

186 Vgl O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 13.453f; U. WINTER, *Frau*, 194f; S. SCHROER, *Göttin*, 135 u.ö.

187 Etwa die Taube als Botenvogel „der Göttin“ oder die Schwierigkeit, zwischen Stier und Kalbsymbolik exakt zu differenzieren und die damit verbundene Problematik, daß ein Stier als Repräsentationssymbol sowohl für den Wettergotttypus als auch für El-Gottheiten gebraucht werden kann.



Diese Prämissen haben in der Forschungsgeschichte bereits sehr früh dazu geführt, daß Darstellungen von stilisierten Bäumen mit dem Ascherakult in Verbindung gebracht wurden. Prominentere Identifikationen sind u.a das Tonmodell eines stilisierten Baumes mit Verehrern oder Verehrerinnen aus dem eisenzeitlichen Zypern<sup>188</sup>, die von Capriden flankierten Bäume auf den Kultständen vom *Tell Taʿannek* (Taanach) oder das gleiche Motiv über einem Löwen auf Pithos A von *Kuntilet ʿAgrūd*. Zum Teil sind auch isolierte Darstellungen von stilisierten Bäumen unterschiedlichster Art mit dem Ascherakult in Verbindung gebracht worden, was dann als archäologisch-ikonographisches Indiz für eine überaus starke Verbreitung und Präsenz des Ascherakultes in der Levante gewertet wurde. Im folgenden soll *nicht* das ikonographische Material neu gesichtet und dargestellt werden<sup>189</sup>, sondern nach den Voraussetzungen einer Identifikation von Baum/Zweig und Aschera und ferner nach der ikonographischen Austauschbarkeit von Göttin und Baumsymbol gefragt werden. Diese bildet eine wesentliche Voraussetzung in der derzeitigen Diskussion um Ascheradarstellungen in dem ikonographischen Symbolsystem Palästinas der Eisenzeit. Von der These einer weitestgehenden Identität von (stilisiertem) Baum und (stilisiertem) Zweig, der eindeutigen und linearen Zuordnung dieser Symbole zur Göttin Aschera und der weitreichenden Annahme einer Austauschbarkeit von Göttin und Baum-/Zweigsymbol hängen nahezu alle Identifikationen von Darstellungen als Ascherarepräsentationen ab<sup>190</sup>! Als prominenteste Beispiele dafür sind die Malereien von *Kuntilet ʿAgrūd* sowie die Kultstände von Taanach/*Tell Taʿannek* und Pella zu nennen.

---

188 Vgl. z.B. K. GALLING, Art. Aschera, 13, vgl. dazu zuletzt J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, 121 u.ö. Hinzuweisen wäre in diesem Zusammenhang auf die häufiger gezogene Verbindung des „Baumkultes“ auf Zypern mit dem Aschera- bzw. Ascherenkult (zuletzt U. HÜBNER, Tanz, 121-132). Bereits Ende des letzten Jahrhunderts hat M. OHNEFALSCH-RIECHTER (Kyprus, 32-227) entsprechende Nachrichten gesammelt. Er nennt auch mehrfach Beispiele von Kultgegenständen, die er für Ascheren hält (vgl. ebd. 144-206). Auf die Bedeutung von stilisierten Bäumen im zyprischen Kult wird in der vorliegenden Arbeit nicht weiter rekurriert (vgl. noch u. Anm. 649 u. 650). Die Grundlage der Verbindung dieser stilisierten Bäume mit einem Ascherakult ist die Gleichsetzung von „heiligen Bäumen“ mit Ascheren, zu der mehrfach in der vorliegenden Arbeit ablehnend Stellung bezogen ist.

189 Dazu sei insbesondere auf die Arbeiten von U. WINTER, S. SCHROER, O. KEEL und C. UEHLINGER hingewiesen, die für die folgende Diskussion die unverzichtbare Grundlage darstellen.

190 Wenn daher im folgenden Einzelheiten und Details diskutiert werden, geht es nicht um eine „wadenbeißerische“ Auseinandersetzung mit der „Freiburger Schule“, sondern um Grundlagenfragen. Daß diese nicht in Tendenzdiskussionen oder Rundumschlägen, sondern eben im Detail entschieden werden, bedingt das z.T. minutiöse Eingehen auf Einzelfragen. Es sei hier nochmals darauf verwiesen, daß die folgende Darstellung nicht das Ziel verfolgt, einen Überblick über die Ikonographie der Zweiggöttin zu geben. Dementsprechend wird nur sparsam mit Abbildungen umgegangen. Im Anhang finden sich nur die wichtigsten oder ausführlicher diskutierten Stücke in Umzeichnungen. Auf die Grundlagenwerke und deren breiten Abbildungsteil wird im folgenden immer wieder verwiesen; sie sind entsprechend zur Hand zu nehmen.

Als Variation und zweites wichtiges „Standbein“ in der Diskussion kann die These einer Zuordnung des von Capriden flankierten stilisierten Baumes genannt werden. Auch hier findet die These, es handele sich um ein Substitutionssymbol, das wesentlich transparent auf die Göttin Aschera ist, derzeit großen Anklang. Beide Prämissen, sowohl die These einer Austauschbarkeit von Göttin und Zweig als auch die Zuordnung von Capriden am stilisierten Baum zum Ascherakult, sollen in den folgenden Abschnitten kritisiert und zum Teil angezweifelt werden. Zunächst sollen die Grundlagen für die Zuordnung von Göttin und Zweig dargestellt, diskutiert und in ihrer Relevanz für die Ascheradiskussion befragt werden. Die Weichen für die genannte These werden in der Interpretation der Ikonographie der Mittelbronzezeit (genauer MB-II B, ca. 1800-1550 v.Chr.) gestellt, so daß hier vom zeitlichen Rahmen weit ausgegriffen werden muß. Dabei geht es zunächst um die sog. „Zweig-göttin“ und die Frage, ob oder inwiefern die Komplexe „Göttin-Scham-Zweig“ inhaltlich zusammenhängen, was für die These der Austauschbarkeit von Göttin und Baum von grundlegender Bedeutung ist. Ein weiterer Aspekt ist die Frage des Symboltiers und die Deutung der „Zweig-göttin“ als „Herrin der Tiere“, die ebenfalls für die Interpretation der Ikonographie der eisenzeitlichen Darstellungen und deren Verbindung mit Aschera von großer Bedeutung ist.

SILVIA SCHROER ist im Anschluß an URS WINTER der genannten Problemstellung in zwei Arbeiten zur Ikonographie der Göttin in Palästina nachgegangen. Ziel ihrer ersten Studie zur „Zweig-göttin in Palästina/Israel“ ist aufzuweisen, daß der Baumkult in Palästina der Göttin galt<sup>191</sup>, indem sie die „äußerst dauerhafte ikonographische Verbindung von Baum/Zweig und Göttin“ von der MB II B-Zeit bis in hellenistische Zeit verfolgt<sup>192</sup>. Im Verlauf der Darstellung wird auch die Verbindung von stilisiertem Baum und der Göttin Aschera als ein Element dieser konstanten Verbindung herausgestellt<sup>193</sup>. Grundlage der These ist eine etwas später veröffentlichte Studie zu der „Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel“, in der SCHROER eine Gruppe von Stempelsiegeln aus der MB II B-Zeit isoliert, die sie als „nackte Göttin“ bzw. „Zweig-göttin“ titulierte<sup>194</sup>. „Alle diese Stempelsiegel zeigen eine frontal dargestellte, nackte Frau, bisweilen mit dem Kopf im Profil, häufig links und rechts von Zweigen flankiert. In der Haltung der Arme, bei der Kopfbedeckung

---

191 Vgl. S. SCHROER, *Zweig-göttin*, 201.

192 Vgl. S. SCHROER, *Zweig-göttin*, 201, wobei allerdings die *ikonographische* Verbindung von „Göttin und Baum“ nur bis in die Eisenzeit verfolgt wird, die späten Weisheitstraditionen (Jesus Sirach) und das Johannes-Evangelium hingegen unter literarisch-metaphorischen und motivgeschichtlichen Hinsichten komplementierend hinzugezogen werden.

193 Vgl. S. SCHROER, *Zweig-göttin*, 217.

194 Vgl. S. SCHROER, *Göttin*, 92-138. Zur Wahl des Terminus „Zweig-göttin“ vgl. S. SCHROER, *Zweig-göttin*, 202 Anm. 4 mit dem Hinweis: „Eine genaue Differenzierung zwischen Zweig und stilisiertem Bäumchen ist ikonographisch unmöglich“ (s. dazu u.).

bzw. Frisur/Perücke und bei den die Frau umgebenden Zeichen gibt es einige Unterschiede<sup>195</sup>. Die Siegel zu einer Gruppe zusammenzuordnen scheint gerechtfertigt, wobei allerdings die Unterschiede zwischen den Einzelexemplaren noch beträchtlich sind<sup>196</sup>. Die auf dieser Stempelsiegelgruppe dargestellte Göttin ist als Isolation eines Einzelmotivs aus altsyrischen Rollsiegeldarstellungen aufzufassen, wo dieselbe Gestalt als Partnerin des syrischen Wettergottes auftritt<sup>197</sup>. Die „nackte Göttin“ auf den Stempelsiegeln steht überwiegend zwischen zwei Zweigen, in vier Fällen hält sie die Zweige in ihren Händen<sup>198</sup>. Ihre überlangen Arme, die häufig bis zu den Unterschenkeln hinabreichen, liegen meist seitlich am Körper an<sup>199</sup>. Im Zentrum der Siegelbilder stehen die meist sehr enge Taille und deutlich markierte Schamgegend der Frau: „Die ausladenden Hüften und die schmale Taille unterstreichen die erotisch-sexuelle Faszinationskraft der Gestalt“<sup>200</sup>.

Für eine Verbindung dieser erotisch-sexuellen Komponente der betonten Scham mit den Zweigen und damit für eine Verbindung der dargestellten nackten Göttin zur Vegetation sind zwei Siegel von besonderer Bedeutung. Bei dem ersten, einem Stück aus Geser (s.

---

195 S. SCHROER, Göttin, 92.

196 Unterschiede bestehen über die von SCHROER selbst genannten hinaus z.B. noch in der Darstellung der Scham, die zwar bei fast keinem Exemplar gleich ist, aber Typen bildet (z.B. undekoriertes oder dekoriertes Dreieck, die Trennlinie zwischen den Beinen gestaltet Ypsilon-artig auslaufend die Scham; wobei in den drei Gruppen einige die Vulva durch einen senkrechten Strich andeuten, andere wiederum nicht).

197 Vgl. S. SCHROER, Göttin, 93, vgl. ebd. 93-96 mit Verweisen auf die Bearbeitung des Motivkomplexes in der syrischen Glyptik durch U. WINTER; vgl. auch O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 29f.

198 Vgl. S. SCHROER, Göttin, Abb. No. 6.7.8.42 (zu No. 6 u. No. 7 s. Abb. 2 u. 3). Deutlich anders zu werten sind No. 54-57, wo eine Frau *einen* Zweig bzw. *eine* Lotusblüte in einer Hand hält. Wahrscheinlich sind diese ähnlichen Darstellungen z.T. als Verehrerinnen zu deuten (vgl. ebd. 136-138, s. dazu u. Anm. 224). Ob die unbekleideten Frauen als Verehrerinnen der „nackten Göttin“ zu deuten sind oder die Stücke stärker denen mit bekleideten Frauen zu parallelisieren sind und nicht auf die Verehrung einer bestimmten Göttin enggeführt werden können (vgl. dazu die knappen Angaben zu ägyptischen Siegelamuletten gleichen Typs bei [O. KEEL;] C. UEHLINGER, Miniaturkunst, 79), muß hier nicht entschieden werden.

199 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 30, vermuten, daß die langen Arme die häufig überdimensionierte Scham einrahmen sollen. Einerseits kann gerade eine intendierte Einrahmung die Überlänge nur schwer erklären, andererseits wird in einigen Fällen tatsächlich eine Art Rahmung dadurch erreicht, daß die Taille sehr stark betont ist und durch die weit heruntergezogenen Arme nahezu ein symmetrisch aufgeteilter „Bildausschnitt“ entsteht, in dem die dreieckig gestaltete Schamgegend den Mittelpunkt bildet. Vgl. dazu etwa No. 29 u. 30 (bei S. SCHROER, Göttin, 98), wobei dies allerdings keineswegs in der Mehrzahl der Fälle zutrifft.

200 S. SCHROER, Göttin, 101. Daß die dargestellte Frau auf drei der Siegel ihre Brüste stützt, wie SCHROER (ebd. 101f) meint, läßt sich m.E. wenn überhaupt lediglich für ein Exemplar durch die Armhaltung begründen (s. im Katalog bei SCHROER No. 3, eventuell noch No. 4 u.5, wobei hier die Arme eher in der Hüfte aufgesetzt sind). Auffallend ist gerade, daß bei der gesamten Gruppe die Brüste gar nicht oder nur durch Punkte (No. 28.32.41) angedeutet sind (gegen O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 30, die die Brüste bei keinem der Exemplare angedeutet sehen wollen).

Abb. 2)<sup>201</sup>, hält die Göttin, die ihren Kopf zur Seite gewandt hat, zwei lange Zweige in ihren Händen<sup>202</sup>. Ihre Scham ist als Dreieck über die gesamte Beckenbreite hervorgehoben, aber im Unterschied zu den übrigen Exemplaren nicht durch einfache Striche, sondern durch musterartige Linien gestaltet<sup>203</sup>. Diese vermitteln nach SCHROERS Ansicht den Eindruck „als würden Zweige aus der Scham hervorspriessen“<sup>204</sup>. Sie will darin ein Zeugnis für die Assoziation von Baum und Scham sehen<sup>205</sup>. M.E. sind gegen diese Deutung Bedenken angebracht: Es gibt nur wenige Parallelen zu dieser Darstellung<sup>206</sup>. Wenn Scham und

201 Vgl. S. SCHROER, Göttin, No. 6.

202 Es gehört damit zu den vier Fällen, wo die Göttin zwei Zweige hält. Von den übrigen drei Stücken mit Zweigen in den Händen (S. SCHROER, Göttin, No. 7.8.42) unterscheidet sich das Siegel deutlich durch die Kopfform und Haltung, die girlandenartige Umrandung/das Kerbband (vgl. dazu No. 34.45.47.53.57) und den Halsschmuck (vgl. No. 8.19.40, dazu S. SCHROER, Göttin, 103f). Auffallend ist gegenüber vielen Stücken, wo die Göttin von Zweigen flankiert wird, daß die Arme „richtig“ proportioniert sind.

203 Die beiden von der Vulva zum Beckenrand verlaufenden Linien sind wie die beiden Zweige zu beiden Seiten mit Strichen „fischgrätenmusterartig“ gestaltet und erwecken den Eindruck von Zweigen. Die obere, quer verlaufende Linie ist hingegen nur mit kleinen senkrechten Strichen nach unten versehen.

204 S. SCHROER, Göttin, 103. Noch deutlicher O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 30, die nicht von einem „Eindruck“, sondern von einem Faktum ausgehen: „Auf einem Stück sprießen zwei Zweige aus ihrer Scham“. Bei S. SCHROER, Zweiggöttin, 206, sollen die Zweige das Schamdreieck der Göttin zieren.

205 Vgl. S. SCHROER, Göttin, 104f.

206 Die von S. SCHROER (Zweiggöttin, 206f; Göttin, 104-107) angeführten *früheren* Belege sind alle nicht aussagekräftig. Zum einen sind ihre Fundstellen räumlich zu weit entfernt und zum zweiten ist keinesfalls bei allen von SCHROER beigebrachten Belegen die Assoziation Baum/Scham eindeutig. Im Gegenteil: Bei dem Kultständer aus Ur (s. S. SCHROER, Zweiggöttin, Abb. 5) sind die punktierten Dreiecke (Scham?) und die langstielige Ähre (der Zweig/das Bäumchen, jedenfalls nur 1 Exemplar bei mehreren Dreiecken!) nicht direkt miteinander verbunden. Von einer *Zuordnung* von („einfachem“) Zweig und („zweifacher“) Scham wird man so ohne weiteres nicht sprechen können, weil noch zwei weitere Gegenstände dargestellt sind, deren Identifikation noch offen ist (Stab und Webkamm, so der Vorschlag bei S. SCHROER, Göttin, 104; den Stab [?] will G. WEILER, Göttin, 131f, kaum zutreffend als „Kultpfahl mit symmetrisch angeordneten Symbolen“ [ebd. 131] deuten und mit dem Kultpfahl der Aschera vergleichen). Auf einem zweiten Tonständer aus Ur (s. S. SCHROER, Zweiggöttin, Abb. 6) soll „der Fuss des Ständers genau unterhalb der Dattelpalme mit drei solchen Dreiecken dekoriert“ sein (S. SCHROER, Göttin, 104-107). Die nicht deutlich gegeneinander abgehobenen Dreiecke dürften eher als bloße Fußdekoration, denn als Schamdreiecke zu verstehen sein, vor allem wegen der horizontalen Linie, die den unteren dekorierten Teil des Schaftes noch einmal deutlich absetzt. Ein direkter Bezug zwischen Scham und Baum besteht nicht. Bei den ferner angeführten Terrakotten aus Anatolien und dem Nordostiran aus dem 3. und 2. Jt. ist die Wachsrichtung des Zweiges genau umgekehrt (vgl. S. SCHROER, Zweiggöttin, Abb. 7; Göttin, Abb. 014), wobei bei diesen Beispielen die Assoziation Zweig-Scham noch am leichtesten fällt. Bei der Zweigdekoration der Steatitgußform aus der 1. Hälfte des 1. Jt. aus Byblos (s. S. SCHROER, Zweiggöttin, Abb. 8) ist das deutlich abgehobene Schamdreieck mit Strichen dekoriert. Der Eindruck eines Zweiges entsteht dadurch, daß in der Spitze des Schamdreiecks die Vulva deutlich markiert ist. M.E. ist eher an eine schematisiert dargestellte Schambehaarung, denn an einen Zweig zu denken. Vgl. dazu z.B. die Schamdarstellungen auf den Terrakottastuhlmodellen aus Tello bei N.

Zweig wie bei den späteren sb-Goldplaketten kombiniert werden, dann handelt es sich in allen Fällen m.W. um *einen* Zweig<sup>207</sup>. Ferner spricht die obere waagerechte Linie gegen die vorgeschlagene Deutung. Bei der Darstellung von Zweigen durch die Gestaltung der unteren Linien würde man erwarten, daß gerade die obere Linie als einfacher Strich durchgezogen und nicht selbst wieder einseitig mit Strichen dekoriert würde. Die Gestaltung der oberen Linie ist zu der Deutung „Zweigsymbol“ kontraproduktiv. M.E. ist es ebenso plausibel, die Dekoration als Andeutung der Schambehaarung zu verstehen<sup>208</sup>.

Das zweite Siegel (s. Abb. 4), das in ähnlicher Weise gedeutet wird wie das gerade besprochene aus Geser, stammt vom *Tell Rās el-‘Ēn/Afek* und ist noch singulärer innerhalb der Gesamtgruppe<sup>209</sup>. Die „Zweigdekoration“, die die nach rechts gewandte Frau mit eng anliegenden Armen<sup>210</sup> auf beiden Seiten fast wie ein Strahlenkranz umgibt, füllt den gesamten restlichen Raum des Siegels aus<sup>211</sup>. „Der ganze Unterleib der Frau ist in Form eines grossen, auf der Spitze stehenden, fein geästelten Blattes gezeichnet“<sup>212</sup>. Auch dies deutet

---

CHOLIDIS, Möbel, Taf. 12, Nr. 21f sowie möglicherweise ein Terrakottaplakettenbruchstück aus Geser (vgl. R.A.S. MACALISTER, Gezer, Pl. 221, 19).

Zusätzlich zu den von SCHROER herangezogenen Parallelen wäre ein Fragment eines Stuhlmodells aus *Ur-Diqdiqqe* (Anfang 2. Jt.) zu nennen, bei dem zu den Seiten eines stillierten Baumes zwei Schamdreiecke dargestellt sind, auf denen je ein Vogel steht, dessen Füße und Hals zweigartig dargestellt sind bzw. mit Zweigen verschmolzen ist (vgl. N. CHOLIDIS, Möbel, 112 mit Kat. Nr. 37, Taf. 18). Aber auch bei diesem Beispiel ist fraglich, ob die Darstellung auf eine *Verbindung* von Scham und Baum abzielt.

- 207 Dieser Zweig wächst zudem auf den sb-zeitlichen Elektrum- bzw. Goldanhängern immer (senkrecht) und meist ausgehend vom Nabel nach oben. Vgl. O. NEGBI, Gods, No. 1661. [1663].[1665].1680.1688.1691.1692. Vgl. auch O. KEEL, Hohelied, 165 Abb. 96-97; R. HESTRIN, Asherah, 56f u.a. *Ausnahmen* bilden vielleicht die Felsritzzeichnungen aus *Vašta* in der Nähe von Tyrus aus dem 1. Jt., wo z.T. seitlich über einer Dattelpalme ein Dreieck zu sehen ist, bei dem aus beiden oberen Ecken Zweige wachsen (vgl. U. WINTER, Frau, Abb. 473; S. SCHROER, Göttin, Abb. 044; M. OHNEFALSCH-RICHTER, Kyprus, 151. Die Datierung ist unsicher, vielleicht aber aufgrund griechischer, aramäischer und phönizischer Inschriften in derselben Höhle in hellenistischer Zeit wahrscheinlich, vgl. zu Funden und den Schamdreiecken aus *Vašta* A. BEAULIEU; R. MOUTERDE, Grotte, *passim*, wo viele weitere Darstellungen von Dreiecken aus der Höhle skizziert sind. Das Dreieck mit den Zweigen ist nicht zu isolieren, sondern im Kontext der anderen Ritzzeichnungen zu interpretieren). Ob das Dreieck als schematisierte Darstellung einer isolierten Scham zu deuten ist (so z.B. S. SCHROER, Göttin, 124), muß hier offenbleiben.
- 208 Vgl. dazu, wenn auch in etwas anderer Ausführung, Abb. No. 2-5.11.13.24 und vielleicht auch No. 20 bei S. SCHROER, Göttin.
- 209 Der mb-zeitliche Skarabäus aus grauem Steatit wurde in Stratum A-11 gefunden. Erstveröffentlichung bei R. GIVEON, Scarabs, 50f No. 44 mit Plate IV.
- 210 Die Arme sind eng am Körper anliegend und bis zum Boden bzw. bis auf die nach rechts gewandten Füße heruntergeführt. Ober- und Unterkörper sind im Bereich der sehr engen Taille durch einen Querbalken deutlich voneinander getrennt
- 211 R. GIVEON schlägt neben der Deutung der Randdekoration als „Zweig“ die Interpretation als Blattdenkoration vor: „The series of oblique strokes on both sides of the figure may indicate twigs (or a giant leaf), between (rsp. in front of) which the goddess appears“ (Scarabs, 50).
- 212 S. SCHROER, Göttin, 107.

SCHROER als Variante des Bildgedankens einer Verbindung von Scham und Baum<sup>213</sup>, was auf den ersten Blick nicht völlig abwegig ist. Aber auch wenn man sich auf diese Deutung einläßt, bleibt das Stück in der Verbindung von Blattmotiv und Göttin bisher eigentümlich singulär<sup>214</sup>.

Welche Bedeutung die beiden auffallenden Stücke für die Deutung der gesamten Gruppe haben, zeigt sich in der zusammenfassenden Interpretation bei SCHROER: „Besondere Beachtung verdient die in Palästina offenbar seit der MB II-Zeit beliebte Assoziation von Zweig/Baum und weiblicher Scham. Der Baum, der den Schoss der Erde symbolisiert, wird engstens mit dem Symbol der menschlichen Fruchtbarkeit und Weitergabe des Lebens, dem Schoss der Frau, verbunden ... Die Assoziation von Göttin, Baum und Sexualität hat sich bis in die biblischen Texte hinein sehr markant gehalten“<sup>215</sup>. Als biblische Bezugsgrößen sind hier vor allem Hld 4,13, aber auch die feste Verbindung von Höhenkult, „grünen Bäumen“ und „Hurerei“ in Hos 4,13f; Jer 2,20; 3,6; Jes 1,29; 57,5 u.ö. im Blick<sup>216</sup>. Eine noch stärkere Hervorhebung der beiden Stücke zeigt sich bei KEEL und UEHLINGER, wo es pauschal für die gesamte Gruppe in Absetzung zu den altsyrischen Rollsiegeln heißt: „Auf den Skarabäen ist die Scham dagegen mit der Vegetation verbunden. Nicht höfische Sexualität und Erotik, sondern Fruchtbarkeit und Gedeihen stehen hier im Vordergrund ... Die

213 Zusätzlich dokumentiert S. SCHROER, Göttin, 106-108, Abb. 17-29, zwölf weitere Stempelsiegel/Skarabäen, die nur das Blattmotiv auf der gesamten Siegelfläche wiedergeben, ein Befund, der nach SCHROER „die besondere symbolische Bedeutung dieses Blattes erhärtet“ (ebd. 107). Es ist zweifelhaft, ob die Exemplare einer isolierten Darstellung eines Blattes für die Verbindung von Scham und Vegetation herangezogen werden dürfen. Das Motiv ist verbreitet und nicht nur auf Siegeln zu finden. Hätte man das Exemplar aus Afek nicht, würde man auf eine solche These kaum kommen, sondern die Siegel unter die Rubrik „dekoratives Muster“ o.ä. einordnen.

Für die (im Vergleich zu der These, die Zweige würden aus der Scham herauswachsen, s.o.) eigentümliche Umkehrung des „Blattes“ als „Schamersatz“ auf dem Skarabäus aus Afek findet sich bei SCHROER keine Erklärung oder Vermutung. Auch dieses Detail rät m.E. davon ab, die Verbindung von Blatt und Scham als Verdeutlichung der vegetativen Fruchtbarkeit zu deuten. Es wäre zudem zu hinterfragen, ob die Gleichsetzung von Blatt und Zweig so einfach vorauszusetzen ist. Gleiches gilt für die vorausgesetzte symbolische Identität von Zweig und Baum, s.u.

214 Der Versuch, ein etwa zeitgleiches, schwer zu deutendes Siegel vom *Tell el-‘Ağūl* als Parallele mit der Darstellung eines Torsos einer „nackten Göttin“ zu deuten (vgl. S. SCHROER, Göttin, Abb. No. 10 mit S. 108f), ist m.E. wenig überzeugend. Es handelt sich doch eher um eine Darstellung von Zweigen und Fischen, wie R. GIVEON, *Egyptian Scarabs*, 86f, vermutet. Vgl. auch O. TUFNELL, *Studies*, Nr. 1299, 1309, 1312, 1378.

Um die von SCHROER forcierte enge Verbindung zwischen Scham und Blatt/Vegetation in die Schwebe zu bringen, ist auf ein weiteres, von SCHROER nicht angeführtes Siegel vom *Tell el-Fār‘a* (Süd) hinzuweisen, in dem ein schräggestelltes einzelnes Blatt von Hieroglyphen umgeben ist (vgl. W.M.F. PETRIE u.a., *Beth-Pelet*, Pl. X No. 63). Ein Bezug zur Göttin ist nicht erkennbar.

215 S. SCHROER, Göttin, 130.

216 Vgl. S. SCHROER, Zweiggöttin, 215f.

»nackte Göttin« der MB-Zeit personifiziert die Macht der fruchtbringenden Erde<sup>217</sup>. Entscheidend ist für diese Deutung aber nicht nur die „Vereinnahmung“ der Gruppe mit Hilfe der beiden oben besprochenen Siegel, sondern auch die Deutung der flankierenden oder - in wenigen Fällen - gehaltenen Zweige. Unter der Prämisse, daß die „Begleitung generell das Begleitete qualifiziert, qualifizieren die Zweige ihr Erscheinen (scil. das der »nackten Göttin«) als das des innersten Kerns, des Geheimnisses der Vegetation“<sup>218</sup>. Ohne Zweifel stellen die flankierenden Zweige ein wichtiges Moment in der Motivgruppe der „Zweigöttin“ dar, es fragt sich aber, ob sie tatsächlich *das Zentrum der Interpretation* (Verkörperung der Macht der fruchtbringenden Erde) bilden und die Göttin faktisch zur/als Vegetationsgöttin „abstempeln“. Primäre Funktion der flankierenden Zweige ist zunächst, die dargestellte Gestalt hervorzuheben<sup>219</sup>. Eine *direkte* Verbindung zur Göttin besteht nur in den Fällen, wo die flankierenden Zweige in den Händen gehalten werden. In den überwiegenden Fällen, wo die Zweige aus dem Boden oder dem Podest, auf dem die Göttin steht, hervorsprossen, ist *nicht* unmittelbar evident, daß die in den Zweigen symbolisierte Lebenskraft der Vegetation von der Göttin ausgeht und bewirkt ist. Die Vitalität, die in der Betonung der Taille und Scham zum Ausdruck kommt, wird eher durch die Zweige unterstützend betont. „Zur machtvollen Sphäre gehört ihre sexuelle Ausstrahlung, die wie die Zweige lebensfördernde Kräfte beschwört und für den/die TrägerIn des Siegels zugleich die Abwehr unheilvoller Mächte garantiert“<sup>220</sup>. Zentral scheint in den Darstellungen die lebensfördernde Vitalität primär *für die Menschen*, was u.a. auch durch die Frontalität der Darstellung und die „Erhörungsbereitschaft“ in den großen Ohren zum Ausdruck kommt<sup>221</sup>. Ohne einen sicher existierenden Bezug zur Vegetation leugnen zu wollen, erscheint die Deutung als Göttin, die die „Macht der fruchtbringenden Erde personifiziert“, überzogen: Der Zweig gehört *auf diesen Darstellungen* zur Sphäre der Göttin, nicht aber die Göttin zum Zweig. Die Göttin und die Zweige sind weder identisch noch beliebig aus-

---

217 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 32.

218 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 30.

219 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 30; S. SCHROER, Göttin, 129. „Daß die »nackte Göttin« auf den Stempelsiegeln von zwei Bäumchen flankiert wird, hebt ihre Bedeutung, ihre Verehrungswürdigkeit augenfällig hervor“ (ebd. 130). Möglicherweise deuten die Zweige auch den Ort der Präsenz bzw. der Begegnung mit dieser Göttin an (vgl. ebd. 129). Daß in den flankierenden Zweigen aber die „traditionelle Konstellation der Gottheit zwischen den Bäumen“ (ebd. 132) als Flankierung des Himmelstores wieder aufgenommen worden sein könnte, und „möglicherweise ... darin auch ein Hinweis auf uranische Aspekte der Verehrung der Göttin zu sehen (ist), die im späteren Israel unter anderem ja auch als Himmelskönigin verehrt worden ist“ (ebd.), ist spekulativ und nicht sehr wahrscheinlich.

220 S. SCHROER, Göttin, 133.135, die allerdings danach unter Bezug auf die Verbindung von Scham und Baum betont, daß „die sexuelle Vitalität und das Leben und die Fruchtbarkeit der Vegetation hier symbolisch ineinander übergehen“ (ebd. 133).

221 Vgl. dazu S. SCHROER, Göttin, 110-113.130.132f.

tauschbar; die Göttin kann *mit* Zweig, aber *nicht als* Zweig dargestellt werden. Baum oder Zweig sind sexuell nicht determiniert. Zweige auf mb Stempelsiegeln stellen ein dekoratives Vegetationselement dar, das - abgesehen von der Gruppe der Zweiggöttin - in Motivkomplexen von enormer Variationsbreite auftaucht<sup>222</sup>. Es ist von daher fraglich, ob Darstellungen von verehrten oder isolierten Zweigen bzw. Blättern als Symbole der „nackten Göttin“ zu verstehen sind<sup>223</sup>. Zweige in den Händen oder als Begleitung von Verehrern oder Verehrerinnen oder auch Zweige/Bäume als das verehrte Objekt, sind bei der großen Variabilität des Zweig/Baum-Motivs nicht auf *eine* Göttin oder eine *Göttin* engzuführen<sup>224</sup>.

222 Vgl. z.B. die bei O. TUFFNELL (*Studies, passim*) dokumentierten und hier willkürlich herausgegriffenen Siegel mit Zweigen als Dekorationselement unter anderen: Nr. 1090, 1106, 1112, 1335, 1349, 1586, 1714, 1724-26, 1733, 1741, 1746, 2487, 2489, 2501, 2612, 2625, 2637-39, 2665, 2671-2673, 2678 u.ö.

223 Vgl. zu dieser Ausweitung S. SCHROER, Göttin, 136-138; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 32. Bei S. SCHROER (Zweiggöttin, 212f) geht die Austauschbarkeit von Göttin und Zweig/Baum so weit, daß sie auch die auf eisenzeitlichen Siegeln bezeugte Konstellation der Verehrer vor dem Palmettbaum als Verehrungsszene der Göttin in Kontinuität zur MB IIB-Zeit deutet, vgl. dagegen für die Eisenzeit stark dämpfend und die Variabilität des Baumsymbols betonend O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 266.

Besonders problematisch erweist sich die Ausweitung, auch verehrte Zweige mit der „nackten Göttin“ in Verbindung zu bringen, an den MB IIB-zeitlichen Siegeldarstellungen, in denen ein stilisierter Baum von Mischwesen schützend flankiert wird. Als ältestes Beispiel führen O. KEEL und C. UEHLINGER (Göttinnen, 32) hier ein Rollsiegel vom *Tell el-‘Ağūl* an, auf dem sie auch die Verbindung von Göttin und Löwen belegt sehen wollen. Auf dem Rollsiegel sind zwei geflügelte, menschengestaltige Genien vor einem stilisierten Baum auf einem Bein kniend dargestellt. Den Baum umgreifen sie schützend mit ihren „Flügelarmen“. Neben Füllmotiven ist als zweites größeres Motiv noch ein Löwe mit zurückgeworfenem Kopf und erhobenen Schwanz dargestellt, der die linke Tatze erhebt (vgl. ebd. Abb. 15b und D. COLLON, *Cylinder Seal Style*, Fig. 1 Abb. 1 mit einem Photo der Abrollung). Der von den geflügelten Wesen beschützte Baum läßt sich ebenso wie der Löwe kaum exklusiv oder eindeutig mit der „Zweiggöttin“ in Verbindung bringen. Dagegen spricht vor allem die von D. COLLON (*Cylinder Seal Style*, 63) und auch von O. KEEL und C. UEHLINGER übernommene Feststellung, daß das Siegel ein Importstück aus Nordsyrien ist. Zieht man als Vergleichsstücke die in der Untersuchung von COLLON zusammengestellten Stücke hinzu (vgl. *Cylinder Seal Style*, Fig. 1-3 No. 1-23), dann läßt sich ein Bezug der beiden Motive zur „nackten Göttin“ kaum als sicher erweisen. Der flankierte Baum auf dem Rollsiegel vom *Tell el-‘Ağūl* ist wahrscheinlicher als Ordnungssymbol mit starker Verbindung zum Königtum zu deuten (vgl. dazu u.a. O. KEEL, *Identifikation*, 252-256 mit Angabe der weiteren Literatur). Vielleicht ist auch der Löwe mit dem König zu verbinden, gerade weil in der MB IIB-Zeit Löwen „primär männliche Potenz und Aggressivität symbolisieren“ (O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 28). Für die vorgeschlagene Deutung, den flankierten Baum mit der „nackten Göttin“ zu verbinden, ließe sich ein MB II-zeitliches Rollsiegel aus Alalach anführen, auf dem ein stilisierter Baum von zwei Verehrern flankiert wird und eine „nackte Göttin“ mit einem liegenden Hirsch erscheint (vgl. D. COLLON, *Cylinder Seals*, 77 Nr. 51). Diesen Baum und damit die übrigen Beispiele aus Alalach (vgl. dazu ebd. 11, Fig. 2) deutet COLLON als Fruchtbarkeitssymbol (vgl. ebd. 77f).

224 Die große Beliebtheit, vielfache Variabilität und Multivalenz von dargestellten Vegetationselementen bedarf kaum eines Nachweises (s. zu Beispielen o. Anm. 222 oder den Verehrer mit einem isolierten Zweig vor der geflügelten Gottheit auf einem syrischen Rollsiegel bzw. aus



Eine weitere Weichenstellung für die Göttinnenikonographie der Eisenzeit und hier insbesondere der ikonographischen Repräsentation Ascheras stellt die Deutung der mb-zeitlichen „nackten Göttin“ oder „Zweig Göttin“ als „Herrin der Tiere“ dar. Dieses Motiv und auch die damit eng verknüpfte Verbindung von Göttin und Löwe (bzw. Göttin auf dem oder zwischen den Löwen) spielt für die Identifikation von Göttinnendarstellungen als Ascheradarstellungen eine große Rolle (s. dazu u.).

„Ein außergewöhnlicher MB II B-zeitlicher Skarabäus vom *Tell el-‘Agğul* (...) beweist in einzigartiger Weise, dass die »nackte Göttin« in dieser Zeit in Palästina auch als »Herrin der Tiere« verehrt worden ist“<sup>225</sup>. Das *eine* „beweiskräftige“ Exemplar (s. Abb. 5) stellt einen auf einem Sockel schreitenden Löwen mit erhobenem Schwanz und zurückgewandtem Kopf dar. Über ihm sind eine kniende Frau mit fülligem Haar und rechts von ihr ein Geier dargestellt. Der Kopf des Geiers wird von dem zur Seite gewandten Kopf der Frau überdeckt. Die Frau trägt entweder einen Gürtel und Schmuck am Hals und an einem Fuß oder die Striche deuten eine Bekleidung an<sup>226</sup>. Die Zuordnung zur „Zweig Göttin“ erfolgt über vier auf der Bildfläche verstreute kleine Zweige. SCHROER sieht in dieser Siegeldarstellung wesentliche Aspekte der Zweig Göttin zusammengefaßt: „Ihre Nacktheit und ihr Schmuck betonen ihre erotische Anziehungskraft, die Zweiglein ihre lebensfördernde Vitalität, das Knien/Thronen auf dem Löwen ihre Verehrungswürdigkeit und Herrschaft über die das Chaos verkörpernde Welt der wilden Tiere, die durch Löwe und Geier vertreten sind, sowie ihre »wilde, ungebrochene, unnahbare und jungfräuliche Kraft«“<sup>227</sup>. Selbst wenn man dieser Interpretation zustimmt, muß auffallen, daß sowohl die Motivwahl wie auch die Darstellungsweise des Siegels vom *Tell el-‘Agğul* aus dem Rahmen der isolierten Gruppe der „Zweig Göttin“ herausfällt. SCHROER weitet jedoch die gerade zitierte Deutung auf die Gesamtgruppe aus: „Sowohl die erotische Faszination als auch die bezwingende Macht der

---

dem Kontext gelöst auf einem Hyksos-Skarabäus bei O. KEEL, *Ptah*, Abb. 107f). Isolierte Zweig- oder Baumdekorationen sind nicht von vorneherein auf eine Deutung festzulegen (vgl. ähnlich am Beispiel der mesopotamischen Glyptik bei M. METZGER, *Gottheit, passim*). So tauchen z.B. Zweige als Dekorationselemente noch in erstaunlicher Konstanz bei anderen Stempelsiegeln auch für die MB II-Zeit auf, allerdings in anderem Kontext. Vgl. etwa die Beispiele der mb-zeitlichen Skarabäen bei O. TUFNELL, *Studies*, Plate XLII, XLIV u. XLVI f; O. KEEL, *Japsis-Skarabäen-Gruppe*, Abb. 14.15.20.23.27-32; DERS., *Identifikation*, Abb. 11-18.42-60 (bes. 42.49.52) mit der Deutung S. 259-264. „Zweig oder Blume in der Hand eines Menschen charakterisieren diesen als Kultteilnehmer oder Kultteilnehmerin, als Verehrer oder Verehrerin. Die Blume oder (wahrscheinlich die ältere Variante) der Zweig in der Hand eines Gottes oder einer Göttin ist dagegen als Szepter zu verstehen“ (263).

225 S. SCHROER, *Göttin*, 121.

226 Für stilisierte Kleidung würde das Doppelkreuz auf dem Oberschenkel sprechen, vgl. S. SCHROER, *Göttin*, 121, die die „Andeutung eines Schurzes“ in Erwägung zieht. Vgl. auch den Skarabäus ebd. No 57a, wo eine bekleidete Verehrerin dargestellt ist.

227 S. SCHROER, *Göttin*, 122 mit Zitat aus O. KEEL, *Hohelied*, 148, das dort allerdings auf die kriegerische Ištar bezogen ist.

Göttin bedeuten ... für den/die TrägerIn Förderung der Lebenskraft und Abwehr der Mächte des Chaos. Man darf annehmen, dass die Totalität dieser Aspekte der »nackten Göttin« den Vorstellungshintergrund *der gesamten Gruppe* von Stempelsiegeln mit diesem Motiv geprägt hat<sup>228</sup>. M.E. kann der „außergewöhnliche“ Skarabäus vom *Tell el-‘Ağūl* diese Beweislast nicht tragen. Die „nackte Göttin“ kann nicht aufgrund dieser Darstellung mit einem aggressiven Zug belegt werden und als „Herrin der Tiere“ gedeutet werden<sup>229</sup>.

O. KEEL und C. UEHLINGER schlagen in ihrer Aufnahme des genannten Siegels schon deutlicher die Brücke zu Aschera. Auch sie reihen es in die Gruppe der „Zweig Göttin“ ein und deuten es als „Herrin der Tiere“, wollen aber damit zugleich aufweisen, daß der Löwe auch in Palästina bereits in der MB IIB-Zeit die Aggressivität der Göttin verkörpert<sup>230</sup>. Zusammengestellt mit drei Siegeln, auf denen ein Geier auf dem Rücken eines Löwen dargestellt ist, deuten sie die Darstellung: „Die Bildkonstellation entspricht dem Epithet »Herrin der Steppe« (*bēlet šēri*), mit dem in akkadischen Texten der MB-Zeit die Göttin Ašratum, die Vorläuferin der späteren Aṣirat/Aschera, tituliert wird“<sup>231</sup>. Zustimmung wird man der Annahme einer religionsgeschichtlichen Abhängigkeit der ugar. Aṣirat und entsprechend der Göttin Aschera von Ašratu(m), wenn auch Diskontinuitäten ebenso signifikant sind wie die Kontinuitätsmomente und es sich jeweils um eigenständige Gottheiten handelt<sup>232</sup>. Fraglich ist allerdings (1) ob die Bildkonstellation auf dem Siegel vom *Tell el-‘Ağūl* dem Epithet „Herrin der Steppe“ entspricht, (2) ob sich aus dem Epithet „Herrin der Steppe“ und der religionsgeschichtlichen Abhängigkeit deduzieren läßt, daß Aschera und Aṣirat als „Herrin der Tiere“ zu titulieren sind und schließlich (3), ob sich über die aggressive Konnotation des Löwen ein aggressiver Zug der Göttin ableiten läßt? Hier schlägt zu stark durch, daß der Löwe als Symboltier der Aschera verstanden wird, was m.E. keinesfalls sicher ist (s. dazu die Diskussion u.).

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß bei der Deutung der mb-zeitlichen „Zweig Göttin“ die Weichen für die Austauschbarkeit von Göttin und Baum oder Zweig als Repräsentationssymbol der Göttin gestellt werden und damit die Göttin auf den Stempelsiegeln aus der Mittelbronzezeit auch für die Frage nach Aschera und Ascheraikonographie wichtig sind. Eine *direkte* Identifikation der „Zweig Göttin“ mit der Göttin Aschera findet allerdings weder bei SCHROER, noch bei KEEL und UEHLINGER statt. Eine solche ist auch nicht zuletzt

228 S. SCHROER, Göttin, 122 (Herv. vom Verf. C.F).

229 S. SCHROER gibt zum Vergleich noch drei Siegel an, auf denen jeweils ein Geier auf dem Rücken eines Löwen dargestellt ist (vgl. Göttin, 122 Anm. 70). Es ist fraglich, ob diese drei Siegel die bedrohliche Macht wilder Tiere zum Ausdruck bringen soll oder ob der Sinn der Konstellation nicht doch woanders zu suchen ist.

230 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 25.36.

231 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 25.

232 Vgl. dazu und zu den Texten S.A. WIGGINS, Reassessment, 132-164.

deshalb unwahrscheinlich, weil die Tradition der „Zweig Göttin“ (mindestens auf den Stempelsiegeln) in der Spätbronzezeit stark zurückgeht und spätestens in der Eisen I-Zeit abbricht<sup>233</sup>. Die „Zweig Göttin“ ist namentlich nicht zu identifizieren<sup>234</sup>. Allerdings gehen die genannten Autoren davon aus, daß die Göttin Aschera die „Zweig Göttin“ beerbt hat und in ihr die Traditionen weiterleben<sup>235</sup>. „Die Göttin in Palästina blieb immer eine »Zweig Göttin« und eine freundliche, schützende Göttin“<sup>236</sup> oder: „An der Polemik der biblischen Verfasser gegen Israels Kult mit Ascheren und »Hurerei unter jedem grünen Baum« lässt sich die anhaltende Bedeutung der Baum-/Zweig Göttin in Palästina noch sehr deutlich ablesen“<sup>237</sup>. Ob Aschera ikonographische oder sonstige Züge der „Göttin zwischen den Zweigen“ übernommen hat, kann an diesem Punkt der Untersuchung noch nicht endgültig geklärt werden. Voraussetzung dieser Abhängigkeit ist jedenfalls die Identität bzw. Austauschbarkeit von Zweig und Baum auf der einen und der Göttin auf der anderen Seite. Diese Prämisse wurde anhand von Beispielen im vergangenen Abschnitt massiv in Frage gestellt. Festzuhalten sind aus der bisherigen Diskussion folgende Punkte:

- Es ist zweifelhaft, ob trotz der unverkennbaren Gemeinsamkeiten die bei SCHROER katalogisierten Stempelsiegel der „Zweig Göttin“ eine homogene Gruppe bilden, die zum Ausgangspunkt für ikonographische Entwicklungslinien und feste Konstellationen gemacht werden kann. Die Einzelstücke sind z.T. sehr disparat und können nicht zum Interpretationsschlüssel der gesamten Gruppe erhoben werden.
- Eine Austauschbarkeit von Göttin und Vegetationssymbol ist nicht nachweisbar. Der Zweig gehört in dieser Gruppe (nicht generell!) zur Sphäre der Göttin. Die Göttin kann mit Zweig, aber nicht als Zweig dargestellt werden. Die Vegetationssymbole (Baum, Zweig, Blüte, Blatt usw.) sind nicht identisch und beliebig austauschbar und vor allem nicht sexuell determiniert. Eine Austauschbarkeit von Göttin, Vegetationssymbol und weiblicher Scham darf bei isolierten Darstellungen nicht vorausgesetzt werden.
- Die „Zweig Göttin“ darf nicht zugleich als „Herrin der Tiere“ reklamiert werden. Der Löwe ist nicht als ihr Symboltier vorzusetzen.

Es wird sich im Laufe der weiteren Darstellung zeigen, wie gravierend die hier vorgenommenen „Umwertungen“ sind. Zunächst soll jedoch auf eine weitere Prämisse der Diskussion um die Ascheraikonographie eingegangen werden.

---

233 Vgl. S. SCHROER, Göttin, 123; O. KEEL, Glyptik, 416; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 144.

234 Vgl. S. SCHROER, Göttin, 135. Ob überhaupt jeweils dieselbe Göttin dargestellt ist, kann ebenfalls nicht gesagt werden! SCHROER weist der „Zweig Göttin“ für die MB-IIB-Zeit eine überaus dominante Rolle zu, sie spricht häufig sogar von *der Göttin*.

235 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 80-82.173.

236 S. SCHROER, Göttin, 133.

237 S. SCHROER, Göttin, 124; vgl. DIES., Zweig Göttin, 217.

c) *Der von Capriden flankierte Baum als Symbol der Aschera*

Unter der Voraussetzung, das Kultsymbol der Aschera sei ein stilisierter oder lebender Baum, der die Göttin als Spenderin der (vegetativen) Fruchtbarkeit symbolisiere, stößt man in der Ikonographie des Alten Orients und damit auch in der Ikonographie Palästinas auf vielfache und enorm variable Darstellungen eines stilisierten Baumes, bei denen man einen Bezug zur Göttin Aschera bzw. begrenzt vergleichbaren Göttinnen prüfen müßte. Stilisierte Bäume oder Zweige tauchen in der Ikonographie so häufig und in allen Perioden auf, daß es von vornherein unsinnig scheint, alle Darstellungen von stilisierten Bäumen mit der Göttin Aschera zu verbinden. Besonders herausgehoben aus den Darstellungen ist allerdings das Motiv von zwei Horntieren (meist Capriden), die einen stilisierten Baum flankieren und z.T. an diesem Baum fressen<sup>238</sup>. Recht eindrücklich manifestiert sich in diesem Motiv die Lebenskraft der Vegetation und die Bedeutung des pflanzlichen Wachstums für das Gedeihen der Tiere<sup>239</sup>. Capriden gehören neben Löwen und Bovinen zu den am weitesten verbreiteten und konstantesten Symboltieren der ao Ikonographie<sup>240</sup>. In der Kombination mit Vegetationselementen (Zweigen, stilisierten Bäumen) evozieren die Capriden meist Gedeihen und Wachstum der Natur und sind von daher häufiger in die Sphäre einer Göttin einbezogen<sup>241</sup>.

- 238 Das Motiv wird in der Literatur unter verschiedensten Benennungen (nur z.T nach Darstellungstypen differenziert) notiert: Außer der neutralen Beschreibung „Capriden, die einen stilisierten Baum flankieren“ finden sich für den Baum etwa die Bezeichnungen „Lotusbaum“, „Palmettbaum“, „Lebensbaum“, „heiliger Baum“, „sakraler Baum“ u.a. oder für das gesamte Motiv einfach nur „Lebensbaummotiv“.
- 239 „Das Motiv symbolisiert das Verlangen nach Lebensfülle, die der heilige Baum und die Vitalität der Ziegen oder Steinböcke verkörpern“, S. SCHROER, Bilder, 38.
- 240 So ist z.B. - um zeitlich das Spektrum nur anzudeuten - das Motiv eines liegenden Horntiers mit einem Zweig bereits im 4. Jt. auf Siegeldarstellungen aus dem Iran belegt (vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Miniaturkunst, 31), ein Motiv, das auch auf Stempelsiegeln ab der MB IIB-Zeit in Palästina auftaucht (vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 22.141-143; M. SHUVAL; [O. KEEL], Catalogue, Abb. 075-076.088.0112-0115). Ein anderes berühmtes Beispiel wäre auch der hoch aufgerichtete Capride am Baum vom Königsfriedhof in Ur (ca. 2250 v. Chr., vgl. W. ORTHMANN, Orient, Abb. 41). Steinböcke oder Ziegenböcke sind in Palästina seit dem Chalkolithikum dargestellt worden (vgl. die berühmten Bronzedarstellungen aus dem *Nahal Mišmār*, H. WEIPPERT, Palästina, 123-125 sowie TREASURES, 78.82 mit Abb. No. 26.29) und finden sich auf Siegeln bereits in der Frühbronzezeit (H. KEEL-LEU, Stempelsiegel, 28-30.34 mit Abb. 35.42, vgl. auch ebd. 16-18). „Der Capride ist eines der wenigen schon in der MB II A für die Levante auf Skarabäen belegten figurativen Motive, das in der MB II B dann eine große Verbreitung erfährt“ (O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 21).
- 241 „Wildschafe, Wildziegen, Steinböcke, Gazellen und Hirsche gehören hier (scil. Vorderasien) zur Sphäre der Göttin“ (O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 22). Diese generelle Zuweisung aller vorderasiatischen Horntierdarstellungen zur Sphäre der Göttin dürfte allerdings zu stark engführen.

Das Motiv des meist stilisierten Baumes, der von Capriden flankiert wird, ist „uralt“<sup>242</sup> und im gesamten alten Orient verbreitet gewesen<sup>243</sup>. In Palästina findet es sich besonders häufig in der Spätbronzezeit in figürlichen Dekorationen der sog. „bichrome-ware“<sup>244</sup>, ab der SB-Zeit auf Stempel- und Rollsiegeln<sup>245</sup>, aber auch in Terrakotten, sowohl auf sb-zeitlichen Plaketten (Afek, s.u.) als auch auf Keramikständern aus der Eisen I-Zeit (*Tell Ta'anek*, s.u.) und schließlich, inzwischen durch die Göttinnendiskussion enorm prominent, auf einem der Pithoi aus *Kuntilet 'Agrūd* (s.u.).

Die These, daß der Baum, den die Capriden flankieren, auf den sb-zeitlichen Keramikdekorationen als Substitut für eine Muttergöttin aufzufassen sei, ist bereits 1939 von H.G. MAY vorgetragen worden<sup>246</sup>. Bei einigen Stücken bringt er die im stilisierten Baum repräsentierte Muttergöttin explizit mit der ugar. *atrt ym* in Verbindung und nennt zugleich die Verbindungslinien zur biblischen Aschera<sup>247</sup>. Die These H.G. MAYS ist in jüngerer Zeit von S. SCHROER wieder aufgenommen worden. In ihrer Dissertation wertet sie das Motiv

---

242 Vgl. so U. WINTER, *Frau*, 435 mit Verweis auf eine Darstellung aus dem 3. Jt. aus Elam.

243 Vgl. U. WINTER, *Frau*, 435f; P. BECK, *Drawings*, 13-16; zum Spektrum und zur Variationsbreite des Motivs vgl. z.B. die bei M. OHNEFALSCH-RICHTER, *Kyprus*, 81-94 oder bei H. DANTHINE, *Palmier-dattier*, *passim*; C. KEPINSKI, *Arbre*, *passim* gesammelten Beispiele. Teilweise sind es auch andere Tiere, die den Baum flankieren, etwa Strauße (vgl. z.B. alternerend mit Capriden auf zwei Töpfen aus Lachisch [ca. 13. Jh.], vgl. O. TUFNELL, *Lachis II*, Plate XLVIII und LX No. 249-250). Vgl. dazu auch das sb-zeitliche Siegel vom *Tell Keisan* bei O. KEEL, *Glyptique*, 186-189 mit Fig. 18-21.

Schließlich wird ein stilisierter Baum häufiger von Mischwesen flankiert. Dieses Motiv scheint eher in den Bereich symbolisierter (Welt- oder königlicher) Ordnung zu gehören und ist hier nicht zu diskutieren. Vgl. dazu U. WINTER, *Lebensbaum*; DERS., *Baum*; M. METZGER, *Zeder*; DERS., *Weltenbaum*, jeweils mit literarischen und ikonographischen Aspekten und weiterführende Literatur.

244 Vgl. dazu die Beispiele bei R. AMIRAN, *Pottery*, 160-164; zur „bichrome-ware“, die bereits gegen Ende der MB IIB-Zeit als zyprische Importware auftaucht, vgl. auch H. WEIPPERT, *Palästina*, 252f.335-338. Ob es sich bei den Darstellungen von (stilisierten) Palmen ohne weiteren Kontext auch „um eine verkürzte Wiedergabe des sakralen Baumes handel(t), der in seiner voll ausgeführten Form antithetisch von Tieren flankiert erscheint“ (so H. WEIPPERT, *Palästina*, 336 im Anschluß an C. KEPINSKI) kann hier nicht diskutiert werden.

245 Vgl. z.B. das bei H. WEIPPERT, *Palästina*, 337 abgebildete Rollsiegel aus Lachisch oder die Siegel aus Megiddo und Akko bei O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 63 Abb. 52 u.53. Für die Eisenzeit I vgl. Beispiele ebd. 142 mit Abb. 154a-b und für die EZ II ebd. 243f u. Abb. 222a-c. Vgl. ebd. 208 mit dem Verweis, daß in der lokalen Glyptik das Motiv der Capriden am Baum in der EZ II stark zurückgeht.

246 H.G. MAY, *Sacred Tree*, 251-253 bes. 252. Vgl. etwas ausführlicher zu einer von MAY u.a. angeführten Keramikscherbe vom *Tell el-Fār'ah* Süd u. Anm. 317

247 H.G. MAY, *Sacred Tree*, 253. Seinen Ausgangspunkt (vgl. ebd. 252) bildet ein sb-zeitliches Elfenbeinrelief aus einem Grab in *Minet el-Bedā*, der Hafenstadt Ugarits (Fragment eines Pyxisdeckels, vgl. W. ORTHMANN, *Orient*, 490 mit Abb. 429), auf dem eine mit Rock und Mütze bekleidete „Herrin der Tiere“ auf einem Berg dargestellt ist, die Zweigbüschel in den Händen hält und zwei an ihren Seiten aufgerichtete Ziegen füttert (vgl. zu diesem Relief ausführlich M. METZGER, *Gottheit*, 54-59). Bei dem Motiv der „Capriden am Baum“ sieht MAY lediglich die Göttin durch den stilisierten Baum ausgewechselt. Vgl. zur Auseinandersetzung mit der These MAYS, U. WINTER, *Frau*, 435f.

der Capriden am stilisierten Baum geradezu als „*Determinativ*“ eines Ascherakultes. Für die sb-zeitlichen Keramikdekorationen stellt sie fest: „Wichtige figürliche Motive der zweifarbigen Keramik sind Fisch und Vogel - zumeist zwischen ornamentalen Bändern und Dekors -, gelegentlich Capriden und Stiere sowie der stilisierte Baum. Das für die SB-Zeit typischste Motiv ist das der Capriden und Vögel am Lebensbaum (Aschera)“<sup>248</sup>. Bezogen auf die Terrakottakultständer, die in der Eisenzeit vermehrt auftauchen, bringt sie das Motiv der Capriden am Baum ebenfalls unmittelbar mit Aschera in Verbindung<sup>249</sup>. Für SCHROER ist die Verbindung dieses Motivs mit der Göttin Aschera so fest, daß das Auftauchen des Motives der „Capriden am Baum“ als zwingender Indikator für einen Ascherakult gewertet wird: „Als sicherer Beweis, dass die Krugmalereien von Kuntilet Adschrud mit der Aschera und dem Aschera-Kult in Verbindung stehen, kann abschließend das Motiv der Steinböcke am Lotus-Lebensbaum über dem Löwen (Krug A) geltend gemacht werden“<sup>250</sup>.

Eine solche exklusive Zuordnung des Motivs der Capriden am Baum zu Aschera läßt sich nicht halten<sup>251</sup>. Die erste Voraussetzung, daß das breit belegte Motiv auch außerhalb der Ikonographie Palästinas immer mit einer (bestimmten) Göttin verbunden wäre, ist nicht gegeben<sup>252</sup>. Auch ist das Motiv der „Capriden am Baum“ in der Ikonographie Palästinas nicht als Symbol *einer* Göttin (etwa Ascheras oder „der Muttergöttin“) zu verstehen und damit eine Austauschbarkeit von Göttinnendarstellung und Symbol gegeben<sup>253</sup>, sondern le-

248 S. SCHROER, Bilder, 391.

249 Vgl. S. SCHROER, Bilder, 390, vgl. ebd. 38-40.76. Für die Funde aus dem sb-zeitlichen „Grabentempel“ aus Lachisch (s. dazu u.) spricht sie von „weiteren sicheren Anhaltspunkten für die Quasi-Identität von Göttin (Aschera) und dem Motiv der Capriden am Baum in der Ikonographie“ (ebd. 38).

250 S. SCHROER, Bilder, 34, s. dazu. u.

251 Zu Zweifeln an der These, daß der von Capriden flankierte Baum ein Substitutionssymbol der Göttin Aschera sei, vgl. auch H. WEIPPERT, Kesselwagen, 34.

252 Vgl. auch P. BECK, Drawings, 16; C. MEYERS in einem Brief in BAR 18,1 (1992) 12.14. Anders wiederum z.B. J. BRETSCHNEIDER in seiner Arbeit über Architekturmodelle, der Capriden in Anlehnung an R. HESTRINS Artikel zu den Keramikdekorationen aus Lachisch (s. dazu u.) dem Umkreis der Göttin Ištar/Astarte zuweisen will (Architekturmodelle, 72).

253 Hier gilt analog das oben bereits zur These der Austauschbarkeit von Göttin und Baumsymbol Gesagte, vgl. auch u. zu den Krugmalereien aus *Kuntilet 'Ağrūd*.

Ein anderes Beispiel, bei dem man an die These von der Identität von Göttin/Aschera und Baum erinnert wird, ist ein früheisenzeitlicher Konoid aus Meggido (vgl. M. SHUVAL, Catalogue, 155 No. 74, Stratum VIIa: 1. Hälfte 12. Jh.), dessen Siegelfläche in der Umzeichnung SHUVALS eine beinlose Figur mit langgestrecktem Rumpf und ausgestreckten Armen zeigt, die man ebenso als Baum wie als Darstellung eines Menschen bzw. eines Gottes oder einer Göttin verstehen könnte. Zu beiden Seiten sind aufgerichtete Horntiere dargestellt. Diese Darstellung könnte man als Variante des Motivs „Herr der Tiere“ ansprechen, vgl. ebd. 155 mit 151, No. 62, ebenfalls aus Meggido; O. KEEL, Glyptik, 342 No. 16 sowie O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 144 (die allerdings eine weibliche Gestalt „Herrin der Tiere“ sehen wollen) und für Beispiele aus der Eisen II-Zeit ebd. 207 Abb. 196a-b.

diglich der Sphäre einer Göttin zuzuordnen<sup>254</sup>. Aber auch diese Zuordnung zur Sphäre einer Göttin scheint nicht generell für das Motiv<sup>255</sup> und auch nicht speziell für die Darstellung in der Ikonographie Palästinas zu gelten. Insbesondere in den Fällen, in denen das Motiv isoliert oder deutlich gelöst vom sonstigen Darstellungskontext vorkommt, ist ein Bezug zu einer (bestimmten) Gottheit nicht direkt gegeben<sup>256</sup>. Das Motiv symbolisiert dann weit mehr die Lebenskraft und -fülle durch die Stilisierung des Baums und die Vitalität der Ziegen, als daß es direkt für das Wirken der Göttin stehen würde. Es ist von daher durchaus vergleichbar mit der Darstellung säugender Muttertiere (Kuh-und-Kalb, Ziege und Böcklein), das ebenfalls nicht auf eine bestimmte Göttin enggeführt werden kann, aber dennoch häufig einen Bezug zur Sphäre einer Göttin aufweist<sup>257</sup>. Damit soll nicht bestritten werden, daß beide Motive in Einzelfällen auch mit Aschera in Zusammenhang gebracht worden sein könnten, allerdings ist dies für jede Darstellung im einzelnen zu diskutieren und in den meisten Fällen nicht sicher zu klären. Eine pauschale Zuweisung des Motivs auf verschiedenen Bildträgern zur Göttin Aschera ist dagegen nicht möglich und auch nicht haltbar.

Mit dieser Aussage ist zwar keine „Umwertung aller Werte“ verbunden, jedoch bedeutet die erhebliche Einschränkung, daß ein Axiom in der Frage der Ascheraikonographie fällt. Viele der anschließend zu diskutierenden Belege - wo der hier geäußerte Grundsatz am Einzelfall nachgewiesen werden soll - beruhen auf der präsumierten „eindeutigen“ Zuordnung des Motivs der „Capriden am Baum“ zu Aschera. Fällt dieses Axiom aufgrund mangelnder Evidenz, dann stellt sich eine weit größere Unsicherheit bei der Suche nach Ascherareprä-

---

Betrachtet man dagegen die Abbildung des Konoiden in der originalen Publikation (G. LOUD, Megiddo II, Plate 162, 10), dann kommen einem Zweifel an der Korrektheit der Umzeichnung von SHUVAL. Die anthropomorphen Anklänge und die annähernd plastischen Züge seiner Zeichnung stellen sich als Interpretation heraus. M.E. ist lediglich ein Baum mit zwei Zweigen zu erkennen, der von Capriden flankiert wird. Von einem „Herrn“ oder einer „Herrin“ ist nichts zu sehen.

- 254 Vgl. z.B. die beiden sb-zeitlichen Rollsiegel aus Megiddo und Akko bei O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 63 Abb. 52f, die jeweils das Motiv der Horntiere am stilisierten Baum in der Nähe der Göttin zeigen. Vgl. zur Diskussion neben O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 62, die einen engen Bezug zur Göttin sehen wollen, auch U. WINTER, Frau, 174f, der die Intensität der Verbindung der Bildelemente eher skeptisch beurteilt.
- 255 Vgl. die Beispiele zu aufgerichteten Horntieren am Baum auf einem Berg bei M. METZGER, Gottheit, *passim*, bes. 80.
- 256 Vgl. dazu z.B. die eisenzeitlichen Stempelsiegeln vom *Tell el-Fār'a Süd* und vom *Tell Ta'annek* bei O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 143 mit Abb. 154a-b und 242.244 mit Abb. 222 a-c. „Die große Mehrzahl der Capridendarstellungen auf den Stempelsiegeln der EZ IIB verweist kaum mehr auf eine im Hintergrund stehende weibliche Gottheit. Vielmehr handelt es sich - wie teilweise schon in der MB IIB ... - um sexuell indifferente Tier- bzw. als solche um Segensbilder, die Lebenskraft und Gedeihen evozieren“ (ebd. 208).
- 257 Vgl. dazu O. KEEL, Böcklein; E.A. KNAUF, Herkunft; O. KEEL, Bildträger, 33-38; M. SHUVAL, Catalogue, 105-109; U. WINTER, Frau, 404-413; P. BECK, Drawings, 12f; S. SCHROER, Bilder, 29f; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 166-169 u.ö.

sentationen ein. Es ist von daher verständlich, wenn Reserven bestehen, die Zuordnung des Motivs zum Ascherakult ganz zu kippen und dem Drang nach einer Abmilderung der grundsätzlichen Kritik nachzugeben. Daß die hier geäußerte Skepsis im Recht ist und die Koordinaten für eine Beurteilung der Ascheraikonographie neu abgesteckt werden müssen, ist im folgenden an den Einzelbefunden zu rechtfertigen.

In den im Anschluß diskutierten Beispielen spielen die beiden Prämissen „Austauschbarkeit von Göttin und Vegetationssymbol“ und „Capriden am Baum als mit Aschera zu verbindende Darstellung“ jeweils eine entscheidende Rolle. Es sind zugleich die Stücke, in denen derzeit mit wachsendem Konsens Ascherarepräsentationen bzw. -darstellungen gesehen werden. Es handelt sich um den sog. „Lachisch-Ewer“ und eine weitere Keramikdekoration des spätbronzezeitlichen Lachisch, Keramikplaketten aus Afek und aus dem Kibbuz Revadim, die eisenzeitlichen Kultständer aus Taanach und Pella und schließlich die Darstellung des stilisierten Baums auf einem Löwen aus *Kuntilet ʿAḡrūd*. Diese Darstellungen werden jeweils in einem weiteren Horizont diskutiert, in dem noch andere Kernpunkte der Ascheraikonographie (z.B: Identifikation mit der Göttin ʾlt oder die sog. *Qudšu*-Darstellungen u.a.m.) zur Sprache kommen. Die beiden in Frage gestellten Prämissen begleiten die Diskussion.

#### d) Keramikdekorationen und Aschera im sb-zeitlichen Lachisch

Bei den Ausgrabungen auf dem *Tell ed-Duwēr*/Lachisch unter der Leitung von JAMES L. STARKEY sind in den frühen vierziger Jahren bedeutende Funde gemacht worden, die derzeit in der Diskussion um Ascheradarstellungen hoch im Kurs stehen. Nach Ansicht neuerer Autoren und Autorinnen<sup>258</sup> bezeugen sie sowohl ikonographisch als epigraphisch einen Ascherakult im sb-zeitlichen Lachisch. Bei den Funden handelt es sich um bemalte und mit einer Inschrift versehene Keramikscherben, Fragmente eines Kruges (Abb. 6) und um bemalte Fragmente eines Kelches (Abb. 7). Im folgenden sollen die Funde der Reihe nach vorgestellt und ihr Bezug zu Aschera diskutiert werden.

##### (1) Der „Lachisch-Ewer“

Die Fragmente des sog. „*Duwēr*-Ewer“ oder „Lachisch-Ewer“ (Abb. 6) wurden 1934 bei den Ausgrabung des sog. Graben-Tempels gefunden<sup>259</sup>. Die meisten Scherben (ca. 40)

258 Vgl. R. HESTRIN, *Lachish-Ewer, passim*; DIES., *Asherah*, 53-55; S. SCHROER, *Bilder*, 39f; J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 202-208; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 80.

259 Vgl. O. TUFNELL u.a., *Lachish II*, 47. Mit dem „Graben-Tempel“ oder „Fosse-Temple“ wird ein drei-phasiger Gebäudekomplex bezeichnet, der im Bereich des früheren mb-zeitlichen Befestigungsgrabens erbaut worden ist und daher „Graben“-Tempel genannt wird. Die Bauphasen unterscheiden sich im Grundriß erheblich und sind zwischen dem beginnenden 15. Jh. und der Mitte des 13. Jhs. genutzt worden. Die Interpretation der Anlage als Kultanlage



fanden sich an der Ostseite außerhalb des als Tempel gedeuteten Gebäudes in einem runden Depositorium für nicht mehr verwandte Keramik („rubbish-pit“; Locus 172), eine angeschwärzte Scherbe aus dem Schulterbereich wurde innerhalb des Gebäudes in der Brandschicht des jüngsten Stratum gefunden<sup>260</sup>. Von J. L. STARKEY wurde daher angenommen, daß der ca. 48 cm hohe Krug erst kurz vor der Zerstörung der Anlage (wahrscheinlich 1. Hälfte 12. Jh. unter Ramses III.) außer Gebrauch gekommen ist<sup>261</sup>. Der Krug selbst datiert wahrscheinlich in das ausgehende 13. Jh.<sup>262</sup>. Inschrift und die Malereien auf dem Krug sind (aus methodischen Gründen) getrennt voneinander zu besprechen.

Die *Inschrift* befindet sich über bzw. teilweise zwischen der in rötlich-brauner Farbe vor dem Brennen aufgetragenen Dekoration, die aus einer Aneinanderreihung von Tiermotiven, wahrscheinlich rund um den gesamten Schulterbereich, bestand<sup>263</sup>. Die Inschrift ist von links nach rechts zu lesen und wahrscheinlich nach der Dekoration angebracht worden. Nachdem zunächst einige Unsicherheiten bezüglich der Lesung der protokanaanäischen Buchstaben bestanden<sup>264</sup>, hat sich bis heute weitestgehend die Lesung von F.-M. CROSS mit leichten Variationen in der Diskussion gehalten, der 1954 vorschlug:

*mtn.šy 'T[rb]ty 'lt*  
Mattan. A tribute to my Lady 'Elat<sup>265</sup>

Unsicher ist aber auf jeden Fall noch das bei CROSS transkribierte *Lamed*. Von dem betreffenden Buchstaben hat sich nur ein sehr schmaler Teil erhalten und die Lesung als 'T' ist

---

beruht weniger auf den Grundrissen der jeweiligen Gebäude als auf den großen Mengen an Keramik und Kleinfunden. Der Vorschlag von M. OTTOSON, die Anlage als Töpferwerkstatt zu deuten, wird zwar weiterhin diskutiert, aber überwiegend abgelehnt. Die sb-zeitliche, außerhalb des eigentlichen Tells in N-S-Ausrichtung liegende Anlage bleibt ein letztlich nicht restlos sicherer Beleg für einen Tempel, nachdem man in jüngeren Ausgrabungen einen weiteren sb-zeitlichen Tempel auf dem *Tell ed-Duwēr* gefunden hat (vgl. zu dieser Anlage C. CLAMER; D. USSISHKIN, *Temple*, passim; H. WEIPPERT, *Palästina*, 288f).

Vgl. zum Grabentempel neben dem Ausgrabungsbericht, D. USSISHKIN, *Lachish*, 739.742f; H. WEIPPERT, *Palästina*, 284f.

260 Vgl. O. TUFNELL u.a., *Lachish II*, 47, zur Lokalisierung des Fundortes vgl. ebd. Plate LX-XIII.

261 Vgl. zur Diskussion um die Datierung der Zerstörung in der Regierungszeit Ramses III. (1184-1153 v. Chr.), O. TUFNELL u.a., *Lachish*, 22-24; D. USSISHKIN, *Lachish*, 743; DERS., *Excavations II*, 169.

262 Vgl. R. HESTRIN, *Lachish-Ewer*, 215.

263 Vgl. die Farbzeichnung des Kruges als Frontispiz in O. TUFNELL u.a., *Lachish II* sowie ebd. Plate LI und LX; vgl. auch das Farbphoto bei R. HESTRIN, *Asherah*, 51 und die Schwarzweißabbildungen 158-160 bei B. SASS, *Genesis*.

264 Vgl. zu den anfänglichen Unsicherheiten T.H. GASTER in O. TUFNELL u.a., *Lachish II*, 49-54 mit einer Übersicht über die bis dahin vorgeschlagenen Lesungen (vgl. ebd. 53).

265 Exakter lautete seine Transkription *mtn.šy 'T[rb]ty 'lt*, vgl. F.M. CROSS, *Evolution*, 20. Die oben wiedergegebene entspricht DERS., *Origin*, 16\*; im Anschluß an CROSS vgl. auch W.A. MAIER III., *ʿAšerah*, 166; R. HESTRIN, *Lachish-Ewer*, 214; DIES., *Asherah*, 54; B. SASS, *Genesis*, 60f.

nicht unumstritten; möglicherweise ist auch nur *[rb]ty* zu rekonstruieren<sup>266</sup>. Zwar hat E. PUECH ferner vorgeschlagen, am rechten Rand der Inschrift noch zunächst ein 'r' und dann, nach einer Lücke, noch 'p' zu lesen, was 'r[š]p' Reschef ergeben soll. Jedoch hat J.M. HADLEY zu Recht darauf verwiesen, daß der erhaltene, nach rechts geöffnete Bogen des 'r' proportional zu groß ist, ein Worttrenner oder eine Dekoration zwischen 'lt und 'r[š]p' erwartbar wäre<sup>267</sup> und schließlich die Reste des 'p' ebensogut der Dekoration zuzurechnen sind<sup>268</sup>. Die Lesung *mtn.šy r[b]ty 'lt r[š]p* bzw. *mtn.šy l[b]ty 'lt r[š]p* ist abzulehnen, da zudem das 'lt ršp nur schwer verständlich wäre<sup>269</sup>.

Akzeptiert man also die derzeit plausibelste Rekonstruktion *mtn.šy [l'rb]ty 'lt*, so verbleiben noch Probleme im Verständnis bzw. bei der Übersetzung. Ist *mtn* als „Gabe, Geschenk“ zu verstehen<sup>270</sup> oder, was wahrscheinlicher ist, als Personennamen des Stifters<sup>271</sup>? Die hier

- 266 Vgl. E. PUECH, *Inscriptions*, 18, der lediglich *[rb]ty* liest, da für alle drei Buchstaben zu wenig Platz in der Lücke sei (in der Tat ist der Platz recht eng). Vgl. so auch J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 204. Vgl. auch B. SASS, *Genesis*, 61, der zwar CROSS' Lesung übernimmt, das Lamed aber konsequent zu den ganz rekonstruierten Buchstaben rechnet.
- 267 Zwischen *mtn* und *šy* finden sich drei senkrecht untereinanderstehende Punkte, die wahrscheinlich als (ungewöhnlicher) Worttrenner zu deuten sind (vgl. B. SASS, *Genesis*, 61), die übrigen Worte werden durch Dekorationselemente abgetrennt.
- 268 Vgl. J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 205f. Hinzu kommt, daß m.E. der verbleibende Platz zwischen den vermuteten Resten von *Resch* und *Pe* zu groß ist. E. PUECH erwägt daher auch die Möglichkeit einer Dekoration nach dem 'lt anstelle von Resten eines *Resch* (vgl. *Inscriptions*, 18). Dann aber verbleiben für die Rekonstruktion von *ršp* nur noch die Reste des *Pe* am rechten Rand. Das *p* bietet aber per se Probleme, da es nur äußerst selten in proto-kananäischen Inschriften überhaupt belegt ist (vgl. z.B. die Tabellen bei B. SASS, *Genesis*, 184f). E. PUECH liest zwar ein zweites, sehr fragmentarisch erhaltenes Zeichen auf einer Schalen-Scherbe aus Lachisch ebenfalls als *p*, was aber nach seinen eigenen Angaben umstritten ist (vgl. *Inscriptions*, 17.23; vgl. zu der Inschrift D. USSISHKIN, *Excavations II*, 155-157, wo als Möglichkeiten der Lesung des fragmentarischen Zeichens *g* oder *p* angegeben werden).
- 269 Die von E. PUECH, *Inscriptions*, 18, genannten Vorschläge der Deutung, das 'lt r[š]p sei entweder als 'lt-ršp zu verstehen oder stünde für 'lt(w)ršp, sind wenig überzeugend. Im ersten Fall müßte man von einer Doppelgottheit 'Elat-Reschef (analog zu Anat-Bethel o.ä.) ausgehen, wofür es keine Anhaltspunkte gibt. Im zweiten Fall würde die Gabe Mattans für 'Elat und Reschef gespendet worden sein. Ein solches Verständnis ist zwar möglich, da z.B. auf *Qudšu*-Plaketten aus Ägypten Reschef und Min die Göttin begleiten (vgl. dazu J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 205; R. HESTRIN, *Lachish-Ewer*, 217f) und Reschef möglicherweise auch ikonographisch im sb-zeitlichen Lachisch belegt ist (vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 85f), hat aber zwei deutlich hypothetische Voraussetzungen: 1. daß 'lrsšp tatsächlich Kurzform für 'lt(w)ršp ist, 2. daß die beiden Gottheiten gemeinsam, quasi in einem Kult verehrt wurden. Zudem gewinnt man bei PUECHS Überblicksartikel zu den frühen Inschriften aus Lachisch den Eindruck, daß seine Lesungen von dem Interesse geleitet sind, eine Art Pantheonliste für das sb-zeitliche Lachisch zu erhalten: „Since no pantheon list has so far been found at Lachish or elsewhere in southern Canaan, these inscriptions and archaeological artifacts tell us something about religious life in this important Canaanite city“ (*Inscriptions*, 24). Er findet neben 'Elat und Reschef auch Ba'alat, 'Il'ab, Šamaš, Baal und Lilit (!).
- 270 Diese Alternative nennen F.M. CROSS, *Evolution*, 21 und im Anschluß daran W.A. MAIER III., 'Ašerah, 166; B. SASS, *Genesis*, 61. Liest man das *mtn* aber nicht mehr als PN, muß man das *šy* anders verstehen, da sich sonst eine Doppelung ergibt. CROSS' Übersetzungsvor-

wichtigere Frage aber ist: Ist das <sup>ʾ</sup>lt als Name der/einer Göttin <sup>ʾ</sup>Elat oder als Epithet der *Aṭirat* zu verstehen oder, der eigentlichen Bedeutung des Wortes gemäß, einfach als „Göttin“? Zur Klärung dieser Frage wird von CROSS u.a. auf die Ugarittexte verwiesen, in denen <sup>ʾ</sup>lt als Epithet der *Aṭirat* verwandt wird<sup>272</sup>. Aber reichen die Belege aus Ugarit aus, um auch in der Inschrift aus Lachisch <sup>ʾ</sup>lt als Epithet der *Aṭirat* zu deuten und diese damit als Beleg eines *Aṭirat*-Kultes in Lachisch anzusehen? Ein Blick auf die 22 ugaritischen Belege<sup>273</sup> läßt gegen diese eindeutige Identifikation (aufgrund der Inschrift) berechnete Zweifel aufkommen:

Von den Stellen, wo <sup>ʾ</sup>ilt recht eindeutig für *Aṭirat* steht, sind zunächst die Belege aus den mythologischen Texten zu nennen, wo <sup>ʾ</sup>ilt im Parallelismus für den Namen der Göttin steht (so in KTU 1.3 V,37; 1.4 I,8; IV,49; 1.6 I,40 und möglicherweise auch KTU 1.1 IV,14, wo allerdings im näheren Umfeld wegen des zerstörten rechten Randes der Kolumne nur <sup>ʾ</sup>ilt zu lesen ist<sup>274</sup>). In gleicher Weise sind wahrscheinlich auch die drei Belege aus dem Keret-Epos (KTU 1.14 IV,35f.38f; 1.15 III,25f) zu verstehen, wo parallel zu der „*Aṭirat* von Tyrus“ eine „<sup>ʾ</sup>lt von Sidon“ genannt wird. <sup>ʾ</sup>lt ist hier wohl nicht als eigenständige Göttin mit dem Namen Elat zu verstehen, sondern wie in den zuvor zitierten Stellen als „Göttin“ wiederzugeben<sup>275</sup>. Nicht für *Aṭirat*, sondern eindeutig für Anat steht <sup>ʾ</sup>lt in einem

- 
- schlag für diese Variante „A gift: a lamb for my Lady <sup>ʾ</sup>Elat“ (Evolution, 20) ist zwar relativ parallel zu UT No. 1,2 „*mtn tm nkbd ʾlp š l ʾil*. A perfect and noble gift an ox and a lamb for El“, ergibt auf einem Krug aber wenig Sinn. Zu <sup>ʾ</sup>ly als „Gabe, Geschenk“, vgl. KBL<sup>3</sup> 1368.
- 271 So die übliche Interpretation. Daß Mattan *nur* der Hersteller des Kruges und/oder Schreiber der Inschrift sein könnte, nicht aber identisch mit dem Stifter, wie F.M. CROSS kurz in Erwägung zieht (Evolution, 21, vgl. anders Origin, 16\*), ist unwahrscheinlich, auch wenn Inschrift und Dekoration *vor* dem Brennvorgang aufgetragen worden sind.
- 272 Vgl. F.M. CROSS, Evolution, 20; CMHE, 28; W.A. MAIER III., <sup>ʾ</sup>Ašerah, 166; J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 61-65.
- 273 Vgl. zur Anzahl der Belege R.E. WHITAKER, Concordance, 63, der die meisten Texte erfaßt hat.
- 274 Vgl. zur Rekonstruktion in KTU 1.1 IV, 14f, wo J.C. DE MOOR, ARTU, 25, *rbt aṭrt ym* liest, während S.A. WIGGINS, Reassessment, 30, sich unter Abwägung der Argumente J.C.L. GIBSON, CML, 39, anschließt, der *w ʾilt w* als Lesung vorgeschlagen hat. Beide Lesungen bleiben hypothetisch. Es ist nicht sicher, daß *Aṭirat* in KTU 1.1 IV die Sprecherin ist, wie J.C. DE MOOR, ARTU, 24, annimmt. Abhängig davon ist auch die Frage, ob *Aṭirat* an dem in IV, 14f geschilderten Umbenennungsvorgang des *Yam* beteiligt ist. Möglich ist auch, daß gar keine Göttin, sondern El selbst die Umbenennung vornimmt oder aber eine nicht näher bestimmte Göttin. Vgl. zum Text und den vielfältigen Lösungsvorschlägen die ausführliche Diskussion bei S.A. WIGGINS, Reassessment, 32-35, der schließlich aus dem Vergleich mit anderen Texten aus dem Baal-Zyklus (insb. KTU 1.4 IV; 1.6 I,39-55, in denen er *Aṭirat* in der Rolle der „Königinmutter“ (*rabītu*) sieht, zu dem Schluß kommt, daß gut vorstellbar ist, daß *Aṭirat* am Umbenennungsvorgang beteiligt war.
- 275 Gegen W.F. ALBRIGHT, Vow, 31; J.C.L. GIBSON, CML; A. CAQUOT U.A., TOML I, 529-530 u.a.

Aus textinternen Gründen ist im Keret-Epos abzulehnen, daß es sich um zwei voneinander unterschiedene Göttinnen „Aschera von Tyros“ und „Elat von Sidon“ handelt. Die Textpassage ist im Kontext des gesamten Epos zu verstehen. Keret folgt den Anweisungen Els, um

den oben angegebenen Stellen vergleichbaren Parallelismus in KTU 1.3 II,18. Ebenfalls Anat ist wohl in KTU 1.41,24 und (rekonstruiert) in dem zu KTU 1.41 parallelen Text KTU 1.87,26 gemeint, wo ein *bt ʾilt* „Tempel der Göttin“ erwähnt wird, zu dessen Altar Vögel als Opfergaben gebracht werden<sup>276</sup>. Noch eindeutiger wird die Befundlage, wenn man die klassischen mythologischen Texte verläßt: In KTU 1.39,11 werden in einer Opferliste eine *ʾilt mgdl* und eine *ʾilt asrm* genannt, die kaum mit *Aṯirat* (die in Z. 6 bereits genannt wird!) zu identifizieren sind<sup>277</sup>. In KTU 1.50,2.4 ist *ʾilt* sehr wahrscheinlich auf *ʿatrt* bezogen, die in Z. 1 genannt ist<sup>278</sup>.

Die Durchsicht der ugar. Belege läßt folgende Schlüsse zu: *ʾlt* kommt meist entweder im Parallelismus mit Göttinnennamen vor oder in Kontexten, die durch namentlich erwähnte Göttinnen eindeutig sind. Die auch als Appellativ verwandte Bezeichnung *ʾlt* läßt sich aufgrund der Ugarittexte nicht auf *Aṯirat* engführen. *ʾlt* ist nicht *eine* eigenständige Göttin *Elat*<sup>279</sup>, sondern als Epithet verwandte Gattungsbezeichnung zu verstehen und in allen Fäl-

---

zu einer neuen Gattin (*Hry* von *Udm*) zu kommen. Auf dem Weg gelangt Keret am Abend des dritten Tages zum Heiligtum der Göttin, der er ein Gelübde ablegt und - im Falle eines Erfolges seiner Reise - folgendes in KTU 1.14 IV,42f verspricht:

„Ihr zweifaches in Silber will ich geben, ihr dreifaches in Gold“.

Keret hat Erfolg, löst aber das Gelübde nicht ein. In KTU 1.15 III,25f wird wiederum in einem Parallelismus geschildert, daß sich *Aṯirat*/die Göttin an das Gelübde erinnert. Zwar ist ab Z. 31 die Fortsetzung weggebrochen, jedoch ist ausdrücklich von einer strafenden Reaktion *Aṯirats* auf den Bruch des Gelübdes die Rede, die wohl auch anschließend eintrifft. Entweder ist dies die Krankheit Kerets (vgl. KTU 1.15 IV,3ff und J.C. DE MOOR, ARTU, 208) oder aber der Tod seines einzigen Erben *Yaṣṣibu* (vgl. zu dieser Straffolge S.A. WIGGINS, Reassessment, 25-27).

Gegen die Annahme zweier separater Göttinnen in Tyros und Sidon spricht daher nicht nur die eindeutige Aktivität *Aṯirats* in den nachfolgenden Passagen, sondern auch das Problem, daß Keret nur an einem Ort ein Gelübde „für beide“ ablegt. Ferner spricht dagegen auch die Staffelung der Gabe einerseits und die nur einfache Erwähnung des Verbuns andererseits. Diese verwundert aber auch, wenn es sich um zwei Lokalmanifestationen der *Aṯirat* von Tyros und Sidon handeln soll. Ohne hier auf die ugaritologischen Probleme eingehen zu können, sei auf die jüngste Übersicht bei S.A. WIGGINS, Reassessment, 22, hingewiesen, der das *šrm* mit GIBSON als Dual („*Aṯirat* of the two Tyres“) auffaßt und das *šdny*m als Gentilizium („*God*-*dess* of the Sidonians“). Damit löst er die Schwierigkeiten des Parallelismus plausibel auf.

276 Vgl. J.C. DE MOOR, ARTU, 162, der allerdings nichts über die Parallelität der beiden Texte verrät. Die Textausgabe KTU zeigt deutlich, daß die beiden Texte gegenseitig zur Rekonstruktion genutzt worden sind. Vgl. dazu auch S.A. WIGGINS, Reassessment, 85-87.

277 Vgl. so auch J.M. DE TARRAGON, *Culte*, 170; W.A. MAIER III., *ʿAšerah*, 53.

278 Vgl. zum Text A. CAQUOT, TO 2, 171.

Schließlich taucht *ʾilt* noch viermal in KTU 1.81,5.8.12.21, und nach R.E. WHITHAKER in UG 5.14.A.13; 85.2.5; 1001.1.13 auf (Die letztgenannten drei Belege wurden nicht eigens überprüft).

279 *Eine* Göttin *ʿElat* hat es nicht gegeben. Die Übersetzung von F.M. CROSS „an offering to my Lady ʿElat“ suggeriert eine gewisse Eigenständigkeit der Göttin (vgl. auch die mißverständliche Formulierung im Zitat in der folgenden Anmerkung, wo er von „identification“ spricht). Vgl. ähnlich R. HESTRIN, *Lachish-Ewer*, *passim*, die häufiger von „*Aṯirat*-ʿElat“ spricht und das *ʾlt* explizit für den Namen der Göttin hält (vgl. ebd. 220). Ähnlich offen O.

len als „Göttin“ zu übersetzen. Die Identifikation mit *Aṭirat* ist *kontextabhängig* und keinesfalls ohne weiteres vorauszusetzen<sup>280</sup>. Zu dem gleichen Ergebnis kommt man bei einer Durchsicht der übrigen (meist späteren) epigraphischen Belege von *ʾlt*.

Nun hängt die Identifikation der Göttin in der Lachisch-Krug-Inschrift bei Cross nicht nur an der Gleichsetzung von *ʾlt* mit der Göttin *Aṭirat*, sondern auch an dem rekonstruierten Titel *[rb]ty*<sup>281</sup>. Auch hier bedarf es wieder einer Überprüfung der Exklusivität des Titels und der Engführung auf *Aṭirat/Aschera* anhand der Ugarittexte:

Im Anat-Baal-Zyklus wird *Aṭirat* 22mal *rbt ʾatrt ym* „Herrin *Aṭirat* des Meeres“ genannt<sup>282</sup>. In der Mythologie wird dadurch ihre besondere Würde und Macht als Mutter der Götter hervorgehoben. Es stellt sich nun wie bei *ʾilt* die Frage, ob der Titel *rbt* exklusiv auf *Aschera/Aṭirat* enggeführt werden kann. Für Ugarit scheint das auf den ersten Blick der Fall zu sein. Es findet sich dort aber auch ein eindeutiger Beleg *dieses Titels*, der nicht auf *Aṭirat* bezogen ist. Als Keret seinen Sohn ausschickt, um seine Tochter zur Trauerklage zu bitten, soll dieser bis zum Sonnenuntergang warten (KTU 1.16 I,36-38):

Warte ab den Niedergang der Herrin *Šapšu* (*rbt špš*),  
das Eintauchen der großen Leuchte (*nyr rbt*)<sup>283</sup>.

Schaut man zusätzlich auf die zeitlich zum großen Teil weit späteren epigraphischen Belege, findet sich *rbt* als Titel einer Göttin sehr häufig in phönizischen und punischen Inschriften, entweder auf die „Herrin von Byblos“ (*b ʾlt gbl*)<sup>284</sup> oder auf Astarte<sup>285</sup>, Tan-

---

KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 80, die übersetzen: „Mattan (bzw. Gabe): ein Geschenk für meine Herrin Elat (oder: die Göttin)“.

280 Vgl. so jetzt auch S.A. WIGGINS, Reassessment, 39, allerdings ohne den hier vorgelegten Durchgang durch die Stellen: „Neither *ilt* nor *rbt* seem to be unique titles of Athirat, as they can found in connection with other goddesses in other contexts“. Anders jedoch F.M. CROSS, Evolution, 20: „The identification of *ʾaṭirat* (Asherah), consort of El, with *ʾilt* (goddess, *par excellence*) is certain“; vgl. auch DERS., CMHE, 28 bei der Frage nach der Identifikation der von Sanchuniaton angegebenen drei Frauen des El-Kronos. „Rhea and Dione appear to be alternate identifications (as happens often) of the goddess Asherah, Ugaritic *ʾaṭiratu*, that is, Rhea=Asherah, and Dione=ʾElat“. Ihm folgen z.B. W.A. MAIER III., *ʾAšerah*, 57-64; S.M. OLYAN, Asherah, 50f.

281 Natürlich hängt die Rekonstruktion des *T[rb]ty* bei F.M. CROSS wesentlich von der *vorgängigen* Identifikation der Göttin mit *Aṭirat* deutlich ab, die erst zu einer Suche in den Ugarittexten veranlaßt hat („A title of ʾElat is needed. We know that *ʾilt* = *ʾaṭirat* (Asherah) is regularly called *rbt*, »Lady« in the Ugarit texts“, Evolution, 20). Bisher ist allerdings kein anderer, ebenso plausibler Rekonstruktionsvorschlag für die Lücke gemacht worden.

282 Vgl. die Belege o. in Anm. 38 im zweiten Hauptteil. Dort wurde auch kurz (ablehnend) angediskutiert, daß *rbt atrt ym* der volle Titel der Aschera sei.

283 Vgl. auch KTU 1.23,54: *lšpš.rbt* „für *Šapšu*, die Herrin“.

Vgl. auch S.M. OLYAN, Observations, 165, der den Tatbestand präzise benennt: „The titles »lady« or »mistress« (*b ʾlt, rbt*) are applied to a number of goddesses in the Bronze Age Levant, as in Egypt (Anat, Astart, Ašerah, Šapšu)“.

284 Vgl. in der Steleninschrift des *Yeḥaurnilk* aus Byblos (KAI 10), dem nach dem Lachisch-Krug und den Ugarittexten wohl frühesten Beleg aus dem 5./4. Jh, wo *rbty* in Z. 3f.7f (vgl. Z.

nit<sup>286</sup>, aber auch auf andere Göttinnen bezogen<sup>287</sup>. Zur Titulierung männlicher Gottheiten wird die Wurzel *rb* auch in theophoren Personennamen verwandt<sup>288</sup>.

Von diesem Befund her erscheint der Titel *rbt*, auch wenn die Belege zum großen Teil zeitlich weit später sind, als eine allgemeine Titulatur einer machtvollen weiblichen Gottheit. Es ist denkbar, daß *rbt* als *Ehrentitel* „Herrin“ oder „die Große“ der jeweils lokal als der höchsten (oder allein) verehrten Göttin zugebilligt wurde<sup>289</sup>. Die Richtigkeit der Rekonstruktion und Lesung *mtn šy ʿTrbty ʿilt* in der Lachisch-Inschrift vorausgesetzt, läßt sich auch nicht über den Titel *rby* mit Sicherheit schließen, daß die Weihgabe der Göttin ʿ*Atirat*/Aschera galt! Daß *rbt* und ʿ*lt* in Ugarit mit ʿ*Atirat* in Verbindung gebracht wurden, reicht als Begründung nicht aus, den epigraphischen Befund in Lachisch in Anlehnung an die Ugarittexte auf Aschera engzuführen<sup>290</sup>. Es läßt sich lediglich sagen, daß die verehrte Göttin so bekannt und in Lachisch so prominent war, daß sie einfach als „Göttin“ tituiert werden konnte und daß diese Göttin zumindest für einen, wahrscheinlicher aber für mehrere so hoch im Kurs stand, daß sie als „meine Herrin“ angesprochen werden konnte. Im „Grabentempel“ in Lachisch wird man jedenfalls gewußt haben, welche Göttin die Inschrift meinte. Die bisherigen Überlegungen zur Inschrift zusammenfassend, lautet die Übersetzung der Inschrift: „Mattan. Geschenk für meine Herrin, die Göttin“.

Oben wurde nun bereits darauf hingewiesen, daß in neueren Stellungnahmen zu dem Lachisch-Krug aus dem „Grabentempel“ nicht nur aus epigraphischen, sondern auch aus ikonographischen Gründen für einen Ascherakult im sb-zeitlichen Lachisch plädiert wird. So verweist RUTH HESTRIN auf die Zuordnung von Inschrift und Dekoration des Kruges: „The Lachish-Ewer is inscribed with the name of the goddess who is accompanied by her symbol, the tree flanked ibexes ... It is not by chance that the name (*sic!*) ʿElat is written above

- 2.15) auf die „Herrin von Byblos“ (*b ʿlt gbl*, vgl. dazu KAI 4,3) bezogen ist, die sicher nicht einfach und geradlinig mit *Atirat* gleichzusetzen ist (gegen F.M. CROSS, *Evolution*, 20 u.a.).
- 285 Vgl. die ʿ*Ešmun ʿazar*-Inschrift Anfang 5.Jh. aus Sidon (KAI 14,15) und aus dem 3./2. Jh. KAI 17,1; 33,3; 48,2 (Memphis, bezogen auf Isis und Astarte); 81,1; 277,1.
- 286 Vgl. *rbt* als „Standardtitel“ der Tannit in den punischen Inschriften KAI 78,2; 79,1; 81,1; 85,1; 86,1; 87,1; 88,1; 94,1; 97,1; 102,1; 105,1. Sofern man nicht mit F.M. CROSS u.a. einer geradlinigen Identifikation der Tannit mit Aschera zustimmt, ist dies ein deutliches Argument für die Unabhängigkeit des Titels von *Atirat*/Aschera.
- 287 Vgl. KAI 70,1 (Name der Göttin zerstört); KAI 83 (für die beiden Göttinnen ʿ*m* und *b ʿlt hhdrt*); KAI 89,1 (*rbt hwt ʿlt*) und den späten Beleg KAI 172,3 aus Sardinien, wo die Adressatin durch *lhrbt l ʿlt* genannt wird, ohne daß der Name der Göttin genauer benannt würde.
- 288 Vgl. z.B. *rbyhw* auf einem Siegel des 7. Jh. v. Chr. (vgl. AHI, No. 100.161) und wohl auch den PN ʿ*hyrb* in der Lachisch-Inschrift 32 aus dem 7./6. Jh. (vgl. AHI, 1032). Vgl. zu *rb* in theophoren PN auch H.-J. FABRY, [E. BLUM; H. RINGGREN,] Art. 37, 297.
- 289 Eine solche Situation liegt bei der Stiftung einer Weihgabe für *eine* Gottheit in einem Heiligtum immer vor. D.h. nicht, daß z.B. Mattan nur eine Göttin henotheistisch oder monotheistisch verehrte, sondern nur, daß der Kultakt der Stiftung des Kruges ein monolatrischer ist.
- 290 Gegen O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 80 u.a.

one of the two trees drawn on the ewer“<sup>291</sup>. Im Anschluß an HESTRIN äußert sich J.M. HADLEY ebenso deutlich: „Since it (gemeint ist das Epithet *ʾlt*, C.F.) can also mean »goddess« in an general way, perhaps the painter juxtaposed the word *ʾlt* and the symbol of the goddess so that there would be no possible misinterpretation“<sup>292</sup>.

Um diese These diskutieren zu können, ist eine kurze Beschreibung der *Dekoration* (Abb. 6) des Kruges nötig. Die Scherben des Lachisch-Kruges weisen auf eine rotbraune Dekoration des Hals- und Schulterbereiches des gesamten Kruges. Der gesamte Hals ist im unteren Bereich mit drei Reihen von unregelmäßigen Quadraten und im oberen Bereich mit umlaufenden geschlängelten Linie verziert. Durch eine am unteren Rand des Halses (Schlußlinie der unteren Quadrate) und eine etwa in der Mitte des bauchigen Kruges nicht völlig gerade bzw. waagrecht verlaufende Linien wird der mit eng nebeneinanderstehenden Tiermotiven dekorierte Schulterbereich deutlich abgesetzt. Mit dem Verlauf der Inschrift von links nach rechts sind folgende Motive zu sehen: (A) ein nach links gewandter Löwe mit gebogenem, hoch erhobenem, buschigem Schwanz. Der Löwe ist nicht in Strichzeichnung dargestellt, sondern ausgemalt. (B) Ein schräg aufgerichteter Hirsch mit abgeknickten Vorderbeinen und verzweigtem Geweih. Der Körper ist aus zwei gegenüberliegenden Dreiecken gestaltet. (C) Es folgt ein vielleicht als Hirschkuh zu deutender, ebenfalls nach links gewandter Vierbeiner<sup>293</sup> und (D) ein weiteres nicht mehr identifizierbares Tier (vielleicht ein Vogel?)<sup>294</sup>. Danach sind zwei stehende Capriden mit recht langen Hörnern dargestellt<sup>295</sup>, die mit etwas Abstand einem dreifach verzweigten Baum gegenüberstehen (E). Der Körper des linken,

---

291 R. HESTRIN, *Lachish-Ewer*, 220, vgl. DIES., *Asherah*, 52.54; vgl. auch J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 206f; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 80.

292 J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 207.

293 R. HESTRIN nimmt an, daß es sich bei dem Hirsch und dem rechts folgenden um zwei Tiere derselben Gattung handelt: „A pair of fallow deer, a male and a female, follow the lion. The male has branching horns while the female lacks horns. Both are drawn in a manner similar to that of the ibexes“ (*Lachish-Ewer*, 213; vgl. bereits H.G. MAY, *Sacred Tree*, 252; auch J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 206). Von den Photos her ist schwer zu erkennen, ob tatsächlich der zu sehende Kopf des Tieres ohne Hörner ist oder ob diese auf den nicht erhaltenen Scherben sein könnten. Ein Unterschied in der Ausführung im Vergleich zu dem Hirsch ist allerdings zu erkennen: Während bei dem männlichen Tier der aus Dreiecken gestaltete Körper nicht ausgemalt ist, scheint er bei dem Tier daneben in den erhaltenen Teilen voll ausgemalt.

294 Bereits STARKEY vermutete einen Vogel, vgl. O. TUFFNELL u.a., *Lachish II*, 47. J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 206 möchte das Tier als Wiedehopf („hoopoe“) deuten.

295 R. HESTRIN (*Lachish-Ewer*, 212) und J.M. HADLEY identifizieren die Capriden als die heimische *Capra ibex nubiana*. Bei der stilisierten Darstellung ist eine zoologische Identifizierung sehr schwierig und kaum sicher. Aufgrund der sehr langen Hörner, den relativ groß gezeichneten Ohren und dem fehlenden Bärtchen könnte (!) es sich auch um Antilopendarstellungen handeln (*Oryx gazella dhamma*). Diese Antilopenart ist in Palästina nicht belegt, findet sich aber wohl auf Darstellungen in der Ikonographie. „Ihre Darstellung könnte von Ägypten her übernommen worden sein“ (O. KEEL, *Bogen* [Nachträge], 263, vgl. ebd. 263-266 zum Spektrum der ikonographisch repräsentierten Horntiere).

vollständig erhaltenen Tieres ist aus zwei nicht ausgemalten gegenüberliegenden Dreiecken gezeichnet, die zusätzlich von einem waagerechten Strich durchzogen sind. Links neben dem Baum ist zwischen dem „Stamm“ und den Vorderläufen des Tieres ein x-artiges Zeichen eingesetzt<sup>296</sup>. Die Darstellung bricht nach der Halspartie des rechten Capriden ab, und es folgt eine breitere Lücke, von der die dekorierten Scherben nicht erhalten geblieben sind. Anschließend, rechts von der Henkelpartie, wird wahrscheinlich das letzte Motiv (Capriden am Baum) in etwas gröberer Ausführung wiederholt (F)<sup>297</sup>.

Eine ausführliche Interpretation der „prozessionsartigen“ Tierdarstellungen des Kruges kann hier nicht geleistet werden und ist auch an dieser Stelle nicht unbedingt notwendig. Es ist lediglich wichtig zu betonen, daß das Motiv der „Capriden am Baum“ *nicht* deutlich von den anderen Tieren abgegrenzt ist. Lediglich durch den Wechsel der Blickrichtung des nach rechts gewandten linken Capriden ergibt sich eine leichte Absetzung: Alle anderen Tiere sind zur selben Seite ausgerichtet. Daß der eine Capride hier ausschert, dürfte auf die feste Konstellation des Motivs „Capriden am Baum“ zurückzuführen sein.

Was das Zueinander von Inschrift und Malerei betrifft, so lassen sich zunächst folgende Punkte festhalten: Die Inschrift wurde sehr wahrscheinlich erst nach dem Auftragen der Dekoration auf den Krug aufgebracht<sup>298</sup>. Die Behauptung, daß die Inschrift und die Dekoration unzweifelhaft von derselben Person angebracht worden seien, findet sich zwar bereits in den Notizen des Ausgräbers und seitdem konstant in der Literatur, jedoch ist diese An-

---

296 Dieses Zeichen wird, wenn ich recht sehe, weder im Ausgrabungsbericht, noch von R. HESTRIN und J.M. HADLEY als Teil der Darstellung genannt. Es fehlt auf der Umzeichnung im Ausgrabungsbericht Plate LI B Nr. 287, findet sich aber auf Plate LX, 3. Auf dem Photo bei R. HESTRIN, Asherah, 51 ist es jedoch deutlichst zu sehen. Ein Schriftzeichen ist unwahrscheinlich. In Frage käme lediglich ein *Taw*, aber das ist in der Inschrift dreimal in deutlich unterschiedener Form belegt. Zudem sind die beiden oberen Striche des X zu stark nach außen gebogen. Was das Zeichen - wenn überhaupt etwas - darstellen soll, ist völlig unklar.

297 Das Motiv ist nur noch fragmentarisch zu erkennen, jedoch scheinen z.B. die unteren Zweige des stilisierten Baumes an den beiden Seiten schräg nach oben gebogen und die restlichen Zweige begrenzend, so daß die Baumdarstellung in einem (nicht ganz symmetrischen) Dreieck erscheint. Die rechte Tierdarstellung, von der noch einiges erhalten ist, scheint dem Baum viel weniger deutlich zugeordnet als die Tiere bei der anderen Darstellung des Motivs.

298 Vgl. R. HESTRIN, Lachish-Ewer, 214; J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 207. Darauf deutet hin, daß sich Inschrift und Dekoration nicht überschneiden und daß das *šy* vor dem Kopf des Hirsches etwas gedrängt erscheint. Dies kann am besten dann erklärt werden, wenn die Dekoration bereits vorher angebracht wurde.



nahme keinesfalls zwingend<sup>299</sup>. Richtig ist hingegen die Feststellung, daß das *ʾlt* direkt über dem Bäumchen geschrieben ist<sup>300</sup>.

Die von RUTH HESTRIN vorgestellte und von anderen übernommene These, das *ʾlt* der Inschrift sei bewußt zu dem Bäumchen in Beziehung gesetzt worden und beide seien sowohl einzeln als auch erst recht im Zueinander auf Aschera zu beziehen, hat m.E. nicht alle Wahrscheinlichkeiten für sich. Folgende Punkte sind zu bedenken:

Daß eine Inschrift auf einem Krug mit der Dekoration desselben in direkter Beziehung steht, ist zunächst einmal ungewöhnlich. Vor einer vorschnellen Gleichschaltung von Inschriften und Malereien warnt die ausgedehnte Diskussion um die Beziehung von Inschrift und Malereien in *Kuntilet ʿAgrūd*, die inzwischen zu größter Zurückhaltung geführt hat. Die These HESTRINS hat zur Voraussetzung, daß der von Capriden flankierte Baum eine „eindeutige“ Beziehung zu Aschera hat. Eine solche Identität zwischen Göttin und Baum bzw. genauer zwischen Aschera und dem Motiv der einen Baum flankierenden Capriden, läßt sich nicht nachweisen. Es ist auffallend und spricht nicht unbedingt für HESTRINS These, daß auf dem Krug wahrscheinlich ein weiteres Mal das Motiv der „Capriden am Baum“ auftaucht und dort - so weit zu erkennen - weder mit einem weiteren *ʾlt* oder sonstigen identifizierenden Details ausgestattet ist<sup>301</sup>. Die Identifikation der Inschrift als „Beischrift“ zu der Dekoration oder ein „parataktisches“ Verständnis mit synonyme Aussage (*ʾlt*=Baum=Aschera[symbol]) löst die Darstellung des einen Baumes mit den Capriden aus dem Gesamtbild als Einzelmotiv heraus. Während dieses eine, separierte Element einen Bezug zur Inschrift aufweisen soll, sollen die übrigen davon völlig unabhängig sein. Der Name Mattan kommt in ähnlicher Weise über dem Löwen zu stehen, und keiner der Interpreten vertritt die These, der Spender des Gefäßes sei in der Dekoration im Löwen vertreten<sup>302</sup>.

---

299 „... there seems no question that the same hand that painted the inscription was also responsible for the animal figures“ J.L. STARKEY in O. TUFFNELL u.a., Lachish II, 47. Diese Bemerkung wird von R. HESTRIN (Lachish-Ewer, 212; Cult-Stand, 74) und J.M. HADLEY (Yahweh's Asherah, 207) dazu verwandt, eine Beziehung zwischen Inschrift und Dekoration plausibler zu machen (Parallelität der Intention). Die Fähigkeit zu schreiben ist keinesfalls mit der Fähigkeit, Tiere skizzenartig zu zeichnen, gleichzusetzen. Es ist nicht zwingend notwendig, ein und dieselbe Hand anzunehmen, auch wenn es nicht unwahrscheinlich ist. Die Farbgleichheit von Inschrift und Dekoration und die gleiche Strichdicke würden dafür sprechen. Auch wenn Inschrift und Zeichnung aus einer Hand sind, folgt daraus keine größere Plausibilität einer Beziehung zwischen Inschrift und Zeichnung.

300 Es ist allerdings nur bedingt zentriert, denn das *Lamed* des *ʾlt* ist gegenüber der Spitze des Bäumchens leicht nach rechts verschoben.

301 Die fragmentarische Wiederholung (s. dazu o. Anm. 297) fehlt in der bei O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 83 wiedergegebenen Umzeichnung auffallenderweise. Wenn die Wiederholung des Motivs auch nicht der These von einer Beziehung zwischen Inschrift und „Capriden am Baum“ direkt widerspricht, so steht sie doch gegen die These von der planvollen Gestaltung der Dekoration, die *ʾlt* und Bäumchen *im Zentrum* der Komposition sehen will.

302 Der Löwe wird von J.M. HADLEY ebenfalls mit der in der Inschrift genannten Göttin (Aschera) verbunden: „It may also be significant that a lion is at the head of this decoration

Die Reihe der Tiere und die „Capriden am Baum“ sind als Teile einer Motivkonstellation zu verstehen. Auch wenn der genaue Sinn der Beziehung der Einzelelemente untereinander verschlossen bleibt, ist es nicht zulässig, Einzelmotive daraus zu isolieren und völlig separat zu interpretieren. Schließlich kommen die Vorbehalte aus der oben vorgelegten Inschrifteninterpretation hinzu, die gezeigt haben, daß eine eindeutige Zuordnung der Inschrift zu Aschera/*Aṭirat* nicht gelingt.

Die Bedenken gegen eine Beziehung zwischen Inschrift und Malerei auf dem Lachisch-Krug sind beachtlich und raten eher von der Auswertung der Stellung der Inschrift über den Malereien ab. Die variierte These von J.M. HADLEY einer intendierten „Erläuterung“ der Malereien durch die Stellung der Inschrift, daß also das *ʾlt* der Inschrift den Baum zwischen den beiden Capriden als Symbol Ascheras „vereindeutigen“ wolle<sup>303</sup>, erscheint bei den geäußerten Bedenken ebenfalls unwahrscheinlich.

### (2) *Baum und Scham als Substitut der Aschera in Lachisch*

Flankierend zu ihrer These, daß der stilisierte Baum auf dem Lachisch-Krug die im Kult des Grabentempels verehrte Göttin, d.i. Aschera, repräsentiere, wird von HESTRIN ein weiteres Keramikgefäß mit einer auffallenden Variation des Motivs der „Capriden am Baum“ angeführt, das hier ebenfalls noch besprochen werden soll. Es handelt sich um einen ca. 20 cm hohen Kelch oder Becher (vgl. Abb. 7), der der Phase II des Gebäudekomplexes (etwa 14. Jh.) zugerechnet werden muß<sup>304</sup>. Breite vertikale Bänder und zwei horizontale Linien trennen in der oberen Hälfte des Kelches vier Felder ab, die in schwarz und rot mit einem Motiv dekoriert sind. Anstelle des Baumes, der von Capriden flankiert wird (einem der beliebtesten Dekorationsmotive auf sb-zeitlicher Keramik u.a. auch in Lachisch<sup>305</sup>), ist hier jeweils ein

---

(if the animal is indeed a lion). Lions appear on several of the Qudshu plaques as a pedestal for the goddess“ (Yahweh's Asherah, 207, vgl. bereits R. HESTRIN, *Lachish-Ewer*, 220f). Dazu ist folgendes zu sagen: 1. Ob der Löwe tatsächlich die Reihe anführt, läßt sich nicht sagen, da bereits die Kopfparte des Tieres nicht erhalten ist. Da zumindest auf der rechten Seite auch außerhalb des mit der Inschrift versehenen Bereichs Dekorationen auftauchen, ist nicht unwahrscheinlich, daß auch der Löwe noch „Anschluß“ hatte. 2. Wiederum wird hier ein Einzelmotiv (Löwe) aus einer Konstellation (Löwe, Hirsch, n.n., n.n.) gelöst und individuell zu der Inschrift in Beziehung gesetzt. 3. Der hier gezeichnete Löwe ist keinesfalls ein Podesttier und damit nur bedingt mit den Löwen zu vergleichen, die in der SB-Zeit als Podesttier der Göttin auf den Qudshuplaketten auftauchen (zur Problematik des Löwen als Symboltier der Aschera, s.u. den Abschnitt zu den Kultständen S. 825-830).

Unwahrscheinlich ist die Verbindung des Hirsches mit Reschef, wie J. M. HADLEY (Yahweh's Asherah, 208) gegen R. HESTRIN (*Lachish-Ewer*, 220) gezeigt hat, da dieser ikonographisch eher mit einer Gazelle verbunden wird (vgl. auch O. KEEL, *Glyptik*, 394.412f).

303 Vgl. J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 207.

304 Vgl. O. TUFNELL u.a., *Lachish II*, Plate XLVII Nr. 229 und Plate LIX.

305 Vgl. zu dem Motiv den Überblick bei R. AMIRAN, *Pottery*, 160-164. Für den Bereich des „Grabentempels“ vgl. z.B. noch einen Kelch (O. TUFNELL u.a., *Lachish II*, Plate XLVII Nr.

großes punktiertes, etwas spitzwinkliges Dreieck dargestellt, das von Capriden flankiert wird. Die schwarze Punktierung geht in allen vier Fällen etwas über den äußeren Rand des Dreiecks hinaus<sup>306</sup>. Diese fast gleichen Dreiecke<sup>307</sup> werden von R. HESTRIN als Schamdreiecke identifiziert: „The triangles are outlined in red paint, while the dots which represent the hair are black. This interchange of tree and pubic triangle proves, in my opinion, that the tree indeed symbolizes the fertility goddess, whom I believe to be ʿAsherah ...“<sup>308</sup>. O. KEEL und C. UEHLINGER schlagen zusätzlich den Bogen zur bereits oben besprochenen „Zweigöttin“: „So ist auf einem Becher der von Capriden flankierte Palmettbaum durch ein Schamdreieck ersetzt ..., wodurch deutlich wird, daß der stilisierte Baum die gebärfähige und nährend Segensmacht der fruchtbaren Erde darstellt, die schon in der MB-Zeit im Bild der »nackten Göttin« bzw. der »Zweigöttin« personifiziert worden waren“<sup>309</sup>. Wenn die These richtig ist, daß hier Capriden ein Schamdreieck anstelle eines Baumes flankieren, dann ergibt sich daraus eine intensive Beziehung zwischen „Baum“ und Göttin, denn ein Schamdreieck wird kaum von einem direkten Bezug zur Göttin zu lösen sein.

Die Darstellung der Göttin (Aschera) als stilisiertes Schamdreieck, das die gebärende, fruchtbare Kraft der Göttin als Baum (!) symbolisieren soll, erfordert ein hohes Maß an Abstraktion. Eine solche ist m.E. solange kein Problem, wie das Motiv der Scham in eine Konstellation (z.B. „zwischen Capriden“ oder auf den sb-zeitlichen Metallanhängern zusammen mit einer Darstellung des Kopfes der Göttin) eingebunden ist. Zunehmend schwieriger wird es bei einer Isolation des Motivs der stilisierten Scham<sup>310</sup>. Folgende Beobachtungen sind bei der Auswertung des Befundes aus Lachis noch hinzuzuziehen, die m.W. bisher in der Literatur nicht auftauchen:

- 
- 240), einen Topf (Plate XLVIII Nr. 250 [vgl. ebd. Nr. 249 und 250 die Variation mit Vögeln/Straußen am Baum]) und die dekorierten Scherben (ebd. Plate LXV).
- 306 Daß eine Linie von Punkten an der Außenseite ein Motiv hervorhebt, ist für die sb-zeitliche Keramikdekoration zunächst nicht ungewöhnlich (vgl. das Beispiel einer das gesamte Dekorationsband ausfüllende Dreiecksdekoration auf einem Gefäß vom Tell Taʿannek bei P.W. LAPP, 1966 Excavations, 31 Nr. 2; G. LOUD, Megiddo II, Plate 60, Nr. 5; Y. YADIN u.a., Hazor I, Pl. 86,1, weitere Beispiele bei R. AMIRAN, Pottery).
- 307 Folgende Detailunterschiede der Motive sind anzumerken. Das Dreieck des Motivs am rechten Rand (vgl. Abb. 7, D) ist nur mit drei Reihen von Punkten im oberen Bereich des Dreiecks versehen. Der Rest des Dreiecks scheint undekoriert, allerdings ist die untere Spitze nicht erhalten. Ist möglicherweise das Stück nicht ganz zu Ende dekoriert worden? Die Capriden sind nur im Motiv B deutlich aufgerichtet. Bei Motiv A, C und D stehen die Capriden mit vier Füßen auf dem unteren horizontalen Band. Lediglich das rechte Tier von Motiv D scheint noch ein wenig aufgerichtet. Die Motive sind nicht sehr sorgfältig eingezeichnet; zumindest bei Motiv C und D gehen Schwanz und einer der Hinterläufe in die vertikale Dekoration über. Wahrscheinlich hat auch Motiv A nicht völlig in den verfügbaren Raum hineingepaßt.
- 308 R. HESTRIN, *Lacish-Ewer*, 215.
- 309 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 80, vgl. auch S. SCHROER, *Zweigöttin*, 209.
- 310 Vgl. das oben angeschnittene Problem der Blattdekoration auf mb-zeitlichen Stempelsiegeln.

1. Es existieren mindestens eine, vielleicht sogar zwei weitere Variationen des Motivs auf jeweils rot und schwarz bemalten Keramikscherben aus dem Bereich des „Grabentempels“ auf dem *Tell-ed Duwēr*, die in der Literatur bisher nicht beachtet wurden.

Deutlich anders gestaltet, weniger detailliert und mit größerer Strichbreite erscheint das Motiv vielleicht auf einer Keramikscherbe aus der „temple area“ - ebenfalls Phase II (**Abb. 8**)<sup>311</sup>. Es sind Reste von grob ausgeführten Tierdarstellungen zu erkennen, die allerdings nicht mehr eindeutig als Capriden zu identifizieren sind. Das „Dreieck“ ist auf dieser Scherbe weniger eckig, eher tropfenförmig. Die Punktierung ist gröber und verbleibt ausschließlich im Innenbereich des „Dreiecks“; es sind sowohl rote wie schwarze Punkte eingezeichnet.

Die zweite, wichtigere Variation des Motivs findet sich auf einer dekorierten Scherbe auch aus Phase II (**Abb. 9**)<sup>312</sup>. Dort ist zwischen zwei breiten, senkrecht verlaufenden Dekorationsbändern, die ähnlich wie die auf dem Kelch mit Geraden und Zickzacklinien gestaltet sind, ein Dreieck isoliert dargestellt, das den zuvor besprochenen fast exakt gleicht. Es ist leicht spitzwinklig, und die nahezu gleichmäßig verteilten schwarzen Punkte treten ein wenig über den äußeren Rand des Dreiecks hinaus. Im Unterschied zu den Dreiecken auf dem Kelch ist es diesmal rot ausgemalt. Es muß offenbleiben, ob diese isolierte Darstellung des punktierten Dreiecks eine weibliche Scham darstellt, die symbolisch *anstelle* einer anthropomorphen Darstellung der Göttin steht<sup>313</sup>. Daß das Dreieck aber hier, wie bei der zur Diskussion stehenden Kelchdekoration, für einen Baum steht, kann sicher nicht behauptet werden.

2. Ein Detail der Darstellung findet sich sowohl auf dem dekorierten Becher als auch auf den beiden gerade vorgestellten Scherben, das in den Interpretationen des Motivs als „Schamdreieck“ auffallenderweise keinerlei Erwähnung findet. Es handelt sich um eine senkrechte oder zickzackartig verlaufende Linie, die von der Mitte der oberen Seite des Dreiecks zum oberen Dekorationsband verläuft<sup>314</sup>. Welche Funktion dieses Detail hat bzw. wie es im Zusammenhang mit den punktierten Dreiecken zu interpretieren ist, muß hier

311 Vgl. O. TUFNELL u.a., Lachish II, Plate LXV No. 7.

312 Vgl. O. TUFNELL u.a., Lachish II, Plate LXI, No. 4.

313 Vgl. zu isolierten Darstellungen einer Scham neben den oben diskutierten Beispielen auch die bei N. CHOLIDIS, Möbel, 78f.112.140.180, genannten Beispiele sowohl auf Keramikgefäßen als auch auf Stuhl- und Bettmodellen.

314 Auf dem Kelch ist diese rote Verbindungslinie deutlich bei Motiv B-D zu sehen. Motiv A ist der Teil weggebrochen. Auf der Keramikscherbe **Abb. 9**, auf der lediglich das Dreieck dargestellt ist, verläuft die Linie sehr sorgfältig zickzackförmig zum oberen Dekorationsband. Schließlich findet sich der Ansatz einer Linie auch bei der gröber dekorierten Scherbe **Abb. 8**, allerdings ist dort keine Fortsetzung zum Dekorationsband erhalten. Ferner findet sich im Unterschied zu den übrigen Beispielen auf dieser Scherbe an der rechten oberen Rundung ein weiterer Ansatz einer Linie.

vorerst offenbleiben<sup>315</sup>. Zumindest läßt sich (negativ) sagen, daß sich diese zusätzliche Linie in die Interpretation des Dreiecks als „Schamdreieck“ nur sehr schwer einordnen läßt. Obwohl neben der Deutung der Dreiecke als „Schamdreiecke“ derzeit keine andere plausible Erklärung der Darstellung existiert und auch hier keine Alternativdeutung vorstellbar werden kann<sup>316</sup>, sollten doch die Bedenken genannt werden. Sowohl das isolierte Motiv auf der Keramikscherbe aus Lachisch (Abb. 8) und Geser (Abb. 10) als auch die senkrechte Verbindungslinie bedürfen erst einer Erklärung, bevor man sich ohne Vorbehalte der Interpretation der Darstellung auf dem Kelch als symbolisierter weiblicher Schoß anschließen kann<sup>317</sup>.

- 315 Es existiert m.W. nur noch eine Parallele aus Geser (vgl. R.A.S. MACCALISTER, Gezer III, Pl. 167,17; s. Abb. 10). Dort ist in einem Feld ein aufrechtstehendes spitzwinkliges Dreieck zwischen zwei Dekorationselementen dargestellt. Das Dreieck ist punktiert und hat wie die Lachischdreiecke eine Punktumrandung. Auch hier scheint das Dreieck durch eine dünne (gerade) Linie aufgehängt zu sein. Die Fortsetzung der Linie ist weggebrochen (vgl. dazu vielleicht die ähnliche Scherbe ebd. Pl. 160,5, wo drei Linien möglicherweise von einem Dreieck ausgehen und in einem horizontalen Dekorationsband enden). Auch hier spielen Capriden keine Rolle, ein Bezug zur Göttin ist nicht zu sehen. Den Hinweis auf dieses sb-zeitliche Stück verdanke ich Helga und Manfred Weippert, Heidelberg.
- 316 Es kann erwogen werden, daß sich das Motiv als Dekorationselement als Verkürzung aus Darstellungen von stilisierten Bäumen entwickelt hat, die von Tieren begleitet oder flankiert werden. So existiert z.B. eine sb-zeitliche Baumdarstellung auf einem Miniatur-Krater aus Lachisch (O. TUFNELL u.a., Lachis III, Plate 85 No. 991), die aus zwei Dreiecken zu bestehen scheint, die mit ihren Spitzen aufeinanderstehen. Der Stamm tritt deutlich aus dem oberen Dreieck, das zumindest an den seitlichen Rändern mit Punkten versehen ist, heraus. Daß Bäume als auf der Spitze stehende Dreiecke stilisiert werden, findet sich häufiger, vgl. die o. angegebenen Parallelen sowie einen Krater aus der 1. Hälfte 12. Jh. aus Beth-Schean (Y. YADIN; S. GEVA, Investigations, 58f mit Fig. 24), auf dem das Motiv des von Capriden flankierten Baumes in einem Busch mit einzelnen Zweigen übergeht. Der Busch hat die Form eines fast gleichseitigen Dreiecks. Sehr ähnlich durch die Punktdekoration gestaltet sind die (Lotus-?) Blüten an einem stilisierten Baum in der bereits erwähnten Keramikdekoration aus Hazor (vgl. Y. YADIN u.a., Hazor I, Pl. 86,1). Sollte es sich in Lachisch um stilisierte Blüten handeln? Immer wieder bleibt man allerdings bei den Deutungsversuchen an der senkrechten Linie hängen, die weder einfach mit einem stilisierten Baum noch mit Blüten zu vereinbaren ist. Es muß nach weiteren Verbindungspunkten gesucht werden, was hier allerdings nicht geleistet werden kann. Eine Durchsicht der gängigen Publikationen und Ausgrabungsberichte hat nicht unmittelbar zu Verbindungsgliedern geführt.
- 317 Die von S. SCHROER (Bilder, 39f mit Abb. 17; Zweiggöttin, 28 mit Abb. 15, vgl. auch Aschera, 20 mit Abb. 6) in diesem Zusammenhang angeführten Krugmalereien vom *Tell el-Fār'a* Süd sind m.E. als Parallele nicht einschlägig. Dort ist auf einer sb-zeitlichen Keramikscherbe ein stilisierter Baum dargestellt, der von drei Capriden-Paaren flankiert wird. Zu beiden Seiten des Motivs ist ein Fisch dargestellt. Von einem der Fische geht eine bogenförmige Linie aus, die an der Krone des Baumes mündet. Die Zwischenräume zwischen den Zweigen sind mit kleinen Punkten dekoriert. SCHROER hält diese Punkte für „die typische Punktierung des Schamdreiecks“ (Bilder, 40) und sieht in der Keramikdekoration einen Beleg für die „Verschmelzung von Schamdreieck und heiligem Baum“ (ebd.). Daß durch die Punkte die Baumkrone als Schamdreieck ausgewiesen werden sollte, ist unwahrscheinlich. Wahrscheinlicher sollen die Punkte den Bezug zum lebensspendenden Wasser überhaupt oder

Auch dann läßt sich allerdings diese Darstellung nicht zwingend mit Aschera identifizieren oder als flankierendes Argument für die Existenz eines Ascherakultes in Lachisch auswerten<sup>318</sup>. Man wird die Darstellung auch nicht als „sicheren Anhaltspunkt für die Quasi-Identität von Göttin (Aschera) und dem Motiv der Capriden am Baum in der Ikonographie“<sup>319</sup> werten können, denn dafür ist das Motiv der Capriden am Baum zu vieldeutig und zu wenig auf eine bestimmte Göttin, sondern vielmehr auf einen Aspekt *göttlicher Wirkmacht* bezogen, nämlich auf ihre lebensspendende, regenerative und lebenserhaltende Kraft.

### (3) Ergebnis

Zusammenfassend ist zu der Diskussion des Befundes aus Lachisch festzuhalten: Der beschriftete Lachisch-Krug ist nicht eindeutig mit einem Ascherakult im sb-zeitlichen Lachisch in Verbindung zu bringen. Weder über den epigraphischen noch den ikonographischen Befund und auch nicht über eine Kombination beider miteinander läßt sich der Krug als Weihgabe der Göttin Aschera verstehen. Nur unter der Voraussetzung, daß der Baum unzweifelhaft als Ascherasymbol zu deuten ist (was nicht der Fall ist!) und der Annahme, daß eine intentionale Beziehung zwischen Inschrift und Zeichnungen existiert, ließe sich der Krug mit einem Ascherakult in Verbindung bringen. Die Hypothetik dieses Versuches wurde sowohl anhand des Inschriftenbefundes als auch anhand der Keramikdekoration aufgewiesen. Über die Deutung des „Lachisch-Ewer“ läßt sich der sog. „Grabentempel“ jedenfalls nicht als ein sb-zeitliches Heiligtum der Göttin Aschera erweisen (wenn es sich überhaupt um einen Kultbau handelt). Auch die anderen Funde (wie der dekorierte Kelch) aus demselben Bereich konnten hier keine Klarheit oder Eindeutigkeit schaffen. Auf der anderen Seite muß zugestanden werden, daß sich ein Bezug zu Aschera nicht völlig ausschließen läßt. Es kann sowohl eine der bekannten großen „kanaanäischen“ Göttinnen (Anat, Astarte, Aschera) oder eine im lokalen Kult in Lachisch verehrte fremde oder einheimische Göttin gewesen sein, der die Weihgabe Mattans gegolten hat. Es handelt sich wie so oft um eine Leerstelle,

---

zu einer Quelle symbolisieren (vgl. die Verbindungslinie von der Baumkrone zu dem Fisch). Wasser und Baum werden durch die Darstellung parallelisiert. Vgl. dazu O. KEEL, AOBPs, 120; U. WINTER, Frau, 435f; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 64f.

318 Auch die Kleinfunde aus Lachisch geben keinen weiteren Anhaltspunkt zur Identifikation der verehrten Göttin mit Aschera. Sie zeugen nur davon, daß eine Göttin verehrt wurde, die auch mit Aschera identisch sein könnte. Es handelt sich um das Bruchstück einer *Qudšu*-Plakette (vgl. O. TUFNELL u.a., Lachish II, Plate XXVIII No. 6, vgl. auch den Göttinnenkopf [Hathor?] Plate XXI No. 46); mehrere Schmuckanhänger in Gestalt oder mit Darstellung achtstrahliger Sterne (vgl. ebd. Plate XXVI, 9-15; vgl. dazu P.E. MCGOVERN, Pendants, 75-77 mit Kat. Nr. 342-356; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 84). Einige Kleinfunde weisen auch auf die Existenz einer Hathorverehrung im „Grabentempel“ (vgl. dazu O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 84.80).

319 S. SCHROER, Bilder, 39.

die m.E. offen gelassen werden sollte. Daß es einen Göttinnenkult in Lachisch gab, ist nicht bestreitbar. Daß dieser der Astarte gegolten hat, ist ebenso wahrscheinlich.

Die These der Austauschbarkeit von Göttin und Scham wurde auch anhand der Keramikdekoration aus Lachisch erneut in Frage gestellt. Der Befund ist differenzierter als es in der derzeitigen Diskussion scheint, wo das Einzelstück aus dem Gesamtbefund isoliert wird und widerständige Details unter den Tisch fallen. Das Dreieck in der Keramikdekoration ist nur mit Mühe als Schamdreieck und kaum als Substitut der Göttin zu interpretieren. Die aus dem Befund von Lachisch erhobene Gleichung

von Capriden flankierter stilisierter Baum	<->	von Capriden flankiertes Dreieck
stilisierter Baum	<->	göttliche Scham
göttliche Scham	<->	Göttin
von Capriden flankierter stilisierter Baum	<->	Göttin

ist nicht haltbar. Dagegen sprechen nicht zuletzt die Belege des isolierten Dreiecks ohne Capriden, bei denen ebenfalls fraglich ist, ob es sich um isolierte Schamdreiecke handelt. Fällt die Voraussetzung einer Austauschbarkeit von Göttin, Scham und Baum für den Kelch aus Lachisch, dann läßt sich dieser nur noch über den beschrifteten Lachisch-Krug mit einem Ascherakult verbinden. Damit wird durch die eine Unsicherheit die nächste gestützt: eine fast endlose Kettenreaktion.

*e) Terrakottaplaketten aus Afek und Kibbuz Revadim  
als Darstellungen der Muttergöttin Aschera?*

Am südlichen Rand der Scharonebene ist im Zusammenhang der Ausgrabungen von Afek/Tell Rās el-‘Ēn/Antipatris (1972-1985) 1978 ein Fragment einer Terrakottaplakette gefunden worden. Ein zweites, nahezu identisches Exemplar wurde 1980 38 km südlich von Afek am Übergang zwischen Schefela und Küstenstreifen auf der Höhe Aschdods im *Naḥal Sōreq* gefunden. Beide wurden in einem wahrscheinlich identischen Model gepreßt, der - wie meist - nicht erhalten geblieben ist.

Die erste, erheblich fragmentarischer erhaltene Plakette (**Abb. 11**) (Kopf und Halspartie sowie der überwiegende Teil der Beine sind weggebrochen)<sup>320</sup>, fand sich im Schutt des „Residence Palace VI“ (Ende 13. Jh.) bei den Ausgrabungen<sup>321</sup>. Die zweite (**Abb. 12**), bis auf die unteren zwei Drittel der Beine komplett, wurde auf dem Gelände des Kibbutz Revadim in der Nähe von *Tēl Miqnē*/Ekron als Oberflächenfund gefunden<sup>322</sup>. Die Plaketten

---

320 Vgl. M. KOKHAVI, *Aphek*, 38 Abb. 17 und die Umzeichnung ebd. 20, Abb. 17; P. BECK, *Type*, 28.

321 Gefunden in der Zerstörungsschicht der sog. „Governor's residence“ 13. Jh. in Afek. Vgl. zum Fundkontext P. BECK, *Type*, 29. Zu den Ausgrabungen der Palastanlagen der SB-Zeit vgl. M. KOKHAVI, *Aphek*, VII.XI-XIII; H. WEIPPERT, *Palästina*, 272-274.

322 Vgl. dazu P. BECK, *Type*, 28. Das erhaltene Stück ist etwa 8 cm hoch und ca. 5 cm breit.

stellen frontal eine nackte Frau dar, die beide Hände kreisförmig vor dem Körper an ihre Scham gelegt hat und mit den Fingern ihre Schamlippen auseinanderhält. Ihre relativ hoch- und weit auseinanderstehenden Brüste heben sich wie der Nabel deutlich als Erhebungen vom Körper ab. Unter beiden Brüsten sind Kinder in Schräglage dargestellt, die eine ihrer Hände an je eine Brust legen. Mit der anderen Hand berühren sie die obere der zwei Spitzen der langen Stirnlocke. Die Kinder könnten als säugend vorgestellt sein, auch wenn bei dem Kind auf der linken Seite ein deutlicher Abstand zwischen Brust und Kopf sichtbar ist<sup>323</sup>. Von den langen Haaren fallen zwei Strähnen vor dem Körper zwischen den Brüsten hinab, wobei die Enden knapp über dem Nabel eine nach außen geöffnete Rundung bilden. Die Haarfrisur ist vielleicht als langgezogene Omegaform zu beschreiben; auffallend ist der tief eingezogene Scheitel<sup>324</sup>. Auf beiden Oberschenkeln der vollständigeren Plakette aus Refadim sind Reste von Capriden am Baum zu erkennen<sup>325</sup>. Die Frau trägt sowohl Armschmuck (jeweils drei schmale Reifen am Unterarm) sowie einen Anhänger am Hals in Form eines nach unten geöffneten Halbmondes<sup>326</sup>.

Zu diskutieren ist, ob die beiden Kinder als säugend dargestellt sind oder ob die Darstellung anders zu interpretieren ist. Auffallend gegenüber anderen Darstellungen einer stillenden Frau ist, daß die Kinder nicht von der Mutter mit den Armen gehalten werden. Dies und der Abstand der Kinderköpfe zu den Brüsten der Frau sind für P. BECK ausreichende Gründe, nicht vom Säugen der Kinder auszugehen: „This figure diverges from the Egyptian type, however, in that the infants are not suckled by the woman, leading to the suggestion that the situation depicted is one that precedes birth“<sup>327</sup>. In ihrer ausführlicheren Diskussion der beiden Plaketten äußerte sich P. BECK 1986 differenzierter: Zu Recht führt sie als Gegenargument an, daß bei einer vorgeburtlichen Szene die „Röntgenperspektive“ ungewöhnlich bleibt, überhaupt die Darstellung singular wäre. Auch verweist sie zu Recht dar-

323 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 82, die aber auf ihrer Umzeichnung den Abstand zu wenig berücksichtigen. Vgl. den Abstand auf dem Photo (M. KOKHAVI, *Aphék*, 38 Abb. 17). Zur Diskussion s.u.

324 Die Stirnlocken dürften kaum als Schlangen anzusprechen sein (vgl. dazu den Verweis bei O. MARGALITH, *Type*, 109).

325 Der Baum auf dem rechten Oberschenkel endet in der deutlichen Erhebung des Knies. Die beiden Capriden sind leicht variiert. Das rechte Tier knabbert an der Spitze des stilisierten Baumes, was links nicht mit gleicher Deutlichkeit zu erkennen ist.

326 Vgl. so auch P. BECK, *Type*, 30. Daß der Schmuck einen „nach unten geöffneten Ring“ darstellt, „der an das  $\Omega$ -förmige, den Mutterschoß evozierende Symbol erinnert“ (O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 82, vgl. 29) ist m.E. nicht zu erkennen. Die zumeist deutliche Außenbiegung des  $\Omega$ -förmigen Symbols auf den Stempelsiegeln der mB-Zeit ist hier selbst im Ansatz nicht zu erkennen (vgl. die Abzeichnungen der Siegel bei O. KEEL,  $\Omega$ -Gruppe, Abb. 2-20). Bei dem dargestellten Schmuckstück handelt es sich vielmehr um die vielfach belegte Form des nach unten geöffneten Halbmondes. Vgl. zu diesem in der SB-Zeit häufig belegten Schmuck P.E. MCGOVERN, *Pendants*, 68-70 mit Fig. 69, Kat.Nr. 268-297 mit Pl. 18-19.

327 P. BECK, in M. KOKHAVI, *Aphék*, XXI.



auf, daß die Verbindung der Hände zu der „Haarspitze“ (s.o.) nicht als Anfassen der Nabelschnur gedeutet werden kann. Sie schließt aufgrund dieser Schwierigkeiten: „The aforementioned reservations make an unequivocal explanation of the scene rather difficult. A certain ambiguity seems to characterize the scene, as though it was intended to depict the stages before and after birth, and this may well have been intended“<sup>328</sup>.

Daß die Kinder nicht unmittelbar an der Brust säugend dargestellt sind, könnte auch durch die modelbedingte „Knopfform“ der Brüste kommen. Die Handhaltung der Kinder deutet aber relativ eindeutig auf das Säugen hin (vgl. vor allem die bekannte Dekorationsplatte aus Elfenbein aus dem Palast in Ugarit mit den „säugenden Prinzen“<sup>329</sup>). Daß die Kinder hier nicht von der Mutter gehalten werden, dürfte durch das zweite Aussagezentrum, den Händen an der Vagina, bedingt sein. Für die Darstellung einer „vorgeburtlichen Szene“ bzw. einer Schwangeren könnte folgendes Detail sprechen. Auf dem Unterbauch der Frau befindet sich zwischen Scheide und Nabel eine deutlich erkennbare horizontal gestreckte Wölbung<sup>330</sup>. Nun sind Schwangere aber überwiegend in Sitzhaltung dargestellt und halten meist mindestens eine Hand auf den Bauch<sup>331</sup>. Auch will das Auseinanderhalten der Schamlippen nicht zu einer Schwangeren passen. Für eine Verortung der Kinder im Bauchraum der Frau liegen sie zu hoch. Ihre Handhaltung ist nur schwer mit der Darstellung einer „vorgeburtlichen Szene“ vereinbar. Es bleibt kaum etwas anderes übrig, als sich die Kinder säugend vorzustellen. Wozu aber das völlig ungewöhnliche Auseinanderhalten der Schamlippen? Dies ist kaum als erotische Offerte, sondern eher als Symbolisierung des Mutterschoßes oder des „geöffneten Geburtskanals“ zu verstehen. Die Darstellung symbolisiert durch die ungewöhnlich deutliche Präsentation der geöffneten Vagina und die säugenden Kinder die gebärende *und* nährende Lebenskraft und Schutzmacht der Göttin. Wahrscheinlich ist eine Mutterfigur dargestellt, die im Vorstellungskreis „Schwangerschaft (?), Geburt, Kleinkinder“ ihre Kompetenz entfaltet.

Sowohl BECK als auch KEEL und UEHLINGER beziehen die *zwei*, neben einem stilisierten Baum aufgerichteten Capriden, die auf den Schenkeln die Scham flankieren, zentral mit in

---

328 P. BECK, Type, 31.

329 Photo bei W. ORTHMANN, Orient, Abb. 427; Umzeichnung z.B. bei H. WEIPPERT, Palästina, 309; vgl. auch U. WINTER, Frau, 387f mit Abb. 409; zur Handhaltung auch das bedingt vergleichbare altbabylonische Terrakottarelief ebd. Abb. 390.

330 P. BECK will diese Erhöhung als Schambehaarung deuten (vgl. jetzt auch O. MARGALITH, Type, 109), aber dafür ist die Wölbung zu weit oben liegend, zu ausladend, und zudem würden auch für eine solche Darstellung der Schambehaarung m.W. die Parallelen fehlen. Doch die Erhöhung als Bauch einer Schwangeren zu deuten, will ebenfalls nicht überzeugen. Dafür ist sie eindeutig zu gering. Wenn man sich auf die Deutungsmöglichkeit der Darstellung einer Szene unmittelbar nach der Geburt einläßt, stellt die Erhöhung vielleicht den noch nicht zurückgebildeten Bauch dar (?).

331 Zu Darstellungen von Schwangeren vgl. U. WINTER, Frau, 369-371.

die Deutung ein: „Die Göttin vereinigt in einer Gestalt die geheimnisvollen Mächte *der mütterlichen Erde*, die Menschen und Tiere gebiert, nährt und gedeihen läßt“<sup>332</sup>. Dies ist m.E. unzutreffend<sup>333</sup>. Die Darstellung hat deutlich ein doppeltes Zentrum, was durch die reliefierte Gestaltung geschickt unterstrichen ist. Das eine Zentrum bilden die beiden Kinder, die durch die stark abgehobenen Arme einerseits und die beiden Haarstränen andererseits quasi eingerahmt oder schützend umfassen werden. Das zweite Zentrum bildet die geöffnete Vulva, auf die der Blick von oben durch die gerundeten Arme und von unten durch die Einbuchtung des Schenkelzwischenraums gelenkt werden. Die beiden Capridendarstellungen auf den Schenkeln bilden nur ein Nebenmotiv. Die vegetative Fruchtbarkeit gehört nicht zu den Kompetenzbereichen der dargestellten Göttin. Viel eher sind die flankierenden Capriden als begleitendes Regenerationssymbol zu deuten, die die Funktion der geöffneten Scham unterstreichen und damit die „lebensfördernde Ausstrahlung der Göttin versinnbildlich(en)“<sup>334</sup> sollen, aber nicht die Zuständigkeit der Göttin für Flora und Fauna und schon gar nicht „die geheimnisvollen Mächte der mütterlichen Erde“ zum Ausdruck bringen<sup>335</sup>. Daß eine Göttinnendarstellung vorliegt, ist zwar nicht mit letzter Sicherheit zu sagen, aber sehr wahrscheinlich. Bei allem Vorbehalt der Klassifizierungen kann man die Plaketten als Darstellung einer „Muttermutter“ oder einer „göttlichen Mutter“ bezeichnen.

KEEL und UEHLINGER erwägen, die Darstellung auf den Plaketten über eine Verbindung mit den Ugarittexten als Ascheradarstellung zu deuten. „Will man auch diesen ikonographischen mit literarischen Befunden aus Ugarit korrelieren, legt sich wiederum eine Verbindung mit *Aṭirat*/Aschera nahe“<sup>336</sup>. Als Gründe nennen sie deren Funktion als Göttermutter<sup>337</sup>, ihr Epiteton *rhmy*<sup>338</sup> und assoziieren darüber auch KTU 1.23, die Geburt von *Šaḥar*

332 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 82 (Herv. vom Verf., C.F.); P. BECK, in M. KOKHAVI, *Aphek*, XXI: „The position of the hands, the infants, and the ibexes and trees discernable at the feet of the Revadim figurine testify to its being a fertility goddess - one that pertains to both humans and flora and fauna“. Das Moment der vegetativen Fruchtbarkeit kommt auch bei O. KEEL zutage, wenn er schreibt: „Die Bäume mit Capriden rechts und links der Scham evozieren die Baumgestalt der Aschera in Palästina“ (*Kulttraditionen*, 456).

333 Schon die Prämisse der „mütterlichen Erde“ und die Verbindung der Darstellung mit dem Mutterschoß der Erde können bezweifelt werden. Zur Frage der „Muttermutter Erde“, zu der sich O. KEEL und auch O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, mehrfach geäußert haben, soll an anderer Stelle breiter Stellung bezogen werden.

334 So für Hase, Affe und Capride als Begleitmotive der Glyptik in der MB und SB I-Zeit S. SCHROER, *Göttin*, 123.

335 Für die hier vertretene These könnte sprechen, daß es sich nicht um „je ein von Capriden flankierte(n) Palmettbaum“ (so O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 82) handelt, sondern entgegen der sonst üblichen paarweisen Darstellung um je einen Capriden an einem stilisierten Baum, wobei die Tiere jeweils an der Außenseite der Oberschenkel den stilisierten Bäumen und der Scham zugewandt sind. Die „Halbierung“ des üblichen Motivs entspricht der symmetrischen Darstellung und den beiden Kindern.

336 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 82.

337 Vgl. zu den entsprechenden Stellen o. Anm. 195 im zweiten Hauptteil.

und *Šalim*<sup>339</sup>. Damit verbinden KEEL und UEHLINGER die Darstellung mit nahezu zeitgenössischen, allerdings überwiegend mythologischen Texten. Die deutliche räumliche Distanz zwischen Ugarit und Afek muß dabei kein unbedingter Hindernisgrund sein: Zum einen liegt Afek an einer der bedeutendsten Handelsstraßen, der *Via Maris*, und zum anderen ist in dem „Verwaltungsgebäude“ (Residence Palace VI) auf dem *Tell Rās el-‘Ēn* ein Keilschriftbrief aus Ugarit gefunden worden, der von Handelsverbindungen zwischen Afek und Ugarit zeugt<sup>340</sup>. Trotz der sich unmittelbar einstellenden Assoziation einer *Aṭirat*-Darstellung auf den Plaketten ergeben sich Bedenken gegen eine vorschnelle Identifikation:

- Zunächst ist festzuhalten, daß die mythologischen Texte aus Ugarit sehr wahrscheinlich einen anderen Referenzrahmen als die Terrakottaplaketten haben, die eher dem Bereich der Privatfrömmigkeit angehören dürften. Eine ikonographische Umsetzung von KTU 1.23 auf den Plaketten ist von daher zunächst nicht sehr naheliegend. Die Darstellung der „Kinder“ ist nicht sehr detailliert, so daß daraus Schlußfolgerungen nur bedingt gezogen werden können. Es muß offen bleiben, ob die Zweizahl aus „symmetrischen“ oder inhaltlichen Gründen gewählt wurde<sup>341</sup>. Nichts deutet darauf hin, daß die Kinder göttlichen Charakter haben oder astral konnotiert wären (*Šaḥar* und *Šalim*). Es handelt sich nicht um eine Mutter der Götter, sondern um eine göttliche Mutter. Fällt damit die „Illustration“ des Mythos aus, verbliebe die Möglichkeit einer Darstellung *Aṭirats* als „vergöttlichte Mutter“.
- Eine Unsicherheit besteht allerdings in der Bestimmung der Rolle *Aṭirats*. Sie tritt in Ugarit *in den mythologischen Texten* als „Mutter aller Götter“ auf. Daß mit dieser Funktion (vor allem im Bereich der persönlichen Frömmigkeit) auch die Vorstellung der Rolle als „Mutter alles Lebendigen“ (vgl. Gen 3,20; 4,1), also als Muttergöttin par excellence, für die Ugariterinnen und Ugariter verbunden war, ist zwar denkbar, aber keinesfalls sicher. Zumindest ist dieser Schluß aus der Rolle *Aṭirats* in der Mythologie nicht zwingend und über übrige Texten nicht gedeckt. Daß durch das Epithet *rhmy* ihr Charakter als „vergöttlichter Mutterschoß“ zum Ausdruck kommt, der auch im Bereich der Privatfrömmigkeit ihre „Rolle“ definierte, kann nicht weiter belegt werden. *rhmy* könnte ebensogut ihre Funktion in der Mythologie als „Mutterschoß der Götter“ zum Ausdruck bringen.

---

338 S. dazu im Abschnitt über KTU 1.23 u. S. 611f.

339 Vgl. auch O. KEEL, *Kulttraditionen*, 454-456; O. MARGALITH, *Type*, 111. Auch P. BECK assoziiert die Geburt der beiden Gestirngötter, verwirft diese Sicht aber wieder, da sie von zwei voneinander zu unterscheidenden Müttern in KTU 1.23 ausgeht (vgl. P. BECK, in M. KOKHAVI, *Aphek*, XXII). Zur Diskussion von KTU 1.23 s.o. S. 600-614.

340 Vgl. D.J. OWEN; I. SINGER in M. KOKHAVI, *Aphek*, XVII-XIX, 31.

341 Durch die Stellung der Arme, die Haarlocken und die Dekoration auf den Oberschenkeln ist eine weitestgehende Symmetrie vorgegeben, so daß die Verdoppelung des Kindes aus Symmetriegründen erfolgt sein könnte. Zu Mutterdarstellungen mit einem Kind vgl. z.B. U. WINTER, *Frau*, Abb. 57-61.385.398-399.403-407.411-412; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 94-96; P. BECK, *Figurine*, 30.

Hinzu kommt, daß der Darstellungstyp bisher ohne Parallelen ist<sup>342</sup>. Die gleichzeitige Hervorhebung von Scham/Vagina/Schoß und dem Aspekt der „Dea nutrix“ bleibt ungewöhnlich. Relativ sicher ist, daß die Darstellung autochthone Elemente aufnimmt (Frontaldarstellung; Nacktheit); möglicherweise handelt es sich um ein lokales Phänomen. Mit anderen Darstellungen stillender Mütter, die in der ausgehenden SB-Zeit in funktionaler Entsprechung zum ägyptischen Isis-Horus-Motiv auftauchen<sup>343</sup>, sind die Plaketten nur bedingt vergleichbar. Dennoch muß wohl die Beliebtheit dieses Motivs gerade für die „Gouverneursresidenz“ Afek/Tell Rās el-‘Ēn mit in die Interpretation einbezogen werden, auch wenn man bisher keine Isis-Darstellung in Afek gefunden hat. Für eine deutliche Präsenz der ägyptischen Göttin im sb-zeitlichen Afek spricht möglicherweise ein kleines, mit brauner Tinte beschriebenes Fayence-Stück, das im Bereich der Residenz gefunden worden ist: „It is probable, therefore, that this plaque was a foundation offering for a temple of Isis erected by Ramses II, builder of the governor's residence at Aphek“<sup>344</sup>. Allerdings ist ein Isis-Tempel oder -Heiligtum in Afek bisher nicht nachgewiesen<sup>345</sup>. Da die hier zur Diskussion stehenden Plaketten keinerlei ägyptischen oder ägyptisierenden Charakter tragen, könnte man allerhöchstens von einer *lokalen Umsetzung* oder *eigenständigen Übertragung* des Isis-Motivs auf eine Darstellung einer der lokal residenten kanaanäischen Göttinnen sprechen<sup>346</sup>. Nimmt man eine deutliche Beeinflussung der ägyptischen Kolonialmacht auf die religiösen Vorstellungen der kanaanäischen Bewohner und Bewohnerinnen von Afek und Umgebung an, würde die unter Ramses II. beliebte Anat in Frage kommen<sup>347</sup>. Allerdings spricht für eine Identifikation mit Anat, wie sie aufgrund der Ähnlichkeit des Motivs und der Zweizahl der Kinder auf der Elfenbeintafel aus dem Palastbereich in Ugarit vorgeschla-

342 Die übrigen in Afek aus der ausgehenden SB-Zeit gefundenen Plaketten geben keine weiteren Hinweise für die Identifikation, da nicht klar ist, ob sie dieselbe oder eine andere Göttin darstellen. Es handelt sich um zwei Terrakottaplaketten mit Qudšu-Darstellungen und um eine Terrakotta-Figurine vom Typ der „nackten Göttin mit seitlich anliegenden Armen“ (vgl. dazu U. WINTER, Frau, 98-100 bes. mit Abb. 13, einer ähnlichen sb-zeitlichen Figurine vom Tell Masad bei Beth-Schean). Vgl. zu den Figurinen aus Afek M. TADMOR, in M. KOKHAVI, Aphek, XXI.20 mit Abb. 14-16 und dem Photo S. 38.

343 Vgl. dazu O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 94-96.

344 R. GIVEON, in M. KOKHAVI, Aphek, XIV, vgl. die Abb. S. 30.

345 Vgl. zur Vermutung eines Temples auch H. WEIPPERT, Palästina, 294.

346 Die Darstellung wäre durch Beeinflussung oder als Reaktion auf die Präsenz der Isis entstanden, womit vielleicht die ungewöhnliche Darstellungsform erklärt werden könnte. Die Singularität des Darstellungstyps ist allerdings keine sichere Ausgangsbasis für die Interpretation. Dies kann sich durch neue Funde eventuell sehr schnell ändern. Allein die Tatsache, daß nicht beide Plaketten in Afek gefunden wurden, sondern in einiger Entfernung voneinander, könnte für eine weitere Verbreitung des Typs in der lokalen Umgegend sprechen. Da die vollständigere Plakette Oberflächenfund ist, lassen sich auch daraus keine weiteren Schlüsse ziehen.

347 Vgl. zur Beliebtheit unter Ramses II. U. WINTER, Frau, 399f.

gen wird<sup>348</sup>, außer ihrer Beliebtheit als „göttliche Amme“ in Ägypten sehr wenig. Anat ist in der SB-Zeit überwiegend als kriegerische und nicht als „Muttergottheit“ dargestellt<sup>349</sup>. Eine Deutung der beiden Kinder in Analogie zu der legitimierenden Ammenfunktion der Anat ist ausgeschlossen.

Abschließend ist zu den beiden Terrakottaplaketten festzuhalten: Die Identifikation sollte offengelassen werden<sup>350</sup>. Da weder die Identifikation der Darstellung mit Aschera über die mythologischen Texte aus Ugarit gelingen will, noch die Capridendarstellungen auf den Schenkeln eindeutig auf Aschera verweisen<sup>351</sup>, muß die Verbindung mit Aschera als grundsätzlich zwar möglich, aber sehr unsicher bezeichnet werden. Die Darstellung betont den Leben schenkenden (reproduktiven) Aspekt und die lebenserhaltende Kraft der Göttin über ihren Mutterschoß und die säugenden Kinder an ihren Brüsten. Es erscheint wahrscheinlich, daß die Göttin für den Bereich des Kindersegens, die *menschliche Fruchtbarkeit* zuständig war. Es ist gut denkbar, daß die Plaketten Amulettcharakter hatten. Der Darstellungstyp scheint (bisher) als eine lokale Variante mit ungewöhnlichen Darstellungselementen. Die Darstellungen könnten sich auf Aschera, aber auch auf eine andere, möglicherweise lokale „Muttergöttin“ beziehen.

### 3. Eisenzeitliche Kultständer und Ascherakult

In die Diskussion um die Bedeutung von Göttinnen in den Kulturen Israels/Palästinas sind in den letzten Jahren vermehrt auch Terrakottakultständer eingebracht worden. Diese weisen teilweise durch Dekorationselemente bzw. deren ikonographischen Kontext, etwa durch die Ausstattung mit weiblichen, z.T. nackten Figurinen, durch chthonische oder regenerative Symbolik oder durch die Darstellung von Botentieren (Tauben) auf die Sphäre einer Göttin. Bei der Suche nach Aschera, Ascherakult und Ascheradarstellungen hat insbesondere der von P.W. LAPP in Taanach gefundene Tonständer Bedeutung erlangt, der als Kultgerät eines YHWH-Aschera- oder Aschera-Baal-Kultes interpretiert worden ist. Inzwischen sind aber auch andere Kultständer etwa aus dem jordanischen Pella, aus Megiddo oder das „Tonhäuschen“ aus Bet-Schean in den Kontext des Göttinnen- bzw. Ascherakultes gestellt worden. Bei den Terrakottakultständern handelt es sich um hochrechteckige, turmförmige, z.T. gestufte oder runde, zylindrische Ständer, deren Außenseiten teils durch Öffnungen durchbro-

---

348 S. dazu o. Anm. 194 im zweiten Hauptteil.

349 Vgl. z.B. I. CORNELIUS, Anat, 22f.25f; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 97f.

350 Vgl. so auch P. BECK, Type, 32.

351 Gegen O. KEEL, Kulttraditionen, 456. Wenig überzeugend ist auch die These von O. MARGALITH (Type, 109-113), daß die Plaketten „probably the *’āšērā* of Jezebel (1 Kgs xvi 33; 2 Kgs xiii 6) which was introduced to Jerusalem by Manasseh (2 Kgs xxi 3), and possibly the consort of Yahweh-Shomron“ darstellen würden.

chen sind und die mit einem abnehmbaren oder fest verbundenen Schalenaufsatz versehen waren. Derartige Ständer sind in Mesopotamien und der Levante seit dem Chalkolithikum sowohl für Heiligtümer als auch in nicht explizit kultischen Kontexten belegt. Für die hier besonders interessierenden eisenzeitlichen Exemplare ist in den überwiegenden Fällen eine Verwendung in Hauskulten anzunehmen. Die Funktion dieser Kultgeräte wird weiterhin diskutiert: Wurden sie früher als Räucherständer angesprochen, so hat sich aufgrund weitestgehend fehlender (funktional zu interpretierender) Brandspuren und anderer Indizien inzwischen durchgesetzt, diese Bezeichnung zu meiden. Die Kultgeräte werden daher als Opferständer (z.B. für Libationen) oder *ohne Engführung auf eine Verwendungsform* als Kultständer bezeichnet<sup>352</sup>.

a) Der „Kerubenthroner“ und die „Herrin der Löwen“ -  
YHWH und Aschera in Taanach?

Das wohl bekannteste Exemplar<sup>353</sup> der Terrakottakultständer aus Palästina ist ein ca. 50 cm hoher Ständer mit annähernd quadratischer Grundfläche (15 x 16 cm) aus der Eisen IIA-Zeit<sup>354</sup>, der in recht gutem Zustand in der zweiten Grabung (1963-1968) auf dem *Tell Ta'annek* unter der Leitung von P.W. LAPP in einer Zisterne gefunden wurde (Abb. 13)<sup>355</sup>. Der innen hohle Ständer ist in 4 Register oder Friese geteilt, die jeweils durch eine horizontal umlaufende Wulst als Andeutung einer Bodenplatte voneinander getrennt sind. Die Register 1, 2 und 4 sind etwa gleich hoch, das 3. Register ist auffallend niedriger<sup>356</sup>. Auf das 4. Register ist eine niedrige, nach außen abgeknickte quadratische Schale mit doppelt abgehobenem „Pastillendekor“ aufgesetzt<sup>357</sup>. Die Rückwand ist im 2. und 4. Register mit Fensteröffnungen versehen, und die Seitenwände sind zur Hervorhebung der reliefierten Tiere unregelmäßig durchbrochen. Inwiefern diese Öffnungen mit der Funktion des Stän-

352 Vgl. zum Gesamtkontext A. REICHERT, Art. Kultgeräte, 189-191; L.F. DEVRIES, *Cult Stands*, passim; W. ZWICKEL, *Räucher kult*, 147-154, und zum weiteren Kontext J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 67-100; P.W. LAPP, 1968 *Excavations*, 44.

353 Der Bekanntheitsgrad läßt sich deutlich an der Verwendung in neueren Publikationen ablesen. Photos oder Zeichnungen des Ständers aus Taanach z.B. als Frontispiz in S. SCHROERS *Dissertation* von 1987, auf dem Schutzumschlag der Monographie zur Religionsgeschichte von M.S. SMITH, auf dem Umschlag von Heft 5 der *Biblical Archaeology Review* 1991.

354 Zu den Größenangaben vgl. H. WEIPPERT, *Palästina*, 472; J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 215. Zur Datierung vgl. auch P.W. LAPP, 1968 *Excavations*, 42.

355 Vgl. zum Fundkontext die Angaben bei P.W. LAPP, 1968 *Excavations*, 42; A.E. GLOCK, *Taanach*, 1147; J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 215. Photos bei P.W. LAPP, 1968 *Excavations*, 43; A.E. GLOCK, *Taanach*, 1142; *TREASURES*, 162; R. HESTRIN, *Cult-Stand*, 62-64.66; J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, Tafel 55.

356 Die Register werden von unten nach oben gezählt.

357 Auf der Rückseite fehlt das Dekor. Zur möglichen Herleitung dieses Dekorationselements aus der SB-Zeit vgl. die Angaben bei H. WEIPPERT, *Kesselwagen*, 30f.

ders zusammenhängen, läßt sich nicht mehr exakt bestimmen<sup>358</sup>. Wahrscheinlich ist der Ständer nicht mit einem Kult in einem Heiligtum zu verbinden, sondern wurde in einem Hauskult verwandt<sup>359</sup>.

In allen 4 Registern gibt es ein Zentrum, das von parallelen Darstellungen an den Seiten flankiert wird.

Im 1. Register ist es eine reliefartig grob modellierte<sup>360</sup> nackte Frau mit seitlich erhobenen Armen. Kopf und Brüste sind deutlich hervorgehoben, von den leicht gespreizten Beinen stehen die Füße seitlich ab<sup>361</sup>. Die Figur wird von zwei Löwinnen<sup>362</sup> mit aufgerissenem Maul flankiert, deren protomartig weit hervorstehender Kopf sehr sorgfältig durch tiefe Ritzungen gestaltet ist<sup>363</sup>. Die angedeuteten Hände der Frauenfigur berühren so gerade je ein Ohr der beiden Löwen. Zwischen dem rechten Löwen und der Frau ist deutlich ein größerer Kreis eingeritzt, der den vorhandenen Zwischenraum fast vollständig ausfüllt<sup>364</sup>.

---

358 Brandspuren an den Innenwänden wies der Ständer nicht auf, so daß ein Räucher Kult weitestgehend ausgeschlossen werden kann. Zu weiteren Annahmen der Funktion der Öffnungen in der Rückseite vgl. unten die Interpretationsvorschläge für das 2. Register.

359 Gegen R. HESTRIN, *Cult-Stand*, 77; W. G. DEVER, *Discoveries*, 115. Die Annahme von P.W. LAPP (1966 *Excavations*, 26-30; Taanach, 17-21), daß der in der Nähe des Fundortes ausgegrabene Raum eine kultische Funktion hatte, läßt sich nicht halten. Die Gründe zur Annahme einer „cultic structure“ von Taanach (vor allem die Kleinfunde: 140 Astragale, eine enorme Menge Keramik [zum großen Teil jedoch Haushaltskeramik!], 58 Webgewichte, ein Model für eine Frauenfigurine [Frau mit Scheibe] und eine „Massebe“, vgl. zu den Funden P.W. LAPP, *Taanach*, 19.23-25) reichen keinesfalls aus, vgl. zur Auseinandersetzung M.D. FOWLER, „Cultic“ Structure, *passim*. Weit wahrscheinlicher ist die Zuordnung des Ständers zu einem Hauskult, vgl. auch H. WEIPPERT, *Palästina*, 474; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 174f, und bereits für den zweiten Ständer und weitere Fragmente E. SELLIN, *Tell Ta'annek*, 82, der von privatem Charakter spricht.

360 Die Figur ist relativ schlecht proportioniert: Nase und Augen sind übergroß, die kaum ausgebildete Halspartie ist zu lang, ein Unterkörper fehlt fast völlig. Die Augen und die aus einer dünnen Tonrolle einfach gestaltete Frisur sind aufgesetzt.

361 Die Annahme von R. HESTRIN (*Cult-Stand*, 65), daß bei der Figur das Geschlecht durch ein Loch angedeutet sei, bleibt unsicher. In der Tat befindet sich ein deutlich sichtbares Loch zwischen den Beinen, allerdings könnte dieses Loch ebensogut durch ein Tonbläschen entstanden sein, vgl. das Detailphoto ebd. 66 Fig. 4. Ein etwa gleichgroßes Loch findet sich nämlich auch bei der linken Löwenfigur oberhalb des rechten Vorderlaufes.

362 Den beiden Tieren fehlt eine Mähne, so daß sie wahrscheinlich als Löwinnen anzusprechen sind. Im folgenden wird diese Differenzierung sprachlich nicht immer durchgehalten, da zum einen zwischen dem Symbolgehalt und der Funktion von weiblichen und männlichen kein großer Unterschied zu liegen scheint, zum anderen die Literatur meist von Löwen spricht.

363 Der aggressive Charakter dieser flankierenden Löwen wird durch das aufgerissene Maul, in dem Zähne und Zunge deutlich sichtbar sind, hervorgehoben. Auf den aggressiven Charakter weist auch der auf den Seiten sichtbare, fast körperlange, nach hinten abstehende Schwanz der Tiere hin. Es besteht kein Zweifel, daß hier wie im 3. Register (s.u.) Wächterlöwen dargestellt sind.

364 Dieses Detail ist auf der meist herangezogenen Umzeichnung aus dem BRL<sup>2</sup> 191 Abb. 45,3 (vgl. hier **Abb. 13**), die auf ein vom Ausgräber publiziertes Photo in Qadmoniot zurückgeht, nicht exakt wiedergegeben. Vergleicht man Photos (vor allem das Detailphoto bei R. HESTRIN, *Cult-Stand*, 66 Fig. 4 u. J.G. TAYLOR, *Yahweh*, 56; *TREASURES*, 162) und das Orgi-

Im 2. *Register* stellt eine Fenster- oder Türöffnung mit leicht gerundeten Ecken das Zentrum dar<sup>365</sup>. Die Öffnung wird von zwei Keruben flankiert, deren geflügelter Körper (wie bei den Löwen im unteren Register) im Halbre relief auf den beiden Seiten fortgesetzt wird. Auffallend ist, daß die Mischwesen auf der Frontseite nicht am äußersten Rand stehen, sich aber seitlich am äußeren Rand fortsetzen.

Das 3. *Register* ist eindeutig niedriger als die übrigen, und die Darstellungen wirken gedrängt. Im Zentrum steht ein grob ausgeführter Baum mit drei Volutenpaaren, der von aufgerichteten Horntieren flankiert wird. Die beiden Tiere haben je einen Vorderlauf auf dem zweiten Volutenpaar aufgesetzt und knabbern an dem obersten Volutenpaar<sup>366</sup>. Seitlich sind wie im ersten Register zwei gleichgestaltete Löwinnen dargestellt. Beide Capriden überlappen mit ihrer Schwanzpartie die Beine der Löwinnen.

Im 4. *Register* steht ein schreitender Vierfüßer, über dessen Rücken eine geflügelte Sonnenscheibe eingeritzt ist. Obwohl nicht sehr plastisch hervorgehoben, wirkt der Körper des Tieres stärker vom Hintergrund abgesetzt, da an drei Stellen (zwischen Vorder- und Hinterbeinen, hinter den hinteren Hufen und zwischen Halspartie und linkem Vorderlauf) die Rückwand durchbrochen ist. Auffallend ist das deutlich zu groß aufgesetzte und sorgfältig verstrichene Knopfauge, das im Unterschied zu allen übrigen Augen durch ein kleines Loch besonders verdeutlicht wurde<sup>367</sup>. Es ist umstritten, ob das durch die Proportionierung jugendlich erscheinende Tier als Stierkalb<sup>368</sup> oder als Pferd<sup>369</sup> zu identifizieren ist. Das Feh-

---

nal im Israel-Museum, ist ein unvollständiger Kreis deutlich zu erkennen. Der Kreis schneidet in seinem rechten oberen Viertel das linke Bein des Löwen und setzt dort aus. In der unteren Hälfte ist die Rundung gleichmäßig, hingegen im linken oberen Viertel leicht abgeknickt. Der Kreis ist sowohl deutlich von der Grundlinie wie auch dem rechten Bein der Frau abgesetzt.

- 365 Daß im zweiten Register eine Darstellung weggebrochen ist - wie H. WEIPPERT, Kesselwagen, 34, annimmt und aufgrund ihres hypothetischen Darstellungskanons für Kultständer mit quadratischer Grundfläche eine ursprüngliche Tierkampfszene vermutet (s. dazu u.) -, ist aufgrund der deutlich verstrichenen Kanten der Öffnung mehr als unwahrscheinlich. Auch kann man die Öffnung nicht ausschließlich auf technische Gründe zurückführen (vgl. ebd. 31), da die Durchbrechnungen wie auch im 4. Register, offenbar gezielt eingebracht wurden. Man kommt kaum daran vorbei, der leeren Öffnung im zweiten Register eine Bedeutung beizumessen (s.u.).
- 366 Das rechte Tier hat zusätzlich den linken Hinterlauf an den Stamm des stilisierten Baumes angelegt.
- 367 Dieses Detail ist auf den üblicherweise publizierten Umzeichnungen, die auf die Erstpublikation zurückgehen, nicht berücksichtigt. In Abb. 13 wurde es nachgetragen.
- 368 So der Ausgräber P.W. LAPP selbst (1968 Excavations, 44); R. HESTRIN, Cult Stand, 67.74; Asherah, 57; L.F. DEVRIES, Cult Stands, 33; M.S. SMITH, History, 20; H. WEIPPERT, Palästina, 472; DIES., Kesselwagen 34; J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, 82.
- 369 A.E. GLOCK, Thanaach, 1047; S. SCHROER, Bilder, 39; J.G. TAYLOR, Representations, 562f; DERS., Yahweh, 57; J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 219; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttingen, 180.



len der Hörner und der Schweif sprechen am ehesten dafür, daß ein Pferd dargestellt ist<sup>370</sup>. Das Tier wird eingerahmt durch zwei anmodellerte, nach außen gedrehte Voluten, die wie die übrigen flankierenden Figuren die gesamte Höhe des Registers ausfüllen<sup>371</sup>. Das Zentrum des vierten Registers ist damit als einziges von nicht-theriomorphen bzw. mischwesengestaltigen Elementen flankiert. Die Seiten weisen eine weitere Besonderheit gegenüber den übrigen Registern auf, da nicht die Frontdarstellung weitergeführt wird, sondern hinter den Voluten zwei greifengestaltige Mischwesen in Wächterfunktion dargestellt sind.

*Zur Deutung:* Mehrfach ist in jüngster Zeit vorgeschlagen worden, die 4 Szenen auf dem Kultständer auf zwei Gottheiten zu verteilen, wobei jeweils das 1. und 3. Register der Göttin Aschera und die beiden übrigen Register entweder YHWH, El oder Baal zugeordnet werden. J.G. TAYLOR hat vorgeschlagen, das 2. Register, in dem das Zentrum leer bleibt, mit der anikonischen Tradition von *YHWH als dem Kerubenthroner* zu verbinden<sup>372</sup>. Es seien auf dem Kultständer lediglich die Postamenttiere, nicht aber der Gott selbst anthropomorph dargestellt worden. Zu Recht haben O. KEEL und C. UEHLINGER diese Interpretation zurückgewiesen, da hier die Öffnung *zwischen* den Keruben ist und diese offensichtlich Wächterfunktionen und keine Trägerfunktionen (außer der architektonischen Stützfunktion) übernehmen: „*yôšēb ha = kē rûbîm* heißt nicht »who dwells (between) the cherubim« ... wie Taylor will, sondern »der auf den Keruben thront« bzw. »der auf einem Kerubenthron sitzt«; Darstellung und Epithet entsprechen sich also nicht“<sup>373</sup>. Hinzu kommt, daß TAYLOR bei der Rückfrage nach dem „anikonisch dargestellten Gott“ im zweiten Register als Interpretationsrahmen bereits einen yahwistischen Kontext voraussetzt, was methodisch fragwürdig ist<sup>374</sup>.

Aber auch TAYLORS Zuordnung des 4. Registers zu YHWH kann nicht überzeugen. Er nimmt an, daß hier das Pferd mit der Sonnenscheibe den solarisierten YHWH repräsentiere und stellt eine Verbindung zu 2Kön 23,11, den der Sonne geweihten Pferden im Eingangs-

---

370 Zu weiteren, allerdings wegen der groben Ausführung des Motivs nicht ausschlaggebenden, aber dennoch flankierenden Gründen, vgl. J.G. TAYLOR, *Representations*, 563; DERS., *Yahweh*, 57f; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 180f.

371 Neben den Voluten sind an den Ecken noch zwei längliche, mit vertikalen Einritzungen versehene Gegenstände zu sehen, deren Bestimmung hier offen bleiben soll. Der Ausgräber P.W. LAPP spricht von „objects which might perhaps represent cultic stands“ (1968 *Excavations*, 44), O. KEEL; C. UEHLINGER sprechen sogar von „Opferständern, in denen Feuer brennt“ (*Göttinnen*, 176). Gegen diese Interpretation spricht zunächst, daß die obere, durch 3 Ritzlinien gestaltete Fläche nach vorne deutlich abgeschrägt ist. Eine Alternativinterpretation kann jedoch hier nicht vorgeschlagen werden.

372 Vgl. J.G. TAYLOR, *Representation*, 561; DERS., *Yahweh*, 55-58; vgl. S. SCHROER, *Bilder*, 289, und, wenn auch etwas vorsichtiger, J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 219f.

373 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 178, mit Bezug auf J.G. TAYLOR, *Representations*, 561.

374 Vgl. J.G. TAYLOR, *Representations*, 561: „What deity occurring in a Yahwistic context might be represented by an »invisible« deity posed between two cherubim?“, vgl. auch ebd. 564 für das vierte Register.

bereich des Jerusalemer Tempels, her. Es liegt nahe (über den Vorschlag TAYLORS hinaus<sup>375</sup>), auch die in der Eisen IIC-Zeit vermehrt auftauchenden Pferd- und Reiterstatuetten aus Terrakotta, insbesondere die Pferde mit einer „Sonnenscheibe“ über dem Kopf, mit dieser These zu verbinden<sup>376</sup>. Beide Aspekte bereiten Schwierigkeiten. Obwohl Pferde unzweifelhaft Symboltiere des Sonnengottes sein können, handelt es sich bei den Pferden von 2Kön 23,11 wahrscheinlich nicht um explizite Symboltiere des solarisierten höchsten Gottes (in Terrakotta, Bronze o.ä. aufgestellte Pferdefigurinen), sondern um lebende Pferde zum Ziehen der Sonnenwagen, möglicherweise in einem Schamasch-Kult<sup>377</sup>. Daß YHWH durch ein Pferd mit Sonnenscheibe repräsentiert wurde oder werden konnte, ist aus 2Kön 23,11 ziemlich sicher nicht zu belegen. In diese Richtung könnten schon eher die Terrakottastatuetten interpretiert werden, die allerdings erst in der Eisen II C-Zeit, d.h. mehr als 200 Jahre nach dem Kultständer von Taanach auftauchen. Zudem bleibt auch bei den Pferden als Symboltieren des solarisierten höchsten Gottes bzw. den Pferd- und Reiterdarstellungen die Schwierigkeit der ausschließlichen Engführung auf YHWH, die alleine aufgrund des Befundes nicht gegeben ist<sup>378</sup>. Das 4. Register ist daher ebensowenig wie das 2. Register YHWH eindeutig zuzuordnen.

Einen anderen Weg schlägt R. HESTRIN in der Zuordnung des 2. und 4. Registers ein. Sie geht zu Recht davon aus, daß der Ständer eine Art „Architekturmodell“ ist und interpretiert die Öffnung im 2. Register als den von Keruben bewachten Zugang zum Heiligtum<sup>379</sup>. Den

375 Vgl. die Andeutung bei S. SCHROER, Bilder, 39.

376 Vgl. zu den Statuetten S. SCHROER, Bilder, 297f; R. WENNING, Paredros, 94-97; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 390-394.

377 Die Sonnenwagen (*mark'bot haššæmæs'*) werden im Feuer vernichtet (*šārap bā'es'*), die Pferde selbst aber nur weggebracht (*šbt hi.* oder mit BHS in Anlehnung an V 5 *šūb Hi.*, jedenfalls kein typischer Vernichtungsterminus für Kultobjekte).

Vgl. zum Hintergrund des Kultes mit den Pferden und Sonnenwagen in 2Kön 23,11: H. SPIECKERMANN, Juda, 245-256; S. SCHROER, Bilder, 282-300; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 181; C. UEHLINGER, Kultreform.

378 Vgl. R. WENNING, Paredros, 97, und die Diskussion bei O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 394-399.

379 Vgl. R. HESTRIN, Cult-Stand, 75. Diese m.E. richtige These verbindet sie allerdings mit der Annahme, daß im Inneren des Ständers eine Götterfigur aufgestellt worden sei und diese dann durch die Öffnung sichtbar gewesen sei. Damit käme dem Ständer die Funktion eines Modellschreins zu. Diese Annahme ist aus mehreren Gründen unwahrscheinlich: Zunächst gibt es in der Argumentation HESTRINS intern Schwierigkeiten, da sie die Darstellungen auf dem Ständer mit einem Götterpaar „Baal und Aschera“ verbindet. Welche der beiden Gottheiten im zweiten Register zu sehen gewesen sein soll, läßt sie offen (da sich ihrer Ansicht nach Register 1 und 3 in der Darstellung Ascheras bzw. ihres Symbols entsprechen und Baal im Zentrum der Gesamtkomposition steht, dürfte sie von einer Baal-Darstellung ausgehen); sie vermutet allerdings eindeutig nur eine Gottheit und nicht die Darstellung eines Götterpaars. Unabhängig davon, welche Gottheit in dem Fenster dargestellt worden sein soll, würde dies zu einem erheblichen Ungleichgewicht in der Paarrelation führen, die nur schwer zu erklären wäre. Die Aufstellung einer Götterdarstellung/Figurine im zweiten Register ist aber auch deshalb nicht sehr wahrscheinlich, weil zwischen dem 1. und 2. Register aller Wahrschein-

Vierfüßer im obersten Register identifiziert sie als Kalb oder Jungstier. Unter Verweis auf die Verbindung von Wettergott und Stier sowie auf die im samarischen Bergland gefundene Stierstatuette<sup>380</sup> und die Verbindung der geflügelten Sonnenscheibe mit dem „höchsten Gott“ kommt sie zu dem Schluß: „Thus, on the *Ta'anach* stand the winged sun-disk above the young bull should be interpreted as symbolizing Ba'al, the chief god of Canaan in the first millenium B.C.“<sup>381</sup>. Der Kultständer aus Taanach diene nach HESTRIN demnach einem eisenzeitlichen, kanaanäisch geprägten Baal-Aschera-Kult<sup>382</sup>. Die Verbindung des 4. Registers mit Baal ist nicht weniger unsicher als der oben diskutierte Konnex mit YHWH: Oben wurde bereits herausgestellt, daß das Tier im 4. Register bei aller Unsicherheit eher einen Equiden denn einen Bovinen darstellt. Aber selbst wenn man davon ausgeht, daß es sich um die Darstellung eines Kalbes handelt, bleibt der Vorschlag HESTRINS unsicher. Die Engführung der (Jung-)Stiersymbolik auf Baal wie auch die Annahme, Baal habe im kanaanäischen Pantheon des 10. Jh. die Position des obersten Pantheonvorstehers eingenommen und sei solar konnotiert gewesen (d.h. als Himmels-gott Baalšamem), ist für das 10. Jh. nur schwer zu begründen. Zudem ist die eindeutige Zuordnung des Kultständers zur „kanaanäischen Religion“, in der YHWH als Identifikationsmöglichkeit nicht in den Blick kommt, generell und auch in bezug auf das Eisen IIA-zeitliche Taanach zu hinterfragen<sup>383</sup>. Ferner ist aus mehrfach in dieser Arbeit angesprochenen Gründen zu bezweifeln, daß es die Paar-Relation Baal-Aschera überhaupt je gegeben hat. Die literarische Evidenz (weder die biblischen Notizen noch die Epigraphie oder Ikonographie) können diese Hypothese derzeit bestätigen<sup>384</sup>. Sicher kann die Relation Baal-Aschera nicht als religionsgeschichtliches Rahmentheorem genommen werden, um die Funktion des Kultständers in Taanach zu erklären. Nicht anders steht es um die Zuordnung des 4. Registers zu El, wie sie von R.J. PETTEY vorgenommen wird: „The bull is usual symbol of El in the Canaanite pantheon. As chief of the pantheon, El's image belongs at the top of the libation stand and joined with his divine

---

lichkeit nach kein Zwischenboden eingezogen worden war und damit die Standfläche fehlt. Anders als die auf dem Boden stehende Frauenfigur im untersten Register könnte auch die Götterfigurine nicht auf der gleichen Höhe wie die flankierenden Keruben stehen, da die Öffnung deutlich durch eine Schwelle von der Bodenlinie abgesetzt ist. Schließlich kann die Annahme einer Schreinfunktion die Funktion der aufgesetzten Schale (und die rückseitige Öffnung auf der Höhe des 4. Registers) nicht ausreichend erklären.

380 S. dazu o. S. 744-746.

381 R. HESTRIN, *Cult-Stand*, 75; vgl. [M. DAYAGI-MENDELS], *Treasures*, 163.

382 Vgl. R. HESTRIN, *Cult-Stand*, 77.

383 Vgl. zur Siedlungsgeschichte des Tells die Angaben bei I. FINKELSTEIN, *Settlement*, 88f.

384 Gegen M. DAYAGI-MENDELS (in: *Treasures*, 163), der die Keilschriftbriefe aus Taanach aus dem 15. Jh. als zusätzliche Evidenz anführen will. Abgesehen von dem großen zeitlichen Abstand ist die für TT 1 Z. 20-21 früher erwogene Lesung inzwischen als falsch erkannt. Von Aschera ist in den Keilschriftbriefen von Taanach keine Rede, s.o. im Abschnitt über 1Kön 18 S. 33.

consort, Asherah“<sup>385</sup>. Die *Stiersymbolik* des sb-zeitlichen Pantheonvorstehers El läßt sich in der Vierfüßerdarstellung auf dem Kultständer nur mit Mühe wiederfinden. Es scheint hier eher das erkenntnisleitende Interesse durchzuschlagen, die religionsgeschichtlich plausible Paar-Relation von El und Aschera auf den Kultständer von Taanach zu übertragen.

Nachdem gezeigt werden konnte, daß weder eine eindeutige Zuordnung des 4. Registers zu El, Baal noch zu YHWH möglich und wahrscheinlich ist, stellt sich die generelle Frage, ob die Aussage des Kultständers überhaupt auf eine Paarrelation zielt! Geht man von der Interpretation als Pferddarstellung aus, so ist es „viel naheliegender ..., das schreitende Pferd im Anschluß an die sb- und früheisenzeitliche ikonographische Tradition ... als Attributtier der ‘Anat-‘Astarte zu verstehen“<sup>386</sup>. Nimmt man den uranischen Aspekt hinzu, der durch die geflügelte Sonnenscheibe als Himmelsdarstellung repräsentiert wird<sup>387</sup>, so weist das Pferd als Symboltier - sofern man es überhaupt auf eine Göttin festlegen kann - eher auf Astarte denn auf Anat<sup>388</sup>. Mit dieser Annahme wird aber die bisher nicht hinterfragte Zuordnung des 1. und 3. Registers als anthropomorphe und symbolische *Ascherarepräsentation* fraglich.

Die Zuordnung des 1. und 3. Registers zu Aschera ist in der Forschung inzwischen so verbreitet, daß J. GLEN TAYLOR sie als „general agreement“ bezeichnen kann<sup>389</sup>. Die Identifikation der im 1. Register dargestellten nackten Frau mit erhobenen Armen mit der Göttin Aschera findet bei nahezu allen Autorinnen und Autoren einerseits über die Parallelität des 1. und 3. Registers (s.u.) und über die Ikonographie der sog. Qudšu-Darstellungen statt<sup>390</sup>. Diese wird vor allem in den ägyptischen und syrischen Darstellungen nackt auf einem schreitenden oder liegenden *Löwen* stehend dargestellt<sup>391</sup>. Der Löwe erscheint in diesen Darstellungen als Trägertier/Postament der Göttin. Bei der Verbindung dieses Darstel-

385 R.J. PETTEY, Asherah, 183, der für das zweite Register keine Erklärung bietet.

386 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 181.

387 Vgl. dazu O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 181, mit Verweis auf P. BECK.

Es muß allerdings zugestanden werden, daß die geflügelte Sonnenscheibe nicht zum „Darstellungskanon“ der Göttin auf dem Pferd gehört, auch wenn Astarte astral konnotiert wird.

388 Zu Pferdedarstellungen und der Verbindung Astartes mit dem Pferd vgl. C. CLAMER, Gold Plaque, 152-162; S. BEN-ARIEH, Mould, 72-77; I. CORNELIUS, Anat, 23f.26f; S. SCHROER, Bilder, 282-300, bes. 288 (Lit!), vgl. auch u. die Ausführungen zur *Qudšu* S. 885-889. Zum Pferd auf Eisen II A-zeitlichen Stempelsiegeln, vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 159-161 (u.a. auch mit einem Beispiel aus Taanach und einem Pferd mit Sonnenscheibe aus Lachisch).

389 J.G. TAYLOR, Representations, 560, vgl. neben TAYLOR auch W.G. DEVER, Remains, 573; Asherah, 33; Discoveries, 135f; [M. DAYAGI-MENDELS], Treasures, 163; L.F. DEVRIES, Cult Stands, 33; S. SCHROER, Bilder, 39; K. KENYON, Bible, 97; R. HESTRIN, Cult-Stand, 67-71; Asherah, 58; R.J. PETTEY, Asherah, 182f; J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 218; J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, 82.

390 Vgl. z.B. R. HESTRIN, Cult-Stand, 67-71; J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 218, u. die meisten anderen der in Anm. 389 genannten Autoren und Autorinnen.

391 S.u. zu Beispielen und zur Diskussion um die Identifikation die Ausführungen zur *Qudšu* S. 885-889.

lungstyps mit dem Kultständer von Taanach wird die Identifikation der Qudšu mit *Aṭirat*/Aschera bereits vorausgesetzt bzw. der Löwe als eindeutig dieser Göttin zuzuordnendes Symboltier angenommen. An diesem Punkt muß die Kritik in zweifacher Form einsetzen: Zunächst ist die pauschale Identifikation von Qudšu und Aschera für den gesamten Raum Palästinas (in der Spätbronze- und Eisenzeit) und auch für die ägyptischen Qudšu-Stelen keinesfalls gesichert (s. dazu u. S. 885-889). Zum anderen - und das scheint gewichtiger - ist die über das verbindende Element „Löwe“ postulierte Parallelität zwischen Qudšu-Darstellungen und dem Kultständer in Taanach nicht gegeben. Bei den Qudšu-Plaketten und -Stelen ist der Löwe Trägartier der Göttin, hier hingegen wird die Frau von Löwinnen *flankiert*. Dort handelt es sich um liegende oder schreitende Löwen, hier um aggressive Wächterlöwen mit aufgerissenem Maul<sup>392</sup>. Die in Taanach dargestellten Löwinnen sind architektonisch wie die Sphingen im 2. Register eingebunden, und ihre Funktion ist weit eher apotropäisch, als daß sie *hier* als Symboltiere einer Göttin zu verstehen wären. Zudem kann zwar der Löwe auch noch in Darstellungen der Eisenzeit der Sphäre der Göttin als Symboltier in einigen Fällen zugeordnet werden, jedoch ist eine Einengung der Symbolik auf Aschera als „Herrin der Löwen“ weder ikonographisch belegbar noch über Texte abgesichert. Zunächst soll die Problematik der textlichen Seite dieser Verbindung von Löwe und Aschera kurz in einem Exkurs angesprochen werden:

***Exkurs: Aschera als „Lion Lady“  
und ein vermeintlich kriegerischer Zug der Aṭirat/Aschera***

Der Löwe wird in jüngerer Literatur häufiger als festes Attributtier der Aschera bezeichnet. Die Zuordnung beruht, wie bereits oben gesagt, weitestgehend auf einer Identifikation der Qudšu-Darstellungen mit Aschera. Darauf aufgebaut finden sich dann Behauptungen, wie etwa von R.J. PETTEY - ohne Angabe von Belegen -, daß der Löwe *oft* als Symboltier der Aschera erscheine<sup>393</sup>, oder von W.G. DEVER, daß Löwinnen nahezu generell mit Aschera verbundene Symboltiere seien<sup>394</sup>.

---

392 Zu Wächterlöwen am Eingang von Tempeln, vgl. neben dem bekannten Beispiel des sb-zeitlichen Basaltlöwen in Hazor die Beispiele bei O. KEEL, AOBPs, 108-110, und die Angaben bei J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, 82; zu aggressiven Wächterlöwen in der Eisen II B-Zeit vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 210-215. Für weitere Beispiele aus dem Alten Orient, vgl. W. HEIMPEL; A. UENAL; E.A. BRAUN-HOLZINGER, Art. Löwe, RLA 7 (1990) 82.89f; I. CORNELIUS, Lion, 63f. Für ägyptische Beispiele vgl. U. RÖSSLER-KÖHLER, Art. Löwe, 1082f.

393 Vgl. R.J. PETTEY, Asherah, 178 mit 26.176.

394 Vgl. W.G. DEVER, Discoveries, 153.

Zu dem sb-zeitlichen Löwen auf dem sog. „Lachisch-Ewer“, der ebenfalls noch als Beleg dafür herangezogen wird, daß der Löwe Symboltier *der Aschera* gewesen sei, s. bereits o. Anm. 302.

Die ikonographische Zuordnung von Löwendarstellungen aus Syrien/Palästina zu Aschera erscheint so fest, daß das Epithet „Herrin der Löwen“ geradezu ausschließlich Aschera zugeordnet wird und - wiederum aufgrund des ikonographischen Materials - dessen breite Verwendung behauptet wird. Bezogen auf den Kultständer von Taanach konstatiert etwa W.G DEVER: „But there is growing evidence that the female figure is none other than the Mother Goddess Asherah, consort of El and the great goddess of sex and fertility in Canaan, one of whose *principal epithets* was »the Lion Lady«<sup>395</sup>. In einem Überblick über die Qudšu-Darstellungen findet sich ähnlich bei C. UEHLINGER die Angabe, daß Aṭirat in Ugarit den Titel „Herrin der Löwen“ getragen habe<sup>396</sup>.

Die hier herausgegriffenen Behauptungen aus jüngster Zeit schießen erheblich über das Ziel hinaus. Weder ist die „Herrin der Löwen“ überhaupt ein epigraphisch häufig belegter Titel, so daß dieses Epithet ein grundlegendes sein könnte, noch wird dieses Epithet in den Ugarittexten für Aṭirat verwandt<sup>397</sup>. Beide Aussagen beruhen, obwohl sie nicht ausdrücklich darauf verweisen, auf einer These von F.M. CROSS von 1973, die sich hartnäckig auf dem „Markt der Möglichkeiten“ behauptet: „... the old epithet of Asherah *labi ʿt(u)*, the »One of the Lion,« or the »Lion Lady«<sup>398</sup>. Diese - im Zusammenhang der Frage nach einer Identifikation Tannits mit Aschera<sup>399</sup> vorgetragene - These bezieht sich auf Inschriften auf Pfeilspitzen aus *El-Hadr* und geht von folgendem Befund aus:

1953 wurde in *El-Hadr* westlich von Betlehem ein Hortfund von (inzwischen 26 bekannten Exemplaren, über den Antikenhandel verstreuten) Bronzepfeilspitzen entdeckt, von denen zunächst 3 beschriftet waren. Durch die spätere Wiederauffindung weiterer Stücke erhöhte sich die Zahl der beschrifteten Pfeilspitzen auf 5<sup>400</sup>. Die Pfeilspitzen sind wahrscheinlich in

395 W.G. DEVER, *Discoveries*, 135 (Herv. vom Verf. C.F.). DEVER gibt keine Belege für diese Behauptung an, sondern verweist lediglich auf die Pfeilspitzen von *El-Hadr* (s. dazu u.).

396 C. UEHLINGER, *Art. Götterbild*, 883f.

397 Ug. *Ibu* „Löwe“ (vgl. J.C. DE MOOR, *CARTU*, 147; G. DEL OLMO LETE, *MCL*, 570; C.H. GORDON, *UT*, 426) kommt nur in *KTU* 1.5 I 14 lediglich als Beispiel eines übergroßen Appetits (vgl. dazu auch den unsicheren Beleg in *KTU* 1.4 VIII, 50), in *KTU* 1.24, 30 als Epithet *Yarihs* und in *RIH* 78/20, 4 als Löwenlager, nicht aber in Bezug zu <sup>2</sup>Aṭirat vor. Zu dem Personennamen <sup>2</sup>*bdlbit* und zu der Phrase (*w*)<sup>2</sup>*sbrt ʿary* s.u.

398 F.M. CROSS, *CMHE*, 33; vgl. W.A. MAIER III, <sup>2</sup>Ašerah, 167; S. ACKERMAN, *Tree*, 191.

399 Zu der im Rahmen dieser Arbeit abgelehnten Identifikation Tannits mit Aschera vgl. o. Anm. 42 in Bd. 1.

400 Vgl. zu den Funden die Angaben bei J.T. MILIK; F.M. CROSS, *Javelin-Heads*, 5; F.M. CROSS, *Origin*, 13\*; DERS., *Inscriptions*, 4; KAI 21; W.A. MAIER III., <sup>2</sup>Ašerah, 166 und B. SASS, *Genesis*, 72-85. Inzwischen hat sich die Zahl der beschrifteten Pfeilspitzen erheblich auf 25 Exemplare vergrößert, vgl. dazu B. SASS, *Genesis*, 72-85; T.C. MITCHELL, *Arrowhead*, *passim* sowie mit dem aktuellen Stand (1992) jetzt F.M. CROSS, *Arrowhead*, 21\*.25\* (mit einer Tabelle aller Exemplare). *El-Hadr* stellt dabei den südlichsten Fundort dar. Alle übrigen Exemplare stammen (wahrscheinlich) aus weit nördlicher gelegenen Orten (etwa Akko und Sidon, bzw. aus dem Libanongebiet). Zu Abbildungen der beschrifteten Pfeilspitzen vgl. B. SASS, *Genesis*, Abb. 185-189.202-214.

das 11. und 10. Jh. v. Chr., z.T. vielleicht auch in das ausgehende 12. Jh. zu datieren<sup>401</sup>. Vier ca. 9-10 cm lange und 1,5 cm breite Exemplare tragen die orthographisch variierte identische Aufschrift *ḥṣ ʿbdlb ʿt*<sup>402</sup>, die wahrscheinlich als Besitzerangabe „Pfeil des ʿbdlb ʿt“ zu verstehen ist<sup>403</sup>. Auf der fünften beschriebenen, jedoch erst in den späten siebziger Jahren aufgetauchten Pfeilspitze (*El-Ḥadr* Nr. V., 9,5 x 1,5 cm) steht auf der einen Seite wieder *ʿbdlb ʿt* (ohne das sonst übliche *ḥṣ*) und auf der anderen *bn ʿnt*<sup>404</sup>. Wahrscheinlich handelt es sich hier ebenfalls um eine Besitzerangabe, gegenüber den übrigen vier Pfeilspitzen aus *El-Ḥadr* allerdings (wie üblich<sup>405</sup>) ausgedehnt um eine Angabe zur Gruppen- bzw. Familienzugehörigkeit des Besitzers (*ʿbdlb ʿt bn ʿnt*) „*ʿbdlb ʿt*, Sohn Anats/aus dem Geschlecht der Anat“. *bn ʿnt* ist zunächst als Patronym zu verstehen, bezeichnet möglicherweise aber auch eine Gruppe von Kriegern oder ein traditionelles Kriegergeschlecht<sup>406</sup>. Der Personennamen *ʿbdlb ʿt*, der auch in Ugarit in einer Besoldungsliste für Bogenschützen auftaucht<sup>407</sup>, bedeutet „Diener der Löwin“ oder - sofern man die Löwin als Symboltier einer Göttin versteht - wie CROSS übersetzt, „servant of the Lion-lady“<sup>408</sup>. Es liegt nahe, in der

401 Vgl. zur Datierung B. SASS, *Genesis*, 72.77f; J.T. MILIK; F.M. CROSS, *Javelin-Heads*, 15; F.M. CROSS, *Arrowheads*, 26\*; T.C. MITCHEL, *Arrowhead*, 147.

402 Zu den Unterschieden dieser vier vertikal verlaufenden Inschriften vgl. B. SASS, *Genesis*, 76f; F.M. CROSS, *Inscriptions*, 5f.

403 Vgl. die bei B. SASS dokumentierten Pfeilspitzen, die bis auf *El-Ḥadr* Nr. 5 (s. dazu u.) alle auf einer Seite mit *ḥṣ* beginnen: „The inscriptions on the arrowheads usually follow the formula of *ḥṣ* (»arrow«) ... and a personal name on the side“, *Genesis*, 73, vgl. ebd. 73f zu anderen Markierungszeichen auf Pfeilspitzen, die als Besitzerangaben interpretiert werden können.

404 Zu den beiden später entdeckten *El-Ḥadr* Pfeilspitzen Nr. IV und V, vgl. F.M. CROSS, *Inscriptions*, 4-7. Die Inschrift auf Nr. V läuft im Unterschied zu Pfeilspitzen I-IV nicht vertikal, sondern wie auf den übrigen Vergleichsexemplaren horizontal von rechts nach links. Zu weiteren Unterschieden und zu den Zweifeln an der Authentizität vgl. B. SASS, *Genesis*, 77f. Zu Abbildungen dieser Pfeilspitze vgl. ebd. Abb. 189 und O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 145.

405 Die *El-Ḥadr* Pfeilspitzen I-IV sind in der bloßen Erwähnung des *ḥṣ ʿbdlb ʿt* gegenüber den vergleichbaren Exemplaren singular. Insofern ordnet sich das *bn ʿnt* gut in den Kontext der übrigen Pfeilspitzen ein. Zu den 6 bzw. 7 Parallelen, die ebenfalls ein Patronym auf der „Rückseite“ aufweisen, vgl. B. SASS, *Genesis*, 72f.

406 Vgl. zu *bn ʿnt* F.M. CROSS, *Origin*, 13\*, DERS. *Inscriptions* 7; J.T. MILIK; F.M. CROSS, *Javelin-Heads*, 5f; W.A. MAIER III., *ʿAšerah*, 166; N. SHUPAK, *New Light*, *passim*, bes. 521-23; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 144-146.

Zu vergleichen ist eine andere Pfeilspitze aus der Beqāʿ-Ebene, die *ḥṣ zkrb[ʿl] / bn bn ʿn[t]* „Pfeil des Zarkabaʿal, Sohn des Benʿanat“ zu lesen ist, vgl. B. SASS, *Genesis*, 83.

407 Vgl. KTU 4.63 III 38, vgl. dazu F. GRÖNDAHL, *Personennamen*; F.M. CROSS, *Origin*, 13\*. Zu weiteren „Parallelen“ zwischen ugaritischen Listen und beschrifteten Pfeilspitzen vgl. die Angaben bei J.T. MILIK; F.M. CROSS, *Javelin-Heads*, 6f. T.C. MITCHEL ist gegenüber einer Verbindung der Personennamen auf beschrifteten Pfeilspitzen mit einer Berufsgruppe Krieger zu Recht skeptisch, vgl. *Arrowhead*, 142-145, mit ausführlichen Vergleichstabellen.

408 F.M. CROSS, *Origin*, 13\*; vgl. W.A. MAIER III., *ʿAšerah*, 167. O. KEEL und C. UEHLINGER (*Göttinnen*, 146) verweisen zu Recht auf die Mißverständlichkeit der Wiedergabe des Namens als „Lion-lady“, denn „das Epithet qualifiziert die Göttin in ihrem aggressiven Charakter als »Löwin«, nicht als »Herrin des/der Löwen«, s. dazu auch u.

Löwin eine Göttin mit aggressiven und kriegerischen Zügen zu sehen. Infrage kommen dann als Bezugsgröße des Besitzers der Pfeilspitzen von *El-Ḥaḍr* zunächst Anat oder Astarte. Bei beiden ließen sich, wenn man überhaupt eine Zuordnung des Personennamens wagen will, plausible Gründe anbringen<sup>409</sup>, während bei Aṭirat/Aschera der vorauszusetzende kriegerische Aspekt fehlt<sup>410</sup>. F.M. Cross, der zunächst eine Zuordnung des Waffenträgers zu Anat präferierte<sup>411</sup>, kommt 1973 jedoch aus *ikonographischen Gründen* (und hier schließt sich der Argumentationskreis<sup>412</sup>) zu einer Zuordnung zu Aṭirat. Aufgrund der auf einem Löwen stehenden und Schlangen in den Händen haltenden *Qudšu* und deren Identifikation mit Aschera meint Cross nun: „The epithets *Tannit*, »Lady of the Serpent,« and *Labit* »the Lady of the Lion« thus fits best with Asherah's iconography“<sup>413</sup>. 1980, nachdem die *El-Ḥaḍr* Pfeilspitze Nr. V mit *bn ʿnt* entdeckt worden war, scheint er jedoch wieder zu Anat als Bezugsgröße und Göttin des *ʿbdlb ʿt* zurückzukehren: „It is not wholly surprising,

409 Für die kriegerische Anat sprechen sowohl das „Patronym“ in der Inschrift No. 5 *bn ʿnt* als auch die Verbindung zum Kriegs- und Jagdgerät „Bogen“ im ugaritischen Aqhat-Epos (vgl. KTU 1.17-1.19 sowie KTU 1.22 I 11 und vielleicht 1.114, 22). Vgl. zur Interpretation des Bogens im Aqhat-Epos und zum Festhalten am kriegerischen Charakter der „Jungfrau“ Anat P.L. DAY, Anat, 182f; Warrior, *passim*).

Für Astarte würde - vermittelt über *Ištar* und bei aller Vorsicht der Übertragung - die Verbindung mit Löwen sprechen (vgl. dazu W. HEIMPEL; A. UENAL; E.A. BRAUN-HOLZINGER, Art. Löwe, 82.84.87.91; zum Epithet *labatu Ištar* vgl. CAD L 23a). Vgl. zur Verbindung des PN *ʿbdlb ʿt* mit Anat oder Astarte die Angaben bei J. MILIK; F.M. CROSS, Javeline-heads, 8; KAI 21; W.A. MAIER III., *ʿAšerah*, 167.

410 Vgl. die Begründung bei J. MILIK; F.M. CROSS, Javeline-heads, 8: „The first (scil. Aṭirat) seems preferable, as she, under the epithet *Qudšu*, is represented standing on a lion in the numerous Egyptian stelae dedicated to her ... In that case *ʿAbdlabi ʿt* would be parallel to *ʿAbd ʿatirt/ʿAbd ʿat(i)rat* of the Amarna tablets. But Asherah is rather mother and fertility-goddess, and in names of bowman one might perhaps expect a war divinity“.

411 Vgl. F.M. CROSS, Origin, 13\*.

412 Damit soll darauf hingewiesen werden, daß die argumentative Identifikation der *Qudšu*-Darstellungen mit Aschera/Aṭirat, sofern sie mit dem „alten Epithet“ „Herrin der Löwen“ begründet wird, zirkulär argumentiert!

413 F.M. CROSS, Origin, 13\*; DERS. CMHE, 32f, das „alte Epithet“ der Aschera *tannitu* liest CROSS in der Protosinaitischen Inschrift Nr. 347. Zu der Argumentation mit dem ebenfalls in den Inschriften bezeugten Epithet *dt bʿn* und der vermuteten Parallelität zu dem ug. Titel *rbt aṭrt ym*, vgl. S.A. WIGGINS, Myth, 390f; DERS., Reassessment, 114, der die Argumentation plausibel widerlegt.

Die These eines alten Epithets, das Aschera in eine Verbindung mit Schlangen bringt, ist auch der Ursprung der bei W.A. MAIER III. (*ʿAšerah*, 81-102) breit ausgedehnten, aber auch von anderen übernommenen (vgl. z.B. S.M. OLYAN, Asherah, 70f u.a.) These, daß die Schlange Attributtier der Aschera gewesen sei. Mit dieser wenig plausiblen Hypothese im Rücken kann man sogar in dem *nḥuštān* in 2Kön 18,4 ein Symbol des seit den Anfängen in der Wüste gepflegten Ascherakultes finden (vgl. z.B. S.M. OLYAN, Asherah, 4.70; R.D. PETTEY, Asherah, 130; S. ACKERMAN, Queen Mother, 398, s. dazu o.), Eva (Gen 4,1) und die Schlange in Gen 3 mit dem Ascherakult verbinden (vgl. S.M. OLYAN, Asherah, 71) oder aber eisenzeitliche Kultständer mit Schlangendekor dem Ascherakult zuweisen. Die Schlange ist allerdings noch weniger Attributtier der Göttin Aschera als der Löwe. Zur Ablehnung dieser These vgl. jetzt auch S.A. WIGGINS, Reassessment, 94.113f; DERS., Myth, *passim*.



therefore, to discover that *ʿAbdlabi ʿt*'s own patronymic was indeed *Bin ʿAnāt*. In military families, names bearing - as an element - the epithet or proper name of the war goddess were no doubt deemed fitting if not phylactic<sup>414</sup>.

Ohne hier zu entscheiden, ob man bei den Trägern des Namens „Diener der Löwin“ eine Verbindung zu einer Göttin, sei es Anat oder Astarte, herstellen kann, darf doch konstatiert werden, daß ein Bezug zur Göttin Aschera nur schwer denkbar ist. Und zwar aufgrund des (aller Wahrscheinlichkeit nach) vorauszusetzenden aggressiv-kriegerischen Charakters der Bezugsgröße einerseits und dem Unterschied zwischen dem Löwen der *Qudšu*-Darstellungen auf der einen und dem Personennamen *ʿbdb ʿt* auf der anderen Seite. In den Darstellungen wird die Göttin keinesfalls mit dem Trägertier identifiziert, *Qudšu* ist nicht selbst die Löwin, noch prononciert das Trägertier den aggressiven Charakter der Göttin! Im Personennamen *ʿbdb ʿt* hingegen wird der aggressive Zug der Raubkatze für die Göttin reklamiert; für einen Krieger kein ungewöhnlicher Bezugspunkt. Damit fällt allerdings die These von F.M. CROSS, daß es ein „altes Epithet“ der Aschera gegeben habe, welches diese als „Lion-Lady“ oder als „One of the Lion“ qualifizierte.

W.A. MAIER rezipiert in seiner Dissertation breit die hier abgelehnte These von F.M. CROSS zu *El-Hadr* und versucht neben der ikonographischen Argumentation einen weiteren Anhaltspunkt in den Ugarittexten zu finden: „In the Ugaritic Baʿl Epic the sons of ʿAṭirat/ʿElat are repeatedly called her »pride of lions«<sup>415</sup>. MAIER spricht hier die Phrase (*w*)*šbrt ary* an, die an vier Stellen in den Ugarittexten vorkommt<sup>416</sup> und jeweils im Parallelismus für die „Söhne der Aṭirat“ steht. Während die Übersetzung des *šbrt* als „pride“ keine Schwierigkeiten macht<sup>417</sup>, ist fraglich, ob das *ary* mit „Löwe“ wiederzugeben ist<sup>418</sup>. Als Gruppenbezeichnung, die häufiger auch zu *aḥ* parallel steht, bezieht es sich auf die Verwandtschaft bzw. Familie und ist wahrscheinlich auch so wiederzugeben<sup>419</sup>. Abgesehen von den Übersetzungsproblemen werden in der Phrase nicht Aṭirat, sondern ihre Söhne, die Götter, mit „Löwen“ (*sic*) in Verbindung gebracht<sup>420</sup>. Auch aus den Ugarittexten ist keine

414 F.M. CROSS, *Inscriptions*, 7.

415 W.A. MAIER III., *ʿAšerah*, 167, vgl. im Anschluß S. ACKERMAN, *Tree*, 191.

416 KTU 1.4 I, 8; II, 25; IV, 49f; 1.6 I, 40f, vgl. KTU 1.3 V, 37.

417 Ug. *šbr(t)* „host“ J.C. DE MOOR, CARTU, 164; „clan, comunidad“ G. OLMO DE LETE, MLC, 613; vgl. hebr. *šibbur* „Haufe, Gesamtheit“ KBL<sup>3</sup> 938.

418 Ug. *ary* bringt W.A. MAIER etymologisch mit hebr. *ʿary* „Löwe“ in Verbindung und vergleicht es mit den anderen Tieren bzw. Tiernamen, die als Gruppen- oder Verwandtschaftsbezeichnungen verwandt werden (vgl. *ʿAšerah*, 9).

419 Vgl. „kinsman“ C.H. GORDON, UT, 366; „kin, family“ J.C. DE MOOR, CARTU, 128; „parientes“ G. OLMO DE LETE, MLC, 518, vgl. ähnlich A.L. PERLMAN, *Ašerah*, 44.79f.

420 Hinzu kommt auch noch der Unterschied in der Wurzel zwischen *lbu* (bzw. *labi ʿtu*) und *ary*, der die Phrase als Argument für ein „altes Epithet“ bzw. für eine Bezeichnung der Aṭirat als „Löwin“ oder „Herrin der Löwen“ nur in indirekter Form gelten läßt (die „Löwentruppe“ sind Söhne der Aṭirat, die damit zur „Mutterlöwin“ wird).

Verbindung der Aṣirat zu Löwen oder Löwinnen zu erheben. Die Schlußfolgerung von MAIER zu den *El-Ḥaḍr* Pfeilspitzen muß zurückgewiesen werden: „Thus the Lion Lady could very likely have been ʾašerah, and the ʾEl-Kaḍr arrowheads are probably additional evidence for viewing her in part as a martial divinity, an aspect of ʾAšera's character which seems undeniable“<sup>421</sup>.

Zusammenfassend: Ein der Göttin Anat oder Astarte vergleichbarer aggressiv-kriegerischer Zug der Aṣirat/Aschera ist weder aus einer Verbindung mit dem Bogenschützen *ʿbdlb ʾt* noch aus den Ugarittexten zu erheben. Es gibt weder ein „altes Epithet“ der Aschera, welches diese in einen Konnex zu Löwinnen oder Löwen bringen würde, noch gibt es eine textliche Evidenz für Aschera/Aṣirat als „Herrin der Löwen“.

*Exkurs Ende*

Nachdem die textliche Basis der „Herrin der Löwen“ im Exkurs behandelt worden ist, ist zur Frage der Identifikation der „nackten Frau“ im untersten Register des Lapp-Ständers zurückzukehren, jedoch bei der ikonographischen Seite des Stichworts „Herrin der Löwen“ zu bleiben. Sowohl H. WEIPPERT als auch O. KEEL und C. UEHLINGER wollen die dargestellte Figur im 1. Register als „nackte »Herrin der Löwen«“ deuten<sup>422</sup>. Diese Interpretation ist zunächst einmal zutreffender als diejenige, die von Symboltieren der Aschera spricht. Sie stützt sich auf die auffallende Haltung der Frau, die die Arme ausbreitet und deren Hände die Löwenohren zu berühren scheinen. Aber auch gegen diese Interpretation erheben sich Bedenken: Eine Darstellung der „Herrin der Tiere“ als „Herrin der Löwen“ ist in Palästina außerordentlich selten<sup>423</sup>. Bei den von KEEL und UEHLINGER angeführten Belegen *knielt oder steht* die Göttin auf dem Löwen<sup>424</sup>, wodurch ein Dominationsaspekt

421 W.A. MAIER III., ʾAšerah, 167; MAIER gibt ferner das Keret-Epos und den hethitischen Mythos von Elkurnisa und Ašertu für den aggressiven Zug der Aṣirat an (vgl. ebd. 44). Ferner schließt er aufgrund seiner vielfältigen Identifikationen der Aschera mit *b ʾlt gbl*, *Tannit*, *Derketo* u.a. auf einen aggressiv-kriegerischen Charakter der Aschera/Aṣirat (vgl. ebd. 81-121). Da diese geradlinigen Identifikationen allesamt *sehr* fragwürdig sind, werden sie hier nicht im einzelnen diskutiert.

422 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 176. Vgl. I. CORNELIUS, *Lion*, 62; H. WEIPPERT, *Palästina*, 472 und DIES., *Kesselwagen*, 34.

423 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 159f.

424 Folgende Beispiele werden von KEEL und UEHLINGER (*Göttinnen*, 159) genannt: Ein mb-zeitlicher (!) Skarabäus vom *Tell el-ʿAgūl* (vgl. ebd. Abb. 4), die *Qudšu*-Varianten mit einem Löwen aus Akko (ebd. Abb. 70) und zwei Keramikplaketten vom *Tel Ḥārāšim/Hirbet Rās es-Sūq* (vgl. S. GIVEON, תל חרסיים, 76 Fig. 110, dazu auch u. Anm. 673; die Keramikplaketten werden zwar bei O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 159, nicht erwähnt, sind aber ebd. 76, ausdrücklich genannt) und schließlich der eisenzeitliche Kultständer von Pella (s. dazu u.). Ferner nennen O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 159, zwei weitere unsichere Beispiele: Eine noch unpublizierte Platte vom *Tell el-Ḥamme*, auf der eine weder als Frau noch als Mann sicher identifizierbare menschliche Gestalt zwei Löwen dominiert, und ein Hämatitsiegel aus Akko, auf dem eine „offenbar weibliche Gestalt mit angewinkelt erhobenen

deutlich zum Ausdruck kommt. Auch bei Beispielen außerhalb Palästinas wird der Aspekt der Bändigung der Wildtiere etwa durch das Aufsetzen des Fußes oder - in der Spätbronzezeit als typische Darstellungsform - durch das Halten der Tiere an den Hinterläufen zum Ausdruck gebracht<sup>425</sup>. Zwar sind auch häufiger Beispiele belegt, die eine von Löwen flankierte „Herrin der Tiere“ zeigen, jedoch ist auch dort wie bei dem parallelen „Herrn der Tiere“ der dominierende Aspekt meist deutlicher ausgedrückt<sup>426</sup>. Dieser Aspekt fehlt in Taanach, obwohl die dargestellte Haltung (Figur mit erhobenen Armen von Tieren flankiert) in der Ikonographie Palästinas nicht ungewöhnlich ist<sup>427</sup>. Die dargestellte Frau packt nicht zu, im Gegenteil, die Finger berühren die Ohren der Tiere - wenn überhaupt - mini-

---

Armen zwei Tiere (? , vielleicht Löwen) hoch(hält)“ (ebd.). Das letzte Beispiel dürfte das unsicherste sein. Auf dem stark abgenutzten, nicht stratigraphisch datierbaren Skaraboid, dessen Material der Katalog der Siegel aus Akko von R. GIVEON und T. KERTESZ mit Steatit angibt (vgl. *Egyptian Scarabs*, 36 Nr. 139 mit der Angabe S. 8), ist eine mit einem kurzen Rock bekleidete Figur dargestellt. Ob die Figur Werkzeuge in den Händen hält (ebd.: „... the right holding a hatchet [?], the left a knife [?]“, vgl. die Umzeichnung), bleibt nach einer Betrachtung der Photographie sehr unsicher. Die seitlich unterhalb der Arme dargestellten, deutlich unterschiedlichen Tiere sind nicht näher zu identifizieren (R. GIVEON; T. KERTESZ, *Egyptian Scarabs*, 36 bezeichnen die Tiere als „doglike“).

425 Vgl. U. WINTER, *Frau*, 185f, mit den entsprechenden Abbildungen; O. KEEL, *Hohelied*, 147, mit einem Akkad-zeitlichen Beispiel für Ištar. Der Dominationsaspekt ist ebenfalls deutlich bei dem häufigeren Motiv des „Herrn der Tiere“.

426 P. BECK führt in ihrem Aufsatz zu den Kultständern aus Taanach zwei Beispiele spätethitischer Kunst mit vergleichbaren Löwendarstellungen an (vgl. *Cult Stands*, 432), in denen eine männliche Gestalt zwischen zwei stehenden, aggressiven Wächterlöwen steht bzw. halbseitig kniet. Bei dem einen Exemplar (ebd. Abb. 12) handelt es sich um eine insg. 3,75 m hohe (!) Statue mit Basis, den sog. König von Sam<sup>a</sup>l/Zincirli (1. Hälfte 9. Jh., vgl. W. ORTHMANN, *Orient*, 424f Abb. 342a) und bei dem anderen um eine Götterstatue mit Basis aus Karkemiš, auf der zwischen riesigen Löwen eine Gestalt mit Rindergesicht dargestellt ist. Die „Helden“ packen jeweils die deutlich größeren Löwen an der Mähne (unterhalb des aufgerissenen Mauls). Ob diese Darstellungen auf den Basen der Statuen aber mit der Darstellung des 1. Registers vergleichbar sind, kann trotz der unleugbaren Nähe der Löwendarstellungen bezweifelt werden. Die „nackte Frau“ hat nichts mit den männlichen Gestalten zwischen den Löwen auf den beiden genannten Beispielen gemeinsam. Die Ähnlichkeit der Löwendarstellungen, die auf eine Nähe des Traditionshintergrundes verweist, ist auch durch die Funktion der Tiere als Wächterlöwen begründet.

427 Es finden sich auch bei den hier angesprochenen Darstellungen des „Herrn der Tiere“ Beispiele, in denen dieser Dominationsaspekt nur wenig zum Vorschein kommt. Vgl. etwa den ebenfalls mit seitlich erhobenen Armen dargestellten „Herrn der Capriden“ auf den Eisen IIB-zeitlichen Siegeln (vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 207 Abb. 196a-c) oder den früheren „Herrn der Strauße“ (vgl. ebd. 155 Abb. 162a-d).

Nur am Rande sei angemerkt, daß das Motiv „Herr der Tiere“ dringend einer Neubearbeitung bedarf. Auch hier ist das Motiv in der Forschung enorm ausgedehnt und fungiert teils als „Sammelbecken“ unterschiedlichster Vorstellungen. Es wäre jeweils präzise anzugeben, was man unter dem Motiv „Herr der Tiere“ versteht, welche Funktionen mit der Gestalt verbunden werden (dominierend, schützend, nährend, begleitend usw.) und in welchem Kontext man das Motiv sieht. Das kann hier nicht geleistet werden.

mal<sup>428</sup>. Die Darstellung macht nicht unbedingt den Eindruck, daß die Figur als die „Herrin“ der brüllenden Löwen vorgestellt ist. *Die Löwen bleiben auf jeden Fall Wächterfiguren*, was gerade durch die Parallelität mit dem 3. Register unterstrichen wird<sup>429</sup>.

Wenn diese Deutung richtig ist, stellt sich die Frage, wie der Gestus der erhobenen Arme zu interpretieren ist. Die ausgebreiteten Arme könnten einen Verehrungsgestus darstellen, so daß bei der Figur gar nicht an *die Göttin des Kultständers* zu denken ist, sondern an eine *Verehrerin*. Es ist bekannt, daß zwischen Göttin und Verehrerin in der altorientalischen Ikonographie nicht immer deutlich zu unterscheiden ist, auch wenn die Nacktheit der Frau eher für ihre Göttlichkeit spricht. Die Alternative, in der Frau im untersten Register nicht die Göttin als „Herrin der Tiere“, sondern eine Verehrerin zu sehen, soll im folgenden durch weitere Argumente gestützt werden.

Es gibt ein weiteres Detail in der Szene des 1. Registers, die bisher in den Interpretationen zu dem Kultständer nahezu immer unbeachtet geblieben ist: Rechts neben der Frau ist zwischen ihr und dem rechten Löwen ein unregelmäßiger Kreis eingeritzt, der nahezu die gesamte noch zur Verfügung stehende Fläche ausfüllt<sup>430</sup>. Für diesen „Kreis“ fällt eine Interpretation außerordentlich schwer, da Parallelen m.W. fehlen. Vorsichtig tastend soll hier erwogen werden, daß durch den Kreis, in Parallelität zu der geflügelten Sonne im 4. Register, eine Sonnenscheibe angedeutet wird<sup>431</sup>. Dafür könnte als weitere Beobachtung die Zu-

428 Die Löwen sind fast so groß und wirken weit massiver als die dargestellte Figur, was allerdings eine Interpretation als Tierbändigungsszene nicht unbedingt ausschließt. Die Größe der Löwinen und der Frau ist ja auch durch die Höhe des Registers vorgegeben.

429 Das Problem der Analogie zum dritten Register kann m.E. nicht durch die Annahme einer Doppelrolle der flankierenden Löwinen gelöst werden. Wie sollen sie das durch die „Herrin der Tiere“ *gebändigte* Chaos symbolisieren, zugleich aber noch als *bedrohliche* und *aggressive* Wächtertiere funktionieren? Die beiden Deutungsgehalte sind m.E. exklusiv und daher nicht in einer Darstellung zu vereinen. Während O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 175-178, dieses Problem stillschweigend übergehen (s. dazu u. Anm. 434), nimmt es H. WEIPERT zumindestens wahr: „Bei dem von LAPP ausgegrabenen Exemplar fällt dem untersten Löwenpaar noch eine dritte Rolle (scil. neben Wächter- und Trägerfunktion) zu, da die seitlichen Trägertiere sachlich in die Szene des Mittelfelds integriert sind. Indem die Herrin der Tiere beide Löwinen an den Ohren hält, bändigt sie sie. Während die Löwinen auf den Seitenflächen als Trägerinnen und Beschützerinnen amtieren, gehören sie auf der Vorderseite zu den dämonischen Wesen, die den Bestand der Welt gefährden. Ob Platzmangel für diese Zusammenziehung widersprüchlicher Elemente ausschlaggebend war oder ob dahinter eine inhaltliche Konzeption steht, ist fraglich“ (Kesselwagen, 38f). Der Widerspruch wird noch deutlicher, wenn man die Parallelität zwischen 1. und 3. Register mit einbezieht. Es steht daher kaum eine inhaltliche Konzeption dahinter, sondern es ist einfach keine „Herrin der Tiere“ dargestellt!

430 Vgl. das Detailphoto bei R. HESTRIN, *Cult-Stand*, 66 Fig. 4; J.G. TAYLOR, *Yahweh*, 56 und o. Anm. 364.

Mißt man diesem Kreis eine Bedeutung bei, dann wird auch von daher die Bildaussage „Herrin der Tiere“ noch einmal in Frage gestellt.

431 Die Platzierung der Sonnenscheibe wäre zwar ungewöhnlich, aber nicht unmöglich. Vgl. z.B. die bei O. KEEL; C. UEHLINGER (*Göttinnen*, 167.179) abgebildeten Skaraboide aus Bet-

ordnung der Szenen zueinander sprechen: Die Szenen symbolisieren unterschiedlich akzentuierende Szenen eines „miniaturisierten Heiligtums“<sup>432</sup>:

Das Hauptgewicht der Darstellung liegt offensichtlich im obersten Register<sup>433</sup>. Die zweite Szene stellt den bewachten Zugang zum symbolisierten Heiligtum dar. In der dritten Szene kommt durch den von Capriden flankierten Baum ein funktionaler Aspekt (Segensvermittlung, Fruchtbarkeit, Prosperität, Lebensfülle) des Heiligtums zum Ausdruck. Geht man von einer solchen Stufung aus, ist es es nicht sehr wahrscheinlich, daß im untersten Register eine anthropomorph dargestellte Göttin, sei es Aschera oder auch die „Herrin der Löwen“ mit ihren Begleittieren, im Zentrum steht. Eine Verehrerin würde sich - unabhängig von der Interpretation des Kreises - recht gut in die Abfolge der vier Szenen eingliedern<sup>434</sup>. Setzt man diese Interpretation als richtig voraus, ist eine Beziehung zwischen dem zentralen obersten Register und der Darstellung der Verehrerin sehr gut denkbar<sup>435</sup>.

---

Schean (Abb. 176c) und besonders aus Samaria (Abb. 185b). Zudem muß berücksichtigt werden, daß für eine Anordnung über der weiblichen Figur der Platz nicht ausgereicht hätte.

432 Diese Deutung wurde bereits 1969 von YIGAL YADIN gegenüber dem Ausgräber geäußert (vgl. P.W. LAPP, 1968 Excavations, 44), vgl. auch R. HESTRIN, Cult Stand, 75 (s. dazu o. Anm. 379).

Anders deutet H. WEIPPERT die Abfolge der Szenen als „Weltbild ... , das in vier Stockwerke eingeteilt ist, die sich von der Unterwelt bis in den Himmel erstrecken und dabei Chaos- und Kosmosmotive sichtbar machen“ (Kesselwagen, 39). Im untersten Register steht die Herrin der Tiere für „die Abwehr und vielleicht auch Bändigung bedrohlicher Mächte, und da diese Szene ihren Platz in der untersten Zone hat, ist sie vermutlich in der Unterwelt lokalisiert“ (ebd.). Im dritten Register „symbolisieren der Baum und die Tiere ... die Lebenskraft der Natur und die geordnete irdische Fruchtbarkeit. Im vierten und abschließenden Bildfeld verkörpert ein Stierkalb die Gottheit, die in der himmlischen Sphäre zu Hause ist“ (ebd.). In diese Interpretationslinie ordnet sie vermutungsweise auch eine runde Schale ein, die oben auf den Ständer aufgesetzt und mit Wasser gefüllt worden sei, und deutet diese als Darstellung des Himmellozeans (vgl. ebd. 40). Ob auf die anmodellerte, tiefe viereckige Schale noch eine weitere aufgesetzt war, die mit Wasser gefüllt wurde, läßt sich nicht sagen. Unabhängig davon - und abgesehen von der vermuteten Füllung des leeren zweiten Registers mit einer Tierkampfszene, die die zerstörerischen und todbringenden Einflüsse der Unterwelt in der Welt symbolisieren sollen (vgl. ebd. 39) - bereitet die von der Unterwelt aufsteigende Linie Schwierigkeiten. Die Löwen, die das Chaotische und Bedrohliche zum Ausdruck bringen sollen, tauchen im 3. Register wieder auf, wo doch die geordnete Fruchtbarkeit dargestellt sein soll. Vgl. zu diesem Problem auch Anm. 434.

433 Dafür sprechen folgende Beobachtungen: Das oberste Register erscheint dadurch abgesetzt, daß das dritte Register deutlich niedriger ist. Das dargestellte Pferd erscheint stärker reliefiert, da die Front an mehreren Stellen durchbrochen ist. Das einzige Auge, das deutlich mit einem Punkt versehen und damit hervorgehoben ist, ist das Auge des Pferdes. Die Volutenkapitelle, die sich deutlich von den Wächterfigurinen in den Registern 1-3 abheben, aber analog den Zugang zum „Schrein“ markieren (vgl. dazu auch die eisenzeitlichen Schreinmodelle o. unter C.3). Schließlich die Tatsache, daß das oberste Register ein Motivpaar mehr, nämlich die Greifen auf den Seiten, als die übrigen Registern aufweist.

434 Der Vorschlag von O. KEEL und C. UEHLINGER zur Integration der „Herrin der Löwen“ in die Szenenabfolge „im Sinne räumlich abgestufter, vom (partiellen, da gebändigten) Chaos bis zum geordneten Kosmos sich steigender Sakralität“ (Göttinnen, 178) bereitet Schwierigkeiten: Die „Herrin der Löwen“ soll „auf den Außenbereich der Wildnis“ verweisen, wäh-

Zur „Gegenkontrolle“ für die hier vorgeschlagene Interpretation des untersten Registers ist noch einmal kurz auf den zweiten angeführten Grund für die Zuordnung des 1. Registers zu Aschera zurückzukommen (s.o.)<sup>436</sup>. Das 3. Register soll ebenfalls die Göttin Aschera repräsentieren, diesesmal allerdings in ihrem Symbol, dem von Capriden flankierten Baum. Häufig wird in bezug auf die Kultständer von Taanach von einer Austauschbarkeit von (anthropomorph dargestellter) Göttin und Symbol oder der Substitution der Göttin durch ihr Symbol gesprochen<sup>437</sup>. Dies wird vor allem mit dem parallelen Auftauchen der Löwen in beiden Registern begründet: „The very fact that the lions in these registers are almost identical in shape and position, indicate that they belong to the same deity“<sup>438</sup>. Diese These setzt voraus, daß das jeweilige Zentrum der beiden Register mit den flankierenden Löwen in einem engen inhaltlichen Bezug steht. Kann dies im untersten Register noch durch die Berührung der beiden Tiere durch die nackte Frau begründet werden, so stehen die Löwen im 3. Register parataktisch und ohne erkennbaren bildlichen Bezug zu dem Motiv der Capriden am Baum. Ferner müssen die Löwen in *beiden* Registern nicht als Wächterfiguren, sondern als Symboltiere einer Göttin (Aschera) verstanden werden, um einen inhaltlichen

---

rend das dritte Register „die Aschera in Gestalt als segenspendenden Baum präsent“ (ebd. 180) macht.

Gegen diese räumliche Differenzierung spricht die nahezu völlige Parallelität der Löwen im unteren und 3. Register. Diese führt in der Konsequenz der Interpretation von KEEL und UEHLINGER zu dem Widerspruch, daß das Symbol des „partiell gebändigten Chaos“ im Innenbereich des Heiligtums zwischen Eingang und Cella wieder auftaucht, also gerade nicht im „Außenbereich der Wildnis“ verbleibt. Durch die sich wiederholenden Wächterlöwen ist die unterste Szene auch räumlich, und zwar nicht gestuft, den übrigen Szenen zugeordnet. Eine räumliche Gliederung ist in der Abfolge der Szenen m.E. nicht intendiert. Das Ordnungsprinzip sich steigernder Sakralität ließe sich hingegen auch mit der Deutung der Figur als Verehrin gut vereinbaren.

435 Die Deutung des eingeritzten Kreises als solare Symbolik, die zur geflügelten Sonne über dem Pferd parallel wäre, verbleibt - das muß in aller Deutlichkeit betont werden - im Bereich der Spekulation. An dem Detail hängt nicht die Interpretation der Frau als Verehrerin, es würde sie aber stützen. Bis zur argumentativen Widerlegung oder einem besseren Vorschlag soll daher an der Deutung festgehalten werden.

436 Hier verläuft die Argumentation meist beidseitig und z.T. zirkulär. Für die Zuordnung des 1. Registers zu Aschera wird auf das 3. Register verwiesen und umgekehrt. So verweist etwa R. HESTRIN für die Identifikation nicht nur auf die Qudšu/Löwen-Tradition, sondern auch auf die Verbindung von Qudšu mit Vegetationselementen und speziell der Hathor mit einem Baum (Cult-Stand, 68-70). Umgekehrt verweist sie für die Zuordnung des 3. Registers wiederum auf den Löwen als Symboltier der Aschera (ebd. 74).

J.G. TAYLOR (Representations, 560) und J.M. HADLEY (Yahweh's Asherah, 218) sagen hingegen klar, daß die nackte Frau im untersten Register, sofern sie aus dem Kontext des Kultständers (des sakralen Baums und der Löwen in beiden Registern) isoliert wird, für sich genommen nicht zwingend Aschera darstellen müsse. Die Identifikation hängt damit an dem von Capriden flankierten Baum und der Parallelität der beiden Register.

437 Vgl. z.B. S. SCHROER, Bilder, 39.

438 R. HESTRIN, Cult-Stand, 77.

Bezug zwischen Zentrum und Löwen plausibel zu machen<sup>439</sup>. Dieser enge Bezug der Löwen zu Aschera wurde bereits oben in Frage gestellt<sup>440</sup>.

Fällt der Konnex der Löwen mit dem jeweils dargestellten Zentrum weg, bleibt alleine die Tatsache der Parallelität von Wächterfiguren in beiden Registern. Es ist fraglich, ob die Wiederholung der Wächterlöwen für die Parallelisierung der Bildaussagen im 1. und 3. Register ausgewertet werden kann bzw. zum Interpretationsschlüssel für die Aussage des 3. Registers avancieren darf. Das Auftauchen des Wächterlöwenpaares an den Außenseiten des 3. Registers *ist im Kontext des gesamten Kultständers zu interpretieren*. Das Alternieren von Löwen und Mischwesen/Keruben als Wächterfiguren ist lediglich bezogen auf den Kontext des „Heiligtumsmodells“ auszuwerten<sup>441</sup>. Das Zentrum beider Register, sowohl die nackte Frau als auch die Capriden am Baum, sollten m.E. unabhängig von den Löwen interpretiert werden.

Nimmt man aber das Motiv der Capriden am Baum für sich allein, dann ist eine eindeutige Zuordnung zu Aschera nicht gesichert. Wie bereits mehrfach betont, ist das Motiv nicht primär als Ascherasymbol anzusprechen, sondern bringt zunächst eine von einer individuellen Zuordnung zu einer bestimmten Gottheit gelöste Aussage zum Ausdruck: Lebenskraft, Lebensfülle, Prosperität und Vitalität oder - in dem traditionelleren Begriff ausgedrückt - „Fruchtbarkeit“ werden symbolisiert<sup>442</sup>. Eine Zuordnung des 3. Registers zu Aschera ist weder aus dem Motiv selbst noch aus dem Gesamtkontext der Darstellung des Kultständers

---

439 Dies wird z.B. in der Argumentation bei R. HESTRIN deutlich. Obwohl sie die funktionsanalogen Keruben im 2. Register als Wächterfiguren interpretiert, bleibt sie bei der Bestimmung der Funktion der Löwenpaare bewußt offen: „The two Lionesses, which are almost identical with those on the lowest register seem to have the same function in both cases: guardians or accompanying animals of the goddess Asherah“ (Cult-Stand, 74).

440 Zur Trennung von Löwen und dem Motiv der Capriden am Baum rät auch der andere Kultständer („Sellin-Ständer“), bei dem das Motiv der Capriden am Baum (sofern die Rekonstruktion der Bildaufteilung richtig ist, s. dazu u. Anm. 447 und S. 844f) zwischen zwei Keruben und *gerade nicht* zwischen zwei Löwen vorkommt. Bei diesem Ständer wird man auch nicht einen inneren Zusammenhang von Keruben und dem Motiv der Capriden am Baum resp. einer vermuteten Aschera annehmen.

441 Dafür spricht auch das ebenfalls auf dem zweiten Kultständer („Sellin-Ständer“, s. zu diesem Exemplar u.) auftauchende Alternieren von Löwen und Mischwesen, wobei bei diesem Ständer die Mittelfelddekorationen leider nicht enthalten sind.

Vgl. in diesem Zusammenhang auch das Modell aus Megiddo aus dem 10 Jh., wo an den Ecken ebenfalls Mischwesen mit gynaikomorphen Gesichtern dargestellt sind, vgl. J. BRETSCHEIDER, Architekturmodelle, 217f mit Abb. 52.

442 Zur Erinnerung: Als Argumente für eine Identifikation des Motivs der „Capriden am Baum“ mit Aschera werden neben dem Axiom, daß ein stilisierter Baum Aschera repräsentiere, hauptsächlich der Krug aus Lachisch („Lachisch-Ewer“) und das Auftauchen des Motivs auf den Krugmalereien von *Kuntilet* „*Ağrūd*“ genannt (vgl. z.B. R. HESTRIN, Cult-Stand, 74). Bei beiden genannten konkreten Beispielen ergeben sich erhebliche Schwierigkeiten, den von Capriden flankierten stilisierten Baum als Substitutionssymbol für Aschera zu reklamieren (s. dazu die entsprechenden Abschnitte).

zu erheben. Weder kann die Darstellung des 1. Registers die Interpretation des 3. Registers als Substitutionssymbol der Aschera tragen, noch kann die Aussage des 1. Registers durch das 3. Register vereindeutigt werden.

Im (Haus-)Kult welcher Gottheit wurde nun dieser Kultständer verwandt? Diese Frage ist - wie die bisherige Diskussion gezeigt hat - extrem schwierig, möglicherweise sogar gar nicht zu beantworten. Zunächst sei noch einmal darauf verwiesen, daß das oberste Register das Zentrum des Ständers darstellt und sich bei der Zuordnungsfrage der Blick in besonderer Weise auf dieses Register richten muß<sup>443</sup>. Dieses verweist auf jeden Fall auf eine solar konnotierte Gottheit oder mindestens eine Gottheit mit uranischen Aspekten. Das dargestellte Pferd verweist am ehesten auf Astarte, wobei man bei Astarte eher astrale denn solare Komponenten erwarten würde<sup>444</sup>. Die geflügelte Sonnenscheibe läßt eine Zuordnung des Kultständers zu Astarte zwar als möglich, aber dennoch als unsicher erscheinen. Pferd und Sonnenscheibe könnten auch den Sonnengott repräsentieren. Im Kontext des Sonnengottes wären aber sowohl der von Capriden flankierte Baum wie auch die „nackte Verehrerin“ ungewöhnlich. Aschera kommt sowohl bei der (geflügelten) Sonnenscheibe als auch bei dem Pferd kaum in den Blick. Die Frage der Zuordnung des Kultständers zu einer bestimmten Gottheit muß offengelassen werden. Hier schlägt die Schwierigkeit der Identifikation von Götterdarstellungen bzw. der Zuordnung ikonographischer Motive zu bestimmten Gottheiten durch. Es ist bei der geringen Evidenz und dem höchst hypothetischen Charakter schlicht geboten, eine prinzipielle Offenheit in Fragen der Identifikation zu wahren.

#### *b) „Zwischenstopp“*

Nach dieser prinzipiellen Äußerung und nachdem etwa die Hälfte der zu diskutierenden „Aschera-Darstellungen“ abgearbeitet und negativ beschieden worden sind, scheint es nützlich, einen kurzen „Zwischenstopp“ zu machen und die bis hierhin geführte Argumentation zu reflektieren. All jenen, die in die Problematik der Interpretation der Ikonographie eingearbeitet sind, wird bereits in den vorangegangenen Abschnitten aufgefallen sein, daß die forciert vorgetragene Skepsis gegenüber Zuordnungen von Darstellungen und Motiven zu Aschera „Methode hat“. Sie spiegelt eine „minimalistische“ Position, die in der derzeitigen Diskussion eher eine Minderheit repräsentiert. Daß damit eine unterschwellige Kritik an der

---

443 Vgl. so auch O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 180, wenn auch mit der Begründung der räumlichen Abfolge (s. dazu o. Anm. 434): „Die Beantwortung der Frage, wem der mit dem Ständer verbundene Kult in erster Linie galt, hängt dann von der Identifikation des schreitenden Vierbeiners ab, der im obersten Register zwischen den Voluten die Gottheit in der Cella repräsentiert“.

444 Vgl. zu den in Taanach gefundenen Terrakottafigurinen E. SELLIN, *Tell Ta'annek*, 45.73.78.80 u.ö. sowie die Angaben bei P.W. LAPP, *Taanach*, 27; DERS., 1968 *Excavations*, 45 (Lit!).



aktuellen Diskussion verbunden ist, soll nicht verschwiegen werden. Diese Kritik bezieht sich, das sei ausdrücklich herausgestellt, keinesfalls auf alle Beiträge von Fachgelehrten und auch nur zu einem Teil auf die hier intensiver diskutierten Versuche. Allerdings gibt es eine Tendenz, in den Zuordnungen von Darstellungen zum Ascherakult - um es vorsichtig auszudrücken - den von außen an die Fachwelt herangetragenen Erwartungen nach den „missing links“ des Ascherakultes zu entsprechen. Oft werden die Sachverhalte in der Fachdiskussion nur angerissen und die Identifikation mit Aschera (vorschnell) angedeutet oder - nur selten unter Hinweis auf den hypothetischen Charakter - ausgesprochen und zu einem skizzenhaften Gesamtbild zusammengefügt. In der Rezeption der Forschungsergebnisse geht dann der Vorbehalt des Hypothetischen - wie so oft - zu schnell unter. Kurz: Fulminante Thesen zur Religionsgeschichte stehen derzeit höher im Kurs als zurückhaltende Äußerungen, die offene Fragen auch als solche benennen. Der hier vorgelegte Versuch treibt in manchen Punkten deshalb die Skepsis auf die Spitze, um dem Bereich der „offenen Fragen“ wieder ein größeres Recht einzuräumen. Denn bei den Unsicherheiten und Unklarheiten handelt es sich nicht um ein kalkulierbares „Restrisiko“, sondern nach wie vor (!) um den größeren Part. Daß bei der prononcierten Skepsis die Weiterführung der Diskussion und neben der Negation auch das Beziehen eigener Position nicht auf der Strecke bleiben muß, sollte der vorhergehende Abschnitt gezeigt haben.

Ziel der Argumentation ist einerseits, deutlich zu machen, daß die gesamte Diskussion um Ascheradarstellungen nur auf einigen wenigen „Säulen“ bzw. Prämissen ruht, und auf der anderen Seite zugleich zu zeigen, daß diese Säulen z.T. nur eine geringe Standfestigkeit haben, sprich Postulate sind. Erweisen sich die Postulate als unhaltbar oder unzureichend begründet, fällt das Gebäude einer „Ascheraikonographie“ rasch in sich zusammen. Es handelt sich um die „Säulen“ der Austauschbarkeit von Göttin und Baum, der Capriden am Baum als Ascherasymbol und dem Löwen als Symboltier der Aschera. Wie gezeigt, sind einige der Säulentrommeln recht brüchig und die Tragfähigkeit dieser Säulen in Frage zu stellen. Daß unter dieser Rücksicht nicht mehr weitreichende Verschiebungen im ikonographischen Symbolsystem, eine sich verändernde Rolle der Aschera in der Religionsgeschichte, sei es als Zurücktreten oder als temporäre Aufwertung, oder andere Aussagen zu übergreifenden religionsgeschichtlichen Entwicklungen gemacht werden können, erscheint unmittelbar plausibel. Vom ikonographischen Standpunkt aus sind Aussagen zur Bedeutung und Verbreitung des Ascherakultes in Juda, zur Rolle der Göttin im Kult oder zur Gestalt ihres Kultes kaum möglich.

Diese Linie wird im folgenden weiter durchgehalten. Es soll versucht werden, neben der Kritik auch Position zu beziehen und die Diskussion weiterzuführen. Es ist dabei einerseits zu zeigen, wie stark die wenigen Prämissen in der Diskussion durchschlagen und zum ande-

ren, daß die in der Arbeit mehrfach schon angeklungene Wertung des Forschungsstandes als „Aschera-Boom“ zu Recht besteht. Dazu eignet sich die Fortsetzung der Diskussion an den eisenzeitlichen Kultständern.

c) *„Aschera und ihr Schlangentöter“ oder wegen der großen Nachfrage  
Nachdruck der ersten Auflage der Deutungen von Taanach*

Gegenüber dem gerade besprochenen Tonständer („Lapp-Ständer“<sup>445</sup>), hat der zweite, bereits 1903 von Ernst Sellin in den ersten Ausgrabungen auf dem *Tell Ta'annek* gefundene Terrakottakultständer (Abb. 14) weit weniger Aufmerksamkeit erfahren, obwohl beide zur selben Objektgruppe gehören und auch zeitlich in etwa gleich in die Eisenzeit IIA zu datieren sind<sup>446</sup>. Der in Fragmenten gefundene, wesentlich schlechter erhaltene „Sellin-Ständer“ ist in rekonstruiertem Zustand wesentlich größer als der „Lapp-Ständer“ (Höhe 90 cm; Breite und Tiefe 45 cm)<sup>447</sup>. Er ist insgesamt weniger kunstvoll und detailliert ausgeführt als der oben besprochene Kultständer. Durch die erhaltenen Frontdekorationselemente wird er in fünf Bildzonen geteilt, die allerdings nicht wie bei dem „Lapp-Ständer“ durch eine Bodenlinie voneinander getrennt werden, sondern z.T. ineinander übergehen. An beiden Seiten wechseln sich plastische Darstellungen von geflügelten Mischwesen (Sphingen, Keruben) mit Löwinnendarstellungen ab<sup>448</sup>. An den Außenseiten der Frontfassade ragen auch hier vollplastisch die menschen- bzw. löwinnengestaltigen Köpfe protomenartig heraus. Die Beine sind lediglich bei den Keruben dargestellt, während die Löwinnen mit vorgestreckten Tatzen liegend dargestellt sind, so daß jeweils zwischen den Löwinnenköpfen und den darauffolgenden Keruben ein größerer Abstand ist. Es entsteht der Eindruck von insgesamt

445 Der Einfachheit halber werden die Ständer als „Lapp-Ständer“ und „Sellin-Ständer“ voneinander unterschieden.

446 Vgl. zur Beschreibung des Fundkontextes E. SELLIN, *Tell Ta'annek*, 75-78 mit Fig. 14-15.102-105.109-111 mit Tafel 12f. Photos finden sich außer im Ausgrabungsbericht bei A.E. GLOCK, *Taanach*, 1144; J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, Tafel 57.

447 Vgl. dazu die Angaben bei J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 216. Zum Rekonstruktionszustand vgl. die Bemerkung bei H. WEIPPERT, *Palästina*, 473: „E. Sellin hat den Ständer mit einer Basisfläche von 45 x 45 cm und als 90 cm hohen, sich nach oben verjüngenden Untersatz für eine Schale von 30 cm Durchmesser restaurieren lassen. Bei dieser wohl unzutreffenden Rekonstruktion kann man über die Anordnung der einzelnen Dekorationselemente Zweifel haben“, ähnlich DIES., *Kesselwagen*, 31. Trotz der berechtigten Zweifel an der Richtigkeit der Gesamt-Rekonstruktion, bleibt der „Sellin-Ständer“ im Vergleich mit dem „Lapp-Ständer“ erheblich größer. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß der „Sellin-Ständer“ nicht vier, sondern fünf mögliche Register aufweist. Die Rekonstruktion von 5 Ebenen ist aufgrund der fünf Figurenpaare kaum bezweifelbar (anders H. WEIPPERT, *Kesselwagen*, 137), wenn man nicht annehmen will, daß die 36 Fragmente von mehreren Ständern stammen.

Weiter unten soll in einem Exkurs aufgezeigt werden, daß die Richtigkeit der Plazierungen in der Rekonstruktion zwar unsicher bleibt, jedoch gewisse Plausibilitäten aufweist.

448 Abfolge: Keruben-Löwinnen-Keruben-Löwinnen-Keruben.

drei „Paaren“, wobei das oberste „Paar“ keine Löwinnendarstellung aufweist, sondern das zweite Element durch nach außen gedrehte, seitlich abstehende Voluten ersetzt ist, von denen eine neben dem linken (weggebrochenen) Kerubenkopf erhalten geblieben ist. An der Oberseite finden sich Reste eines horizontal umlaufenden Bandes, das mit eingeritzten Kreisen dekoriert ist. Das Band bildete möglicherweise den Rand der aufgesetzten und anmodellierten Schale, von der allerdings nur noch Fragmente erhalten sind<sup>449</sup>.

Leider sind über die „Wächterfiguren“ und die eine Volute hinaus nur zwei Dekorationselemente erhalten geblieben: Ein Dekorationselement aus der Frontfassade und eine Darstellung von der rechten Außenfassade. Die erhaltene Frontdekoration aus dem untersten Register besteht aus einem stilisierten Baum mit vier Volutenpaaren und zwei aufgerichteten Capriden<sup>450</sup>. Anders als die Capriden auf dem „Lapp-Ständer“ haben die Tiere ihre Füße nicht auf dem Baum aufgesetzt, sondern „freischwebend“ in entgegengesetzter Richtung abgewandt. Ihre Köpfe sind um 180° zurückgewandt und sie knabbern an einem halbkreisförmigen Aufsatz auf dem stilisierten Palmettbaum<sup>451</sup>.

---

449 Etwas anders H. WEIPPERT, Kesselwagen, 31, die davon ausgeht, daß sich der Untersatz „nach oben zu verjüngt ... , um eine runde Tonschale von nur 30 cm aufnehmen zu können“, sich jedoch in diesem Punkt nicht unbedingt auf die Richtigkeit der Rekonstruktion verlassen will (s. auch das Zitat in Anm. 447).

450 Die Capriden sind deutlich kleiner als der stilisierte Baum. Im Vergleich zu dem Lapp-Ständer sind die Capriden weit weniger plastisch.

451 Dieser in Umzeichnungen als liegender Halbmond erscheinende Abschluß des stilisierten Baumes ist nur sehr schlecht erhalten: „Leider ist diese Spitze ebenso wie der Kopf des einen Steinbocks stark lädiert“, E. SELLIN, *Tell Ta'anek*, 78.

O. KEEL und C. UEHLINGER wollen die auffallende Stellung der Capriden zum Baum als Verschmelzung mit dem Motiv der „Herrin der Capriden“ deuten. Diese These scheint einerseits die Interpretationslinie von der Austauschbarkeit von Göttin und Baum stützen zu wollen und andererseits der Interpretation des 1. und 3. Registers des „Lapp-Ständers“ („Herrin der Löwen“) vorbauen zu wollen, die bei KEEL und UEHLINGER der Behandlung des „Sellin-Ständers“ folgt.

Zwar ist zunächst richtig, daß nach außen gewandte Capriden bei dem Motiv „Herr der Capriden“ vorkommen (vgl. z.B. ebd. 207 Abb. 196a-b), jedoch ist die Existenz einer Motivtradition „Herrin der Capriden“, die hier vorausgesetzt wird, in Frage zu stellen. KEEL und UEHLINGER geben drei Belege des Verschmelzungsprozesses an: Ein Konoid aus Megiddo, zu dem bereits oben (s. Anm. 253) einiges gesagt wurde, ferner einen sehr schlecht erhaltenen Eisen II-zeitlichen Siegelabdruck von der Unterseite eines Gefäßes, der ebenfalls vom *Tell el-Mutesellim* stammt. Der runde Abdruck zeigt einen stilisierten einfach gegabelten (Palm-?)Baum, der von zwei nach außen gewandten Capriden flankiert wird (vgl. R.S. LAMON; G.M. SHIMPTON, *Megiddo I*, Plate 71 Nr. 74). Der dritte Beleg, ebenfalls ein Siegelabdruck, stammt vom *Tell Gemme* und zeigt zwei Capriden am Baum, wobei das rechte Tier nach außen gewandt ist (vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 245 Abb. 222a). Keiner der angeführten Belege kann den Verschmelzungsprozess bzw. die Existenz einer „Herrin der Capriden“, die hinter der Darstellung von Taanach stehen soll, belegen. Die Austauschbarkeit von Baum und „Herrin der Capriden“ bzw. Baum und Göttin ist aus den genannten Belegen nicht zu erheben.

An anderer Stelle der Untersuchung verweisen KEEL und UEHLINGER auf ein Stempelsiegel aus Dor, das zwei in entgegengesetzte Richtung stehende säugende Muttertiere mit zurück-

Auf der rechten Außenfassade ist über dem ersten „Keruben-Löwen-Paar“ eine reliefierte Kampfszene eingeschoben, in der ein schreitender Mann eine bogenförmig gekrümmte Schlange mit beiden Händen packt<sup>452</sup>.

***Exkurs: Die Rekonstruktion des „Sellin-Ständers“ und die Frage nach einer kanonischen Bildabfolge auf eisenzeitlichen Kultständern mit quadratischer Grundfläche. Zu einer neuen These Helga Weipperts.***

An dieser Stelle ist nun kurz etwas zu der von SELLIN rekonstruierten Bildaufteilung der beiden erhaltenen Motive zu sagen. Wie oben bereits erwähnt, kann die Richtigkeit der Rekonstruktion in Zweifel gezogen werden. Damit steht auch die Anordnung der Motive zur Debatte. So bezweifelt HELGA WEIPPERT, daß die Seitendarstellung richtig plaziert ist: „Das Motiv des Tierbändigers ... hat SELLIN auf einem Seitenfeld untergebracht, wo es nun auf dem Körper eines der oben beschriebenen Wesen sicherlich nicht richtig plaziert ist. Eher sollte man annehmen, daß dieses Motiv in Entsprechung zu dem von P.W. LAPP ausgegrabenen Ständer ursprünglich eines der Bildfelder auf der Vorderseite schmückte. Da sich die Zusammensetzung des Exemplars aus 36 Bruchstücken schwierig gestaltete, kann man auch nicht sicher sein, ob die Tiere am Lebensbaum an ihrem ursprünglichen Platz eingesetzt

---

gewandtem Kopf zeigt (ebd. 161 Abb. 166b). Zwischen den Tieren erscheint ein Detail, das sie als Göttin „in äußerst rudimentärer Gestalt (Unterleib, Arme, Kopf)“ (ebd. 160) deuten, und sie verweisen auf ein im Handel erworbenes Parallelstück aus der Sammlung des biblischen Instituts in Fribourg, wo die „Göttin“ durch ein Bäumchen ersetzt sein könnte, „von dem aber an der entscheidenden Stelle, die stark beschädigt ist, nur ein senkrechter Strich übrigbleibt“ (ebd. 160; vgl. H. KEEL-LEU 1991, Nr. 58). Versteht man das Siegel von Dor in der vorgeschlagenen Richtung, würde dies für den Konnex Baum-Göttin-Capriden sprechen. Daß aber überhaupt eine Figur auf dem Siegel von Dor zwischen den Capriden dargestellt ist, kann nicht nur aufgrund der fehlenden Beine als umstritten gelten. Der kreisrunde, übergroße „Kopf“ verschmilzt mit dem oberen Rand (er fehlt z.B. in der Umzeichnung bei M. SHUVAL, Catalogue, 108 Abb. 90, vgl. aber das Photo des Abdrucks bei E. STERN, Tel Dor, Plate 30 Abb. C). Dies und die senkrecht erhobenen „Arme“ lassen ebenfalls Zweifel an der Verschmelzung von Baum und anthropomorph dargestellter Göttin aufkommen.

Nach etwas näherer Betrachtung der angeführten Belege muß von der Interpretationslinie abgeraten werden, das Motiv der „Capriden am Baum“ auf dem „Sellin-Ständer“ als ein Substitutionssymbol einer anthropomorph dargestellten Göttin, sei es eine „Muttergöttin“ oder eine „Herrin der Capriden“, zu verstehen.

Wenn man den nach außen gerichteten Beinen und dem nach hinten gerichteten Kopf der Capriden auf dem „Sellin-Ständer“ eine besondere Bedeutung beimessen will, dann könnte man die Haltung des zurückgewandten Kopfes mit den Darstellungen von säugenden Muttertieren verbinden, die häufig mit zurückgewandtem Kopf dargestellt sind.

452 Vgl. dazu die Detailaufnahme bei E. SELLIN, Tell Ta'annek, Fig. 104, wo man die Relieffierung sehr deutlich sehen kann. Ob es sich um eine „aus einem Stempel gepreßte() Applike“, handelt, wie O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 176, meinen, läßt sich anhand des Photos nicht entscheiden. Vom dortigen Eindruck her unterscheidet sich die Ausführung nicht wesentlich von der Frontdarstellung mit den Capriden am stilisierten Baum.

sind<sup>453</sup>. Diese These WEIPPERTS ist in einem größeren Zusammenhang zu sehen. Sie geht davon aus, daß es bei den Kultständern mit quadratischer Grundfläche „einen eng umgrenzten Motivkatalog gab“<sup>454</sup> und „die Motive auf der Vorderseite nicht beziehungslos übereinander gestellt wurden, sondern in einem geschlossenen Sachzusammenhang gehörten, der sich auch darin ausdrückte, daß jede Szene auf der Vorderseite ihren Platz hatte“<sup>455</sup>. „Ausgehend vom am besten erhaltenen Exemplar“<sup>456</sup>, dem „Lapp-Ständer“, kommt sie zur Abfolge: 1. Herrin/Herr der Tiere, 2. [Tierkampf]<sup>457</sup>, 3. Hörmertiere am Baum, 4a. Kalb<sup>458</sup> und 4b. Flügelsonne, 5. [ ]<sup>459</sup>.

Als Basis liegen ihrer Schlußfolgerung eines Motivauswahl- und Abfolgekanons folgende Fundstücke zugrunde: Vom *Tell Ta'annek* außer dem „Lapp-Ständer“ (Abb. 13) und dem „Sellin-Ständer“ (Abb. 14) noch Fragmente eines oder mehrerer Ständer, die ebenfalls von SELLIN in der Nähe des Südschachtes gefunden wurden<sup>460</sup>; ferner das sog. „Opferträger“-Fragment aus den Grabungen vom Südosthügel in Jerusalem (10. Jh., Abb. 15)<sup>461</sup>, das ebenfalls zu einem rechteckigen Kultständer gehört haben könnte und schließlich zwei Scherben aus Schilo/*Hirbet Sēlūn* (12./11. Jh.<sup>462</sup>, Abb. 16a-b), die eine Relieffierung zeigen und ebenfalls zu einem Ständer gehört haben könnten. Weitestgehend vollständig erhalten ist von den Stücken allerdings nur der „Lapp-Ständer“, so daß eine Vergleichbarkeit nur bedingt gegeben ist. Die Rekonstruktion einer Art „Darstellungskanon“ für Kultständer mit quadratischer Grundfläche ist aufgrund dieser schmalen Basis stark hypothetisch, was im folgenden gezeigt werden soll:

Zunächst kann die Plausibilität einer ursprünglichen Füllung des zweiten Registers des „Lapp-Ständers“ bezweifelt werden (s.o.). Daß aber die angeblich „ausgefallene Szene vermutlich einen Tierkampf zeigte“<sup>463</sup>, bleibt eine reine Vermutung. Neben einem eindeutigen Tier-

---

453 H. WEIPPERT, Kesselwagen, 34f.

454 H. WEIPPERT, Kesselwagen, 37.

455 H. WEIPPERT, Kesselwagen, 37.

456 H. WEIPPERT, Kesselwagen, 37 mit einer Tabelle.

457 Wie oben Anm. 365 erwähnt, geht H. WEIPPERT davon aus, daß im zweiten Register des „Lapp-Ständers“ eine Szene ausgefallen sein muß.

458 S. dazu die Diskussion o.

459 Wegen des seitlichen Figurenpaares des „Sellin-Ständers“ sieht sie sich gezwungen, ein fünftes Register hypothetisch anzusetzen, wobei sie die Rekonstruktion von fünf Bildfriesen anzweifelt, s. dazu o. Anm. 447. In der Deutung der Motive geht sie entsprechend von vier Ebenen aus (s. dazu u. Anm. 486).

460 Vgl. dazu E. SELLIN, *Tell Ta'annek*, 81f mit Abb. 115.

461 Vgl. zur Datierung und zur Abbildung Y. SHILO, *Excavations*, 3.17 mit Abb. 23, Frontispiz und Plate 29,2.

462 Vgl. zur Datierung I. FINKELSTEIN, *Excavations*, 167f. Die Scherben sind in Areal C gefunden worden, das FINKELSTEIN als den Ort des eisenzeitlichen Heiligtums von Schilo reklamieren will (vgl. ebd. 169). Dafür reicht allerdings die Evidenz kaum aus!

463 H. WEIPPERT, Kesselwagen, 37

kampfmotiv aus Schilo (s. dazu u.) nimmt WEIPPERT als weiteren Beleg eine von E. SELLIN in Taanach gefundene Scherbe hinzu, die das „Hinterteil eines tierischen Körpers“<sup>464</sup> darstellt. Diese deutet sie als „eine fragmentarisch erhalten gebliebene Löwendarstellung ..., die am ehesten in den Kontext einer Tierkampfszene gehört haben wird“<sup>465</sup>.

Selbst wenn man dieser Deutung zustimmen könnte<sup>466</sup>, ist doch die Zuweisung dieser Scherbe zu einem dritten Register eines nicht erhalten gebliebenen Opferständers mit quadratischer Grundfläche ebenso wie die Anordnung der Fragmente von der *Hirbet Sêlûn* reine Spekulation und hängt schon von der Richtigkeit der vorausgesetzten These einer festen Abfolge der Szenen ab. Aufgrund dieses Befundes ergibt sich m.E. keineswegs, „daß im zweiten Register des LAPP'schen Tonuntersatzes ... die ausgefallene Szene vermutlich einen Tierkampf zeigte“<sup>467</sup>. Die weiteren Fragmente ordnet WEIPPERT den Vorgaben des „Lapp-Ständers“ entsprechend unter: Eine Scherbe, die nach SELLIN zwei „sich im Kampf umschlungen haltende menschliche oder tierische Leiber“<sup>468</sup> darstellt, soll „vermutlich einer antithetischen Tiergruppe am Baum zuzuordnen sein“<sup>469</sup>, und eine dritte Scherbe „läßt sich jetzt, nachdem der von Lapp ausgegrabene Untersatz bekannt ist, unschwer als Reste einer Flügelsonne erklären“<sup>470</sup>. Auch wenn gerade der letztgenannten Interpretation zuzustimmen ist, bleibt doch die Gestalt des „dritten“ Ständers aus Taanach weitestgehend unklar und man muß sich wohl mit SELLIN „mit dem Resultate begnügen, daß diese Bruchstücke dartaten, es habe mehrere solche Räucheraltäre (*sic!*) ... gegeben, womit der private Charakter derselben um so wahrscheinlicher wurde“<sup>471</sup>. Viel mehr ist den Fragmenten auch nicht abzupressen.

464 So E. SELLIN, Tell Ta<sup>ʿ</sup>annek, 81 mit Abb. 115.

465 H. WEIPPERT, Kesselwagen, 36.

466 Die zweite Scherbe, die E. SELLIN als „zwei ... sich im Kampfe umschlungen haltende menschliche oder tierische Körper“ (Tell Ta<sup>ʿ</sup>annek, 81f) beschreibt, deutet H. WEIPPERT m.E. zu Recht als Tierdarstellung. Ob es sich aber um „eine() antithetische() Tiergruppe am Baum“ (Kesselwagen, 36) handelt, läßt das Photo im Ausgrabungsbericht (Abb. 115) nicht mehr erkennen. Erkennbar ist weder ein zweites Tier noch ein Baum. Es könnte sich vielleicht auch um ein schreitendes Tier handeln. Noch schwieriger ist allerdings die Deutung des Fragmentes als „fragmentarisch gebliebene Löwendarstellung“ aus dem Kontext einer Tierkampfszene. Dies ist m.E. auf dem Photo (auch mit gutem Willen) nicht zu sehen. Völlig zutreffend scheint hingegen der Vorschlag, in einem von SELLIN nicht näher beschriebenen Bruchstück den Rest einer Flügelsonne zu sehen, vergleichbar mit derjenigen im obersten Register des „Lapp-Ständers“.

467 H. WEIPPERT, Kesselwagen, 37. Zudem reduziert WEIPPERT in ihrer Tabelle die Möglichkeit, daß die Fragmente aus Taanach von mehreren Ständern stammen könnten (so die Angaben im Text, ebd. 36) zu einem einzigen Exemplar, das dieselbe Motivfolge wie der „Lapp-Ständer“ aufweisen soll. Das ist allerdings nicht so gravierend, da zwar prinzipiell die Möglichkeit besteht, daß die ca. 10 Fragmente von mehreren Kultständern stammen könnten, jedoch eher wahrscheinlich ist, daß sie von einem Exemplar stammen.

468 E. SELLIN, Tell Ta<sup>ʿ</sup>annek, 81f Abb. 115, s. dazu o. Anm. 466.

469 H. WEIPPERT, Kesselwagen, 36.

470 H. WEIPPERT, Kesselwagen, 36.

471 E. SELLIN, Tell Ta<sup>ʿ</sup>annek, 82.

Für die Scherben von der *Hirbet Sēlūn*<sup>472</sup> muß ferner nicht nur die Aufteilung auf die Register, sondern auch die Interpretation der zweiten Scherbe in Zweifel gezogen werden. Daß auf der einen Scherbe (**Abb. 16a**) ein Hirsch und ein Raubtier (wahrscheinlich ein Leopard) im Halbreief dargestellt ist, dürfte unzweifelhaft sein. Die zweite Scherbe (**Abb. 16b**) nun deutet WEIPPERT wie folgt: „Auf der zweiten Scherbe blieben nur das Hinterteil und die in Schrittposition dargestellten Hinterläufe eines von rechts nach links schreienden (*sic!*) Tieres erhalten, das man am ehesten mit der Kalbdarstellung im oberen Mittelfeld des Ständers von *Tell Taʿannek* verbinden darf, den P. W. LAPP ausgegraben hat. Es läßt sich nicht völlig ausschließen, daß der Hinterkörper der eines am Baum hochspringenden Hörnertieres sein könnte, doch ist dies weniger wahrscheinlich“<sup>473</sup>. Wenn ich recht sehe, sind beide vorgeschlagenen Interpretationen unzutreffend. Die zweite Scherbe gehört aller Wahrscheinlichkeit zu der erstgenannten Konstellation und stellt das Hinterteil des (aufgerichteten?) Hirsches dar. Durch den kurzen Stummelschwanz, die recht weit oben nach vorne eingeknickten Läufe und die spitz zulaufenden und gespaltenen Hufe ist das Tier deutlich als Wild zu erkennen und paßt auch von der Größe hervorragend zu der Scherbe mit dem Hirschkopf und dem Leopard<sup>474</sup>. Der Ausgräber FINKELSTEIN gibt an, daß diese beiden Scherben zu einem Kultständer gehörten, der außerdem mit einer Pferdedarstellung und einer Löwin verziert gewesen sein soll: „There were also fragments of a cultic stand with applied images of a horse, a lioness, and a scene of a leopard attacking a deer“<sup>475</sup>. Ob die Scherbe (**Abb. 16c**) mit dem Fragment des Rumpfes und einem kleinen, auf einem langen Hals aufgesetzten Kopf eine Pferdedarstellung ist, läßt sich aufgrund der Photographie<sup>476</sup> nicht sicher entscheiden. Ebenso muß offenbleiben, ob das Pferd zu demselben Objekt wie die beiden oben genannten Scherben gehörte<sup>477</sup>. Unabhängig davon, ob die Scherben zum selben Kultständer gehörten, wobei die Motivabfolge völlig offenbleibt, zeigt die Auswahl der Motive, daß sie zu den Taanach-Ständern nur bedingt parallel ist und die Ständer nicht unbedingt einen einheitlichen „geschlossenen Sachzusammenhang“ aufweisen. Die Annahme, daß der „Herr der Tiere“ aus Jerusalem (**Abb. 15**) (sofern es nicht doch wegen der über die Schultern geführten Vorderläufe ein Opferträger ist<sup>478</sup>) zu einem mehr-

---

472 Vgl. I. FINKELSTEIN u.a., *Excavations*, Pl. 19,1.

473 H. WEIPPERT, *Kesselwagen*, 36.

474 Vgl. dazu die Rekonstruktion von P. BECK in **Abb. 16**. Sehr ähnlich dazu auch die Montage der Photos der beiden Scherben bei I. FINKELSTEIN, *Settlement*, 227 Abb. 75.

475 I. FINKELSTEIN, *Settlement*, 226, vgl. auch S. BUNIMOVITZ, in I. FINKELSTEIN u.a., *Excavations*, 135.

476 Vgl. I. FINKELSTEIN u.a., *Excavations*, Pl. 19,4.

477 Die erwähnte Löwin ist im vorläufigen Ausgrabungsbericht leider nicht abgebildet, so daß darüber keine Aussagen gemacht werden können.

478 Vgl. dazu O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 182. Vgl. zur Deutung auch P. BECK, *Identification, passim*, die das Bruchstück als nordsyrisch beeinflusste Darstellung einer Szene aus

registrigen Kultständer gehörte, in dem das Motiv im untersten Register dargestellt war, bleibt ebenfalls unsicher. Auffallend ist bei diesem Fragment gegenüber den übrigen Ständern und Ständerfragmenten das horizontale Band mit Kerbschnittdekor und die darüber noch sichtbare Fortsetzung in einem breiteren Dekorband mit Punkten und Strichen, das eher für eine Mittelfelddekoration (vgl. dazu u. den Kultständer aus Pella/*Ṭabaqāt Fahil*, Abb. 17) und gegen einen Etageiteiler spricht. Daß der „Herr der Tiere“ „wie sein weibliches Pendant auf dem Lapp'schen Ständer ... nackt“<sup>479</sup> dargestellt sei, behauptet zwar schon Y. SHILO<sup>480</sup>, ist aber nicht sicher. Da weder die Fortsetzung der Hände erhalten ist noch wegen des spitz heruntergezogenen Bartes die Halspartie des Mannes zu sehen ist, schließlich die Schultern von den Beinen des Tieres überdeckt werden, läßt sich wohl kaum eine sichere Aussage über die Bekleidung machen.

Schließlich muß sich WEIPPERT fragen lassen, warum sie nur eine Auswahl der Kultständer mit quadratischer Grundfläche in ihre Argumentation einbezieht. So verändert sich das Bild, wenn man etwa das nicht figürlich dekorierte eisenzeitliche Exemplar aus Megiddo (10. Jh.)<sup>481</sup>, den gestuften quadratischen Tonständer aus Beth-Schean (11-10. Jh.)<sup>482</sup> und die beiden Ständer aus *Ṭabaqāt Fahil*/Pella (s. dazu u.) hinzuzieht. Überdies ist zu hinterfragen, ob die Ständer mit quadratischer Grundfläche so strikt von den zylindrischen oder konischen Ständern getrennt werden dürfen.

Überblickt man die Gegenargumente gegen eine zu enge Parallelisierung der Dekorationen von eisenzeitlichen Kultständern mit quadratischer Grundfläche, dann erscheint WEIPPERTS Hypothese eines „Motivabfolgekanons“ unhaltbar. Zwar scheint es ein begrenztes Motivrepertoire gegeben zu haben, das in variiert Form bei den Tonständern wieder auftaucht, jedoch überwiegt die Variation gegenüber einem „geschlossenen Sachzusammenhang ...“, der sich auch darin ausdrückte, daß jede Szene ihren festen Platz hatte“<sup>483</sup>. Sicher scheint nach dieser kritischen Beleuchtung der These WEIPPERTS, daß man für den hier im Zentrum stehenden „Sellin-Ständer“ nicht von einer festen Motivfolge ausgehen darf, um damit die

---

dem Gilgamesch-Epos, der „Tötung des Humbaba“, verstehen will. Wie ihre Abbildungen vom *Tel Halaf* und aus Karkemisch zeigen (vgl. dazu auch O. KEEL, *Glyptique*, 226-229 mit Fig. 48-52), kann diese Deutung zwar den Wirrwarr der Hände plausibel erklären, schwerlich allerdings die über den Schultern liegenden Tier-Beine.

Vgl. zum grundsätzlichen Problem der Verbindung von Darstellungen mit Szenen aus der ao Mythologie die forschungsgeschichtliche Fallstudie von O. KEEL (*Recht*, 1-59) zur Deutung des Stiermenschen auf vorderasiatischen Rollsiegel.

479 H. WEIPPERT, *Kesselwagen*, 36.

480 Y. SHILO, *Excavations*, 17.

481 Vgl. dazu J. BRETSCHNEIDER, 218 mit Abb. 53.

482 Vgl. dazu J. BRETSCHNEIDER, 211 mit Abb. 40.

483 H. WEIPPERT, *Kesselwagen*, 37.



Umordnung der beiden erhaltenen Motive zu begründen. Daß dagegen auch weitere Gründe sprechen, soll im folgenden gezeigt werden.

Auffallend ist nämlich, daß auf der linken Seite des „Sellin-Ständers“ die gestaffelten Wesen die Fläche ohne größeren Zwischenraum ausfüllen, d.h. die Füße des jeweils höheren Wesens auf dem darunter platzierten zu stehen kommen, während dies auf der rechten Seite nicht der Fall ist<sup>484</sup>. Würde man hier die gleiche Anordnung wie auf der rechten Seite vornehmen, würden die Körper der Keruben und Löwen in eine erhebliche Schiefelage kommen. Es ist von daher nicht ganz abwegig, daß E. SELLIN zwischen dem unteren Löwen und dem darüber stehenden Keruben einen größeren Zwischenraum ließ und dort die Darstellung des Schlangenbezwingers platzierte. Daß die Kampfszene überhaupt auf der Seite und nicht der Vorderfront platziert wurde, hängt wohl primär mit deren Größe zusammen. Für eine Anordnung auf der Vorderfront käme von den Größenverhältnissen höchstens noch das schmale obere Register in Frage, wobei auch hier der vorhandene Raum nicht voll ausgefüllt würde. Der Vorschlag von WEIPPERT, die Schlangenbezwingerszene auf die Vorderfront und dort in das untere Register, also dasjenige mit der größten Bildfläche, zu versetzen, ist nicht plausibel. Auch die dafür erforderliche Umordnung des Motivs der Capriden am Baum macht erhebliche Schwierigkeiten. Denn auch hier sprechen die Größenverhältnisse gegen eine Deplazierung durch SELLINS Rekonstruktion, wenn man nicht eine völlig andere Anordnung der Sphingen-Löwen-Abfolge konstruieren will. Der hohe stilisierte Baum mit den vier Volutenpaaren und die weit ausladenden Capriden mit den nach außen gekehrten Beinen füllen das Register sowohl in der Höhe als auch in der Breite fast aus und passen nur in das breiteste und höchste Register. WEIPPERTS Vorschlag, die Darstellung in das dritte Register zu versetzen, ist m.E. nicht sehr wahrscheinlich, da die Höhe der Sphingen im dritten Register nicht ausreicht, um das Motiv aufzunehmen<sup>485</sup>. Vielmehr scheint die Umordnung bei WEIPPERT in einem gewissen Systemzwang zu stehen, damit sich die Motivabfolge des „Sellin-Ständers“ mit dem „Lapp-Ständer“ parallelisieren läßt<sup>486</sup>. Als Ergebnis des Exkur-

---

484 Vgl. dazu neben Abb. 14 die die beiden Seiten direkt gegenüberstellende Abbildung bei P. BECK, *Cult Stands*, 421, Abb. 2. Dieser Umstand kann wohl nicht ausschließlich auf die Rekonstruktion SELLINS zurückgeführt werden.

485 Es mag sein, daß die Rekonstruktion der jeweiligen Höhen der Register nicht zutreffend ist, jedoch müssen die beiden von Keruben flankierten Register schon annähernd gleich hoch gewesen sein. Selbst wenn man einer Umordnung des Baum-Capriden-Motivs in das dritte Register zustimmen würde, bliebe immer noch der Größenunterschied der beiden Motive, der davon abrät, die Schlangenbezwingerszene in das untere Register einzuordnen.

486 Die These von H. WEIPPERT steht in dem größeren Zusammenhang der in 1Kön 7,29.36 beschriebenen Dekoration der Kesselwagen Salomos. Die dort erwähnten Löwinnen/Löwen, Keruben, Palmetten und das Rind (Sg.) parallelisiert sie mit der „Bilderfolge“ der Kultständer mit quadratischer Grundfläche. Das Motivrepertoire und die Motivabfolge der Tonständer sollen ein „Weltgebäude“ repräsentieren, „das in vier Stockwerke eingeteilt ist, die sich von der Unterwelt bis in den Himmel erstrecken und dabei Chaos- und Kosmosmotive sichtbar

ses ist ferner festzuhalten, daß es kein nachweisbares festes Motivrepertoire und auch keine feste Bildfolge auf den eisenzeitlichen Kultständern mit quadratischer Grundfläche gibt.

*Exkurs Ende*

Die Deutungen des „Sellin-Ständers“ gehen etwa in dieselbe Richtung wie bei dem „Lapp-Ständer“. J.M. HADLEY hält es aufgrund der Parallelität zu dem „Lapp-Ständer“ für möglich, daß hier das gleiche Götterpaar im Hintergrund steht, und schließt daraus: „It is possible that at this site we have two different cultic stands dedicated to the worship of Yahwe and Asherah“<sup>487</sup>. S. SCHROER hingegen zieht eine Verbindung zu Baal und Aschera in Erwägung: „... könnte bei dem von E. Sellin publizierten Kultständer aus Taanach statt »Jahwe und Aschera« (scil. wie beim „Lapp-Ständer“) vielleicht »Baal und Aschera« die intendierte Zuordnung gewesen sein. Baal tritt hier als Schlangen-/Drachentöter in Erscheinung, die Göttin wiederum im Motiv der Ziegen am Lebensbaum“<sup>488</sup>. Beide Zuordnungen sind abzulehnen: Die Variante „YHWH und Aschera“ ist abhängig von der oben falsifizierten These zum „Lapp-Ständer“ und kommt somit auch hier nicht in Frage. Noch stärker als beim „Lapp-Ständer“ stellt sich hier die Frage, ob man überhaupt ein Götterpaar in Erwägung ziehen darf: Wenn man die seitliche Darstellung als „Schlangentöterszene“, d.h. mythische Chaoskampfszene einer kämpfenden Baal-Gottheit gegen Leviatan oder Yam, deuten kann<sup>489</sup>, so bleibt doch zu beachten, daß „die Darstellung an der Seite ... ihn nicht

---

machen“ (Kesselwagen, 39). Durch das Heranziehen der Dekorationen der Kultständer will WEIPPERT zeigen, „daß es durchaus zeitgenössische Fundstücke gibt, die die in 1 Kön. 7,27-39 vermittelte Konzeption belegen und anschaulich machen können“ (ebd. 41). Die hier vorgelegte Kritik an einer zu engen Parallelisierung der eisenzeitlichen Kultständer schränkt das „zeitgenössische“ Vergleichsmaterial für die Konzeption der Kesselwagen auf den „Lapp-Ständer“ ein. Wenn die oben vorgelegte Deutung zu diesem Ständer richtig ist, dann bleibt aber auch fraglich, ob die Bildaussage des „Lapp-Ständers“ zur Interpretation über das Repertoire der verwandten Motive hinaus etwas beitragen kann. Für das in 1Kön 7 genannte Motivrepertoire bleiben allerdings die übrigen Kultständer und Fragmente, aber auch andere dekorierte Kultgegenstände, weiterhin zu berücksichtigen.

487 J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 222.

488 S. SCHROER, *Bilder*, 39.

489 Vgl. zu dieser Deutung O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 176, mit Verweis auf weitere Darstellungen dieser Kampfszene, die sich jedoch noch deutlich von der schlichten und kontextlosen Darstellung von Taanach unterscheiden. Vgl. zu Parallelen auch O. KEEL, *Glyptique*, 309-320, zu Baal-Seth-Darstellungen sowie H. KEEL-LEU, *Stempelsiegel*, 85; H. WEIPPERT, *Kesselwagen*, 34f mit Anm. 126.

Es wäre aber zu erwägen, ob überhaupt eine Gottheit bzw. eine mythische Kampfszene dargestellt ist. Da der Figur in Taanach im Vergleich zu den Parallelen jegliche göttlichen Attribute fehlen, könnte auch an eine menschliche Darstellung gedacht werden. Die Gefährlichkeit von Schlangen beschränkte sich nicht auf die mythisch-chaotischen Zustände, sondern ist bis heute im Alltag gegenwärtig. Allerdings weisen die Schrittstellung und die mit bloßen Händen bekämpfte aufgerichtete Schlange durchaus auf die Darstellungen der mythischen Kampfszene.

direkt als Adressaten des Kultes erscheinen“<sup>490</sup> läßt. Der von den Capriden flankierte Baum und der „Schlangentöter“ stehen auf der Bildebene in keiner Beziehung zueinander<sup>491</sup>. Da ein Götterpaar als Adressaten des Kultes nicht wahrscheinlich ist, schlagen KEEL und UEHLINGER vor, daß der „Hauskult, in dem dieser Ständer Verwendung fand, ... der Göttin (Aschera) gegolten“<sup>492</sup> habe. Diese Identifikation beruht *ausschließlich* auf dem Motiv der Capriden am Baum und der Annahme, daß „diese Bildkonstellation schon früher als Substitutionssymbol für die Göttin Aschera begegnet ist“<sup>493</sup>.

Daß das Motiv der Capriden am Baum alleine für eine Zuordnung exklusiv zum Ascherakult nicht ausreicht, wurde oben bereits mehrfach betont. Da zudem die Baum-Darstellung das einzige erhaltene Motiv der Dekoration an der Frontfassade darstellt, erscheint eine Zuordnung zum Ascherakult zwar grundsätzlich (wie einige andere Zuordnungen auch!) möglich, aber völlig unsicher.

*Zusammenfassung:* Daß die Kultständer von Taanach im Rahmen privater Frömmigkeit einem Göttingenkult gegolten haben, ist zumindest für den „Lapp-Ständer“ recht wahrscheinlich. Eine Zuordnung zum Ascherakult muß aber, auch wenn sie nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden kann, hinterfragt werden.

Auf keinen Fall finden sich auf den Kultständern Paardarstellungen, sei es YHWH und Aschera oder Baal und Aschera. Die Einzelmotive sind auch nicht auf ein Götterpaar aufzuteilen oder darauf zu beziehen. Weder ist YHWH anikonisch im leeren Register des „Lapp-Ständers“ repräsentiert, noch erscheint Baal als Jungstier oder Schlangentöter zusammen mit Aschera. Es handelt sich bei den Kultständern um miniaturisierte Schreindarstellungen, die als stilisierte Heiligtumsmodelle eine kultische Wirklichkeit vertreten wollen. Bei dem besser erhaltenen „Lapp-Ständer“ schien es wahrscheinlich, daß unterschiedliche (räumliche und sachliche) Aspekte des Kultbaus symbolisiert wurden. Das Zentrum des Kultständers bildet das obere Register mit dem Symboltier, wahrscheinlich einem solar konnotierten Pferd im Zentrum. Für die Darstellung des unteren Registers wurde eine völlig neue Deutung durchgespielt, daß nämlich nicht eine Göttin, sondern deren Verehrerin dargestellt sein könnte.

Für den zweiten Ständer ließen sich wegen des erheblich schlechteren Erhaltungszustandes derart spezifische Aussagen nicht machen.

Daß es in der Eisen II-Zeit einen Göttingenkult sowohl im Hauskultbereich wie auch an Heiligtümern gegeben hat, legen auch andere Kultständer nahe (s.u.), jedoch erscheint der

---

490 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttingen, 176.

491 Vgl. so auch O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttingen, 176.

492 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttingen, 176.

493 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttingen, 175f. Mit „früher“ sind die sb-zeitlichen Darstellungen von Lachisch und Afek gemeint.

archäologisch-ikonographische *Nachweis* eines Ascherakultes zumindest bei den Kultständern von Taanach nicht möglich. Dafür stehen die Prämissen auf zu schwachen Füßen. Bei der Verbindung beider Kultständer mit einem Ascherakult spielen der von Capriden flankierte stilisierte Baum und Löwen die entscheidende Rolle. Beide lassen sich nicht auf Aschera engführen oder im Einzelfall plausibel für Aschera reklamieren.

*d) Die Kultständer aus Pella - Evidenz für einen Ascherakult im Ostjordanland?*

Bei den australischen Ausgrabungen in *Ṭabaqāt Faḥil* sind in der Kampagne 1984 Fragmente von zwei Kultständern ausgegraben worden, die ähnlich wie die Kultständer von Taanach, wahrscheinlich aber etwas früher in die fortgeschrittene Eisen I-Zeit (1100-1000 v. Chr.) zu datieren sind<sup>494</sup>. Beide sind wahrscheinlich auch einem Hauskult zuzurechnen<sup>495</sup>.

Das erste Exemplar (Abb. 17) ist wie der „Lapp-Ständer“ aus Taanach ca. 59,5 cm hoch und hat eine vermutlich annähernd quadratische Grundfläche von ca. 24 x 24 cm<sup>496</sup>. Wahrscheinlich hatte der Kultständer wie die bisher besprochenen ebenfalls eine aufgesetzte flache Schale, die mit einem horizontalen „Pastillendekor“ verziert war und in der Mitte ein Loch aufwies<sup>497</sup>. Eine Besonderheit stellt ein erhalten gebliebener rundplastisch modellierter Kopf dar, der wahrscheinlich mit einem Gegenstück hörnerartig auf der hinteren Außenkante der Schale an den Ecken angebracht war<sup>498</sup>.

494 Vgl. zum Fundkontext T.F. POTTS; S.M. COLLEDGE; P.C. EDWARDS, Pella, 203f mit Pl. XLIf; T.F. POTTS, Iron Age, 97-100, Pl. 70f.

495 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 182; J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 216, allerdings neben der Möglichkeit, daß die Ständer in einem *Ascheratempel* Verwendung fanden.

496 Da überwiegend Fragmente der Frontfassade erhalten geblieben sind, ist die annähernd quadratische Grundfläche anhand der Parallelen erschlossen. Vgl. dazu und zu den exakten Größenangaben T.J. POTTS, Iron Age, 96.98; J. BRETSCHEIDER, Architekturmodelle, 214. Zu Photos der gefundenen Fragmente neben T.J. POTTS, Iron Age, Pl. 71, vgl. auch J. BRETSCHEIDER, Architekturmodelle, Tafel 54 Abb. 46. Zu Photos des rekonstruierten, heute im Zitadellenmuseum in Amman aufbewahrten Ständers K. KENYON, Bible, 98.

497 Vgl. dazu T.J. POTTS, Iron Age, 99, und J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 215. Aufgrund der an den Fragmenten gefundenen Brandspuren vermutet der Ausgräber, daß durch dieses Loch die Asche in den Hohlraum hinunter fallen sollte. Dies würde diesen Ständer als Räucherständer ausweisen. Brandspuren finden sich an dem auf dem hinteren Schalenrand aufgesetzten Kopf, aber auch an der Frontpassage, dort aber auffallend konzentriert auf der rechten Seite. Es kann hier offenbleiben, ob die Brandspuren von der primären Nutzung her rühren (so neben POTTS und HADLEY auch P.R.S. MOOREY in K. KENYON, Bible, 98) oder ob der Ständer eine analoge Funktion wie die Ständer in Taanach hatte (Libationsständer o.ä., zumindest kein Räucherständer). Die Brandspuren an der Fassade sind so ungleichmäßig, daß sie kaum auf die Funktion dieses Kultständers zurückgehen dürften. Die Annahme von POTTS, daß die Brandspuren von einem anderen, sehr nahe danebenstehenden Räucherständer herrühren könnten (vgl. Iron Age, 99), scheint nicht sehr wahrscheinlich.

498 So in der jetzt rekonstruierten Form, vgl. das Photo bei K. KENYON, Bible, 98. Vgl. die sehr ähnlich gearbeitete, ebenfalls eisenzeitlich zu datierende Kopfplastik ohne Kontext (?) bei R.G. KHOURI, Pella, 11.

Die Frontfassade ist im oberen Drittel durch aufgesetzte horizontale Bänder und eingeritzte Dreiecksdekorationen aufgelöst. Direkt darunter, etwa im Zentrum der Front ist mittig eine Tür- oder Fensteröffnung durch einen eingeritzten Rahmen angedeutet<sup>499</sup>. Dieser „Eingang“ wird zu beiden Seiten von nackten Frauenfigurinen flankiert. Deren Füße stehen auf einem vollplastischen Felidenkopf, wahrscheinlich einer Löwin, der protomartig aus der Fassade hervorsticht<sup>500</sup>. Die beiden Frauen haben exakt die Höhe der rechteckigen „Öffnung“ und fungieren so als pilasterförmige Eingangssäulen. Beide Figurinen sind durch eine mandorlaartige Umrandung eingefasst, die jedoch auffallenderweise nicht auf beiden Seiten gleich ist<sup>501</sup>. Bei der rechten Figur wird die Umrandung lediglich durch eine eingeritzte Linie angedeutet, während bei der linken ein dünnes Band mit Kerbschnittdekor die Rahmung herstellt. Die Figurinen wurden wahrscheinlich zunächst aus einem Model gepreßt, dann aufgesetzt und mit der Fassade verstrichen. Die rechte Figurine ist ganz erhalten, während bei der linken Brust-, Schulter- und Kopfbereich verloren gegangen sind. Die Arme sind eng am Körper anliegend, die erhaltene Figurine hat ein gut ausgebildetes Gesicht mit Schulterlockenfrisur. Die Figurinen entsprechen dem überwiegend spätbronzezeitlich auftretenden Darstellungstyp der Frau/Göttin mit enganliegenden Armen<sup>502</sup>, der sich auch auf syrischen Heiligtumsmodellen aus Emar wiederfindet<sup>503</sup>. Etwas anders zu beurteilen sind die Eisen II-zeitlichen Terrakottaschreinplaketten aus der Gazaregion, in denen der Darstellungstyp der nackten Frau mit enganliegenden Armen *im Zentrum der Darstellung* zwischen zwei Säulen (im Eingang des „Schreins“) steht, da die Figur dort eindeutig das Objekt der Verehrung darstellt<sup>504</sup>. Die Dekoration auf den beiden Seiten des Ständers von Pella sind am besten als Kombination/Verschmelzung von vier Traditionslinien zu verstehen: (1) Die einen Eingang flankierenden Wächterlöwen (s. dazu o.). (2) Die einen Eingang flankierenden

---

499 Daß die Öffnung ursprünglich einmal durchbrochen war, wie J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, 214, annimmt, ist zumindest aufgrund der publizierten Photos der Fragmente der Frontfassade und der Photos des rekonstruierten Ständers unwahrscheinlich.

500 Bei der rechten Figur ist das Tierprotom nicht erhalten geblieben, aber mit großer Wahrscheinlichkeit parallel zu der erhalten gebliebenen Seite auch als Felidenkopf zu rekonstruieren.

501 Diese Umrandung ist auf den publizierten Photos des Originalfundes in Teilen noch zu erkennen, deutlicher allerdings erst nach der Restauration des Ständers.

502 Vgl. dazu J.B. PRITCHARD, Figurines, Typ III Nr. 106-150 mit Abb. 10 und 11 mit Fragmenten vom *Tell Bêt Mirsim*; U. WINTER, Frau, 98-102 mit Abb. 11-14.

503 Vgl. dazu J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, Abb. 29 und 31 = Kat. Nr. 34 und 36, aus Emar/Syrien mit Figurinen in analoger Funktion. Vgl. auch die Schreinmodelle aus Amman bzw. Jordanien aus den 11./10. Jh. ebd. Abb.72-73 = Kat. Nr. 77-78.

504 Vgl. dazu O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 115f mit Abb. 125; A. MAZAR, Plaques, *passim*; J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, Abb. 75.76.78 = Kat. Nr. 80.81.85 sowie ebd. Kat. 82-84, bei denen die Frau jeweils nur den rechten Arm am Körper angelegt hat (zu dieser „Mischhaltung“, vgl. U. WINTER, Frau, 116f).

Säulen<sup>505</sup>. (3) Die Terrakottaplaketten im Darstellungstyp der nackten Frau mit enganliegenden Armen und (4) der Qudšu-Darstellungstyp, bei dem eine Göttin auf einem Löwen steht<sup>506</sup>.

Der Kultständer ist sowohl mit einem Astarte-Kult<sup>507</sup> als auch mit einem Ascherakult<sup>508</sup> in Verbindung gebracht worden, wobei jeweils die Figurine als Darstellung der verehrten Göttin verstanden wurde. Gegen die Identifikation mit Astarte, die auf der Bezeichnung der Terrakottafigurinen und -plaketten als Astarte-Plaketten beruht, wendet J.M. HADLEY ein: „However, if the animal's head is that of a lion, it seems more likely that she is Asherah, on the basis of the Hathor wig as well. She has no other signs of divinity, and so the best indication of her identity would be her attendant animal“<sup>509</sup>. Zu Recht verweist HADLEY darauf, daß die Frauendarstellung keine weiteren Identifikationsmerkmale aufweist als ihre Nacktheit, die Haarfrisur und den Löwinnenkopf als Trägartier. Keines der drei Merkmale kann die Identifikation mit Aschera tragen, da alle drei in verschiedenen Darstellungstypen und -kontexten auftreten, die kaum alle der Göttin Aschera zuzuordnen sind.

Ferner muß als unsicher offenbleiben, ob die säulenartig den Eingang flankierenden Figurinen die verehrte Gottheit abbilden und die beiden Frauen damit zum eigentlichen Verehrungsobjekt und Zentrum des Ständers avancieren<sup>510</sup> oder ob die verehrte Gottheit auch unabhängig von den „Säulen“ vorgestellt werden kann, d.h. diese möglicherweise auf dem Ständer selbst gar nicht repräsentiert ist.

505 Vgl. dazu o. die Diskussion um Jachin und Boas, für die archäologischen Parallelen vor allem die bei J. BRETSCHNEIDER dokumentierten Schreinmodelle (Architekturmodelle, 233-236, Kat. Nr. 86-90, aus *Tell el-Fār‘a* (Nord) (Nr. 86) und dem Nebogebiet (Nr. 87-90) aus dem 10./9. Jh., vgl. ebd. auch die Schreinmodelle aus *Kāmid el-Lōz* (13.-12. Jh., Kat. Nr. 76) und aus Idalion (7.-6. Jh., Kat. Nr. 59) mit freistehenden Säulen sowie die Terrakottaschreinmodelle aus der ausgehenden Eisen I-Zeit aus Jordanien (Kat. Nr. 77-78) mit Figurinen (anderen Typs) als flankierende Säulen (s. dazu o.).

506 S. dazu u. S. 885-889; vgl. dazu auch die Bemerkung von J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, 131: „Die karyatidenhafte Integration der Figurinen in die Wandung und das Stehen auf dem Felidenkopf scheint hier bereits ein *architektonisiertes Bildmotiv* zum Ausdruck zu bringen, ohne daß wir von wirklichen Tierbasen sprechen können“ (Herv. vom Verf., C.F.).

507 Vgl. T.F. POTTS; S.M. COLLEDGE; P.C. EDWARDS, Pella, 204; R.G. KHOURI, Pella, 14.

508 J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 216f; vgl. T.F. POTTS, der „Asherah-Astarte“ nennt und zunächst für Ununterscheidbarkeit plädiert: „The distinction between these two Bronze Age deities ... becomes blurred in the Iron Age and the identification of their representations is highly problematical“, *Iron Age*, 98. Ebd. 99 hält er dann doch unter Verweis auf F.M. CROSS und die schon bekannte Argumentationskette Qudšu-Löwe-Aschera eine Engführung auf Aschera für möglich. Vgl. auch O. KEEL; C. ÜEHLINGER, *Göttinnen*, 182, die auf J.M. HADLEY verweisen, jedoch Aschera nicht explizit nennen, sondern den Ständer „nur“ „einem der Göttin dargebrachten Hauskult“ zuweisen.

509 J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 215.

510 So z.B. J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 162, für den das Stehen auf dem Felidenkopf ausreicht, die dargestellten Figurinen als die Göttin Qudšu anzusprechen.

HADLEYS Vorschlag, den Kultständer aus Pella mit einem Ascherakult zu verbinden, beruht nicht nur auf den beiden Figurinen, sondern auch auf einer Parallelisierung mit dem zweiten Ständer (Abb. 18). Dieser wurde, etwas vollständiger erhalten, zusammen mit dem ersten Ständer am gleichen Ort gefunden<sup>511</sup>. Der ebenfalls hochrechteckige Ständer (Höhe 50 cm, Grundfläche ca. 23-25 cm)<sup>512</sup> ist mit einer überstehenden Schale verbunden, die außen mit zweireihigem „Pastillendekor“ versehen ist. Durch ein horizontal umlaufendes, mit Kerbschnitten verziertes Band wird der Ständer nach dem oberen Drittel abgeteilt. Die dadurch entstehenden 8 Felder sind jeweils mit einer Zweigdarstellung bzw. stilisierten Bäumen dekoriert. Auch dieser Ständer wird für sich genommen nicht eindeutig einem Ascherakult zuzuweisen sein, da Zweigdarstellungen oder stilisierte Bäume (wenn überhaupt, dann) lediglich etwas über eine Beziehung des Kultes oder der verehrten Gottheit zur Vegetation aussagen. Die Zweigdarstellungen auf dem Kultständer aus Pella dürfen nicht einfach mit einer Repräsentation der verehrten Gottheit gleichgesetzt werden<sup>513</sup>.

Offen bleibt aufgrund des Fundkontextes (die Ständer wurden in einer Art Depositorium gefunden<sup>514</sup>), ob die beiden Kultgeräte aus Pella zusammengehören und ob beide dem gleichen (Haus-)Kult der gleichen Gottheit zuzuordnen sind. Es kann demnach kaum angehen, wenn KEEL und UEHLINGER unter Voraussetzung der Zusammengehörigkeit beider Kultständer behaupten, daß „die Funde von Pella ... noch einmal den nun hinlänglich bekannten Sachverhalt der Austauschbarkeit von anthropomorphen Darstellungen der Göttin und deren Symbol (bestätigen)“<sup>515</sup>.

Das Fazit aus der Überprüfung der Funde von Pella ist, daß auch hier keine ikonographische Darstellung vorliegt, die sicher mit Aschera zu identifizieren oder ihrem Kult eindeutig zuzuordnen wäre. Wie bei den beiden Kultständern von Taanach ist eine Zugehörigkeit zum Ascherakult eine nicht auszuschließende Möglichkeit, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Bei dem Erheben dieser Möglichkeit zum Faktum sind eher „die Wünsche Eltern des Gedankens“. Es ist wahrscheinlich, daß der zuerst besprochene Kultständer von Pella einem (lokalen?) Göttinnenkult gegolten hat. Eine Darstellung der Göttin Aschera in *Ṭabaqāt*

---

511 Vgl. T.F. POTTS; S.M. COLLEDGE; P.C. EDWARDS, Pella, 204 mit Pl. XLI; T.F. POTTS, Iron Age, 97f Pl. 70. Photos auch bei R.G. KHOURI, Pella, 14; J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, Tafel 54 Abb. 47.

512 Zu den exakten Angaben vgl. T.F. POTTS, Iron Age, 96.

513 Selbst wenn man hier noch einen direkten Bezug zugestehen würde, ließe sich die Zweigdarstellung nicht einfach Aschera zuordnen.

Vgl. z.B. auch die Darstellung eines stilisierten Baumes im Zentrum eines Kultständer aus Emar/Syrien aus der Spätbronzezeit (!), vgl. dazu J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, 212 mit. Abb. 42.

514 Vgl. T.F. POTTS; S.M. COLLEDGE; P.C. EDWARDS, Pella, 204.

515 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 181f. Auch die Funde von Pella können diese Rahmenhypothese nicht bestätigen, noch weniger können die beiden Ständer von dieser These her interpretiert werden.

*Fahil* und damit ein Ascherakult im Ostjordanland läßt sich aus den Befunden von Pella jedenfalls nicht sicher herleiten.

### *e) Zusammenfassung*

Zusammenfassend läßt sich nach dieser näheren Betrachtung der vier Kultständer aus Taanach und Pella festhalten, daß sie ebensowenig wie die „Zweig Göttin“ oder der archäologische Befund von Lachisch und Afek sicher einem Ascherakult zuzuordnen sind. Es ist weder möglich die anthropomorph dargestellten Frauen oder Göttinnen mit Aschera oder *ihren* Verehrerinnen zu identifizieren noch mit angemessener Wahrscheinlichkeit aufgrund des ikonographischen Kontextes (Zweige, Bäume, Capriden, Löwen) auf einen Ascherakult zu schließen. Umgekehrt läßt sich aber auch nicht ein Ascherakult in Taanach oder Pella - das sei nochmals ausdrücklich betont - ausschließen. Die Kultständer lassen sich weder einer bestimmten Göttin noch einem Götterpaar oder einem Gott eindeutig zuordnen. Sehr wahrscheinlich zeugen aber beide Ständer von einem existierenden Göttinnenkult der Eisen I/IIA-Zeit<sup>516</sup>. Wird die Frage nach der soziologischen Differenzierung gestellt, sprechen für den in den Kultständern von Pella und Taanach bezeugten Göttinnenkult die meisten Argumente für eine Zuordnung zu den Hauskulten, d.h. zu dem Bereich der sog. Privat- oder Familienfrömmigkeit<sup>517</sup>.

Die Diskussion der Kultständer hat ebenso wie die zuvor behandelten spätbronzezeitlichen Beispiele gezeigt, daß die Zuordnung von Darstellungen zu der Göttin Aschera, ihrem Symbol oder ihrem Kult auf wenigen Prämissen aufruht, die zur Identifikation führen. Für die Kultständer waren dies vor allem das Motiv der Capriden am Baum und der Löwe als Symboltier. Diese Säulen stehen auf sehr schwachen Füßen: Weder ist das Motiv der Capriden am stilisierten Baum ausschließlich ein Ascherasymbol oder transparent auf die Göt-

---

516 Zu vergleichen wären an dieser Stelle auch die Kultständer von Beth-Schean aus dem 11./10. Jh., die beide durch Schlangen-, Tauben- und Löwendekor sowie durch Figurinen einen ähnlichen ikonographischen Kontext aufweisen wie die hier besprochenen Ständer. Sie sind in ähnlicher Weise mit einem Göttinnenkult zu verbinden. Vgl. zu den Ständern J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 211f mit Tafel 46+47. Zur umstrittenen Datierung von Beth-Schean Stratum V in das 11./10. Jh. vgl. H. WEIPPERT, *Palästina*, 364f; für die Kultständer anders O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 96 (12. Jh.). Die Modelle von Beth-Schean wurden bereits von A. ROWE mit einem Astarte-Kult (vgl. 1Sam 31,10) in Verbindung gebracht, vgl. dazu U. WINTER, *Taube*, 50.52. Zur Verbindung mit einem Göttinnenkult auch O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 96.

Gerade der Bereich der Kultständer, Tempel-, Altar- und Schreinmodelle wäre es wert, noch einmal gründlich unter dem Aspekt eines Göttinnenkultes untersucht zu werden. Die neueste Untersuchung von BRETSCHNEIDER bietet zwar eine Fülle von Material, greift jedoch (zu weit) über die Grenzen Palästinas und den zeitlichen Rahmen der SB und EZ I/II Zeit aus.

517 Mit dieser Zuweisung soll keine Wertung der Haus-Kultes als „inoffiziell“ oder „nicht-konform“ oder (im pejorativen Sinn) „synkretistisch“ verbunden sein.



tin hin noch kann der Löwe als Symboltier der Aschera bezeichnet werden. Nichts spricht dagegen, daß diese Symbolik auch im Rahmen des Ascherakultes Verwendung gefunden hat, aber es spricht ebensowenig dafür, daß man aufgrund dieser Symbolik Darstellungen als Ascheradarstellungen identifizieren kann. Vielmehr handelt es sich um multivalente Symbolik, die nicht auf eine Gottheit engzuführen ist. Die Capriden am Baum symbolisieren Lebenskraft, Prosperität, vegetative Fruchtbarkeit usw. und können völlig losgelöst von einer individuellen Gottheit zum Einsatz kommen. Es ist deshalb verfehlt, die Capriden am Baum als Ascherasymbol zu reklamieren. In der Diskussion um die Zuordnung von Löwen zu Aschera wird zuwenig zwischen Wächterlöwen, Träger- und Symboltieren unterschieden. Die häufig angenommene literarische Evidenz für eine Zuordnung des Löwen zu Aschera beruht ebenso wie die Verbindung mit Schlangen auf nicht tragfähigen Voraussetzungen. Damit zusammenhängend ist auch die Identifikation der Aschera mit Qudschu, die keinesfalls über alle Zweifel erhaben ist.

#### 4. Die Zeichnungen auf den Vorratskrügen aus Kuntilet 'Ağrūd

##### a) „Jahrmarktstimmung aus der Wüste“

###### *Einige Vorbemerkungen zur Rezeption der Malereien von Kuntilet 'Ağrūd.*

„Die Tonscherben oder Tonkrüge, auf denen geschrieben wurde, enthielten übrigens auch Zeichnungen verschiedener Art, darunter zwei menschliche Gestalten, die man wohl als Jahwe und seine Gefährtin ansprechen muß“ (ERHARD GERSTENBERGER)<sup>518</sup>.

„Die weibliche Figur von 'Achrūd (*sic!*) stellt nicht nur die Große Göttin dar. Die Tatsache, daß sie majestätisch auf einem Thron sitzt, neben Jahwe angerufen wird und wie dieser Spenderin himmlischen Segens ist, bedeutet, daß sie für einige Kreise in Israel die Gefährtin Jahwes war ... Die jüngsten Ausgrabungen in 'Achrūd und el-Qom ... beweisen, daß Aschera als Gefährtin Jahwes personifiziert war“ (FREDERIC RAURELL)<sup>519</sup>.

Manche würden zu gerne, andere hingegen nur mit größtem Unwillen den in diesen Zitaten vertretenen Urteilen über die „Errungenschaften der neueren Archäologie“ zustimmen. Die Diskussion um die Rolle Ascheras in der Religion der Königszeit verläuft hinsichtlich der Funde aus Kuntilet 'Ağrūd in Extremen: Die einen erwähnen, wenn überhaupt, nur die Inschriften, ohne deren Kontext nur anzudeuten, geschweige denn zu diskutieren. „Seine Aschera“ in den Inschriften sei ein Kultobjekt, das völlig von der Göttin abgekoppelt ist, und es hätte genauso gut „YHWHs Massebe“ erwähnt werden können. Eine Darstellung Ascheras in den Malereien komme daher von der Inschrift her nicht in Frage. Die Funde seien die Aufmerksamkeit nicht wert, die ihnen seit der Entdeckung 1975/76 nahezu konstant beigemessen wird. Von anderen hingegen wurden und werden in dieser Diskussion - dem vermeintlich als Mangel angesehenen Fehlen genuiner YHWH-Ikonographie endlich trotzend - die Keramikscherben, zum *corpus delicti* hochstilisiert, als „Beweisphoto“ auf den Schild gehoben: „YHWH hatte doch eine Paredra“. Wer das nicht glauben will, soll sich doch nur die Zeichnungen auf den Vorratskrügen aus Kuntilet 'Ağrūd anschauen und wird eines besseren belehrt. Unversöhnlich stehen die Positionen einander gegenüber. Während die einen den anderen unterstellen, nur die halbe Wahrheit zur Kenntnis zu nehmen und die Bilder zu verschweigen<sup>520</sup>, lautet der Gegenvorwurf, die Bilder zu leichtfertig mit den in den Inschriften genannten Gottheiten gleichzusetzen.

---

518 E. GERSTENBERGER, Jahwe, 46f.

519 F. RAURELL, Mythos, 83f.

520 So formuliert z.B. F. RAURELL unter der Überschrift „Der kultische Zusammenhang der Wandmalereien und Inschriften von 'Achrūd“: „Nicht immer wird diesem Aspekt die nötige Aufmerksamkeit gewidmet“ (Mythos, 82). W.G. DEVER spricht z.B. von den Darstellungen der beiden Bes-Figuren und der Leier-spielenden Person als dem „*pièce de résistance*“ (Remains, 144), bezeichnet den Synkretismus der Inschriften als „mild“ gegenüber den

Zwischen oder besser neben diesen skizzierten Extremen gibt es allerdings auch eine wissenschaftliche Diskussion um die Bedeutung der Malereien und deren Bezug zu den Inschriften, die punktuell in Fachkreisen geführt wurde, sehr bald nachdem sich die erste Aufregung um die Funde gelegt hatte<sup>521</sup>. Diese Fach-Diskussion scheint an vielen, die auf die Funde von *Kuntilet ʿAjrūd* rekurriert haben, völlig vorbeigelaufen zu sein: Folgenreiche Selektion, Unkenntnis und auch manchesmal vom Wunschdenken getriebene Oberflächlichkeit, bestimmten sehr häufig die Rezeption der Funde von *Kuntilet ʿAjrūd*. Zum Teil wurde die Diskussion um den Kontext und den inneren Zusammenhang der Malereien überhaupt nicht erwähnt<sup>522</sup> oder aber für die eigene Position funktionalisiert: „Die mühselige Diskussion um die zutage gekommenen Fakten schafft eine Gegenposition, mit der ein ikonographischer Befund, der durch Text bewiesen ist, verschleiert und als »sehr umstritten« eingestuft werden kann“<sup>523</sup>.

---

Zeichnungen (vgl. ebd. 143) und ordnet seine Position, die sitzende Figur mit Aschera zu identifizieren (s. dazu. u.), mit subtilen Vorwürfen gegenüber israelischen Wissenschaftlern folgendermaßen ein: „My interpretation of the ʿAjrūd evidence is, of course, somewhat controversial. All among Israeli scholars have been uncomfortable and have therefore taken a »minimalist« position, which in my opinion robs this rich material of its full significance. (Indeed, the scene on the store jar was not even published, or displayed clearly in the Israel Museum for a very long time)“ (ebd. 148).

Ähnliche Vorwürfe erhebt G. WEILER (vgl. *Matriarchat*, 146f) gegenüber dem Ausgräber. ZEEV MESHEL gehe der Frage aus dem Weg, ob YHWH und seine Aschera dargestellt seien (die Publikationen MESHELS nach dem Ausstellungskatalog von 1978 hat sie anscheinend nicht zur Kenntnis genommen). Dies wertet sie als Indiz patriarchalen Forschens, das sich ihrer Ansicht nach auch deutlich in der Behandlung der Zeichnungen spiegelt: „Meshel bildet einen Ausschnitt der Krugbemalung ab, der sich auf die beiden besgestaltigen Götter und die Lyraspielerin beschränkt (Meshel 1978, Abb. 12). Die übrigen Bilder beschreibt er als »die andere Seite« des Kruges ... Für meinen kritischen Denkansatz ist es interessant festzustellen, daß der Wissenschaftler von der Betrachtung der männlichen Götter ausgeht. Die Symbole matriarchaler Frömmigkeit stellen aus seiner Sicht die »Rückseite« des Kruges dar. Das zeigt deutlich, wie bereits die kleinsten Denkschritte wissenschaftlichen Arbeitens das Weibliche ins Abseits rücken und es als das »Andere« behandeln“ (*Matriarchat*, 147). Die beschriebene Tendenz ohne Zweifel zugestanden, argumentiert WEILER hier im freien Raum. Sie suggeriert, daß im Katalog die „Symbole matriarchaler Frömmigkeit“ nicht abgebildet seien. Das ist unrichtig, vgl. Z. MESHEL, IMC, Abb. S. 15 sowie die Vorder- und Rückseite des Kataloges (!). MESHEL spricht zudem nicht von der anderen Seite, sondern von den anderen Seiten des Kruges, legt also nicht Vorder- und Rückseite fest, was auch beim Nebeneinander von Bes-Figuren und „Kuh-und-Kalb-Motiv“ schwierig wäre. Die Vorordnung der Besfiguren in der Beschreibung der Funde bedeutet ebensowenig eine Wertung wie die Anordnung der Wandmalereien vor den Pithos-Dekorationen.

521 Vor allem angeregt durch die gründliche und vom Kontext der Inschriften unabhängige Beschreibung und Deutung der Malereien von P. BECK, *Drawings*.

522 So findet sich z.B. bei E. GERSTENBERGER, *Jahwe*, 46f, neben dem oben wiedergegebenen Zitat kein Beleg für vertretene Position und kein Hinweis auf die Diskussion um die Malereien.

523 G. WEILER, *Matriarchat*, 149.

Der Stand der Diskussion ist durch dieses letzte Zitat schon angerissen. Tatsächlich ist der Befund nach wie vor umstritten, jedoch zeichnen sich in der Forschung derzeit Tendenzen eines beginnenden Konsenses in folgenden Punkten ab:

1. Weder Aschera noch YHWH sind in den Malereien von *Kuntilet ʿAḡrūd* anthropomorph dargestellt. Die Leier-spielende sitzende Figur ist keine Ascheradarstellung. Die beiden Bes-Figuren im Vordergrund sind, selbst wenn sie als Paar (männlich-weiblich) zu interpretieren sein sollten, keinesfalls Darstellungen von YHWH und seiner Aschera. Umstritten ist weiterhin, ob überhaupt eine der in den Inschriften genannten Größen in den Malereien vertreten ist. Diskutiert wird hier vor allem das Motiv des stilisierten Baumes auf Pithos A (<sup>A</sup>E<sup>524</sup>) als Repräsentation der Aschera.
2. Inschriften und Malereien stehen in keinem direkten Zusammenhang. Weder wollen die Inschriften die Zeichnungen auf den Vorratskrügen „erläutern“, noch illustrieren die Zeichnungen die in den Inschriften thematisierten Inhalte. Offen ist in der Diskussion aber weiterhin, ob die Auswahl der Motive bzw. Gruppen von Motiven in den Zeichnungen einen Zusammenhang bilden, der mit Inhalten und Kontexten der Inschriften vergleichbar ist.

Im folgenden sollen die in der bisherigen Diskussion vorgeschlagenen Bezüge der Malereien auf den Pithoi zu Aschera vorgestellt werden. Dabei wird entsprechend dem forschungsgeschichtlichen Standpunkt der Thesen zunächst die Darstellung der beiden Besfiguren und ihr Bezug zu YHWH und (seiner) Aschera ausführlicher besprochen. Der Stand der Diskussion um die Identifikation Ascheras mit der Leierspielerin soll anschließend dargestellt werden. Hier scheint die aktuelle Diskussion sich zu einer weitestgehenden Ablehnung dieser These mehr und mehr durchzuringen. In einem dritten Abschnitt ist dann das Motiv des von Capriden stilisierten Baumes über dem Löwen zu behandeln. Das Motiv des stilisierten Baumes wurde, unter anderem im Rückgriff auf die Pithos-Malereien von *Kuntilet ʿAḡrūd*, in jüngster Zeit mehrfach als „Substitutionssymbol“ Ascheras interpretiert und kann in der derzeitigen Diskussion als ein Brennpunkt bezeichnet werden, in dem der bereits annähernd erreichte Konsens, daß die Inschriften von den Malereien unabhängig sind, wieder in Frage gestellt wird. Da vieles in der Interpretation der Pithos-Malereien von einer Einordnung in einen Gesamtrahmen, und zwar vor allem von der Bestimmung der Funktion dieser Malereien abhängt, soll darauf in einem abschließenden Abschnitt eingegangen werden. Zunächst soll jedoch eine Beschreibung der Funde und ihres Kontextes vorangestellt werden, um die Stücke, die hier z.T. zur Diskussion stehen, besser einordnen zu können.

---

524 Vgl. **Abb. 20**. Die Bezeichnung der Motive erfolgt weitestgehend nach der Numerierung bei P. BECK, *Drawings, passim*. Der besseren Orientierung ist jeweils durch einen hochgestellten Buchstaben der Ort angegeben, auf den die Zeichnung aufgetragen war. Dabei bedeuten <sup>A</sup> - Pithos A; <sup>B</sup> - Pithos B; <sup>S</sup> - einzelne, nicht einem Gefäß zuzuordnende Keramikscherbe.

b) Zur Anlage von Kuntilet 'Ağrūd

Kuntilet 'Ağrūd/Horvat Teiman liegt ca. 50 km südlich von Tell el-Qēderat/Kadeš Barnea strategisch günstig auf einem in O-W-Richtung verlaufenden Sporn am Wādī Quraiye in der Nähe der alten Handelsstraße von Gaza nach 'Elat, der sog. Weihrauchstraße/Darb el-Ġazze<sup>525</sup>. Die Wasserversorgung war durch mehrere naheliegende Brunnen gewährleistet<sup>526</sup>.

Zwischen 1975 und 1976 wurde in 3 Kampagnen von der Universität Tel Aviv eine mehr-räumige Anlage aus dem 9./8. Jh. unter der Leitung von ZEEV MESHEL ausgegraben, in der unter anderem die Funde ans Licht kamen, die die Diskussion um Aschera in eine lebhaftere Phase führten. Das östliche Gebäude (vgl. zum folgenden Abb. 19) war sehr stark erodiert und der Grundriss nur unvollständig zu rekonstruieren, während bei dem mehrräumigen Hauptgebäude die Mauern noch etwa 1,5 m hoch erhalten waren. Das Hauptgebäude erstreckte sich im N und S bis zu den Rändern des Plateaus; an der Westseite befand sich ein Abhang zu dem etwas niedriger gelegenen Ausläufer des Sporns. Der Haupteingang zu dem Rechteckbau (ca. 25 x 15m) befand sich auf der Ostseite. Von Süden gelangte man nach einem rechtwinkligen, mit Bänken ausgestatteten Vorbau in einen Durchgang zum Hof; zu beiden Seiten dieses Durchgangs fanden sich schmale Räume, die ganz mit an den Wänden entlanglaufenden verputzten Bänken ausgestattet waren („bench-room“)<sup>527</sup>. Von dem großen offenen Hof aus waren bis auf die beiden östlichen „Eckbastionen“ alle anderen Räume erreichbar<sup>528</sup>. Diese waren eine Küche mit mehreren Öfen<sup>529</sup>, die im SO an die in-

525 Vgl. Z. MESHEL, IMC, \*1-5.19; H. WEIPPERT, Palästina, 617f, ferner die biblischen Bezeichnungen *daeræk har hā 'morī* (Dtn 1,19) und, wenn man AXELSSON folgt, auch *daeræk yam sūp* (Ex 13,18; Num 14,25; 21,4; Dtn 1,40; 2,1), vgl. L.E. AXELSSON, Lord, 44f; Y. AHARONI, Land, 59f.

Ferner liegt Kuntilet 'Ağrūd an einer Ost-West-Verbindung, die dem Verlauf des Wādī Quraiye folgt und an einem Abzweig nach Süden (s. dazu u. Anm. 536).

526 Vgl. die Übersetzung des Namens bei Z. MESHEL „the solitary hill of the water-wells“ (IMC, \*6).

527 Auch die links (sö) vom Eingang gelegenen Außenmauern der Anlage waren mit Bänken ausgestattet.

528 An allen vier Ecken des Gebäudes waren nahezu quadratische Räume, die aus dem rechteckigen Grundriß, der durch den Hof bestimmt war, an den Außenseiten etwas hervortraten. Die Funktion dieser Räume ist nicht völlig klar. Z. MESHEL bezeichnet sie als „compartments“ (IMC, \*7), J.M. HADLEY als „tower-like structures“ (Yahweh's Asherah, 144; Kuntilet 'Ağrūd, 115). H. WEIPPERT nennt sie „Eckbastionen“ (Palästina, 618) und betont damit die Funktion der Bewehrung in Analogie zu den Festungen der EZ IIC. Vergleichbar sind vielleicht am ehesten die Ecktürme der etwas späteren letzten ez-lichen Festung in Kadeš Barnea/Tell el Qedērat (Vgl. dazu R. COHEN, Kadesh-barnea, XIV. Die Festung vom Tell el Qedērat ist allerdings wie diejenige von Horvat 'Uzzā im Unterschied zu der Anlage in Kuntilet 'Ağrūd im Kasemattenstil erbaut; zur Einordnung der quadratischen/rechteckigen Anlagen in die meist ovalen Negev-Festungen, vgl. R. COHEN, Fortresses, *passim*; zu anderen Festungsanlagen der Eisen-IIC-Zeit, vgl. H. WEIPPERT, Palästina, 613).

nere Hofmauer angebaut war und ein kleinerer Raum in der nördlichen Ecke des Hofes. Ferner gehörten zu der Anlage zwei Vorratsräume, in deren Boden in engem Abstand zueinander Vorratskrüge eingelassen waren; im W erstreckte sich ein Raum zwischen den beiden „Eckbastionen“ und im S fand sich ein langer Vorratsraum über die gesamte Breite des Hofes mit mehreren Zugängen. Zwei Treppenaufgänge führten in den Ecken des Hofes an der Südseite auf die Dächer der Vorratsräume<sup>530</sup>.

Im Eingangsbereich, genauer im versetzten Zugang und im „bench-room“ waren sowohl die Bänke, der Fußboden als auch die Wände weiß verputzt. Die Wände waren z.T. mit Inschriften und Wandmalereien versehen. Die wichtigsten Funde der Anlage wurden im Eingangsbereich gemacht: Einer der beiden beschrifteten und bemalten Pithoi<sup>531</sup>, eine beschriftete Steinschale und eine ganze Reihe Keramikgefäße (kleine Krüge, sog. Pilgerfläschchen, Schalen usw.)<sup>532</sup>. Die Anlage ist nicht als Festung anzusprechen, hat aber durch die relativ sichere Lage und durch die vier Eckräume/Türme festungsartigen Charakter<sup>533</sup>.

---

Interessant ist nun, daß die beiden Eckräume an der Ostseite nicht wie diejenigen an der Westseite vom Hof aus zugänglich waren, sondern lediglich von dem schmalen Raum im Eingangsbereich erreichbar waren. Ein direkter Zugang war aber durch die verputzten Bänke nicht möglich. „These have no ordinary openings, and are joined to the »bench-room« by a kind of window, whose sill is formed by the lateral benches“ (Z. MESHEL, IMC, \*7). Möglicherweise deutet dies darauf hin, daß in einer ersten Nutzungsphase der Anlage der Eingangsraum noch nicht mit Bänken ausgestattet war. Dies könnte auch erklären, warum der Raum in der „zweiten Phase“ durch die nachträglichen Bänke so extrem schmal war. Die Eckräume sind nach der Abtrennung durch die Bänke anscheinend als Depositorien oder Favissae genutzt worden (zur Fundkonzentration vgl. ebd. \*19). Da MESHEL in dem Charakteristikum der Bänke (als Abstellplatz für Votivgaben) den Angelpunkt für die Interpretation der Anlage als „religious centre“ sieht, will er die Phase ohne die Bänke lediglich als „technical construction stage, and not as a phase indicating an earlier period ...“ (ebd. \*9; vgl. auch noch 1986 seinen Hinweis, daß *Kuntilet* „Ağrıd“ „a one-period site“ sei, Religious Centre [1986], 237) verstehen.

529 Weitere Öfen fanden sich in der Südwestecke des Hofes.

530 Vgl. zu weiteren Einzelheiten der Anlage Z. MESHEL, IMC, \*7-10; H. WEIPPERT, Palästina, 618.

531 Pithos A. Der andere (Pithos B) befand sich im Inneren des Hofes in der NO Ecke in der Nähe des „bench-rooms“ (vgl. dazu Abb. 19).

532 Vgl. die Angaben bei Z. MESHEL, IMC, \*7.

533 Auf mögliche Analogien und die Unterschiede zur Anlage in *Kadeš Barnea/Tell el Qedérat* ist bereits oben hingewiesen worden (s.o. Anm. 528). J.M. HADLEY will sichtbare Verdickungen in der Mitte der nördlichen und südlichen Außenwand (vgl. Abb. 19) als Hinweise auf die Vorstellung eines Grundrisses mit 6 Türmen wie in *Kadeš* verstehen (vgl. Yahweh's Asherah, 148; zurückhaltender DIES., *Kuntillet* 'Ajdud, 117). Es ist fraglich, ob man in dem unregelmäßigen Mauerverlauf Rudimente eines Grundrißplans erkennen kann, der sich an bastionsartigen Vorsprüngen orientieren soll oder ob man die architektonische Besonderheit besser auf kleinere Korrekturen beim Mauerbau zurückführt. Reine Verdickungen in der Mitte einer Mauer machen weder architektonisch noch strategisch rechten Sinn. Gerade im Bereich der südlichen Außenmauer findet sich zudem - ebenfalls im mittleren Stück - eine deutliche Verjüngung, was eindeutig gegen HADLEYS Interpretation spricht.

*Pilgerstation, Schule oder Wegstation? Zur Gesamtinterpretation der Anlage*

Bei dem Gewicht, daß in den letzten Jahren dem Befund von *Kuntilet ʿAǧrūd* beigemessen wurde, ist es von entscheidender Bedeutung, nach der Funktion und der sozialen Verortung der Anlage zu fragen. Zu leicht sind die Befunde - oftmals unabhängig von der Frage nach dem Sinn und Zweck der Anlage in der Halbwüste - entweder als ein synkretistisches Randphänomen oder auch als repräsentativ für die Religion in Juda im 8. Jh. angesehen worden. Es muß daher danach gefragt werden, ob es sich bei der Anlage von *Kuntilet ʿAǧrūd* um eine offizielle, staatlich sanktionierte Station gehandelt hat oder ob die Anlage eher privaten, halboffiziellen oder sogar inoffiziellen Charakter hatte.

Aufgrund der außergewöhnlich vielen Inschriften mit religiösem Inhalt bzw. Votivcharakter, der Menge an Nicht-Gebrauchs-Keramik („Votivgefäße“) und den eigenartigen verputzten Bänken, auf denen nach Ansicht des Ausgräbers die Gefäße als Votivgaben abgestellt wurden, charakterisierte Z. MESHEL die Anlage als „religious centre“<sup>534</sup>. Den Begriff „Heiligtum“ vermied MESHEL in dem vorläufigen Bericht von 1978 anscheinend bewußt, da der Grundriß des Gebäudes eine solche Interpretation der Anlage nicht rechtfertigen könnte<sup>535</sup>. Wegen der Anbindung an ein Wegesystem, das nicht nur nach ʿElat, sondern auch in den südlichen Sinai führte<sup>536</sup>, entstand die These von einem Wallfahrts- oder Pilgerheiligtum<sup>537</sup>, die inzwischen mehrfach Aufnahme gefunden hat<sup>538</sup>. Neben diesen Vorschlag ist allerdings zugleich die Deutung als Karawanserei oder Wegstation zu stellen, die MESHEL ebenfalls erwähnt, jedoch deutlich mit der These eines religiösen Zentrums

---

534 Vgl. Z. MESHEL, IMC, \*1.\*19.

535 Vgl. Z. MESHEL, IMC, \*19: „Thus the building cannot be a temple, especially as its plan bears no resemblance to that of a temple“. Anders urteilt MESHEL in späteren Veröffentlichungen, wo er die Anlage u.a. als „shrine“ anspricht (vgl. Religious Centre [1982-1983], 52). Unhaltbar hingegen z.B. W.G. DEVER, der die Anlage zwar einerseits als „caravanserai, or stopover station“ (Discoveries, 140) einordnet, sie aber zugleich als „small Israelite sanctuary“ (ebd., vgl. DERS. Asherah, 29) und sogar als Tempel anspricht: „That here at ʿAjrūd ... we have a half pagan Israelite temple, where both *Baʿal* and Asherah could be worshipped alongside Yahweh“ (Discoveries, 148).

536 Möglicherweise der in Dtn 1,2 genannte *ḏarʿak har še ʿir*, vgl. L.E. AXELSSON, Lord, 45f. Vgl. aber die Bedenken zur näheren Lokalisation dieser Wegeverbindung bei L. PERLITT, Deuteronomium, 14f.

537 „The site represents in our opinion a religious centre which had some connection with the journeys of the Judean kings to Elat, Ezion Geber and perhaps even to southern Sinai. The establishment of this centre may have come about through identification with one of the Israelite traditions concerning Sinai, perhaps with mount Hor. Travellers could pray here, each man to his god, and ask the divine blessing for this journey, much as is done today at a holy place, a weli or a sheik's tomb“ (Z. MESHEL, IMC, \*19, vgl. auch ebd. \*20 mit dem Verweis auf Elija und 1Kön 19; vgl. DERS. Religious Centre [1982/1983], 52).

538 Vgl. z.B. L.E. AXELSSON, Lord, 30.61-64.181; W.G. DEVER, Asherah, 29f; H. WEIPPERT, Palästina, 618.624f (sowohl Wegstation als auch Pilgerheiligtum/Wallfahrtsstätte).

verbindet<sup>539</sup>. A. CATASTINI hat ferner vorgeschlagen, daß es sich bei den Bewohnern um eine Prophetengruppe und bei der Anlage um eine Art „Prophetenschule“ handele. Schließlich ist noch von A. LEMAIRE aufgrund der Abecedarien auf Pithos B und der Bänke die Deutung der Anlage als Schule vorgeschlagen worden<sup>540</sup>.

Mit der letztgenannten Annahme soll die Diskussion begonnen werden. Folgende Gegenargumente gegen die Schulthese sind zu nennen:

- Anhand von ABCs auf Scherben oder Tongefäßen läßt sich nicht notwendig auf *Schreibübungen* schließen. Zudem sind die drei gefundenen Abecedarien nur auf einem Pithos (Pithos B) zu finden. Die auf die Malereien bezogene These eines Lehrerpithos (A) gegenüber einem Schülerpithos (B) läßt sich nicht halten<sup>541</sup>.
- Der dominante Bezug der in den Inschriften genannten Personennamen (mit dem theophoren Element *yw*) zu Nordisrael läßt sich nicht mit einer Schule im tiefen Süden vereinbaren. Ebenso sind die Wandinschriften in althönizischer Schrift nur schwer mit der Schulthese zu verbinden.
- Die Bänke im Eingangsbereich lassen sich kaum als Schulbänke interpretieren. Sie lassen nur einen schmalen Streifen als Durchgang frei und machen den Raum extrem eng<sup>542</sup>. Sich gegenüberstehende „Schüler“ hätten mit den Knien aneinanderstoßen müssen und hätten sich bei den Schreibübungen (zumal mit einem Vorratskrug wie Pithos B zwischen den Knien) wohl eher gegenseitig behindert. Als „Klassenzimmer“ ist der Raum im Eingangsbereich nicht geeignet.
- Eine Elementarschule in der sehr abgelegenen Gegend an der Grenze zwischen südlichem Negev und Sinai ist unwahrscheinlich. Die Schüler müßten von außerhalb gekommen sein. Für eine *Schreiberschule* in *Kuntilet ʿAḡrūd* fehlen hingegen stichhaltige Indizien<sup>543</sup>.

Richtig ist, daß sowohl die Inschriften als auch die Zeichnungen auf den Vorratskrügen den Eindruck von „Übungen“ machen. Es ist aber sehr fraglich, ob man deswegen die Anlage

---

539 Vgl. z.B.: „Perhaps it served as a wayside shrine for the merchants of Phoenicia, Israel, Judah and the coastal strip as they travelled to Eilat and Ophir, and as the place of prayer where votive offerings might be left by pilgrims going south to mount Horeb. It may also have been a border shrine demarcating the end of the territory of Judah“ (Z. MESHEL, *Religious Centre* [1982/1983], 52). Ähnlich die Interpretation bei J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 156, die eindeutig den Schwerpunkt in der Funktion der Anlage als Karawanserei sieht und im Unterschied zu MESHEL den religiösen Charakter der Anlage ablehnt, aber nicht ausschließen will, daß dort auch Pilger Station machten.

540 Vgl. A. LEMAIRE, *Écoles*, 25-33.49; DERS., *Date*, 136. Zu den Teilen von Abecedarien auf Pithos B, vgl. Z. MESHEL, *IMC*, 17

541 Vgl. dazu die ausführliche Auseinandersetzung bei J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 156f, s. auch u. S. 895.

542 Vgl. Z. MESHEL, *IMC*, \*7; *Religious Centre* [1982/1983], 52; vgl. auch J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 156.

543 Für die Schulthese sprechen die Segensformeln, die parallel zu Präskripten von Briefen sind oder sogar solche darstellen. Sie könnten als Briefpräskript-Übungen einer Schule verstanden werden, vgl. dazu auch J. RENZ, *Inschriften*, 44.



als Schule deuten kann<sup>544</sup>. *Kuntilet ʿAğrūd* sollte man aus den genannten Gründen nicht mit in die Diskussion um (Schreiber-) Schulen in Israel/Juda in der Königszeit einbeziehen<sup>545</sup>. Waren die Bewohner von *Kuntilet ʿAğrūd* Prophetenschüler? Die Variante der These von einer Schulanlage, die A. CATASTINI 1982 vorgeschlagen hat<sup>546</sup>, beruht im wesentlichen auf einer epigraphischen Vorentscheidung. Z. MESHEL erwähnt im Ausstellungskatalog 7 Inschriften auf Tongefäßen, die *nach* dem Brennvorgang eingeritzt worden sind. Drei enthalten einen Personennamen, während auf vier Exemplaren *lšr ʿr* erscheint, was der Ausgräber *lʿšar ʿir* transkribiert<sup>547</sup>. MESHEL sieht darin eine „Defektivschreibung“ von *lʿšar hā ʿir*, das auf einer Bulle aus dem 7. Jh.<sup>548</sup> und Ri 9,30; 1Kön 22,26; 2Chr 34,8 als Amtstitel belegt ist<sup>549</sup> und vermutet dahinter den Verwalter der Anlage auf *Kuntilet ʿAğrūd*<sup>550</sup>. Die vorgeschlagene Lesung bestreitet nun A. CATASTINI aufgrund der Photos von einer der Inschriften. Er ordnet die Inschrift u.a. wegen des fehlenden Artikels als phönizisch ein und liest anstelle von *ʿAyin* ein *Dalet*, was er in Anlehnung an die erste phönizische Inschrift aus *Arslan Tash* als „Gemeinschaft“ übersetzt<sup>551</sup>. Der „Oberste der Gemeinschaft“ soll der Vorsteher einer Prophetengemeinschaft (einer zu den biblischen *bʿnē hānnabi ʿim* analogen Gruppe) sein, die in dem Wüstenheiligtum in *Kuntilet ʿAğrūd* wohnte und die auch für die Segensformulare auf den Vorratskrügen verantwortlich zeichnet<sup>552</sup>. Eine Entscheidung bezüglich der exakten Lesung der kurzen Inschriften auf den Krügen läßt sich ohne Autopsie bzw. bis zur Publikation weiterer Photos nicht treffen<sup>553</sup>. Zurecht ver-

- 544 Gegen eine Interpretation der Anlage als Schule vgl. auch J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 155f; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 275.
- 545 Vgl. zur Diskussion um Schulen in Israel den Überblick bei L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Bundesbuch*, 260-266.
- 546 A. CATASTINI, *Iscritioni*, 127-134. Ich danke an dieser Stelle J.M. HADLEY, die mir eine Übersetzung dieses Aufsatzes zur Verfügung gestellt hat. Jüngst hat CATASTINI seine Thesen durch weitere Argumente zu stützen versucht (vgl. *Profeti*, 143-147).
- 547 Z. MESHEL, *IMC*, \*11. Zwei der Inschriften sind abgebildet. Eine erste als Photo im hebräischen Teil, ebd. \*15 sowie Abb. 20.21.24; eine zweite in Umzeichnung, ebd. Abb. 21.
- 548 Vgl. dazu O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 409 mit Abb. 346.
- 549 Vgl. zu dem Titel U. RÜTERS WÖRDER, *Beamte*, 38-40.
- 550 Z. MESHEL, *IMC*, \*11: „Perhaps ... we should read *lʿšar ʿir* ..., and assume that the term refers to the person who was in charge of the place“. Zu dieser Deutung s.u. Anm. 553.
- 551 Vgl. A. CATASTINI, *Iscritioni*, 128f, „al capo della comunità“ bzw. „congregazione“ (ebd. 129). Vgl. zur Lesung *dr* im Anschluß an CATASTINI auch F. SCAGLIAVINI, *Osservazioni*, 203f. Zu *dr* in der Inschrift von der „Fliegerin“ aus *Arslan Taş* (KAI 27,12) vgl. KAI Bd. II, 44f.
- 552 Vgl. A. CATASTINI, *Iscritioni*, 129-131.
- 553 Da zwar vier Photos veröffentlicht sind, diese jedoch nur ein Exemplar abbilden, läßt sich weder CATASTINIS Lesung noch diejenige von MESHEL verifizieren (vgl. bereits den Unterschied in dem umstrittenen Buchstaben zwischen der Umzeichnung einer zweiten Inschrift und dem Photo bei Z. MESHEL, *IMC*, Abb. 21). Anders O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 275, die den Vorschlag als „paläographisch unwahrscheinlich“ abschmettern. Vgl. zur Diskussion auch J.M. HADLEY, *Kuntillet ʿAğrūd*, 120f. MESHELs Deutung hat unabhängig

weist CATASTINI darauf, daß es für in *Kuntilet ʿAḡrūd* installierte Priester keinerlei Hinweise gibt. Allerdings reichen die Indizien auch nicht aus, um die Bewohner von *Kuntilet ʿAḡrūd* als Prophetengemeinschaft zu verstehen, die möglicherweise analog zu derjenigen vom *Tell Dēr ʿAllā* wäre<sup>554</sup>. Die disparaten Inhalte der Inschriften sprechen eher für eine Herkunft aus unterschiedlichen Kontexten und analog zu der Schul-These spricht die Abgelegenheit des Ortes eher gegen eine institutionalisierte Prophetengemeinschaft<sup>555</sup>.

Bedenken erheben sich aber auch gegen die Interpretation der Anlage als *Wallfahrtsstation* oder *Pilgerheiligtum*. Gegen diese These sprechen sowohl die Architektur der Anlage und die Kleinfunde (A), die Wand- und Pithosinschriften (B). Schließlich muß die Existenz einer Wallfahrtstradition in Frage gestellt werden (C):

A) Die Anlage hat auf keinen Fall *kultischen Charakter*. Signifikante Kultgeräte oder Kultgefäße fehlen vollständig<sup>556</sup>. Das einzige Indiz neben den Inschriften religiösen Inhalts sind zwei, im „Bench-Room“ gefundene, auf den Rändern mit (Votiv-)Inschriften versehene Steinschalen, von denen eine über 200kg wiegt<sup>557</sup>. Allerdings ist der Hinweis MESHELs, daß die Mühe des Transports solch schwerer Steinschalen unterstreiche<sup>558</sup>, daß der Geber an die Heiligkeit der Anlage geglaubt habe, kein so „schwerwiegendes“ Argument<sup>559</sup>. Ferner werden für den kultischen Charakter, bzw. als Indiz für die Anwesenheit von Priestern, die einen kultischen Charakter implizieren würde, die Stoffreste aus Leinen angeführt, die bei den Ausgrabungen in der Anlage gefunden wurden. Aber auch dieser Rückschluß aufgrund der Textilien ist nicht zwingend und kann die Beweislast für den kultischen Charakter nicht tragen<sup>560</sup>. Die Interpretation des archäologischen Befundes in Richtung eines „reli-

---

von der Lesung die Schwierigkeit, daß ein „Stadtkommandant“ für die kleine Anlage von *Kuntilet ʿAḡrūd* unwahrscheinlich ist.

554 Vgl. A. CATASTINI, *Iscritioni*, 133. Zur Deutung des Befundes von *Tell Dēr ʿAllā* als prophetischem Versammlungsraum, vgl. R. WENNING; E. ZENGER, *Heiligtum*, 192.

555 Vgl. gegen die These CATASTINIS auch J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 152-154; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 163.

556 Z. MESHEL, *IMC*, \*19: „However, it must be stressed that no typical cult vessels were found“.

557 Vgl. dazu Z. MESHEL, *IMC*, \*12. Insgesamt sind drei Inschriften auf Steingefäßen bezeugt. Sie lauten *šm ʿyw bn ʿzr* „Šemaʿyô, Sohn ʿEzers“ auf der einen Steinschale, lediglich der Name *ḥlyw* „Helyô“ auf einer weiteren. Die Inschrift auf der größeren Steinschale lautet: *lʿbdyw bn ʿdnh brk h ʿlyhw* „Von ʿObadyô, Sohn ʿAdnahs. Gesegnet sei er von YHW[H]“. Vgl. zu diesen Inschriften auch M. WEINFELD, *Significance*, 127 Anm. 5; D. CONRAD, *TUAT II*, 562; F. SCAGLIAVINI, *Osservazioni*, 204f; AHI Nr. 8.011; J. RENZ, *Inschriften*, *KAgr*(9):3-5 (Lit.).

558 Vgl. Z. MESHEL, *IMC*, \*12.

559 „... somit dürfte die Anwesenheit einer Votivschale kaum Rückschlüsse auf den Charakter des Ortes zulassen, sondern eher zufällig, mit der Lage des Ortes (Handel, Transport) zu erklären sein: Wie sollten die Gaben hier auch ausdrücklich einer (bestimmten!) Gottheit übergeben und die Dedikation für den Geber nachvollziehbar sein?“ J. RENZ, *Inschriften*, 45.

560 Die Textilfunde sind an anderer Stelle im Rahmen der Diskussion von 2Kön 23,7 im zweiten Hauptteil (s.o. S. 696-698) besprochen.

gious centre“ hängt an einer Deutung der Bänke als Abstellfläche für Votivgaben. Für eine solche Interpretation spricht, daß Votivgefäße im Eingangsbereich gefunden wurden und die beiden Eckräume als Depositorien genutzt wurden. Allerdings gibt es Gründe, die gegen diese kultische Deutung der Bänke (als bestimmender Faktor der Anlage von Beginn der Nutzung an) sprechen:

1. Die an der südöstlichen *Außenmauer* im Freien vorgelagerten Bänke und diejenigen im unmittelbaren Eingangsbereich können nicht bzw. nur schwer in gleicher Funktion als Abstellfläche für Votivgaben erklärt werden.
2. Möglicherweise hat es eine Phase der Anlage gegeben, wo die Bänke noch nicht das bestimmende Element des sog. „bench-rooms“ waren. Darauf deuten die durch die Bänke geblockten Eingänge zu den „Eckbastionen“ hin<sup>561</sup>.
3. J.S. HOLLADAY deutet den mit Bänken ausgestatteten Durchgang als „normalen“ Eingangsbereich ohne kultische Funktion: „From an archaeological point of view, the »Bench Room« sufficiently replicates the entry rooms of the Tel Arad gateway, except for the rear rooms and absolute scale, so that it probably is better taken as an example of fortress gateway planning than religious architecture“<sup>562</sup>. Er vergleicht die Ausstattung des „bench-rooms“ mit der Mehrkammertoranlage in Gezer und verweist auf die Eingangsbereiche von Dan und Mizpa, die ebenfalls mit Bänken ausgestattet waren<sup>563</sup>.

Man kann daher weder vom kultischen Charakter der Gesamtanlage, noch von (ausschließlicher) kultischer Nutzung des Eingangsbereiches ausgehen.

B) Wenn *Kuntilet ʿAğrūd* eine Pilgerstation für *YHWH-Pilger* aus dem Nordreich war, verwundern vor allem die Inschriften auf dem Verputz des „bench-rooms“ in altpönyizischer Schrift, in der eine sowohl El als auch Baal erwähnt<sup>564</sup>. Auch wenn die Herkunft und eine ethnische Zuordnung dieser Inschriften noch nicht genauer geklärt ist, scheint es doch nicht so, daß man ohne weiteres davon ausgehen kann, daß mit El und Baal hier YHWH angesprochen wäre. Die Anrufung Baals oder Els in „offiziellen“ Wandinschriften in dem Raum bzw. einer Anlage, in der die *YHWH-Pilger Votivgaben als Teil ihrer Wallfahrt* abgestellt haben sollen, wäre sehr ungewöhnlich<sup>565</sup>. Gegen die These eines Pilgerheiligtums stehen auch zu einem gewissen Grad die Pithos-Inschriften. Es verwundert, daß dort YHWH gerade nicht mit dem Sinai in Verbindung gebracht wird, sondern *YHWH von Te-*

---

561 S. dazu o. Anm. 528.

562 J.S. HOLLADAY, *Religion*, 259.

563 J.S. HOLLADAY, *Religion*, 286. Sein zusätzlicher Verweis auf *Ḥirbet el-Kōm* ist irreführend, da es sich hier um Bänke in einer Grabanlage handelt.

564 Vgl. dazu Z. MESHEL, *IMC*, \*12f. Zu den wahrscheinlich hebräischen Verputzinschriften in pönyizischer Schrift, vgl. J. RENZ, *Inschriften*, *KAgr*(9)5-7, vor allem *KAgr*(9)7 „Wandinschrift Nr. 3“, die RENZ liest „1[...] und auf dem Wege Gottes in 2[...] 3[...]Gepriesen sei Baal am Tage des Kr[ieges] 4[...] der Name des Gottes am Tage des Kr[ieges...]“, wobei er die Option offenhält, das ʿl als Gottesname zu lesen (vgl. ebd. 472).

565 Vgl. hierzu auch J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 146f; *Kuntillet ʿAjrud*, 115.

*man* und *YHWH von Samaria* angerufen werden. Einen Gott, der in Samaria dauerhaft präsent, manifestiert oder sogar resident ist, braucht man nicht in der Wüste zu (be-)suchen.

C) Die These setzt zudem eine Wallfahrtstradition zum Sinai in der mittleren Königszeit voraus. Die Beweislast für diese Annahme können weder Am 5,5 noch 1Kön 19 tragen:

- Die Aufforderung in Am 5,5, nicht nach Gilgal, Bet-El oder Beerscheba zu ziehen, läßt sich nicht für eine Wallfahrtstradition im 9./8. Jh. aus dem Nordreich nach Beerscheba (oder noch weiter südlich) auswerten<sup>566</sup>. Die Erwähnung Beerschebas ist wahrscheinlich sekundär von den Amoschülern oder möglicherweise noch später eingefügt worden<sup>567</sup>. Aber auch unabhängig vom sekundären Charakter scheint sich aus der Erwähnung von Beerscheba keine institutionalisierte Wallfahrt in den Süden ableiten zu lassen. Mit Beerscheba wird ein vom Nordreich eher sehr weit entfernter Punkt in Juda genannt, um den betriebenen Aufwand der „falschen“ YHWH-Suche noch deutlicher zu charakterisieren.
- Unabhängig davon, wie man zur Reise Elijas zum Gottesberg in 1Kön 19 als genuinem Bestandteil der Elijaüberlieferung steht<sup>568</sup>, kann diese Überlieferung nicht die Beweislast für eine im Nordreich institutionalisierte Wallfahrt zum Sinai tragen<sup>569</sup>. Denn die Wahl des Ortes in der Erzählung von Elijas Flucht ist theologisch motiviert. Elija pilgert nicht, er flieht in die unmittelbare Gottesnähe an den Ort. Die unbestimmte Angabe „eine Tagesreise weit in die Wüste zu ziehen“, die Angleichung an Mose und die Theophanie deuten auf einen rein theologischen Hintergrund. 1Kön 19 ist keine Wallfahrtstradition und hat auch eine solche nicht im Hintergrund.

Wenn unwahrscheinlich ist, daß der Sinai in biblischer Zeit - über die Reisen von Einzelpersonen hinaus - tatsächlich ein Wallfahrtsziel im Nordreich gewesen ist, dann fällt die Basis

566 Gegen H.W. WOLFF, Amos, 281, der auf 1Kön 19 und 1Sam 8,8 verweist und A. DEISSLER, Amos, 112.

567 Vgl. H.W. WOLFF, Amos, 269.281: „Der Nachtrag erklärt sich vielleicht aus der Hand von Amoschülern ..., die in Juda mit Beerscheba-Pilgern aus dem Nordreich ins Gespräch über Amosworte kamen“. Analog zu dem Nachtrag Am 8,14 entscheidet sich G. FLEISCHER hingegen für eine erst exilische Einordnung der Erwähnung Beerschebas in Am 5,5 (Menschenverkäufer, 107f.129).

568 1Kön 19 ist sicher - auch *dtr* - überarbeitet worden. Allerdings wird man den gesamten Vorgang, gerade wegen seiner Bedeutung eines Übergangs zum Elischa-Zyklus, nicht völlig von der „alten“ Elijaüberlieferung abkoppeln können. Die gezielte Ortsbewegung, das „Unterwegs-Sein“, das Motiv der wundersamen Speisung und die Rückbindung an Kap. 17f deuten darauf hin. Vgl. zur Einordnung der Erzählung in die Elijaüberlieferung die unterschiedlichen Vorschläge bei G. HENTSCHEL, Elijaerzählungen, 182-188; DERS., 1Könige, 116-120; E. WÜRTHWEIN, Könige, 227f.; E. VON NORDHEIM, Prophet, 153-173; S. WAGNER, Elija, *passim*; W. THIEL, Redaktionsarbeit, 160 .

569 Vgl. dazu E. ZENGER, Israel, 121f. Unbestritten bleibt hingegen die enge Bezogenheit der Nordreichüberlieferungen zur Herkunft und Wohnung YHWHs aus dem Süden. Vgl. dazu auch L.E. AXELSSON, Lord, *passim*.

für die These eines „Pilgerheiligtums“ in *Kuntilet ʿAḡrūd* weg. Von der Interpretation der Anlage als Wallfahrtsstation ist aus den genannten Gründen daher Abstand zu nehmen<sup>570</sup>.

Als letzte und wahrscheinlichste Möglichkeit der Funktionsbestimmung bleibt die Bezeichnung der Anlage als *Karawanserei* oder *Wegstation*<sup>571</sup>. Mit dieser Interpretation läßt sich die Lokalisation in der Halbwüste am besten vereinbaren. Wie oben bereits herausgestellt, liegt *Kuntilet ʿAḡrūd* verkehrsgünstig an mehreren Straßenverbindungen, deren bedeutendste die Handelsstraße von *Gaza* nach *ʿElat* ist. Diese Handelsverbindung gewährleistete die Verbindung nach Nordwestarabien sowie den Anschluß an *Ezjon Geber* (*Ġezīret Far ʿūn*), den Handelshafen am Golf von *ʿElat/Aqaba*<sup>572</sup>. Die Anlage in *Kuntilet ʿAḡrūd* bot Reisenden einen geschützten Übernachtungsplatz (wahrscheinlich im geräumigen Hof und/oder auf dem Dach) sowie die Möglichkeit, Wasser und Nahrungsmittel (vgl. die Vorratsräume im S und W) für die weitere Reise aufzunehmen<sup>573</sup>.

### c) Datierung und Situierung der Anlage von *Kuntilet ʿAḡrūd*

Auffallen muß nun bei der Deutung der Anlage als *Karawanserei* die nur kurze Nutzungsphase der Gebäude, denn die Handelsverbindungen von Zentralpalästina zum Hafen am Roten Meer werden nur schwerlich für weniger als 100 Jahre bedeutend gewesen sein. Die Anlage auf *Kuntilet ʿAḡrūd* hat hingegen nur für eine kurze Zeitspanne weniger Generationen grob zwischen 850 und 750 v. Chr. existiert<sup>574</sup>. Die Annahme, *Kuntilet ʿAḡrūd* sei eine von judäischen Königen resp. vom judäischen Staat unterhaltene *Karawanserei*, quasi

---

570 Vgl. ähnlich mit breiter Auseinandersetzung J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 145-152. Vgl. zur Ablehnung der These eines Wallfahrtsheiligtums auch G.W. AHLSTRÖM, *Picture*, 29; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 281.

571 Vgl. neben den in Anm. 538 und Anm. 539 genannten Positionen (Kombination von Wallfahrtsheiligtum und Straßenstation) auch J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 156-158; DIES., *Kuntillet ʿAjrūd*, 120.123, die die Straßenstation mit Verweis auf Gen 42,27; 43,21; Ex 4,24; Jer 9,1 als *mālōn* deutet; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 280f; J. RENZ, *Inschriften*, 44f, der eine Kombination aus Schule und *Karawanserei* annehmen will.

572 Die Identifikation des biblischen *Ezjon Geber* (Num 33,35f; Dtn 2,8; 1Kön 9,26; 22,49; 1Chr 8,17; 2Chr 20,36) mit der vorgelagerten Insel *Ġezīret Far ʿūn* ist naheliegend, aber keinesfalls sicher. Neben *Ġezīret Far ʿūn* wird immer noch *Tell el-Ḥlīfe* diskutiert, wo allerdings bisher keine Hafenanlage nachgewiesen werden konnte, vgl. zum Stand der Diskussion M. GÖRG, *Art. Ezjon-Geber*, 652.

573 Darauf, daß die Anbindung an das Straßensystem der Sinai-Halbinsel den Charakter der Anlage bestimmt und die Deutung als *Karawanserei* wahrscheinlich macht, deuten möglicherweise auch weitere Kleinfunde hin. MESHEL nennt Muscheln sowohl vom Mittelmeer als auch vom Golf von Elat und Holzreste von Zedern aus dem südlichen Sinai (vgl. Z. MESHEL, *IMC*, \*19).

574 Vgl. zur Datierung der Anlage Z. MESHEL, *IMC*, \*19f. Durch die Wand- und Pithosinschriften ist aus paläographischen Gründen vielleicht eine nähere Datierung in die erste Hälfte des 8. Jh. möglich, vgl. A. LEMAIRE, *Date*, 134-136; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 281; J. RENZ, *Inschriften*, 46.

als Verlängerung zu den jüdischen Grenzposten im Negev zur Unterstützung und (bedingt auch zum Schutz) der Handelsverbindungen gewesen, bereitet aber nicht nur wegen der kurzen Nutzungsphase Schwierigkeiten. Ohne Zweifel ist nämlich mit einem bedeutenden Einfluß des Nordens auf die Anlage zu rechnen. Folgende Momente sind zu nennen: In den Pithos-Inschriften wird neben der lokalen Individuation des „YHWH von Teman [und seiner Aschera]“ auch „YHWH von *Samaria* [und seine Aschera]“ genannt. Auffallend sind ferner die phönizische Schrift in den Verputzinschriften und die in den Inschriften bezeugten Personennamen mit dem theophoren Element *-yw*, die ebenfalls für einen nordisraelitischen Einfluß sprechen<sup>575</sup>. Schließlich ist der Stil der Malereien (sowohl der Krug- als auch der Wandmalereien) deutlich durch phönizischen Einfluß geprägt<sup>576</sup>.

Wie sind diese Eigenarten des Befundes zu erklären? Eine Lösung kann nicht einfach von der Besonderheit einer Karawanserei ausgehen, die als Schmelztiegel unterschiedlicher Einflüsse aus verschiedenen Kultur- und Religionszusammenhängen gesehen werden kann. Gerade die Wanddekorationen, die halboffiziellen Charakter haben<sup>577</sup>, können auf diesem Weg nur mit Mühe erklärt werden. Im folgenden sollen zwei Lösungsansätze vorgestellt und diskutiert werden:

ZEEV MESHEL charakterisiert diese Indizien eines von Israel bestimmten „kulturellen Synkretismus“ als „pronounced northern influence, which could have come either from the kingdom of Israel or directly from the Phoenicians by way of the southern coastal region“<sup>578</sup>. Er hält jedoch daran fest, daß es primär eine von jüdischer Seite betriebene Anlage gewesen sei. MESHEL erwägt für eine nähere Verortung den Beginn der zweiten Hälfte des 9. Jhs., die Zeit der Könige Joram und Ahasja oder der Königin Atalja, da er hier für den starken nordisraelitischen Einfluß geschichtliche Hintergründe, gestützt auf biblische Texte, zu finden glaubt. Dazu zieht er hauptsächlich die Beurteilungsnotizen und Nachrichten der Königsbücher heran<sup>579</sup>. Joram von Juda war mit dem israelitischen Königshaus durch die Verheiratung mit Atalja, einer Tochter Omris<sup>580</sup>, verschwägert (2Kön 8,18). Sowohl Joram als auch der nur kurz regierende Ahasja und die durch einen Staatsstreich an

575 Vgl. Z. MESHEL, IMC, \*20; A. LEMAIRE, *Date*, 133; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 280; J.M. HADLEY, *Kuntillet 'Ajrud*, 117 (Lit!).

576 Vgl. P. BECK, *Drawings*, *passim*.

577 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 278-280, die diesen Aspekt zu Recht besonders herausheben.

578 Z. MESHEL, IMC, \*20.

579 Vgl. Z. MESHEL, IMC, \*20f.

580 Es ist nicht völlig klar, ob Atalja Tochter Omris war, wie 2Kön 8,26 angibt, oder ob sie als Tochter Ahabs angesehen werden muß, wie 2Kön 8,18 bezeugt (so z.B. A.H.J. GUNNEWEG, *Geschichte*, 109). Wahrscheinlich ist 2Kön 8,24 die korrektere Angabe (vgl. C. LEVIN, *Sturz*, 83; P. WEIMAR, *Art. Atalja*, 196). Möglicherweise soll durch 2Kön 8,18 eine direkte Verbindung zwischen der Baalsverehrerin Isebel und „*ihrer Tochter*“ der Baalsverehrerin Atalja geschaffen werden.

die Macht gekommene Atalja werden in den Beurteilungsnotizen der Königsbücher gerade wegen ihrer Verbindung zum Nordreich (bzw. der damit verbundenen Baalsverehrung) überaus negativ beurteilt (vgl. 2Kön 8,18.27; 2Kön 11). MESHELS Vermutung setzt - konform zu den Königsbeurteilungen - eine negative Konnotation der religiösen Inhalte der Inschriften als (politisch motivierten) Synkretismus voraus<sup>581</sup>. Es ist fraglich, ob man aus diesen wertenden Notizen der Königsbücher verwertbare Indizien für eine Datierung der Anlage in *Kuntilet ʿAğrūd* gewinnen kann und über eine Verbindung mit der Regierungszeit Jorams, Ahasjas und Ataljas den israelitisch-phönizischen Einfluß auf die Anlage erklären kann.

Einen erheblichen Schritt weiter ging Z. MESHEL einige Jahre nach dem vorläufigen Ausgrabungsbericht (1982) in einer Kurzzusammenfassung des Befundes von *Kuntilet ʿAğrūd*. „... in the excavator's opinion it is the northern influence which is of prime importance, leading to the conclusion that the shrine was *founded and maintained by an Israelite king*, who possibly sent priests to maintain it“<sup>582</sup>. Diese These haben jüngst auch OTHMAR KEEL und CHRISTOPH UEHLINGER vertreten, allerdings anscheinend ohne den Artikel von MESHEL zu kennen. Sie lösen die Anlage von *Kuntilet ʿAğrūd* trotz der geographischen Lage im Süden völlig von Juda und judäischem Einfluß ab. Die o.g. Indizien eines Einflusses von Norden weisen ihrer Ansicht nach „übereinstimmend darauf hin, daß die Karawanserei von *Kuntilet ʿAğrūd* keine judäische, sondern eine mit phönizischem Know-how angelegte, aber von *Israeliten* kontrollierte Niederlassung ohne lokale Verwurzelung war ... Als historischer Rahmen kommt für dieses phönizisch-israelitische *joint venture* am ehesten die Zeit der israelitischen Könige Joasch ... oder Jerobeam II ... in Frage“<sup>583</sup>. Wie MESHEL in der These des Nordreichkonnexes unter Joram und Atalja stützen sie sich bei dieser Verortung auf biblische Notizen. In dem Bericht von der „übermütigen Herausforderung“ des Joasch durch Amasja von Juda in 2Kön 14,8-14 sehen sie einen Sieg des Nordreiches über das Südreich mit weitreichenden Folgen, unter anderem die Okkupation bzw. die Kontrolle der Handelsverbindung im südlichen Negev durch das Nordreich. Letzteres schließen sie aus 2Kön 14,22, wo vom Nachfolger Amasjas berichtet wird, er habe Elat „zurückgewonnen“ (*hūʾ bānāh ʿet ʿelat wayšibāhā lihūdāh*). Zu diesem Zeitpunkt habe Jerobeam II. den Handelshafen kontrolliert, denn: „Von Jerobeam II. wird in 2 Kön 14,25 gesagt, daß

---

581 Besonders deutlich wird die Zuordnung zu inoffiziellen und vor allem nicht regulären Kultelementen in der Zuordnung zu Atalja: „Perhaps Kuntillet Ajrud was established during the short reign of the half-Phoenician queen Ataliah, whose Phoenician lineage, whose hatred of priests of the house of David, and whose worship of Baal is all documented in the Book of Kings. Perhaps she sent *her* priests to live and serve in Ajrud. Perhaps it was she who gave the Phoenicians from the north their much sought passage through Judah on their way to the Red Sea“ (Z. MESHEL, Consort, 34).

582 Z. MESHEL, Religious Centre [1982/1983], 54 (Herv. vom Autor, C.F.).

583 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 280f.

unter seiner Regierung Israels Territorium von Lebo-Hamat im Norden bis zum Meer der Araba im Süden reichte“<sup>584</sup>. Die These ist attraktiv, weil sie zwanglos sowohl den phönizisch-nordisraelitischen Einfluß als auch die kurze Nutzungsphase erklären kann. Es erheben sich allerdings prinzipielle Bedenken gegen die historisierende Verbindung des archäologischen Befundes mit biblischen Texten zum einen und zum anderen gegen die Deutung der Texte bzw. den aus den Quellen erhobenen Geschichtsverlauf selbst:

- Daß für die Gesamtanlage postulierte phönizische „Know-How“ betrifft zunächst nur die halboffiziellen Verputzmalereien bzw. die Auswahl und Ausführung der Motive der Malereien insgesamt sowie die Wandinschriften in phönizischer Schrift. Ob man aber wirklich von einem „phönizisch-israelitischen *joint venture*“ sprechen kann?
- Das nahezu völlige Fehlen lokaler Keramik<sup>585</sup> ist zwar signifikant, jedoch sowohl durch die Lage als auch durch die Anbindung an die Handelsstraße zu erklären. Die Stücke der sog. „Samaria-Ware“, die in *Kuntilet ʿAḡrūd* gefunden worden sind<sup>586</sup>, können die Beweislast für eine nordisraelitische Suprematie nicht tragen. Eine Verbreitung dieser Luxuskeramik in der Eisen IIC-Zeit bis in die nördliche Negev-Region kann als gesichert gelten<sup>587</sup>, so daß das Auftauchen dieser Gefäße in einer Karawanserei wenig aussagekräftig ist. Die meiste Keramik, die in der Anlage in *Kuntilet ʿAḡrūd* gefunden worden ist, wurde in Jerusalem, in Juda und in der südlichen Küstenregion, unter anderem auch in der Gegend von *Tēl Miqnē/Ekron* hergestellt<sup>588</sup>.
- Daß der „wunderliche Krieg“ (H. DONNER) bei Bet-Schemesch, der durch die Herausforderung Amasjas zwischen Nord- und Südreich stattfand (2Kön 14,8-14), durch die peinliche Niederlage zur *Vasallität Judas* geführt haben soll, ist dem Text selbst nicht zu entnehmen und auch nicht sehr wahrscheinlich: „Nachteilige Folgen scheint dieses Ereignis, dessen Hintergründe dunkel bleiben, für Juda nicht gehabt zu haben“<sup>589</sup>, denn Amasja wurde nach einer Denkmäl-Aktion in Jerusalem (Schleifen eines Teils der Mauern) und nach Zahlung einer gehörigen Kautions wieder freigelassen.
- Daß die Kontrolle des Handelshafens *Ezjon Geber* bzw. *Elat* unter Amasja nach der Schlacht bei Bet-Schemesch an Nordisrael fiel, ist 2Kön 14,22 *nicht* zu entnehmen. Viel wahrscheinlicher ist, daß Elat nach dem Teilerfolg über die Edomiter im „Salztal“ unter Amasja von diesen erobert worden war und nun unter Asarja zurückgewonnen wurde<sup>590</sup>.

584 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 281.

585 Bis auf einige „jar-stopper“, Webgewichte und einer oder mehrere Öfen ist in *Kuntilet ʿAḡrūd* selbst keine Keramik hergestellt worden, vgl. J. GUNNEWEG u.a., *Origin*, 273.283.

586 Vgl. die Hinweise bei J. GUNNEWEG u.a., *Origin*, 271.280-283. Über die Quantität der gefundenen „Samaria-Ware“ ist m.W. bisher nichts bekannt.

587 Vgl. H. WEIPPERT, Palästina, 640f.

588 Vgl. J. GUNNEWEG u.a., *Origin*, *passim*.

589 H. DONNER, *Geschichte*, 255.

590 Vgl. dazu H. DONNER, *Geschichte*, 255; E. WÜRTHWEIN, *Könige 373f*; vgl. zu Edom in der 1. Hälfte des 1. Jts. auch M. WEIPPERT, *Edom*, 294f und etwas anders E.A. KNAUF, *Edom*, 69.72.



- Schließlich ist die Beschreibung der Grenzen des Nordreiches unter Jerobeam II. „von Lebo-Hamat im Norden bis zum Meer der Araba im Süden“ (2Kön 14,25) schwerlich auf den Golf von Aqaba, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach und mit dem Konsens der meisten Interpreten auf die Nordseite des Toten Meeres, den südlichen Ausläufer des Jordangraben zu beziehen<sup>591</sup>.
- Wenn zutreffen würde, daß die Errichtung von *Kuntilet ʿAğrūd* als Wegstation im Zusammenhang mit einer Vasallität Judas gegenüber Israel bzw. der nordisraelitischen Okkupation des Südens steht, sollte man dann nicht eher erwarten, daß eine *bewehrte Festung* im Wādī Quraiye erbaut worden wäre? Dafür gibt es aber so gut wie keine Anzeichen (s.o.).

Die von O. KEEL und C. UEHLINGER vermutete nordisraelitische Kontrolle der Karawanseerei von *Kuntilet ʿAğrūd* beruht auf einer eigenwilligen Interpretation der Angaben aus 2Kön 14, die, wie gezeigt, eher unwahrscheinlich ist. So schön es auch wäre, der israelitisch-phönizische Einfluß auf die Karawanseerei läßt sich nicht durch israelitische Suprematie erklären. Die Anlage läßt sich weder sicher in die Zeitspanne 800-775 ein-, noch dem Nordreich ausschließlich zuordnen. Es bleibt m.E. wahrscheinlicher, die Anlage der Verantwortung des Südreiches zuzuschreiben und eine exakte Datierung bis auf weiteres offenzulassen. Gut denkbar wäre von der politischen und wirtschaftlichen Lage m.E. die erste Hälfte des 8. Jh., in dem kurzzeitig der Druck der Aramäer auf das Nordreich nachließ und sowohl Nord- wie Südreich einen wirtschaftlichen Aufschwung erlebten<sup>592</sup>. Daß sowohl ein phönizischer Einfluß wie auch eine starke israelitische Präsenz in der Anlage von *Kuntilet ʿAğrūd* feststellbar sind, bleibt allerdings unbezweifelbar. Man muß auf jeden Fall mit einer Kooperation zwischen den beiden Staaten, vielleicht sogar mit einem „joint venture“ rechnen. Warum die Anlage nur so kurzfristig existierte, darüber läßt sich derzeit nur spekulieren. Feststeht jedenfalls, daß in *Kuntilet ʿAğrūd* unterschiedliche und sicher keine lokalen kulturellen Strömungen aufeinandertrafen und ihre Spuren hinterlassen haben. Dieser Befund läßt sich am besten mit der Deutung der Anlage als Karawanseerei verbinden.

Nach dieser breiten Vorbereitung kann nun mit entsprechendem Hintergrund auf die Malereien von *Kuntilet ʿAğrūd* eingegangen werden und deren Verbindung mit Aschera diskutiert werden.

#### d) Die Pithos-Malereien aus *Kuntilet ʿAğrūd*

Zwei große Vorratskrüge (Pithos A und B) wiesen neben den Inschriften auch figürliche Malereien auf, die in der Diskussion um Darstellungen Ascheras in der Ikonographie seit

---

591 Vgl. auch H. DONNER, *Geschichte*, 282; A.H.J. GUNNEWEG, *Geschichte*, 110; M. COGAN; H. TADMOR, *II Kings*, 161; G.H. JONES, *Kings*, 515 u.v.a.

592 Vgl. dazu die Angaben bei H. DONNER, *Geschichte*, 282f.

ihrer Entdeckung eine große Rolle gespielt haben. Ferner wurden an den Wänden Fragmente von Malereien auf dem hellen Verputz gefunden, die zwar auf die Ascheradiskussion meist keinen Einfluß genommen haben, jedoch für die Einordnung der Pithos-Malereien in *Kuntilet 'Ağrūd* von Bedeutung sind<sup>593</sup>. Die Malereien auf den Pithoi sind bereits mehrfach gründlich bearbeitet worden<sup>594</sup>, so daß sich die folgende Vorstellung mit einem Überblick über die vorhandenen Motive begnügt. Bei der Einzeldiskussion der für die Ascheraikonographie relevanten Motive werden, falls nötig, detaillierte Beschreibungen gegeben.

Der im sog. „bench-room“ im Eingangsbereich gefundene *Pithos A* (vgl. **Abb. 20**) war im Schulterbereich auf beiden Seiten zwischen den Henkeln bemalt. Auf der einen Seite befand sich im Schulterbereich zwischen zwei eingeritzten Dekorationslinien, die etwa auf der Höhe der Henkel verliefen, eine Reihe von Tieren etwa auf gleicher Höhe; von links nach rechts: Ein angeschrirtes, laufendes Pferd (<sup>A</sup>A), ein Eber (<sup>A</sup>B), eine (diesen?) angreifende Löwin (<sup>A</sup>C) und die Hinterbeine und ein Teil des Rumpfes eines nicht genauer identifizierbaren Tieres<sup>595</sup>. Alle Tiere bis auf die Löwin sind nach rechts gewandt. Unterhalb dieser Reihe sind zwei weitere Motive zu finden. Ein stark stilisierter Baum mit Lotusblüten (<sup>A</sup>E), der von zwei Capriden flankiert wird, die an den Blüten fressen (<sup>A</sup>F und <sup>A</sup>G). Unter dem Baum ist ein großer, nach links gerichteter, schreitender Löwe (<sup>A</sup>H) zu sehen, dessen Füße allerdings nur zum Teil erhalten geblieben sind.

Auf der anderen Seite von *Pithos A* (s. **Abb. 21**) finden sich etwas unterhalb der Dekorationslinie auf der Höhe der Henkel, d.h. etwas höher als die „Capriden am Baum“, mehrere Einzelmotive: Auf der linken Seite ein angespanntes Pferd (<sup>A</sup>V), möglicherweise Teil eines Gespanns mit Wagen. Mit einigem Abstand rechts daneben Reste eines Capriden und Lotusblüten (<sup>A</sup>W). Die beiden letztgenannten Motive sind z.T. übermalt von der größeren stehenden Besfigur (<sup>A</sup>S). Diese überschneidet sich wiederum, bzw. ist verschränkt mit der etwas kleineren rechten Bes-Figur (<sup>A</sup>T). Leicht nach rechts oben versetzt ist dann noch eine sitzende Figur mit einer Leier zu sehen (<sup>A</sup>U). Die bisher genannten Motive auf dieser Seite des *Pithos* sind alle etwa in einer Strichdicke gemalt. Wie die Motive auf der anderen Seite (<sup>A</sup>A-H) mit dünnerem Pinselstrich ausgeführt, findet sich links unterhalb der Besfigur (<sup>A</sup>S) eine Kuh mit zurückgewandtem Kopf, die an dem Schwanz ihres saugenden Kalbes leckt

593 Die Motive der Verputzmalereien, die z.T. auch in dem Ostgebäude gefunden worden sind (vgl. dazu die Fundlegende auf dem Plan der Anlage bei P. BECK, Drawings, 5), werden hier nicht im einzelnen beschrieben. Es sei auf die ausführliche Beschreibung der Motive bei P. BECK (Drawings, 47-58) verwiesen.

594 Allen voran ist hier die gründliche und ausführlichste Arbeit von PIRHIYA BECK zu nennen; ferner JUDITH M. HADLEY, Drawings, *passim* und ein längeren Abschnitt ihrer Dissertation (Yahweh's Asherah, 173-201) zu den für die Ascheraikonographie relevanten Partien. Schließlich haben jüngst OTHMAR KEEL und CHRISTOPH UEHLINGER den gesamten Motivkatalog von *Kuntilet 'Ağrūd* ausführlich und kompetent abgehandelt (Göttinnen, 238-255).

595 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 238 identifizieren dieses Tier als Capride.

(<sup>AX</sup>). Als nichtfigürliche Elemente sind auf Pithos A kurze „Versuchs-“ oder „Probestriche“ unterhalb und vielleicht neben der Figur mit der Leier zu finden und über den rechten Hinterlauf des Kalbes geschriebene 7 kurze Striche, mit dickem Pinselstrich in zwei Reihen untereinander angeordnet<sup>596</sup>.

Die Darstellungen auf Pithos B (Abb. 22, 23, 24)<sup>597</sup> sind nicht in gleicher Weise zu lokalisieren wie die Zeichnungen von Pithos A<sup>598</sup>. Auf dem Bauch des Pithos findet sich eine Reihe von z.T. unvollendeten, eng beieinanderstehenden und sich zum Teil überschneidenden, aber nicht auf gleicher Höhe stehenden, nach links gewandten Personen, die z.T. ihre Hände erheben (<sup>BM-Q</sup>, insgesamt 5 Personen und der Ansatz eines weiteren Kopfes). Von der Schlußfigur (<sup>BQ</sup>) der „Prozession“ teilweise übermalt findet sich die Reste eines nach links gewandten Rindes<sup>599</sup>. Im Fußbereich von Pithos B findet sich eine Kuh mit zurückgewandtem Kopf (<sup>BL</sup>). Die weiteren Darstellungen auf diesem Krug sind ein schreitender Capride (<sup>BJ</sup>), ein gebogener (Löwen- ?) Schwanz (<sup>BI</sup>) und ein Bogenschütze, von dem Kopf, Schulterbereich und die den Bogen haltenden Hände erhalten sind (<sup>BK</sup>). Ferner finden sich einige nicht mehr zu einem Motiv zuzuordnende Striche zwischen dem Schwanz (<sup>BI</sup>) und dem Bogenschützen (<sup>BK</sup>). Bis auf den Bogenschützen sind alle Darstellungen auf Pithos B wie diejenigen von Pithos A mit roter Farbe gemalt.

---

596 P. BECK (Drawings, 45) beschreibt die Striche als „thick brushstrokes in descending order from 4 to 1“. Auf der Umzeichnung (vgl. Abb. 21) sind allerdings nur insgesamt 7 Striche abgebildet. Auch das Photo Plate 1,1 gibt hier keinen Aufschluß.

597 Die Abbildungen von Pithos B sind gegenüber der Veröffentlichung bei P. BECK leicht geändert:

**Abb. 22** zeigt die „Verehrerprozession“ <sup>BM-Q</sup>. Gegenüber der Umzeichnung bei P. BECK, Drawings, 6 Fig. 3 wird die Figurengruppe allerdings nach oben verschoben (vgl. das Photo Plate 6). Die nicht vollständige Umzeichnung des Rindes <sup>BR</sup> bei P. BECK, Drawings, 6 Fig. 3 wurde durch ebd. 10 Fig. 6 ergänzt.

**Abb. 23:** Die sehr weit unten auf Pithos B erscheinende Kuh mit zurückgewandtem Kopf <sup>BL</sup> wurde neu anhand des Photos Plate 1,2 umgezeichnet. Die inzwischen von vielen übernommene Umzeichnung bei P. BECK, Drawings, 10 Fig. 6 entspricht in der Rumpfpartie nicht den Proportionen auf dem Photo. Vgl. dagegen die Beschreibung des Motivs ebd. 5.7.

**Abb. 24** zeigt die restlichen Motive des Pithos B. Gegenüber P. BECK, Drawings, 10 Fig. 6 erhält der abgebildete Schwanz die Kennzeichnung <sup>BI</sup>.

598 Leider fehlen bei P. BECK zum Teil die Angaben über die Platzierung der Motive auf Pithos B. Zudem sind bisher nur wenige Photos der einzelnen Scherben bzw. der rekonstruierten Pithoi veröffentlicht (vgl. P. BECK, Drawings, Plate 1-6), so daß für Pithos B das Verhältnis aller Darstellungen zueinander nicht exakt bestimmt werden kann. Klar zu bestimmen sind aufgrund der Photos die „Verehrerprozession“ (<sup>BM-Q</sup>), das rechts daran anschließende Rind (<sup>BR</sup>) und die Kuh mit zurückgewandtem Kopf (<sup>BL</sup>). Schwieriger ist hingegen die Platzierung der restlichen Motive (<sup>BI-K</sup>). Möglicherweise gibt P. BECK, Drawings, 10 Abb. 6 die Anordnung korrekt wieder. Unterhalb der linken unvollendeten Figur der Personengruppe (<sup>BM</sup>) sieht man auf BECKs Photo Plate 6 vielleicht die Spitze des Bogens der Figur <sup>BK</sup>.

599 Diese Darstellung ist sowohl mit den Abecedarien als auch mit Inschriften auf Pithos B überschrieben worden, vgl. P. BECK, Drawings, 45.

Außer den bemalten Scherben, die den beiden Pithoi zugeordnet werden konnten, fanden sich zwei weitere Scherben, von der eine einen Eber (<sup>SY</sup>, rot) darstellt und die andere eine in gelb und schwarz gemalte sitzende Figur (<sup>SZ</sup>)<sup>600</sup>.

Auf den Wandmalereien finden sich außer ornamentalen Malereien mit Blütenmotiven oder zweifarbigen Mustern u.a. die Darstellung von Personen auf einer Stadtmauer mit Befestigungsturm, eine sitzende Figur mit einer Lotusblüte sowie Fragmente weiterer Personendarstellungen.

e) „YHWH von Samaria und seine Aschera“ oder „der Stier Jakobs und seine Kuh“?  
Zu den Besfiguren als Illustrationen einer Inschrift

Bald nachdem die Funde von *Kuntilet 'Ağrūd* durch eine Ausstellung im Israel-Museum zu einer breiteren Öffentlichkeit gelangt waren, begann die Diskussion um die Interpretation der Pithos-Malereien und deren Bezug zu den Aufsehen erregenden Inschriften. Das Augenmerk richtete sich insbesondere auf die beiden ineinander verschränkten grotesken Gestalten (<sup>AS-T</sup>), deren Abbildung in dem Ausstellungskatalog als „zwei Darstellungen des ägyptischen Halbgottes Bes“ ausgewiesen wurden<sup>601</sup>, von denen Z. MESHEL im Begleittext jedoch nur die rechte als Besdarstellung benannte und die andere als „figure of another deity“ in der Identifikation offenlies. M. GILULA war der erste, der Zweifel an der Identifikation der Figuren als Bes-Darstellungen äußerte<sup>602</sup>. Er sah insbesondere in der Kopfpartei Züge von Bovinen (Kuhohren, Hörner). In der rechten Figur sah er aufgrund der p-förmig gezeichneten Kreise, die er als Brüste interpretierte, die Darstellung einer Frau. Seine Thesen sind mehrfach bis in jüngste Zeit hin aufgenommen worden<sup>603</sup>, so z.B. von M.D. COOGAN und P.K. McCARTER in der Cross-Festschrift:

„The simplest explanation is to take the two standing figures as representations of the two deities mentioned in the inscription, which thus serves as caption: the larger male figure is Yahweh, and the appropriately smaller female figure slightly behind him is his consort Asherah“<sup>604</sup>.

„The taller figure has a human torso, a bovine face with large horns, bovine hooves, and a tail hanging behind a short skirt. The shorter figure is similiary human-bovine in form but has schemati-

600 Vgl. dazu die Abbildungen bei P. BECK, Drawings. Für den Eber (<sup>BY</sup>) ebd. Plate 9 und für die sitzende Figur (<sup>BZ</sup>) ebd. 42 Fig. 17 mit Plate 16. Der Eber („boar“) erscheint bei O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 240 irrtümlich als Bär. Ein Bär ist auch bereits bei H. WEIPPERT, Palästina, 673 erwähnt, m.W. aber in *Kuntilet 'Ağrūd* nicht dargestellt.

601 Vgl. Z. MESHEL, IMC, \*22 mit Abb. 12: „(אל מצרי) של בם“.

602 Vgl. M. GILULA, YHWH, XV.30-33.

603 Neben den im folgenden genannten Autoren vgl. z.B. G. WEILER: „Die Verehrung JHWHs als Stier wird neuerdings durch die Ausgrabungen Meshels in Kuntillet 'Ajrud ... ikonographisch bestätigt“ (Matriarchat, 146). Vgl. zu der Deutung der Figuren als Stiergestalten bereits V. FRITZ, [M. GÖRG, H.F. FUHS], Kadesch, 49; K. KOCH, Aschera, 100 u.a.

604 M.D. COOGAN, Origins, 119.

cally representet (human) female breasts; she stands to the left of and slightly behind the other figure in the traditional consort position in Egyptian art. There can be little doubt that the two figures ... represent divine beings, a god and a goddess. The god is probably Yahweh ..., he is therefore, the »young bull of Samaria« (*ʿēgel šōmrôn*) of Hos 8:6. The goddess then, is Yahweh's consort<sup>605</sup>.

BARUCH MARGALIT hat jüngst den Vorschlag GILULAS aufgrund dieser Zitate als einen wachsenden Konsens in der Diskussion bezeichnet<sup>606</sup> und weitere Beobachtungen abgeschlossen. So baut er den Hinweis von COOGAN und McCARTER aus, daß die rechte Figur *hinter* der linken stehend dargestellt sei. Der oder die Künstler „wished to represent a male bovine figurine and his smaller bovine consort in a traditional »man and wife« posture reflecting the basic meaning of the term asherah“<sup>607</sup>. Für diese angenommene Grundbedeutung des Wortes *ʿašerāh* als „die Nachfolgende“ will MARGALIT jedoch nicht nur die von ihm vermutete „perspektivische Darstellung“ eines Hintereinanders der beiden Figuren reklamieren, sondern auch eine Schlaufe unterhalb des rechten Fußes<sup>608</sup> der als Aschera gedeuteten Figur als Fußspur YHWHs interpretieren, in die Aschera im Begriff ist hineinzutreten: „the loop suspended from the ground-line beneath the female figure looks very much like a footprint into which she is about to place her left foot“<sup>609</sup>.

Wie oben bereits angedeutet, ist die These, die beiden Figuren hätten bovine Züge und würden „YHWH und seine Aschera“ darstellen, von einem Konsens in der Diskussion entfernter, als MARGALIT zugestehen möchte. Gewichtige Stimmen stehen dagegen: Zunächst PIRHIYA BECK, die die Malereien gründlich bearbeitet hat und ihr im wesentlichen folgend J.M. HADLEY, O. KEEL und C. UEHLINGER. Bei allen Zugeständnissen der Besonderheiten und Abweichungen<sup>610</sup> ist doch daran festzuhalten, daß es sich bei den beiden Figuren um Bes-Gestalten handelt, deren Darstellung wegen der großen Beliebtheit und Verbreitung

---

605 P. K. McCARTER, *Aspects*, 146f.

606 B. MARGALIT, *Meaning*, 274f. Dieses Urteil dürfte lediglich für den Vorschlag GILULAS stimmen, anstatt „YHWH, unser Beschützer“ „YHWH von Samaria“ zu lesen, was sich inzwischen weitestgehend durchgesetzt hat.

607 B. MARGALIT, *Meaning*, 275, vgl. auch den Appendix des Aufsatzes, in dem MARGALIT den Kunstgeschichtler KÜNZL als Kronzeugen für die These des „perspektivischen Hintereinanders“ zitiert.

608 Diese Schlaufe fehlt in den Umzeichnungen bei P. BECK, *Drawings*, findet sich hingegen bei Z. MESHEL, *IMC*, Abb. 12; DERS., *Consort*, 35 u.ö. Sie findet sich in **Abb. 21** im Anhang lediglich als gestrichelte Linie, da sie anhand der Photos nicht eindeutig zu verifizieren ist. Dies geschieht zunächst nur aus Illustrationsgründen, um MARGALITS These nachvollziehbar zu machen und vorbehaltlich einer Autopsie (siehe zur Problematik dieses Bildbereiches auch u. Anm. 614).

609 B. MARGALIT, *Meaning*, 275.

610 Vgl. die bei P. BECK, *Drawings*, 27-31 u. J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 177-185 notierten Einzelheiten und Besonderheiten der Bes-Darstellungen von *Kuntilet ʿAgrūd*.

dieses Gottes nicht verwundert<sup>611</sup>. Auf Bes-Darstellungen deuten die frontale Darstellung, die abstehenden Ohren, das groteske Aussehen, die angewinkelten und in den Hüften angelegten Arme, die unförmigen O-Beine, der im Verhältnis zum Körper zu große Kopf („zwergenhafte Erscheinung“) und andere Details hin. Bei allen Zweifeln sind die Affinitäten zu Besdarstellungen deutlicher als die Möglichkeit rinderköpfiger Mischgestalten<sup>612</sup>. Die Federkrone bzw. der Kopfschmuck ist eher typisch für Bes-Darstellungen und lassen die Deutung als Hörner kaum zu. Die abstehenden Ohren, durchaus ein Charakteristikum der Besdarstellungen<sup>613</sup>, sind ebenfalls kaum als Kuhohren zu deuten. Hufe sind bei beiden (!) Figuren nicht zu erkennen. Die zwischen den Beinen herabhängenden Fortsätze sind entweder als Schwanz zu deuten oder, was bei der linken Figur wahrscheinlicher ist, als Phallus und Scrotum zu deuten<sup>614</sup>. Ob die Figuren Löwengesichter haben, ist wie die Frage nach den Bärten nicht abschließend zu klären<sup>615</sup>. Ebenso umstritten ist, ob die rechte Figur weiblich ist. Darauf deuten möglicherweise die p-förmig eingezeichneten Brüste hin, wobei allerdings die Existenz von Brüsten bei Bes-Darstellungen noch keine definitive Aussage über das Geschlecht der Gottheit machen, da es androgyne Bes-Darstellungen, möglicherweise auch bereits in vorhellenistischer Zeit, gibt<sup>616</sup>. Für die Darstellung einer Beset fehlen

611 Zur Bedeutung, Verbreitung und zu den im folgenden genannten Einzelheiten der Ikonographie des ägyptischen Dämons und (Halb-)Gottes vgl. H. ALTENMÜLLER, Art. Bes; V. TRAM-TAN-TIN, Art. Bes; DIES. Art. Beset; A. HERMARY, Art. Bes; A. GRENFELL, Iconography; V. WILSON, Iconography; W. CULICAN, Demons; E. STERN, Bes Vases; DERS. Masks; J.M. HADLEY, Drawings, 191f; DIES., Yahweh's Asherah, 175-178; O. KEEL; C. UEHLINGER, Miniaturkunst, 99f.110-116; J.A. BLAKELY, F.L. HORTON, Bes Vessels; M. MALAISE, Bès et Béset; DIES., Bès; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 246-252.

612 Zum Problem der frontalen Darstellung von Rindergesichtern vgl. O. KEEL bei F. STOLZ, Monotheismus, 179.

613 Vgl. H. ALTENMÜLLER, Art. Bes, 721.

614 Der Fortsatz ist für einen Schwanz möglicherweise zu kurz (vgl. aber J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 179). Bei der linken Figur <sup>AS</sup> ist links neben dem Penis eine halbrunde Linie gezeichnet, die man als Scrotum interpretieren könnte. Für die rechte Figur <sup>AT</sup> ist in jüngerer Zeit mehrfach in Zweifel gezogen worden, daß überhaupt etwas wie ein „Schwanz“ wie bei der linken Figur eingezeichnet ist (vgl. D.M. COOGAN, Origins, 123; H. WEIPPERT, Palästina, 673 u. Abb. 4.76,3 mit Verweis auf A. KEMPINSKI; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 247). Das kann ohne eine Autopsie oder entsprechende Infra-Rot-Photographien in einer (hoffentlich beizeiten erscheinenden) Publikation im Grabungsbericht nicht geklärt werden. Wenn das Studium der Photographien nicht täuscht, geben die Zeichnungen bei BECK und MESHEL die Malerei richtig wieder, d.h. es ist deutlich ein kürzerer Fortsatz zu sehen, der als Penis *oder* Schwanz interpretiert werden kann. Da er nicht völlig zentriert eingezeichnet ist, scheint er eher vom Hinterteil herabzuhängen, was eher für einen Schwanz sprechen würde. Allerdings ist auch hier in der Umzeichnung wie bei der linken Figur eine Verbindung zwischen linkem Bein und Fortsatz zu sehen, was vielleicht auch auf ein Scrotum hindeuten könnte.

615 Vgl. zur Diskussion J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 179f

616 Vgl. dazu die Diskussion bei O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 246f und J.M. HADLEY, Drawings, 191f; DIES., Yahweh's Asherah, 178f.

der rechten Figur zudem weitere typische Merkmale<sup>617</sup>. Eine Paardarstellung „Bes und Beset“ ist für die Zeichnungen von *Kuntilet ʿAḡrūd* nicht zuletzt deshalb unwahrscheinlich, weil bisher einschlägige Parallelen aus dem 8./7. Jh. für Paardarstellungen von Bes und Beset fehlen<sup>618</sup>. Zurecht fassen O. KEEL und C. UEHLINGER die Argumente insofern zusammen, daß „es sich bei den beiden Gestalten von *Kuntilet ʿAḡrūd* nicht um ein heterosexuelles Paar im Sinne von Bes und Beset, sondern eher um zwei Bes-Varianten, eine männliche und eine bisexuelle feminisierte, handeln dürfte“<sup>619</sup>.

Daß durch die unterschiedliche Höhe der Grundlinie und die unterschiedliche Größe perspektivisch angezeigt werden sollte, daß die rechte Figur hinter der linken steht, ist nicht sehr wahrscheinlich. P. BECK hat wahrscheinlich gemacht, daß die linke Figur zeitlich *nach* der rechten, möglicherweise sogar von anderer Hand gezeichnet worden ist<sup>620</sup> und die unterschiedliche Größe möglicherweise darauf zurückzuführen ist<sup>621</sup>. Es kann daher nicht unbedingt von einer nach Plan ausgeführten Paar-Konstellation ausgegangen werden. In welchem exakten Bezug die beiden Figuren jedoch zueinander gedacht werden müssen, ob als zusammengehörige Gruppe oder Paar, die sich irgendwie aufeinander beziehen oder als nicht zu einer kohärenten Gruppe gehörende Darstellung parataktisch nebeneinandergesetzter Bes-Darstellungen, läßt sich nicht mehr entscheiden. Im Rahmen der Bes-Ikonographie scheint jedoch mehr für die letztere Position zu sprechen<sup>622</sup>. Desweiteren weisen O. KEEL und C. UEHLINGER den Verweis P.K. McCARTERS und B. MARGALITS auf „traditionelle Paardarstellungen“ scharf mit dem Hinweis auf altorientalische Stilgesetze zurück<sup>623</sup>. Die These MARGALITS von der Fußspur „YHWHs“ unter dem rechten Fuß der möglicherweise weiblichen Figur ist aus der Luft gegriffen. Die Schlaufe ist kaum als Fußspur zu deuten und die rechte Figur nicht schreitend, sondern mit seitlich nach außen gespreizten Füßen *stehend* dargestellt. Die „Schlaufe“ gehört wohl eher zu den nicht figurativen „Pinseleien“ rechts von den beiden Bes-Figuren<sup>624</sup>. Ferner ist gegen die These „Stier Samarias (YHWH) und seine Kuh (Aschera)“ einzuwenden, daß eine Darstellung Ascheras in Kuhgestalt ohne Parallelen ist. Die Inschrift über den beiden Figuren ist nach BECKs Angaben nach den Zeichnungen aufgetragen worden und überschneidet sich deutlich mit dem Kopfschmuck

---

617 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 247.

618 Vgl. dazu V. TRAM TAN TIN, Art. Beset, 113; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 246f.

619 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 247f; ähnlich P. BECK, *Drawings*, 30f.

620 Vgl. P. BECK, *Drawings*, 36.43; J.M. HADLEY, *Drawings*, 194f.

621 Wenn man dies nicht akzeptiert und die Figuren als geplante Konstellation deutet, spricht ein Detail gegen die These, daß die rechte Figur hinter der linken steht. Der Ellbogen der rechten Figur kann, da er deutlich zu erkennen ist, dann nur vor der Brust der linken Figur herlaufen, was eindeutiger für ein Nebeneinander sprechen würde.

622 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 248.

623 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 248.

624 So mit Recht auch O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 248.

der linken Figur. Das spricht dagegen, daß der oder die Schreibende die Inschrift als „Bild-überschrift“ gemeint haben könnte, wie M. COOGAN annehmen will.

Nimmt man nun noch die Gründe hinzu, die insgesamt gegen einen Bezug der Malereien zu den Inschriften sprechen<sup>625</sup>, so wird die hier diskutierte These äußerst unwahrscheinlich. Zu vieles spricht dagegen, daß die beiden Figuren YHWH und Aschera darstellen sollen, so daß man von dieser These Abstand nehmen sollte. Daß die beiden Figuren überhaupt einen Bezug zu der in den Inschriften genannten Aschera haben bzw. die Verehrung des Schutzdämons Bes in einem Zusammenhang mit einem Ascherakult zu sehen ist, wie z.B. W.G. DEVER angenommen hat<sup>626</sup>, ist nicht nachzuweisen. Die Unheil abwehrende Schutzfunktion des Bes steht zwar in Verbindung zu Schwangerschaft, Geburt und Kindheit, jedoch ohne einen jeweils engen Bezug zu funktionsanalogen Göttinnen (Geburts- oder Muttergöttinnen). Daß man Bes-Darstellungen in Bestattungskontexten zusammen mit „Säulenfigürchen“ gefunden hat, reicht als Annahme eine Beziehung zwischen beiden kaum aus. Die Bes-Gestalt ist jedoch äußerst komplex, so daß andererseits ein - wie auch immer im einzelnen zu konkretisierender - Konnex zwischen Aschera und Bes nicht völlig auszuschließen ist. „Das extrem weite Spektrum reicht vom eher gefährlichen, gebändigten Dämon ... bis zu einem mit solaren Zügen ausgestatteten Gott ... Zu seinen besonderen Funktionen gehören der Schutz für Schwangere und Kleinkinder und die Bewahrung vor Schlangenbissen“<sup>627</sup>. Außer daß für die Krugmalereien von *Kuntilet ʿAjrūd* aufgrund des Kontextes seine Schutzfunktion für den Prozeß werdenden und wachsenden Lebens eher unwahrscheinlich ist, läßt sich die den beiden Bes-Figuren zugeschriebene Funktion nicht näher bestimmen.

*f) War Aschera „seine Freude Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit“ (Spr 8,30)?  
Zur Identifikation der musizierenden Sitz-Figur mit Aschera*

Neben den beiden Bes-Gestalten als „YHWH und seine Aschera“ kann die rechts davon abgebildete leierspielende menschliche Figur auf Pithos A (<sup>A</sup>U) als die prominenteste Identifikation der Pithos-Dekorationen mit Aschera gesehen werden. Bedeutendster Vertreter dieser These ist derzeit W.G. DEVER, der aufgrund ikonographischer Details (Darstellung des Sitzmöbel sowie der Kleidung und Haarfrisur der musizierenden Figur) überzeugt ist, daß es sich um eine Darstellung einer Göttin handelt:

„I believe that the »Lady of ʿAjrūd« is not simply a representation of the great goddess, but can be identified specifically with Asherah. Her appearance, both seated on a throne and

625 Weder sind die Inschriften noch die Malereien aus einer Hand. Mehrfach überkreuzen sich Inschriften und Motive. Bei verschiedenen Motiven, z.B. der Verehrerprozession ist ein Bezug zwischen Inschrift und Zeichnung.

626 Vgl. W.G. DEVER, Asherah, 25f.

627 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 251.



mentioned in a text coupling her with Yahweh and named as an agent of blessing, strongly suggests that she was revered as the consort of Yahweh in some circles in ancient Israel“<sup>628</sup>.

Als Parallelen zu der Darstellung der „thronenden Aschera“ führt DEVER vor allem zwei sb-zeitliche Goldanhänger aus Ugarit an, auf denen in *repoussé*-Technik bekleidete thronende Frauen dargestellt sind, die er ebenfalls als Repräsentationen der „Großen Göttin“ deutet<sup>629</sup>. Er vergleicht die Haarfrisur der *Kuntilet Agrūd*-Figur mit den Astarte-Terrakottafigurinen und phönizischen Darstellungen mit dem Motiv der „Frau im Fenster“, was er - wie das Leierspiel auch - auf einen kultischen Kontext hin interpretiert. Schließlich hält er das Sitzmöbel für eine Darstellung eines (wenn auch schlecht ausgeführten und weiterentwickelten) Kerubenthrons, was die Göttlichkeit der dargestellten Figur und deren Bedeutung unterstreicht<sup>630</sup>.

Am ausführlichsten hat sich JUDITH M. HADLEY mit der These DEVERS auseinandergesetzt und deutlichst herausgestellt, daß die ikonographischen Voraussetzungen seiner Argumentation zum einen Teil nicht richtig und zum anderen kaum zwingend sind<sup>631</sup>. HADLEY selbst identifiziert zunächst die sitzende Figur als Darstellung eines Mannes (eines jungen Prinzen) und nicht einer Frau<sup>632</sup>, womit DEVERS Identifikation der Figur mit Aschera bereits obsolet würde. Das Genus der dargestellten Figur wird aber weiterhin als umstritten gelten müssen: „Weder Frisur noch Gewand lassen eine eindeutige Entscheidung bezüglich des Geschlechts zu“<sup>633</sup>. Der für DEVER und andere ausschlaggebende Gesichtspunkt der dargestellten Brüste ist nach HADLEY u.a mit Verweis auf die Diskussion der rechten Bes-Figur (s.o.) keinesfalls zwingend für die Entscheidung des Geschlechts auszuwerten<sup>634</sup>. Hier muß allerdings einschränkend gesagt werden, daß die Darstellung der Leier-spielenden Figur diesbezüglich nicht mit den Besdarstellungen vergleichbar ist. Obwohl die Möglichkeit bleibt, in der sitzenden Figur einen Mann zu sehen, ist eine Darstellung eines Musikers oder die Darstellung eines „thronenden und musizierenden Prinzen“ mit (Helden-?)Brüsten im ikonographischen Gesamtkontext eher unwahrscheinlich, so daß m.E. derzeit die Identifikation der dargestellten Figur als Leierspielerin plausibler ist<sup>635</sup>.

---

628 W.G. DEVER, *Asherah*, 30.

629 Vgl. W.G. DEVER, *Asherah*, 23, vgl. zu den beiden Darstellungen O. NEGBI, *Gods*, 100f.119, Fig. 120.134=Kat. Nr. 1703.1704.

630 Vgl. zur Argumentation W.G. DEVER, *Asherah*, 22-25.

631 Vgl. J.M. HADLEY, *Drawings*, 195-203; *Yahweh's Asherah*, 185-198. Im folgenden wird in den Anmerkungen lediglich die Dissertation als Quelle angegeben.

632 Vgl. J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 188-190.192.

633 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 252.

634 Vgl. J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 189; vgl. auch P. BECK, *Drawings*, 31f.

635 Vgl. so auch O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 252.

Es ist weiter umstritten, wie die Punkte auf dem Kopf, im Schulterbereich und im Bereich des Rumpfes zu interpretieren sind. Möglicherweise sollen sie die bekleideten Partien bzw. die Haarfrisur markieren, vielleicht sind sie wie bei den Bes-Figuren nachträglich angebracht worden<sup>636</sup>. Über die Form und Gestaltung des „Gewandes“ läßt sich allerdings nicht entscheiden, ob es sich um eine menschliche oder göttliche Darstellung handelt<sup>637</sup>. Ausschlaggebender ist hier das Spielen der Leier, was für eine Göttinnendarstellung ungewöhnlich ist. Üblicherweise werden jedoch auch menschliche Leierspielerinnen nicht sitzend dargestellt, sondern in eine Verehrer- und/oder Verehrerinnenprozession eingebunden<sup>638</sup>. Ein solcher Kontext, der eine Identifikation der Figur als Verehrerin oder Göttin erleichtern würde, fehlt allerdings für die Darstellung aus *Kuntilet 'Agrūd*. Daß hier die „große Göttin“ auf ihrem göttlichen Thron musiziert ist allerdings höchst unwahrscheinlich. Denn zu Recht ist DEVERS Interpretation des Sitzmöbel als schematisch dargestellter „Kerubenthron“ zunächst von J.M. HADLEY und mit Vehemenz von O. KEEL und C. UEHLINGER bestritten worden: „Die schematisch gezeichneten Löwenfüße reichen für eine solche Bestimmung nicht aus... Die Gitterung des Sitzkastens ist als Paneelierung zu verstehen, nicht als stilisierte Darstellung eines Kerubflügels. Die besten Parallelen für den Stuhl der Leierspielerin finden sich auf phönizischen Darstellungen des 1. Jt. ... Das dargestellte Möbel muß nicht unbedingt königliche Assoziationen wecken; es ist trotz Rückenlehne nicht ein eigentlicher Thron, sondern eher ein höfischer Sessel“<sup>639</sup>. Vom Interpretationsrahmen der Ikono-

- 636 Darauf deuten vielleicht die außerhalb des Körperbereichs „übertretenden“ Linien mit Punkten und vor allem die Punkte im Ohr hin. Zu den verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten der Punkte vgl. neben P. BECK, Drawings, 33f, die eine Weiterführung von Dekorationstraditionen der Midianiterkeramik präferiert, auch J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 186-190. Das Problem stellt sich analog auch bei den beiden Bes-Figuren. Dort wird der nachträgliche Charakter auch dadurch deutlich, daß der Bereich, in dem sich die Figuren überschneiden, nicht punktiert ist. Möglicherweise ist die Punktierung der drei Figuren nicht in einem Zug vonstatten gegangen. Darauf deuten die unterschiedlichen Punktdicken bei der rechten Bes-Figur einerseits und bei der Leierspielerin und der linken Bes-Figur andererseits hin. Die kann so interpretiert werden, daß die rechte Besfigur vielleicht ursprünglich mit Punkten dekoriert war (vgl. J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 183, die ebd. 180-182 die Punkte als Udschat-Augen in apotropäischer Funktion interpretiert, was aber gerade im Vergleich mit der Leier-spielenden Figur nicht überzeugt, vgl. dagegen auch O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 251f).
- 637 So jedoch O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 252, die aufgrund der Länge des Gewandes gegen die Darstellung einer Göttin optieren. Zwar ist richtig, daß die Punktierung lediglich bis zu den Waden verläuft und die Gewänder von Thronenden (Göttinnen) knöchellang sein sollten, jedoch ist dies bei der wenig sorgfältigen Ausführung der Punktierung nur ein unsicheres Indiz, zumal die Malerei im Fußbereich stark verblaßt ist (vgl. das Photo No. 12 bei Z. MESHEL, IMC, \*11).
- 638 Vgl. die Beispiele bei J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 192f und O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 140f.252f.
- 639 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 253f, vgl. mit etwas stärkerer Berücksichtigung der ägyptischen Traditionen P. BECK, Drawings, 34; J.M. HADLEY, Drawings, 205; Yahweh's Asherah, 195-198.

graphie spricht insgesamt mehr für die Darstellung einer menschlichen Gestalt als für eine Darstellung der Paredra YHWHs<sup>640</sup>.

Ausschlaggebend wird daher der von DEVER postulierte Bezug der Inschrift über den Bes-Figuren zu seiner „*Aḡrūd* Lady“. Da die Inschrift zu den Malereien nachträglich ist, muß er sie als an eine Art *Bildüberschrift* interpretieren<sup>641</sup>. Doch gerade von der inhaltlichen Aussage her konvergieren die Inschrift und die Darstellung der Leier spielenden Figur *nicht*. Weder kann man ausgehend von der Inschrift eine thronende und ebensowenig eine musizierende Göttin als bezugnehmende Darstellung erwarten, noch kann man aufgrund der Leier-spielenden Sitz-Figur ein segnendes Handeln, das in der Inschrift erwähnt wird, assoziieren. Ein inhaltlicher Bezug zwischen der Inschrift und der Darstellung der Leierspielerin ist anders als bei der Interpretation der Bes-Figuren als „Paar“ nicht gegeben. Ebensowenig wie die in der Überschrift zu diesem Abschnitt mit leichter Ironie angeführte Stelle Spr 8,30 sich auf das Musizieren (*m<sup>e</sup>śahæqæt* als „spielen“) eingrenzen und erst recht nicht auf Aschera als Paredra YHWHs beziehen läßt<sup>642</sup>, kann man die Segensformel über den Besfiguren (nicht über der Leierspielerin!) nicht auf die Darstellung der sitzenden Figur beziehen. Der Vorschlag DEVERS, in der Krugmalerei von Pithos A eine anthropomorphe Darstellung der Aschera sehen zu wollen, hat wenig für sich.

Ob überhaupt die Besfiguren und die Leierspielerin eine kohärente Szene bilden und aufeinander zu beziehen sind, kann nicht sicher entschieden werden. Zwar scheinen die Leierspielerin und die rechte Besfigur aus einer Hand zu sein<sup>643</sup>, jedoch gibt es auch Indizien, die gegen eine Zusammengehörigkeit sprechen. Zum einen die Tatsache, daß auch die Tierdarstellungen (A-H) zum überwiegenden Teil eher parataktisch aneinandergereiht sind, obwohl sie wohl auch aus einer Hand stammen. Zum anderen ist ein Bezug zu einer Gesamtszene nur dann sinnvoll vertretbar, wenn das Musizieren der sitzenden Figur entweder der (den) Bes-Figur(en) gilt oder die Figur(en) zur Musik der Leierspielerin tanzen. Gegen beide Annahmen spricht die Disposition der Figuren: Sie sind nicht auf gleicher Höhe dargestellt und nicht aufeinander ausgerichtet. Die Blickrichtung der Leierspielerin orientiert

---

640 Schließlich muß die Tragfähigkeit des Vergleiches mit den Elektrum-Anhängern aus Ugarit in Frage gestellt werden. Zunächst ist die Identifikation dieser „Thronenden“ (Königin oder thronende Göttin) unklar; mit der Annahme einer „großen Göttin“ läßt sich diese Unsicherheit nicht lösen. Fraglich ist die Vergleichbarkeit ferner vom übersprungenen Zeitraum vom 15./14. Jh. in das 9./8. Jh. und vom geographischen Raum. Der von DEVER zum Vergleich herangezogene seltene Typ der Darstellung ist m.W. im Raum Palästinas nicht belegt, vgl. den Katalog zu den Schmuckanhängern für die SB-Zeit bei P.E. MCGOVERN, *Pendants*, 29-35 mit Plate 4-6.

641 Vgl. W.G. DEVER, *Asherah*, 30.

642 Vgl. zur Deutung der „spielerisch scherzenden Weisheit“ die Studie von O. KEEL, *Weisheit, passim*, bes. 68-72.

643 Vgl. P. BECK, *Drawings*, 36.

sie eher von den Besfiguren weg zur rechten Seite hin (wo allerdings kein Bezugspunkt mehr auszumachen ist). Für die Annahme, daß die Bes-Figuren tanzend dargestellt sein sollen, reichen die Indizien nicht aus<sup>644</sup>.

Ein Zusammenhang zwischen der leierspielenden Figur und den Bes-Figuren ist nicht zwingend. Bis zum Aufweis einer sinnvollen und kohärenten Szene sollte man die beiden Motive voneinander trennen. Da zudem beide Motive unabhängig von der Inschrift zu verstehen sind, geht es nicht an, aus den Krugmalereien auf die Musikalität der Aschera und ihrer Verehrer und Verehrerinnen zu schließen, wie SCHROER vorgeschlagen hat: „Die Aschera (und ihre Segenskraft) wurden mit einem Kult (vgl. die Verehrerprozession) konnotiert, für den Musik und Tanz (Leierspiel/Bes) charakteristisch war“<sup>645</sup>. Der Schluß ist nicht nur aufgrund der hier vertretenen Interpretation der Malereien unhaltbar, die auch einen „assoziative(n) Zusammenhang von Inschriften und Zeichnungen“<sup>646</sup> als Interpretationsschlüssel ablehnt, sondern auch wegen der Verallgemeinerung der Aussage methodisch unzulässig. Zu welchen Schlüssen das Postulat des „musikalischen Ascherakultes“ bei SCHROER führt, soll an dem Beispiel des Musikantenständers von Aschdod in einem Exkurs gezeigt werden:

---

644 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 252, die darauf verweisen, daß Tänzer mit erhobenen Händen dargestellt sein müßten und zudem vor der Leierspielerin erscheinen würden. Zwar ist die Armhaltung durch die Bes-Ikonographie bedingt und damit kein ausschlaggebendes Indiz, jedoch spricht auch sonst nichts für einen kultischen Tanz der Bes-Gottheiten in *Kuntilet 'Agrūd*.

Sehr viel hängt in dieser Frage natürlich von der Bestimmung des Gesamtrahmens der Zeichnungen ab (s. dazu u.). Interpretiert man die Malereien etwa als Vorlageskizzen für die Wanddekorationen oder als Schulübungen, so sind Bes-Figuren und Leierspielerin ohne weiteres voneinander zu trennen. Versteht man die Malereien als bewußte Dekoration des Pithos, mit der bestimmte Aussagen vermittelt werden sollen, scheint ein Bezug der einzelnen Motive zueinander wahrscheinlicher.

645 S. SCHROER, Bilder, 37.

646 So S. SCHROER, Bilder, 37.

**Exkurs: „Aschdoda<sup>647</sup> und ihre Band“? - Zur Frage der Musik im Ascherakult**

Zur Begründung ihrer These, daß „Aschera mit einem Kult konnotiert wurde, für den Musik und Tanz charakteristisch waren“ verweist S. SCHROER nicht nur auf die Krugmalereien von Pithos A (AS-U), sondern auch auf ikonographische Belege eines Kultbetriebs um stilisierte Bäume, die z.T. oben bereits besprochen wurden. Für die Verbindung dieses Kultes mit Musik und Tanz führt sie drei Beispiele an<sup>648</sup>: Zunächst einen ca. 30 cm hohen zyprischen Bronzeständer aus Kurion aus dem 12. Jh., der in einer der vier Szenen einen sitzenden Harfespieler vor einem stilisierten Baum zeigt<sup>649</sup>. Für das Element „Tanz“ führt sie

647 „Aschdoda“ wird ein in Aschdod gefundenes, bemaltes vierfüßiges Stuhl- oder „Bett mit Lehne“-Modell aus Ton genannt, das in die Eisen I-Zeit zu datieren ist. Das Modell ist etwa 17,5cm hoch und ca. 10cm tief. Die rechteckige Lehne des Möbels stellt zugleich den Oberkörper einer arm- und beinlosen weiblichen Figur dar, deren Brüste knopfartig aufgesetzt sind. Die Lehne setzt sich in einen langen Hals fort, der sich oben konkav zu einem flachen Kopf erweitert. Nase und Ohren sind aus zusammengekniffenen Tonstückchen aufgesetzt, ebenso aufgesetzt sind die großen runden Knopfaugen.

Abbildungen bei M. DOTHAN, Asdod II-III, Bd. 1, Frontispiz; Bd. 2: Fig 91 und Plate LXXXII; H. WEIPPERT, Palästina, 391; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 139. Photos: M. DOTHAN, Ashdod, 110; TREASURES, 152.

Parallelen finden sich vor allem in mykenischen Sitzfiguren, zu denen die Aschdoda wahrscheinlich eine Weiterentwicklung darstellt (vgl. dazu R. HACHILI in: M. DOTHAN, Asdod II-III, Bd. 1, 133; H. WEIPPERT, Palästina, 391f und die Beispiele bei T. DOTHAN, Philistines, 234-237) und in anderen philistäischen oder philistäisch beeinflussten Städten. Etwa weitere Fragmente aus Aschdod (vgl. M. DOTHAN, Asdod II-III, Bd. 1129f.132-135; Bd. II, Fig. 91,2) und mehrere Köpfe aus Afek, die möglicherweise einmal zu einem ähnlichen Modell gehört haben (vgl. dazu M. KOCHAVI, Aphek, XXIV mit Abbildung eines Kopffragmentes).

Die „Aschdoda“ wird häufiger in Anlehnung an die Interpretation der mykenischen „Vorbilder“ als „Muttergottheit“ angesprochen, vgl. z.B. M. DOTHAN, Ashdod, 109; M. DAYAGI-MENDELS, in: TREASURES, 153; R. HESTRIN, in: HIGHLIGHTS, 60.

648 Hier werden nur die mit einem stilisierten Baum in Verbindung gebrachten Belege besprochen. Die Beispiele, die S. SCHROER (Bilder, 36f) für eine Verbindung von Bes mit Tanz und Musik anführt, können hier - da unter der Voraussetzung der Unabhängigkeit der Motive auf Krug A von *Kuntilet* *‘Ağrūd* Bes nicht in einer besonderen Beziehung zum Ascherakult steht (s. dazu o.) - ausgelassen werden.

649 Vgl. die Abbildungen der vier Szenen, die jeweils einen stilisierten Baum mit drei Palmettenpaaren und eine Person zeigen, bei OLB 1, 640 Abb. 173 und J. BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, 122f mit Taf. 138 mit Fig. 73, wo der Bronzeständer ebenfalls mit einem Ascherakult in Verbindung gebracht wird, allerdings ohne eine besondere Beziehung zwischen Musik und Ascherakult zu postulieren. BRETSCHNEIDER verweist in seinen Ausführungen zusätzlich auf ein zyprisches Schreinmodell aus dem Kunsthandel (vgl. ebd. Taf. 136 Fig. 69), das etwa um 1000 v. Chr. zu datieren ist. „Hier musiziert eine menschliche Figur im Innenraum vor einem säulenförmigen Gegenstand, der als Kultpfahl der Göttin gedeutet werden kann“ (ebd. 116, vgl. 123f). Von dem säulenförmigen Gegenstand ist allerdings nur ein kurzer Stumpf erhalten, so daß der Schluß, es handele sich hier um den „Kultpfahl der Göttin“ keinesfalls zwingend ist. Daß es sich um einen stilisierten Baum handelt, ist allerdings durchaus denkbar. Daraus läßt sich lediglich ersehen, daß das Musizieren vor einem stilisierten Baum in der zyprischen Kultur ebenso wie der „Kultreigen“ nicht ungewöhnlich war. Daß dieser Kult Aschera galt oder die sakralen Bäume auf Zypern als Ascheren anzusprechen sind, ist eher unwahrscheinlich. S. dazu auch die folgende Anmerkung.

das bekannte zypriotische Tonmodell mit dem „Kultreigen um einen Baum“ aus dem 8 Jh. an (s. dazu o.). Die beiden Beispiele aus Zypern müssen zunächst in den Kontext des „Baumkultes“ auf Zypern eingeordnet werden und dürfen nicht als Illustrationen eines Ascherakultes in Palästina vereinnahmt werden<sup>650</sup>. Als Belege für die o.g. These fallen sie daher zunächst aus. Als drittes Beispiel verweist SCHROER auf den sog. „Orpheus-Jug“, eine Siebkanne aus Megiddo (Stratum VI A, 1. Hälfte 11. Jh.<sup>651</sup>), auf der „ein Leierspieler zu sehen (ist), der in einer märchenhaften Welt von Tieren (Fische, Skorpion, Krebs, Schwan, Capride, Löwe) und einer riesigen Lotusblüte daherkommt“<sup>652</sup>. Diese Darstellung interpretiert SCHROER „als eine Prozession zu einem stilisierten Bäumchen“<sup>653</sup>, welches beim bestem Willen nicht zu erkennen ist. Die Keramikdekoration auf dem „Orpheus-Jug“ ist daher kaum mit einem Ascherakult zu assoziieren<sup>654</sup>.

Auf dem Hintergrund dieser Belegsituation (Bronzeständer aus Kurion; zypriotisches Terrakottamodell; „Orpheus-Jug“-Megiddo und der Leierspielerin von *Kuntilet* ‘Ağrūd) bespricht SCHROER nun einige auffallende Funde aus Ashdod, auf denen Leierspieler bzw. Musikanten dargestellt sind:

Ein Bruchstück eines eisenzeitlichen Stempelsiegels, das einen sitzenden Leierspieler zeigt, dessen mögliches Gegenüber nicht erhalten geblieben ist<sup>655</sup>. Ferner eine 6,5 cm hohe Tonfigurine aus dem 8.Jh., die einen Leierspieler darstellt<sup>656</sup>. Schließlich den bekannten Kultständer aus dem 10. Jh., ein runder Ständer aus Ton mit einem hochwandigen Schalenaufsatz, auf dem in der mehrfach

650 Vgl. dazu bereits die Zusammenstellung aus dem Ende des 19. Jhs. von M. OHNEFALSCH-RIECHTER, *Kyprus*, 32-227, zum Baumkult („heilige Gärten“, „rituelle Pflanzungen“ usw.) auf Zypern, bes. 144-206 für Beispiele von Kultgegenständen, die OHNEFALSCH-RIECHTER für Ascheren hielt. Vgl. ferner die mehrfachen Hinweise bei V. KARAGEORGHIS, *Kition*, 169f u.ö.; DERS., *Zypern*, 161-163 und J. BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, 105-126 (Lit.!); U. HÜBNER, *Tanz*, *passim*.

Eine Verbindung dieser Funde mit einem Ascherakult stützt sich lediglich auf die Analogien zu den atl. Nachrichten über Aschera. M.W. gibt es bisher keine Hinweise darauf, daß es einen Ascherakult auf Zypern gegeben hat, wohl aber darauf, daß „heilige Bäume“ eine größere Rolle im Kult gespielt haben. Beides ist nicht miteinander zu identifizieren. Bei der auf Zypern verehrten Göttin ist weit eher an Astarte (später Tannit) zu denken (vgl. dazu auch o. Anm. 39 im ersten Hauptteil, Bd. 1), worauf auch BRETSCHNEIDER und KARAGEORGHIS mehrfach verweisen.

651 Vgl. zur Datierung H. WEIPPERT, *Palästina*, 364.376. Abbildungen ebd. 376; G. LOUD, *Megiddo II*, Plate 76,1; TREASURES, 156; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 139.

652 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 140.

653 S. SCHROER, *Bilder*, 39.

654 Zur stilistischen Einordnung des Kompositstils der Keramikdekoration in die palästinisch-submykenische bzw. Philisterkeramik und der Einordnung der zum überwiegenden Teil traditionellen Motive auf dieser Kanne, vgl. H. WEIPPERT, *Palästina*, 376; T. DOTHAN, *Philistines*, 150-153; M. DAYAGI-MENDELS, in: TREASURES, 155-157.

655 Vgl. M. DOTHAN, *Ashdod II-III*, Bd.1, 138f; Bd. 2, Fig. 76,1 u. Plate 69,7; zu diesem Siegel und der Datierung in die Eisen I-Zeit vgl. auch O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 140 mit Abb. 149a.

656 Vgl. M. DOTHAN, *Ashdod II-II*, Bd. 1, 126f; Bd. 2, Fig. 62,1; Plate LV,1; DERS., *Stand*, 94; DERS. *Ashdod*, 115.

durch rechteckige Fenster durchbrochenen Front insgesamt fünf Personen dargestellt sind, von denen mindestens vier musizieren (zwei Flötenspieler, eine Figur mit Handtrommel und eine mit Leier)<sup>657</sup>.

Aufgrund dieser Belege vermutet SCHROER: „In Aschdod könnte es nach den auffälligen Funden von Musikantendarstellungen ... einen Aschera-Kult dieser Art gegeben haben“<sup>658</sup>. Dieser Schluß ist schlicht *fatal*: Er setzt das aus *Kuntilet 'Ağrūd* destillierte Postulat voraus, daß Musik ein Charakteristikum des Ascherakultes war und deduziert dann - zugegeben nur im Konjunktiv - aus möglichen Belegen einer kultischen Verwendung von Musik einen Ascherakult der Philister. Die Darstellung von Musikanten in der Ikonographie ist keineswegs selten und meist in bezug auf die verehrte Gottheit unspezifisch<sup>659</sup>. Weder lassen sich alle diese Darstellungen mit einem Ascherakult verbinden, noch erlauben die Darstellungen aus Aschdod einen Rückschluß auf die verehrte Gottheit. Dies bedarf für das Siegel und die Figurine keines Nachweises, für den Kultständer ist diese Frage jedoch differenzierter zu beurteilen. Vier der Figuren in dem Ständer sind deutlich als Musikanten dargestellt, die Identifikation der fünften Figurine ist unsicher. Sie unterscheidet sich in Gestaltung und Aussehen von den vier übrigen<sup>660</sup>. Nach M. DOTHAN ist diese Figur weiblich und stellt die Göttin dar, in deren Kult der Ständer verwandt wurde<sup>661</sup>. Trotz dieser Möglichkeit, daß die in Aschdod verehrte Göttin auf dem Kultständer dargestellt ist, läßt sich ein Bezug zum Ascherakult nicht festmachen<sup>662</sup>. Die Funde von Aschdod bezeugen lediglich die auch aus anderen Belegen evidente Zusammengehörigkeit von Kult und Musik bzw. die Verwendung von Musik im Kult.

Zusammenfassend: S. SCHROERS These von einer besonderen Affinität von Ascherakult und Musik läßt sich nicht beweisen. Ihr Versuch aus dem Beispiel *Kuntilet 'Ağrūd* auf einen

---

657 Der runde Ständer hat eine Höhe von knapp 35 cm und einen Durchmesser von etwa 15 cm. Über den dargestellten Figuren sind noch drei Horntiere zu sehen, deren völlig rechteckiger Körper die Fläche horizontal in drei Felder teilt. Für eine Beschreibung der komplexen Dekoration vgl. M. DAYAGI-MENDELS in: TREASURES 159.161. Vgl. auch O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 140 mit Abb 149b. Für Photos des Ständers vgl. M. DOTHAN, Stand, Pl. 3; EAEHL I, 2; TREASURES 160 und bei L.F. DEVRIES, Cult Stands, 36.

658 S. SCHROER, Bilder, 37.

659 Vgl. die Beispiele bei O. KEEL, AOBPs, 313-328.

660 Die fünfte Figur ist nach Angaben von M. DAYAGI-MENDELS (in: TREASURES, 161) größer als die übrigen und nicht mit der Basis verschmolzen, sondern auf Füßen stehend dargestellt. KEEL und UEHLINGER weisen darauf hin, daß sich die fünfte Figur „durch ihre Kopfbedeckung, die an die der »Aschdoda« und der mykenischen Idole erinnert“ unterscheidet (Göttinnen, 140). Gemeint ist wahrscheinlich die nicht musizierende Figur (eine Frau, die ihre Hände an die Brüste legt), die sich aber in ihrer Kopfbedeckung nur geringfügig von den übrigen unterscheidet.

661 Vgl. M. DOTHAN, Musicians, 310f; M. DAYAGI-MENDELS, will hingegen alle fünf Figuren als Musikanten verstehen (vgl. TREASURES, 160).

662 Auch wenn inzwischen durch die Inschriftenfunde aus Ekron/*Tēl Mignē* nicht unwahrscheinlich scheint, daß es in philistäischen Städten in der Eisenzeit einen Ascherakult gegeben hat.

insgesamt „musikalisch konnotierten“ Ascherakult zu schließen und auf dem Hintergrund dieser These die Funde von Aschdod mit einem Ascherakult zu verbinden, ist methodisch fragwürdig. Musik als Charakteristikum des Ascherakultes zu bezeichnen, bliebe - unabhängig von der zugestandenen Möglichkeit der Verwendung von Musik auch im Ascherakult - angesichts des derzeitigen Erkenntnisstandes selbst dann eine Spekulation, „wenn die Weisheit vor ihm allezeit Leier gespielt hätte“ (s.o.).

*Exkurs Ende*

*g) Qudšu, Aschera und der stilisierte Baum in Kuntilet ʿAğrūd*

Nachdem in den beiden vorhergehenden Abschnitten gezeigt werden konnte, daß es wohl keine anthropomorphe Darstellung der Göttin Aschera in den Pithos-Malereien von *Kuntilet ʿAğrūd* gibt und die Inschriften *keinen direkten* Bezug zu den Malereien haben, soll nun das Motiv der Capriden am Lotusbaum über dem Löwen (A<sup>E</sup>-H) besprochen werden, das in jüngster Zeit mehrfach als Ascheradarstellung in Betracht gezogen worden ist. Die Problematik, das Motiv der Capriden am Baum als Substitutionssymbol der Aschera zu reklamieren, ist oben bereits mehrfach angesprochen worden. Es wurde herausgestellt, daß das isolierte Motiv ohne weiteren Kontext oder vereindeutigende Bildunterschriften o.ä. zwar „Fruchtbarkeit“, Lebensfreude und Lebensfülle repräsentiert und möglicherweise auch auf eine Göttin hin transparent ist, sich jedoch nicht eindeutig der Sphäre der Göttin und erst recht nicht einer bestimmten Göttin, speziell Aschera, zuordnen läßt. Ein in *Kuntilet ʿAğrūd* durch die Inschriften naheliegender Bezug des Motivs zur Göttin Aschera hängt allerdings stark von der Verhältnisbestimmung zwischen Inschriften und Malereien ab. Wenn diese völlig unabhängig voneinander zu interpretieren sind, dann ist wie bereits oben formuliert, ein Bezug auf Aschera nicht zwingend. Ähnlich ist die Beurteilungsgrundlage, wenn die Malereien als (Gelegenheits- oder Vorlagen-) Skizzen zu interpretieren sind, deren „Sitz im Leben“ weder an die Pithoi im Eingangsbereich der Karawanserei gebunden ist, noch in direktem Bezug zu den Inhalten der Inschriften steht. Diese Fragen sollen weiter unten bei der Diskussion der Interpretationen des Gesamtrahmens noch einmal aufgegriffen werden.

Der Vorschlag, in dem stilisierten Baum mit Lotusblüten und -knospen<sup>663</sup> auf Krug A in *Kuntilet ʿAğrūd* das Symbol der Aschera zu sehen, stammt nicht erst von RUTH HESTRIN, deren These im folgenden im Mittelpunkt stehen soll<sup>664</sup>. Das Moment jedoch, das ihre These gegenüber den bisherigen Versuchen abhebt, ist die Annahme, daß das Motiv der

---

663 Zur genauen ikonographischen Beschreibung des Befundes vgl. P. BECK, Drawings, 13-16.

664 Vgl. z.B. bereits J.M. HADLEY, Drawings, 199f.



Capriden am stilisierten Baum (A-E-G) nicht als Einzelmotiv zu verstehen, sondern mit dem direkt darunter erscheinenden schreitenden Löwen (A-H) zu einer kohärenten Gruppe zu verbinden ist. Zur Begründung verweist sie auf die Verbindung von Löwe und Göttin, bzw. auf die nach ihrer Ansicht augenfällige Zusammengehörigkeit von Aschera und Löwe, für die sie sowohl auf die eisenzeitlichen Kultständer vom *Tell Ta'anek* (s.o.), auf den Lachisch-Krug (s.o.), als auch auf die spätbronzezeitlichen Darstellungen des Qudšu-Typs auf ägyptischen Stelen und Goldanhängern aus Ugarit verweist<sup>665</sup>. Die so auf Pithos A konstituierte Motivgruppe (A-E-H) versteht sie als signifikant abgewandeltes Zitat der sb-zeitlichen Qudšu-Darstellungen<sup>666</sup>.

*h) Zu den Qudšu-Darstellungen und ihrer Verbindung zu Aṣirat/Aschera*

Der hier erwähnte *Qudšu-Typ*<sup>667</sup> stellt eine „nackte Göttin“ *en face* mit Hathorfrisur dar, deren Unterarme seitlich nach oben v-förmig abgewinkelt sind. In den Händen hält die Qudšu entweder (Lotus-) Blüten, Schlangen oder beides<sup>668</sup>. Sie steht, die Füße meist seitlich gewandt, auf einem Trägartier, entweder auf einem schreitenden oder liegenden Löwen oder aber auch auf einem Pferd<sup>669</sup>. In Palästina sind beide Typen belegt: Die Göttin auf einem Pferd ist auf einem getriebenen Goldblech aus Lachisch<sup>670</sup> oder in einem Model für Tonplaketten vom *Tell Qarnayim*<sup>671</sup> dargestellt. Die besonders in Ägypten und in Ugarit geläufige Variante mit dem Löwen ist zwar seltener, jedoch noch durch einen Bronzanhänger aus *Akko*<sup>672</sup> sowie durch zwei jüngst in *Hirbet Rās es-Sūq/Tēl Harāšim* in Ober-

- 665 Vgl. R. HESTRIN, Lachish-Ewer, 221-223; Asherah, 55. Inzwischen hat sie als weiteres Element der Verbindung Ascheras mit Löwen die löwengestaltigen „syrischen Salbschalen“ hinzugefügt (vgl. R. HESTRIN, Lion-Bowls, *passim*).
- 666 Vgl. R. HESTRIN, Lachish-Ewer, 221; Asherah, 55.
- 667 Vgl. zum Folgenden, zur Diskussion und zur exakteren Beschreibung des Typs und seiner Varianten: W.F. ALBRIGHT, Astarte Plaques, 107-120; J.B. PRITCHARD, Figurines, 32-42; O. NEGBI, Gods, 99f; W. HELCK, Betrachtungen, 217-221; U. WINTER, Frau, 110-114; W.A. MAIER III, Ašerah, 81-96; H. WEIPPERT, Palästina, 302-306; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 75f; I. CORNELIUS, Anat, 29-33.
- 668 In zwei Exemplaren aus Ugarit/Mīnet el-Bēdā ist die Qudšu als „Herrin der Tiere“ dargestellt. Anstelle der Lotusblüten/Schlangen hält sie Capriden an den Hinterbeinen in den Händen, vgl. O. NEGBI, Gods, 99f mit No. 1700+1701.
- 669 Vgl. die Beispiele dieses Typs bei U. WINTER, Frau, 110-114 mit Abb. 36-43. Unter dem Qudšu-Typ faßt man ferner auch Terrakottfigurinen zusammen, die bis auf das überwiegend fehlende Postamenttier dieselben Merkmale haben (vgl. dazu neben WINTER auch J. PRITCHARD, Figurines, 6-10.32-42; H. WEIPPERT, Palästina, 302-306; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 74).
- 670 Vgl. dazu C. CLAMER, Gold Plaque, 152-162.
- 671 Vgl. dazu S. BEN-ARIEH, Mould, 72f mit Plate 8A; R. GIVEON, Remarks, 7-9, der zusätzlich auf ein Bruchstück einer Terrakottaplatette von *Tell Qasyūn/Tēl Qišyōn* hinweist. Dieser Beleg bleibt aber wegen des fragmentarischen Charakters und des schlechten Erhaltungszustandes unsicher.
- 672 Vgl. H. WEIPPERT, Palästina, 302 mit Abb. 3.5.1, Nr. 1.

galiläa gefundene Terrakottaplaketten<sup>673</sup> belegt. Die Darstellungen werden Qudšu-Typ genannt, da dieser Name bzw. dieses Epithet auf ägyptischen Reliefs aus der 18. Dynastie in vier Beischriften genannt wird<sup>674</sup>.

673 Vgl. zu den beiden Terrakottaplaketten S. GIVEON, תל חרסים, 76 Fig. 110. Da die Publikation dieser Stücke nicht so leicht zugänglich ist, werden sie im folgenden kurz beschrieben: Ein rechteckiges Exemplar ca. 7,5 x 4,2 cm ist vollständig erhalten und zeigt in lokal beeinflusster Darstellung eine auf einem liegenden Löwen (mit erhobenem Schwanz) mit seitlich abgewinkelten Füßen stehende nackte Frau mit angewinkelten Armen, die in den Händen - typisch für den *Qudšu*-Darstellungs-Typ - je eine langstielige Blüte hält. Das Gesicht ist zu großen Teilen leider abgeplatzt. Durch einen tiefen Einschnitt ist - für die Plaketten dieses Typs nicht gerade üblich - die Vulva hervorgehoben. Die Darstellung ist durch ein in Kerbschnitt-Technik ausgeführtes Dekorband umrahmt. In gleicher Weise sind die Blütenstengel und die schulterlange Lockenfrisur verziert, welche so ein „zopfartiges“ Aussehen hat. Die Frau trägt als Schmuck (?) Reifen oberhalb der Fußgelenke, wofür es mehrfach in sb-zeitlichen Darstellungen Parallelen gibt. Z.B. für den *Qudšu*-Typ ein Exemplar ohne Löwen aus Lachisch (vgl. O. TUFFNELL u.a., Lachis II, Pl. 28,6); zwei Goldanhänger aus *Mīnet el-Bēdā* (vgl. O. NEGBI, Gods, Nr. 1699 u. 1700) oder ein Terrakottarelieffragment aus Geser (vgl. U. WINTER, Frau, Abb. 54), auf dem die Frau mit angewinkelten Armen ihre Brüste stützt. Auch die letztgenannte Darstellung weist Parallelitäten zum *Qudšu*-Typ auf (vgl. J.B. PRITCHARD, Figurines, 13.43).

Das zweite von GIVEON veröffentlichte Exemplar ist nur fragmentarisch erhalten. Es ist etwas größer als das zuvor beschriebene (erhaltene Höhe ca. 8 cm, Breite ca. 4,5 cm. Die Basis ist - wie oft bei den Plaketten - etwas schmaler). Die Kopfparte ist gänzlich weggebrochen. Zu sehen ist eine Frau mit seitlich abgewinkelter Fußstellung und angewinkelten Armen. Wieder scheint sie in beiden Händen Blütenszepter zu halten. Die Blütenstengel sind allerdings kürzer, sie bilden weder eine Umrahmung, noch reichen sie zum Boden herab. Das Stehen auf dem nach rechts gewandten kauern den Löwen ist lediglich stilisiert. Die Frau trägt einen Halsschmuck, ein vorne spitz zulaufendes Band (vgl. dazu die bei U. WINTER, Frau, Abb. 44 abgebildete „Schwangere“ aus Taanach). Ansonsten weist die zweite Plakette vom *Tēl Ḥarāšim* keine nennenswerten Besonderheiten auf.

674 Vgl. zu den Beischriften bzw. zu den auf die Stelen geschriebenen Gebeten, die die dargestellte Göttin z.B. als „Herrin des Himmels“, „Herrin aller Götter“, „Göttliche“ oder „Herrin der beiden Länder“ nennen und zur engen Verbindung dieser Gestalt mit Hathor, W.A. MAIER III, *ʿAšerah*, 84-88; W. HELCK, *Betrachtungen*, 219f; R. STADELMANN, *Gottheiten*, 110-123; I.E.S. EDWARDS, *Relief, passim*; U. WINTER, Frau 110-112. Konsens besteht in der Diskussion derzeit darin, daß diese Gottheit, sofern sie überhaupt als eine eigenständige Gottheit angesprochen werden kann (so etwa I. CORNELIUS, *Anat*, 29-31), aus Syrien-Palästina stammt. Die Identifikation der ägyptischen *Qudšu* wird weiterhin diskutiert. Brennpunkte dieser Diskussion sind einmal eine Stele aus dem Museum in London, die (möglicherweise durch einen Schreibfehler) als *Kent* tituliert wird und eine Votivstele aus Theben-West, das (inzwischen verschwundene) sog. Winchester College Relief, auf der über der Göttin *qds* und zu beiden Seiten *ʿAnat* und *Astarte* geschrieben ist. Die Beischrift kann aber wohl nicht auf eine Konflation von drei genannten Gottheiten zu einer „großen Göttin“ gedeutet werden, sondern muß eher aufgrund der Schreibrichtung als „Die Heiligkeit der *ʿAnat* und die Heiligkeit der *Astarte*“ verstanden werden. Damit ist *qds(t)* aber zumindest auf dem Winchester College Relief keine eigenständige Göttin und eine Identifikation mit *Aschera/Aṭirat* unwahrscheinlich. Zu den Aporien einer geradlinigen Identifikation der ägyptischen *qds* mit *Aṭirat* vgl. jetzt auch S.A. WIGGINS, *Myth*, 387f, dessen Artikel erst nach der Ausarbeitung dieses Kapitels erschien. Die hier und im folgenden vorgelegten Thesen zur *Qudšu* decken sich jedoch in vielen Einzelpunkten mit seinen Ausführungen.

Für die Identifikation der Qudšu-Darstellungen mit Aschera ist zunächst vorausgesetzt, daß *qdš/Qudšu* ein Epithet der *Aṭirat* in Ugarit ist. Zu den wichtigsten dafür anzuführenden Belegen zählen aus dem Keret-Epos KTU 1.16 I,11.22<sup>675</sup> und vielleicht KTU 1.14 IV, 34<sup>676</sup>. Beide Stellen belegen allerdings nicht zweifelsfrei, daß Aschera in Ugarit auch als „Qudšu“ angesprochen wurde. Mehrfach werden ferner die Götter nicht nur *bn Aṭrt* „Söhne der *Aṭirat*“<sup>677</sup>, sondern kumulativ auch als *bn qdš* „Kinder der Qudšu“ bezeichnet<sup>678</sup>. Zu erwähnen ist schließlich noch der Name des Dieners der *Aṭirat*, der „Fischer (*dgy*) der *Aṭirat*“, *qdš w ʿamrr*<sup>679</sup>. Die These, daß *Qdš* ein Epithet der *Aṭirat* in Ugarit ist, läßt sich aufgrund der genannten Argumente durchaus plausibel vertreten, wenn auch nicht mit Sicherheit voraussetzen.

- 675 Keret/Kirtu wird in KTU 1.16 I,10f und exakt parallel in Z. 20f in einem synonymen Parallelismus zunächst als Sohn des obersten Pantheonvorstehers El (*ap [k]rt bnm il*) und in der zweiten Zeile dann als Sproß des „Wohlwollenden; Mitfühlenden“ und der *Qudšu* bezeichnet (*špḥ lṭpn.wqdš*). Aufgrund von *bn qdš* als Bezeichnung für die Götter, ist es gut möglich, daß *qdš* hier, nicht wie das häufige *ṭpn* als Epithet Els zu verstehen ist, sondern seine Gemahlin nennt. So z.B. J.C. DE MOOR; K. SPRONK, *Passages*, 182. Anders z.B. W.H. SCHMIDT, *Königtum*, 28; B. MARGALIT, *Observations*, 377.
- 676 In KTU 1.14 IV,34-36 ist umstritten, ob das *lqdš atrt srm wllt šdynm* als „zum Heiligtum der *Aṭirat* von Tyros und [zu dem] der Göttin der Sidonier“ (so z.B. die Auffassung von J.C. DE MOOR, *ARTU*, 199; R.J. PETTEY, *Asherah*, 12; F.C. FENSHAM, *Note*, 91f; S.A. WIGGINS, *Reassessment*, 22; *Myth*, 388) zu übersetzen ist oder aber als „zu Qudšu, (zu) *Aṭirat* von Tyros und zur Göttin der Sidonier“ (vgl. so z.B. F.M. CROSS, *CMHE*, 33; W.A. MAIER III, *ʿAšerah*, 27, ähnlich bereits W.F. ALBRIGHT, *Religion*, 93; *Vow*, 30: „he reached the holiness of Asherah of Tyre ...“). M.E. sprechen textinterne Gründe weit mehr für die erste Lösung, zudem wenige Zeilen später KTU 1.14 IV,38f in dem Gelübde Kerets an *Aṭirat* der Parallelismus „*Aṭirat* von Tyros und die Göttin der Sidonier“ nochmals ohne *qdš* auftaucht. S. zu dieser Stelle auch oben S. 799.
- 677 Vgl. dazu die parallelen Stellen KTU 1.3 V,4; 1.4 IV,51; V,1.
- 678 Vgl. z.B. KTU 1.2 I,21.38; III,19f oder im *Aqhat*-Epos KTU 1.17 I,3.8.10f.13.22. Auch hier ist die Möglichkeit, daß es sich nicht um eine Parallele zu der Phrase *bn atrt* „Söhne der *Aṭirat*“ handelt, sondern *qdš* als „Heiligkeit“ verstanden ist, nicht völlig ausgeschlossen. Es ist ebenso möglich, die Phrase *bn qdš* parallel zu *bn il* „Söhne Els“ als „Söhne des Heiligen“ zu verstehen, vgl. so W.H. SCHMIDT, *Königtum*, 28.
- 679 KTU 1.3 VI,11 (ohne Kopulativ); 1.4 II,30-34; IV,2f.8.13.26f. Ob zwischen dem Namen des Dieners und dem Epithet der *Aṭirat* eine Beziehung besteht, ist nicht völlig geklärt. Wenn richtig ist, daß *ʿamrr* sich auf Amurru bezieht (vgl. zu den Problemen, unter anderem der Orthographie des Toponyms in KTU 1.4 I,41, S.A. WIGGINS, *Reassessment*, 41-43), dann könnte in dem Namen des Dieners auf das frühe Stadium angespielt sein, als *Aṭirat/qdš* als *Ašratum* Partnerin *Amurru*s war (so z.B. A.L. PERLMAN, *Asherah*, 83; vgl. jetzt breit S. WIGGINS, *Athirat, passim*). Dafür würde auch die eigenartige Aufspaltung des Namens in einen Parallelismus in KTU 1.4 II,30-34 sprechen, wenn dort *qdš* und *amrr* zu lesen ist (vgl. dazu J.C. DE MOOR, *ARTU*, 48: „Look, successful explorer of the bottom [of the sea], fisherman of Lady Athirat of the Sea! Qi[dshu], take a net in your hands, [Amurru], (take) a large (net) in your hands“, anders KTU). Vgl. zur Diskussion A.L. PERLMAN, *Asherah*, 80-83; J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 71f; R.J. PETTEY, *Asherah*, 28f; S. WIGGINS, *Reassessment*, 40-42.

Zwar ist nun die Qudšu, bzw. der genannte Darstellungstyp aufgrund des Epithets *qds̄* für die ugaritische *Aṭirat* bereits häufiger mit der biblischen Aschera in Verbindung gebracht worden<sup>680</sup>, jedoch ist diese Identifikation nicht über alle Zweifel erhaben: „Daß man die nackte Göttin auf dem Löwen oder auf dem Pferd von Ägypten bis nach Ugarit einheitlich unter dem Namen Qadeš verehrt hätte, ist alles andere als sicher“<sup>681</sup>. Wahrscheinlich ist *qds̄* („die Heilige“ oder „Heiligkeit“) in den meisten Fällen *nicht als Eigenname*, sondern als Epithet einer als heilig verehrten Göttin zu verstehen. Vor allem die Darstellungen mit dem Pferd als Trägartier scheinen - wenn man schon nach einem Namen sucht - eher Anat oder Astarte zuzuordnen zu sein<sup>682</sup>. Wahrscheinlich hat man, wie in anderen Fällen der Qudšu-Darstellungen auch, weniger an eine Einzelgottheit, sondern eher an eine Kombination von Aspekten in einer Darstellung zu denken, die nicht zwingend nur einer Göttin zugewiesen werden kann<sup>683</sup>. Neben dem in der frontalen Darstellung deutlichen sexuell-erotischen bzw. erotisierenden Aspekt sind hier ein kriegerischer Aspekt (durch das Pferd als Symboltier), Aspekte der Fruchtbarkeit, Lebensfülle und des Wohlergehens (Lotusblü-

- 680 Vgl. z.B. F.M. CROSS, CMHE, 28f.33f; W.A. MAIER III, 'Ašerah, 90f; J. DAY, Asherah, 389; J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 73; R.J. PETTEY, Asherah, 29.173.178; S.M. OLYAN, Observations, 164; etwas vorsichtiger C. UEHLINGER, Art. Götterbild, 883f; O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 76 (als Variante der mb-zeitlichen Zweiggöttin, s. dazu o.).
- 681 H. WEIPPERT, Palästina, 302. Vgl. auch S. BEN-ARIEH, Mould, 77; I. CORNELIUS, Anat, 31; C. UEHLINGER, Art. Götterbild, 882 und W. HELCK, Betrachtungen, 218, der *qds̄* als Epithet der *Aṭirat* nennt, dann aber zu Recht einschränkt: „Damit ist aber in keiner Weise gesagt, daß hinter der ägyptischen Gestalt der Qadšu etwa das Wesen der Ašera gestanden hätte“; gegen W.A. MAIER III, 'Ašerah, 90-95, dessen Identifikation der Qudšu mit Aschera zu nicht haltbaren Konsequenzen für die Ausbreitung bzw. für die Vorgeschichte des Ascherakultes führt, etwa - wiederum im Anschluß an F.M. CROSS - die Identifikation der „Herrin von Byblos“ mit Aschera (vgl. ebd. 96.194f).
- 682 In den Beispielen von Lachisch und vom *Tell Qarnayim* ist - wie KEEL und UEHLINGER (Göttinnen, 76) betonen - Anat die „erste Wahl“ für einen Identifikationsversuch. Dafür sprechen die verzierte Atefrone in Lachisch bzw. die „Hörnerkrone“ auf der Matrize vom *Tell Qarnayim* (vgl. dazu auch die Beispiele ebd. 97f) sowie die beiden Begleitfiguren neben der nackten Göttin auf den Tonplaketten. Über das Pferd bleibt jedoch auch eine Verbindung mit Astarte möglich (vgl. so auch H. WEIPPERT, Palästina, 304f). Auf jeden Fall wird durch das Pferd (in dem Beispiel aus Lachisch sehr deutlich) ein kriegerischer Aspekt hervorgehoben, der Aschera fremd ist. Dieser Aspekt findet sich auch auf einigen ägyptische Stelen in der Zusammenstellung der *Qudšu* mit einem kriegerisch dargestellten Reschef bzw. 'Anat, vgl. dazu U. WINTER, Frau, 111. Hinzuweisen ist hier schließlich auch auf den Vorschlag von P.L. DAY (Anat, 188-190; Warrior, 141), die Goldanhänger bzw. -plaketten aus *Minet el-Bēdā* (s.o. Anm. 668), in denen eine Qudšu auf einem Löwen steht und als „Herrin der Tiere“ Capriden an den Hinterläufen hochhebt als Anat-Darstellungen zu interpretieren.
- 683 Vgl. so auch H. WEIPPERT, Palästina, 302f. Ähnlich auch U. WINTER, Frau, 112f, der im Anschluß an W. HELCK, Betrachtungen, 218-220, ebenfalls eine geradlinige Identifikation mit nur einer Göttin ablehnt und schreibt: „Ich bin deshalb mit W. Helck der Meinung, dass »Qudschu« ein Deckname für den mit einem bestimmten ikonographischen Typ zur Darstellung gebrachten sexuell/erotischen Aspekt der Göttin ist und deshalb sowohl mit bekannten Namen aus der Literatur als auch mit den billigen palästinischen Terrakottareliefs in Verbindung steht“.

ten, Schlangen, Capriden sowie die auf ägyptischen Darstellungen häufige Kombination mit Reschef und Min) und wahrscheinlich auch astrale Aspekte (Anrede als „Herrin des Himmels“ in ägyptischen Texten; Astralsymbole auf einigen Darstellungen) zu nennen.

Doch zurück zu den Pithos-Malereien von *Kuntilet 'Aḡrūd* und der These von RUTH HESTRIN, daß die Motivkonstellation „Capriden am Baum über dem Löwen“ die im 9. Jh. bereits abgebrochene Tradition der sb-zeitlichen Qudšu-Darstellungen abgewandelt aufnimmt, indem sie die „nackte, frontal dargestellte Göttin“ durch ihr Symbol, den „heiligen Baum“ ersetzt. Das Motiv ist durch die Reminiszenz an den Qudšu-Typ in besonderer Weise transparent auf die Göttin. In der Grundlinie dieser Interpretation sind HESTRIN zunächst S. SCHROER<sup>684</sup>, in Ansätzen auch J.M. HADLEY<sup>685</sup> und schließlich jüngst O. KEEL und C. UEHLINGER gefolgt<sup>686</sup>.

Die These erscheint deshalb so attraktiv, weil sie es über die Zeichnungen ermöglicht, die Diskussion um das Verständnis des *wl'šrth* als Kultobjekt oder als Person in den Inschriften zu entlasten, wie HESTRIN ausdrücklich bemerkt<sup>687</sup>. Wenn nämlich die traditionelle Qudšu-Konstellation einer anthropomorph dargestellten Göttin auf dem Löwen durch die Darstellung eines Kultobjekts auf einem Trägertier ersetzt wird, die Göttin ikonographisch also nur noch durch ihr Symbol substituiert erscheint, dann liegt es nahe, auch in der Inschrift lediglich ein Kultobjekt repräsentiert zu sehen. Auffälligerweise gehen auch alle Vertreter und Vertreterinnen der auf die Pithos-Malereien bezogenen These in der Inschrift von einem kultisch-objekthaften Verständnis aus<sup>688</sup>. Der hier explizit oder implizit vorausgesetzte Bezug zwischen Inschriften und Malereien ist allerdings bedenklich, da er einerseits lediglich *eine* der in den Inschriften genannten Größen (das „Kultsymbol Aschera“) mit den Malereien in Verbindung bringt<sup>689</sup> und andererseits nur ein bzw. zwei Motive der Pithos-Malereien mit den Inschriften korrelieren kann.

---

684 Vgl. S. SCHROER, *Bilder*, 38f, vgl. DIES. *Aschera*, 21.

685 Vgl. J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 200, allerdings ohne Rückbezug auf R. HESTRIN: „The fact that, on the *'Ajrūd* pithos, the drawing of the stylized tree and ibex is placed above a portrayal of a striding lion is most probably to be interpreted as a representation of an asherah, if not the goddess herself“, vgl. auch 252. Zur Verschiebung gegenüber ihrer Position von 1987, wo sie sich gegen eine kohärente Kombination der beiden Motive ausgesprochen hat, s.u. Anm. 693.

686 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 244, in deren Interpretation sich jedoch eine Inkonsistenz zeigt. Einerseits soll das Motiv des stilisierten Baumes über dem Löwen als Substitutionssymbol transparent auf die Göttin hin sein, andererseits verstehen sie jedoch das Kultobjekt der Inschriften als ein von der Göttin gelöstes Kultobjekt YHWHs.

687 Vgl. R. HESTRIN, *Lachish-Ewer*, 221.

688 R. HESTRIN, *Lachish-Ewer*, 221; J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 164f; S. SCHROER, *Bilder*, 33; O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 259-263.

689 J.M. HADLEY erwägt zur Begründung für die Substitution Ascheras durch ihr Symbol die Möglichkeit, daß es Sperren gab, die Göttin anthropomorph (etwa in der aus der SB-Zeit

Für die These eines Zusammenhangs zwischen dem Löwen und dem von Capriden flankierten stilisierten Baum spricht zunächst, daß der Baum exakt über dem Löwen zentriert erscheint und beide Motive in gleicher Strichdicke, gleicher Sorgfalt und in gleichem Stil gezeichnet sind und aller Wahrscheinlichkeit nach aus einer Hand stammen. Allerdings gibt es erhebliche Bedenken gegen die These HESTRINS, sowohl von den Voraussetzungen her als auch von der Darstellung des Motivs auf Pithos A. Zunächst ist daran zu erinnern, daß die Verbindung zwischen Löwen und Aschera keineswegs so eindeutig ist, wie HESTRIN annehmen will<sup>690</sup>. Bei den Kultständern vom *Tell Ta'annek* handelt es sich, wie oben gezeigt, um *Wächterlöwen*, die weder einer bestimmten Gottheit zuzuordnen sind, noch mit dem Löwen als Trägartier der Göttin in Beziehung stehen<sup>691</sup>. Eine zu dem Befund in *Kuntilet 'Ağrūd* vergleichbare Beziehung zwischen den Löwen und den Capriden im dritten Register des Taanach-Ständers („Lapp-Ständer“) besteht nicht. Daß die Qudšu-Darstellungen ebensowenig auf Aschera enggeführt werden dürfen, wurde bereits oben betont. Ferner wurde bereits mehrfach herausgestellt, daß das Motiv des von Capriden flankierten stilisierten Baumes nicht von vornherein mit dem Kultsymbol der Aschera verbunden werden darf. Die von HESTRIN postulierten Traditionslinien, die die Voraussetzung der These bilden, sprechen nicht dafür, daß die Motivkombination „auf dem Rücken eines Löwen stehender Baum, flankiert von Capriden“ auf Aschera und nur auf Aschera transparent gewesen sein soll. Über diese Kritik an den Voraussetzungen der These hinaus erheben sich weitere Bedenken bei der Interpretation der Motive <sup>A</sup>E-H als kohärente Gruppe. Bereits PIRHIYA BECK hatte in ihrer Untersuchung der Krugmalereien von *Kuntilet 'Ağrūd* aufgrund der örtlichen Nähe der Motive die Frage nach der möglichen Kohärenz einer Motivgruppe gestellt: „A question to which we have no satisfactory answer at present pertains to the re-

---

entlehnten Pose stehend auf einem Löwen) darzustellen: „It is possible that Israelite iconography, in the 8th century at least, did not allow anthropomorphic portrayals of the major gods, but rather only of the minor ones. Therefore, Bes can be depicted on the jar, but Yahweh and his Asherah cannot, except through the use of their symbols or images“ (Yahweh's Asherah, 200). Auch wenn die beschriebene Tendenz eines Rückgangs anthropomorpher Darstellungen in der Eisen IIB-Zeit zugestanden wird (vgl. dazu auch prononciert O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 318), reicht die Erklärung HADLEYS nicht aus. Sie redet von Symbolen und Bildern im *Plural*, sowohl für Aschera *als auch für YHWH*. Dieser ist aber weder durch ein Symbol, ein Bild oder eine andere Darstellungsform in den Malereien vertreten. Dieses Faktum spricht gegen einen direkten Bezug von Inschrift und Malereien auf Pithos A.

690 S. dazu o. im Abschnitt zu den Kultständern in Taanach.

691 Zwar weisen O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 244 ausdrücklich auf diesen Unterschied zwischen den Wächterlöwen und dem Löwen als Postament bei der Darstellung von <sup>A</sup>H hin, werten diese Beobachtung jedoch nur für die Parallelität zu den Qudšu-Darstellungen aus und nicht als Argument gegen die Voraussetzungen der These HESTRINS. Vgl. auch ebd. 178, wo sie die Löwen von Taanach der Sphäre der Göttin zuordnen („Herrin der Löwen“) und ebd. 238 deren Funktion von den *aggressiven Wächterlöwen* absetzen.

lationship between lion H and the ibexes and tree: Do they form one coherent scene, and if so, what is its meaning?“<sup>692</sup>. Nach einer Durchsicht möglicher Parallelen stellt sie dann aber fest: „However, neither of these examples seems to provide sufficient grounds for inferring any particular significance to the juxtaposition of lion H to our ibex scene“<sup>693</sup>. Bei einer genaueren Betrachtung der Motive <sup>A</sup>E-H sprechen ferner folgende Beobachtungen gegen die Zusammenordnung von „Capriden am Baum“ und Löwe zu einer kohärenten Gruppe:

- Der Baum kommt zwar genau in der Mitte des Löwenkörpers zu stehen, geht aber mit diesem *keine Verbindung* ein<sup>694</sup>. Es bleibt ein deutlicher Abstand zwischen dem Baum und dem Rücken des Löwen. Der Baum selbst bietet mit seiner gerundeten Basis keine geeignete Stellfläche, eher deutet die Basis auf eine isolierte Darstellung. Ob man den Löwen demnach als Podesttier des stilisierten Baumes deuten soll, wird dadurch fraglicher.
- Unter dem linken Steinbock<sup>695</sup> <sup>A</sup>F findet sich ein leicht ansteigender Strich<sup>696</sup>, der exakt unter dem rechten Vorderhuf des Tieres endet. Das scheint die Standfläche des Tieres anzudeuten, wobei allerdings unklar bleibt, wofür der Strich stehen soll<sup>697</sup>. Die Hinterbeine des rechten Capriden <sup>A</sup>G sind noch zu sehen; sie stehen seitlich über dem Löwen quasi im luftleeren Raum. Beide Capriden gehen seitlich erheblich über die Ausmaße des Löwen hinaus. Diese Beobachtungen machen deutlich, daß es sich bei den Standflächen von Löwe und Steinbock-Lotus-Motiv um unterschiedliche Ebenen der Darstellung handelt. Der Löwe und die Capriden lassen sich nur schwer zu einer Szene zusammenfügen.
- Die Proportionen sind unterschiedlich. Während die Einzeltiere sehr gut proportioniert sind, erscheint der Löwe im Vergleich zu den Capriden zu groß. Dies muß zwar

---

692 P. BECK, Drawings, 17.

693 P. BECK, Drawings, 18, vgl. auch 26f. Ähnlich auch J.M. HADLEY, Drawings, 204f, die 1987 zunächst nur in dem stilisierten Baum die Aschera der Inschriften repräsentiert sah, sich allerdings 1989 HESTRINS These angenähert hat (vgl. Yahweh's Asherah, 200): „The fact that, on the <sup>A</sup>Ajrud pithos, the drawing of the stylized tree and ibexes is placed above a portrayal of a striding lion is even more enticing, but may be mere coincidence“.

694 Zwar ist ein Kontakt zwischen Träger und Getragenen auch in Qudšu-Darstellungen nicht zwingend (vgl. etwa den sb-zeitlichen Goldanhänger aus Mīnet el Bēdā [O. NEGBI, Gods, Abb. 1701; U. WINTER, Frau, Abb. 42, vgl. ähnlich auf einer ägyptischen Stele ebd. Abb. 37), jedoch ist bei anthropomorphen Darstellungen durch die Füße jeweils ein Stehen impliziert, was für einen Baum über einem Tier nicht in gleicher Weise gelten kann.

695 Die beiden Tiere sind als Exemplar *Capra ibex nubiana* zu identifizieren, vgl. neben anderen P. BECK, Drawings, 13.

696 Der Anstieg auf Abb. 20 ist gegenüber dem Photo bei P. BECK, Drawings, Plate 3 etwas zu stark.

697 Anders als das rechte Tier steht der linke Bock nicht in gleicher Weise auf den Lotusblüten, vgl. P. BECK, Drawings, 16. BECK interpretiert den Strich als Zweig, „which raises the question as to whether there was any intention of showing a goat standing on the lower branch of a tree as is known from Assur ... and Hasanlu“ (ebd. 16). Eine Interpretation als Zweig erscheint wegen des fehlenden Kontextes unsicher. Auch die andere denkbare Möglichkeit, daß durch die Linie ein Berg angedeutet werden soll, kann nicht überzeugen, da die Linie zu der Basis des Baumes keine Verbindung hat.

kein Hindernis für die Interpretation sein, jedoch ist bei den Darstellungen der Qudšu aus Syrien/Palästina auffallend, daß die Proportionen gewöhnlich umgekehrt sind. Das Trägertier ist in den oben angeführten Beispielen gegenüber der Darstellung der Göttin weitaus kleiner als jene.

- Die Motive <sup>A</sup>E-H stammen nach der Analyse von P. BECK aus der Hand des „animal painters“, der auch die übrigen Tierdarstellungen gezeichnet hat<sup>698</sup>. Diese sind ohne Bezug aufeinander skizzenartig auf dem Pithos verteilt. Ausnahmen bilden hier das kohärente „Kuh-und-Kalb-Motiv“ <sup>A</sup>X und vielleicht die Darstellung des Ebers und der nach links gerichteten, angreifenden Löwin (<sup>A</sup>B-C)<sup>699</sup>. Eine lokale Nähe von Motiven zueinander muß, wenn man den Gesamtbefund betrachtet, nicht auch auf eine inhaltliche oder innere Beziehung hindeuten. Das zeigt z.B. deutlich der geringe Abstand zwischen <sup>A</sup>C+D, wo kaum ein inhaltlicher Bezug vorliegt. Die Nähe zwischen den Capriden am Lotusbaum und dem Löwen spricht nicht zwingend für einen Bezug der Motive aufeinander.
- Bei der - wenn auch sehr fragmentarischen und erheblich früher entstandenen - Parallele des Motivs der Capriden am stilisierten Lotus-Baum (<sup>A</sup>W) deutet nichts darauf hin, daß hier ursprünglich ebenfalls ein Löwe als Postament gezeichnet war.
- Die *Motivkombination* eines von Capriden flankierten Baumes, stehend auf einem Löwen, wäre völlig singulär. Bei dem Versuch, die Darstellung von *Kuntilet* <sup>ʿ</sup>*Agrūd* mit den sb-zeitlichen *Qudšu*-Darstellungen zu verbinden, muß der zeitliche Abstand und das Fehlen jeglicher anderer Beispiele stärker berücksichtigt werden. Bindeglieder zwischen den *Qudšu*-Darstellungen und dem Motiv der „Capriden am Baum“ fehlen vollständig.

Aufgrund der hier zusammengestellten Bedenken ist eine Zusammengehörigkeit der Motive <sup>A</sup>E-G und <sup>A</sup>H unwahrscheinlicher geworden, so daß man m.E. bis zum stringenten Aufweis einer Kohärenz davon ausgehen sollte, daß die Motive unabhängig voneinander sind. Dies fügt sich auch besser in das Gesamtbild der Malereien auf den beiden Pithoi ein (s.dazu u.). Das von dem Löwen getrennt zu interpretierende Motiv der Capriden am Baum kann nicht auf Aschera eingeführt werden. *Aschera ist in den Krugmalereien von Kuntilet* <sup>ʿ</sup>*Agrūd weder personal in der Leierspielerin noch zusammen mit YHWH in den beiden Bes-Figuren noch durch ihr Kultobjekt repräsentiert dargestellt*<sup>700</sup>.

Die von HESTRIN ausdrücklich gezogene Verbindung von der These „ikonographische Substitution der Göttin durch ihr Symbol im »Kompositmotiv« <sup>A</sup>E-H“ zur objekthaften Interpretation der Inschrift über den Besfiguren (Repräsentation bzw. Zuordnung der Göttin

698 Vgl. P. BECK, Drawings, 22-27.

699 Eine Beziehung zwischen der Löwin und dem Eber haben O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 242 erwogen. Sie deuten die beiden Motive als Tierkampfszene. Dafür spricht, daß die Löwin als einziges isoliertes Tier auf Pithos A nach links gerichtet ist.

700 Gegen J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 200.



Aschera zu YHWH durch ein Kultobjekt) ist methodisch fragwürdig<sup>701</sup>. Ein erkennbarer Sinnzusammenhang zwischen den Inschriften und den Pithos-Malereien besteht nicht, auch nicht zwischen „seiner Aschera“ und dem von dem Löwen abzukoppelnden Motiv des von Tieren flankierten stilisierten Baumes. Weder illustrieren die Pithos-Malereien die Inschriften noch sind die Inschriften auf den Krügen als „Bildüberschriften“ zu deuten.

i) *Grundsätzliches zur Interpretation der „Keramikdekoration“ auf den Krügen aus Kuntilet ʿAğrūd*

Nach diesem Durchgang durch die verschiedenen Identifikationsvorschläge für Ascheradargestaltungen auf dem Vorratskrug A von Kuntilet ʿAğrūd ist noch einmal nach dem Gesamtrahmen für die Interpretation der Malereien zu fragen. Welche Funktion hatten die Pithoi im Eingangsbereich der Karawanserei oder wie ist der „Sitz im Leben“ der Malereien zu bestimmen? Von diesen meist vorschnell unterschlagenen Fragen hängt wesentlich der Grad der Bedeutung ab, der den Malereien als *religionsgeschichtlich auswertbares Zeugnis* zukommt. Eine umfassende Lösung dieser Fragen kann hier nicht geleistet werden. Dafür ist - so erstaunlich das bei der Fülle an Literatur zu Kuntilet ʿAğrūd klingt - der Diskussionsprozess noch nicht weit genug vorangeschritten, wie bereits an der Diskussion um die Funktionsbestimmung der Gesamtanlage deutlich geworden ist. Zunächst soll das Spektrum der Möglichkeiten zusammengestellt werden und anschließend dann die einzelnen Deutungen diskutiert werden:

- A) Die Zeichnungen sollten die Pithoi dekorieren, d.h. sie sind als Keramikdekoration zu verstehen. Die Dekoration ist den Pithoi (anders als in den folgenden Möglichkeiten B, C und D) genuin zuzurechnen, sie steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Aufstellungsort, dem kultisch genutzten „Bench-Room“.
- B) Die Zeichnungen stellen (wie die Inschriften) Schulübungen dar.

---

701 Dies gilt es auch gegen O. KEEL und C. UEHLINGER zu betonen, die trotz ihrer methodisch zu Recht geforderten Trennung von Inschriften und Malereien einer Beziehung zwischen beiden nicht widerstehen können: „Die Korrespondenz von Malerei und Inschriften geht so weit, daß die Aschera in beiden Medien nicht anthropomorph, sondern in Gestalt ihres Symbols dargestellt wird und als Segenspenderin bzw. -mittlerin erscheint ... Man mag hinsichtlich der Malereien auf Pithos A besonders wegen der letztgenannten Darstellung (gemeint sind die Capriden am Baum über dem Löwen, C.F.) von einer »Aschera-Atmosphäre« sprechen, sollte diesen Aspekt aber angesichts der damit nicht korrelierbaren Motive ... nicht überbetonen“ (Göttinnen, 273f). Die Warnung vor der Überbetonung ist angesichts der Ambivalenz der Interpretationen von KEEL und UEHLINGER verständlich, da sie entgegen der hier im Zitat klar auf die Göttin transparenten „Aschera-Atmosphäre“ der Malereien (*Qudšu!*), in den Inschriften von einem Verständnis der Aschera als Kultobjekt YHWHs ausgehen, vgl. ebd. 259-268.318.

- C) Die Zeichnungen sind als Vorlagenskizzen für die Wandmalereien zu deuten. Die Malereien intendieren damit keinerlei Dekoration der Pithoi, die Krüge sind lediglich als „Skizzenblock“ benutzt wurden.
- D) Die Malereien sind „spontan“, allerdings in mehreren Anläufen von kunstfertigen Besuchern der Karawanserei auf die Krüge aufgetragen worden. Zum Teil haben die Zeichnungen keine über das Moment des „Zeitvertreibs in der langweiligen Wüste“ hinausgehende Intention, zum Teil kommt ein religiös konnotierter Aussagewille hinzu.

Die *Dekorations-These* (A), die auf den ersten Blick plausibel und naheliegend scheint und auch die Koexistenz der Zeichnungen mit den Inschriften (und -fragmenten) einfach erklären kann, geht von einer in sich kohärenten Gesamtkomposition auf den Krügen aus. Gegen diese Annahme erheben sich aber erhebliche Bedenken: Die Zeichnungen sind (1) nicht systematisch oder in Beziehung zueinander angeordnet, obwohl man andererseits feststellen muß, daß die Figuren überwiegend dieselbe (horizontale) Ausrichtung haben<sup>702</sup>. (2) Teilweise sind sie übereinander gezeichnet worden<sup>703</sup> und (3) einige Motive sind unvollendet geblieben<sup>704</sup>. (4) Es finden sich Striche auf Pithos A, die mit Sicherheit nicht zu einem Motiv gehören<sup>705</sup> und möglicherweise Probestriche darstellen, was eher gegen einen Präsentationscharakter spricht. Schließlich ist (5) aufgrund stilistischer Unterschiede und der Beobachtungen (1) und (2) zu betonen, daß die Motive nicht aus einer Hand sind, sondern mindestens drei, wenn nicht vier oder mehr Künstler an der Ausführung der Malereien beteiligt waren, z.T. mit erheblichem zeitlichem Abstand zueinander<sup>706</sup>. Eine kohärente

- 702 Besonders deutlich auf Krug A, weniger deutlich auf Krug B. Dort ist die Platzierung der Kuh <sup>BL</sup> interessant, die sehr weit unten auf dem Pithos dargestellt ist und sich für eine Präsentation, sofern der Krug auf dem Boden steht, nicht sonderlich eignet. Hinzu kommt, daß die Inschriften auf Pithos B nicht alle waagrecht angeordnet sind. P. BECK zieht daraus folgende Schlüsse: „Cow L on pithos B is drawn close to the base, hence this pithos probably stood on a higher level, perhaps on the same bench, which where it was found, while pithos B must have been lying on its side at some stage, since the inscriptions were written in various directions“ (Drawings, 43). Diese These ist stark hypothetisch und wirkt konstruiert. Zudem ist anderen Angaben BECKs folgend (vgl. ebd. 4.5) nicht Pithos B, sondern Pithos A im „bench-room“ gefunden worden. Naheliegender ist daher m.E. die Annahme, daß nicht alle Malereien und Inschriften zur Präsentation auf dem aufgestellten Pithos im Eingangsbereich gedacht waren und so möglicherweise der Öffentlichkeitscharakter nicht als bestimmendes Moment der Malereien und Motive betrachtet werden sollte.
- 703 Etwa der rechte (unvollendete) Prozessionsteilnehmer <sup>BQ</sup> über der Kuh <sup>BR</sup>; die linke Besfigur <sup>AS</sup> über das fragmentarische „Ziegen am Lotusbaum“-Motiv <sup>AW</sup>.
- 704 Die Kuh-Motive <sup>BL</sup> u. <sup>BR</sup> und möglicherweise auch das Pferd <sup>AA</sup> und wahrscheinlich auch der rechte Prozessionsteilnehmer <sup>BQ</sup> und der Kopf über den Figuren <sup>BN-M</sup>; vgl. P. BECK, Drawings, 4.7.19.38
- 705 Unterhalb der sitzenden Figur mit der Leier <sup>AU</sup>, möglicherweise mit Resten auch unter <sup>AT</sup> und die sieben Striche, die sich mit <sup>AX</sup> überschneiden.
- 706 Vgl. dazu die Analyse bei P. BECK, Drawings, bes. 43. BECK geht neben dem „animal painter“ von einem oder vielleicht zwei Zeichnern (<sup>AT</sup> und <sup>AU</sup> und etwas später <sup>AS</sup>) für die Besfiguren und die Leierspielerin und schließlich einer Person, die für die Verehrer-Prozession

Komposition im Sinne *je einer* Dekoration der Pithoi ist aufgrund dieser Beobachtungen nicht anzunehmen<sup>707</sup>. Schließlich ist fraglich, ob man bei Pithos B, der im Hof gefunden worden ist<sup>708</sup>, tatsächlich davon ausgehen kann, daß er ebenfalls im „bench-room“ aufgestellt worden ist<sup>709</sup>.

Die *Schulthese* (B) ist bereits oben diskutiert worden und fällt aus den dort genannten Gründen aus. Als Argument für eine Schülerübung wird neben den Abecedarien auf Pithos B und den „Briefpräskripten“ das zweifach vorhandene „Kuh-und-Kalb-Motiv“ angeführt. Die mangelnde Zeichenfertigkeit bei dem unvollendet gebliebenen <sup>B</sup>L soll die Schülerübung sein, die das vom geübten Lehrer vorgegebene Motiv <sup>A</sup>X zum Vorbild hatte. So attraktiv diese Erklärung für die mangelhafte Ausführung von <sup>B</sup>L auch ist, sie kann nur zwei Motive plausibel erklären. Auch wenn die anderen Figuren skizzenhaft sind, so weist doch bei ihnen nichts auf regelrechte Zeichenübungen hin<sup>710</sup>. Den unterschiedlichen Stil der einzelnen Gruppen (Tierdarstellungen, Bes-Figuren und Leierspielerin; Verehrerprozession) und die Herkunft stilistischer Elemente aus dem syro-phönizisch/nordisraelitischen Raum kann die Schulthese nicht erklären<sup>711</sup>.

---

<sup>B</sup>M-Q verantwortlich ist, aus. Keinem dieser Zeichner eindeutig zuzuordnen sind der Bogenschütze <sup>B</sup>T und die angespannten Pferde <sup>A</sup>W. Unsicher ist die Zuordnung des zweiten bereits erheblich verblaßten Lotusblütenmotivs <sup>A</sup>W und die Herkunft der beiden Kuhmotive <sup>A</sup>X und <sup>B</sup>L. Wie die Bes-Figuren, so ist auch die Verehrerprozession (<sup>B</sup>M-Q) nicht in einem Zug entstanden (vgl. ebd. 36-40). Nach BECK entstammen sie zwar derselben Hand (vgl. ebd. 39), sollen aber in der Reihenfolge O P M N Q entstanden sein. Ohne die These hier im einzelnen begründen zu können, möchte ich vorschlagen, daß die beiden Randfiguren <sup>B</sup>M und <sup>B</sup>Q sowie der Kopf über <sup>B</sup>M und <sup>B</sup>N (möglicherweise sogar von anderer Hand) nachgetragen worden sind. Gründe dafür sind: Nur <sup>B</sup>N-P sind mit Punkten versehen; <sup>B</sup>M und <sup>B</sup>N überschneiden sich und <sup>B</sup>Q ist unvollendet geblieben und überlappt das anschließende Tiermotiv. Eine Entscheidung für die Rekonstruktion BECKs oder die hier vorgetragene These bedarf, insbesondere was die Reihenfolge von <sup>B</sup>M und <sup>B</sup>N betrifft, einer Autopsie.

707 Vgl. dazu auch O. KEEL; C. UEHLINGER, Götinnen, 240: „Schon ein flüchtiger Blick ... zeigt, daß die verschiedenen Malereien auf je einer Krugseite jeweils keine kohärente Komposition darstellen, sondern aus weitgehend parataktisch neben- bzw. übereinander gesetzten Einzelmotiven bestehen“.

708 Vgl. dazu die Angaben in Anm. 531 und Anm. 702.

709 Der Annahme, die Pithoi seien sozusagen im Eingangsbereich *ausgestellt* worden, womit den einzelnen Motiven als Bedeutungsträgern eine repräsentative Funktion zukäme, steht die Tatsache entgegen, daß auch die Inschriften z.T. die Motive überschneiden, denen somit zumindest von den Schreibern der Inschriften, keine allzugroße Dignität oder repräsentative Funktion zugemessen wurde.

710 Die beiden Bes-Figuren <sup>A</sup>S und <sup>A</sup>T können kaum als Vorbild-Abbild erklärt werden. Lediglich die unmotivierten Probestrüche ließen sich mit der These von Schülerübungen verbinden.

711 Zudem stammen nach P. BECKs sorgfältiger Analyse Kuh <sup>A</sup>X und <sup>B</sup>L - wie auch die Kuh <sup>B</sup>R - wahrscheinlich aus ein und derselben Hand. Ihrer Ansicht nach hat er zuerst <sup>B</sup>L versucht, dann aber gemerkt, daß die Figur in den Proportionen nicht gelang und auf dem anderen Krug <sup>A</sup>X gemalt (Drawings, 11). Als Alternative erwägt sie jedoch auch die Interpretation, daß <sup>B</sup>L eine spätere mißlungene Kopie von <sup>A</sup>X darstellt.

Vgl. zur Auseinandersetzung mit der These von den Schulübungen auch J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 155.

Die *Vorlagenskizzenhese* (C), daß die Zeichnungen auf den Krügen mit den Wandmalereien zu verbinden sind, ist interessant. Durch sie werden zwar die Pithoi als solche abgewertet und vom Eingangsbereich und einer „kultischen Funktion“ abgekoppelt, die verwendeten Einzelmotive jedoch zugleich aufgewertet. Denn wenn sie Teile der Wandbemalung bildeten, bekommen sie deutlichst einen öffentlichen Charakter und „expressiven“ Sinn. Sie sind nicht mehr Ausdruck eines Individuums, sondern einer - wie auch immer genauer zu bestimmenden - sozialen Größe. Ihr religiöser Bezugsrahmen wechselt von der Ebene der Privatfrömmigkeit zur regionalen oder sogar nationalen Ebene. Bereits P. BECK hatte einen Zusammenhang der Wandmalereien und der Pithosmalereien erwogen. Ausgangspunkt ist vor allem die ohne Kontext gefundene Keramikscherbe, auf der eine sitzende Figur (<sup>SZ</sup>) dargestellt ist, die sowohl vom Stil als auch von den verwandten Farben enge Beziehungen zu den Verputzmalereien aufweist<sup>712</sup>. Es liegt nahe, auch die Pithosmalereien als Skizzen oder Vorlagen für die Wanddekoration zu deuten<sup>713</sup>. Die isolierte Keramikscherbe ist allerdings das einzige Beispiel, das so deutliche Parallelen zu den Wandmalereien aufweist. Für die übrigen Motive auf den beiden Pithoi, obwohl auch hier eine *stilistische* Nähe des ikonographischen Repertoires zu beobachten ist<sup>714</sup>, läßt sich gleiches nicht festhalten. So findet sich unter den erhaltenen Wandbemalungen kein einziges Motiv, das etwa den Besfiguren, der Leierspielerin oder der Verehrerprozession vergleichbar wäre. P. BECK nennt deshalb eine Alternative zu der Annahme von *Vorlagenskizzen*: „Another possibility ... is that the mural artists were simply »keeping in practise« by drawing on the pithoi motifs from their iconographic repertoires, without any intention of transferring these specific sketches to the walls“<sup>715</sup>. Diese attraktive Annahme ist - wie BECK selbst betont - stark hypothetisch und kaum nachzuweisen.

Beide Hypothesen, Vorlagenskizzen und Skizzen als Übungsstückchen der Wandbemaler, können ungezwungen die Parallelitäten erklären und auch, warum einige Motive auf den Pithoi unvollendet blieben oder nachbearbeitet wurden. Gegen beide Hypothesen sprechen einerseits die Unterschiede in der Motivwahl und der erhebliche zeitliche Abstand, der etwa zwischen dem bereits verblaßten <sup>AW</sup> und den restlichen Motiven gelegen haben muß.

Schließlich ist noch die *Gelegenheitsthese* (D) zu nennen. Sie geht davon aus, daß die Zeichnungen von Besuchern der Karawanserei „spontan“ auf die Pithoi aufgetragen wurden. Die These versucht weder einen Zusammenhang zwischen Inschriften und Malereien

712 Vgl. P. BECK, Drawings, 41-43.

713 Vgl. diese Annahme neben anderen bei P. BECK, Drawings, 60; H. WEIPPERT, Palästina, 671 und O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 242.

714 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 241f sehen weitere Bezugspunkte in den Motiven aus dem „Repertoire königlicher Herrschaftsikonographie“ (241), den Pferdendarstellungen und dem Bogenschützen.

715 P. BECK, Drawings, 60.

herzustellen, noch versucht sie die Malereien als je kohärente Sinn- und Bezugssysteme zu deuten. Zudem ist sie in bezug auf die Frage nach der Bedeutung der Zeichnungen flexibel, da sie nicht jedes Einzelmotiv mit einem religiösen Ausdruckswillen oder einer speziellen Intention verbinden muß. Zum Teil überwiegt bei der vorausgesetzten Intention das Moment des „Zeitvertreibs in der langweiligen Wüste“ gegenüber einem zielgerichteten Ausgesagewillen (etwa in <sup>A</sup>A-D; <sup>A</sup>W; <sup>B</sup>K; <sup>B</sup>R). Zu einem anderen Teil sind die Malereien in etwa analog zu den Inschriften zu verstehen. Mit der Auswahl religiös besetzter bzw. aus dem Repertoire religiöser Ikonographie stammender Motive (<sup>A</sup>E-G; <sup>A</sup>S-T; <sup>A</sup>U; <sup>A</sup>X; <sup>B</sup>M-Q; <sup>B</sup>R) sollen die mit den Motiven verbundenen Inhalte (Prosperität; Schutz; Versorgung; Leben) - wie der Segen für den Adressaten durch die Segensformel - durch das Auftragen bzw. durch „das nach außen Tragen“ evoziert werden (Votivcharakter). Zum Teil deuten die Motive einen Verehrungskontext an (Leierspielerin <sup>A</sup>U, Verehrerprozession <sup>B</sup>M-Q), wobei nicht zu bestimmen ist, welcher Gottheit der hier angedeutete Kult gilt. Schwierigkeiten macht dieser These allerdings das z.T. ungewöhnliche Motivrepertoire einerseits und der überwiegend syro-phönizische Stil der Malereien andererseits. Es ist nur schwer denkbar, daß sich ausschließlich Gäste aus dem Norden (wenn überhaupt) diesem „Zeitvertreib“ hingeeben haben sollen. Denkbar wäre allerdings, die beiden letztgenannten Thesen zu kombinieren, was P. BECK durch ihren Vorschlag des „keeping in practise“ faktisch getan hat (s.o.). Dabei wäre zu überlegen, ob man nicht nur einen Teil der Zeichnungen mit den Künstlern in Verbindung bringen könnte, den verbleibenden Rest aber durch die „Gelegenheitsthese“ erklären könnte.

Eine Entscheidung für eine der Thesen zum „Sitz im Leben“ der Zeichnungen kann hier nicht gefällt werden. Am plausibelsten erscheinen die beiden zuletzt diskutierten Möglichkeiten. Es scheint aufgrund der zusammengestellten Argumente wahrscheinlich, daß die „Kunstform“, Malereien unterschiedlichen Stils und unterschiedlichster Motive auf Vorratskrügen anzubringen, eher eine „künstliche“ denn eine genuine „künstlerische“ Form der Gestaltung ist<sup>716</sup>. Zudem scheint kein einheitlicher Sinnkomplex (dekorativer, schulischer, religiöser oder kultischer Kontext o.ä.) im Hintergrund der Malereien zu stehen.

Die oben aufgeworfene Frage nach der *religionsgeschichtlichen Bedeutung* der Pithos-Malereien in *Kuntilet ʿAḡrūd* ist nach diesem Durchgang sehr moderat zu beantworten. Sicher ist, daß sich in den Malereien weder eine Wallfahrtsfrömmigkeit noch eine von der jüdischen Staatsreligion abgedrängte synkretistische Frömmigkeit spiegelt. Weitreichende Thesen - sei es bezogen auf die Ikonographie in der Eisen IIC-Zeit oder erst recht auf die in diesem Kapitel schwerpunktmäßig überprüfte Ascheraikonographie - lassen sich aus dem Material bisher ohne belastende Hypothetik nicht ziehen. Weder ist Aschera anthropomorph

---

716 Zumindest fehlen für eine solche disparate Gestaltung bisher die Parallelen.

dargestellt noch ihr genuines hölzernes Kultobjekt abgebildet. Die Malereien können weder dem Dilemma einer fehlenden eindeutigen Ascheraikonographie abhelfen, noch können sie den Interpretationsrahmen für die Inschriften abgeben.

### E. „Bäumchen wechsel dich“? Eine Aschere als Kultobjekt YHWHs

Der folgende Abschnitt befaßt sich mit der These, daß eine Aschere nicht, wie der Terminus *ʿāšerāh* andeutet, ausschließlich ein der Göttin Aschera zuzuordnendes hölzernes Kultobjekt gewesen ist, sondern daß das so bezeichnete Kultsymbol mit einer beliebigen, auch männlichen Gottheit verbunden werden konnte. Unter Voraussetzung dieser These kann z.B. die Aschere in Ri 6,25-32 als Kultsymbol Baals, die Aschere in Dtn 16,22 hingegen als Kultsymbol YHWHs gedeutet werden. Obwohl diese These bereits vor der Entdeckung der Ascherainschriften von *Ḥirbet el-Kōm* und *Kuntilet ʿAḡrūd* vertreten worden ist, hat sie doch durch die Diskussion um die Interpretation des Suffixes an *ʿšrth* „seine Aschera“ erheblich an Boden gewonnen. Wie allgemein bekannt, gibt es grundsätzlich drei Möglichkeiten, das *ʿšrth* zu erklären: (1) Gegen die vermeintlich geltenden Regeln der Hebräischen Grammatik meint *ʿšrth* eine personale Größe, die Göttin Aschera, und in den Inschriften ist eine Paarrelation zwischen YHWH und Aschera zum Ausdruck gebracht. (2) *ʿšrth* steht in den Inschriften für das Kultsymbol Aschere, das der Göttin Aschera zuzuordnen ist. Auch hier wird durch das Suffix eine Paarrelation zwischen Aschera und YHWH angezeigt. Der Unterschied zu (1) liegt lediglich darin, daß die beiden Größen nicht direkt, sondern über das Objekt miteinander verbunden sind. Die Göttin wird YHWH „beigeordnet“. (3) *ʿšrth* bezeichnet in den Inschriften ein Kultsymbol. Das Suffix zeigt an, daß dieses Kultobjekt YHWH zugeordnet ist. Es ist damit analog zu YHWHs Mazzebe, YHWHs Altar oder ähnlichen Konstruktionen zu deuten. Diese Position hat besonders in den letzten Jahren bedeutende Vertreter und Vertreterinnen gewonnen. In der Einleitung wurde bereits ausgeführt, daß die Diskussion um die Deutung der Inschriften festgefahren scheint. Eine Entscheidung hängt vor allem von der Frage ab, ob man bereit ist, die phänomenologisch erschlossenen Regeln der Hebräischen Grammatik nicht auf die relativ frühen inschriftlichen Belege anzuwenden und damit die Determination des Namens durch die Suffigierung nicht als eine grammatische Unmöglichkeit zu betrachten. Die Gründe, die hier zu der Entscheidung geführt haben, die Aschera in den Inschriften als personale Größe aufzufassen, wurden bereits genannt, auch wenn ein Konsens derzeit nicht in Sicht ist.

Die in diesem Abschnitt zu diskutierende These, die Aschere sei ein Kultsymbol, das sich im Laufe der Zeit allmählich von der Göttin Aschera gelöst habe und schließlich YHWH zugeordnet wurde, bietet einen scheinbaren Ausweg aus dem Dilemma der Interpretation der Inschriften. Sie entschärft die Aussage der Inschriften, insofern diese nicht mehr eine

Paarrelation zwischen YHWH und der Göttin Aschera im 9./8. Jh. bezeugen, sondern lediglich von einem Repräsentationsmarker oder Symbol YHWHs mit Segensfunktion sprechen, das offenbar in späterer Zeit in Ungnade gefallen ist und aus dem YHWH-Kult extirpiert wurde (z.B. Dtn 16,21; 2Kön 23,4.6.15). Die Inschriften haben dann (fast) nichts Aufregendes mehr.

Die genannte These hat über den Bereich der Inschriften hinaus zwei Facetten oder Ausprägungen: Zum einen dient sie der Interpretation der biblischen Belege des Lexems <sup>ʿ</sup>*ašerāh*, zum anderen wird sie intensiv zur Deutung des ikonographischen Befundes genutzt. Die beiden Ausformungen, die hier jeweils einzeln zu diskutieren sind, haben im derzeitigen Konzert der Meinungen großes Gewicht und entsprechend hohe Bedeutung, da die Folgen für die Beurteilung der religionsgeschichtlichen Entwicklung Israels/Judas entsprechend weitreichend sind. Bereits mehrfach ist die Ablehnung dieser These in der vorliegenden Arbeit angeklungen und die Zugehörigkeit des Kultpfahls allein zur Göttin Aschera herausgestellt worden, die Rechtfertigung dieser Ablehnung wurde jedoch bewußt an den Schluß der Diskussion um Ascherasymbole und Ascherasymbolik gestellt. Denn die These und die hier vorgebrachten Gegenargumente schlagen einen großen Bogen zurück, der entsprechend die gesamte Untersuchung durchzieht und deren Ergebnisse mehrfach voraussetzt. Sie kehrt einerseits zurück zur Interpretation der biblischen Ascherabelege, befragt aber zugleich die Auseinandersetzung um die Aschera-Ikonographie, ob nicht doch ein wesentlicher Punkt außer acht gelassen worden ist. Die These wird in der derzeitigen Forschung in vielfachen Facetten vertreten. Eine Übersicht über die Meinungsvielfalt und die unterschiedlichen Ausprägungen ist hier nicht angezielt, sondern es soll jeweils an wenigen Beispielen zunächst die literarische, dann die ikonographische Seite der These diskutiert werden.

### ***1. Hat Aschera wegen zunehmender Bedeutungslosigkeit ihr Symbol zur Verfügung gestellt?***

Für den Bereich der biblischen Belege soll die Auseinandersetzung überwiegend mit JUDITH M. HADLEY geführt werden. HADLEY bezieht sich in ihrer Dissertation auf die Position T. YAMASHITAS, der bereits 1964 seine Überlegungen wie folgt zusammenfaßte:

„All these observations seem to indicate that Asherah in the Old Testament reflects various changes in the Israelites' understanding of the term. The transition may have been something like the following:

1. Asherah as the consort of El, as reflected in the Ugaritic mythological texts, seems to have been almost forgotten by the Israelites.

2. Asherah as the goddess, paired with Baʿal, is on the way to being forgotten since:
  - a) the word אַשְׁרָה is in the process of becoming simply the designation of a wooden cult object.
  - b) ʿAshtoret instead of Asherah ist paired with Baʿal.
3. Asherah is a wooden object representing the goddess.
4. Asherah is a wooden cult object<sup>717</sup>.

J.M. HADLEY kommt in ihrer Untersuchung für die letzten beiden Phasen zu einem ähnlichen Ergebnis wie T. YAMASHITA, geht aber insofern über ihn hinaus als sie die Zuordnung des Kultobjekts zu YHWH pointierter herausstreicht. Dazu wertet sie sowohl eine semantische wie syntaktische Auffälligkeit der biblischen Belege aus. Sie geht von der Beobachtung aus, daß die weitaus größere Anzahl der 40 Belege des polysemantisch verwendeten Lexems <sup>a</sup>šerāh nicht auf der personal-göttlichen, sondern auf der kultisch-objekthaften Verwendungsseite liegt. Hinzu kommt die auffallend häufige Verwendung des Plurals (22 gegenüber 18 Belege, wobei das Verhältnis noch deutlicher wird, wenn man die Stellen abzieht, wo der Terminus personal verstanden werden muß). Die syntaktische Beobachtung bezieht sich hauptsächlich auf die sieben Stellen, wo der Terminus möglicherweise eine Göttin bezeichnet, nämlich Ri 3,7; 1Kön 15,13; 18,19; 2Kön 21,7; 23,4.7; 2Chr 15,16. Bis auf den letztgenannten Beleg ist das Lexem jeweils durch den Artikel determiniert. Insofern <sup>a</sup>šerāh als Eigennamen gedeutet wird, „widerspricht“ dies den Regeln der klassischen Hebräischen Grammatik, da Eigennamen nicht durch Artikel determiniert werden müssen und können. Diese grammatische Auffälligkeit ist bereits häufiger in der Forschungsgeschichte als Argument gegen die Existenz einer Göttin <sup>a</sup>šerāh im Alten/Ersten Testament vorgebracht worden. So weit will HADLEY allerdings nicht gehen; ihrer Ansicht nach hat es in spätvorexilischer Zeit durchaus eine Göttin Aschera gegeben. Dennoch mißt sie dem Befund bei der Interpretation der <sup>a</sup>šerāh-Belege eine hohe Bedeutung bei. Zunächst weist sie die These zurück, daß der Gebrauch des Artikels mit der Zusammenstellung Baals bzw. dem determinierten *habbaʿal* zusammenhängt<sup>718</sup>. Sie deutet den Befund als Indikator für einen Prozeß, in dem sich der Terminus von der Göttin löst und immer stärker auf die kultisch-objekthafte Bedeutungsseite wechselt: „However, what may be happening is that the term »asherah« is in the process of losing its identification with the goddess, and becoming merely the wooden object. While Asherah was still worshipped as a goddess during the monarchy period, perhaps by the time of dtr himself, and certainly the Chronicler, the term had ceased to be used with any knowledge of the goddess whom it had originally represented, and from whom it received its name“<sup>719</sup>. „By the time of the deute-

717 T. YAMASHITA, Goddess, 137.

718 Vgl. J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 92.

719 J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 92.



ronomistic compilers, the distinction between Asherah the goddess and asherah the wooden cultic symbol had perhaps become totally obscured, hence the tendency to pluralize asherah (and Baal as well?), and the confusion with those few »transitional« texts (notably 1 Ki. xv 13 and II Ki. xxi 7)<sup>720</sup>. Die Verwirrung besteht nach HADLEY vor allem in der Umsetzung dieser Stellen in der Chronik, wo die personalen Referenzen nicht mehr völlig verstanden worden seien. Der Prozeß der zunehmenden Bedeutungslosigkeit der Göttin sei zur Zeit der Chronik abgeschlossen. Diese kenne nur noch das hölzerne Kultobjekt, von dem sie, mit Ausnahme von 2Chr 15,16, nur noch im Plural spricht<sup>721</sup>. Durch den wachsenden Identitätsverlust will HADLEY auch das „Ascheraschweigen“ und das Fehlen von theophoren Personennamen mit dem Element Aschera erklären<sup>722</sup>. Durch die schwindende Bedeutung der Göttin hätte ein Desiderat an Fruchtbarkeitskompetenzen in der Religion Israels/Judas aufbrechen können, wenn nicht YHWH in die Bresche gesprungen sei und die Funktionen Ascheras in das Gottesbild integriert worden wären: „It may be that he has absorbed the earlier Canaanite fertility goddesses into his cult, and the statues which were formerly dedicated solely to the goddess Asherah have now become part of Yahweh's cultic paraphernalia. The asherah pole may have even become a hypostatization of Yahweh's fertility aspects“<sup>723</sup>.

Wie das letzte Zitat zeigt, greift ihre These weit aus, so daß sich eine Auseinandersetzung im Grunde sowohl mit der Einzelinterpretation der Belege als auch mit dem literarhistorischen und religionsgeschichtlichen Modell insgesamt beschäftigen müßte. Hier sollen nur einige Punkte herausgegriffen werden.

Dabei soll mit den Punkten begonnen werden, die am weitesten von der These der Aschere als Kultobjekt YHWHs wegführen. Daß Kultbilder, die zuvor allein der Göttin galten, YHWH zugeordnet worden seien, kann nicht überzeugen. Vor allem die Interpretation zu dem *pæsaël hā<sup>a</sup>šerāh* in 2Kön 21,7 muß in Zweifel gezogen werden: „By Manasseh's time, it is possible that the asherah statue had lost enough of its »goddess background«, and was considered more as an aspect of fertility, so that the image was allowed to stand until Josiah's reform“<sup>724</sup>. Es ist unzweifelhaft, daß es sich in 2Kön 21,7 um ein Kultbild der Göttin Aschera handelt. An kaum einer anderen Stelle kommt der „goddess background“ stärker zum Tragen als hier. Daß Manasse ein *pæsaël hā<sup>a</sup>šerāh* im Jerusalemer Tempel aufstellte, dürfte religionspolitische Hintergründe haben. Die Aktion wird von den Deuteronomisten scharf verurteilt und eine Zuordnung zu YHWH scheint undenkbar. Die Änderung des

---

720 J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 116.

721 Vgl. J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 96.

722 Vgl. J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 114.

723 J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 116.

724 J.M. HADLEY, Yahweh's Asherah, 115.

Chronisten in 2Chr 33,7.15 (*pæsæl hassæmæl; hassæmæl*) ist signifikant, zeugt aber gerade nicht davon, daß der Chronist das *pæsæl ha<sup>a</sup>šerāh* nicht mehr mit der Göttin verbunden oder als Kultbild der Göttin verstanden hat<sup>725</sup>. Das „Ascheraschweigen“ der Propheten und das Fehlen der theophoren Personennamen mit Ascherabezug lassen sich nicht durch die allmählich schwindende Identität der Göttin erklären. Gerade wenn HADLEY für die Königszeit zugesteht, daß Aschera als Göttin eine Rolle gespielt hat und die Tendenz des Identitätsverlustes erst unter Joschija bzw. den (nach HADLEYS Deuteronomismusmodell) vorexilischen Deuteronomisten einsetzt, fällt das Fehlen einer vorexilischen Ascherakritik bei Hosea und Jeremia auf. Das Fehlen von Personennamen mit theophorem Aschera-Element darf nicht gegen die Bedeutung der Göttin in vorexilischer Zeit angeführt werden. Die Rolle des Ascherakultes in vorexilischer Zeit läßt sich nicht am Onomastikon ablesen. Es gibt genügend Beispiele, daß sich die Stellung von Gottheiten im Pantheon und die Bedeutung in der offiziellen oder privaten Frömmigkeit nicht angemessen im Onomastikon spiegelt.

Die von HADLEY beschriebene Entwicklungslinie weist Brüche auf, wenn man sie mit der „Chronologie“ der Ascherabelege in Beziehung setzt. Die Zuordnung des Kultobjekts zu YHWH würde - setzt man die Richtigkeit der hier vorgelegten Analyse voraus - in dem frühesten literarischen Ascherabeleg in Dtn 16,21 massiv festgeschrieben. Diese Stelle ist jedenfalls wesentlich früher als z.B. 1Kön 18,19, wo unzweifelhaft die Auseinandersetzung mit einer personalen Größe, der Göttin Aschera, dominiert. HADLEY kann die relativ späte dtr Zusammenstellung der Aschera mit Baal nicht erklären, wenn die Konfusion zwischen Kultsymbol und Göttin bereits bei den vorexilischen Deuteronomisten zu finden ist. Noch deutlicher zeigt sich eine Ambivalenz der Interpretation für die Belege, in denen die Aschere Baal oder dem Baalsaltar zugeordnet wird. Wenn doch das Kultsymbol bereits spätvorexilisch als z.T. akzeptierte Hypostasierung von Fruchtbarkeitsaspekten YHWHs verstanden wurde, warum wird es dann durch die Zuordnung zu Baal derart diskreditiert? Die Pluralisierung in den biblischen Belegen ist nicht als Zeichen des Identitätsverlustes oder auf Unverständnis der Autoren zurückzuführen, sondern ein bewußt eingesetztes Stilmittel vor allem der Deuteronomisten. Daß daraus nicht auf einen Schwund des personalen Verständnisses geschlossen werden kann, zeigen die schon früheren pluralischen Belege von Baal und die ebenfalls dtr pluralischen Belege von Astarte. Gerade letztere dürften bei der hohen Präsenz Astartes im phönizischen Raum wohl kaum analog als Zeichen eines Identitätsverlustes zu deuten sein. Vielmehr dürfte die häufige Verwendung des Plurals eine Pauschalisierungstendenz anzeigen, die bei den Deuteronomisten (z.B. Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3) und vor allem in der Chronik (z.B. 2Chr 14,2; 17,6; 19,3; 31,1; 33,19; 34,3) und den übrigen nachexilischen Belegen (Jes 17,8; 27,9; Mi 5,13 [Jer 17,2]) durchschlägt. An-

725 Vgl. dazu C. FREVEL, *Elimination*, 267f.

dererseits gilt es zu beachten, daß der Numerus in den Belegen der Königsbücher (ausgenommen 2Kön 17,16; 23,15) über ein Bezugssystem zu erklären ist, in dem die Pluralbelege die Nord- und Südreichgeschichte rahmen (1Kön 14,15.23; 2Kön 17,10; 23,14) und innerhalb dieses Rahmens nur der Singular verwandt ist (1Kön 15,13; 16,33; 2Kön 13,6; 18,4; 21,3.7; 23,4.6.7).

Das Auftauchen des Artikels in den personal zu verstehenden Stellen darf ebenfalls nicht auf den Statusverlust oder Identitätsschwund gedeutet werden. Auch hier zeigen die Parallelen der Determination von *ba ʿal* und *ʿaštoræt* bzw. *ʿaštarôt* (vgl. z.B. Ri 2,13; 19,7; 1Sam 7,3.4; 12,10) oder das determinierte *hattammûz* in Ez 8,14 an, daß der Artikel nicht der personalen Identität widerspricht. Läßt sich die Determination bei *ba ʿal* noch über den Gattungsbegriff erklären, fällt diese Lösung bei den *ʿaštarôt* schon schwerer und bei *hattammûz* gänzlich aus.

Die Änderungen in den Chronikbelegen sind nicht als Verlust der Identität der Göttin und durch ein Unverständnis der Chronisten zu deuten, sondern als intentionale Einengung des Terminus *ʿašerāh*. Die Elimination der Göttin, die sich vor allem in 1Chr 10,10; 2Chr 15,16; 33,7.15 vollzieht, erklärt die Änderungen, wie an anderer Stelle dargelegt, immer noch überzeugender<sup>726</sup>.

Schwierigkeiten bereitet die These auch, wenn man über den Rand der biblischen Belege hinausschaut. HADLEY sieht den Wechsel des Kultobjekts von der Göttin Aschera zu YHWH als einen Prozeß an, der sich vor allem spätvorexilisch vollzieht. Wie zu erwarten, interpretiert sie das *ʿšrth* in den Inschriften von *Kuntilet ʿAğrūd* und *Ḥirbet el-Kōm* nicht personal, sondern objekthaft, allerdings in beiden Inschriften unterschiedlich. Während sie für *Kuntilet ʿAğrūd* im ausgehenden 9. Jh. bzw. beginnenden 8. Jh. festhält: „Therefore, in this inscription, »his asherah« most probably refers to the wooden cultic object representing the goddess Asherah, which is often found in Yahweh's temple“<sup>727</sup>. Auch sieht sie in dem stilisierten Baum über dem Löwen auf Pithos A die Göttin durch ihr Kultsymbol dargestellt<sup>728</sup>. Mitte des 8. Jhs. in der Inschrift von *Ḥirbet el-Kōm* hält sie dann bereits die Ablösung von der Göttin für möglich: „It may also be possible that by the 8th century BC Yahweh had begun to absorb the worship of Asherah into his cult, and perhaps the asherah pole had become to be recognized as the hypostatization of Yahweh's nurturing concern for his people“<sup>729</sup>. Ist die hier zum Ausdruck kommende Verschiebung wirklich plausibel zu

---

726 Vgl. dazu C. FREVEL, *Elimination, passim*.

727 J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 165.

728 Vgl. J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 199-200.252. „I believe that the goddess Asherah (or at least her image) is indeed depicted on Pithos A, but in the form of the sacred tree flanked by two ibexes ...“ (ebd. 200).

729 J.M. HADLEY, *Yahweh's Asherah*, 142.

machen oder muß man nicht viel eher davon ausgehen, daß in beiden Inschriften mit „seiner Aschera“ das Gleiche gemeint ist? Ist die Annahme Zuordnung des Kultobjekts zu YHWH Mitte des 8. Jhs. angesichts 1Kön 15,13; 2Kön 21,7; 23,6.7 und 1Kön 18,19 überhaupt konsistent? Gegenüber ihrer These zu den literarischen Belegen hat sich die von HADLEY angenommene Entwicklung um anderthalb Jahrhunderte nach oben verschoben<sup>730</sup>. Will man nicht mit einer wechselnden Zugehörigkeit des Symbols (zuerst zur Göttin, dann zu YHWH und schließlich zur repersonalisierten Göttin) rechnen, läßt sich eine Interpretation der Aschere als Kultsymbol YHWHs in den außerbiblischen Inschriften von *Hirbet el-Köm* und *Kuntilet ʿAḡrūd* nicht mit der biblischen Evidenz parallelisieren.

Zusammenfassend: Die These, der Terminus *ʿašerāh* habe allmählich seine personale Bedeutungsseite verloren und das Kultsymbol Aschere sei zum YHWH-Symbol geworden, kann als Erklärungsmodell für die biblischen Belege nicht überzeugen. Weder läßt sich diese Annahme konsequent durchhalten noch kann sie die Auffälligkeiten der biblischen Belege ausreichend erklären. Sie erzeugt erst recht Widersprüche, wenn man sie über die biblischen Belege hinaus auf die Interpretation der Inschriften überträgt. Es ist plausibler davon auszugehen, daß - wie auch der Terminus *ʿašerāh* nahelegt - das Kultobjekt der Göttin Aschera zuzuordnen ist. Es ist nur schwer vorstellbar, daß der Name des Kultobjekts beibehalten worden wäre, wenn zu gleicher Zeit noch die Göttin gleichen Namens innerbiblisch (in 1Kön 15,13; 2Kön 21,7; 23,7) bzw. außerbiblisch in unmittelbarer Nachbarschaft (*Tēl Miqnē/Ekron*) „präsent“ war. Faktisch bedeutet die Zuordnung des Kultobjekts zu YHWH eine Entlastung gegenüber den Widersprüchen zwischen Ascheraverehrung und dem Erklärungsmodell der YHWH-Monolatrie. Die Brisanz der Inschriftenfunde aus *Kuntilet ʿAḡrūd* und *Hirbet el-Köm* wird abgemildert und die Präsenz der Aschera in der vor-exilischen Religion Israels marginalisiert. Demgegenüber muß eingefordert werden, daß die Polysemie des Terminus *ʿašerāh* in den Analysen stärker durchschlägt: *Die Göttin und ihr Kultobjekt sind nicht zu trennen.*

730 Das scheint HADLEY auch selbst aufgefallen zu sein. In ihren Conclusions verschieben sich beide oben zitierten Interpretationen zu den Inschriften und bewegen sich wieder aufeinander zu. Zu *Hirbet el-Köm* heißt es dort: „However, it shows that this cultic symbol was part of Yahwistic worship. It may be that at this time Yahweh was absorbing this symbol into his cult, and so the object would represent his nurturing, procreative aspects. This would be a possible interpretation, given the text which we have. Alternatively, it is possible that the goddess was still known and worshipped at this time, and so the inscription would then indicate a blessing by Yahweh and the representation of his consort which stood in the temple“ (Yahweh's Asherah, 251, Herv. vom Verf. C.F.). Umgekehrt wird die hier stärker betonte Alternative, daß die Aschere das Symbol der Göttin Aschera war und die Inschrift damit eine Paarrelation zum Ausdruck bringt, für die Inschriften von *Kuntilet ʿAḡrūd*, wo sie im Haupttext bestimmend war, zurückgedrängt: „YHWH was worshipped with his special cultic object, known as asherah“ (ebd. 252, Herv. vom Verf. C.F.).

## 2. Multivalente Baumsymbolik und die Aschere als Kultobjekt.

### Zur ikonographischen Variante der These

Wie oben bereits herausgestellt worden ist, ist die These, daß eine Aschere sowohl ein Kultobjekt der Göttin als auch vor allem in der späteren Eisenzeit ein Kultsymbol YHWHs gewesen sei, eng verbunden mit der Interpretation der Inschriften von *Kuntilet ʿAgrūd*. Sie greift aber auch in den Bereich der Ikonographie aus. Obwohl die Auseinandersetzung in diesem Bereich vor allem an der Studie von OTHMAR KEEL und CHRISTOPH UEHLINGER geführt werden soll, ist die These nicht erst in der Studie von 1992 entstanden und entwickelt worden, sondern hat bereits in anderen Arbeiten der „Freiburger Schule“ eine bedeutende Rolle gespielt. Drei Beispiele aus den verschiedenen Arbeiten sollen zur Sprache kommen: Bereits URS WINTER, der die Aschera in den Inschriften konsequent kultisch-objekthaft deutete, tendierte zu dieser Lösung<sup>731</sup>. Zwar überschreibt er seine Argumentation zu den biblischen Belegen völlig zu Recht mit dem Titel „Die Göttin und ihr Kultobjekt sind nicht zu trennen“<sup>732</sup>, überträgt aber dann seine Interpretation der Inschriften auf den biblischen Befund, vor allem auf die Deutung von Dtn 16,21: „Die Aschera hat sich, so möchte man aufgrund der Inschriften aus Chirbet el-Qom und Kuntillet Adschrud vermuten, so weit von ihrer ursprünglichen Bindung an die Göttin gelöst, dass man sie im südlichen Juda des 7. Jhs. v. Chr. als Kultobjekt JHWHs verstehen konnte“<sup>733</sup>.

Explizit findet sich die These auch bei SILVIA SCHROER in ihrer Studie zur „Zweigöttin“, wo sie bereits zu einer wechselnden Zuordnung neigt. Sie schreibt dort zu den Ascheren:

„Neben den grünen Bäumen gab es in Israel zu dem die sog. Ascheren, die wohl meist stilisierte Holzpfähle gewesen sein dürften. Spätestens zur Regierungszeit Ahabs (871-852 v. Chr.), wahrscheinlich aber schon in vormonarchischer Zeit, muss die namentliche Verbindung dieser stilisierten Bäume mit der kanaanäischen Göttin Aschera gang und gäbe gewesen sein ... Aus den inzwischen bekannten Inschriften von Kuntillet Adschrud und Chirbet el-Qom geht zumindest soviel hervor, dass diese Ascheren im 9./8. Jh. v. Chr. eine in den JHWH-Kult integrierte numinose Macht präsentierten, von der man sich Schutz und Segen versprach. Die alttestamentliche Verketzerung ist wohl auf die Ablösung und Verselbständigung ihrer Bedeutung zurückzuführen und Zeichen einer wirklichen oder vermeintlichen Konkurrenz der Aschera/Ascheren zum JHWH-Kult“<sup>734</sup>.

Die Stichworte „Integration“, „Ablösung“ und „Verselbständigung“ deuten die Verschiebung des Kultsymbols von der Göttin weg zu YHWH und wieder in den Ascherakult hinein an. Ähnlich schreibt SCHROER in ihrer Dissertation: „Die atl. Verketzerung der Aschera - als Göttin und ihrer Manifestationen im heiligen Baum/Holzpfaahl oder im säugenden Muttertier - und ihrer VerehrerInnen zeigt, welche grosse Bedeutung sie in Israel, im Nord- wie

---

731 Vgl. U. WINTER, Frau, 486-490.

732 U. WINTER, Frau, 550.

733 U. WINTER, Frau, 560.

734 S. SCHROER, Zweigöttin, 217.

Südreich, gehabt haben muss. Das Kultsymbol mit seiner unauflöselichen Verbindung zur Göttin Aschera scheint als ein JHWH bei- und untergeordnetes Schutznumen und/oder Fruchtbarkeitssymbol im israelitischen Kult toleriert worden zu sein. *Es bot aber zu jeder Zeit Einlass für den Fruchtbarkeits- und Göttinnenkult, dem es ja entstammte*<sup>735</sup>. Auch hier wird bereits die „Springerfunktion“ des Kultsymbols Aschere herausgestrichen und die der Konzeption inhärierende Ambivalenz betont. Unauflöseliche Verbindung zur Göttin einerseits und Zuordnung zum YHWH-Kult andererseits.

OTHMAR KEEL tritt 1990 in seiner Studie zur früheisenzeitlichen Glyptik in Palästina/Israel für die These der Verschiebung des „Baumsymbols“ (und gemeint ist nichts anderes als die Ascheren, die KEEL mit „heiligen Bäumen“ gleichsetzt) in den YHWH-Kult ein, allerdings zeitlich und sachlich bereits sehr weit ausgreifend. In seinem zusammenfassenden Überblick heißt es zum stilisierten Baum: „Auf's Ganze gesehen ist das Verschwinden der anthropomorphen weiblichen Gottheiten von den Siegelamuletten der EZ I ein auffälliger Zug dieser Glyptik. Die mindestens ikonographisch in der EZ I vollgezogene Reduktion weiblicher Gottheiten auf den von ihnen gestifteten Segen (säugendes Muttertier, Baum) *erleichtert die Übertragung dieser Segensmacht auf einen einzigen (männlichen) Gott*. In den Patriarchengeschichten wird nicht nur der Segen der Herden, sondern werden auch verschiedene heilige Bäume mit JHWH in Beziehung gebracht (Gen 12,6f; 13,18; 18,1ff; 21,33; vgl. 21,15; 35,8 u.ö.)“<sup>736</sup>.

Die genannte These ist nun in jüngster Zeit durch OTHMAR KEEL und CHRISTOPH UEHLINGER forciert vorgetragen und umfassend verankert worden. Sie verbinden die Ablösung des Kultobjekts von der Göttin und die Zuordnung des Symbols zu einem männlichen Gott (YHWH, El u.a.) mit weitläufigen Entwicklungen im ikonographischen Symbolsystem, die die weite Zeitspanne von der Mitte des 2. Jts. bis zur ersten Hälfte des 1. Jts. umfassen. Das macht eine Auseinandersetzung mit der These entsprechend schwierig, zumal die Studie ihre Argumentation durch eine Fülle von Bildern zu untermauern versucht. Die genannte These kommt vor allem in der Darstellung des ikonographischen Symbolsystems der Eisen IIB- und IIC-Zeit zum Tragen. Auch KEEL und UEHLINGER interpretieren die Aschera in den Inschriften wie U. WINTER und S. SCHROER (allerdings mit breiter Argumentation) kultisch-objekthaft. YHWHs Aschera ist „ein ihm als Segensvermittler beigeeselltes Kultsymbol in Gestalt des stilisierten Baumes“<sup>737</sup>. In Konvergenz dazu sehen sie in der Eisen IIB-Zeit das Endstadium eines in der Spätbronzezeit beginnenden Entwicklungsprozesses, der durch das Zurücktreten anthropomorpher, vor allem gynaikomorpher Darstellungen von

735 S. SCHROER, Bilder, 43f (Herv. vom Verf., C.F.); vgl. DIES., Aschera, 22.

736 O. KEEL, Glyptik, 416f (Herv. vom Verf., C.F.).

737 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 463.

Gottheiten geprägt ist. Das Symbol löst sich in diesem Prozeß von der Göttin und wird zu einem geschlechtlich völlig indifferenten numinosen Machtsymbol<sup>738</sup>. In der Eisen IIB/C-Zeit kommt damit eine Tendenz zum Tragen, die nach KEEL und UEHLINGER in der Eisen I-Zeit schon sichtbar ist, daß nämlich die Verbindung von Göttin und Baum „zunehmend implizit wurde“<sup>739</sup>. Nur noch in wenigen Darstellungen des 9./8. Jhs. sehen sie in der Relation von Göttin und Baum eine „Transparenz“ des Symbols auf die Göttin. Es handelt sich um die Darstellung eines elfenbeinernen Salblöffels aus Hazor<sup>740</sup> und den stilisierten Baum über dem Löwen aus *Kuntilet 'Ağrūd*<sup>741</sup>. Nur in der Darstellung der „Frau am Fenster“ in den Elfenbeinen aus Samaria sehen sie die „Transparenz“ noch umschlagen in eine explizit anthropomorphe Darstellung<sup>742</sup>. Alle genannten Darstellungen sind durch die phönizische Tradition beeinflusst. Als Kontrapunkt zu den wenigen Beispielen, in denen nach KEEL und UEHLINGER das Baumsymbol noch der Göttin zuzuordnen ist bzw. auf sie hin transparent

---

738 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 264f.

739 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 264.

740 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 224f mit Abb. 214. Der in die erste Hälfte des 8. Jhs. zu datierende Salblöffel (zur stilistischen Einordnung H. WEIPPERT, *Palästina*, 659; P. WELTEN, *Art. Salbe*, 262f) hat im Verhältnis zur Löffelschale einen recht breiten (ca. 5-6 cm) abgeflachten Stiel, der mit vier übereinanderstehenden Voluten und in diese hineingesetzten Palmetten dekoriert ist. Die flachen Seiten sind im Bereich des Schalenrandes mit zwei Taubendarstellungen versehen. Auf der Unterseite der Schale erscheint ein breites Frauengesicht mit in der Mitte gescheitelter Kurzhaarfrisur. Der lange Stiel ist auf der Unterseite nicht dekoriert. Für KEEL und UEHLINGER erscheinen „die *beiden* Seiten des Löffels wie zwei Aspekte derselben Gestalt ... , den beim Gebrauch des Löffels vorne bzw. oben liegenden Palmettbaum als den sichtbaren, vordergründigen Aspekt der Göttin, ja geradezu ihren Leib, den hinten bzw. unten liegenden als ihren verborgenen, hintergründigen Aspekt“ (ebd. 225). „Da die Göttin ... als späte Manifestation der bronzezeitlichen Baumgöttin verstanden werden kann ... , legt sich eine Identifikation der Gestalt als Aschera nahe“ (ebd.). Die Tatsache der anthropomorphen Darstellung des Gesichtes wird marginalisiert, da das Gesicht an der Unterseite erscheint: „Das Objekt ist auf die Göttin transparent, ohne sie aber vordergründig anthropomorph darzustellen“ (ebd.). Die Darstellung sei mit der Göttin verbunden, „ohne daß diese aber vollgültig als personale Größe in Erscheinung träte“ (ebd. 264). Abgesehen von dieser Wertung, muß die Deutung und die Identifikation als Ascheradarstellung bezweifelt werden. Soll der mit Voluten dekorierte Stil tatsächlich den Leib der auf der Unterseite durch ihr Gesicht repräsentierten Frau darstellen? Daß die Rückseite des Stiles nicht dekoriert ist, spricht m.E. gegen die subtile These eines „Überblendungseffektes“ beim Drehen des Löffels. Sind die Einzelelemente also additiv zu einer kohärenten Komposition zu verbinden oder handelt es sich nicht doch um parataktisch nebeneinanderstehende, weitestgehend gattungstypische (vgl. die Angaben bei P. WELTEN, *Art. Salbe*, 262f; A. REICHERT, *Kultgeräte*, 192f) Dekorationselemente? Zudem muß für die Darstellung des Kopfes gefragt werden, ob es sich um eine Göttinnendarstellung handelt. Dafür könnten, müssen aber nicht (vgl. die bei H. WEIPPERT, *Palästina*, 659 angegebene Parallele vom *Tell es-Seba* \*) die Tauben an den Seiten sprechen. Schließlich müssen - wie in den bisher diskutierten Darstellungen auch - bezüglich der für die Identifikation vorausgesetzten identifizierenden Zuordnung von Vegetationselementen (Voluten und Palmetten) zu Aschera Bedenken geäußert werden.

741 S. dazu o., vor allem Anm. 701.

742 Vgl. dazu O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 225f mit Abb. 215.

ist, führen sie vor allem Siegeldarstellungen der Eisen IIB-Zeit an, in denen der stilisierte Baum von zwei Verehrern oder von geflügelten Mischwesen flankiert wird<sup>743</sup>. Ferner weisen sie auf Darstellungen hin, in denen stilisierte Bäume oder Zweige völlig isoliert auf Gebrauchskeramik erscheinen<sup>744</sup>. „Diese Darstellungen verleihen der These, daß der stilisierte Baum in der EZ II B als sexuell indifferentes Kultsymbol auch einer männlichen Gottheit zugeordnet werden könnte, zusätzliche Plausibilität. »JHWHs Aschera« dürfte von diesem Baum nicht zu trennen sein“<sup>745</sup>.

Die gleiche Tendenz sehen KEEL und UEHLINGER auch sehr stark im 7. Jh. Auch dort sind Darstellungen eines Zweiges „kaum mehr als Überbleibsel der alten Tradition von »Zweig-göttin«, Baumkult und Aschera (zu) verstehen. Es sind vielmehr Versatzstücke eines ebenso unmythologischen wie unverbindlichen Repertoire allgemeiner *Pflanzensymbolik*, zu dem u.a. auch Granatäpfel ... Lotusknospen ... oder palmblattartige Blüten gehören. Solche Pflanzensymbolik evoziert zwar weiterhin Segen und Gedeihen, doch fehlt ihr jeder explizite Bezug zu der den Segen verleihenden Macht, erst recht eine »weibliche« Dimension“<sup>746</sup>.

Wie bereits angedeutet steht diese These in dem größeren Zusammenhang der Interpretation der Entwicklung im ikonographischen Symbolsystem von der Mittelbronze IIB-Zeit bis hinunter zur Eisen IIC-Zeit. Diese Entwicklungslinie kann hier nicht in ausführlicher Form dargestellt werden, dazu muß auf die Studie selbst verwiesen werden. Hier seien lediglich einige Punkte herausgegriffen, die die Ikonographie der Göttin und die damit in Zusammenhang stehenden Sachverhalte unmittelbar betreffen: In der Mittelbronze IIB-Zeit sehen KEEL und UEHLINGER eine starke Präsenz der Göttin, u.a. in der Zweiggöttin<sup>747</sup>. In der Spätbronzezeit schon treten dann anthropomorphe Darstellungen stark zurück: „Generell bestimmt die SB-Zeit ein Rückzug der anthropomorphen, nackten, erotisch bestimmten Göttin“<sup>748</sup>. Diese Tendenz setzt sich in der Eisen I-Zeit fort: „In diesem von Dominanz geprägten Symbolsystem erscheint die Göttin bzw. ihre Segensmacht - von den Terrakotten abgesehen - fast nur noch im Substitutionssymbol des Baumes ..., der gelegentlich von Capriden flankiert wird ...“<sup>749</sup>. In der Eisen IIA-Zeit sehen KEEL und UEHLINGER vereinzelte Aufnahmen von spätbronzezeitlichen Motiven (z.B. die „Herrin der Löwen“). Trotzdem verstärkt sich die oben angesprochene Tendenz, „selbst in der traditionellen Billigtradition der Terrakotten werden Göttinnen seltener“<sup>750</sup>. Insgesamt scheint die „nackte Göttin“ im Is-

743 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 267.269.

744 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 268f.

745 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 266.

746 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 413.

747 Siehe dazu o. die Auseinandersetzung mit der These einer Zweiggöttin.

748 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 459.

749 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 461.

750 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 461.



rael und Juda der EZ II B nur sehr marginal vertreten zu sein<sup>751</sup>. „Der Baum, der von Capriden flankiert in der SB eine der verbreitetsten Darstellung der Göttinnen war und in der EZ I überlebte, ist jetzt ausgesprochen selten und nur bei Großterrakotten deutlich auf die Göttin zu beziehen (scil. Taanach). Neu und repräsentativ für die Glyptik der EZ II A ist der von Menschen flankierte Baum ..., dessen Beziehung zur Göttin nicht mehr klar ist ... Der Baum repräsentiert nicht mehr die Göttin, sondern das Königtum“<sup>752</sup>. Dann folgen die oben beschriebenen Tendenzen der Eisen IIB- und IIC-Zeit. Für das 7. Jh. ist jedoch eine andere Tendenz ebenso dominant, nämlich das Wiederauftreten einer gynaikomorphen Aschera, die aus dem - zum nicht mehr „transparenten“ Nebel verblaßten - Glanz des stilisierten Baumes heraustritt und wieder anthropomorph dargestellt wird. Dies sehen KEEL und UEHLINGER zum einen in den Pfeilerfigurinen, zum anderen aber auch in den biblischen Nachrichten 2Kön 21,7; 23,6<sup>753</sup>. Die Eisen IIC-Zeit ist also durch die völlige Abtrennung des stilisierten Baumes von der Göttin einerseits, andererseits aber von einer wiederauflebenden Anthropomorphisierung der Göttin bestimmt. Diese Tendenz, die sich letztlich auch in der Verehrung der Aschera als Himmelskönigin zeigt, ist aber dann doch noch mit dem Kultsymbol der Aschera verbunden: „Das Kultsymbol, das JHWH bei- und untergeordnet zur Vermittlung seines Segens und als numinoses Machtsymbol im israelitischen Kult jahrhundertlang präsent gewesen war, »bot ... zu jeder Zeit Einlass für den Fruchtbarkeits- und Göttinnenkult, dem es ja entstammte«“<sup>754</sup>.

Gegen die von KEEL und UEHLINGER mit enormer Fülle an Material angereicherte und erläuterte Entwicklungslinie von der Mittelbronze IIB-Zeit bis zur Eisen IIC-Zeit, besonders aber gegen die These, der stilisierte Baum sei als Symbol im Laufe dieser Entwicklung zunächst der Göttin, dann aber auch männlichen Gottheiten (YHWH, El u.a.) zugeordnet worden, erheben sich Bedenken. Für den erstgenannten Punkt gehen diese in eine zweifache Richtung. Da sie weitausgreifende Bewertungsfragen betreffen, können sie hier nur angezeigt werden: Es kann gefragt werden, ob die Tendenz des Zurücktretens anthropomorpher Darstellungen in der Spätbronzezeit tatsächlich so dominant ist und einen Entwicklungsprozeß darstellt, der sich kontinuierlich bis in die Eisen IIB-Zeit fortsetzt<sup>755</sup>.

---

751 Vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 226-228.

752 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 462.

753 Vgl. dazu die Darstellungen der Eisen IIC-Zeit bei O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 322-429.

754 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 384 mit Zitat von S. SCHROER, *Bilder*, 43f.

755 Hier sind z.B. die Einordnung der Qudšu-Darstellungen oder die „Astarte-Plaketten“ und beider Derivate auf Terrakottaplaketten in der Spätbronzezeit und Eisen I-Zeit zu nennen oder auf der anderen Seite die von KEEL und UEHLINGER massiv in ihrem Verwendungszeitraum beschnittenen Pfeilerfigurinen (vgl. z.B. *Göttinnen*, 228). Es bleibt einer weiteren Untersuchung vorbehalten, ob neben dem unbestrittenen Höhepunkt der Verwendung im 7. Jh. die Pfeilerfigurinen nicht doch in eine längere und vor allem früher beginnende Entwick-

Bezogen auf die Ausgestaltung der These, die Aschera als Kultsymbol sei vor allem im 8./7. Jh. nicht eindeutig der Göttin Aschera zugeordnet gewesen, beziehen sich die Bedenken sowohl auf Einzelpunkte wie auf die Voraussetzungen der These:

(1) Es muß gefragt werden, ob das Kriterium der „Transparenz“ zutreffend ist. Ist es denkbar und plausibel, daß nebeneinander zu gleicher Zeit das Symbol des stilisierten Baumes in einigen Fällen als Substitutionssymbol der Göttin, in anderen Fällen hingegen als königliches Ordnungs-, numinoses Macht- oder Segenssymbol verstanden wurde? Ist es nicht wahrscheinlicher, das Symbol des stilisierten Baumes grundsätzlich indeterminiert aufzufassen und vom jeweiligen Kontext bestimmt sein zu lassen?

(2) Daß in der Eisen IIB- und IIC-Zeit isolierte Zweigdarstellungen auftauchen, die von der Göttin völlig gelöst sind, ist m.E. nichts Besonderes und wenn überhaupt<sup>756</sup>, nur für die Gebrauchskeramik ein Novum. Isolierte Zweige als Dekorations- oder Markierungselemente sind auch vorher - ohne Bezug zur Göttin - belegt<sup>757</sup>. Wie im Kapitel über die Zweiggöttin gezeigt, gibt es eine Fülle von Zweig- oder Baumdarstellungen, die eben nicht direkt mit der Göttin in Verbindung zu bringen sind.

In wenigen Darstellungen der Eisen IIC-Zeit soll nach KEEL und UEHLINGER das Symbol des stilisierten Baumes bzw. Zweiges doch noch mit der Göttin in Verbindung stehen. So z.B. in einer reliefierten Terrakottaapplike auf einem Kraterfragment aus Engedi<sup>758</sup>. Wenn sie auch diese Applike wiederum phönizischer, transjordanischer oder edomitischer Herkunft zuordnen, verweist der Fundort doch auf einen jüdischen Kontext. Ein anderes Beispiel ist ein Skarabäus aus Lachisch aus dem 7. Jh., wahrscheinlich wiederum ein Importstück aus Phönizien. In der Darstellung dieses Siegels, die in der lokalen „jüdischen Glyptik weder unmittelbare Vorbilder noch zeitgenössische Analogien“ hat<sup>759</sup>, soll der Zweig in unmittelbarer Verbindung zur Göttin stehen, die mit ihren Händen ihre Brüste stützt. Natürlich bleiben diese Darstellungen Einzelstücke. Es muß aber gefragt

---

lungslinie einzuordnen sind. Vgl. zur Kritik an diesen beiden Bewertungsfragen H. WEIPERT, Religionsgeschichte, 16f.22. Zum anderen wäre zu fragen, ob nicht die Kultständer von Taanach („Lapp-Ständer“) und Pella, die insgesamt sehr hoch bei KEEL und UEHLINGER bewertet werden, stärker auf die Entwicklungslinie durchschlagen müßten. Es scheint, daß die Studie einige sicher vorhandene Tendenzen verstärkt (wenn man sie auch in ihrer konkreten Ausgestaltung anders bewertet, sind sie auf keinen Fall ganz zu nivellieren!), andere eher ausblendet, um bestimmte Entwicklungsschwerpunkte in der Religions- und Ikonographiegeschichte herauszustellen oder eigene Interpretationen (wie z.B. zu den Inschriften aus *Kuntilet 'Agrūd*) durch die Entwicklungstendenzen zu flankieren.

756 Vgl. dazu z.B. R.A.S. MACALISTER, Gezer, Pl. 190 Nr. 39.55.57.78 aus der Mittelbronze und Spätbronzezeit.

757 Vgl. z.B. nur für die Eisen I-Zeit die Siegeldekoration aus *Tell es-Samak/Šiqmōnā* (vgl. O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 143 Abb. 143, vgl. ebd. 142) oder die ebenfalls unter Angabe von Parallelen angeführte Dolchspitze aus *Gilō* (vgl. ebd. 146 mit Abb. 157) usw.

758 „Zwar lebte der Kult der Göttin im frühen 6. Jh. in der Familienfrömmigkeit noch einmal auf (... gemeint ist der Kult der Himmelskönigin, C.F.). Über eine Rehabilitation der Göttin im offiziellen Jerusalemer Staatskult ist nichts bekannt. Eine reliefierte Terakottaapplike auf einem Kraterfragment aus Engedi, das um 600 zu datieren ist, stellt *allerdings* einen thronenden Diadem, also eine königliche Gestalt, verehrend vor einem Zweig dar“, O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 412 (Hervorhebung vom Verf. C.F.).

759 O. KEEL; C. UEHLINGER, Göttinnen, 377.

werden, ob - wenn man sie unter den Vorgaben der Studie KEELS und UEHLINGERS interpretiert - die durch die Stücke bezeugte fundamentale Ambivalenz des Zweigsymbols plausibel und im ikonographischen Symbolsystem verstehbar gewesen ist. Ein anderes Beispiel in dieser Richtung sind zwei Siegel der Eisen IIC-Zeit, in denen das Symbol des stilisierten Baumes von KEEL und UEHLINGER als Aschere gedeutet, dem lunaren El bzw. dem Mondgott von Haran zugeordnet wird. Bei dem ersten Stück handelt es sich um ein Rollsiegel aus Bet-Schean mit zwei Registern. Dort wird im unteren Register „ein palmartig stilisierter Baum ... von einer Capride mit zurückgewendetem Kopf ... und von einem geflügelten Greifen flankiert. Es handelt sich um eine Konflation zweier mit der *Aschera* verbundenen Bildkonstellationen: der einen, die den Baum von Capriden flankiert sein läßt und den Segensaspekt des Kultsymbols betont ... der anderen, die das Kultsymbol als numinose Ordnungsgröße von Keruben und/oder geflügelten Greifen bewacht sein läßt ... Das Nebeneinander von anthropomorph dargestelltem, männlichem thronendem und nicht anthropomorphem Kultsymbol, das in Gestalt des stilisierten Baumes den Segen des Gottes vermittelt, weist klar darauf hin, daß wir es mit der *Darstellung eines El und »seiner Aschera«* zu tun haben“<sup>760</sup>. Das Siegel verstehen KEEL und UEHLINGER „wie eine nachträgliche Bestätigung der ganz unabhängig davon gewonnenen ... Deutung von »JHWH ... und seiner Aschera« in Inschriften der EZ II B“<sup>761</sup>. Obwohl die Deutung der singulären Komposition des Siegels m.E. keinesfalls klar auf El und/oder seine Aschera weist, ist diese Interpretation im System KEEL und UEHLINGERS konsequent. Schwierig wird es allerdings bei der folgenden Deutung von Darstellungen, die mit dem Mondgott von Haran in Verbindung gebracht werden: Zwei Ritzzeichnungen auf Tonamuletten vom Tell Keisan, einem Konoiden aus dem *Amuq*-Gebiet sowie ein in Beth-Zur gefundener Quader aus Nordsyrien, auf denen jeweils stilisierte Bäume zu sehen sind. Hier weichen KEEL und UEHLINGER plötzlich von der Eindeutigkeit der Aschera als Symbol eines männlichen Gottes ab: „Auch der Mondgott von Haran ist also mit dem Kultsymbol des stilisierten Baumes assoziiert worden, wobei hier offen bleiben kann, ob es sich um ein dem Gott untergeordnetes, nicht-personales Symbol handelt oder ob der Baum als Kultsymbol eine personal vorgestellte Paredros? repräsentieren sollte“<sup>762</sup>. Die Deutung weist unzweifelhaft Inkonssequenzen auf. Wenn auf diesen Darstellungen der stilisierte Baum als Kultsymbol für eine personale Paredra stehen kann, warum kann der stilisierte Baum dann nicht auch in übrigen Darstellungen der Eisen IIB- und IIC-Zeit als Kultsymbol einer Göttin stehen? Wird man diese Ambivalenz plausibel mit dem syrischen Einfluß erklären können? Wird nicht so die Zuordnung der Aschere zur Göttin oder zum Gott zum gehobenen Lotto-spiel? Die hier vorgebrachte Kritik kann die weitläufigen Thesen in der Studie von KEEL und UEHLINGER sicher nicht widerlegen. Es sollte in diesen Beispielen nur um eine verbleibende Ambivalenz der Interpretation gehen. Entweder sind die Deutungsmuster der Studie nicht bis in die letzte Konsequenz durchgeführt worden, oder die Globalthese weist Inkonsistenzen auf.

3) Der grundlegende Dissens besteht nun nicht in Einzelinterpretationen von Siegeln oder ikonographischen Darstellungen der Eisen IIB- oder Eisen IIC-Zeit. Vielmehr besteht er in den deutlich gewordenen Voraussetzungen der These. Denn die Prämisse ihres Vorgehens ist, daß ein stilisierter Baum und eine Aschere gleichzusetzen sind. Sehr eng damit verbunden ist die These einer Identität und Austauschbarkeit von Zweig- und Baumdarstellungen. Letztlich hat, wie die Auseinandersetzung mit der „Freiburger Schule“ in diesem Kapitel zu zeigen versucht hat, die These ihre Wurzeln in der postulierten Austauschbarkeit von Göttin und Baum. Nur unter diesen Voraussetzungen kann man einen Wandel des Kultsymbols bzw. die „Springerfunktion“ des Symbols durchhalten. Dieser Voraussetzung muß allerdings wider-

760 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 358.

761 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 360.

762 O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 361; vgl. dazu ähnlich die Interpretation des Zweiges auf jüdischen Siegeln der Eisen IIC-Zeit ebd. 368f mit Abb. 317a-c.318a-b.

sprochen werden. Die Grundlage dieses Widerspruchs liegt in der Auseinandersetzung mit der These der Zweiggöttin in der Mittelbronze IIB-Zeit (s. o.). Zweig- und Baumdarstellungen sind nicht von vornherein identisch. Vor allem ist - wenn überhaupt - nicht jeder stilisierte Baum eine Aschere. Der Fehler in der Konzeption liegt m.E. nach darin, daß auf der einen Seite ein multivalentes ikonographisches Symbol (stilisierter Baum, Zweig usw.) steht, das auf der anderen Seite mit einem Kultsymbol, welches durch das Lexem *ʿāšerāh* bezeichnet wird, gleichgesetzt wird. Diese Gleichsetzung ist in Frage zu stellen. Sobald man stärker zwischen dem Kultsymbol, über das die biblischen Belege handeln, und dem ikonographischen Symbol des Baumes oder Zweiges unterscheidet, kommt man, wie auch das vorliegende Kapitel zu zeigen versucht hat, zu völlig anderen Ergebnissen. „Fällt der Baum aber als *jolly joker* aus den jeweiligen Zeichensystemen heraus, dann geraten mit ihm aber auch weitere Schlüsse in Gefahr, die die beiden Verf. gezogen haben“<sup>763</sup>. Wenn die These, daß der stilisierte Baum und die Aschere gleichzusetzen sind, in ihrer weitgreifenden Form ebenso wenig zutreffend ist wie die Annahme, daß der stilisierte Baum oder ein Zweig als im Laufe der Zeit entpersonalisiertes Substitutionssymbol für die Göttin stehen kann, dann fällt auch die von KEEL und UEHLINGER bemühte Kategorie der „Transparenz“.

Aus der vorangegangenen falsifizierenden Überprüfung der Annahme, die Aschere sei als Kultsymbol nahezu frei einer Gottheit ohne sexuelle Determination und ohne individuellen Charakter zuzuordnen, sei dies nun Aschera, YHWH oder El, muß folgender Schluß gezogen werden und ergibt sich folgende These: Die Aschere ist ein Kultsymbol der Göttin Aschera. Wie dieses Kultsymbol ausgesehen haben mag, läßt sich nicht mehr exakt ermitteln. Zwar läßt es sich nicht widerlegen und scheint auch nicht unwahrscheinlich, daß das Kultsymbol ein stilisierter Baum gewesen ist, es ist jedoch andererseits nicht möglich, alle oder nur manche stilisierte Bäume als Ascheren zu identifizieren. Der ikonographische Nachweis dieses Kultsymbols scheint nicht möglich<sup>764</sup>. Vom literarischen Befund her muß die Polysemie des Terminus, mit dem sowohl die Göttin als auch ihr Kultsymbol bezeichnet werden, stärker berücksichtigt werden. Es ist nicht möglich, die kultisch-objekthafte Bedeutungsseite von der Göttin zu entkoppeln. Es bleibt dabei: *Die Göttin und ihr Kultobjekt sind nicht zu trennen.*

---

763 H. WEIPPERT, *Religionsgeschichte*, 27.

764 Vgl. K. KOCH, *Aschera*, 113; vgl. bereits die Bemerkung bei K. GALLING, *Art. Aschera*, 13.

## Schluß

Nach einer so weit ausgreifenden und umfangreichen Analyse mit facettenreichen Teilaspekten fällt eine einfache Zusammenfassung schwer. Dennoch sollen Leser und Leserinnen nicht mit der Synthese der Einzelergebnisse völlig allein gelassen werden. Der Schlußteil gliedert sich in drei Punkte: Zunächst erfolgt ein Rückblick über die Fragestellung, die Zielformulierungen der Arbeit und die Ergebnisse der Analysen in groben Zügen. Danach soll in einer Art ausgreifender Synthese versucht werden, die Entwicklungsgeschichte des Ascherakultes in hypothetischer Form zu skizzieren. Den Schluß bildet ein Ausblick auf die verbleibenden Desiderata und mögliche Aufgaben der weiteren Forschung.

### A. Rückblick

Hier kann keine bloße Aneinanderreihung der Analyseergebnisse das Ziel sein. Dazu war die Untersuchung zu umfangreich, und der Nutzen eines solchen Unterfangens wäre gering. Vielmehr muß dafür auf die Arbeit selbst zurückverwiesen werden. Es kann aber ebenfalls nicht darum gehen, jetzt am Schluß zu einem großen Wurf auszuholen und die erarbeiteten Bausteine zu einem lückenlosen Bild des Ascherakultes zusammenzufügen. Denn dies würde sowohl am Ansatzpunkt wie auch an der Zielformulierung der Arbeit vorbeigehen. Der Ansatzpunkt wurde nicht bei „Null“ gewählt, sondern im Grunde schon in den Brennpunkten der Ascheradiskussion. Es war nicht Ziel, eine weitere Abhandlung zu dem Thema „Aschera“ zu erarbeiten, die nach dem in der Einleitung beschriebenen klassischen Vier-Säulen-Konzept vorgeht. Dieses Vorgehen mit den vier Teilen biblische Belege, Epigraphie, außerbiblische Zeugnisse und archäologisch-ikonographische Zeugnisse beginnt bei den vierzig Ascherabelegen von Dtn 16,21 bis 2Chr 34,7, geht dann über zu den antiken Übersetzungen des Lexems *ʿāšerāh* bis hin zu den Informationen zu Aschera aus den rabbinischen Texten. Im außerbiblischen Teil wird ein Bogen geschlagen von Aṭirat über Tannit bis Derketo, von *Kuntilet ʿAḡrūd* und *Hirbet el-Kōm* bis zu den Inschriften von *Taimā*. Der archäologisch-ikonographische Teil reicht vom sog. „Edwards-“ bzw. „Winchester-College-Relief“ bis zur zyprischen Münzprägung, von den Qudšu-Darstellungen bis zum isolierten stilisierten Baum. Aus diesen drei Hauptsäulen wird die Kenntnis und der Forschungsstand zu Aschera generiert. Im Unterschied zu diesem klassischen Ansatz hat die vorliegende Arbeit keine umfassende Analyse des Ascherakultes versucht, auch keinen Überblick über die Ascheraforschung oder die Weiterführung dieses Forschungsstandes auf breiter Front. Vielmehr war das Ziel, einen Beitrag zur Grundlagenforschung zu leisten und an einigen offenen Fragen der Ascheradiskussion anzusetzen und kritisch zurückzufragen.

Ausgangspunkt war die Feststellung, daß viele Stellungnahmen zu Aschera die einzelnen Belege aus dem Kontext isolieren, die literargeschichtliche Diskussion auf wenige Sätze zum Forschungsstand reduzieren und nur selten die Bedeutung der Ascherastellen in ihrem Kontext befragen. Hier hat die Arbeit versucht, anders anzusetzen, nämlich jeweils den Stand der Forschung zu den einzelnen Belegen genauer zu befragen und die Einzelbelege in ihren Kontext einzubetten. Damit war zwar unzweifelhaft eine Ausdehnung des Analysegegenstandes gegeben, die sich jedoch im nachhinein m.E. als lohnend erwiesen hat.

Eine zweite Fragestellung war die Einbindung in einen Göttingenkult im vorexilischen Israel/Juda überhaupt und die Vermittlung der Göttingendiskussion mit der Rückfrage nach dem Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Wie hängen beide zusammen und wann kreuzen sich die Entwicklungslinien? Gibt es außer Aschera andere Zeugnisse für einen Göttingenkult in der Religionsgeschichte Israels? Dafür wurde sowohl auf biblische wie außerbiblische, archäologische und ikonographische Zeugnisse zurückgegriffen. Besonderen Wert legte die Arbeit in diesem Bereich auf ein methodisch reflektiertes Vorgehen, im Grunde auf eine bewußte „Quellenscheidung“. Es wurde versucht, die einzelnen Zeugnisse literarischer und nichtliterarischer Art voneinander zu trennen und in ihrem jeweiligen Verhältnis zueinander zu bestimmen. Hier zeigte sich in der derzeitigen Ascheradiskussion ein Mangel, insofern häufig Quellen unhinterfragt ausgewertet werden, nicht nach ihrem Stellenwert im Gesamtspiel der Informationen befragt werden und sich vor allen Dingen in der Diskussion niederschlägt, daß es bisher keine religionsgeschichtliche Methodik gibt. Die vorliegende Arbeit setzte daher besonders an den scheinbar selbstverständlichen Prämissen der derzeitigen Ascheradiskussion an. So hat in der Bewertung der Religionsgeschichte Israels in den letzten Jahren ein Umbruch stattgefunden, der zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann. Es handelt sich um die Umorientierung weg von der kanaanäischen Matrix zur Beschreibung der Religion Israels hin zu einer stärkeren Einbettung in die Religionsgeschichte des 1. Jts. Die Orientierung bilden nicht mehr allein die Ugarittexte und von daher die über die Landnahmediskussion eingetragene Opposition zwischen Israeliten und Kanaanäern, sondern viel stärker die Betonung eines autochthonen Momentes auch in der Religion Israels, die Abkehr von der scharfen Gegenüberstellung von der sog. kanaanäischen und israelitischen Religion. Damit zusammenhängend kommen Prämissen ins Wanken, die jahrzehntelang die Forschung bestimmt haben, wie z.B. das Konzept eines sexualisierten Höhenkultes mit Kultprostitution und Heilige Hochzeit, die Fixierung auf die unbestimmt bleibende „Fruchtbarkeit“ und vieles andere mehr. An einigen dieser Punkte setzt die vorliegende Arbeit ein, hinterfragt sie im Kontext der neueren religionsgeschichtlichen Diskussion und befragt sie auf ihre Verbindung zu Aschera und zum Ascherakult. Leitend für die Untersu-

chung war, das muß an dieser Stelle noch einmal als Zielformulierung genannt werden, nicht möglichst viel - auch Hypothetisches - über den Ascherakult zu erfahren, sondern vielmehr den Bereich neu abzustecken, bei dem man sicheren Boden unter den Füßen wähnt. Mehrfach wurde die Tendenz ausgesprochen, daß die derzeitige Ascheradiskussion von Hypothesen überfrachtet ist, an allen Ecken und Enden ausgedehnt wird und die derzeitige Forschungssituation als „Aschera-Boom“ zu charakterisieren ist. Hier hat die Arbeit versucht, eine Wende einzuläuten, die sich eher von einem skizzierten Gesamtbild entfernt und zur Diskussion der Grundlagenprobleme zurückführt.

Die Zielrichtung der Arbeit bestand selbstverständlich nicht nur in dieser desillusionierenden und destruirenden Tendenz, vielmehr sollten Bausteine für eine „nüchterne“ Neubewertung des Ascherakultes gesammelt werden. Dabei waren folgende Fragen leitend: Wann setzt die literarische Ascherakritik ein und in welchem Verhältnis steht sie zum Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs und zu den „historischen“ Fixpunkten des Ascherakultes? Gibt es eine vordeuteronomistische Ascherakritik? Wann setzt die Auseinandersetzung mit dem Ascherakult ein und wie wird sie geführt? Welche Bedeutung hatte Aschera im Kult? Fast noch wichtiger ist die Frage: Welche „Rolle“ spielte sie nicht? Gab es einen vorexilischen Göttinnenkult in Israel/Juda? Damit eng verbunden ist die Frage: War die Religion des vorexilischen Israel polytheistisch? Muß man mit einem Pantheon rechnen, oder sprechen Indizien für eine Paarrelation zwischen YHWH und Aschera? Was wissen wir alles nicht, wo liegen die Grenzen der derzeitigen Rekonstruktionsversuche des Göttinnenkultes vor allem in vorexilischer Zeit? Gibt es eine genuine Ascheraikonographie? Inwiefern sind Archäologie und Ikonographie verlässliche Stützen bei der Frage nach einem Göttinnenkult in Israel? Unter diesen großen und leitenden Fragen stand die gesamte Untersuchung, deren Gang und wichtigste Ergebnisse im folgenden nachgezeichnet werden sollen.

Die Untersuchung gliederte sich zunächst in drei große Schritte: Einen Bereich der literarischen Analyse, der auf der einen Seite wichtige Texte zum Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs herausgreift, andererseits zentrale Ascherabelege analysiert und einen Bereich von Texten heranzieht, in denen derzeit die Ascheradiskussion forciert eingetragen wird. Ein zweiter Teil befaßt sich mit dem religionsgeschichtlichen Umfeld, mit Fragen, die die Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels in vorexilischer Zeit dominieren, etwa die Frage nach dem sexualisierten Fruchtbarkeitskult auf den Höhen und damit zusammenhängend die Konzeption einer Heiligen Hochzeit oder die Annahme einer kultischen Prostitution als ein wesentlicher Teil des „kanaanäisch“ geprägten Höhenkultes. Der zweite Teil stellte die Frage, ob diese Koordinaten für die Rekonstruktion des Ascherakultes eine brauchbare und standfeste Grundlage bilden. Im dritten Teil wurde versucht, auf einen Brennpunkt der derzeitigen Ascheradiskussion einzugehen, nämlich die Frage nach

Ascherasymbolik und Ascherarepräsentationen, nach Darstellungen und archäologischen Hinweisen auf einen Ascherakult im vorexilischen Israel/Juda.

ad 1) Die literarischen Analysen bewegten sich auf vier Feldern (erzählende Texte, Pentateuch, Propheten, Geschichtswerke). Zunächst wurde die Frage nach der Rolle Ascheras in erzählenden Texten im deuteronomistischen Geschichtswerk gestellt. Es wurde eine umfangreiche Analyse zu 1Kön 18, der Opferprobe Elijas auf dem Karmel, vorgelegt und die Erzählung von der Zerstörung des Baalsaltars durch Gideon analysiert. Die Fragerichtung war vor allem im ersten Teil auf die Entwicklung des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs gerichtet. Setzt mit Elija im 9. Jh. eine Phase der intoleranten Monolatrie ein, die sich dann in der Position Hoseas und des Jehowisten fortsetzt, um endlich im Ausschließlichkeitsanspruch des Deuteronomiums zu enden? Stellt die Erzählung von 1Kön 18 den literarischen Anfangspunkt intolerant monolatrischer Bestrebungen dar? Die Analyse der Erzählung von der Opferprobe auf dem Karmel konnte diese Annahmen nicht bestätigen, sondern plädierte für eine Verschiebung dieser religionsgeschichtlichen Phase auf dem Weg zum Monotheismus um ein Jahrhundert nach unten. Die Erzählung der Opferprobe auf dem Karmel steht am Beginn der Auseinandersetzung um das Gottsein der Götter, nicht im 9. Jh., sondern viel eher im 8. oder sogar im 7. Jh. Der Beginn der intoleranten Monolatriebestrebungen ist, so das Plädoyer der Analyse, vielmehr bei Hosea und beim Jehowisten zu suchen. Für die beiden Erzähltraditionen war eine wichtige Frage, ob die Zusammenstellung von Aschera und Baal einen literarischen Kunstgriff darstellt oder religionsgeschichtlichen Rückhalt hat. In diesem Punkt konnten bereits vorliegende Analysen, z.B. von S.M. OLYAN, bestätigt werden. Die Zusammenstellung von Aschera und Baal entstammt erst deuteronomistischen Händen. In der Zuordnung der Göttin zu Baal bzw. des Kultsymbols zum Baalskult lassen sie die Göttin Aschera auf einen „schon abgefahrenen Zug“ springen, diskreditieren sie durch die Zusammenstellung mit Baal und machen sie als Moment des YHWH-Kultes undenkbar. Aschera und Baal haben aller Wahrscheinlichkeit nach religionsgeschichtlich nie ein Paar gebildet, sondern diese Paarrelation ist ein literarisches Produkt, das eine Station auf dem Weg der Auseinandersetzung mit Aschera beschreibt.

Das zweite Feld der literarischen Analysen beschäftigte sich mit den Ascherabelegen im Pentateuch, die in den bisherigen Arbeiten zu Aschera unterbewertet scheinen. Die vier Pentateuchbelege bilden deutlich zwei völlig „unterschiedliche Gruppen“: Dtn 16,21 steht als zunächst völlig unpolemische und auf den YHWH-Kult bezogene Vorschrift den Vernichtungsanweisungen in Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3 gegenüber, in denen es um den Kult der Vorbewohner des Landes geht. Die Analysen haben ergeben, daß die beiden Gruppen auch zeitlich recht weit auseinander liegen. Dtn 16,21 bildet den ältesten literarischen Beleg



einer Auseinandersetzung mit Aschera. Durch eine Einbeziehung des Kontextes konnte die Bedeutung dieser Stelle für die Ascheraproblematik deutlich werden: Da es sich in Dtn 16,21 um die einzige Altarbauanweisung im deuteronomischen Gesetz handelt, muß der Jerusalemer Brandopferaltar mit der Vorschrift gemeint sein. Es wurde nun geschlossen, daß - wenn Dtn 16,21 in der historischen Fiktion des Deuteronomiums das Einpflanzen eines Ascherakultpfahls neben dem Brandopferaltar im Vorhof des Jerusalemer Tempels verbietet - dieses faktisch eine Dissoziation Ascheras vom Opferkult bedeutet. Der Einfluß der Göttin, die durch ihr Kultsymbol neben dem Altar YHWHs vertreten war, wird durch Dtn 16,21 stark zurückgedrängt. Aschera wird unter „ferner liefen“ eingeordnet, jedoch nicht vollständig verboten. Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Vorschrift für die Kultreform Joschijas leitend gewesen ist, in der die Bedeutung Ascheras für die Religion Israels stark gemindert worden ist. Die drei Zerstörungsanweisungen (Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3) setzen sich durch ihre fast militante Intoleranz deutlich von Dtn 16,21 ab. Literargeschichtlich konnten sie als deuteronomistisches Produkt eingeordnet werden. Die Aschere wird wie Masseben, Kultbilder und die Vielzahl von Altären den Fremdvölkern zugeordnet, was sie für den YHWH-Kult inakzeptabel macht. Die ideologische Abgrenzung Israels von den Nachbarvölkern zur Binnensicherung des religiösen und sozialen Bewußtseins im Exil schlägt hier durch. Die Fiktion, daß bereits bei der Landnahme die Kultgegenstände zu zerstören gewesen seien, steht schon unter dem deuteronomistischen Beurteilungsmuster, daß die Abkehr von der Ausschließlichkeit YHWHs zum Untergang im Exil geführt hat. Aschera bzw. das sie repräsentierende Kultsymbol Aschere wird hier den anderen Kultgegenständen gleichgeordnet. An einer religionsgeschichtlich zutreffenden Differenzierung sind die Deuteronomisten nicht interessiert.

Im Anschluß an die Pentateuchbelege wandte sich die Arbeit einer Analyse von Prophetentexten zu. Dabei war eine vierfache Fragerichtung leitend: Gibt es eine authentische vorexilische prophetische Kritik an Aschera? Welche Rolle spielte Aschera bei den Propheten, insbesondere bei Hosea und Jeremia? Der zweite Aspekt befragte die vier Belege des Lexems Aschera in prophetischem Kontext, nämlich Jer 17,2; Mi 5,13; Jes 17,8 und 27,9. Welche Rolle spielen die Belege in der Auseinandersetzung um Aschera? Aus der Analyse ergab sich dann die dritte Fragerichtung: Wie ist das „Ascheraschweigen“ der vorexilischen Propheten einzuordnen und zu bewerten? Als für die Ascheradiskussion relevanter und die Göttinnendiskussion begleitender Aspekt wurde schließlich die Himmelskönigin Jer 7; 44 thematisiert und die Identitätsdiskussion, vor allem aber die Identifikation der Himmelskönigin mit Aschera einer Überprüfung unterzogen. Als Ergebnis dieses Teils ist in groben Zügen folgendes festzuhalten: Es gibt keine vordeuteronomische oder auch vordeuteronomistische Ascherakritik bei Hosea und Jeremia und auch nicht bei den übrigen vorexilischen

Propheten. Die derzeit diskutierten Versuche ließen sich in zwei Gruppen teilen: auf der einen Seite Vorschläge, über die die Relevanz des Ascherakultes in vorexilischer Zeit herausgestellt werden soll, auf der anderen Seite hingegen Versuche, Ansätze von Ascherakritik bei Hosea und Jeremia zu finden. Beide Vorschläge konnten als interessegeleitet herausgestellt werden. Keine von beiden ließ sich in den Texten selbst plausibel verankern. Vor allem der Versuch, eine vorexilische Ascherakritik oder eine hintergründige Polemik gegen Aschere über den Begriff Holz bei Hosea zu finden, wurde zurückgewiesen. Die in jüngerer Zeit stark angewachsene Bedeutung Hoseas in der Ascheradiskussion wurde durch eine forschungsgeschichtliche Entwicklung zu erklären versucht. Für viele der Stellen, die lange Zeit für eine vordeuteronomische, frühe Ascherakritik reklamiert worden sind, hat sich in der Diskussion eine Verschiebung der Datierung ergeben. Gerade die Pentateuchbelege, aber auch einige Stellen aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk, werden in der aktuellen Diskussion nicht mehr für altes Material gehalten, sondern zunehmend exilisch eingestuft (Stichwort: relative Spätdatierung). Auf der anderen Seite hat die Entdeckung der frühen Ascherainschriften aus *Kuntilet 'Agrūd* die Möglichkeit in die Diskussion gebracht, daß im 9./8. Jh. YHWH mit einer Paredra verehrt worden ist. Entsprechend erwartet man bei den vorexilischen Propheten eine Auseinandersetzung mit Aschera. Dies insbesondere natürlich bei Hosea, dessen Rolle für die Entwicklung des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs kaum unterschätzt werden kann. Zudem bietet der schwierige Text des Hoseabuches ein Einfallstor für unterschiedlichste Thesen. Ein neuer Lese- oder Interpretationsvorschlag ist für das Hoseabuch immer willkommen. Die Analyse der einzelnen Stellen in der vorliegenden Arbeit hat jedoch ergeben, daß sich an keiner Stelle eine Anspielung auf die Göttin oder ihr Kultsymbol, die Aschere, plausibel machen läßt. Vielmehr ist auch Hosea unter die Propheten einzureihen, die über Aschera und die Aschere gänzlich schweigen. Diese Tendenz der Prophetie wurde durch die Analyse der vier Belege des Lexems <sup>a</sup>šerāh verstärkt. Es handelt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit bei Jes 27,9 und Jes 17,8, aber auch bei Mi 5,13 und Jer 17,2 um nachexilische Belege. Zum Teil werden hier deuteronomistische Formulierungen aufgenommen und mit anderen Sprachstilen vermischt. Die Stellen müssen in die Nachwirkungen der deuteronomistischen Ascherakritik eingeordnet werden. Es wurde breiter diskutiert, ob sich aus diesen Stellen zusammen mit der Evidenz der Chronik auf eine nachexilische Relevanz eines Ascherakultes oder auch nur auf eine bleibende Bedeutung des Kultsymbols Aschere schließen läßt. Hier konnte die Untersuchung nur das Desiderat einer Religionsgeschichte Israels der nachexilischen Zeit bestätigen. Die Anhaltspunkte sind zu gering und zu hypothetisch, um daraus weitreichende Schlüsse zu ziehen. Andererseits verstärkt sich durch die nachexilische Datierung der vier Ascherabelege der Eindruck eines „Ascheraschweigens“ bei den Propheten. Weder Hosea

noch Jeremia, aber auch nicht Jesaja, Micha, Zephanja oder Ezechiel führen eine Auseinandersetzung mit Aschera. Auch hier wurden die beiden grundsätzlichen Möglichkeiten der Erklärung diskutiert: Läßt sich aus dem Ascheraschweigen der Propheten auf die Bedeutungslosigkeit der Göttin im Kult Israels schließen oder umgekehrt auf die breite Akzeptanz? Auf die Bedeutungslosigkeit der Göttin zu schließen, hieße Dtn 16,21; 1Kön 15,13; 2Kön 21,7; 23,6.7 zu mißachten und die breite Auseinandersetzung in deuteronomistischen Texten der Königsbücher generell in ihrer Historizität in Zweifel zu ziehen und in den Bereich der Fiktion ohne historischen Rückhalt zu verfrachten. Auch würde dadurch der Befund der vorexilischen Inschriften aus *Kuntilet 'Aḡrūd* und *Hirbet el-Qōm* nivelliert. Es darf also keinesfalls aus dem Ascheraschweigen auf die Bedeutungslosigkeit der Göttin geschlossen werden. Umgekehrt läßt das Ascheraschweigen - auch wenn diese Tendenz näher liegt - nicht den Schluß zu, Aschera sei völlig akzeptiert gewesen. Eine solche Annahme würde nicht erklären, warum etwa in der Exilszeit bei Ezechiel oder in der deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches auf Aschera nicht reagiert worden ist. Das Ascheraschweigen in den prophetischen Texten bleibt weitestgehend ein Rätsel.

Fast als Gegenkontrolle für die Bewertung eines Ascherakultes in spätvorexilischer Zeit wurde die Diskussion um die Himmelskönigin ebenfalls aufgenommen. Auch hier ist in jüngerer Zeit mehrfach vorgeschlagen worden, die Himmelskönigin mit Aschera zu identifizieren. Eine Überprüfung der Argumente hat gezeigt, daß beim derzeitigen Kenntnisstand keine eindeutige Identifikation der Himmelskönigin möglich ist. Auch wenn Aschera als Kandidatin in der Diskussion bleibt, müssen doch Astarte und Ištar, bzw. eine durch die Figur der Ištar beeinflusste Astarte in die Überlegungen einbezogen werden. Auf jeden Fall bleibt aber das Zeugnis der Verehrung der Himmelskönigin im Jeremiabuch ein „Standbein“ einer Göttinnenverehrung in spätvorexilischer und wahrscheinlich auch exilischer Zeit im Bereich der „Privatfrömmigkeit“.

Zusammenfassende Tendenzen (unter Einschluß der Ergebnisse aus der Untersuchungen im vierten Feld, dem Bereich der Königsbücher): Abgesehen von der Frage der Historizität von 1Kön 15,13; 2Kön 18,4; 21,7; 23,6f gibt es eine sicher vorexilische *literarische* Ascherakritik nur in Dtn 16,21. Diese fällt im Unterschied zur späteren Auseinandersetzung sehr moderat aus. Das Gros der Ascherakritik ist deuteronomistisch und damit in dem hier vorausgesetzten Deuteronomismusmodell exilisch. Hier wurde offenbar im Rahmen der „Trauerarbeit“ und im Prozeß des sich herausbildenden Monotheismus eine deutliche Trennlinie zwischen YHWH und Aschera gezogen. Die Deuteronomisten bedienten sich dabei unterschiedlicher literarischer Mittel der Diskreditierung: Zumindest die deuteronomistische Grundschicht der Königsbücher setzt Aschera kunstvoll als literarisches Mittel ein und macht den Ascherakult mitverantwortlich für den Untergang sowohl des Nordreiches

als auch Judas im 6. Jh. Die Deuteronomisten setzen den Ascherakult - zum Teil mit historischen Nachrichten, zum Teil mit fiktiven Notizen - an Zentralstellen der Kultgeschichte ein und schaffen so ein Bezugssystem zwischen den Stellen (vgl. das Schema im Anhang). Nord- und Südreichgeschichte werden durch pluralische Belege gerahmt: Die „Kultreformer“ des Südreiches (Asa, Hiskija, Joschija) werden durch ihre Aktionen gegen Aschera (jeweils im Singular) verbunden. Daneben gibt es noch einige Querverbindungen, beispielsweise zwischen Ahab und Manasse. Durch dieses Bezugssystem machen die Deuteronomisten den Ascherakult mitverantwortlich für den Untergang der beiden Staaten. Ascherakult wird deutlich als Abfall von der Ausschließlichkeit YHWHs gewertet.

Eine zweite „Technik der Diskreditierung“ ist die Zuordnung von Aschera zu Baal. Die Deuteronomisten bringen die Göttin so mit dem Opponenten YHWHs der Königszeit in Verbindung. Die Auseinandersetzung mit Baal war schon in vorexilischer Zeit bei den Propheten (vor allem Hosea und Jeremia) und den älteren Erzähltraditionen (z.B. 1Kön 18\*) geführt worden. D.h., Baal war per se negativ besetzt, so daß Aschera durch die Zuordnung zu diesem Gott in Mißkredit gerät. Ähnlich ist die Intention der Vernichtungsvorschriften einzuordnen, wo die beiden bisher genannten Tendenzen zusammenfließen. Die Ascheren und damit Aschera wird den fremden Völkern, von denen man sich abgrenzen will, zugeordnet. Ein Platz neben YHWH ist hier schon undenkbar geworden. Aschera gehört zum Fremden, Gefährlichen, dessen „Enttabuisierung“ zur Katastrophe des Exils geführt hat. Von der Göttin ist bewußt nicht mehr die Rede, das Kultsymbol wird nur im Plural genannt und die Ascheren gehören nun endgültig zu den Chiffren, die facettenreich den Abfall von YHWH kennzeichnen. Von daher ist, um zum Abschluß noch einmal zu den nachexilischen Belegen im prophetischen Kontext zu kommen, auch denkbar, daß Aschera ab der späten Exilszeit nur noch literarische Funktion übernimmt und ohne historischen Bezug als Chiffre „eingesetzt“ wird. Die Tendenz der Chronik, die Existenz einer Göttin überhaupt zu negieren, würde dann auf prinzipiellen Erwägungen im Rahmen des nachexilischen Monotheismus, d.h. auf dem theologischen System beruhen. In dieser Frage wird allerdings eine Klärung, wenn überhaupt, nur durch weitere Forschung zu erreichen sein.

ad 2) Der zweite Teil der Arbeit versuchte eine Überprüfung von drei eng miteinander verbundenen Deutungsmustern der Religionsgeschichte Israels/Judas und ihrer Relevanz für die Beschreibung des Ascherakultes. Der Begriff „Fruchtbarkeit“ wurde problematisiert und als Globaltheorem der Religionsgeschichte aufgewiesen. Das Schlagwort Fruchtbarkeit fungiert oft beliebig gefüllt als blasser Joker in der Diskussion (vor allem um die sog. kanaanäische Religion) und erweist sich damit als unpräzise und unbrauchbar. Es wurde daher zunächst versucht, zwischen vegetativer, reproduktiver und generativer Fruchtbarkeit im Bereich der Pflanzenwelt/Tierwelt und des Menschen zu unterscheiden, wobei die genann-

ten Größen in einem Beziehungsverhältnis untereinander stehen. Aber auch unter Voraussetzung dieser Differenzierung eignet sich der Begriff der Fruchtbarkeit nicht zur Beschreibung des Ascherakultes und seiner Elemente. In diesem Zusammenhang wurde auf das Dilemma aufmerksam gemacht, daß eine Funktionsbeschreibung der religionsgeschichtlich relevanten Größe Aschera enorm schwer fällt. Obwohl Aschera in der Forschung oft als Vegetations-, Fruchtbarkeits- oder Muttergöttin ausgewiesen wird, läßt sich *keine* Bezeichnung anhand der biblischen Belege wirklich als adäquat erweisen. Der Kompetenzbereich der Aschera in den vierzig negativ konnotierten Belegen liegt nicht im Bereich Mutterschaft, Schwangerschaft oder Geburt, so daß man Aschera als göttliche Mutter oder Muttergöttin bezeichnen könnte. Ähnlich steht es mit dem Bereich der vegetativen oder reproduktiven Fruchtbarkeit. Weder scheint Aschera für die „Fruchtbarkeit der Herden“ zuständig gewesen zu sein, noch läßt sich ihr Kultsymbol mit der Gewährung oder Symbolisierung vegetativer Fruchtbarkeit in Verbindung bringen. Alle Klassifizierungen werden von außen, d.h. aus außerbiblischen literarischen, ikonographischen oder archäologischen Zeugnissen bzw. aus religionsvergleichendem Material (z.B. Ugarit) gewonnen. Nimmt man nur die biblischen Belege, so hat man so gut wie keine Information über die Funktion und den Kompetenzbereich der Aschera. Auch dieser Mangel an Information gehört zu den Gründen, warum a) die Quellen in der Diskussion so oft vermischt werden und zugleich b) nach einer Ausweitung der Informationsbasis gesucht wird, sei es bei Hosea, durch die Identifikation mit der Himmelskönigin oder durch ikonographische Befunde. Es muß Abschied genommen werden von den unpräzisen „Schubladenformulierungen“ für Aschera, sei es der Titel Mutter-, Vegetations- oder Fruchtbarkeitsgöttin. Demgegenüber muß das „Nicht-Wissen-Können“ wieder stärker etabliert werden.

Ähnlich steht es mit den beiden anderen Theoremen. Heilige Hochzeit, für manche eine schon verstaubte Annahme, geistert immer noch in der Religionsgeschichte Israels/Judas herum. So gut wie gar nicht mehr als zentrales Thema, sondern subtil am Rande als Voraussetzung etwa einer Verbindung von Kultprostitution und Fruchtbarkeitskult, in Erklärungen des „kanaanäischen“ Höhenkultes oder in Beteuerungen, warum sich der völlig asexuelle YHWH vom „Riesenmann Baal“ habe absetzen müssen, wird die Vorstellung von Heiliger Hochzeit mitgeschleppt. Auch von der Heiligen Hochzeit heißt es Abschied zu nehmen. Das Konzept ist in keiner Weise geeignet, Zusammenhänge oder Strukturen der israelitischen/judäischen oder auch der kanaanäischen Religion zu erklären. Vielmehr leitet es auf falsche Pfade und führt zu unangemessenen Vergleichen mit der sumerisch-babylonischen Religion.

Besonders hartnäckig hält sich in der Forschung die Vorstellung verbreiteter sakraler Prostitution im Höhenkult, aber auch zu Zeiten größter Depravation im Jerusalemer Tempelkult.

Hier wird auch über 1Kön 15,12f; 2Kön 23,7 explizit eine Verbindung zum Ascherakult gezogen. Aschera wird über diese Zuordnung wieder zur Fruchtbarkeitsgöttin oder über angebliche Initiationsriten, wie die rituelle Öffnung des Mutterschoßes, zur Muttergöttin. Die Annahme, kultische Prostitution sei ein Element des Ascherakultes gewesen, oder überhaupt die Annahme von sexual-kultischen Elementen im Ascherakult ist nicht haltbar. Das gilt aber nicht nur für den Ascherakult, sondern für die Vorstellung von kultischer Prostitution in Israel/Juda überhaupt, wie eine Überprüfung der relevanten Stellen ergeben hat. Eine explizite Verbindung von Fruchtbarkeitskult und kultischer oder sakraler Prostitution läßt sich nicht nachweisen. Bei den *q<sup>e</sup>dešim/q<sup>e</sup>dešôt* handelt es sich nicht um Prostituierte, sondern um nichtpriesterliche Kultangestellte, die bereits in vorjoschijanischer Zeit aus dem Tempelkult und von den übrigen Heiligtümern im Lande verdrängt wurden. Die Deuteronomisten sehen zwar ihre Nähe zum Fremdgötterkult als den Grund dafür an, jedoch läßt sich über die Gründe der Abschaffung der *q<sup>e</sup>dešim* nichts Sicheres mehr sagen. Auffallend war allerdings, daß die Existenz dieser Gruppe nichtpriesterlicher Kultangestellter weitestgehend, wenn nicht sogar ganz auf das Südreich beschränkt war (anders nur Hos 4,13f).

Für die Bewertung des Ascherakultes in 2Kön 23,7 ergab sich neben der Ablehnung des sexual-kultischen Elementes noch eine interessante Note: Da die Geweihten nicht in einer erkennbaren Beziehung zum Ascherakult standen, die Frauen aber nach der Liquidierung der Geweihten deren Räume bezogen, ist es nicht unwahrscheinlich, daß 2Kön 23,7 implizit die historische Nachricht einer institutionellen Aufwertung des Ascherakultes in vorjoschijanischer Zeit bezeugt. Durch Joschija allerdings wurde diese Aufwertung wieder rückgängig gemacht, indem er die zugunsten des Ascherakultes sekundär genutzten Häuser abreißen ließ.

ad 3) Der dritte Teil der Arbeit beschäftigt sich mit einem derzeit in der Diskussion hoch im Kurs stehenden Bereich, der Frage nach literarischen, archäologischen und ikonographischen Zeugnissen der Aschere und des Ascherakultes. In diesem Kapitel ging es um einen Überblick über die in jüngerer Zeit weit ausladende Diskussion um Ascheradarstellung bzw. Ascherasymbolik. Auch hier sollte aufgezeigt werden, daß die Ausgangsbasis derzeit an allen Ecken und Enden ausgeweitet wird und ein „Aschera-Boom“ die Forschung bestimmt. Die Ausweitung wurde auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft, Ziel war wiederum eine Problemanzeige. Es sollte aufgewiesen werden, daß die Annahme einer Ascheraikonographie nur auf wenigen Prämissen beruht, die sowohl im literarischen als auch im ikonographischen Bereich liegen. Wenn die Prämissen fallen, fällt auch das Gebäude einer genuine Ascheraikonographie in sich zusammen.

In einem ersten Schritt wurde die von literarischen Zeugnissen ausgehende Frage nach Ascheradarstellungen und -symbolen behandelt. Es gibt literarische Nachrichten von Asche-

rabildern, wie z.B. das *mīplæṣæt* der Aschera in 1Kön 15,13 oder das *pæsaēl hā ʾāšerāh* in 2Kön 21,7 (vgl. 23,6). Über das konkrete Aussehen jedoch, über identifizierende Merkmale oder Ähnliches erfährt man aus diesen Nachrichten nichts. Auch für das Aussehen des Kultsymbols der Göttin, die Aschere, geben die alttestamentlichen Belege nicht viel her. Über die wenig konkreten Basiswerte, daß es sich um einen aufrecht stehenden hölzernen Gegenstand handelt, kommt man mit den biblischen Nachrichten nicht hinaus. Archäologische Nachweise des Ascherakultpfahls - wie er der Konvention halber genannt wird - müssen weitestgehend fehlschlagen. Der ikonographische Nachweis des Ascherasymbols bleibt streitbar. Geht man nicht davon aus, daß jeder stilisierte Baum als Aschere bezeichnet werden konnte, gibt es keine auswertbaren sicheren ikonographischen Zeugnisse für das Kultsymbol, das etwa in Dtn 16,21 genannt wird. Exemplarisch wurde die literarische mit ikonographischen Informationen kombinierende Suche nach dem Aussehen der Ascheren am Beispiel von Jachin und Boas diskutiert, die in der Forschung immer wieder - zu Unrecht - mit Ascheren in Verbindung gebracht wurden. Der zweite Teil des Kapitels widmete sich breit den derzeit diskutierten Ascheradarstellungen und den Prämissen in der Annahme einer genuinen und rekonstruierbaren Ascheraikonographie. Die wenigen Säulen, auf denen das Gebäude ruht, sind verkürzt formuliert folgende: (1) Die Ascheraikonographie ist bestimmt durch Vegetationssymbolik, deren Ausprägungen und Inhalte in der Mittelbronzezeit und der Spätbronzezeit festgelegt werden. Die Göttin wird durch einen beliebigen Baum/Zweig symbolisiert. Göttin und Symbol sind austauschbar. (2) Das Motiv der Capriden am stilisierten Baum ist ein Element der Ascheraikonographie. Es ist in der Spätbronzezeit und der frühen Eisenzeit bis in die Eisen IIB-Zeit weitestgehend transparent auf die Göttin und stellt ein Identifikationsmoment für Ascheradarstellungen dar. (3) Der Löwe ist das Symboltier der Aschera. Er stellt wie die Capriden am Baum ein identifizierendes Moment der Ascheraikonographie dar.

Die erste Grundannahme hat ihr Fundament weitestgehend in den Interpretationen der mittelbronzezeitlichen „Zweig Göttin“, in der die identifizierende Zuordnung/Austauschbarkeit von Göttin und Zweig festgelegt wird. Die zweite Annahme beruht wesentlich auf einer Interpretation von Darstellungen aus Lachisch und der Zuordnung des Titels *ʾlt* „Göttin“ zu Aschera anhand der Ugarittexte. Ein zweites Standbein dieser These ist der vieldiskutierte eisenzeitliche Kultständer aus Taanach. Auf der Interpretation dieses Kultständers und einer literarisch ikonographischen Identifikation der spätbronzezeitlichen Qudšu mit Aschera, wiederum anhand der Ugarittexte, beruht auch die dritte Annahme, der Löwe sei das Symboltier der Aschera gewesen. Ferner wird bei der Zuordnung des Löwen zu Aschera die These vorausgesetzt, der Titel „Herrin der Löwen“ sei ein altes Epithet der Aschera gewesen. Alle drei Prämissen wurden in Frage gestellt. Die vorausgesetzte Identifikation und

Zuordnung anhand der Ugarittexte oder früher Inschriften muß in Zweifel gezogen werden, und auch die ikonographischen Prämissen stehen nicht auf festem Boden. Dies wurde an den derzeit diskutierten „Ascheradarstellungen“ gezeigt. Besprochen wurden neben der „Zweiggöttin“ und der Ikonographie der Gefäße aus Lachisch die Terrakottaplakette aus Afek und dem Kibbuz Revadim sowie die eisenzeitlichen Kultständer aus Taanach und Pella. Das Ergebnis fällt diametral zu der neuesten Studie von O. KEEL und C. UEHLINGER aus: Keine der Darstellungen läßt sich sicher als Ascheradarstellung bezeichnen. *Es gibt keine genuine Ascheraikonographie.* Die Ikonographie kann zwar wesentlich dazu beitragen, die Existenz von Göttinnenkulten überhaupt zu erhellen und ohne Zweifel auch Inhalte dieser Kulte beschreiben, jedoch ist die identifizierende Zuordnung von Darstellungen zu Aschera derzeit nicht möglich bzw. genügend sicher. Über die Ausdehnung und Verbreitung des Ascherakultes oder über den Wandel von Vorstellungen und mit Aschera verbundenen Symbolen gibt die Ikonographie keine verlässliche Auskunft. Die Ikonographie kann hier nicht den in der Tat schmerzlichen Mangel an literarischer Information zu Aschera und zum Ascherakult aufheben und die entsprechenden Lücken füllen. Ein solches Unterfangen ist zwar reizvoll, bleibt aber methodisch fraglich.

Dieses Ergebnis wurde anschließend nochmals an der Interpretation des vieldiskutierten ikonographischen Befundes aus *Kuntilet 'Agrūd* erhärtet. Auch hier wurde versucht, auf die Leerstellen und offenen Fragen in der Gesamtinterpretation in der Anlage und im Verständnis der Zeichnungen hinzuweisen. Die Malereien sind nicht mit den Inschriften zu verbinden, weder sind diese Beischriften zu den Zeichnungen, noch illustrieren jene die Inschriften. Die beiden Bes-Figuren sind nicht als Darstellungen YHWHs und seiner Aschera zu identifizieren, und die Leierspielerin ist nicht mit einem Ascherakult zu verbinden. Auch der stilisierte Baum über dem Löwen sollte nicht als Komposition verstanden und als Ascheradarstellung gewertet werden.

Abschließend wurde noch die in der jüngeren Diskussion um „YHWH und »seine Aschera«“ forciert vorgetragene These diskutiert, daß die Aschere ein Symbol ist, das nicht ausschließlich der Göttin zuzuordnen ist, sondern auch YHWH oder anderen männlichen Göttern zugeordnet werden kann. Auch diese These wurde sowohl vom literarischen wie ikonographischen Standpunkt aus hinterfragt und zurückgewiesen. Die Polysemie des Terminus *ʿšerāh*, der sowohl die Göttin als auch *ihr* Kultobjekt bezeichnen kann, hält sich durch. Göttin und Kultobjekt sind nicht voneinander zu trennen, nicht jeder stilisierte Baum ist eine Aschere, und ein ikonographischer Nachweis des Ascherasymbols - und damit schließt sich der Kreis der Argumentation dieses Kapitels wieder - ist nicht sicher möglich.



## B. Versuch einer Skizze des Ascherakultes

Nachdem der Gang der Analyse und die Hauptergebnisse noch einmal nachgezeichnet worden sind, soll die Ebene der kritischen Auseinandersetzung mit der Forschung zum Schluß verlassen und eine Skizze des Ascherakultes geboten werden. Die vorliegende Arbeit war weitestgehend von der Überprüfung und zu einem guten Teil auch „Destruktion“ gängiger Thesen und Prämissen der Ascheradiskussion bestimmt. Demgegenüber soll jetzt der Versuch unternommen werden, die nach dem kritischen Durchgang verbliebenen Bausteine und die neu dazugewonnenen Informationen zu einer zusammenschauenden Bewertung der Rolle Ascheras in der Religionsgeschichte Israels/Judas zusammenzufügen. Dabei soll etwa in der Frage nach den Anfängen des Ascherakultes auch über das in der vorliegenden Arbeit explizit Thematisierte hinausgegangen werden. Der stark hypothetische Charakter dieses Versuchs sei mit Nachdruck betont. Es geht hier bewußt nicht um einen über (fast) jede Kritik erhabenen Konsens der Religionsgeschichte und auch nicht um die Rechtfertigung jeder einzelnen Voraussetzung in kritischer Auseinandersetzung mit der Forschung<sup>1</sup>, sondern darum, eine *Position zum Gesamtbild* zu beziehen, also um so etwas wie eine spekulative Synthese<sup>2</sup>:

Mit der Frühgeschichte des YHWH-Glaubens soll begonnen werden. Es gibt keine Anzeichen dafür, daß YHWH ursprünglich und immer schon mit einer Partnerin verehrt worden ist. Der Gott des Exodus und damit der südpalästinische YHWH war - bei aller Unsicherheit, für diesen zeitlichen Rahmen etwas Sicheres zu sagen -, ein Solitär. Hier gilt uneingeschränkt „YHWH ist YHWH“ (vgl. Ex 3,14; 34,6) und nicht „YHWH und seine Aschera“. Die frühe YHWH-Verehrung war allem Anschein nach monolatrisch. Damit ist allerdings weder gesagt, daß die vorexilische Religion nicht polytheistisch war, noch liegt der Grund für die Partnerlosigkeit in der prinzipiellen „Beziehungsunfähigkeit“ dieses Gottes. Der Grund dafür ist vielmehr in dem Bedingungsverhältnis von Gesellschaftsstruktur und Religion zu suchen. Eine wenig differenzierte, staatlich nicht organisierte Gesellschaft tendiert in einem polytheistischen Referenzsystem eher zur Monolatrie, ebenso wie eine staatlich oder in vergleichbar differenzierter Form organisierte Gesellschaft in polytheistischem Kontext zur Ausdifferenzierung eines Pantheons neigt. So ist denn die Krise des Polytheismus in Ugarit in der ausgehenden Spätbronzezeit - sofern man von einer solchen re-

- 
- 1 Wegen des skizzenhaften und spekulativen Charakters sei es hier erlaubt, den geschichtlichen Überblick gänzlich ohne Verweise auf die Fachdiskussion vorzutragen. In den meisten Punkten ist die Diskussion in der vorliegenden Untersuchung bereits geführt worden.
  - 2 Verf. ist sich bewußt, daß er sich gerade durch den spekulativen Charakter in diesem Punkt angreifbar macht. Es sei daher noch einmal betont, daß das Folgende nicht den kritischen Durchgang der vorliegenden Arbeit spiegelt oder dessen Ergebnisse referiert. Die spekulative Synthese kann ohne die in der Arbeit mehrfach geäußerte Mahnung zur Vorsicht und die eher „dämpfende“ Tendenz der Analysen nicht angemessen verstanden werden.

den will -, zugleich wahrscheinlich eine Krise des Stadtstaatensystems. (Nur nebenbei sei angemerkt, daß, wenn dieser Grundsatz in der Tendenz stimmt, die Monolatrie „bewegung“ im 8. und 7. Jh. nicht konform, sondern nur oppositionell zu erklären ist).

YHWH ist von seinem Ursprung und seiner Herkunft her wahrscheinlich „Berggott“ des Hadad-Typus, also ein - bei aller Belastung dieser Klassifizierung - Wettergott aus Nordarabien mit Ausstrahlung nach Südpalästina. Daß er ursprünglich ohne Partnerin war, nimmt insofern nicht Wunder, als vergleichbare Götter ebenfalls ohne Partnerin und ohne Einbindung in ein Pantheon „auskommen“.

Für Aschera ist für die Spätbronzezeit und die frühe Eisenzeit zu vermuten, daß sie als Partnerin Els in Palästina, etwa in den Städten bzw. Stadtstaaten, verehrt worden ist. Dafür fehlen bisher allerdings eindeutige Belege (s.o. zu Lachisch und Taanach), so daß diese Annahme lediglich durch einen Analogieschluß aufgrund der Ugarittexte gewonnen ist. Es kann zu Recht in Zweifel gezogen werden, ob dieser Schluß methodisch zulässig ist, jedoch ist die Alternative, daß Aschera im 9. Jh. plötzlich wie vom Himmel gefallen etwa in *Kuntilet ʿAğrūd* auftaucht, noch unwahrscheinlicher. Auch ließe sich so die Zuordnung zu YHWH, die in Inschriften und biblischen Belegen zum Ausdruck kommt, nur sehr schwer erklären. Nimmt man hingegen an, daß Aschera und El als Götterpaar in den kanaanäischen Religionen Palästinas verehrt worden sind, dann läßt sich die Zuordnung Ascheras zu YHWH durch die religionsgeschichtliche Entwicklung gut erklären. Sofern die Religionen Palästinas ein Pantheon ausgebildet haben, stand an dessen Spitze wahrscheinlich El bzw. das genannte Götterpaar. Für eine dominierende El-Verehrung spricht schließlich nicht zuletzt der Name *yīsrā ʿel*<sup>3</sup>.

Mit neueren Landnahmetheorien ist nun davon auszugehen, daß Israel nicht völlig, aber doch zum großen Teil autochthon im Lande entstanden ist. Das bedeutet für die Religionsgeschichte nichts anderes, als daß die frühe israelitische Religion zu großen Teilen ein „Unterfall“ der syrisch-kanaanäischen Religionen oder anders der Religionen Palästinas gewesen ist. Ebenso wie wahrscheinlich ist, daß von Baal und El lokale Manifestationen verehrt worden sind, ist für die vor- und frühstaatliche Zeit wahrscheinlich, daß sich in dieser Zeit ein Polyahwismus herausgebildet hat, der in *Kuntilet ʿAğrūd*, Dtn 6,4 und an anderen Stellen noch seine Spuren hinterlassen hat.

Es ist immer noch sehr plausibel, in der frühstaatlichen Zeit mit der Ablösung Els durch YHWH bzw. der Verschmelzung beider Gottheiten zu rechnen (dabei ist es für die hier interessierende Fragestellung irrelevant, ob man diesen Prozeß als Ablösung, als Verschmelzung oder als Funktionsübernahme beschreibt). Im Verlauf dieses Prozesses hat YHWH die

3 Von diesen Annahmen bleibt eine Bewertung des Prozesses im 1. Jts., in dem El nicht mehr die Rolle des obersten Pantheonvorstehers zukommt, unberührt.

Partnerin Els übernommen und ist zum Nationalgott Israels geworden, der Yahwismus zur Staatsreligion gewachsen.

Wie gesagt, bleibt die These, daß YHWH als Nationalgott die Partnerin Els „geerbt“ hat und so von einem Solitär zu einem „Ehemann“ wurde, rein hypothetisch, denn weder gibt es für die großen Städte eine epigraphische Evidenz noch aus den biblischen Texten Hinweise auf diesen Prozeß<sup>4</sup>. Die Voraussetzung dieser spekulativen Annahme ist, daß die Inschriften von *Kuntilet ʿAḡrūd* und *Hirbet el-Qōm* für zwei unterschiedliche Bereiche die personale Zuordnung der Göttin zu YHWH bezeugen, dabei allerdings beide nicht für den Bereich der National-/Staatsreligion. Daß die Zuordnung von YHWH und Aschera jedoch schon vor der Reichsteilung geschehen ist, wird durch die beiden lokalen Manifestationen des Südens und des Nordens in *Kuntilet ʿAḡrūd*, „YHWH von Teman und seine Aschera“ und „YHWH von Samaria und seine Aschera“, angezeigt. Der Hiatus an Informationen faktisch bis zum Anfang des 9. Jh. (1Kön 15,13) bzw. zum Ende des 9. Jh. (*Kuntilet ʿAḡrūd*) ist nur durch Spekulation zu füllen. Es ist nicht davon auszugehen, daß Aschera gleichberechtigt neben YHWH stand, sondern YHWH als Nationalgott eine durchgehend dominante Rolle zukam.

Dafür gibt es einige Anzeichen aus literarischen Texten, die als historische Informationen zum Ascherakult zu werten sind: 1Kön 15,13; Dtn 16,21; 2Kön 21,7 und 2Kön 23,7. Sowohl 1Kön 15,13 als auch 2Kön 21,7 und 23,7 zeigen, daß der Ascherakult religionspolitisch aufgewertet werden konnte, woraus positiv geschlossen werden kann, daß die Rolle des Ascherakultes in der offiziellen Religion nicht zu hoch eingeschätzt werden darf. 1Kön 15,13 wird dabei insofern als historische Notiz gewertet, als Maacha wegen einer Einmischung in die Religionspolitik Asas aus ihrem Amt enthoben wurde. Daß diese Einmischung in einer Aufwertung des Ascherakultes bestand, ist recht wahrscheinlich, auch wenn Genaueres nicht mehr zu erheben ist. Die Deuteronomisten erst haben die Entmachtung Maachas als Kultreform gewertet. Diese Stilisierung der religionspolitischen Maßnahmen dürfte für die Anfänge des 9. Jh. unhistorisch sein.

Auch 2Kön 21,7 bezeugt eine historische Aufwertung des Ascherakultes unter Manasse. Das Aufstellen eines Ascherakultbildes im Jerusalemer Tempel dürfte so zu deuten sein, daß vorher im Jerusalemer Tempel kein Kultbild der Aschera an zentraler Stelle aufgestellt war. Diese Aufwertung des Ascherakultes im 7. Jh. ist als Reaktion auf die beeindruck-

---

4 Daß Aschera in den lokalen Religionen eine Rolle gespielt hat, geht möglicherweise aus der eisenzeitlichen epigraphischen Evidenz von *Tēl Miqnē* hervor, sofern in diesem Zeugnis der Aschera alte Wurzeln zum Tragen kommen. Für einen solchen Schluß sind aber bisher die Informationen über die Rolle Ascheras in der Religion von *Tēl Miqnē*/Ekron zu dünn. Welche Traditionen im einzelnen am Rande der Küstenebene zum Tragen gekommen sind, bedarf noch einer ausführlicheren Diskussion.

kende, siegreiche, mächtige und überlegene Ištar zu deuten. Es ist keine durch assyrische Repression verursachte Maßnahme, sondern - ähnlich wie die Erstarkung des Kultes der Himmelskönigin auf anderer Ebene auch - eine Art religionspolitische Mimesis mit dem Ziel der Selbstvergewisserung und religiösen Binnensicherung. Aschera soll ein Gegengewicht darstellen, damit nicht die eigene Identität und das religiöse Selbstbewußtsein an die Attraktivität der Macht Ištars verloren geht. Auch 2Kön 23,7 soll als Evidenz für die institutionelle Aufwertung des Ascherakultes unter Manasse gewertet werden. Der Ascherakult bezieht die Räume, die durch die Abschaffung der Institution nichtpriesterlicher Kultangestellter, der „Geweiheten“, frei geworden sind bzw. seitdem leerstanden. Wenn der Ascherakult in 2Kön 21,7 religionspolitisch durch „einfache Mittel“ aufgewertet werden kann und in 2Kön 23,7 institutionell ausgedehnt wird, dann spricht dies dafür, daß dem Ascherakult im Jerusalemer Tempel eher eine Nebenrolle, nicht eine dem YHWH-Kult gleichgestellte Hauptrolle zukam.

In die gleiche Richtung deutet der vierte Beleg, aus dem geschlossen wird, daß Aschera nicht YHWH gleichgeordnet, sondern mit geringerer Bedeutung beigeordnet war. Das Repräsentationssymbol der Göttin Aschera stand neben dem Brandopferaltar YHWHs im Vorhof des Jerusalemer Tempels (Dtn 16,21). Hieraus kann einerseits positiv geschlossen werden, daß Aschera im Opferkult YHWHs zumindest eine repräsentative, wenn nicht - was m.E. wahrscheinlicher ist - eine mitbeteiligte Rolle gespielt hat. Andererseits geht aus Dtn 16,21 hervor, daß Aschera keinen eigenen Brandopferaltar im Jerusalemer Tempel besaß, d.h. der Göttin kein eigenständiger, vom YHWH-Kult abgekoppelter Opferkult galt.

Daß Aschera und der Ascherakult ein akzeptiertes Moment der vorexilischen Religion war, kann vielleicht (!) aus dem Ascheraschweigen der vorexilischen Propheten geschlossen werden. Da auch sonst vieles dafür spricht, daß die vorexilische Religion polytheistisch war, liegt diese Annahme um so näher.

Welche Rolle Aschera im Bereich der Privatfrömmigkeit gespielt hat, entzieht sich weitestgehend der Kenntnis, sofern man nicht auf archäologisch-ikonographische Zeugnisse zurückgreifen will und diese als Indizien eines verbreiteten Ascherakultes deutet. In Frage kämen hier am ehesten die Pfeilerfigurinen, doch bleibt eine Zuordnung zum Ascherakult sehr unsicher. Einziger Anhaltspunkt für eine Bedeutung Ascheras in der Privatfrömmigkeit könnten die Inschriften von *Kuntilet ʿAğrıd* und *Hirbet el-Qōm* sein, wo die segnende Kraft der Aschera neben YHWH genannt wird.

Widerstand gegen den offiziellen Ascherakult regt sich (faßbar) zuerst unter deuteronomischen Theologen des 7. Jh. Die Bestimmung, keine Aschere neben dem Brandopferaltar YHWHs im Vorhof des Jerusalemer Tempels zu installieren, hat die Verdrängung Ascheras aus dem Opferkult und die Dissoziierung von YHWH zum Ziel. Der Einfluß Ascheras soll

zugunsten YHWHs zurückgedrängt werden. Den deuteronomischen Theologen scheint klar geworden zu sein, daß nicht nur männliche Konkurrenten YHWHs dessen Ausschließlichkeit tangieren - wie etwa noch Hosea es bewertet zu haben scheint -, sondern in besonderer Weise auch die Göttin an YHWHs Seite. Sie fordern die ausschließliche Verehrung YHWHs im Opferkult. Möglicherweise reagieren sie auch auf die Aufwertung des Ascherakultes im 7. Jh. unter Manasse. Sie gehen allerdings, wie es scheint, nicht gegen das Kultbild der Aschera vor oder verbieten den Ascherakult generell und in all seinen Facetten, sondern versuchen, Aschera im offiziellen Kult zu marginalisieren. Das hat letztlich eine ähnliche Wirkung, wie die Zentralisierung des Kultes in Jerusalem und die Aufhebung der polyahwistischen Parzellierung in einen Monoyahwismus: die Konzentration auf YHWH. Die deuteronomischen Theologen beginnen damit, die Ausschließlichkeit YHWHs in allen Bereichen und auf allen Ebenen zu fordern und religionspolitisch durchzusetzen. Die Konzeption bildet einen konservativen Gegenpol zu den Maßnahmen Manasses mit dem gleichen Ziel, aber mit völlig anderen Mitteln: Zweck ist die religiöse Identitätssicherung, das Mittel - anders als bei Manasse - die Konzentration auf das „Eigentliche“, auf YHWH. Dieser Forderung kommt Joschija durch seine Reform nach. Seine Maßnahmen gegen Aschera verdrängen sie völlig aus dem Bereich des nationalen offiziellen Kultes. Das Ascherastandbild wird aus dem Tempel beseitigt (2Kön 23,6) und zumindest Teilen des institutionalisierten Ascherakultes die Basis durch tempelbauliche Maßnahmen entzogen. Wie die Kultreform nach außen gewirkt hat, ob sie sich durchsetzen konnte und welche Auswirkungen sie auf die Ascheraverehrung außerhalb des Tempels gehabt hat, entzieht sich der Kenntnis. Sofern man nicht die Himmelskönigin mit Aschera identifiziert, gibt es für den spätvorexilischen Ascherakult keine Nachrichten.

Die Exilszeit kann als die eigentliche Phase der theologischen Auseinandersetzung mit Aschera bezeichnet werden. Hier sind zwei Tendenzen maßgeblich: zum einen die Herausbildung des Monotheismus, die die völlige Trennung von YHWH und Aschera zur Folge hat, zum anderen die Aufarbeitung der Katastrophe des Untergangs, die zu einer massiven Diskreditierung Ascheras und ihres Kultes führt. Beide Punkte müssen zusammengesehen werden. Die Deuteronomisten entwickeln ein Geschichtsbild, in dem sich der Abfall von YHWH nach der entscheidenden Bindung Israels an YHWH durch dessen Setzungen der Heilsgeschichte kontinuierlich steigert und schließlich zum Untergang sowohl des Nordreiches wie des Südreiches führt. Aschera und dem Ascherakult wird dabei eine bedeutende Rolle zugeschrieben. Auf der anderen Seite bedingt die theoretische Auseinandersetzung mit der Ausschließlichkeit YHWHs die konsequente Trennung Ascheras von YHWH und letztlich deren Bedeutungslosigkeit gegenüber dem monotheistischen Bekenntnis zu YHWH. Ein Zurück gibt es danach - zumindest für den offiziellen Kult und eine monotheistisch den-

kende Theologie - nicht mehr. Bezogen auf Aschera und ihre Bedeutung hatte die Exilszeit entscheidende Folgen: Eine Paarrelation ist undenkbar geworden, YHWH kehrt insofern zu seinen Ursprüngen zurück. Er ist wieder uneingeschränkt ein Solitär ohne Pantheon und ohne Paredra, YHWH ist wieder partnerlos, allerdings im Unterschied zur Frühzeit als „Witwer“.

Ob sich die völlige Beseitigung des Ascherakultes und einer Göttin Aschera auf allen Ebenen der Religiosität in exilisch-nachexilischer Zeit durchgesetzt hat, bleibt weitestgehend im Dunkeln. Ascheren spielen in der nachexilischen Literatur vor allem in der Chronik und in der späten nachdeuteronomistischen Rezeption deuteronomistischer Vorstellungen in den Fortschreibungen der Prophetenbücher eine Rolle. Ob dahinter ein Wiederaufleben des Ascherakultes steht oder sich darin lediglich die Befürchtung eines solchen „Revivals“ spiegelt oder es sich nur um eine literarische Aufnahme des Themas „Ascherakult“ handelt, bedarf weiterer Forschung.

### C. Ausblick

Es fällt schwer, nach einem solch langen und mühevollen Durchgang doch noch einen Ausblick zu versuchen und einige Desiderata zu benennen, die weiterer Bearbeitung bedürfen. Vier Punkte sollen hier skizzenhaft herausgestellt werden:

(1) Zum einen wurde in der vorliegenden Arbeit mehrfach herausgestellt, daß eine forschungsgeschichtliche Arbeit zur Ascheraproblematik von großem Nutzen wäre. Die Forschungsgeschichte zu Aschera ist bewegt und - wie an mehreren Stellen deutlich wurde - stark von äußeren Faktoren bestimmt, sei es von der Entdeckung der Ugarittexte oder von den Inschriften von *Ḥirbet el-Kôm* und *Kuntilet 'Aḡrūd*. Es wäre sinnvoll, diese Phasen der Umorientierung einmal genau nachzuzeichnen, vor allem auch die Positionen des letzten Jahrhunderts zu berücksichtigen. Ein zweiter forschungsgeschichtlicher Aspekt war der hier so benannte derzeitige „Aschera-Boom“. Auch hier wäre in einer forschungsgeschichtlichen Arbeit genauer nach den Gründen und den Anstößen für diese Expansion der Ascheradiskussion zurückzufragen.

(2) Ein zweites Desiderat, das durch die vorliegende Arbeit eher verstärkt denn eingeholt werden konnte, ist die nachexilische Religionsgeschichte. Welche Rolle spielte Aschera im 5.-3. Jh.? Ist sie als Göttin völlig „out“ oder nur noch literarisch aktuell? Gibt es ein Wiederaufleben oder Weiterleben des Ascherakultes in nachexilischer Zeit? Eng damit zusammenhängend ist natürlich die Frage nach der Rolle von Göttinnenkulten in nachexilischer Zeit überhaupt. Welchen Einfluß nahm etwa die in den phönizischen Küstenstädten etablierte Göttinnenverehrung auf die Religion des nachexilischen Israel? Wie sah die „Göttinnenlandschaft“ im 5.-3. Jh. in Syrien/Palästina überhaupt aus? Welche Kontakte und „Syn-

ketismen“ bestanden zwischen der nachexilischen Gemeinde und „den Völkern“? Wie explizit monotheistisch war die nachexilische Gemeinde? Die Fragen der nachexilischen Religionsgeschichte sind so komplex, daß hier dem Göttinnenaspekt eine eigene Arbeit gewidmet werden könnte, zumindest aber dieser Punkt weiterer Bearbeitung bedarf.

(3) In der vorliegenden Arbeit wurde terminologisch nicht streng zwischen Symbol, Kultsymbol, Kultpfahl, Repräsentationsmarker usw. unterschieden. Auch wurde keine Abgrenzung zum Bereich des Kultbildes vorgenommen. Es konnte aber gezeigt werden, daß diese Frage durchaus offen ist und das *ʿašerāh* genannte Kultsymbol nicht geradlinig mit einem stilisierten Baum gleichzusetzen ist. Gerade im Punkt der ikonographischen Vergewisserung wurde Skepsis geäußert. Die o.g. Differenzierung zwischen Kultsymbol, Kultbild und Repräsentationsmarker müßte m.E. noch einmal systematisierend für die Ascherabelege im Vergleich zu anderen Kultsymbolen o.ä. diskutiert werden. Eine andere Frage, die hier weitestgehend vernachlässigt wurde, ist die nach der Herkunft des *ʿašerāh* genannten Kultsymbols. Bestehen Verbindungen etwa nach Zypern, zu hethitischen Kultpfeilern, ägyptischen Djed-Pfeilern bzw. zur Hathor-Symbolik oder schließlich zu dem Caduceus der Tanit? Diese religionsvergleichende Fragestellung ist m.E. für eine Bestimmung der Herkunft des Kultsymbols der Aschera in jüngerer Zeit nicht mehr gestellt worden.

(4) Ein letzter Punkt betrifft die Kernfrage der vorliegenden Arbeit. Wenn richtig ist, daß das Aufkommen einer intoleranten Monolatrieforderung im 8./7. Jh. zu sehen ist und zugleich in diesem Zeitraum ein Anwachsen der Bedeutung des Ascherakultes in Juda festzustellen ist, wie sind dann Ursprung und Entwicklung der Monolatrie, die letztlich im exilischen Monotheismus mündet, näher zu beschreiben? Für die Ascheraproblematik konnte deutlich gemacht werden, daß die Auseinandersetzung mit dem Ascherakult im 7./6. Jh. nicht eine Abgrenzung von Fremdem war, sondern eine binnenreligiöse Auseinandersetzung, eine Facette der Wendung vom polytheistischen Referenzsystem zum Monotheismus. Wenn richtig ist, daß es auch im 7./6. Jh. weitestgehend um binnenreligiöse Auseinandersetzungen geht, wo liegt dann der Impetus für die Forderung der YHWH-Monolatrie? Dies ist eine Frage, die in der Monotheismusdebatte m.E. nach wie vor aktuell ist.





## Abkürzungsverzeichnis

Die in der Arbeit und im Literaturverzeichnis benutzten Abkürzungen richten sich nach dem Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und ihre Grenzgebiete (IATG) von S. SCHWERTNER. Die fachspezifischen Abkürzungen richten sich nach dem ThWAT Bd. I, 553-557, sowie Bd. VI, XVII-XXX.

### Zusätzlich verwendete Abkürzungen<sup>1</sup>

ABD	Anchor Bible Dictionary, New York 1992.
AHI	Ancient Hebrew Inscriptions, s. G.I. DAVIES.
AhW	Akkadisches Handwörterbuch, s. W. VON SODEN.
ARTU	An Anthology of Religious Texts From Ugarit, s. J.C. DE MOOR.
BHK	Biblia Hebraica Kittel, ed. R. KITTEL, Stuttgart <sup>16</sup> 1971.
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. ELLIGER; W. RUDOLPH, Stuttgart <sup>3</sup> 1987.
BrSyn	C. BROCKELMANN, Hebräische Syntax, Neukirchen 1956.
CAD	Chicago Assyrian Dictionary, Chicago 1956ff.
CARTU	A Cuneiform Anthology of Religious Texts From Ugarit, s. J.C. DE MOOR.
CML	Canaanite Myths and Legends, s. J.C.L. GIBSON und G. DRIVER.
EAEHL	Y. AVI YONAH u.a. (Hg.), Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, Bd. 1-4, London / Jerusalem 1975-1978.
ePP	enklitisches Personalpronomen
EÜ	Einheitsübersetzung
EZ/ez	Eisenzeit/eisenzeitlich
FS	Festschrift
GesB	W. GESENIUS, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, bearbeitet von F. Buhl, Berlin / Göttingen / Heidelberg <sup>17</sup> 1962.
GesK	W. GESENIUS, Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, Leipzig <sup>28</sup> 1909, Nachdruck Darmstadt 1985.
Ges <sup>18</sup>	W. GESENIUS, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, bearbeitet von R. Meyer; H. Donner; U. Rütterswörden, Berlin <sup>18</sup> 1987ff.
GN	Götternamen
Hg.	Herausgeber; Herausgeberin; Herausgeberinnen
KAI	H. DONNER; W. RÖLLIG, Kanaanäische und aramäische Inschriften, 3 Bde., <sup>2</sup> 1966-1969.

---

<sup>1</sup> Bei Literaturabkürzungen wird auf das Literaturverzeichnis verwiesen.

## Abkürzungsverzeichnis

---

KBL <sup>3</sup>	L. KOEHLER; W. BAUMGARTNER, Hebräisches und Aramäisches Lexikon, 4 Bde., <sup>3</sup> 1967-1990.
KTU	W. DIETRICH; O. LORETZ; J. SANMARTIN, Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Teil 1 Transskription (AOAT 24/1), Neukirchen-Vluyn 1976.
MB/mb	Mittelbronzezeit/mittelbronzezeitlich
MLC	Mitos y Leyendas de Canaan, s. G. DEL OLMO LETE.
NBL	Neues Bibel Lexikon
NSK	Neuer Stuttgarter Kommentar
OLB	Orte und Landschaften der Bibel, s. O. KEEL u.a.
ON	Ortsnamen
PN	Personennamen
SB/sb	Spätbronzezeit/spätbronzezeitlich
SBAB	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände
TO II	Textes Ougaritiques II, s. A. CAQUOT; J.M. DE TARRAGON; J.-L. CUNCHILLOS.
TOML	Textes Ougaritiques. Mythes et Légendes, s. A. CAQUOT; M. SZNYCER; A. HERDNER.
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
UT	s. Ugaritic Texts, s. C.H. GORDON.
WUS	Wörterbuch der ugaritischen Sprache, s. J. AISTLEITNER.

### *Hinweise zur Zitation*

Die Literatur wird in den Anmerkungen nur abgekürzt zitiert. Sofern Kommentarwerke mehrere biblische Bücher umfassen, wird nur der jeweils herangezogene Teil in der Anmerkung angegeben. Die Schreibung der biblischen Namen und Ortsnamen richtet sich nach dem „Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien“ (Stuttgart <sup>2</sup>1981). Die Umschrift der arabischen und hebräischen Ortsnamen ist dem bei H. WEIPPERT, Palästina, verwandten System angeglichen. In der Umschrift des Hebräischen werden Dageš lene, Mappiq (*miplastāh* für מִפְּלִיִּטָה) und Doppelkonsonanz im Anlaut (z.B. <sup>a</sup>šær ta <sup>a</sup>šæh lak für אֲשֶׁר תֵּעָשֶׂה לָךְ) nicht berücksichtigt. Ansonsten gibt die Umschrift möglichst getreu den Text und das Textverständnis der Masoreten wieder.

## Verzeichnis der zitierten Literatur

- ACHENBACH, R., Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchung zu Dtn 5-11 (EHS.T 422), Frankfurt a.M. u.a. 1991.
- ACKERMAN, S., "And the Women Knead Dough". The Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah, in: P.L. Day, (Hg.), Gender and Difference in Ancient Israel, Minneapolis 1989, 109-124.
- ACKERMAN, S., Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah (HSM 32), Atlanta 1992.
- ACKERMAN, S., The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel, JBL 112/113 (1993) 385-401.
- ACKROYD, P.R., Goddesses, Women and Izebel, in: A. Cameron; A. Kuhrt (Hg.), Images of Women in Antiquity, Detroit 1983, 249-259.
- AHARONI, Y., Das Land der Bibel. Eine historische Geographie, Neukirchen-Vluyn 1984.
- AHLSTRÖM, G.W., An Archaeological Picture of Iron Age Israelite Religion in Ancient Palestine, Studia Orientalia 55 (1984) 117-145.
- AHLSTRÖM, G.W., The Bull-Figurine from Dharat et-Tawileh, BASOR 280 (1990) 77-82.
- AHN, G., „Monotheismus“ - „Polytheismus“. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: M. Dietrich; O. Loretz (Hg.), Mesopotamica - Ugaritica - Biblica (FS K. Bergerhof) (AOAT 232), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1993, 1-23.
- AISTLEITNER, J., Wörterbuch der ugaritischen Sprache, hg. von O. Eissfeldt, Berlin 1974 [=WUS].
- ALBERTZ, R., Weltschöpfung und Menschenschöpfung (CTM 3), Stuttgart 1974.
- ALBERTZ, R., Jer 2-6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias, ZAW 94 (1982) 20-47.
- ALBERTZ, R., Die Religionsgeschichte Israels in vorexilischer Zeit, in: E. Lessing (Hg.), Die Bibel. Das Alte Testament in Bildern erzählt, München 1987, 285-360.400-402 [Religionsgeschichte (1987)].
- ALBERTZ, R., Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4-6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches (SBS 131), Stuttgart 1988.
- ALBERTZ, R., Die Religionsgeschichte in alttestamentlicher Zeit (ATD Ergänzungsreihe 8), Göttingen 1992.
- ALBRECHT, K., Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter, Teil I: ZAW 15 (1895) 313-325; Teil II: ZAW 16 (1896) 41-121.
- ALBRIGHT, W.F., Astarte Plaques and Figurines from Tell Beit Mirsim, in: Mélanges Syriens (FS R. Dussaud) (BAH 30), Paris 1939, 107-120.
- ALBRIGHT, W.F., Two Cressets from Marisa and the Pillars of Jachin and Boaz, BASOR 85 (1942) 18-27.
- ALBRIGHT, W.F., A Prince of Taanach in the Fifteenth Century B.C., BASOR 94 (1944) 12-27.
- ALBRIGHT, W.F., A Vow to Asherah in the Keret Epic, BASOR 94 (1944) 30f.
- ALBRIGHT, W.F., Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Forschung, München / Basel 1956.
- ALSTER, B., Sumerian Love Songs, RA 79 (1985) 127-159.
- ALT, A., Das Gottesurteil auf dem Karmel, in: FS G. Beer, Stuttgart 1935, 1-18, abgedruckt in: A. Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel Bd. 2, München 1978, 135-149.
- ALTENMÜLLER, H., Art. Bes, LdÄ 1 (1975) 720-724.
- AMIRAN, R., Ancient Pottery of the Holy Land. From its Beginnings in the Neolithic Period to the End of the Iron Age, Jerusalem / Ramat Gan 1969.

- AMSLER, S., Art.  $\text{קִיּוּם}$  *qūm* aufstehen, THAT II (1984) 635-641.
- ANDERSEN, F.I., FREEDMAN, D.N., Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 24), New York 1980.
- ANDERSEN, F.I., FREEDMAN, D.N., Amos. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 24A), New York 1989.
- ANDRÉ, G., Art.  $\text{קָשָׁפ}$  *kāšap*, ThWAT IV (1984) 375-381.
- ANDRÉ, G., Art.  $\text{מַקְּקֵל}$  *maqquel*, ThWAT IV (1984) 1129-1131.
- ANDREASEN, N.-E.A., The Role of the Queen Mother in Israelite Society, CBQ 45 (1983) 179-194.
- ARENHOEVEL, D., Der Bund der Versöhnung. Die Ehe zwischen Jahwe und Israel (Hos 2,4-9.16f.20-22), in: T. Eggersperger u.a. (Hg.), Versöhnung (FS P. Engelhardt), Mainz 1992, 117-135.
- ARNAUD, D., La prostitution sacrée en Mésopotamie, un myth historiographique?, RHR 183 (1973) 111-115.
- ARTZY, M., Pomegranate Scepters and Incense Stand with Pomegranates found in Priest's Grave, BAR 16/1 (1990) 48-51.
- ASMUSSEN, J.P., Bemerkungen zur sakralen Prostitution im Alten Testament, Studia Theologica XI (1957) 167-192.
- ASTOUR, M.C., Tamar the Hierodule. An Essay in the Method of Vestigal Motifs, JBL 85 (1966) 185-196.
- ASTOUR, M.C., Remarks on KTU 1.96, Canaanea selecta (FS O. Loretz), SEL V (1988) 13-24.
- ATTRIGE, H.W.; ODEN, R.A., The Syrian Goddess (De Dea Syria). Attributed to Lucian (Greco-Roman Religion Series, Text and Translation 9), Missoula 1976.
- AULD, A.G., Gideon hacking at the heart of the O.T., VT 39 (1989) 257-267.
- AURELIUS, E., Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament (CB.OT 27), Lund 1988.
- AVAGIANOU, A., Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion (EHS Reihe XV, Band 54), Bern u.a. 1991.
- AVIGAD, N., The Seal of Jezebel, IEJ 14 (1964) 274-276.
- AVIGAD, N., It is Indeed a Pomegranate from the "Temple of Yahweh", Qadmoniot 24 (1990) 60.
- AXELSSON, L.E., The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah (CB.OT 25), Lund 1987.
- BÄCHLI, O., Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium (ATHANT 41), Zürich 1962.
- BAENA, G., Carácter literario de II Reyes 17,13.35-39, EstBibl 33 (1974) 157-178 [=II Reyes 17,13.35-39].
- BAK, D.H., Klagender Gott - Klagende Menschen. Studien zur Klage im Jeremiabuch (BZAW 193), Berlin / New York 1990.
- BALZ-COCHOIS, H., Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hosea 4,1-5,7 (EHS.T 191), Frankfurt a.M. u.a. 1982.
- BARSTAD, H.M., The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Am 2,7B-8; 4,1-13; 5,1-27; 6,4-7; 8,14 (VTS 34), Leiden 1984.
- BARTH, C., Art.  $\text{נָתַף}$  *nāṭaš*, ThWAT V (1986) 713-719.
- BARTH, H., Die Jesaja-Worte in der Josijazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn 1977.
- BATTO, B.F., The Sleeping God. An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty, Bibl 68 (1987) 153-177.
- BEAULIEU, A.; MOUTERDE, R., La grotte d'Astarté à Wasta, Mélanges de l'Université St. Josef 27 (1947/1948) 1-20, Plates I-V.

- BECHMANN, U., Art. Aschera, NBL 1 (1991) 184-186.
- BECK, P., The Drawings from Ḥorvat Teiman (Kuntillet ʿAjrud), TA 9 (1982) 3-68, Plates 1-16.
- BECK, P., A New Type of Female Figurine, in: M. Kelly-Buccelati (Hg.), *Insight through Images* (FS. E. Porada), Malibu 1986, 29-34.
- BECK, P., ראש אלה מקיטמית (A Head of a Goddess from Qitmit), Qadmoniot 19 (1986) 79-81.
- BECK, P., לזיהויה של הדמות בכך הפולחני מעיר דוד (On the Identification of the Figure on the Cult-Stand from the „City of David“), Eretz Israel 20 (1989) 147f.\*199.
- BECK, P., כני הפולחן מתנעך : לבירור המסורת האקונוגראפית של כלי הפולחן שנהגלו, בארץ בחקופת הברזל א" (The Taanach Cult Stands: Iconographic Traditions in the Iron I Cult Vessels), in: N. Nadav; I. Finkelstein (Hg.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel* (FS M. Kochavi), Jerusalem 1990, 417-446 [=Cult-Stands].
- BECK, P., על צלמיה מחל עירא (A Figurine from Tel ʿIra), Eretz Israel 21 (1990) 87-43.\*104.
- BECKER, J., 2 Chronik (NEB.AT), Würzburg 1988.
- BECKER, U., Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch (BZAW 192), Berlin 1990.
- BECKING, B.E.J.H., De Ondergang van Sameria. Historische, exegetische en theologische opmerkingen bij II Koningen 17, Diss. theol. masch. Utrecht 1985.
- BEER, G., Exodus (HAT 3), Tübingen 1939.
- BEIT-ARIEH, I., Edomite Shrine. Discoveries from Qitmit in the Negev (IMC 277), Jerusalem 1987.
- BEIT-ARIEH, I., The Edomite Shrine at *Horvat Qitmit* in the Judean Negev. Preliminary Excavation Report, TA 18 (1991) 93-116 [=Horvat Qitmit].
- BEN-ARIEH, S., A Mould for a Goddess Plaque, IEJ 33 (1983) 72-77 + Plate 8a.
- BEN-BARAK, Z., The Queen Consort and the struggle for Succession to the Throne, in: J.M. Durand (Hg.), *La femme dans le Proche-Orient antique*, Paris 1987, 33-40.
- BEN-BARAK, Z., The Status and Right of the gēbirā, JBL 110 (1991) 23-34.
- BENZ, F.L., Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions (Studia Pohl 8), Rom 1972.
- BENZINGER, I., Die Bücher der Könige (KHC IX), Freiburg u.a. 1899.
- BERGMAN, J.; RINGGREN, H.; BARTH, H., Art. גִּילָה גִּיל, ThWAT I (1973) 1011-1018.
- BERNHARDT, K.H., Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Bedeutung des Bilderverbotes im Alten Testament (Theologische Arbeiten 2), Berlin 1956.
- BERNHARDT, K.H., Aschera in Ugarit und im Alten Testament, MIO 13 (1967) 163-174.
- BERNHARDT, K.H., Art. Karmel, TRE 17 (1988) 657-659.
- BERTHOLET, A., Deuteronomium (KHC V), Freiburg 1899.
- BETLYON, J.W., The Cult of ʾAšerah/ʿĒlat at Sidon, JNES 44 (1985) 53-56.
- BEYER, K.; LIVINGSTONE, A., Die neuesten aramäischen Inschriften aus Taima, ZDMG 137 (1987) 285-296.
- BEYSE, K.-M., Art. חַמֵּם ḥmm, ThWAT II (1977) 1045-1050.
- BIDDLE, M.E., A Redaction History of Jeremiah 2:1-4:2 (AThANT 77), Zürich 1990 [=History].
- BIRD, P., The Place of Women in the Israelite Cultus, in: P.D. Miller; P.D. Hanson; S.D. McBride (Hg.), *Ancient Israelite Religion* (FS F.M. Cross), Philadelphia 1987, 397-419.
- BIRD, P., "To Play the Harlot": An Inquiry into an Old Testament Metaphor, in: P.L. Day (Hg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 75-94.
- BLAKELY, J.A.; HORTON, F.L., South Palestinian Bes Vessels of the Persian Period, Levant 18 (1986) 111-119.

- BLOCHER, F., Untersuchungen zur nackten Frau in der altbabylonischen Zeit (Münchener Universitäts-Schriften, Philosophische Fakultät 12 = Münchener Vorderasiatische Studien IV), München 1989.
- BLUM, E., Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen 1984.
- BLUM, E., Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin / New York 1989.
- BÖHM, S., Die »Nackte Göttin«. Zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst (Deutsches Archäologisches Institut), Mainz 1990.
- BOHLEN, R., Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21) (TThSt 35), Trier 1985.
- BOLING, R.G., Judges (AB 6A), New York 1975.
- BOLLE, K.W., Art. *hieros gamos*, in: M. Eliade (Hg.), The Encyclopedia of Religion Bd. 6, New York / London 1987, 317-321.
- BORGER, R., Anat-Bethel, VT 7 (1953) 102-104.
- BORGER, R., Akkadische Rechtsbücher, TUAT I (1985) 32-95.
- BORGER, R., Assyrische Staatsverträge, TUAT I (1985) 155-177.
- VAN DEN BORN, A., Art. Izebel, in: H. Haag (Hg.), Bibellexikon, Einsiedeln u.a. 21968.
- BOSTRÖM, G., Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr 1-9 (Lund Universitäts Årsskrift N.F. Avd. 1, Bd. 30 Nr. 3), Lund 1935.
- BOTTÉRO, J.; KRAMER, S.N., Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mésopotamienne, Paris 1989.
- BOTTERWECK, J.G., Art. יָדָי, הַיָּדָיָה, ThWAT I (1973) 922-926.
- BOTTERWECK, J.G., Art. כַּלְעָבִי kaelæb, ThWAT IV (1984) 156-166.
- BOUDT, L., Jeremiah 1-25 (OTMes 9), Wilmington/Delaware 1982.
- BRAULIK, G., Aufbrechen von geprägten Wortverbindungen und Zusammenfassen von stereotypen Ausdrücken in der alttestamentlichen Kunstprosa, Semitics 1 (1970) 7-11.
- BRAULIK, G., Spuren einer Neubearbeitung des deuteronomistischen Geschichtswerks in 1Kön 8,52-53.59-60, Bibl 52 (1971) 20-33 (abgedruckt in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums [SBAB 2], Stuttgart 1988, 39-52).
- BRAULIK, G., Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: E. Haag (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (QD 104), Freiburg u.a. 1985, 115-159 [=Geburt].
- BRAULIK, G., Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12-26 und der Dekalog, in: N. Lohfink (Hg.), Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL 68), Leuven 1985, 252-272 (abgedruckt in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums [SBAB 2], Stuttgart 1988, 231-255).
- BRAULIK, G., Deuteronomium 1-16,17 (NEB.AT), Würzburg 1986.
- BRAULIK, G., Zur Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 16,18-21,23. Weitere Beobachtungen, Bibl 69 (1988) 63-92 [=Beobachtungen].
- BRAULIK, G., Literarkritik und die Einrahmung von Gemälden. Zur literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Analyse von Dtn 4,1-6,3 und 29,1-30,10 durch D. Knapp, RB 96 (1989) 266-286.
- BRAULIK, G., Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel. War sie erst deuteronomistisch, diente sie der Unterdrückung der Frauen?, in: M.-T. Wacker, E. Zenger, (Hg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie (QD 135), Freiburg u.a. 1991, 106-136.
- BRAULIK, G., Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Dtn 12-26 (SBS 145), Stuttgart 1991.
- BRAULIK, G., Deuteronomium II. 16,18-34,12 (NEB.AT), Würzburg 1992.

- BRENNER, A., *The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (The Biblical Seminar 2), Sheffield 1985.
- BRENNER, A., On "Jeremiah" and the Poetics of (Prophetic?) Pornography, in: dies.; F. van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Biblical Interpretation Series 1), Leiden u.a. 1993, 177-193.
- BRETSCHNEIDER, J., *Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend. Phänomene in der Kleinkunst an Beispielen aus Mesopotamien, dem Iran, Anatolien, Syrien, der Levante und dem ägäischen Raum unter besonderer Berücksichtigung der bau- und der religionsgeschichtlichen Aspekte* (AOAT 229), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1991.
- BRETSCHNEIDER, J., *Götter in Schreinen. Eine Untersuchung zu den syrischen und levantinischen Tempelmodellen, ihrer Bauplastik und ihren Götterbildern*, UF 23 (1991 [1992]) 13-32.
- BRIGHT, J., *Jeremiah* (AB 21), New York 1965.
- BROCKE, E., *Jüdische Identität*, BThZ 4 (1987) 317-320.
- BRONNER, L., *The Stories of Elija and Elischa as Polemics against Baal Worship* (POS 6), Leiden 1968.
- BROWN, M.-L., Art.  $\text{רָפָא}^{\text{ר}}$  *rāpā* <sup>2</sup>, ThWAT VII (1991) 617-625.
- BROWNLEE, W.H., *Ezekiel 1-19* (WBC 28), Texas 1986.
- BRUNNER, H., Art. *Fruchtbarkeit*, LdÄ 2 (1977) 336-344.
- BUDD, P.J., *Numbers* (WBC 5), Waco 1984.
- BUDDE, K., *Dtn 13,10, und was daran hängt*, ZAW 36 (1916) 187-197.
- BUDDE, K., *Das Deuteronomium und die Reform König Josias*, ZAW 44 (1926) 177-224.
- BUIS, P., LECLERCQ, J., *Le Deutéronome*, Paris 1963.
- BUSINK, T.A., *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*, Bd. 1: *Der Tempel Salomos*, Leiden 1970.
- BURKERT, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (RdM 15), Stuttgart u.a. 1977.
- BURNEY, C.F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, Oxford 1903.
- CAMP, L., *Hiskija und Hiskijabild. Analyse und Interpretation von 2 Kön 18-20* (MThA 9), Altenberge 1990.
- CAMPBELL, A.F., *Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document* (1 Samuel 1 - 2 Kings 10 (CBQ MS 17)), Washington 1986.
- CANCIK, H., Art. *Fruchtbarkeit*, in: ders.; H. Gladigow; M. Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe II*, Stuttgart 1990, 447-450.
- CAQUOT, A.; SZNYCER, M.; HERDNER, A., *Textes Ougaritiques, Tome 1: Mythes et Légendes. Introduction, Traduction, Commentaire* (Littératures anciennes du Proche-Orient 7), Paris 1974 [=A. CAQUOT U.A., TOM I].
- CAQUOT, A.; DE TARRAGON, J.M.; CUNCHILLOS, J.-L., *Textes Ougaritiques. Tome II: Textes Religieux et Rituels. Correspondance*, Paris 1989 [=A. CAQUOT U.A., TO II].
- CARMICHAEL, C.M., *The Laws of Deuteronomy*, Ithaca / London 1974.
- CARMICHAEL, C.M., *Women, Law, and the Genesis Traditions*, Edinburgh 1979.
- CARMICHAEL, C.M., *Forbidden Mixtures*, VT 32 (1982) 394-415.
- CARMICHAEL, C.M., *Law and Narrative in the Bible. The Evidence of the Deuteronomic Laws and the Decalogue*, Ithaca / London 1985.
- CARROLL, R.P., *Jeremiah* (OTL), London / Philadelphia 1986.
- CATASTINI, A., *Le iscrizioni di Kuntillet <sup>2</sup>Ajrud e il profetismo*, AION NS 42 (1982) 127-134.

- CATASTINI, A., Profeti tra epigrafia ed epistolografia, *Egitto e Vicino Oriente* 13 (1990) 143-147.
- CHOLEWIŃSKI, A., Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium (AnBib 66), Rom 1976.
- CHOLIDIS, N., Möbel in Ton. Untersuchungen zur archäologischen und religionsgeschichtlichen Bedeutung der Terrakottamodelle von Tischen, Stühlen und Betten aus dem Alten Orient (Altertumskunde des vorderen Orients 1), Münster 1992.
- CHRISTENSEN, D.L., Deuteronomy 1-11 (WBC 11), Waco 1991.
- CHRIST, H., Blutvergiessen im Alten Testament. Der gewaltsame Tod des Menschen untersucht am hebräischen Wort *dām* (Theologische Dissertationen XII), Basel 1977.
- CLAMER, C., A Gold Plaque from Tel Lachish, *Tel Aviv* 7 (1980) 152-162.
- CLAMER, C.; USSISHKIN, D., A Canaanite Temple at Tell Lachish, *BA* 40 (1987) 71-77.
- CLEMENTS, R.E., Isaiah 1-39 (NCeBC), London 1980.
- CLEMENTS, R.E., Art. *קטר qtr*, *ThWAT* VII (1993) 10-18.
- CLIFFORD, R.J., Phoenician Religion, *BASOR* 279 (1990) 55-64.
- COGAN, M., Imperialism and Religion. Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E. (SBL MS 19), Missoula 1974.
- COGAN, M., Juda under Assyrian Hegemony. A Reexamination of *Imperialism and Religion*, *JBL* 112 (1993) 403-414.
- COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 11), New York 1988.
- COHEN, M.A., In All Fairness to Ahab. A Socio-political Consideration of the Ahab-Elija Controversy, *Eretz Israel* 12 (1975) 87-94.
- COHEN, R., The Iron Age Fortresses in the Central Negev, *BASOR* 236 (1980) 61-79.
- COHEN, R., Kadesh-barnea. A Fortress from the Time of the Judean Kingdom (IMC 233), 1983.
- COLLON, D., The Alalakh Cylinder Seals. A New Catalogue of the Actual Seals Excavated by Sir Leonard Wooley at Tell Atchana, and From Neighboring Sites on the Syrian-Turkish Border (BAR International Series 132), Oxford 1982.
- COLLON, D., A North-Syrian Cylinder Seal Style. Evidence of North-South Links With *ʿAjjul*, in: J.N. Tubb (Hg.), *Palestine in the Bronze and Iron Ages* (FS O. Tufnell), London 1985, 57-68.
- COLPE, C., Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osiris-Überlieferung, in: W. Dietrich; W. Röllig, *lišān mīḥurti* (FS W. von Soden) (AOAT 1), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1969, 23-44.
- CONRAD, D., Art. *קללה kallāh*, *ThWAT* IV (1984) 174-178.
- CONRAD, D., Hebräische Bau-, Grab-, und Siegelinschriften, in: *TUAT* II/4 (1988) 555-572.
- COOGAN, M.D., Of Cults and Cultures. Reflections on the Interpretation of Archaeological Evidence, *PEQ* 119 (1987) 1-8.
- COOGAN, M.D., Canaanite Origins and Lineage. Reflections on the Religion of Ancient Israel, in: P.D. Miller; P.D. Hanson; S.D. McBride (Hg.), *Ancient Israelite Religion* (FS F.M. Cross), Philadelphia 1987, 115-124.
- COOK, S.A., *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, London 1930.
- COOPER, A.M., Art. Phoenician Religion, in: M. Eliade (Hg.), *The Encyclopedia of Religion* Bd. 11, New York / London 1987, 311-318 [=Religion].
- COOPER, A.M., A Note on the Vocalization of *עֲשֶׂה־רָהַק*, *ZAW* 102 (1990) 98-100.
- CORNELIUS, I., The Lion in the Art of the Ancient Near East: A Study of Selected Motifs, *JNWSL* XV (1989) 53-85.
- CORNELIUS, I., Anat and Qudshu as the »Mistress of Animals«. Aspects of the Iconography of the Canaanite Goddess, *SEL* 10 (1993) 21-45.



- COSI, D.M., Art. Castration, in: M. Eliade (Hg.), *The Encyclopedia of Religion* Bd. 3, New York / London 1987, 109-112.
- COWLEY, A., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, Neudruck Osnabrück 1967 [=AP].
- CRAIGIE, P.C., *The Book of Deuteronomy (NICOT)*, Grand Rapids 1976 [=Deuteronomy].
- CRAIGIE, P.C.; KELLY, P.H.; DRINKARD, J.F., *Jeremiah 1-25 (WBC 26)*, Dallas 1991.
- CROSS, F.M., *The Evolution of the Proto-Canaanite Alphabet*, *BASOR* 134 (1954) 15-24.
- CROSS, F.M., *The Origin and Early Evolution of the Alphabet*, *Eretz Israel* 8 (1967) 8\*-24\*.
- CROSS, F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge / Massachusetts 1973 [=CMHE].
- CROSS, F.M., Art. 𐤊, *ThWAT I* (1973) 259-279 [= 𐤊].
- CROSS, F.M., *Newly Found Inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician Scripts*, *BASOR* 238 (1980) 1-20.
- CROSS, F.M., *An Inscribed Arrowhead of the Eleventh Century BCE in the Bible Lands Museum in Jerusalem*, *Eretz Israel* 23 (1992) 21\*-26\*.
- CRÜSEMANN, F., *Die Macht der kleinen Kinder. Ein Versuch, Psalm 8,2b.3 zu verstehen*, in: F. Crüsemann; C. Hardmeier; R. Kessler (Hg.), *Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments (FS H.W. Wolff)*, München 1992, 38-60.
- CRÜSEMANN, F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.
- CULICAN, W., *Phoenician Demons*, *JNES* 35 (1976) 21-24.
- CUTLER, B.; MACDONALD, J., *On the Origin of the Ugaritic Text KTU 1.23*, *UF* 14 (1982) 33-50.
- DAHOD, M., *La Regina del Cielo in Geremia*, *RivB* 8 (1969) 166-168.
- DANTHINE, H., *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne*, 2 Bde., Paris 1937.
- DAVIES, G.I., *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, Cambridge 1991 [= AHI].
- DAY, J., *A Case of Inner Scriptural Interpretation. The Dependence of Isaiah XXVI.13-XXVII.11 on Hosea XIII.4-XIV.10[Eng. 9] and Its Relevance to Some Theories of the Redaction of the "Isaiah Apocalypse"*, *JTS* 31 (1980) 309-319.
- DAY, J., *Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature*, *JBL* 105 (1986) 385-408.
- DAY, J., Art. Asherah, *ADB* 1 (1992) 483-487.
- DAY, P.L., *From the Child is Born the Woman: The Story of Jephthah's Daughter*, in: Dies. (Hg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 58-74.
- DAY, P.L., *Anat: Ugarit's „Mistress of Animals“*, *JNES* 51 (1991) 181-190.
- DAY, P.L., *Why is Anat a Warrior and Hunter?*, in: D. Jobling; P.L. Day; G.T. Sheppard (Hg.), *The Bible and the Politics of Exegesis (FS N.K. Gottwald)*, Cleveland 1991, 141-146.329-332 [=Warrior].
- DEBUS, J., *Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (FRLANT 93)*, Göttingen 1967.
- DEISSLER, A., *Das "Echo" der Hosea-Verkündigung im Jeremiabuch*, in: L. Ruppert; P. Weimar; E. Zenger (Hg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten (FS. J. Schreiner)*, Würzburg 1982, 61-75.
- DEISSLER, A., *Zwölf Propheten II. Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk (NEB.AT)*, Würzburg 21984 [zit. nach dem jeweiligen Prophetenbuch].
- DEISSLER, A., *Zwölf Propheten. Hosea, Joël, Amos (NEB.AT)*, Würzburg 21985 [zit. nach dem jeweiligen Prophetenbuch].
- DEISSLER, A., *Zwölf Propheten III. Zefania, Haggai, Sacharja, Maleachi (NEB.AT)*, Würzburg 1988 [zit. nach dem jeweiligen Prophetenbuch].

- DEISSLER, A., Die Psalmen, Düsseldorf 1964, <sup>6</sup>1989.
- DELCOR, M., Astarté et la fécondité des troupeaux en Deut. 7,13 et parallèles, UF 6 (1974) 7-14.
- DELCOR, M., Allusions à la déesse Ištar en Nahum 2,8?, Bibl 58 (1977) 73-83.
- DELCOR, M., Le culte de la "Reine du Ciel" selon Jer 7,18; 4,17-19 et ses survivances. Aspects de la religion populaire féminine aux alentours de l'Exil en Juda et dans les communautés juives d'Egypte, in: W.C. Delsman u.a. (Hg.), Von Kanaan bis Kerala (FS J.P.M. van der Ploeg) (AOAT 211), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1982, 101-122.
- DELCOURT, M.; HOHEISEL, K., Art. Hermaphrodit, RAC 14 (1988) 649-682.
- DEROCHE, M., Structure, Rhetoric, and Meaning in Hosea IV 4-10, VT 33 (1983) 185-198.
- DEVER, W.G., Material Remains and the Cult in Ancient Israel: An Essay in Archaeological Systematics, in: C.L. Meyers, M. O'Connor (Hg.), The Word of the Lord Shall Go Forth (FS D.N. Freedman), Winona Lake 1983, 571-587.
- DEVER, W.G., Asherah, Consort of Yahwe? New Evidence from Kuntillet 'Ajrūd, BASOR 255 (1984) 21-37.
- DEVER, W.G., The Contribution of Archaeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion, in: P.D. Miller; P.D. Hanson; S.D. McBride (Hg.), Ancient Israelite Religion (FS F.M. Cross), Philadelphia 1987, 209-247.
- DEVER, W.G., Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research, Seattle / London 1989.
- DEVRIES, L.F., Cult Stands. A Bewildering Variety of Shapes and Sizes, BAR 13 (1987) 26-37.
- DIETRICH, M., Das Einsetzungsritual der Entu von Emar (Emar VI/3, 369), UF 21 (1989) 47-100.
- DIETRICH, M.; LORETZ, O., Ug. *mšr 'lt* (KTU 1.23: 31.35.36), UF 9 (1977) 342-343.
- DIETRICH, M.; LORETZ, O., Die Bannung von Schlangengift, UF 12 (1980) 153-170.
- DIETRICH, M.; LORETZ, O., Die Trauer Els und Anats, UF 18 (1986) 101-110.
- DIETRICH, M.; LORETZ, O., Ugaritische Rituale und Beschwörungen, TUAT II,3 (1988) 299-357.
- DIETRICH, M.; LORETZ, O., „Jahwe und seine Aschera“. Antropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot (UBL 9), Münster 1992 [= Aschera].
- DIETRICH, W., Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk (FRLANT 108), Göttingen 1972.
- VAN DIJK-HEMMES, F., The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech: An Analysis of Eze-kiel 23, in: A. Brenner; F. van Dijk-Hemmes, On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible (Biblical Interpretation Series 1), Leiden u.a. 1993, 167-176.
- DILLMANN, A., Numeri, Deuteronomium und Josua, Leipzig 1886.
- DION, P.E., Did Cultic Prostitution Fall into Oblivion during the Postexilic Era? Some Evidence from Chronicles and the Septuagint, CBQ 43 (1981) 41-48.
- DOHMEN, C., חַמְצָה - עַל - Zur Bedeutung und Verwendung von hebr. על, BN 16 (1981) 7-10 [= Bedeutung].
- DOHMEN, C., מִזְבֵּחַ *mizbeah*, ThWAT IV (1984) 787-801.
- DOHMEN, C., Art. נָסָאָה *nāsak*, ThWAT V (1986) 488-493.
- DOHMEN, C., Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1987.
- DOHMEN, C., Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 17), Stuttgart 1988.
- DOHMEN, C., Art. פֶּסַל *psl*, ThWAT VI (1989) 688-697.
- DOHMEN, C., „Eifersüchtiger ist sein Name“ (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht: ThZ 46 (1990) 289-304.

- DOHMEN, C., Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34, in: E. Zenger (Hg.), Der Neue Bund im Alten (QD 146), Freiburg u.a. 1993, 51-83.
- DOHMEN, C., Der Dekaloganfang und sein Ursprung, *Bibl* 74 (1993) 175-195.
- DOHMEN, C., Freiheit für Israel oder Gesetz für alle Völker? Die Geltungsfrage des Dekalogs im Horizont des jüdisch-christlichen Verhältnisses, in: F. Hahn; F.-L. Hossfeld; H. Jorissen; A. Neuwirth (Hg.), *Zion - Ort der Begegnung* (FS L. Klein) (BBB 90), Bodenheim 1993, 187-201.
- DOHMEN, C.; MUSSNER, F., Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg 1993.
- DONNER, H., Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im AT, in: R. von Kienle u.a. (Hg.), FS J. Friedrich, Heidelberg 1959, 105-145.
- DONNER, H., Jesaja LVI 1-7. Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons - Implikationen und Konsequenzen, in: J.A. Emerton (Hg.), *Congress Volume Salamanca 1983* (VTS 36), Leiden 1985, 81-95.
- DONNER, H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (ATD Ergänzungreihe Bd. 4), Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit, Göttingen 1984, Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen, Göttingen 1986.
- DONNER, H., Ophra in Manasse. Der Heimatort des Richters Gideon und des Königs Abimelech, in: E. Blum; C. Macholz; E.W. Stegemann (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 193-206.
- DONNER, H.; RÖLLIG, W., Kanaanäische und Aramäische Inschriften, 3 Bde., Wiesbaden <sup>2</sup>1966-1969.
- DOTHAN, M., A Stand with "Musicians" Motif from Asdod, Qadmoniot (1970) 94f. + Plate 3.
- DOTHAN, M., Ashdod II-III. The Second and Third Seasons of Excavations 1963, 1965. Soundings in 1967, Bd. 1: Text, Bd. 2: Figures and Plates (Atiqot 9-10), Jerusalem 1971.
- DOTHAN, M., A Sign of Tanit from *Tel 'Akko*, *IEJ* 24 (1974) 44-49.
- DOTHAN, M., Ashdod, *EAEHL* I (1975) 103-119.
- DOTHAN, T., *The Philistines and their Material Culture*, Jerusalem 1982.
- DOZEMAN, T.B., The "Troubler" of Israel: *ḵr* in I Kings 18,17-18, *SBTh* 9 (1979) 81-93.
- DRIVER, G.R., *Canaanite Myths and Legends* (Old Testament Studies III), Edinburgh 1956 [=CML].
- DRIVER, S.R., *Deuteronomy* (ICC), Edinburgh 1902.
- DUHM, B., *Das Buch Jeremia* (KHC XI), Tübingen / Leipzig 1901.
- DUHM, B., *Das Buch Jesaja* (HK III,1), Göttingen <sup>2</sup>1902.
- DUHM, B., *Das Buch Habakuk*, Tübingen 1906.
- DUHM, B., Anmerkungen zu den Zwölf Propheten III. Buch Micha, *ZAW* 31 (1911) 81-93.
- EDWARDS, I.E.S., A Relief of Qudshu-Astarte-Anath in the Winchester College Collection, *JNES* 14 (1955) 49-51.
- EDZARD, D.O., Zur Ritualtafel der sog. "Love Lyrics", in: F. Rochberg-Halton (Hg.), *Language, Literature, and History* (FS E. Reiner) (American Oriental Series 67), New Haven 1987, 57-69.
- EHRlich, A.B., *Randglossen zur hebräischen Bibel*, Bd 1-7, Leipzig 1908.
- EICHRODT, W., *Der Prophet Hesekiel* (ATD 22), Göttingen 1966.
- EISSFELDT, O., Ba<sup>ʿ</sup>alšamēm und Jahwe, *ZAW* 57 (1939) 1-31 [abgedruckt in: ders., *Kleine Schriften* Bd. 2, Tübingen 1963, 171-198].
- EISSFELDT, O., Israels Religion und die Religionen seiner Umwelt, *NZStH* 9 (1967) 8-27 [abgedruckt in: ders., *Kleine Schriften* Bd. 5, Tübingen 1973, 1-20].

- EISSFELDT, O., Rez. zu: C. van Leeuwen, Hosea (De Prediken van het Oude Testament), Nijkerk 1968, BiOr 27 (1970) 243.
- ELLIGER, K., Chammanim = Masseben?, ZAW 57 (1939) 256-265.
- ELLIGER, K., Der Sinn des Wortes *chammān*, ZDPV 66 (1943) 129-139.
- ELLIGER, K., Leviticus (HAT 4), Tübingen 1966.
- EMMERSON, G.I., A Fertility Goddess in Hos IV 17-19?, VT 24 (1974) 492-497.
- EMMERSON, G.I., Hosea. An Israelite Prophet in Judean Perspective (JSOTS 28), Sheffield 1984.
- EMMERSON, G.I., Women in Ancient Israel, in: R.E. Clements (Hg.), The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives, Cambridge 1989, 371-394.
- EMERTON, J.A., Gideon and Jerubbaal, JThS 27 (1976) 289-312.
- EMERTON, J.A., The „Second Bull“ in Judges 6,25-28, Eretz Israel 14 (1978) 52\*-55\*.
- EMERTON, J.A., New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions of Kuntillet 'Ajrud, ZAW 94 (1982) 2-20.
- ENGLÉ, J.R., Pillar Figurines of Iron Age Israel and Asherah/Asherim, PhD. diss. Pittsburgh 1979.
- ERLANDSSON, S., Art. זָנָה *zānāh*, ThWAT II (1977) 612-619.
- ERNST, A.B., Art. שְׁלֹחַ, ThWAT VIII, Lfg. 1 (1994) 71-79.
- ERNST, A.B., Weisheitliche Kultkritik. Zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophtie des 8. Jahrhunderts (BThS 23), Neukirchen-Vluyn 1994.
- EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, Jerusalem 1982.
- FABRY, H.-J., Art. לֵב *leb*, ThWAT IV (1984) 413-451.
- FABRY, H.-J., Noch ein Dekalog! Die Thora des lebendigen Gottes in ihrer Wirkungsgeschichte. Ein Versuch zu Deuteronomium 27, in: M. Böhnke; H. Heinz (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie (FS W. Breuning), Düsseldorf 1985, 75-96.
- FABRY, H.-J.; BLUM, E.; RINGGREN, H., Art. רַב *rab*, ThWAT VII (1993) 294-320.
- FABRY, H.-J.; HOSSFELD, F.-L.; KINDL, E.M., Art. קָהָל *qāhāl*, ThWAT VI (1989) 1204-1222.
- FABRY, H.-J.; WEINFELD, M., Art. מִנְהָה *minhāh*, ThWAT IV (1984) 987-1001.
- FAUTH, W., Sakrale Prostitution im vorderen Orient und im Mittelmeerraum, JAC 31 (1988) 24-39.
- FAUTH, W.; VON STRITZKY, M.-B., Art. Hierodulie, RAC XV (1991/92), 73-82.
- FEUILLET, A., "S'asseoir à l'ombre" de l'époux (Os., XIV 8<sup>a</sup> et Cant., II,3), RB 78 (1971) 391-405.
- FELIKS, J., Art. Zypresse, BHH III (1962) 2254-2256.
- FENSHAM, F.C., A Few Observations on the Polarisation Between Yahweh and Baal in I Kings 17-19, ZAW 92 (1980) 227-236.
- FENSHAM, F.C., Notes on Keret 194-206 (CTA 14:194B-206) the Vow at the Sanctuary of Athirat, JNWSL 14 (1988) 91-99.
- FINKELSTEIN, I.; BUNIMOVITZ, S.; LEDERMAN, Z., Excavations at Shiloh 1981-1984: Preliminary Report, TA 12 (1985) 123-177, Plate 13-19.
- FINKELSTEIN, I., The Archaeology of the Israelite Settlement, Jerusalem 1988.
- FIRMEGE, E.; MILGROM, J., Art. אֲרָק *arak*, ThWAT VI (1989) 380-384.
- FISCHER, G., Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31 (SBB 26), Stuttgart 1993.
- FISHER, E.J., Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A Reassessment, BThB 6 (1976) 225-236.

- FLEISCHER, G., Von Menschenverkäufern, Baschanskühen und Rechtsverkehrrern. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive (BBB 74), Frankfurt a.M. 1989.
- FLOSS, J.P., Jahwe dienen-Göttern dienen. Terminologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament (BBB 45), Köln-Bonn 1975 [=Jahwe dienen].
- FOHRER, G., Ezechiel (HAT 13), Tübingen 1955.
- FOHRER, G., Hiob (KAT 16), Gütersloh 1963.
- FOHRER, G., Elia, (AThANT 53), Zürich <sup>2</sup>1968.
- FOHRER, G., Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Heidelberg <sup>3</sup>1982.
- FOHRER, G.; HOFFMANN, H.W.; HUBER, F.; MARKERT, L.; WANKE, G., Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik, Heidelberg / Wiesbaden <sup>5</sup>1989.
- FOWLER, M.D., Cultic Continuity at Tirzah? A Re-examination of the Archaeological Evidence, PEQ 113 (1981) 27-31.
- FOWLER, M.D., The Excavation of Tell Beer-Sheba and the Biblical Record, PEQ 114 (1982) 7-11.
- FOWLER, M.D., The Israelite *bāmā*. A Question of Interpretation, ZAW 94 (1982) 203-213.
- FOWLER, M.D., Concerning the ‚Cultic‘ Structure at Taanach, ZDPV 100 (1984) 30-34.
- FOWLER, M.D., Excavated Incense Burners. A Case for Identifying a Site as Sacred?, PEQ 117 (1985) 25-29.
- FOWLER, M.D., Excavated Figurines: A Case for Identifying a Site as Sacred?, ZAW 97 (1985) 333-344.
- FRAYNE, D.R., Notes on the Sacred Marriage Rite, BiOr 42 (1985) 5-22.
- FREEDMAN, D.N., Yahweh of Samaria and his Asherah, BA 50 (1987) 241-249.
- FREEDMAN, D.N., „Who is Like Thee Among the Gods?“ The Religion of Early Israel, in: P.D. Miller; P.D. Hanson; S.D. McBride (Hg.), Ancient Israelite Religion (FS F.M. Cross), Philadelphia 1987, 315-335. [=Religion]
- FREEDMAN, D.N.; O'CONNOR, P., Art. תַּבְּרָה, ThWAT IV (1984) 397-401.
- FREEDMAN, D.N.; WILLOUGHBY, B.E., Art. תַּבְּרָה *nā'ap*, ThWAT V (1986) 123-129.
- FREVEL, C., "Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht ...". Zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie, BN 47 (1989) 35-89.
- FREVEL, C., Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten, ZAW 103 (1991) 263-271.
- FREVEL, C., Vom Schreiben Gottes. Literarkritik, Komposition und Auslegung von 2 Kön 17,34-40, Bibl 72 (1991) 23-48.
- FREVEL, C., Rut (NSK 6), Stuttgart 1992.
- FREVEL, C., Die gespaltene Einheit des Gottesvolkes. Volk Gottes als biblische Kategorie im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs, BiLi 2 (1993) 80-97.
- FRIEDMAN, E., The Antiquities of El-Muhraqa and 1Kings 18,31, Ephemerides Carmeliticae 22 (1971) 95-104.
- FRITZ, V., Das Wort gegen Samaria Mi 1,2-7, ZAW 86 (1974) 316-331.
- FRITZ, V., Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschaft (WMANT 47), Neukirchen-Vluyn 1977.
- FRITZ, V., Die Bedeutung von *ḥammān* im Hebräischen und von *ḥmn* ṣ in den palmyrenischen Inschriften, BN 15 (1981) 9-20.
- FRITZ, V.; GÖRG, M.; FUHS, H.F., Kadesch in Geschichte und Überlieferung. Materialien zur Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen kath. Alttestamentler vom 23.-27. Sept. 1979 in Bamberg, BN 9 (1979) 45-70.

- FRYMER, T.S., Art. Asherah, EJ 3 (1971) 704-705.
- FUHS, H.F., Heiliges Volk Gottes, in: J. Schreiner (Hg.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (QD 110), Freiburg u.a. 1987, 143-168.
- FUHS, H.F., Ezechiel (NEB), Würzburg <sup>2</sup>1986 (Kap. 1-24); 1988 (Kap. 25-48).
- FUHS, H.F., Art. אֲשֶׁרָה *šā'al*, ThWAT VII (1993) 910-926.
- FULCO, W.J., Art. Anat, in: M. Eliade (Hg.), *The Encyclopaedia of Religion* Bd. 1, London / New York 1987, 262-263.
- FULCO, W.J., Art. Astarte, in: M. Eliade (Hg.), *The Encyclopaedia of Religion* Bd. 1, London / New York 1987, 471.
- FULCO, W.J., Art. Inanna, in: M. Eliade (Hg.), *The Encyclopaedia of Religion* Bd. 7, London / New York 1987, 145-146.
- GALLING, K., Das Gemeindegesezt in Deuteronomium 23, in: W. Baumgartner u.a. (Hg.), *FS A. Bertholet*, Tübingen 1950, 176-191.
- GALLING, K., *Ba'al Hammon* in Kition und die *hammanîm*, in: H. Gese; H.P. Rüger (Hg.), *Wort und Geschichte* (FS K. Elliger) (AOAT 18), Neukirchen-Vluyn 1973 65-70.
- GALLING, K., Art. Aschera, BRL<sup>2</sup> (1977) 12-13.
- GALLING, K., Art. Götterbild, weibliches, BRL<sup>2</sup> (1977) 111-119.
- GALLING, K., Art. Weben und Weberei, BRL<sup>2</sup> (1977) 360f.
- GAMBERONI, J., Art. מַצֵּבָה *maššebāh*, ThWAT IV (1984) 1064-1074.
- GAMBERONI, J., Art. קִוּם *qūm*, ThWAT VI (1989) 1252-1274.
- GARCÍA LÓPEZ, F., Art. נִגְד *ngd*, ThWAT V (1986) 188-201.
- GARCÍA LÓPEZ, F., Art. סִבָּב *sbb*, ThWAT V (1986) 730-744.
- GASTER, T.H., Notes on the Minor Prophets, JThS 38 (1937) 163-165.
- GERLEMANN, G., Ruth. Das Hohelied (BK AT XVIII), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1981.
- GERSTENBERGER, E.S., *Jahwe - ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie*, Stuttgart u.a. 1988.
- GERSTENBERGER, E.S., *Psalms. Part I with an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL XIV), Grand Rapids 1988.
- GERSTENBERGER, E.S., „Er soll dir heilig sein“. *Priester und Gemeinde nach Lev 21,1-22,9*, in: F. Crüsemann; C. Hardmeier; R. Kessler (Hg.), *Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments* (FS H.W. Wolff), München 1992, 194-210 [=Priester].
- GERSTENBERGER, E.S., *Das dritte Buch Mose. Leviticus* (ATD 6), Göttingen 1993.
- GESE, H., Die Religionen Altsyriens, in: C.M. Schröder (Hg.), *Die Religionen Altsyriens, Altariens und der Mandäer* (Religionen der Menschheit 10,2), Stuttgart 1970, 1-232.
- GIBSON, J.C.L., *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978 [=CML].
- GIESELMANN, B., Die sogenannte josianische Reform in der gegenwärtigen Forschung, ZAW 106 (1994) 223-242.
- GILULA, M., מִשְׁרֵתוֹ שְׁמֵרֵן וְלֵיהוָה To Yahweh Shomron and his Asherah, Shnaton 3 (1978/1979) XV-XVI.129-137 [= YHWH].
- GINSBERG, H.L., *Lexicographical Notes*, in: G.W. Anderson u.a. (Hg.), *Hebräische Wortforschung* (FS W. Baumgartner) (VTS 16), Leiden 1967, 70-82.
- GITIN, S., *Incense Altars from Ekron, Israel and Judah: Context and Typology*, Eretz Israel 20 (1989) \*23-\*67.
- GITIN, S., *Ekron of the Philistines. Part II: Olive-Oil Suppliers to the World*, BAR 16 (1990) 32-42.59.

- GITIN, S., New Incense Altars from Ekron: Context, Typology and Function, *Eretz Israel* 23 (1992) \*43-\*49 [Altars].
- GITIN, S., Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology 1990, Jerusalem 1993, 248-258.
- GIVEON, R., Egyptian Scarabs and Seals from Western Asia from the Collections of the British Museum (OBO.SA 3), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1985.
- GIVEON, R., Remarks on the Tel Qarnayim Goddess, *BN* 33 (1986) 7-9.
- GIVEON, R., Scarabs From Recent Excavation in Israel (OBO 83), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1988.
- GIVEON, R.; KERTESZ, T., Egyptian Scarabs and Seals from Acco. From the Collection of the Israel Department of Antiquities and Museums, Freiburg/Schweiz 1986.
- GIVEON, S., הל חרטים, *Hadašot arkeologiyot* 97 (1991) 75f.
- GLOCK, A.E., Art. Taanach, *EAEHL* IV (1978) 1038-1047.
- GLOCK, A.E., Texts and Archaeology at *Tell Ta'annek*, *Berytus* 31 (1983) 57-66.
- GÖRG, M., Zur Dekoration der Tempelsäulen, *BN* 13 (1980) 17-21.
- GÖRG, M., Der Spiegeldienst der Frauen (Ex 38,8), *BN* 23 (1984) 9-13.
- GÖRG, M., Schriftwort und Bildkunst oder »Hört der Sehende besser«, *BiKi* 40 (1985) 173-179.
- GÖRG, M., Wege zu dem Einen. Perspektiven zu den Frühphasen der Religionsgeschichte Israels, *MThZ* 37 (1986) 97-115.
- GÖRG, M., Monotheismus in Israel - Rückschau zur Genese, *RHS* 32 (1989) 277-285.
- GÖRG, M., Art. Altar, *NBL* 1 (1991) 81f.
- GÖRG, M., Art. Bildsymbolik, *NBL* 1 (1991) 299.
- GÖRG, M., Art. Elephantine, *NBL* 1 (1991) 512f.
- GÖRG, M., Art. Ezjon-Geber, *NBL* 1 (1991) 652.
- GÖRG, M., Die "ehernen Säulen" (I Reg 7,15) und die "eiserne Säule" (Jer 1,18). Ein Beitrag zur Säulenmetaphorik im Alten Testament, in: R. Liwak; S. Wagner (Hg.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel* (FS S. Herrmann), Stuttgart 1991, 134-154 [=Säulenmetaphorik].
- GÖRG, M., Jachin und Boas. Namen und Funktion der beiden Tempelsäulen, in: ders., *Ägyptiaca-Biblica. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel* (AAT 11), Wiesbaden 1991, 79-98.
- GÖRG, M., Art. Isis, *NBL* Lfg. 7 (1992) 241-243.
- GÖRG, M., Die "Astarte des Kleinviehs", *BN* 69 (1993) 9-11.
- GOLDINGAY, J.E., *Daniel* (WBC 30), Dallas 1989.
- GORDON, C.H., *Ugaritic Textbook* (AnOr 38), Rom 1965 [=UT].
- GOSSE, B., Michée 4,1-4, Isaïe 2,1-5 et les rédacteurs finaux du livre d'Isaïe, *ZAW* 105 (1993) 98-102 [=Rédacteurs].
- GRAESSER, C.F., Standing stones in Ancient Palestine, *BA* 35 (1972) 34-63.
- GRAUPNER, A., Art. \*אָסָבָּ *āsāb*, *ThWAT* VI (1989) 301-305.
- GRAY, J., *I&II Kings. A Commentary* (OTL), London 1970 [=Kings].
- GREENBERG, M., *Ezekiel 1-20* (AB 22), New York 1983.
- GRENFELL, A., The Iconography of Bes, and of Phoenician Bes-hand Scarabs, *PSBA* 24 (1902) 21-40.
- GRONEBERG, B., Die sumerisch-akkadische Innana/Ištar: Hermaphroditos?, *WdO* 17 (1986) 25-46.
- GROSS, H., *Ijob* (NEB), Würzburg 1986.

- GROSS, W., Jakob, der Mann des Segens. Zu Traditionsgeschichte und Theologie der priesterschriftlichen Jakobsüberlieferungen, *Bibl* 49 (1968) 321-344.
- GROSS, W., Das nicht substantivierte Partizip als Prädikat im Relativsatz hebräischer Prosa, *JNWSL IV* (1975) 23-47.
- GROSS, W., Zur Funktion von *qatal*. Die Verbfunktionen in neueren Veröffentlichungen, *BN* 4 (1977) 25-38.
- GROSS, W., Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch. Studien zum althebräischen Satz I (ATS 27), St. Ottilien 1987.
- GROSS, W., Israels Hoffnung auf die Erneuerung des Staates, in: J. Schreiner (Hg.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (QD 110), Freiburg u.a. 1987, 87-122.
- GRUBER, M.I., Hebrew *qēdēšāh* and her Canaanite and Akkadian Cognates, *UF* 18 (1986) 133-148.
- GRÜN WALDT, K., Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift (BBB 85), Frankfurt 1992.
- GUNKEL, H., Genesis, Göttingen <sup>3</sup>1910 (= <sup>9</sup>1977).
- GUNKEL, H., Die Psalmen, Göttingen <sup>6</sup>1986.
- GUNNEWEG, A.H.J., Geschichte Israels bis Bar Kochba (ThW 2), Stuttgart <sup>5</sup>1984.
- GUNNEWEG, A.H.J., Nehemia (KAT 19,2), Berlin 1987 (= Gütersloh 1987).
- GUNNEWEG, J.; PERLMAN, I.; MESHEL, Z., The Origin of the Pottery of Kuntillet 'Ajrud, *IEJ* 35 (1985) 270-283.
- HAAG, E., Zion und Schilo. Traditionsgeschichtliche Parallelen in Jeremia 7 und Psalm 78, in: J. Zmijewski (Hg.), *Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung* (FS H. Reinelt), Stuttgart 1990, 85-115.
- HAAG, H., Gideon - Jerubbaal - Abimelek, *ZAW* 79 (1967) 305-314, abgedruckt in: ders., *Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und ihrer Welt*, Düsseldorf 1980, 305-314.
- HAAK, R.D., Habakkuk (VTS 64), Leiden 1992.
- HAAS, V., Ein hurritischer Blutrirtus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen, in: B. Janowski; K. Koch; G. Wilhelm, *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (OBO 129), Freiburg/Schweiz / Göttingen 67-85.
- HACKET, J.A., The Balaam Text from Deir 'Allā (HSM 31), Chico 1984.
- HACKET, J.A., Can a Sexist Model Liberate Us? Ancient Near Eastern „Fertility“ Goddesses, *Journal of Feminist Studies in Religion* 5 (1989) 65-76.
- HADLEY, J.M., Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud, *VT* 37 (1987) 180-213.
- HADLEY, J.M., The Khirbet el-Qôm inscription, *VT* 37 (1987) 50-62.
- HADLEY, J.M., Kuntillet 'Ajrud: Religious Centre or Destert Way Station?, *PEQ* 125 (1993) 115-124.
- HADLEY, J.M., Yahweh's Asherah in the Light of Recent Discovery, PhD. Diss. Cambridge 1989, bisher unveröffentlicht.
- HALBE, J., Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit (FRLANT 114), Göttingen 1975.
- HALPERN, B., The Baal (and the Asherah) in Seventh-Century Judah: YHWH's Retainers Retired, in: R. Bartelmus, *Konsequente Traditionsgeschichte* (FS K. Baltzer), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1993, 115-154.
- HANHART, R., Die jahwefeindliche Stadt. Ein Kapitel aus „Israel in hellenistischer Zeit“, in: H. Donner; R. Hanhart; R. Smend (Hg.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie* (FS W. Zimmerli), Göttingen 1977, 152-165.



- HARDMEIER, C., Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Kön 18-20 und Jer 37-40 (BZAW 187), Berlin 1990.
- HARDMEIER, C., Die Redekomposition Jer 2-6. Eine ultimative Verwarnung Jerusalems im Kontext des Zidkijaaufstandes, WuD 21 (1991) 11-42.
- HASEL, G.H., Art. *בְּלִיָּהּ pālāṭ*, ThWAT VI (1989) 589-606.
- HAUSMANN, J., Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde (BWANT 124), Stuttgart 1987.
- HAYMAN, L., A Note on 1 Kings 18,27, JNES 10 (1951) 57-58.
- HEALEY, J.F., The "Pantheon" of Ugarit: Further Notes, in: *Canaanica selecta* (FS.O. Loretz), SEL V (1988) 103-112.
- HEALEY, J.F., Rez. zu Maier, W.A. III, 'Ašerah: Extrabiblical Evidence (HSM 37), Atlanta 1987, JThS 40 (1989) 168-171.
- HECKER, K., Akkadische Hymnen und Gebete, TUAT II,5 (1989) 718-783.
- HEIMPEL, W., Rez. zu S.N. Kramer, *Le Mariage Sacré à Sumer et à Babylone*, Paris 1983, JAOS 105 (1985) 325-326.
- HEIMPEL, W.; UENAL, A.; BRAUN-HOLZINGER, E.A., Art. Löwe, RLA 7 (1990) 80-94.
- HEINE, S., Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen 1987.
- HEINEVETTER, H.-J., »Komm nun, mein Liebster, dein Garten ruft dich!«. Das Hohelied als programmatische Komposition (BBB 69), Frankfurt a.M. 1988 [=Hohelied].
- HEINTZ, J.G., Une tradition occultée? La déesse canaanéenne 'Anat et son 'ašerah dans le livre du prophète Osée (chap. 14, v. 9b), Ktema 11 (1986) 3-13.
- HELCK, W., Betrachtungen zur großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten (RKAM 2), München / Wien 1971.
- HELFMEYER, F.J., Die Nachfolge Gottes im Alten Testament (BBB 29), Bonn 1968.
- HEMPEL, J., Die Schichten des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur israelitischen Literatur- und Rechtsgeschichte, Leipzig 1914.
- HENNINGER, J., Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten, in: *Arabia Sacra* (OBO 40), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1981, 286-306.
- HENTSCHEL, G., Die Elijaerzählungen (EThS 33), Leipzig 1977.
- HENTSCHEL, G., Die geschichtlichen Wurzeln der Eliajatraddition, in: J. Reindl (Hg.), *Dein Wort beachten. Alttestamentliche Aufsätze*, Leipzig 1981, 33-57.
- HENTSCHEL, G., 1 Könige (NEB), Würzburg 1984 [=1Könige].
- HENTSCHEL, G., 2 Könige (NEB), Würzburg 1985 [=2Könige].
- HENTSCHEL, G., Elija und der Kult des Baal, in: E. Haag (Hg.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (QD 104), Freiburg u.a. 1985, 54-90.
- HERMARY, A., Art. Bes (Cypri et in Phoenicia), in: LIMC II/1 (1986) 108-112.
- HERRMANN, S., Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament (BWANT 65), Stuttgart 1965.
- HERRMANN, S., Jeremia - der Prophet und die Verfasser des Buches Jeremia, in: P.-M. Bogaert (Hg.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, (BETHL 54) Leuven 1981, 197-214 [=Verfasser].
- HERRMANN, S., Jeremia (BK AT XII, 1.2), Neukirchen-Vluyn 1986,1990.
- HERRMANN, S., Art. Jeremia/Jeremiabuch, TRE 16 (1987) 568-586.
- HERRMANN, S., Jeremia. Der Prophet und das Buch (EdF 271), Darmstadt 1990 [=Prophet].
- HERRMANN, W., Aštar, MIO 15 (1969) 19-55.

- HERTZBERG, H.W., Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD 9), Göttingen 1985.
- HESTRIN, R., The Cult Stand from Ta'anach and its Religious Background, in: E. Lipiński (Hg.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C. (Studia Phoenicia 5), Leuven 1987, 61-77.
- HESTRIN, R., The Lachish-Ewer and the 'Asherah, IEJ 37 (1987) 212-223.
- HESTRIN, R., A Note on the "Lion Bowls" and the Asherah, Israel Museum Journal 7 (1988) 115-118.
- HESTRIN, R., Understanding Asherah. Exploring Semitic Iconography, BAR 17,5 (1991) 50-59.
- HILLERS, D.R., Micah (Hermeneia), Minneapolis 1984.
- HOBBS, T.R., 2 Kings (WBC 13), Waco 1985.
- HÖLSCHER, G., Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, ZAW 40 (1922) 161-255.
- HÖRIG, M., Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien (AOAT 208), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1979.
- HOFFMANN, H.-D., Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (AThANT 66), Zürich 1980.
- HOFTIJZER, J.; VAN DER KOIJ, A. (Hg.), Aramaic Texts from Deir 'Alla, Leiden 1970 (=ATDA).
- HOLLADAY, J.S., Religion in Israel and Judah Under the Monarchy: An Explicitly Archaeological Approach, in: P.D. Miller; P.D. Hanson; S.D. McBride (Hg.), Ancient Israelite Religion (FS F.M. Cross), Philadelphia 1987, 249-299.
- HOLLADAY, W.L., Jeremiah I. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25 (Hermeneia), Philadelphia 1986.
- HOLLADAY, W.L., Jeremiah II. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52 (Hermeneia), Minneapolis 1989.
- HOLLAND, T.A., A Typological and Archaeological Study of Human and Animal Representations in the Plastic Art of Palestine During the Iron Age, Ph.D. Diss. Oxford 1975.
- HOLLAND, T.A., A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines, with special reference to Jerusalem: Cave 1, Levant 9 (1977) 121-155.
- HORST, F., Das Privileg Jahves. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium (FRLANT 45), Göttingen 1930.
- HOSSFELD, F.-L., Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1982.
- HOSSFELD, F.-L., Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches (FzB 20), Würzburg 1983.
- HOSSFELD, F.-L., Einheit und Einzigkeit im frühen Jahwismus, in: M. Böhnke; H.P. Heinz (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie (FS W. Breuning), Düsseldorf 1985, 57-74.
- HOSSFELD, F.-L., Probleme einer ganzheitlichen Lektüre der Schrift. Dargestellt am Beispiel Ez 9-10, ThQ 167 (1987) 266-277.
- HOSSFELD, F.-L., Volk Gottes als „Versammlung“, in: J. Schreiner (Hg.), Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen (QD 110), Freiburg u.a. 1987, 123-142.
- HOSSFELD, F.-L., Du sollst dir kein Bild machen! Die Funktion des alttestamentlichen Bilderverbots, TThZ 98 (1989) 81-94.
- HOSSFELD, F.-L.; KINDL, E.M., Art. אֲשֵׁרָה, s.u. Schauerte, G.
- HOSSFELD, F.-L.; MEYER, I., Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten (BB 9), Freiburg/Schweiz 1973.
- HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., Die Psalmen 1-50 (NEB), Würzburg 1993.
- HOUTMAN, C., On the Pomegranates and the Golden Bells of the High-Priests Mantle, VT 40 (1990) 223-229.

- HROZNY, F., Keilschrifttexte aus Ta<sup>a</sup>annek, in: E. SELLIN, Tell Ta<sup>a</sup>annek (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Bd. 50, Abhandlung IV), Wien 1904, 113-122.
- HVIDBERG, H.H., Weeping and Laughter in the Old Testament. A Study in Canaanite-Israelite Religion, Leiden / Kopenhagen 1962.
- HVIDBERG-HANSEN, F.O., La Déesse TNT. Une étude sur la religion canaanéo-punique, 2 Bd., Kopenhagen 1979.
- HVIDBERG-HANSEN, F.O., Uni-Ashtarte and Tanit-Iuno Caelestis. Two Phoenician Goddesses of Fertility Reconsidered from Recent Archaeological Discoveries, in: A. Bonanno, Archaeology and Fertility Cult in the Mediterranean, Malta 1985, 170-195.
- HUBBARD, R.L., The Book of Ruth (NICOT), Grand Rapids 1988.
- HUBMANN, F., Untersuchungen zu den Konfessionen. Jer 11,18-12,6 und Jer 15,10-21 (FzB 30), Würzburg 1978.
- HUBMANN, F.D., Textgraphik und Textkritik am Beispiel von Jer 17,1-2, BN 14 (1981) 30-36.
- HÜBNER, U., Das Fragment einer Tonfigurine vom *Tell el-Milh*. Überlegungen zur Funktion der sog. Pfeilerfigurinen in der israelitischen Volksreligion, ZDPV 105 (1989) 47-55 und Taf. 7.
- HÜBNER, U., Der Tanz um die Ascheren, UF 24 (1992) 121-132.
- IDE, A.F., Yahweh's Wife. Sex in the Evolution of Monotheism. A Study of Yahweh, Asherah, Ritual Sodomy and Temple Prostitution, Las Colinas 1991.
- IRSIGLER, H., Einführung in das Biblische Hebräisch (ATS 9/I), St. Ottilien 1981.
- ISRAEL MUSEUM JERUSALEM (Hg.), Highlights of Archaeology, Jerusalem 1984 [=Highlights].
- ITTMANN, N., Die Konfessionen Jeremias. Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten (WMANT 54), Neukirchen-Vluyn 1981.
- JACOB, E., Osée, in: ders.; C.A. Keller; S. Amsler, Osée, Joel, Abadias, Jonas, Amos (CAT XIa), Neuchâtel 1965, 7-98.
- JACOBSON, T., Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion, New Haven 1976.
- JACOBSON, T., Art. Dumuzi, in: M. Eliade (Hg.), The Encyclopaedia of Religion Bd. 4, New York / London 1987, 512f.
- JACOBSON, T., The Harps that once ... Sumerian Poetry in Translation, New Haven / London 1987.
- JACOBSON, T., Art. Mesopotamian Religions, in: M. Eliade (Hg.), The Encyclopaedia of Religion Bd. 9, New York / London 1987, 447-469.
- JAGERSMA, H., Leviticus 19. Identiteit - Bevrijding - Gemeenschap (Studia Semitica Neerlandica 14), Assen 1972.
- JAGERSMA, H., ךָּשׁ in 1. Könige XVIII 27, VT 25 (1975) 674-676.
- JAMES, E.O., The Cult of the Mother Goddess. An Archaeological and Documentary Study, London 1959.
- JAMES, E.O., The Tree of Life. An Archaeological Study (Studies in the History of Religions XI), Leiden 1966.
- JANOWSKI, B., Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982.
- JANOWSKI, B., Rez. zu Keel, O., Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs (OBO 33), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1980, ZDPV 102 (1986) 184-189 [=Rez. Keel].
- JANOWSKI, B., Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes »am Morgen« im Alten Orient und im Alten Testament, Band 1: Alter Orient (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989.

- JANOWSKI, B., Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf, ZThK 86 (1989) 389-454.
- JANZEN, J.G., Studies in the Text of Jeremiah (HSM 6), 1973.
- JAROŠ, K., Elia - der Anspruch Gottes in der Politik, BiLi 49 (1976) 87-95.
- JENNI, E., Das hebräische Pi'el. Syntaktische-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968.
- JENNI, E., Die hebräischen Präpositionen, Bd. 1: Die Präposition Beth, Stuttgart u.a. 1992 [=Präposition Beth].
- JEREMIAS, C., Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial (FRLANT 117), Göttingen 1977.
- JEREMIAS, J., Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit (WMANT 35), Neukirchen-Vluyn 1970.
- JEREMIAS, J., Die Deutung der Gerichtsworte Michas in der Exilszeit, ZAW 83 (1971) 330-354.
- JEREMIAS, J., Art. Hosea/Hoseabuch, TRE 15 (1986) 586-598.
- JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea (ATD 24/1), Göttingen 1986 [=Hosea].
- JEREMIAS, J., Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987.
- JEREMIAS, J., Tau und Löwe (Mi 5,6f), in: F. Crüsemann; C. Hardmeier; R. Kessler (Hg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments (FS H.W. Wolff), München 1992, 221-227.
- JEPPESEN, K., Micah V 13 in the Light of a Recent Archaeological Discovery, VT 34 (1984) 462-466.
- JEPSEN, A., Die Quellen des Königsbuches, Halle <sup>2</sup>1957.
- JONES, G.H., 1 and 2 Kings, Volume I+II (NCeBC), Basingstoke 1984 [=Kings].
- JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, 2Bd. (Subsidia Biblica 14), Rom 1991.
- JUNKER, H., Deuteronomium, Bonn 1933.
- JUNKER, H., Deuteronomium, in: F. Nötscher (Hg.), Das Alte Testament. Exodus-Numeri-Deuteronomium (EB), Würzburg 1952 [=Deuteronomium (EB)]
- JUNKER, H., Der Graben um den Altar des Elias, TThZ 69 (1960) 65-74.
- KAISER, O., Die alttestamentliche Exegese, in: G. Adam; O. Kaiser; W.G. Kümmel, Einführung in die exegetischen Methoden (Studium Theologie 1), Mainz <sup>6</sup>1979, 9-60.
- KAISER, O., Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1-12 (ATD 17), Göttingen <sup>5</sup>1981 [=Jesaja 1-12].
- KAISER, O., Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 13-39 (ATD 18), Göttingen <sup>3</sup>1983 [=Jesaja 13-39].
- KAISER, O., Art. Jesaja/Jesajabuch, TRE 16 (1987) 636-658.
- KAISER, O., Klagelieder, in: H.P. Müller; O. Kaiser; J.A. Loader, Das Hohelied. Klagelieder. Das Buch Ester (ATD 16,2), Göttingen 1992, 91-198.
- KAPELRUD, A.S., The Violent Goddess. Anat in the Ras Shamra Texts, Oslo 1969.
- KARAGEORGHIS, V., Kition - auf Zypern die älteste Kolonie der Phönizier, Mönchengladbach 1977.
- KARAGEORGHIS, V., Zypern, in: S. Moscati (Hg.), Die Phönizier, Hamburg 1988, 152-165.
- KARTVEIT, M., Motive und Schichten der Landtheologie in I Chronik 1-9 (CB.OT 28), Stockholm 1989.

- KATZENSTEIN, H.J., The History of Tyre. From the Beginning of the Second Millenium B.C.E. until the Fall of the Neo-Babylonian Empire in 538 B.C.E., Jerusalem 1973.
- KAUFMAN, S.A., The Structure of Deuteronomic Law, *Maarav* 1/2 (1978/1979) 105-158.
- KEDAR-KOPFSTEIN, B., Art. סָרִיס *sārîs*, *ThWAT* V (1986) 948-954.
- KEDAR-KOPFSTEIN, B., Art. פָּרָה *pārāh*, *ThWAT* VI (1989) 740-752.
- KEEL, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich / Neukirchen 1972 [=AOBPs].
- KEEL, O., Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des m<sup>c</sup>saḥāqāt in Sprüche 8,30f., Freiburg/Schweiz / Göttingen 1974.
- KEEL, O., Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6; Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977.
- KEEL, O., Grundsätzliches und das Neumondemblem zwischen den Bäumen, *BN* 6 (1978) 40-45.
- KEEL, O., Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs (OBO 33), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1980.
- KEEL, O., Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,87f. und Par., in: P. Casetti; O. Keel; A. Schenker (Hg.), *Mélanges Dominique Barthélemy* (OBO 38), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1981, 159-240.
- KEEL, O., „Bibel und Ikonographie“. Kleine Geschichte des Themas mit ein paar Bemerkungen zur Methode, *BiKi* 40 (1985) 143-147 [=Ikonographie].
- KEEL, O., Bildträger aus Palästina/Israel und die besondere Bedeutung der Miniaturkunst, in: ders.; S. Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel* (OBO 67,1), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1985, 7-45.
- KEEL, O., Das Hohelied (ZBK 18), Zürich 1986.
- KEEL, O., Jahwe in der Rolle der Muttergottheit, *Orientierung* 53 (1989) 89-92.
- KEEL, O., Die Japsis-Skarabäen-Gruppe. Eine vorderasiatische Skarabäenwerkstatt des 17. Jahrhunderts v. Chr., in: O. Keel u.a., *Stempelsiegel Bd. II* (1989), 209-242.
- KEEL, O., Zur Identifikation des Falkenköpfigen auf den Skarabäen der ausgehenden 13. und der 15. Dynastie, in: O. Keel u.a., *Stempelsiegel Bd. II* (1989), 243-280.
- KEEL, O., Der ägyptische Gott Ptah auf Siegelamuletten aus Palästina/Israel. Einige Gesetzmäßigkeiten bei der Übernahme von Motiven der Grosskunst auf Miniaturbildträger, in: O. Keel u.a., *Stempelsiegel Bd. II* (1989), 281-323.
- KEEL, O., Die Ω-Gruppe. Ein mittelbronzezeitlicher Stempelsiegel-Typ mit erhabenem Relief aus Anatolien-Nordsyrien und Palästina, in: O. Keel u.a., *Stempelsiegel Bd. II* (1989), 39-87.
- KEEL, O., La glyptique du Tell Keisan (1971-1976). Avec une contribution de É. Puech, in: J. Briand; J.B. Humbert (Hg.), *Tell Keisan (1971-1976) Une cité phénicienne en Galilée* (OBO.SA 1), Freiburg/Schweiz / Göttingen / Paris 1980, 257-299, mit Nachträgen abgedruckt in: O. Keel u.a., *Stempelsiegel Bd. III* (1990), 163-260.298-330. Taf. VI-XI.
- KEEL, O., Früheisenzeitliche Glyptik in Palästina/Israel. Mit einem Beitrag von H. Keel-Leu, in: O. Keel u.a., *Stempelsiegel Bd. III* (1990), 331-421.
- KEEL, O., Der Bogen als Herrschaftssymbol. Einige unveröffentlichte Skarabäen aus Ägypten und Israel zum Thema „Jagd und Krieg“, *ZDPV* 93 (1977) 141-177. Taf. 10-13, mit Nachträgen abgedruckt in: O. Keel u.a., *Stempelsiegel Bd. III* (1990), 27-65.263-279. Taf. I-V.
- KEEL, O., Art. Iconography and the Bible, *ABD* III (1992) 358-374.
- KEEL, O., Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1992.
- KEEL, O., Fern von Jerusalem. Frühe Jerusalemer Kulttraditionen und ihre Träger und Trägerinnen, in: F. Hahn; F.-L. Hossfeld; H. Jorissen; A. Neuwirth (Hg.), *Zion - Ort der Begegnung* (FS L. Klein) (BBB 90), Bodenheim 1993, 439-502 [=Kulttraditionen].

- KEEL, O., Sturmgott - Sonnengott - Einziger. Ein neuer Versuch, die Entstehung des jüdischen Monotheismus historisch zu verstehen, BiKi 49 (1994) 82-92.
- KEEL, O.; KEEL-LEU, H.; SCHROER, S., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, Bd. 2 (OBO 88) Freiburg/Schweiz / Göttingen 1989 [=O. Keel u.a., Stempelsiegel Bd. II (1989)].
- KEEL, O.; KUECHLER, M., Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 2: Der Süden, Zürich u.a. 1982 [=OLB 2].
- KEEL, O.; KUECHLER, M.; UEHLINGER, C., Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Zürich u.a. 1984 [=OLB 1].
- KEEL, O.; SHUVAL, M.; UEHLINGER, C., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina Israel, Bd. III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop (OBO 100), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1990 [=O. Keel u.a., Stempelsiegel Bd. III (1990)]
- KEEL, O.; UEHLINGER, C., Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel, Mainz 1990.
- KEEL, O.; UEHLINGER, C., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg u.a. 1992.
- KEEL-LEU, H., Die frühesten Stempelsiegel aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zum Ende des 3. Jahrtausends, in: O. Keel u.a., Stempelsiegel Bd. II (1989), 1-38.
- KEEL-LEU, H., Vorderasiatische Stempelsiegel. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz (OBO 110), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1991.
- KEIL, C.F., Biblischer Commentar über die Bücher Mose's. Bd.II. Levitikus, Numeri und Deuteronomium, Leipzig 1862.
- KELLERMANN, D., Art. ַגַּב, ThWAT I (1973) 979-991.
- KELLERMANN, D., *ʿAštārôt - ʿAštārôt Qarnayim -Qarnayim*. Historisch geographische Erwägungen zu Orten im nördlichen Ostjordanland, ZDPV 97 (1981) 45-61.
- KELLERMANN, D., Art. Fruchtbarkeit, NBL 1 (1991) 710f.
- KELLERMANN, U., Erwägungen zum deuteronomischen Gemeindegesetz Dt 23,2-9, BN 2 (1977) 33-47.
- KEMPINSKI, A., Is it Really a Pomegranate from the "Temple of Yahweh"?, Qadmoniot 23 (1990) 126.
- KENYON, K., The Bible and Recent Archaeology. Revised Edition by P.R.S. Moorey, London 1987.
- KEPINSKI, C., L'arbre stylisé en Asie occidentale au 2<sup>e</sup> Millénaire avant J.-C., 2. Bde. (Éditions Recherche sur les civilisations 7), Paris 1982.
- KHOURI, R.G., Pella. A Brief Guide to the Antiquities (Al Kutba Jordan Guides), Amman / Sydney 1990.
- KILIAN, R., Jesaja 1-12 (NEB.AT), Würzburg 1986.
- KINET, D., Baʿal und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches (EHS.T 87), Frankfurt a.M. u.a. 1977.
- KINET, D., Ugarit - Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments (SBS 104), Stuttgart 1981.
- KLEIN, H., Die Aufnahme Fremder in die Gemeinde des Alten und Neuen Bundes, ThBeitr 12 (1981) 21-34.
- KLINE, M.G., Treaty of the Great King. The Covenant Structure of Deuteronomy. Studies and Commentary, Michigan 1963.
- KLINKE-ROSENBERGER, R., Das Götzenbuch. Kitâb al-Aṣnâm des Ibn al-Kalbî, Zürich 1942.

- KLINZ, A. Art. 'Ἰερός γάμος, PRE Suppl. VI (1935) 107-113.
- KNAPP, D., Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation (GTA 35), Göttingen 1987.
- KNAUF, E.A., Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels. „Das Böckchen in der Milch seiner Mutter“, Bibl 69 (1988) 153-169.
- KNAUF, E.A., Supplementa Ismaelitica 13. Edom und Arabien, BN 45 (1988) 62-81 [=Edom].
- KNAUF, E.A., Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. (ADPV), Wiesbaden 1988.
- KNAUF, E.A., Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. (ADPV), Wiesbaden 21989.
- KNAUF, E.A., „You Shall Have No Other Gods“. Eine notwendige Notiz zu einer überflüssigen Diskussion, DBAT 26 (1989/90) 238-245 [=Notiz].
- KNAUF, E.A., Pireathon - Fer<sup>c</sup>atā, BN 51 (1990) 19-24.
- KNAUF, E.A., Eglon and Ophrah: Two Toponymic Notes in the Book of Judges, JSOT 51 (1991) 25-44.
- KNAUF, E.A., From History to Interpretation, in: D.V. Edelman (Hg.), The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past (JSOTS 127), Sheffield 1991, 26-64.
- KNOWLES, M.P., „The Rock, His Work is Perfect“. Unusual Imagery for God in Deuteronomy XXXII, VT 39 (1989) 307-322.
- KOCH, K., Zur Entstehung der Ba'al-Verehrung, UF 11 (1979) 465-475, abgedruckt in: ders., Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte, Zürich 1988, 189-205.
- KOCH, K., Die Profeten I. Assyrische Zeit, Stuttgart u.a. 41987.
- KOCH, K., Die Profeten II. Babylonisch-persische Zeit, Stuttgart u.a. 21988.
- KOCH, K., Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem, UF 20 (1988) 97-120.
- KOCH, K., Gefüge und Herkunft des Berichts über die Kultreform des Königs Josia, in: J. Hausmann; H.-J. Zobel (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie (FS H.D. Preuß), Stuttgart u.a. 1992, 80-92.
- KOCHAVI, M. (Kokhavi), Aphek in Canaan. The Egyptian Governor's Residence and Its Finds (IMC 312), Jerusalem 1990.
- KOENEN, K., Sexuelle Zweideutigkeiten und Euphemismen in Jes 57,8, BN 44 (1988) 46-53.
- KOENEN, K., Zum Text von Jesaja LVII 12-13a, VT 39 (1989) 236-239.
- KOENEN, K., Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990.
- KOENEN, K., Heil dem Gerechten - Unheil den Sündern. Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbücher (BZAW 229), Berlin / New York 1994.
- KORNFELD, W., Der Symbolismus der Tempelsäulen, ZAW 74 (1962) 50-57.
- KORNFELD, W., Fruchtbarkeitskulte im Alten Testament, WBTh 10 (1965) 109-118.
- KORNFELD, W., Art. Prostitution sacrée, DBS 8 (1972) 1356-1374.
- KORNFELD, W., Levitikus (NEB.AT), Würzburg 21983.
- KORNFELD, W.; RINGGREN, H., Art. שְׂרָפָה *šrāpā*, ThWAT VI (1989) 1179-1204.
- KORPEL, M.C.A., A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Description of the Divine (UBL 8), Münster 1990.
- KOTTSIEPER, I., KTU 1.100 - Versuch einer Deutung (Eine weitere Eule nach Athen getragen), UF 16 (1984) 97-110.
- KRAMER, S.N., The Sacred Marriage, Bloomington / London 1969.
- KRAMER, S.N., Le Mariage Sacré à Sumer et à Babylone [traduit de l'anglais et adapté par Jean Bottero], Paris 1983.

- KRAPF, T., Traditionsgeschichtliches zum deuteronomischen Fremdling-Waise-Witwe-Gebot, VT 34 (1984) 87-91.
- KRATZ, R.G., Kyros im Deuterjesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55 (FAT 1), Tübingen 1991.
- KRAUS, H.-J., Psalmen (BK AT XV), Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>1978.
- KRAUS, H.-J., Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1956, <sup>4</sup>1988.
- KRECHER, J., Art. Klagelied, RLA 6 (1983) 1-6.
- KREUZER, S., Gott als Mutter in Hos 11?, ThQ 169 (1989) 123-132.
- KRONHOLM, T., Art. יָתָר *jātar* I, ThWAT III (1982) 1079-1090.
- KRONHOLM, T., Art. רַחֵם *rahm*, ThWAT VII (1993) 460-482.
- KRÜGER, T., Geschichtskonzepte im Ezechielbuch (BZAW 180), Berlin / New York 1989.
- KUTSCH, E., "Trauerbräuche" und "Selbstminderungsriten" im Alten Testament, ThSt (1965) 23-42 [abgedruckt in: E. Kutsch, Kleine Schriften zum Alten Testament (BZAW 168), Berlin / New York 1986, 78-95].
- LAATO, A., Who is Immanuel? The Rise and the Foundering of Isaiah's Messianic Expectations, Åbo 1988.
- LAMBERT, W.G., Art. Kosmogonie, RLA 6 (1983) 218-222.
- LAMON, R.S.; SHIMPTON, G.M., Megiddo I. Seasons of 1925-1934. Strata I-V (OIP 42), Chicago 1939.
- LANDERSDORFER, S., Die Bücher der Könige (Die Heilige Schrift des Alten Testaments), Bonn 1927 [=Könige].
- LANG, B., Die Jahwe-allein-Bewegung, in: B. Lang (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 47-83.
- LANG, B., Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology, Sheffield 1983.
- LANG, B., Jahwe allein! Ursprung und Gestalt des biblischen Monotheismus, Conc 21 (1985) 30-35.
- LANG, B., Zur Entstehung des biblischen Monotheismus, ThQ 166 (1986) 135-142.
- LANG, B., Die Bibel. Eine kritische Einführung, Paderborn u.a. 1990.
- LAPP, P.W., The 1966 Excavations at *Tell Ta'annek*, BASOR 185 (1967) 2-39.
- LAPP, P.W., The 1968 Excavations at *Tell Ta'annek*, BASOR 195 (1969) 2-49.
- LAPP, P.W., Taanach by the Waters of Megiddo, BA 30 (1967) 2-27.
- LAUT, R., Weibliche Züge im Gottesbild israelitisch-jüdischer Religion, Köln 1984.
- LEBRAM, J.C.H., König Antiochus im Buch Daniel, VT 25 (1975) 737-772.
- L'HOUE, J., Les interdits *to'eba* dans le Deutéronome, RB 71 (1964) 481-503.
- LEMAIRE, A., Les inscriptions de Khirbet el-Qô'm et l'Ashérah de YHWH, RB 84 (1977) 595-608.
- LEMAIRE, A., Les écoles et la formation de la bible dans l'ancien Israël (OBO 39), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1981.
- LEMAIRE, A., Date et origine des inscriptions hébraïques et phéniciennes Kuntillet 'Ajrud, SEL 1 (1984) 131-143.
- LEMAIRE, A., Who or What Was Yahweh's Asherah, BAR 10 (1984) 42-51.
- LEMICHE, N.P., The Development of the Israelite Religion in the Light of Recent Studies On The Early History of Israel, VTS 43 (1991) 97-115.
- LERNER, G., The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia, Signs 11 (1986) 236-254.
- LESCOW, T., Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1-5, ZAW 84 (1972) 46-85.



- LEVIN, C., Noch einmal: die Anfänge des Propheten Jeremia, VT 31 (1981) 428-440 .
- LEVIN, C., Der Sturz der Königin Atalja. Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert v. Chr. (SBS 105), Stuttgart 1982.
- LEVIN, C., Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137), Göttingen 1985.
- LEVIN, C., Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993.
- LEVINE, B.E.; DE TARRAGON, J.M., «Shapshu cries out in Heaven»: Dealing with Snake-Bites at Ugarit (KTU 1.100, 1.107); RB 95 (1988) 481-518.
- LEWIS, T.J., Cults of the Dead in Ancient Israel and in Ugarit (HSM 39), Atlanta 1989.
- LIDDEL, H.G.; SCOTT, R. (Hg.), A Greek-English Lexicon, Oxford 1966.
- LIPÍŃSKI E., Les Conceptions et couches merveilleuses de ʿAnat, Syria 42 (1965) 45-73.
- LIPÍŃSKI E., The Goddess *Aṭirat* in Ancient Arabia, in Babylon, and in Ugarit. Her Relation to the Moon-God and the Sun-Goddess, OLoP 3 (1972) 101-119.
- LIPÍŃSKI E., Fertility Cult in Ancient Ugarit, in: A. Bonanno (Hg.), Archaeology and Fertility Cult in the Mediterranean, Malta 1985, 207-216.
- LIPÍŃSKI E., The Syro-Palestinian Iconography of Woman and Goddess (Rez. zu U. Winter, Frau), IEJ 36 (1986) 87-96.
- LIPÍŃSKI E., Art. אַמ ʿam, ThWAT VI (1989) 177-194.
- LIPÍŃSKI E., Art. שָׁנֶה šāne, ThWAT VII (1993) 828-835.
- LIWAK, R., Der Prophet und die Geschichte. Eine literarhistorische Untersuchung zum Jeremiabuch (BWANT 121), Stuttgart 1987.
- LOERSCH, S., Das Deuteronomium und seine Deutungen. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick (SBS 22), Stuttgart 1967.
- LÖHR, M., Das Deuteronomium, Berlin 1925.
- LOEWENSTAMM, S.E., Did the Goddess Anat Wear Side-Whiskers and a Beard?, UF 14 (1982) 119-123.
- LOHFINK, N., Zu Text und Form von Os 4,4-6, Bibl 42 (1961) 303-332.
- LOHFINK, N., Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11 (AnBib 20), Rom 1963.
- LOHFINK, N., Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dtn 16,18-18,22), in: H. Wolter (Hg.), Testimonium Veritati (FS. W. Kempf) (Frankfurter Theologische Studien 7), Frankfurt 1971, 143-155, abgedruckt in: Studien I, 305-323.
- LOHFINK, N., Bundestheologie im Alten Testament. Zum gleichnamigen Buch von Lothar Perliitt (zunächst unveröffentlicht 1973), abgedruckt in: Studien I, 325-361.
- LOHFINK, N., Art. חָרָם ḥāram, ThWAT III (1982) 192-213.
- LOHFINK, N., Art. יָרָשׁ jāraš, ThWAT III (1982) 953-985.
- LOHFINK, N., Zur deuteronomischen Zentralisationsformel, Bibl 65 (1984) 297-329, abgedruckt in: Studien I, 147-177.
- LOHFINK, N., Zur neueren Diskussion um 2 Kön 22-23, in: ders. (Hg.), Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL 68), Leuven 1985, 24-48.
- LOHFINK, N., The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22-23 as a Source for the History of Israelite Religion, in: P.D. Miller; P.D. Hanson; S.D. McBride, (Hg.), Ancient Israelite Religion (FS F.M. Cross), Philadelphia 1987, 397-419 = Die Kultreform Joschijas von Juda. 2Kön 22-23 als religionsgeschichtliche Quelle, in: Studien II, 209-227 [=Kultreform].

- LOHFINK, N., Die, deren Schilde Schande sind (Hos 4,18). Zu femininen Möglichkeiten „Baals“ im Hoseabuch, Manuskript von 1988, bisher unveröffentlicht.
- LOHFINK, N., Rezension zu D. Knapp, Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation (GTA 35), Göttingen 1987, ThRv 84 (1988) 279-281.
- LOHFINK, N., Rezension zu U. Rütterswörden, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18-18,22 (BBB 65), Frankfurt a.M. 1987, ThLZ 113 (1988) 425-430.
- LOHFINK, N., Die *ḥuqqîm ûmišpâṭîm* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1, Bibl 70 (1989) 1-30, abgedruckt in: Studien II, 229-256.
- LOHFINK, N., Dtn 12,1 und Gen 15,18: Das dem Samen Abrahams geschenkte Land als der Geltungsbereich der deuteronomischen Gesetze, in: M. Görg, Die Väter Israels. Beiträge zur Patriarchenüberlieferung im Alten Testament (FS J. Scharbert), Stuttgart 1989, 183-210, abgedruckt in: Studien II, 257-285.
- LOHFINK, N., Die Universalisierung der "Bundesformel" in Ps 100,3, ThPh 65 (1990) 172-183.
- LOHFINK, N., 2 Kön 23,3 und Dtn 6,17, Bibl 71 (1990) 34-42.
- LOHFINK, N., Art. Deuteronomistisch/Deuteronomium, NBL 1 (1991) 413-418.
- LOHFINK, N., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (SBAB 8), Stuttgart 1990 [=Studien I].
- LOHFINK, N., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12), Stuttgart 1991 [=Studien II].
- LOHFINK, N., Ein Wolkenspalt. Neue Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Israels, JBTh 7 (1992) 387-398.
- LONG, B.O., 1 Kings with an Introduction to Historical Literature (FOTL 9), Grand Rapids 1984.
- LORETZ, O., 'Anat - Aschera (Hos 14,9) und die Inschriften von *Kuntillet 'Ajrud*, SEL 6 (1989) 57-65.
- LORETZ, O., Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religionen im Alten Testament, Darmstadt 1990.
- LOUIE, W., The Meaning, Characteristics and Role of Asherah in Old Testament Idolatry in Light of Extrabiblical Evidence, Th.D.Diss., Grace Theological Seminary 1988 [Das Werk war mir nur über die Sekundärliteratur zugänglich].
- LOUD, G., Megiddo II. Seasons of 1935-1939. Plates (OIP 62), Chicago 1948.
- LOWERY, R.H., The Reforming Kings. Cult and Society in First Temple Judah (JSOTS 120), Sheffield 1991.
- MAAG, V., Art. Aschera, BHH I (1962) 136-137.
- MACALISTER, R.A.S., The Excavation of Gezer 1902-1905 and 1907-1909, Bd. III, London 1912.
- MAIBERGER, P., Art. Eiche, NBL Lief. 3 (1990) 488.
- MAIER, W.A. III, 'Ašerah: Extrabiblical Evidence (HSM 37), Atlanta 1987.
- MALAISE, M., Bès et Béset: metamorphoses d'un démon et naissance d'un démons dans l'Égypte ancienne, in: J. Ries; H. Limet (Hg.), Anges et démons (Homo religiosus 14), Louvain-la-Neuve 1989, 53-70.
- MALAISE, M., Bès et les croyances solaires, in: S. Israelit-Groll (Hg.), Studies in Egyptology (FS M. Lichtheim), Jerusalem 1990, 680-729.
- MARGALIT, B., Some Observations on the Inscription and Drawing from Khirbet el-Qôm, VT 39 (1989) 371-378.
- MARGALIT, B., The Meaning and Significance of Asherah, VT 40 (1990) 264-297.
- MARGALITH, O., *keleb*: Homonym or Metaphor?, VT 33 (1983) 491-495.
- MARGALITH, O., The *kēlābîm* of Ahab, VT 34 (1984) 228-232.
- MARGALITH, O., A New Type of Asherah-Figurine?, VT 44 (1994) 109-115.

- MARTI, K., Das Dodekapropheton (KHC 13), Tübingen 1904.
- MAY, H.G., The Sacred Tree on Palestine Painted Pottery, *JAOS* 59 (1939) 251-259.
- MAY, H.G., The Two Pillars before the Temple of Solomon, *BASOR* 88 (1942) 19-27.
- MAYER, G., Art. אֲדָמָה *nzr*, *ThWAT* V (1986) 329-334.
- MAYES, A.D.H., Deuteronomy (NCBC), London 1979.
- MAYES, A.D.H., The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History, London 1983.
- MAYS, J.L., Amos (OTL), Philadelphia 1969.
- MAYS, J.L., Hosea (OTL), Philadelphia 1969.
- MAYS, J.L., Micah (OTL), Philadelphia 1976.
- MAZAR, A., Excavations at Tell Qasile. Part I: The Philistine Sanctuary: Architecture and Cult Objects (Qedem 12), Jerusalem 1980.
- MAZAR, A., The "Bull Site" - An Iron Age I Open Cult Place, *BASOR* 247 (1982) 27-42.
- MAZAR, A., תל-קטילה (Museum *Ha'aretz* Catalogue), Tel-Aviv 1983.
- MAZAR, A., Pottery Plaques Depicting Goddesses Standing in Temple Façades, *Michmanim* 2 (1985) 5-18.
- MAZAR, A., Archaeology of the Land of the Bible 10.000-586 B.C.E. (The Anchor Bible Reference Library), New York u.a. 1990.
- MCALPINE, T.H., Sleep, Human and Divine, in the Old Testament (*JSOTS* 38), Sheffield 1987.
- MCCARTER, P.K., 1 Samuel (AB 8), New York 1980.
- MCCARTER, P.K., Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy. Biblical and Epigraphic Data, in: P.D. Miller; P.D. Hanson; S.D. McBride (Hg.), *Ancient Israelite Religion* (FS F.M. Cross), Philadelphia 1987, 137-155.
- MCCARTHY, C., The Tiquene Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament (OBO 36), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1981.
- MCCONVILLE, J.G., Law and Theology in Deuteronomy (*JSOTS* 33), Sheffield 1984.
- MCGOVERN, P.E., Late Bronze Palestinian Pendants. Innovation in a Cosmopolitan Age (*JSOT/ASOR Monograph Series I*), Sheffield 1985.
- MCKANE, W., Jeremiah I (ICC), Edinburgh 1986.
- MCKAY, J., Religion in Judah under the Assyrians 732-609 BC, London 1973.
- MCKENZIE, S.L., The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History (VTS 42), Leiden 1991.
- MCMILLION, P.E., Judges 6-8 and the Study of premonarchial Israel, Vanderbilt 1985.
- MEIER, G., Art. Eunuch, *RLA* 2 (1938) 484-486.
- MEINHOLD, A., Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1-15; Teil 2: Sprüche Kapitel 16-31 (ZBK 16,1+2), Zürich 1991.
- MENDENHALL, G.E., The Worship of Baal and Asherah: A Study in the Social Bonding Functions of Religious Systems, in: A. Kort; S. Morschauer (Hg.), *Biblical and Related Studies of Samuel Iwry*, Winona Lake 1985, 147-158.
- MENZEL, B., Assyrische Tempel. 2 Bde. (Studia Pohl S.M. 10/I+II), Rom 1981.
- MERENDINO, R.P., Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12-26 (BBB 31), Bonn 1969.
- MESHEL, Z. u.a., Kuntillet 'Ajrud. A Religious Centre from the Time of the Judean Monarchy on the Border of Sinai (IMC 175), Jerusalem 1978 [= Z. Meshel, IMC].
- MESHEL, Z., Did Yahweh have a Consort? The New Religious Inscriptions from the Sinai, *BAR* 5 (1979) 24-35 [= Consort].

- MESHEL, Z., The Israelite Religious Centre of Kuntillet 'Ajrud, *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* (1982/1983) 50-52 (= Religious Centre [1982/1983]).
- MESHEL, Z., The Israelite Religious Centre of Ajrud, Sinai, in: A. Bonanno (Hg.), *Archaeology and Fertility Cult in Ancient Mediterranean*, Malta 1986, 237-240 (=Religious Centre [1986]).
- METTINGER, T.N.D., The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith, in: E. Blum; C. Macholz; E.W. Stegemann (Hg.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 393-417.
- METZGER, M., Arbeiten im Bereich des „spätbronzezeitlichen“ Heiligtums, in R. Hachmann, Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen in *Kāmid el Lōz* in den Jahren 1971-1974 (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 32), Saarbrücken 1982, 17-29.
- METZGER, M., Gottheit, Berg und Vegetation in vorderorientalischer Bildtradition, *ZDPV* 99 (1983) 54-94.
- METZGER, M., Zeder, Weinstock und Weltenbaum, in: D.R. Daniels; U. Gleßmer; M. Rösel (Hg.), *Ernten, was man sät* (FS Klaus Koch), Neukirchen-Vluyn 1991, 197-229.
- METZGER, M., Der Weltenbaum in vorderorientalischer Bildtradition, in: W. Härle; W. Marquardt; W. Nethöfel, *Unsere Welt - Gottes Schöpfung* (FS E. Wölfel), Marburg 1992, 1-34.
- MEYERS, C.L., Jachin and Boaz in Religious and Political Perspective, *CBQ* 45 (1983) 167-178.
- MEYERS, C.L.; MEYERS, E.M., *Haggai, Zechariah 1-8* (AB 25B), Garden City / New York 1987.
- MICHEL, D., Grundlegung einer hebräischen Syntax 1. Sprachwissenschaftliche Methodik. Genus und Numerus des Nomens, Neukirchen-Vluyn 1977.
- MILIK, J.T.; CROSS, F.M., Inscribed Javeline-heads from the Period of the Judges: A Recent Discovery in Palestine, *BASOR* 134 (1954) 5-15.
- MILLER, P.D., Ugarit and the History of Religions, *JNSL* 9 (1981) 119-128.
- MILLER, P.D., Aspects of the Religion of Ugarit, in: ders.; P.D. Hanson; S.D. McBride (Hg.), *Ancient Israelite Religion* (FS F.M. Cross), Philadelphia 1987, 53-66.
- MINOKAMI, Y., *Die Revolution des Jehu* (GTA 38), Göttingen 1989.
- MITCHELL, T.C., Another Palestinian Inscribed Arrowhead, in: J.N. Tubb (Hg.), *Palestine in the Bronze and Iron Ages* (FS O. Tufnell), London 1985, 136-153.
- MÖHLENBRINK, K., *Der Tempel Salomos. Eine Untersuchung seiner Stellung in der Sakralarchitektur des Alten Orients*, Stuttgart 1931.
- MOENIKES, A., Zur Redaktionsgeschichte des sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerks, *ZAW* 104 (1992) 333-348.
- MOMMER, P., Art. *קִבְּץ* *qbs*, *ThWAT* VI (1989) 1144-1149.
- MOMMER, P., Art. *רַנָּן* *ra "anān*, *ThWAT* VII (1993) 580-582.
- MONTGOMERY, J.A.; GEHMAN, H.S., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (ICC), Edinburgh 1951 (unveränderter Nachdruck 1986) [=Kings].
- DE MOOR, J.C., Art. *אֲשֶׁרָה*, *ThWAT* I (1973) 473-481.
- DE MOOR, J.C., Seasonal Pattern of the Ugaritic Myth of Ba<sup>c</sup>alu (AOAT 16), *Kevelaer / Neukirchen-Vluyn* 1971.
- DE MOOR, J.C., *New Year with Canaanites and Israelites*, 2 Bde., Kampen 1972.
- DE MOOR, J.C., *A Cuneiform Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden u.a. 1987 (CARTU).
- DE MOOR, J.C., *An Anthology of Religious Texts from Ugarit* (NISABA 16), Leiden u.a. 1987 (ARTU).
- DE MOOR, J.C.; SPRONK, K., Problematical Passages in the Legend of Kirtu, *UF* 14 (1982) 153-190.

- MOSIS, R., Art. עָקָר *‘ākar*, ThWAT VI (1989) 74-79.
- MÜLLER, H.P., Die hebräische Wurzel עִיר, VT 19 (1969) 361-371.
- MÜLLER, H.P., Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von *Dēr ‘Allā*, ZDPV 94 (1978) 56-67.
- MÜLLER, H.P., Art. קֹדֶשׁ *qds̄ heilig*, THAT II (1984) 589-609.
- MÜLLER, H.P., Art. נָבִיא *nābī’*, ThWAT V (1986) 140-163.
- MÜLLER, H.P., Art. עֲשֹׂרֶת *‘štr̄t (‘aštoræt)*, ThWAT VI (1989) 453-463.
- MÜLLER, H.P., Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von *Kuntilet ‘Ağrūd* und *Hirbet el-Qōm*, ZAH 5 (1992) 15-51.
- MÜLLER, H.P., Das Hohelied, in: ders.; O. Kaiser; J.A. Loader, Das Hohelied. Klagelieder. Das Buch Ester (ATD 16,2), Göttingen 1992, 1-90.
- MULDER, M.J., De naam van de afwezige God op de Karmel. Onderzoek naar de naam van de Baäl van de Karmel in 1 Koningen 18, Leiden 1979.
- MULDER, M.J., Die Bedeutung von Jachin und Boas in 1Kön 7,21, in: J.W. van Henten u.a. (Hg.), Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature (FS J.C.H. Lebram), Leiden 1986, 19-26.
- MULZER, M., Art. Gideon, NBL 1 (1991) 841f.
- MULZER, M., Art. Jerubaal, NBL Lfg. 7 (1992) 294.
- MURMELSTEIN, B., Spuren altorientalischer Einflüsse im rabbinischen Schrifttum. Die Spinnerinnen des Schicksals, ZAW 81 (1969) 215-232.
- NA‘AMAN, N., Pirathon and Ophrah, BN 50 (1989) 11-16.
- NAUMANN, T., Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea (BWANT 131), Stuttgart u.a. 1991 [=Erben].
- NEBELING, G., Die Schichten des deuteronomischen Gesetzeskorpus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Analyse von Dtn 12-26. Diss. masch., Münster 1970.
- NEGBI, O., Canaanite Gods in Metal. An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines, Tel Aviv 1976.
- NEGBI, O., The Metal Figurines, in: Y. Yadin u.a., Hazor III-IV. An Account on the Third and Fourth Seasons of Excavation, 1957-1958 (hg. von A. Ben-Tor; S. Geva), Jerusalem 1989, 348-362.
- NELSON, R.D., The Double Redaction of the Deuteronomistic History (JSOTS 18), Sheffield 1981.
- NEU, R., Patrilokalität und Patrilinearität in Israel. Zur ethnozoologischen Kritik der These vom Matriarchat, BZ 34 (1990) 222-233.
- NEUMANN, E., Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten, München 1989.
- NICHOLSON, E.W., Preaching to the Exiles, Oxford 1970.
- NICHOLSON, E.W., Jeremiah 1-25 (The Cambridge Bible Commentary), Cambridge 1973.
- NIEHR, H., Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kananäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. (BZAW 190), Berlin / New York 1990.
- NIELSEN, K., Incense in Ancient Israel (VTS 38), Leiden 1986.
- NILSSON, M.P., Geschichte der griechischen Religion Bd. 1 (HdA 5 II,1), München 1955.
- NISSINEN, M., Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hosea 4 und 11 (AOAT 231), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1991.
- N.N., Art. Gewichte und Maße, in: G. Cornfeld; J.G. Botterweck (Hg.), Die Bibel und ihre Welt. Eine Enzyklopädie zur heiligen Schrift in drei Bänden, Bergisch-Gladbach 1988 (Nachdruck der Ausgabe von 1969), 564-571.

- VON NORDHEIM, E., Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb), *Bibl* 59 (1978) 153-173.
- NORIN, S.L., Sein Name allein ist hoch. Das JHW-haltige Suffix althebräischer Personennamen untersucht mit besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen Redaktionsgeschichte (CB.OT 24), Lund 1986.
- NOTH, M., Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT 46), Stuttgart 1928.
- NOTH, M., Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft, Berlin 41962.
- NOTH, M., Das dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen 21966.
- NOTH, M., Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke, Tübingen 31967 [=ÜSt].
- NOTH, M., 1 Könige 1-16 (BK AT IX/I), Neukirchen-Vluyn 21983 [=Könige].
- NOTH, M., Das 2. Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen 81988.
- NYBERG, H.S., Studien zum Hoseabuche. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentlichen Textkritik (Uppsala Universitets Årsskrift), Uppsala 1935.
- O'BRIEN, M.A., The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment (OBO 92), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1989 [=Reassessment].
- O'CONNELL, R.H., Deuteronomy VII 1-26: Asymmetrical Concentricity and the Rhetoric of Conquest, *VT* 52 (1992) 249-265.
- O'CONNOR, K.M., The Confessions of Jeremiah: Their Interpretation and Role in Chapters 1-25 (SBL 94), Atlanta 1988.
- ODEBERG, H., Art. 'Ιεζάβελ, *ThWNT* III (1938) 218.
- ODEN, R.A., The Bible Without Theology. The Theological Traditions and Alternatives to It, San Francisco 1987.
- O'DWYER-SHEA, M., The Small Cuboid Incense-Burner of the Ancient Near East, *Levant* 15 (1983) 76-109.
- OEMING, M., Gott und der Schlaf - Erwägungen zu einem Aspekt des alttestamentlichen Redens von Gott, Habilitationsvortrag gehalten in Bonn (bisher unveröffentlicht).
- OEMING, M., Das wahre Israel. Die „genealogische Vorhalle“ 1Chronik 1-9 (BWANT 128), Stuttgart 1991.
- OEMING, M., Art. ַשׁ, *ThWAT* VII (1993) 1068-1072.
- OESCH, J.M., Petucha und Setuma. Untersuchung zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments (OBO 27), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1979.
- OHNEFALSCH-RICHTER, M., Kyprus. Die Bibel und Homer. Beiträge zur Cultur-, Kunst- und Religionsgeschichte des Orients im Alterthume, 2Bde., Berlin 1893.
- OHNESORGE, S., Jahwe gestaltet sein Volk neu. Zur Sicht der Zukunft Israels nach Ez 11,14-21; 20,1-44; 36,16-38; 37,1-14.15-28 (FzB 64), Würzburg 1991 [=Volk].
- DEL OLMO LETE, G., Mitos y leyendas de Canaán. Según la tradición de Ugarit (Fuentes de la ciencia bíblica 1), Valencia / Madrid 1981 [=MCL].
- DEL OLMO LETE, G., Interpretación de la mitología Canaanea. Estudios de semántica Ugarítica (Fuentes de la ciencia bíblica 2), Valencia 1984.
- OLYAN, S.M., The Cultic Confessions of Jer 2,27a, *ZAW* 99 (1987) 254-259.
- OLYAN, S.M., Some Observations Concerning the Identity of the Queen of Heaven, *UF* 19 (1987) 161-174.
- OLYAN, S.M., Asherah and the Cult of Yahweh in Israel (SBL MS 34), Atlanta 1988.
- VAN OORSCHOT, J., Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 206), Berlin / New York 1993.
- ORTHMANN, W., Der alte Orient (Propyläen Kunstgeschichte Bd. 18, Nachdruck), Berlin 1985.

- OSUMI, Y., Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33 (OBO 105), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1991.
- OTTO, E., Das Mazzotfest in Gilgal (BWANT 107), Stuttgart 1975.
- OTTO, E., Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk, ZAW 89 (1977) 73-107.
- OTTO, E., Art. Habakuk, TRE 14 (1985) 300-306.
- OTTO, E., Die Theologie des Buches Habakuk, VT 35 (1985) 274-295.
- OTTO, E., Art. חֲבַקּוּק *pāsah*, ThWAT VI (1989) 659-682.
- OTTO, E., Stadt und Land im spätbronzezeitlichen und früheisenzeitlichen Palästina. Zur Methodik der Korrellierung von Geographie und antiker Religionsgeschichte, in: K. Rudolph; G. Rinschede (Hg.), Beiträge zur Religion/Umwelt-Forschung I (Geographia Religionum 6), Berlin 1989, 225-241.
- OTTO, E., Israels Wurzeln in Kanaan. Auf dem Weg zu einer neuen Kultur- und Sozialgeschichte des antiken Israels, ThRv 85 (1989) 3-10.
- OTTO, E., Soziale Verantwortung und Reinheit des Landes. Zur Redaktion der kasuistischen Rechtssätze in Deuteronomium 19-25, in: R. Liwak (Hg.), Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel (FS W. Herrmann), Stuttgart u.a. 1991, 290-306.
- OTTO, E., Art. Micha/Michabuch, TRE 22 (1992) 695-704 [= Art. Micha].
- OTTO, E., Vom Bundesbuch zum Deuteronomium. Die Deuteronomische Redaktion in Dtn 12-26\*, in: G. Braulik; W. Groß; S. McEvenue, Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel (FS N. Lohfink), Freiburg u.a. 1993, 260-278.
- OTZEN, B., Kult und Mythos im Alten Testament aus skandinavischer Sicht, KuD 35 (1989) 23-33.
- PAPE, W., Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, 2 Bd., Braunschweig 1914.
- PATAI, R., The Goddess Asherah, JNES 24 (1965) 37-52.
- PAUL, S., Amos. A Commentary on the Book of Amos (Hermeneia), Minneapolis 1991.
- PEAKE, A.S., Elijah and Jezebel. The Conflict with the Tyrian Baal, Bulletin of the John Rylands Library Manchester 11 (1927) 296-231.
- PECKHAM, B., Phoenicia and the Religion of Israel. The Epigraphic Evidence, in: P.D. Miller; P.D. Hanson; S.D. McBride (Hg.), Ancient Israelite Religion (FS F.M. Cross), Philadelphia 1987, 79-99.
- PERLITT, L., Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969.
- PERLITT, L., Deuteronomium (BK AT V,1-2), Neukirchen-Vluyn 1990.1991.
- PERLMAN, A.L., Asherah and Astarte in the Old Testament and Ugaritic Literatures, Ph.D. Diss Berkeley 1978.
- PÉTER, R., פֶּרַח et פֶּרֶךְ. Note de lexicographie hébraïque, VT 25 (1975) 486-496.
- PÉTER-CONTESSÉ, R., Note on the Semantic Domains of two Hebrew Words: פֶּרַח and פֶּרֶךְ, Bible Translator 27 (1976) 119-121.
- PETERMANN, I., Travestie in der Exegese? Über die patriarchalische Funktionalisierung eines gynozentrischen Bibeltexites - das Buch Ruth und seine Kommentare, DBAT 22 (1986) 74-117.
- PETRIE, W.M.F. u.a., Beth-Pelet I (Tell Fara) (BSAE 48), London 1930.
- PETRIE, W., Ancient Gaza III (BSAE 55), London 1933.
- PETTEY, R.J., Asherah: Goddess of Israel?, Ph.D. Diss. Marquette University 1985 [= Goddess].
- PETTEY, R.J., Asherah: Goddess of Israel (American University Studies, Series VII Vol. 74), New York u.a. 1992.
- PEUCKER, H., Deuteronomium. Kapitel 12-26 form- und rechtsgeschichtlich untersucht (Diss.masch.), Greifswald 1962.

- PHILLIPS, A., Deuteronomy (Cambridge Bible Commentary), Cambridge 1973.
- PHILLIPS, A., Uncovering the Fathers Skirt, VT 30 (1980) 38-43.
- PLÖGER, O., Sprüche Salomos (Proverbia) (BK AT XVII), Neukirchen-Vluyn 1984 [=Sprüche].
- PODELLA, T., Ein mediterraner Traueritus, UF 18 (1986) 263-269.
- PODELLA, T., Söm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament (AOAT 224), Neukirchen-Vluyn / Kevelaer 1989.
- POHLMANN, K.-F., Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches (FRLANT 118), Göttingen 1978.
- POHLMANN, K.-F., Erwägungen zum Schlußkapitel des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: A.H.J. Gunneweg; O. Kaiser (Hg.), Textgemäß (FS. E. Würthwein), Göttingen 1979, 94-109.
- POHLMANN, K.-F., Die Ferne Gottes - Studien zum Jeremiabuch. Beiträge zu den „Konfessionen“ im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition (BZAW 126), Berlin / New York 1989.
- POHLMANN, K.-F., Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten (BZAW 202), Berlin / New York 1992.
- POPE, M.H., Art. *Aṭirat*, in: H.W. Haussig (Hg.), Götter und Mythen im Vorderen Orient (Wörterbuch der Mythologie, Erste Abteilung: Die Alten Kulturvölker, Band I), Stuttgart 1965, 246-249.
- POPE, M.H., Art. *El*, in: H.W. Haussig (Hg.), Götter und Mythen im Vorderen Orient (Wörterbuch der Mythologie, Erste Abteilung: Die Alten Kulturvölker, Band I), Stuttgart 1965, 279-284.
- POPE, M.H., The Status of El at Ugarit, UF 19 (1987) 219-230.
- PORTEN, B.; YARDENI, A., Textbook of Aramaic Documents from Egypt. 1: Letters. Appendix: Aramaic Letters from the Bible, Jerusalem 1986.
- POTTS, T.F.; COLLEDGE, S.M.; EDWARDS, P.C., Preliminary Report on an Sixth Season of Excavation by the University of Sydney at Pella in Jordan (1983/84), ADAJ 29 (1985) 181-210 + Plates [Pella].
- POTTS, T.F., The Iron Age, in: A.W. McNicoll u.a., Pella in Jordan 2. The Second Interim Report of the Joint University of Sydney and College of Wooster Excavations at Pella 1982-1985, 83-101 + Plates.
- PREUSS, H.D., Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (BWANT 92), Stuttgart u.a. 1971.
- PREUSS, H.D., Deuteronomium (EdF 164), Darmstadt 1982.
- PREUSS, H.D., Zum deuteronomistischen Geschichtswerk, ThR 58 (1993) 229-264.
- PRITCHARD, J.B., Palestine Figurines in Relation to Certain Goddesses Known Through Literature (AOS 24), New Haven 1943.
- PROCKSCH, O., Theologie des Alten Testaments, Gütersloh 1950.
- PROPP, W.H., On Hebrew *sāde(h)* "Highland", VT 37 (1987) 230-236.
- PROVAN, I.A., Hezekiah and the Book of Kings. A Contribution on the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History (BZAW 172), Berlin 1988.
- PUECH, E., The Canaanite Inscriptions of Lachish and Their Religious Background, TA 13 (1986) 13-25.
- PUMMER, R., The Present State of Samaritan Studies: I, JSS 21 (1976) 39-61.
- PURVIS, J.D., The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect, Cambridge-Massachusetts 1968 (HSM 2).
- DE PURY, A. (Hg.), Le Pentateuque en question, Genf 1989.



- PUUKKO, A. F., Das Deuteronomium. Eine literarkritische Untersuchung (BWAT 5), Leipzig 1910.
- RABE, N., Zur synchron definierten alttestamentlichen Textkritik, BN 52 (1990) 64-97.
- VON RAD, G., Deuteronomium-Studien (FRLANT 58), Göttingen 1947, abgedruckt in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament 2 (ThB 48), München 1973, 109-153.
- VON RAD, G., Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern. Deuteronomium-Studien, Teil B (FRLANT 58), Göttingen 1947, 52-64, abgedruckt in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament 1 (ThB 8), München 1958, 189-204.
- VON RAD, G., Das 5. Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8), Göttingen 1964, 41983 [=Deuteronomium].
- VON RAD, G., Das erste Buch Mose (ATD 2-4), Göttingen 1967 [=Genesis].
- VON RAD, G., Theologie des Alten Testaments, 2 Bde., München 1987.
- RAINEY, A.F., Verbal Usages in the Taanach Texts, IOS 7 (1977) 33-64.
- RAST, W.E., Cakes for the Queen of Heaven, in: A.L. Merrill; T.W. Overholt (Hg.), Scripture in History and Theology (FS J.C. Rylaarsdam), Pittsburgh 1977, 167-180.
- RATNER, R.; ZUCKERMAN, B., "A Kid in Milk"?: New Photographs of KTU 1.23, Line 14, HUCA 52 (1986) 15-60.
- RAURELL, F., Der Mythos vom männlichen Gott, Freiburg 1989.
- RAUSCHENBACH, B., Art. Astarte, NBL 1 (1991) 194f.
- REED, W.L., The Nature and Function of the Asherah in Israelite Religion According to Literary and Archaeological Evidence, PhD Diss. Yale University, Ann Arbor 1942 [überarbeitet erschienen als „The Asherah in The Old Testament“, Fort Worth 1949. Die Druckfassung war mir nicht zugänglich].
- REED, W.L., Art. Asherah, in: IDB I (1962) 250-252 [=Art. Asherah].
- REHM, M., Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar, Würzburg 1979 [=1Könige].
- REHM, M., Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar, Würzburg 1982 [=2Könige].
- REICHERT, A., Art. Altar, BRL<sup>2</sup> 5-10.
- REICHERT, A., Art. Kultgeräte, BRL<sup>2</sup> 189-194.
- REIMER, H., Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos (SBS 149), Stuttgart 1992.
- REINDL, J.; RINGGREN, H., Art. נָאֲתָא, *nāta* ThWAT V (1986) 415-424.
- RENDSBURG, G.A., Hebrew *šw/yh* and Arabic *šhḥ*, in: Y.L. Arbeitman (Hg.), Fucus. A Semic/Afrasian Gathering in Remembrance of Albert Ehrman (Current Issues in Linguistic Theory 58), Amsterdam / Philadelphia 1988, 419-430.
- RENDSBURG, G. A., The Mock of Baal in 1 Kings 18:27, CBQ 50 (1988) 414-417.
- RENDTORFF, R., Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel (WMANT 24), Neukirchen-Vluyn 1967.
- RENDTORFF, R., Leviticus (BK AT III,1.2), Neukirchen-Vluyn 1985.1990.
- RENGER, J., Untersuchungen zum Priestertum in altbabylonischer Zeit, ZA 24 (1967) 110-188.
- RENGER, J., Art. Heilige Hochzeit, philologisch, RLA 5 (1975) 251-259.
- RENGER, J., Art. Kultbild, philologisch, RLA 6 (1983) 307-314.
- RENTROP, J., Elija, Diss. Masch. Bonn 1992.
- RENZ, J., Die althebräischen Inschriften. Text, Kommentar und zusammenfassende Erörterungen, Diss. masch. 2 Bde., Kiel 1992.
- REUTER, E., Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12 (BBB 87), Frankfurt 1993.
- GRAF REVENTLOW, H., Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (ATD 25,2), Göttingen 1993.

- RIBICINI, S., Glaube und religiöses Leben, in: S. Moscati (Hg.), Die Phönizier, Hamburg 1988, 104-124.
- RICHTER, W., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (BBB 18), Bonn 1963.
- RICHTER, W., Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruchs (StANT 15), München 1966.
- RICHTER, W., Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.
- RICHTER, W., Grundlagen einer althebräischen Grammatik, Bd.1-3 (ATS 8,10 u.13), Ottilien 1978, 1979 u. 1980.
- RIEGER, R., Gedanken zu feministischer Bibellektüre, in: P. Dusterfeld (Hg.), Neue Wege der Verkündigung, Düsseldorf 1983, 138-148.
- RINGGREN, H., Das Hohe Lied, in: ders.; A. Weiser; W. Zimmerli, Sprüche, Prediger, Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Esther (ATD 16), Berlin 1967 (=Göttingen 1958), 257-293.
- RINGGREN, H., Sprüche, in: ders.; A. Weiser; W. Zimmerli, Sprüche, Prediger, Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Esther (ATD 16), Berlin 1967(=Göttingen 1962), 1-122.
- RINGGREN, H., Art. בְּיָדָהּ, בְּיָדָהּ, בְּיָדָהּ, ThWAT I (1973) 621-629.
- RINGGREN, H., Die Religionen des Alten Orients (ATD Ergänzungsreihe Sonderband), Göttingen 1979.
- RINGGREN, H., Art. עֲגָלָה, ThWAT V (1986) 1056-1061.
- RINGGREN, H., The Marriage Motif in Israelite Religion, in: P.D. Miller; P.D. Hanson; S.D. McBride (Hg.), Ancient Israelite Religion (FS F.M. Cross), Philadelphia 1987, 421-428.
- RINGGREN, H., Art. שַׁבָּא, ThWAT VI (1989) 871-876.
- RINGGREN, H.; NIELSEN, K., Art. עַשׂ, ThWAT VI (1989) 284-297.
- RITT, H., Offenbarung des Johannes (NEB.NT), Würzburg 21988.
- RÖSSLER-KÖHLER, U., Art. Löwe, Löwenköpfe, Löwenstatuen, LdÄ III (1980) 1080-1090.
- ROBERTS, J.J.M., A New Parallel to 1 Kings 18,28-29, JBL 89 (1970) 76-77.
- ROBERTS, J.J.M., Nahum, Habakkuk, Zephaniah (OTL), Louisville 1991 [=zitiert nach dem jeweiligen Prophetenbuch].
- RÖLLIG, W., Art. Anat, NBL 1 (1991) 101.
- RÖMER, T., Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (OBO 99), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1990.
- RÖMER, W.H.P., Sumerische ‚Königshymnen‘ der Isin-Zeit, Leiden 1965.
- RÖMER, W.H.P., Randbemerkungen zur Travestie in Deut. 22,5, in: M.S.H.G. Heerma van Voos u.a. (Hg.), Travels in the World of the Old Testament (FS M.A. Bleek), Assen 1974, 217-222.
- RÖMER, W.H.P., Einige Überlegungen zur "Heiligen Hochzeit" nach altorientalischen Texten, in: W.C. Delsman u.a. (Hg.), Von Kanaan bis Kerala (FS J.P.M. van der Ploeg) (AOAT 211), Neukirchen-Vluyn 1982, 411-328.
- RÖMER, W.H.P., Rituale und Beschwörungen in sumerischer Sprache, TUAT II,2 (1987) 163-211.
- RÖMER, W.H.P., Hymnen, Klagelieder und Gebete in sumerischer Sprache, TUAT II,5 (1989) 645-717.
- RÖSEL, H.N., Die Entstehung Israels, Evolution oder Revolution?, BN 59 (1991) 28-32.
- RÖSSLER, E., Jahwe und die Götter im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk, Diss. phil., Bonn 1966.
- ROFÉ, A., The Arrangement of the Laws in Deuteronomy (EPRO 89), Leiden 1981 EThL 64 (1988) 265-287.

- ROSE, M., Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit (BWANT 106), Stuttgart u.a. 1975.
- ROST, L., Erwägungen zu Hos 4,13f., in: W. Baumgartner u.a.(Hg.), FS A. Bertholet, Tübingen 1950, 451-460.
- ROTH, W., Art. Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule, TRE 8 (1981) 543-552.
- ROWLEY, H.H., Elijah on Mount Carmel, BJRL 43 (1960) 109-219.
- RUDOLPH, W., Chronik (HAT 21), Tübingen 1955.
- RUDOLPH, W., Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder (KAT VII, 1), Gütersloh 1962 [=zit. nach dem jeweiligen Buch].
- RUDOLPH, W., Präparierte Jungfrauen? (Zu Hosea 1), ZAW 75 (1963) 65-73.
- RUDOLPH, W., Hosea (KAT XIII, 1), Gütersloh 1966.
- RUDOLPH, W., Jeremia (HAT 12), Tübingen <sup>3</sup>1968.
- RUDOLPH, W., Joel - Amos - Obadja - Jona (KAT XIII, 2), Gütersloh 1971 [zit. nach dem jeweiligen Prophetenbuch].
- RUDOLPH, W., Micha - Nahum - Habakuk - Zephanja (KAT XIII, 3), Gütersloh 1975 [zit. nach dem jeweiligen Prophetenbuch].
- RÜTERSWORDEN, U., Die Beamten in der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu *šr* und vergleichbaren Begriffen (BWANT 117), Stuttgart u.a. 1985.
- RÜTERSWORDEN, U., Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18-18,22 (BBB 65), Frankfurt a.M. 1987.
- RÜTERSWORDEN, U., Art. *ḥṣṣ* *šæmæ*r, ThWAT VI (1989) 1072-1075.
- RÜTERSWORDEN, U., Es gibt keinen Exegeten in einem gesetzlosen Land (Spr 28,19 LXX). Erwägungen zum Thema: Der Prophet und die Thora, in: R. Liwak (Hg.), Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel (FS S. Herrmann), Stuttgart u.a. 1991, 326-347.
- RUPRECHT, E., Ist die Berufung Jeremias im „Jünglingsalter“ und seine „Frühverkündigung“ eine theologische Konstruktion der deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches?, in: R. Albertz; W. Golka; J. Kegler (Hg.), Schöpfung und Befreiung (FS C. Westermann), Stuttgart 1989, 78-91.
- RUPPRECHT, F., „Den Felsen, der dich gebar, täuschtest du ...“. Gott als gebärende Frau in Dtn 32,18 und anderen Texten der Hebräischen Bibel, KuI 3 (1988) 53-61.
- SÆBØ, M., Sacharja 9-14. Untersuchungen von Text und Form (WMANT 34), Neukirchen-Vluyn 1969.
- SÆBØ, M., Art. Chronistische Theologie/Chronistisches Geschichtswerk, TRE 8 (1981) 74-87.
- SAND, A., Reich Gottes und Eheverzicht im Evangelium nach Matthäus (SBS 109), Stuttgart 1983.
- ŠANDA, A., Die Bücher der Könige, Erster Halbband. Das erste Buch der Könige (EHAT 9/1), Münster 1911 [=1Könige].
- ŠANDA, A., Die Bücher der Könige, Zweiter Halbband. Das zweite Buch der Könige (EHAT 9/2), Münster 1912 [=2Könige].
- SAN NICOLO, Art. Entmannung, RLA 2 (1938) 402-403.
- SASS, B., The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millenium B.C. (ÄAT 13), Wiesbaden 1988.
- SASSON, J.M., Ruth. A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation, Sheffield <sup>2</sup>1986.
- SAUREN, H., Die Kleidung der Götter, Visible Religion 2 (1983) 95-115.
- SCAGLIAVINI, F., Osservazioni sulle iscrizioni di *Kuntillet* *ʿAğrud*, Rivista di Studi Orientali 63 (1989) 199-212.

- SCHARBERT, J., Jeremia und die Reform des Joschija, in: P.-M. Bogaert (Hg.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, (BETHL 54) Leuven 1981, 40-57 [=Reform].
- SCHARBERT, J., Jahwe im frühisraelitischen Recht, in: E. Haag (Hg.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (QD 104), Freiburg u.a. 1985, 160-183.
- SCHARBERT, J., *Genesis 12-50* (NEB.AT), Würzburg 1986.
- SCHARBERT, J., *Exodus* (NEB.AT), Würzburg 1989.
- SCHAUERTE, G.; HOSSFELD, F.-L.; KINDL, E.M.; LAMBERTY-ZIELINSKI, H.; DAHMEN, U., Art. *אָרָה qārā*, ThWAT VII (1993) 117-147 [=Schauerte, G. u.a., אָרָה].
- SCHMIDT, L., Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David (WMANT 38), Neukirchen-Vluyn 1970.
- SCHMIDT, W.H., Königtum Gottes in Ugarit und in Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes (BZAW 80), Berlin <sup>2</sup>1966.
- SCHMIDT, W.H., *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* (Neukirchener Studienbücher 6), Neukirchen-Vluyn <sup>6</sup>1987.
- SCHMIDT, W.H., „Jahwe und ...“. Anmerkungen zur sog. Monotheismusdebatte, in: E. Blum; C. Macholz; E.W. Stegemann (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 435-447.
- SCHMIDT, W.H.; DELKURT, H.; GRAUPNER, A., *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (EdF 281), Darmstadt 1993.
- SCHMITT, G., *Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes* (BWANT 91), Stuttgart 1970.
- SCHMITT, G., Art. Maße, BRL (<sup>2</sup>1977) 204-206.
- SCHMUTTERMEYER, G., Vom Gott unter Göttern zum einzigen Gott. Zu den Spuren der Geschichte des Jahweglaubens in den Psalmen, in: E. Haag; F.-L. Hossfeld (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen* (FS H. Groß) (SBB 13), Stuttgart <sup>2</sup>1987, 349-374.
- SCHÖTTLER, H.-G., *Gott inmitten seines Volkes. Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sach 1-6* (TThSt 43), Trier 1987.
- SCHREINER, J., Hoseas Ehe, ein Zeichen des Gerichts (zu Hos 1,2-2,3; 3,1-5), BZ NF 21 (1977) 163-183, abgedruckt in: ders., *Segen für die Völker. Gesammelte Schriften zur Entstehung und Theologie des Alten Testaments* (hg. v. E. Zenger), Würzburg 1987, 174-195.
- SCHREINER, J., *Jeremia I.II* (NEB.AT), Würzburg 1981.1984.
- SCHREINER, J., *Volk Gottes als Gemeinde des Herrn in deuteronomischer Theologie*, Päpstliche Bibelkommission, Rom 1986, abgedruckt in: ders., *Segen für die Völker. Gesammelte Schriften zur Entstehung und Theologie des Alten Testaments* (hg. v. E. Zenger), Würzburg 1987, 244-262.
- SCHROER, S., *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (OBO 74), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1987 [=Bilder].
- SCHROER, S., Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze II B-Zeit bis zu Jesus Sirach, in: M. Küchler; C. Uehlinger (Hg.), *Jerusalem. Texte - Bilder - Steine* (NTOA 6), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1987, 201-225.
- SCHROER, S., Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, in: O. Keel u.a., *Stempelsiegel Bd. II* (1989), 89-207.
- SCHROER, S., Art. Weisheit, in: E. Gössmann u.a. (Hg.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 431-433.
- SCHROER, S., Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: M.-T. Wacker; E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (QD 135), Freiburg u.a. 1991, 151-182.

- SCHROER, S., Art. Ikonographie, Biblische, NBL Lfg. 7 (1992) 219-226.
- SCHROER, S., Die Aschera. Kein abgeschlossenes Kapitel, Schlangenbrut 44 (1994) 17-22.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., Tamar. Eine Frau verschafft sich ihr Recht, BiKi 39 (1984) 148-157.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., Gott als Mutter in Hos 11, ThQ 166 (1986) 119-134.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., Weibliche Dimensionen in mesopotamischen und alttestamentlichen Schöpfungsaussagen und ihre feministische Kritik, in: M.-T. Wacker; E. Zenger (Hg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie (QD 135), Freiburg u.a. 1991, 49-81.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., Art. Geist (Altes Testament), in: E. Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 146-147.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., Rûah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils (SBS 151), Stuttgart 1992.
- SCHÜTZINGER, H., Bild und Wesen der Gottheit im alten Mesopotamien, in: H.-J. Klimkeit (Hg.), Götterbild in Kunst und Schrift, Bonn 1984, 61-80.
- VON SCHULER, E., Die Mythologie der Hethiter und Hurriter, in: H.W. Haussig (Hg.), Götter und Mythen im Vorderen Orient (Wörterbuch der Mythologie, Erste Abteilung: Die Alten Kulturvölker, Band I), Stuttgart 1965, 141-216.
- SCHULTE, H., Beobachtungen zum Begriff der Zônâ im Alten Testament, ZAW 104 (1992) 255-262.
- SCHWEIZER, H., Literarkritik, ThQ 168 (1988) 23-43.
- SCHWIENHORST, L., Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu Jos 6 (SBS 122), Stuttgart 1986.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188), Berlin / New York 1990.
- SCOTT, R.B.Y., The Pillars Jachin and Boaz, JBL 58 (1939) 143-149.
- SEEBASS, H., Elia und Ahab auf dem Karmel, ZThK 70 (1973) 121-136.
- SEEBASS, H., Die Gottesbeziehung zur Götterwelt der Völker im Alten Testament, in: W. Strolz; H. Waldenfels (Hg), Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen (QD 98), Freiburg 1983, 76-97.
- SEEBASS, H., Art. Elia I, TRE 9 (1982) 498-502.
- SEEBASS, H., Vorschlag zur Vereinfachung literarischer Analysen im dtn Gesetz, BN 58 (1991) 83-98.
- SEGERT, S., An Ugaritic Text Related to the Fertility Cult (KTU 1.23), in: A. Bonanno (Hg.), Archaeology and Fertility Cult in the Mediterranean, Malta 1985, 217-224.
- SEITZ, G., Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (BWANT 93), Stuttgart 1971.
- SELLIN, E., Tell Ta'annek (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Bd. 50, Abhandlung IV), Wien 1904.
- SELLIN, E., Das Zwölfprophetenbuch, 2 Bde., (KAT XII), Leipzig <sup>3</sup>1929 (Bd. 1) und <sup>3</sup>1930 (Bd.2) [zit. nach dem jeweiligen Prophetenbuch].
- SETEL, D.T., Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea, in: T. Russell (Hg.), Feminist Interpretations of the Bible, Philadelphia 1985, 86-95.
- VAN SETERS, J., Art. Elijah, in: M. Eliade (Hg.), The Encyclopaedia of Religion, Bd. 6, New York / London 1987, 91-93.
- SEYBOLD, K., Bilder zum Tempelbau. Die Visionen des Propheten Sacharja (SBS 70), Stuttgart 1974.
- SEYBOLD, K., Profane Prophetie. Studien zum Buch Nahum (SBS 135), Stuttgart 1989.
- SEYBOLD, K., Nahum, Habakuk, Zephanja (ZBK 24,2), Zürich 1991 [zit. nach dem jeweiligen Prophetenbuch].

- SEYBOLD, K., *Der Prophet Jeremia. Leben und Werk* (UTB 416), Stuttgart u.a. 1993.
- SHANKS, H., Two Early Israelite Cult Sites Now Questioned, *BAR* 14 (1988) 48-52.
- SHEFFER, A.; TIDHAR, A., Textiles and Basketery at Kuntillat ʿAjrud, *ʿAtiqot* 20 (1991) 1-26.
- SHEPPARD, G.T., *Wisdom as a Hermeneutical Construct* (BZAW 151), Berlin / New York 1980.
- SHILO, Y., Excavations at the City of David I. 1978-1982. Interim Report of the First Five Seasons (Qedem 19), Jerusalem 1984.
- SHUVAL, M., A Catalogue of Early Iron Stamp Seals from Israel, in: O. Keel u.a., *Stempelsiegel Bd. III* (1990), 67-161 [mit Nachträgen von O. Keel und M. Shuval ebd. 280-297].
- SIEGELE-WENSCHKEWITZ, L., Art. Antijudaismus, in: E. Gössmann u.a. (Hg.), *Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh* 1991, 22-24.
- SIMIAN-YOFRE, H.; DAHMEN, U., Art. רחם *rahm*, *ThWAT* VII (1993) 460-477.
- SKINNER, J., *Genesis* (ICC), Edinburgh 21930.
- SMELIK, K.A.D., The Portrayal of King Manasseh. A literary Analysis of II Kings xxi and II Chronicles xxiii (sic!), in: ders., *Converting the Past. Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography* (OTS 28), Leiden 1992, 129-189.
- SMEND, R., Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in: H.W. Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie* (FS. G. von Rad), München 1971, 494-509, abgedruckt in: ders., *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Bd. 1* (BEvTh 99), München 1986, 124-137.
- SMEND, R., Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1. Kön 17-19, *VT* 25 (1975) 525-543, abgedruckt in: ders., *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Bd. 1* (BEvTh 99), München 1986, 138-153.
- SMEND, R., Der biblische und der historische Elia, *VTS* 28 (1975) 167-184, abgedruckt in: ders., *Zur ältesten Geschichte Israels. Gesammelte Studien Bd.2* (BEvTh 100), München 1987, 229-234.
- SMEND, R., The Deuteronomistic Elijah. A Contribution to the Old Testament Portrayal of the Prophets, in: J.J. Burden (Hg.), *Old Testament Essays, Vol. 4*, Pretoria 1986, 28-45.
- SMEND, R., *Entstehung des Alten Testaments* (ThW 1), Stuttgart u.a. 41989.
- SMITH, M.S., God Male and Female in the Old Testament: Yahweh and his Asherah, *TS* 48 (1987) 333-340.
- SMITH, M.S., *The Early History of God. Yahwe and Other Deities in Ancient Israel*, New York u.a. 1990.
- SNIJDERS, L.A., Art. נַחַל *nahal*, *ThWAT* V (1986) 361-366.
- VON SODEN, W., Art. Prostitution, I. kultische Prostitution, *RGG*<sup>3</sup> Bd. 5 (1961) 642f.
- VON SODEN, W., Zur Stellung des „Geweihten“ (*qds*) in Ugarit, *UF* 2 (1970) 329-330.
- VON SODEN, W., *Einführung in die Altorientalistik*, Darmstadt 1985.
- VON SODEN, W., Gab es bereits im vorexilischen Hebräisch Aramaismen in der Bildung und der Verwendung von Verbalformen?, *ZAH* 4 (1991) 32-45.
- VON SODEN, W., Der Genuswechsel bei *naʿah* und das grammatische Geschlecht in den semitischen Sprachen, *ZAH* 5 (1992) 57-63.
- SOGGIN, J.A., Der Entstehungsort des Deuteronomischen Geschichtswerks, *ThLZ* 100 (1975) 3-8.
- SOGGIN, J.A., *Judges* (OTL), Philadelphia 1981.
- SOGGIN, J.A., Jezebel, oder die fremde Frau, in: A. Caquot; M. Delcor (Hg.), *Mélanges bibliques et orientaux* (FS M.H. Cazelles) (AOAT 212), Kevelaer 1981, 453-459.
- SOGGIN, J.A., Art. פַּיַץ *ʿēṣ* Baum, *THAT* II (1984) 356-359.
- SPEISER, E.A., *Genesis* (AB 1), New York 1964.
- SPIECKERMANN, H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Göttingen 1982.

- SPRONK, K.D., *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Neukirchen-Vluyn / Kevelaer 1986.
- STADE, B., *Miscellen* 10, ZAW 5 (1885) 275-300.
- STADELMANN, R., *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten* (PÄ 5), Leiden 1967.
- STAERK, W., *Das Deuteronomium. Sein Inhalt und seine literarische Form*, Leipzig 1894.
- STAGER, L.E., *When Canaanites and Philistines ruled Ashkelon*, BAR 17,2 (1991) 24-43.
- STECK, O.H., *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elija-Erzählungen* (WMANT 26), Neukirchen-Vluyn 1968.
- STECK, O.H., *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare und Vorlesungen*, Neukirchen-Vluyn 1989.
- STEINER, G., *Die femme fatale im Alten Orient*, in: J.M. Durand (Hg.), *La femme dans le proche-orient antique*, Paris 1987, 147-153.
- STENDEBACH, F.-J., Art אָנָה I, *ʿānāh*, ThWAT VI (1989) 233-247.
- STENDEBACH, F.-J., *Theologie der Propheten*, in: E. Sitarz (Hg.), *Höre, Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments* (Biblische Basis Bücher 5), Stuttgart 1987, 245-301.
- STERN, E., *Bes Vases from Palestine and Syria*, IEJ 26 (1976) 183-187, Plate 32-33.
- STERN, E., *Phoenician Masks and Pendants*, PEQ 108 (1976) 109-118, Plates IX-XI.
- STERN, E., *New Types of Phoenician Style Decorated Pottery Vases From Palestine*, PEQ 110 (1978) 11-21, Plate I-III.
- STERN, E., *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, Warminster / Jerusalem 1982.
- STERN, E., *Notes and News: Tel Dor*, 1983, IEJ 33 (1983) 259-261, Plate 30.
- STERN, E., *Two Favissae from Tel Dor/Israel*, in: C. Bonnet, E. Lipiński; P. Marchetti, *Religio Phoenicia* (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 277-288.
- STERN, E., *What happened to the Cult Figurines. Israelite Religion Purified after Exile*, BAR 14 (1988) 22-29.53-54.
- STEUERNAGEL, C., *Das Deuteronomium* (HK 3,1), Göttingen 1923.
- STIPP, H.-J., *Elischa - Propheten - Gottesmänner. Die Komposition des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2-7* (ATS 24), St. Ottilien 1987.
- STIPP, H.-J., *w' = hayā für nichtiterative Vergangenheit? Zu syntaktischen Modernisierungen im masoretischen Jeremiabuch*, in: W. Gross; H. Irsigler; T. Seidl (Hg.), *Text, Methode, Grammatik* (FS W. Richter), St. Ottilien 1991, 521-547.
- STIPP, H.-J., *Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26,36-45 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert* (BBB 82), Frankfurt 1992.
- STIPP, H.-J., *Das masoretische und das alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte* (OBO 136), Freiburg/Schweiz / Göttingen (im Druck).
- STOEBE, H.J., *Das erste Buch Samuelis* (KAT VIII/1), Gütersloh 1973 [=Samuel].
- STOERK, L., Art. *Kastration*, LdÄ III (1980) 334-336.
- STOLZ, F., *Monotheismus in Israel* (mit Beiträgen von O. Keel in den Bildlegenden), in: O. Keel (Hg.), *Monotheismus im Alten Israel und in seiner Umwelt* (BB 14), Freiburg/Schweiz 1980, 143-189.
- STOLZ, F., *Das erste und das zweite Buch Samuel* (ZBK AT 9), Zürich 1981 [=Samuel].
- STOLZ, F., Art. *םִּמֶּ םִּמֶּ םִּמֶּ öde liegen*, THAT II (1984) 970-974.

- STOLZ, F., Feministische Religiosität - Feministische Theologie. Religionswissenschaftliche Perspektiven, ZThK 86 (1989) 477-516.
- STROBEL, A., Art. Maße und Gewichte, BHH 2 (1964) 1159-1169.
- STRÜBIND, K., Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma chronistischer Hermeneutik und Theologie (BZAW 201), Berlin / New York 1991.
- TADMOR, M., Female Cult-Figurines in Late Canaan and Early Israel. Archaeological Evidence, in: T. Ishida (Hg.), Studies in the Period of David and Salomon and Other Essays, Tokio 1982, 139-173.
- TAGLIACARNE, P., »Keiner war wie er«. Untersuchung zur Struktur von 2 Könige 22-23 (ATS 31), St. Ottilien 1989.
- TÄNGBERG, K.A., »I am like an Evergreen Fir; From Me Comes Your Fruit«. Notes on the Meaning and Symbolism in Hosea 14,9b (MT), SJOT 3 (1989) 81-93.
- TALLQUIST, K.L., Akkadische Götterepitheta (StOr 7), Helsinki 1938 (Nachdruck 1974).
- DE TARRAGON, J.-M., Le culte à Ugarit. D'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques (CRB 19), Paris 1980.
- TAYLOR, J.G., The Two Earliest Known Representations of Yahwe in: L. Eslinger; G. Taylor (Hg.), Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie, (JSOTS 67) Sheffield 1988, 557-566.
- TAYLOR, J.G., A First and Last Thing To Do in Mourning. KTU 1.161 and some Parallels, in: L. Eslinger; G. Taylor (Hg.), Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie, (JSOTS 67) Sheffield 1988, 151-177.
- TAYLOR, J.G., Was Yahweh Worshipped as the Sun?, BAR 20,3 (1994) 52-61.90f.
- THIEL, W., Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25 (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn 1973 [=Redaktion 1].
- THIEL, W., Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia (WMANT 52), Neukirchen-Vluyn 1981 [=Redaktion 2].
- THIEL, W., Vom revolutionären zum evolutionären Israel, ThLZ 113 (1988) 401-410.
- THIEL, W., Zur Komposition von 1 Könige 18. Versuch einer kontextuellen Auslegung, in: E. Blum; C. Macholz; E.W. Stegemann (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff), Neukirchen 1990, 215-223.
- THIEL, W., Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen, in: J.A. Emerton (Hg.), Congress Volume Leuven 1989 (VTS 43), Leiden 1991, 148-171.
- TIGAY, J.H., You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions (HSS 31), Atlanta 1986.
- TIGAY, J.H., Israelite Religion. The Onomastic and Epigraphic Evidence, in: P.D. Miller; P.D. Hanson; S.D. McBride (Hg.), Ancient Israelite Religion (FS F.M. Cross), Philadelphia 1987, 157-194.
- THOMAS, D.W., Some Observations on the Hebrew Word יָנַח, in: B. Hartmann u.a. (Hg.), Hebräische Wortforschung (FS W. Baumgartner) (VTS 16), Leiden 1967, 387-397.
- THOMPSON, J.A., Jeremiah (NICOT), Grand Rapids 1980.
- TIMM, S., Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jh. vor Christus (FRLANT 124), Göttingen 1981.
- TIMM, S., Art. Isebel, NBL Lfg. 7 (1992) 241.
- VAN DER TOORN, K., *Herem-Bethel* And Elephantine Oath Procedure, ZAW 98 (1986) 282-285.
- VAN DER TOORN, K., Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel, JBL 108 (1989) 193-205.



- VAN DER TOORN, K., Anat-Yahu, Some other Deities, and the Jews of Elephantine, *Numen* 39 (1992) 80-101.
- TORCZYNER, H., Dunkle Bibelstellen, in: K. Budde (Hg.), *Vom Alten Testament* (FS K. Marti) (BZAW 41), Giessen 1925, 274-280.
- TORGE, P., *Aschera und Astarte. Ein Beitrag zur semitischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1902.
- TOV, E., *The Text-Critical Use of the Septuagint* (JBS 3), Jerusalem 1981.
- TOV, E., *The Jeremia Scrolls from Qumran*, RQ 14 (1989) 189-206.
- TOV, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis / Maastricht 1992.
- TRAN TAM TINH, V., Art. Bes, LIMC II/1 (1986) 98-108.
- TRAN TAM TINH, V., Art. Beset, LIMC II/1 (1986) 112-114.
- TREASURES of the Holy Land. Ancient Art from the Israel Museum. Katalog der Ausstellung im Metropolitan Museum of Art, New York 1986.
- TROMP, N.J., Water and Fire on Mount Carmel. A Conciliatory Suggestion, *Bibl* 56 (1975) 480-502.
- TUFNELL, O., *Studies on Scarab Seals. Volume II: Scarab Seals and their Contribution to History in the Early Second Millenium B.C., With Contributions by G.T. Martin and W.A. Ward*, Warminster 1984.
- TUFNELL, O.; INGE, C.H.; HARDING, L., *Lachish II* (Tell ed Duweir). *The Fosse Temple*, London u.a. 1940.
- TUFNELL, O.; MURRAY, M.A.; DIRINGER, D., *Lachish III* (Tell ed Duweir). *The Iron Age*, 2 Bde., London u.a. 1953.
- UEHLINGER, C., Art. Götterbild, *NBL* 1 (1991) 871-892.
- UEHLINGER, C., Die Frau im Efa (Sach 5,5-11). Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin, *BiKi* 49 (1994) 93-103.
- UEHLINGER, C., Gibt es eine joshijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: W. Gross (Hg.), *Jeremia und die deuteronomische Bewegung* (BBB 98), Bodenheim (erscheint voraussichtlich) 1995.
- USSISHKIN, D., *Lachish, EAEHL III* (1977) 735-753.
- USSISHKIN, D., *Excavations at Tel Lachish - 1978-1983, Second Preliminary Report*, TA 10 (1983) 97-175 (=Excavations II).
- UTZSCHNEIDER, H., *Hosea. Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie* (OBO 31), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1980.
- VANONI, G., Göttliche Weisheit und nachexilischer Monotheismus. Bemerkungen und Rückfragen zum Beitrag von Silvia Schroer, in: M.-T. Wacker; E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (QD 135), Freiburg u.a. 1991, 183-190.
- VANONI, G., Art. שִׁמְשִׁי *šîm*, *ThWAT VII* (1993), 761-781.
- VEIJOLA, T., *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASF B 193), Helsinki 1975.
- VEIJOLA, T., *Die skandinavische traditionsgeschichtliche Forschung. Am Beispiel der Davidüberlieferungen*, in: J. Kiilunen; V. Riekkinen; H. Räisänen (Hg.), *Glaube und Gerechtigkeit* (SESJ 38), Helsinki 1983, 47-68, abgedruckt in: ders., *David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 52), Helsinki 1990, 106-127.
- VIŠATICKI, K., *Die Reform des Josija und die religiöse Heterodoxie in Israel* (Diss.T 21), St. Ottilien 1987.
- VOLZ, P., *Jeremia* (KAT X), Leipzig 21928.

- VORLÄNDER, H., Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils, in: B. Lang (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 84-113.
- DE VRIES, S.J., 1 Kings (WBC 12), Waco 1985.
- WACKER, M.-T., Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe, in: Dies. (Hg.), Der Gott der Männer und die Frauen (TzZ 2), Düsseldorf 1987, 11-37.
- WACKER, M.-T., Frau - Sexus - Macht. Eine feministisch-theologische Relecture des Hoseabuches, in: Dies. (Hg.), Der Gott der Männer und die Frauen (TzZ 2), Düsseldorf 1987, 101-125.
- WACKER, M.-T., Gefährliche Erinnerungen. Feministische Blicke auf die hebräische Bibel, in: dies. (Hg.), Theologie feministisch, Düsseldorf 1988, 14-58.
- WACKER, M.-T., Matriachale Bibelkritik - ein antijudaistisches Konzept?, in: L. Siegele-Wenschekwitz (Hg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt, München 1988, 181-242.
- WACKER, M.-T., Feministische Theologie und Antijudaismus. Diskussionslage und Problemstand in der Bundesrepublik Deutschland, KuI 5 (1990) 168-176.
- WACKER, M.-T., Art. Gott/Göttin II. Altes Testament, in: E. Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 163-165.
- WACKER, M.-T., Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen. Anmerkungen zum Beitrag von G. Braulik, in: Dies.; E. Zenger (Hg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie (QD 135), Freiburg u.a. 1991, 137-150.
- WACKER, M.-T., Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion. Anstöße und Fragen, in: Dies.; E. Zenger (Hg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie (QD 135), Freiburg u.a. 1991, 17-48.
- WACKER, M.-T., Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers? „Kultprostitution“ im biblischen Israel und im hinduistischen Indien. Religionsgeschichtliche Überlegungen im Interesse feministischer Theologie, BN 61 (1992) 51-75 [der Aufsatz ist unter gleichem Titel leicht erweitert erschienen in: R. Jost u.a. (Hg.), Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Luzern 1992, 47-84].
- WAGNER, S., Art. תְּבַנְיָה מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל \* בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, ThWAT I (1973) 689-706.
- WAGNER, S., Elia am Horeb. Methodologische und theologische Überlegungen zu I Reg 19, in Liwak, R. (Hg.), Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel (FS S. Herrmann), Stuttgart u.a. 1991, 415-424.
- WALLACE, H.N., The Eden Narrative (HSM 32), Atlanta 1985.
- WALLS, N.H., The Goddess Anat in Ugaritic Myth (SBL 135), Atlanta 1992.
- WATSON, W.G.E., Allusion, Irony and Wordplay in Micah 1,7, Bibl 65 (1984) 103-105.
- WEBER, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III (Tübingen 1921) (UTB 1495),<sup>8</sup>1988.
- WEIL, G.E. (Hg.), Massorah Gedolah. Iuxta Codicem Leningradensem B 19a, Bd. 1 Catalogi, Rom / Stuttgart 1971.
- WEILER, G., Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament, München 1984, <sup>2</sup>1986.
- WEILER, G., Feminismus und Antijudaismus. Ein unvereinbarer Widerspruch, BThZ 4 (1987) 312-316.
- WEILER, G., Das Matriarchat im Alten Israel, Stuttgart u.a. 1989 [überarbeitete Neuauflage von G. Weiler, Ich verwerfe im Lande die Kriege].
- WEILER, G., Ich brauche die Göttin. Zur Kulturgeschichte eines Symbols, Basel 1990.
- WEIMAR, P., Art. Atalja, NBL 1 (1991) 196f.
- WEIMAR, P., Art. Elija, NBL 1 (1991) 516-520.

- WEINFELD, M., Deuteronomy and the Deuteronomistic School, Oxford 1972.
- WEINFELD, M., The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background, UF 4 (1972) 133-154.
- WEINFELD, M., Kuntillet 'Ajrud Inscriptions and Their Significance, SEL 1 (1984) 121-130.
- WEINFELD, M., Deuteronomy 1-11 (AB 5), New York u.a. 1991 [=Deuteronomy 1-11].
- WEIPPERT, H., Die "deuteronomistischen" Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher, Bibl 53 (1973) 301-339.
- WEIPPERT, H., Die Prosareden des Jeremiabuches (BZAW 132), Berlin / New York 1973.
- WEIPPERT, H., Art. Kleidung, BRL<sup>2</sup> (1973), 186-188.
- WEIPPERT, H., Art. Schmuck, BRL<sup>2</sup> (1973), 282-289.
- WEIPPERT, H., Siegel mit Mondsichelstandarten aus Palästina, BN 5 (1978) 43-58.
- WEIPPERT, H., „Der Ort, den Jahwe erwählen wird, um seinen Namen wohnen zu lassen“. Die Geschichte einer alttestamentlichen Formel, BZ 24 (1980) 76-94.
- WEIPPERT, H., Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches (SBS 102), Stuttgart 1981.
- WEIPPERT, H., Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung, ThR 50 (1985) 213-249.
- WEIPPERT, H., Palästina in vorhellenistischer Zeit (HdA II,1), München 1988.
- WEIPPERT, H., Zu einer neuen ikonographischen Religionsgeschichte Kanaans und Israels, BZ 38 (1994) 1-28.
- WEIPPERT, H., Die Kesselwagen Salomos, ZDPV 108 (1992 [1993]) 8-41.
- WEIPPERT, H., Fern von Jerusalem. Die Exilsethik von Jer 29,5-7, in F. Hahn; F.-L. Hossfeld; H. Jorissen; A. Neuwirth (Hg.), Zion - Ort der Begegnung (FS L. Klein) (BBB 90), Bodenheim 1993, 127-139.
- WEIPPERT, H.; WEIPPERT, M., Die „Bileam“-Inscription vom *Tell Dēr 'Allā*, ZDPV 98 (1982) 77-103.
- WEIPPERT, M., Über den asiatischen Hintergrund der Göttin "Asiti", Or 44 (1975) 12-21.
- WEIPPERT, M., Art. Israel und Juda, RLA 5 (1980) 200-208.
- WEIPPERT, M., Art. Edom und Israel, TRE 9 (1982) 291-299.
- WEIPPERT, M., ECCE NON DORMITABIT NEQUE DORMIET QUI CUSTODIT ISRAEL. Zur Erklärung von Ps 121,4, in: C. Burchard; G. Theissen (Hg.), Lese-Zeichen für Annelies Findeiss (BDBAT 3), Heidelberg 1984, 75-87.
- WEIPPERT, M., Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: J. Assmann; D. Harth (Hg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt a.M. 1990, 143-179.
- WEIPPERT, M., The Balaam Text From Deir 'Allā and the Study of the Old Testament, in: J. Hof-tijzer; G. van der Kooij, The Balaam Text From Deir 'Allā Re-Evaluated, Leiden 1991, 151-184.
- WEIPPERT, M.; WEIPPERT, H., Die Vorgeschichte Israels in neuem Licht,, ThR 56 (1991) 341-390.
- WEISER, A., Das Buch des Propheten Jeremia. Kapitel 1-25,13 (ATD 20), Göttingen 1952; Kapitel 25,14-52,34 (ATD 21), Göttingen 1954.
- WEISER, A., Das Buch der zwölf kleinen Propheten I. Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha (ATD 24), Göttingen <sup>3</sup>1959 [zit. nach dem jeweiligen Prophetenbuch].
- WELLHAUSEN, J., Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt, Berlin <sup>4</sup>1963.
- WELLHAUSEN, J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin <sup>3</sup>1899 (= <sup>4</sup>1963).

- WELTEN, P., Art. Massebe, BRL<sup>2</sup> (1977) 207-209.
- WELTEN, P., Art. Salbe und Salbgefäße, BRL<sup>2</sup> (1977) 260-264.
- WELTEN, P., Art. Chronikbücher/Chronist, NBL 1 (1991) 369-371.
- WENHAM, G.J., The Book of Leviticus (NICOT), Grand Rapids 1979.
- WENNING, R., Wer war der Paredros der Aschera? Notizen zu Terrakottastatuetten in eisenzeitlichen Gräbern, BN 59 (1991) 89-97.
- WENNING, R.; ZENGER, E., Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samarischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels. Erwägungen zu dem von A. Mazar zwischen Dothan und Tirza entdeckten 'Bull Site', ZDPV 102 (1986) 75-86.
- WENNING, R.; ZENGER, E., Heiligtum ohne Stadt - Stadt ohne Heiligtum? Anmerkungen zum archäologischen Befund des *Tell Dēr ʿAllā*, ZAH 4 (1991) 171-193.
- WESTENHOLZ, J.G., Tamar, *qēdēšāh*, *qadištu*, and Sacred Prostitution in Mesopotamia, HThR 82 (1989) 245-265.
- WESTERMANN, C., Genesis. Kapitel 1-11 (BK AT I/1), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1983 [=Genesis 1-11].
- WESTERMANN, C., Genesis. Kapitel 12-36 (BK AT I/2), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1989 [=Genesis 12-26].
- WESTERMANN, C., Genesis. Kapitel 37-50 (BK AT I/3), Neukirchen-Vluyn 1982 [=Genesis 37-50].
- WHITAKER, R.E., A Concordance of the Ugaritic Literature, Cambridge, Mass. 1972.
- WHITT, W.D., The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2,4-7.12, SJOT 6 (1992) 31-67.
- WIGGINS, S.A., Athirat, Asherah, Ashratu: A Reassessment According to Textual Sources, Ph.D. Diss. masch. Edinburgh 1992.
- WIGGINS, S.A., The Myth of Asherah: Lion Lady and Serpent Goddess, UF 23 (1991 [1992]) 383-394.
- WIGGINS, S.A., A Reassessment of 'Asherah'. A Study to the Textual Sources of the First Two Millennia B.C.E. (AOAT 235), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1993.
- WIJNGAARDS, J.N.M., Deuteronomium (BOT II,3), Roermond 1971.
- WILCKE, C., Art. Inanna/Ištar, philologisch, RLA 5 (1980) 74-86.
- WILDBERGER, H., Der Monotheismus Deuterojesajas, in: H. Donner; R. Hanhart; R. Smend (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (FS W. Zimmerli), Göttingen 1977, 506-530, abgedruckt in: ders., Jahwe und sein Volk. gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (ThB 66), München 1979, 249-273.
- WILDBERGER, H., Jesaja. Kapitel 1-12 (BK AT X/1), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1980 [=Jesaja 1-12].
- WILDBERGER, H., Jesaja. Kapitel 13-27 (BK AT X/2), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1989 [=Jesaja 13-27].
- WILDBERGER, H., Jesaja. Kapitel 28-39 (BK AT X/3), Neukirchen-Vluyn 1982 [=Jesaja 28-39].
- WILHELM, G., Marginalien zu Herodot Klio 199, in: T. Abusch u.a. (Hg.), Lingerin Over Words (FS W. Moran), Atlanta 1990, 505-524.
- WILLI, T., Chronik (BK AT XXIV/1), Neukirchen-Vluyn 1991.
- WILLI-PLEIN, I., Vorformen der Schriftexegese (BZAW 123), Berlin 1971.
- WILLIAMS, R.J., Hebrew Syntax. An Outline, Toronto / Buffalo <sup>2</sup>1976.
- WILLIAMSON, H.G.M., 1 and 2 Chronicles (NCeBC), Grand Rapids / London 1982.
- WILLIS, J.T., The Structure of Micah 3-5 and the Function of Micah 5,9-14 in the Book, ZAW 81 (1969) 191-214.
- WILLIS, J.T., The Authenticity and Meaning of Micah 5,9-14, ZAW 81 (1969) 353-368.
- WILLMES, B., Bibelauslegung - genau genommen. Syntaktische, semantische und pragmatische Dimensionen und Kategorien für die sprachliche Analyse hebräischer und griechischer Texte auf Wort- und Satzebene, München 1990.

- WILLMES, B., "Extreme Exegese". Überlegungen zur Reihenfolge exegetischer Methoden, BN 53 (1990) 68-99.
- WILSON, V., The Iconography of Bes with Particular Reference to the Cypriot Evidence, *Levant* 7 (1975) 77-103; Plate 15-18.
- WINTER, U., Die Taube der fernen Götter in Ps 56,1 und die Göttin mit der Taube in der vorderasiatischen Ikonographie, in: O. Keel, *Vögel als Boten. Studien zu Ps 68,12-14, Gen 8,6-12, Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten (OBO 14)*, Freiburg/Schweiz / Göttingen 1977, 37-78.
- WINTER, U., Der "Lebensbaum" in der altorientalischen Bildsymbolik, in: H. Schweizer (Hg.), ... *Bäume braucht man doch. Das Symbol des Baumes zwischen Hoffnung und Zerstörung, Sigmaringen* 1986, 57-88.
- WINTER, U., Der stilisierte Baum. Zu einem auffälligen Aspekt der altorientalischen Baum-symbolik und seiner Rezeption im Alten Testament, *BiKi* 41 (1986) 171-176.
- WINTER, U., Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 52), Freiburg/Schweiz / Göttingen <sup>2</sup>1987.
- WOLFF, H.W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, <sup>5</sup>1990.
- WOLFF, H.W., Dodekapheton 1, Hosea (BK AT XIV/1), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1976 [=Hosea].
- WOLFF, H.W., Dodekapheton 2, Joel und Amos (BK AT XIV/2), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1985 [zit. nach dem jeweiligen Buch].
- WOLFF, H.W., Haggai literarhistorisch untersucht, in: ders., *Studien zur Prophetie - Probleme und Erträge (ThB 76)*, München 1987, 129-142.
- WOLKSTEIN, D.; KRAMER, S.N., *Inanna. Queen of Heaven and Earth. Her Stories and Hymns from Sumer*, London u.a. 1984.
- VAN DER WOUDE, A.S., The Book of Nahum: A Letter Written in Exile, *OTS* 20 (1977) 108-126.
- VAN DER WOUDE, A.S., Bemerkungen zu einigen umstrittenen Stellen im Zwölfprophetenbuch, in: A. Caquot; M. Delcor (Hg.), *Mélanges bibliques et orientaux (FS M.H. Cazelles) (AOAT 212)*, Kevelaer 1981, 483-499.
- VAN DER WOUDE, A.S., Art.  $\text{𐤒𐤍} \textit{sem}$  Name, *THAT* II (<sup>3</sup>1984) 935-963.
- VAN DER WOUDE, A.S., Art.  $\text{𐤒𐤍} \textit{sābā}^{\text{a}}$  Heer, *THAT* II (<sup>3</sup>1984) 498-507.
- WRIGHT, G.E., *The Book of Deuteronomy (IB 2)*, New York 1953.
- WRIGHT, G.R.H., The Mother-Maid at Bethlehem, *ZAW* 98 (1986) 56-72.
- WÜRTHWEIN, E., Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 - 2. Kön. 25 (ATD 11,2), Göttingen 1984. [=Könige]
- WÜRTHWEIN, E., Die Bücher der Könige. 1. Könige 1-16 (ATD 11,1), Göttingen <sup>2</sup>1985 [=Könige].
- WÜRTHWEIN, E., Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel, *ZThK* 59 (1962) 131-144.
- WÜRTHWEIN, E., Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica, Stuttgart <sup>5</sup>1988.
- WÜRTHWEIN, E., Zur Opferprobe Elias I Reg 18,21-39, in: V. Fritz (Hg.), *Prophet und Prophetenbuch (FS O. Kaiser) (BZAW 185)*, Berlin u.a. 1989, 277-284.
- XELLA, P., Baal Hammon: Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique (Collezione di studi fenici 32 = Contributi alla storia della religione fenicio-punica 1), Rom 1991.
- YADIN, Y.; AHAHRONI, Y.; AMIRAN, R.; DOTHAN, T.; DANAYEVSKY, I.; PERROT, J.; Hazor I, Jerusalem 1958.
- YADIN, Y.; GEVA, S., Investigations at Beth Shean. The Early Iron Age Strata (Qedem 23), Jerusalem 1986.

- YAMASHITA, T., *The Goddess Asherah*, PhD. Diss. Yale University 1964, Ann Arbor 1980 [= Asherah].
- YAMAUCHI, E.M., *Cultic Prostitution. A Case Study in Cultural Diffusion*, in: J. A. Hoffner Jr. (Hg.), *Orient and Occident* (FS. C.H. Gordon) (AOAT 22), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1973, 213-222.
- YEE, G.A., *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redactional Critical Investigation* (SBL DS 102), Atlanta 1987.
- YEIVIN, Y., *Jachin and Boaz*, PEQ 91 (1959) 6-22.
- YOUNG, D.W., *With Snakes and Dates: A Sacred Marriage Drama at Ugarit*, UF 9 (1977) 291-314.
- ZENGER, E., *Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk* (fzb 3), Würzburg 1971.
- ZENGER, E., *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34*, Altenberge <sup>2</sup>1985.
- ZENGER, E., *Das Buch Ruth* (ZBK AT 8), Zürich 1986, <sup>2</sup>1992.
- ZENGER, E., *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991.
- ZENGER, E., *Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Programm des 4. Psalmenbuchs (Ps 90-106)*, in: M. Marcus; E.W. Stegemann; E. Zenger (Hg.), *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog* (FS E.L. Ehrlich), Freiburg u.a. 1991, 236-256 [= Gottesbund].
- VAN ZIJL, P.J., *A Possible Explanation of Micah 5:13 in Light of Comparative Semitic Languages*, OTWSA 11 (1973) 73-76.
- ZIMMERLI, W., *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie* (AThANT 27), Zürich 1957, abgedruckt in: ders., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze* (ThB 19), München 1963, 41-119.
- ZIMMERLI, W., *Ezechiel* (BK AT XIII,1+2), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1979.
- ZIPOR, M., *Restrictions on Marriage for Priests (Lev 21,7.13-14)*, Bibl 68 (1987) 259-267.
- ZIPOR, M.A., *What Were the *kēlābîm* in Fact?*, ZAW 99 (1987) 423-428.
- ZOBEL, H.-J., Art. *מָאֹז* *mā'ôz*, ThWAT IV (1984) 1019-1027.
- ZOBEL, K., *Prophetie und Deuteronomium. Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium* (BZAW 199), Berlin 1992.
- ZOHARY, M., *Pflanzen der Bibel*, Stuttgart <sup>2</sup>1986.
- ZWICKEL, W., *Die Kesselwagen im salomonischen Tempel*, UF 18 (1986) 459-461.
- ZWICKEL, W., *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament* (OBO 97), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1990.
- ZWICKEL, W., *Die Keramikplatte aus Tell Qasîle. Gleichzeitig ein Beitrag zur Deutung von Jachin und Boas*, ZDPV 106 (1990[1991]) 57-62.
- ZWICKEL, W., *Rezension zu O. Keel u.a., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, Bd. 1-3 (OBO 67.88.100), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1985-1990, ZDPV 108 (1992[1993]) 92-97.

1Kön 18,1f.17-40

nach dtr	div. dtr	vor- dtr	Grund text
			וַיְהִי יָמִים רַבִּים 1aα
			[וַיְדַבֵּר-יְהוָה הָיָה אֶל-אֱלֹהֵהוּ] 1aβ
			[בְּשָׁנָה הַשְּׁלִישִׁית לְאֹמֶר] 1aγ
			[וַיֵּלֶךְ הַרְאָה אֶל-אֲחָאָב] 1bα
			[וַנֹּאמְרָה מָטָר עַל-פְּנֵי הָאָדָמָה:] 1bβ
			וַיֵּלֶךְ אֱלֹהֵהוּ לְהַרְאוֹת אֶל-אֲחָאָב 2a
			[וַהֲרַעַב חֶזֶק בְּשִׁמְרוֹן:] 2b
			וַיְהִי כִּרְאוֹת אֲחָאָב אֶת-אֱלֹהֵהוּ 17a
			וַיֹּאמֶר אֲחָאָב אֵלָיו 17bα
			הַמֵּטָה זֶה עֹכֵר יִשְׂרָאֵל: 17bβ
			וַיֹּאמֶר לֹא עֹבְרָתִי אֶת-יִשְׂרָאֵל 18aα
			כִּי אִם-אַתָּה 18aβ*
			{וַבֵּית אַבְיָד} 18aβ
			{בַּעֲזָבְכֶם אֶת-מִצּוֹת יְהוָה} 18bα
			{וַתֵּלֶךְ אַחֲרַי הַבְּעָלִים:} 18bβ
			וַעֲתָה שְׁלַח קִבְץ אֵלַי אֶת-כָּל-יִשְׂרָאֵל אֶל-הַר הַכְּרִמָּל 19a
			וְאֶת-נְבִיאֵי הַבַּעַל אַרְבַּע מֵאוֹת וְחַמְשִׁים 19bα*
			<וַנְּבִיאֵי הָאֱשֵׁרָה אַרְבַּע מֵאוֹת> 19bα*
			אֲכִלִּי שְׁלַחַן אֵיזֶבֶל: 19bβ
			וַיִּשְׁלַח אֲחָאָב בְּכָל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 20a
			וַיִּקְבֹּץ אֶת-הַנְּבִיאִים אֶל-הַר הַכְּרִמָּל: 20b
			וַיִּגַּשׁ אֱלֹהֵהוּ אֶל-כָּל-הָעָם 21a
			וַיֹּאמֶר עַד-מָתַי אַתֶּם פֹּסְחִים עַל-שִׁתִּי הַסְּעִפִּים 21b
			אִם-יְהוָה הָאֱלֹהִים לָכֵן אַחֲרָיו וְאִם-הַבַּעַל לָכֵן אַחֲרָיו 22aα
			וְלֹא-עָנּוּ הָעָם אִתּוֹ דְבָר: 22aβ
			וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵהוּ אֶל-הָעָם 22b
			אֲנִי-נֹוֹתְרָתִי נָבִיא לִיהוָה לְבִבִּי 22b
			וַנְּבִיאֵי הַבַּעַל אַרְבַּע-מֵאוֹת וְחַמְשִׁים אִישׁ: 23aα*
			וַיִּתְּנוּ-לָנוּ שְׁנַיִם פָּרִים 23aα
			וַיִּבְחָרוּ לָהֶם הַפָּר הָאֶחָד וַיִּנְתְּחֵהוּ וַיְשִׁימוּ עַל-הָעֲצִים

nach dtr	div. dtr	vor- dtr	Grund text
-------------	-------------	-------------	---------------

nach dtr	div. dtr	vor- dtr	Grund text
			וְאֵשׁ לֹא תִשְׂימוּ 23aß
			וְאֲנִי אֲעֲשֶׂה אֶת-הַפָּר הָאֶחָד וְנִתְתִּי עַל-הָעֵצִים 23ba
			וְאֵשׁ לֹא אֲשִׂים: 23bbß
			וּקְרַאתֶם בְּשֵׁם אֱלֹהֵיכֶם וְאֲנִי אֶקְרָא בְּשֵׁם-יְהוָה 24aa
			וְהָיָה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר-נִעְנָה בְּאֵשׁ הוּא הָאֱלֹהִים 24aß
			וַיַּעַז כָּל-הָעָם וַיֹּאמְרוּ טוֹב הַדְּבָר: 24b
			וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵיו לְנִבְיָאֵי הַבַּעַל 25aa
			בַּחֲרוּ לָכֶם הַפָּר הָאֶחָד וַעֲשׂוּ רֵאשֻׁנָה 25aßb
			כִּי אַתֶּם הַרְבֵּימֶם וְקִרְאוּ בְּשֵׁם אֱלֹהֵיכֶם וְאֵשׁ לֹא תִשְׂימוּ: 25aßb
			וַיִּקְחוּ אֶת-הַפָּר אֲשֶׁר-נָתַן לָהֶם 26aa
			וַיַּעֲשׂוּ וַיִּקְרְאוּ בְּשֵׁם-הַבַּעַל מִתְבַּקֵּר וְעַד-הַצְּהָרִים לֵאמֹר הַבַּעַל עֲנֵנו 26aß
			וְאִין קוֹל וְאִין עֲנָה וַיִּפְסְחוּ 26aß
			עַל-הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר עָשָׂה: 26b
			וַיְהִי בַצְּהָרִים וַיִּתְחַל בָּהֶם אֱלֹהֵיו 27aa
			וַיֹּאמֶר קִרְאוּ בְּקוֹל-גְּדוֹל כִּי-אֱלֹהִים הוּא 27aß
			כִּי שִׁיחַ וְכִי-שִׁיג לוֹ וְכִי-דָבָר לוֹ 27aß
			אוֹלֵי יִשָּׁן הוּא וַיִּקַּץ: 27b
			וַיִּקְרְאוּ בְּקוֹל גְּדוֹל וַיִּתְגַּדְּדוּ כַּמִּשְׁפָּטִים בַּחֲרָבוֹת וּבַרְמָחִים 28a
			עַד-שְׁפוּדָדָם עֲלֵיהֶם: 28b
			וַיְהִי כַעֲבַר הַצְּהָרִים וַיִּתְנַבְּאוּ עַד לְעֹלוֹת הַמִּנְחָה 29a
			וְאִין-קוֹל וְאִין-עֲנָה וְאִין קָשָׁב: 29b
			וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵיו לְכָל-הָעָם גִּשׁוּ אֵלַי וַיִּגִּשׁוּ כָל-הָעָם אֵלָיו 30aa
			וַיִּרְפָּא אֶת-מִזְבֵּחַ יְהוָה הַהַרְוִים: 30b
			וַיִּקַּח אֱלֹהֵיו שְׁתֵּים עָשָׂר אַבְנִים 31aa
			כַּמִּסְפָּר שְׁבַטֵי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל 31aß
			אֲשֶׁר הָיָה דְבַר-יְהוָה אֵלָיו לֵאמֹר 31ba
			יִשְׂרָאֵל יְהוָה שְׁמֹךְ: 31bbß
			וַיִּבְנֶה אֶת-הָאַבְנִים מִזְבֵּחַ בְּשֵׁם יְהוָה 32a
			וַיַּעַשׂ תְּעֹלָה כְּבִית סֹאתִים תְּרַע סָבִיב לְמִזְבֵּחַ: 32b
			וַיַּעֲרֹף אֶת-הָעֵצִים וַיִּנְתַּח אֶת-הַפָּר וַיִּשֶׂם עַל-הָעֵצִים: 33
			וַיֹּאמֶר מִלֹּאז אַרְבַּעַת כַּדִּים מִים וַיִּצְקוּ עַל-הָעֹלָה וְעַל-הָעֵצִים 34a
			וַיֹּאמֶר שָׁנוּ וַיִּשָּׁנוּ וַיֹּאמֶר שְׁלֹשׁ וַיִּשְׁלְשׁוּ: 34b

nach dtr	div. dtr	vor- dtr	Grund text
-------------	-------------	-------------	---------------



	nach dtr	div. dtr	vor- dtr	Grund text	
					35a
					35b
					36aα
					36aβ
					36b
					37a
					37b
					38aα
					38aβ
					38b
					39a
					39b
					40a
					40bα

*Anmerkung zur Darstellung:*

In der Spalte „div. dtr“ sind mehrere, diachron in der Analyse voneinander abgehobene Fortschreibungen zusammengefaßt, die aus dem näheren und weiteren Umfeld des Deuteronomismus stammen. Im Zentrum steht die *Hauptfortschreibung* der vordeuteronomistischen Grunderzählung (Auseinandersetzung mit den Baalspropheten VV 19\*.20.22aβb.23\*.25.36), die als produktive Rezeption dtr Vorstellungen bestimmt wurde. Daneben stehen einige kleinere dtr Erweiterungen, deren relative Chronologie nicht näher verortet wurde. Zum einen die wegen der Ausgrenzung der Obadjaerzählungen aus der Analyse nicht genauer diachron einzuordnende *Kompositionsfuge zu den Obadjaaneddoten* in 18,1f\* (gekennzeichnet durch []). Zum anderen die möglicherweise zweistufige Erweiterung der Vorwürfe Elijas an Ahab in V 18b\* (gekennzeichnet durch {}); und schließlich die Erweiterung durch die 400 Ascherappheten (gekennzeichnet durch < >).

Ri 6,25-32

spät dtr	Grund text	
		25aα* וְיָהִי בַלְיָלָה הַהוּא וַיֹּאמֶר לוֹ יְהִנֶּה קַח אֶת-[פֶּר]-הַשּׁוֹר אֲשֶׁר לְאַבְיָה
		25aβ וּפֶר הַשְּׁנִי שְׁבַע שָׁנִים
		25ba* וְהִרְסָה אֶת-מִזְבַּח הַבַּעַל
		25bβ אֲשֶׁר לְאַבְיָה וְאֶת-הָאִשְׁרָה אֲשֶׁר-עָלְיוֹ תִכְרֹת:
		26a וּבְנִיתָ מִזְבֵּחַ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ עַל רֹאשׁ הַמַּעוֹז הַזֶּה בַּמַּעְרָבָה
		26b וְלָקַחְתָּ אֶת-הַפֶּר הַשְּׁנִי וְהִעַלְתָּ עֹלָה בַעֲצֵי הָאִשְׁרָה אֲשֶׁר תִּכְרֹת:
		27a וַיִּקַּח גְּדֵעוֹן עֲשָׂה אֲנָשִׁים מִעֲבָדָיו וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו יְהוָה
		27b וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יָרָא אֶת-בַּיִת אָבִיו
		27b וְאֶת-אֲנָשֵׁי הָעִיר מַעֲשׂוֹת יוֹמָם וַיַּעַשׂ לָיְלָה:
		28aαβ וַיִּשְׁפִּימוּ אֲנָשֵׁי הָעִיר בַּבֹּקֶר וַהֲגִיהָ נָתַן מִזְבַּח הַבַּעַל
		28aγ וְהָאִשְׁרָה אֲשֶׁר-עָלְיוֹ כִרְתָהּ
		28b וְאֵת הַפֶּר הַשְּׁנִי הִעֲלָה עַל-הַמִּזְבֵּחַ הַבְּנִי:
		29a וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ מִי עָשָׂה הַדָּבָר הַזֶּה
		29b וַיִּדְרָשׁוּ וַיִּבְקְשׁוּ וַיֹּאמְרוּ גְדֵעוֹן בְּזִי-וְאֵשׁ עָשָׂה הַדָּבָר הַזֶּה:
		30a וַיֹּאמְרוּ אֲנָשֵׁי הָעִיר אֶל-יֹאשׁ הוֹצֵא אֶת-בְּנֵךָ וְנִמַּת
		30bα כִּי נָתַן אֶת-מִזְבַּח הַבַּעַל
		30bβ וְכִי כָרַת הָאִשְׁרָה אֲשֶׁר-עָלְיוֹ:
		31aα וַיֹּאמֶר יוֹאשׁ לְכֹל אֲשֶׁר-עָמְדוֹ עָלָיו
		31aα הַאֲתָם תָּרִיבוּן לַבַּעַל אִם-אֲתָם תּוֹשִׁיעוּן אוֹתוֹ
		31aβ אֲשֶׁר יָרִיב לוֹ יוֹמַת עַד-הַבֹּקֶר
		31bα אִם-אֱלֹהִים הוּא יָרֵב לוֹ כִּי נָתַן אֶת-מִזְבְּחוֹ:
		32a וַיִּקְרָא-לוֹ בַיּוֹם-הַהוּא יְהִבְעַל לְאֹמֶר
		32b יָרֵב בּוֹ הַבַּעַל כִּי נָתַן אֶת-מִזְבְּחוֹ:

spät dtr	Grund text
-------------	---------------

## Übersicht zur sog. „Höhenkultformel“

		עַץ רַענָן		גְּבֵהָ	גְּבֻעָה	הַר	
Dtn	12,2	ותחת כל-עץ רענן			ועל הגבעות	ההרים הרמים	על אשר עבדו-שם הגוים
2Kön	16,4	ותחת כל-עץ רענן			ועל הגבעות		ויזבח ויקטר בבמות
2Chr	28,4	ותחת כל-עץ רענן			ועל הגבעות		ויזבח ויקטר בבמות
1Kön	14,23	ותחת כל-עץ רענן		גבהה	על כל גבעה		ויבנו גם-המה להם במות ומצבות ואשרים
2Kön	17,10	ותחת כל-עץ רענן		גבהה	על כל גבעה		ויצבו להם מצבות ואשרים
Jer	2,20	ותחת כל עץ רענן		גבהה	על כל גבעה		
Jer	3,6	ואל תחת כל-עץ רענן		גבה		על כל הר	הלכה היא
Jer	17,2	[עץ רענן] [על]		[גבעות הגבהות]	[על]	[הררי בשדה]	מזבחותם
Ez	6,13	ותחת כל-עץ רענן		[רמה]	[אל כל גבעה]	[בכל ראשי ההרים]	בתוך גלוליהם סביבות מזבחותם
Jer	3,13	ותחת כל-עץ רענן					ותפזרי את-דרכיך לזרים
Jes	57,5	ותחת כל-עץ רענן					הנחמים באלים

### Erläuterungen:

Die Belege sind so angeordnet, daß nahestehende Belege untereinanderstehen.

Bei den in Klammern gesetzten Passagen wurde die Reihenfolge der Elemente verändert:

Jer 17,2 (Abfolge [1] עץ רענן [2] גבעה [3] הר)

Ez 6,13: (Abfolge [1] גבעה [2] הר).

## Übersicht über die Ascherabelege

Beleg	Graphem	Sg.	mask.Pl.	fem.Pl.	Artikel	Suffix	Präposition/sonst.
Ex 34,13	אֲשֵׁרִי	-	X	-	-	3. Sg. mask.	-
Dtn 7,5	וְאֲשֵׁרֵיהֶם	-	X	-	-	3. Pl. mask.	י
Dtn 12,3	וְאֲשֵׁרֵיהֶם	-	X	-	-	3. Pl. mask.	-
Dtn 16,21	אֲשֵׁרָה	X	-	-	-	-	-
Ri 3,7	הָאֲשֵׁרוֹת	-	-	X	X	-	-
Ri 6,25	הָאֲשֵׁרָה	X	-	-	X	-	-
Ri 6,26	הָאֲשֵׁרָה	X	-	-	X	-	Cstr.-Verb.-
Ri 6,28	וְהָאֲשֵׁרָה	X	-	-	X	-	-
Ri 6,30	וְהָאֲשֵׁרָה	X	-	-	X	-	-
1Kön 14,23	אֲשֵׁרֵיהֶם	-	X	-	-	3. Pl. mask.	-
1Kön 15,13	לְאֲשֵׁרָה	X	-	-	X	-	ל/nom.-Verb.
1Kön 16,33	הָאֲשֵׁרָה	X	-	-	X	-	-
1Kön 18,19	הָאֲשֵׁרָה	X	-	-	X	-	Cstr.-Verb.
2Kön 13,6	הָאֲשֵׁרָה	X	-	-	X	-	-
2Kön 17,10	וְאֲשֵׁרִים	-	X	-	-	-	-
2Kön 17,16	אֲשֵׁרָה	X	-	-	-	-	י
2Kön 18,4	הָאֲשֵׁרָה	X	-	-	X	-	-
2Kön 21,3	אֲשֵׁרָה	X	-	-	-	-	-
2Kön 21,7	הָאֲשֵׁרָה	X	-	-	X	-	Cstr.-Verb.
2Kön 23,4	וְהָאֲשֵׁרָה	X	-	-	X	-	ל

Beleg	Graphem	Sg.	mask.Pl.	fem.Pl.	Artikel	Suffix	Präposition/sonst.
2Kön 23,6	הַאֲשֵׁרָה	X	-	-	X	-	-
2Kön 23,7	לְאֲשֵׁרָה	X	-	-	X	-	לְ
2Kön 23,14	הַאֲשֵׁרִים	-	X	-	X	-	-
2Kön 23,15	אֲשֵׁרָה	X	-	-	-	-	-
Jes 17,8	וְהַאֲשֵׁרִים	-	X	-	X	-	-
Jes 27,9	אֲשֵׁרִים	-	X	-	-	-	-
Jer 17,2	וְאֲשֵׁרֵיהֶם	-	X	-	-	3. Pl. mask	-
Mi 5,13	אֲשֵׁי־רִיף	-	X	-	-	2. Sg. mask	יְ
2Chr 14,2	הַאֲשֵׁרִים	-	X	-	X	-	-
2Chr 15,16	לְאֲשֵׁרָה	X	-	-	-	-	לְ/nom.-Verb.
2Chr 17,6	הַאֲשֵׁרִים	-	X	-	X	-	-
2Chr 19,3	הַאֲשֵׁרוֹת	-	-	X	X	-	-
2Chr 24,18	הַאֲשֵׁרִים	-	X	-	X	-	-
2Chr 31,1	הַאֲשֵׁרִים	-	X	-	X	-	-
2Chr 33,3	אֲשֵׁרוֹת	-	-	X	-	-	-
2Chr 33,13	הַאֲשֵׁרִים	-	X	-	X	-	-
2Chr 34,3	וְהַאֲשֵׁרִים	-	X	-	X	-	-
2Chr 34,4	וְהַאֲשֵׁרִים	-	X	-	X	-	-
2Chr 34,7	הַאֲשֵׁרִים	-	X	-	X	-	-



## Die Ascherainschriften aus Palästina

Die Lesung der im folgenden unkommentiert zur besseren Orientierung wiedergegebenen Ascherainschriften richtet sich - sofern nicht anders angegeben - nach der jüngsten Bearbeitung von JOHANNES RENZ. Jeweils werden nach der Bezeichnung der Inschrift zwei Ordnungsnummern angegeben: Zunächst der Hinweis auf J. RENZ, dann die Ordnungsnummer der Inschriftenkonkordanz von G.I. DAVIES (AHI). Die Numerierung der Inschriften aus *Kuntilet ʿAğrūd* entspricht der ersten Veröffentlichung durch Z. MESHEL im Museumskatalog (*Kuntillet ʿAjrud, passim*).

### *Inschrift Nr. 3 aus Ĥirbet el-Kōm*

3. Inschrift in einer Grabkammer [Kom(8):3; AHI 25.003]

1 ʿryhw. h ʿšr. ktbh  
 2 brk. ʿryhw. lyhwh  
 3 wmsryh. l ʿšrth. hws ʿlh  
 4 l ʿnyhw

5 [...] l ʿšrth  
 6 [...] wl ʿ[š]r ʿh

1 Uriyahu, der Reiche, hat es geschrieben  
 2 Gesegnet sei Uriyahu durch YHWH  
 3 und von seinen Bedrängern hat er ihn gerettet durch seine Aschera.  
 4 durch Oniyahu

5 [...] durch seine Aschera  
 6 [...] und durch seine Aschera

### *Inschriften aus Kuntilet ʿAğrūd*

5. Inschrift Pithos A [KAgr(9):8; AHI 8.017]

1 ʿmr. ʿ[...h[...k.  
 ʿmr.lyhl[l ʿl] wlyw ʿšh w...brkt. ʿtkm  
 2 lyhwh.šmrn. wl ʿšrth

1 Gesagt hat [...]: Sprich zu [...] und zu Yauʿasa  
 und zu [...]: Ich segne euch  
 2 durch YHWH von Samaria und durch seine Aschera

6. Inschrift Pithos B [KAgr(9):9; AHI 8.021]

1 ʾmryw  
 2 ʾmr l. ʾdny  
 3 hʾšlm. ʾ[t]  
 4 brktk.l[y]  
 5 hʾwʾh [tmn]  
 6 wl ʾšrth.yb  
 7 rk.wyšmrk  
 8 wyhy ʿm. ʾd[n]  
 9 y [...]  
 10 k [...]  
 11 tyklmns p ʿsq  
 12 ʿpsqrš  
 13 hš ʿrm ʿš ʿrm  
 14 klmns p ʿsqš

1 Amaryau  
 2 Sprich zu meinem Herrn:  
 3 Geht es d[i]r gut?  
 4 Ich segne dich  
 5 gegenüber YWH[W von Teman]  
 6 und durch seine Aschera. Er segne  
 7 dich und behüte dich  
 8 und sei mit meinem  
 9 Herrn [...]  
 10 [...]  
 11 <Alphabet>  
 12 <Alphabet>  
 13 die Gerste, Gerste  
 14 <Alphabet>

7. Pithos-Inschrift [KAgr(9):10; AHI 8.016]

*lyhwh htmn wl ʾšrth*

[geseget seist du] durch YHWH von Teman und durch seine Aschera

8. Pithos-Inschrift [KAgr(9):10; AHI 8.022]

*kl ʾšr yš ʾl m ʾš hnn [...] wntn lh yhw klbbh*

Alles, was er erbittet von irgendjemandem [...],  
 und YHWH möge ihm gemäß seinem Wunsch geben



*Die Inschriften aus Tēl Miqnē/Ekron<sup>1</sup>.*

Gefäßinschriften

1. *l<sup>ʾ</sup>šrt*
- 2a. *qdš*
- 2b. *l<sup>ʾ</sup>šrt*
3. *qdš*
4. *qdš*
5. *qdšl<sup>ʾ</sup>h<sup>ʾ</sup>q<sup>ʾ</sup>n<sup>ʾ</sup>dš*
- 6a. *lmqm*
- 6b. *ʔ =*
7. Sieben weitere Inschriften meist unterhalb der Schulter  
in der Nähe der Henkel  
*bt, b* (2mal), *dbl, hmlk, šmn, š* (3mal)

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu die Mitteilung des Albright-Instituts BA 53 (1990) 232 sowie S. GITIN, Ekron, 41.59 Anm. 18; DERS., Elements, 250-253. Die Zählung orientiert sich an dem letztgenannten Aufsatz. Die Inschrift 2a und 2b liegen einander auf ein und demselben Krug gegenüber. Wenn sie zusammengehören, sind sie wohl als *qdš l<sup>ʾ</sup>šrt* „heilig/ausgesondert für Aschera“ zu lesen (vgl. S. GITIN, Ekron, 250). In Inschrift Nr. 5 sind der fünfte und siebte Buchstabe zu großen Teilen weggebrochen, so daß die Rekonstruktion eines Personennamens mit *qdš l...* sehr unsicher bleibt. Inschrift 6a und 6b sind ca. 15 cm auseinander und wahrscheinlich zusammenzusehen. Das *lmqm* dürfte „für den Ort/das Heiligtum“ bedeuten, während das *ʔ* nach GITIN für *ʔbl* steht (vgl. zur Abkürzung *ʔ* AHI 3.209.1; 3.217.1; 106.003.1; 106.005.1; 106.015.1 und besonders 26.005.1). Die drei folgenden waagerechten Striche dürften ein Zeichen für den Zahlenwert 30 darstellen.

## Angaben zur verwendeten Periodisierung der Archäologie Palästinas im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr

(angelehnt an H. WEIPPERT, Palästina)

Mittelbronzezeit II A (MB IIA)	2000-1800 v. Chr.
Mittelbronzezeit II B (MB IIB)	1800-1550 v. Chr.
Spätbronzezeit I (SB I)	1550-1400 v. Chr.
Spätbronzezeit II A (SB IIA)	1400-1300 v. Chr.
Spätbronzezeit II B (SB IIB)	1300-1150 v. Chr.
Eisenzeit I (EZ I)	1250-1000 v. Chr.
Eisenzeit II A (EZ IIA)	1000-900 v. Chr.
Eisenzeit II B (EZ IIB)	925/900-850 v. Chr.
Eisenzeit II C (EZ IIC)	850-586 v. Chr.
Babylonisch-Persische Zeit	586-333 v. Chr.

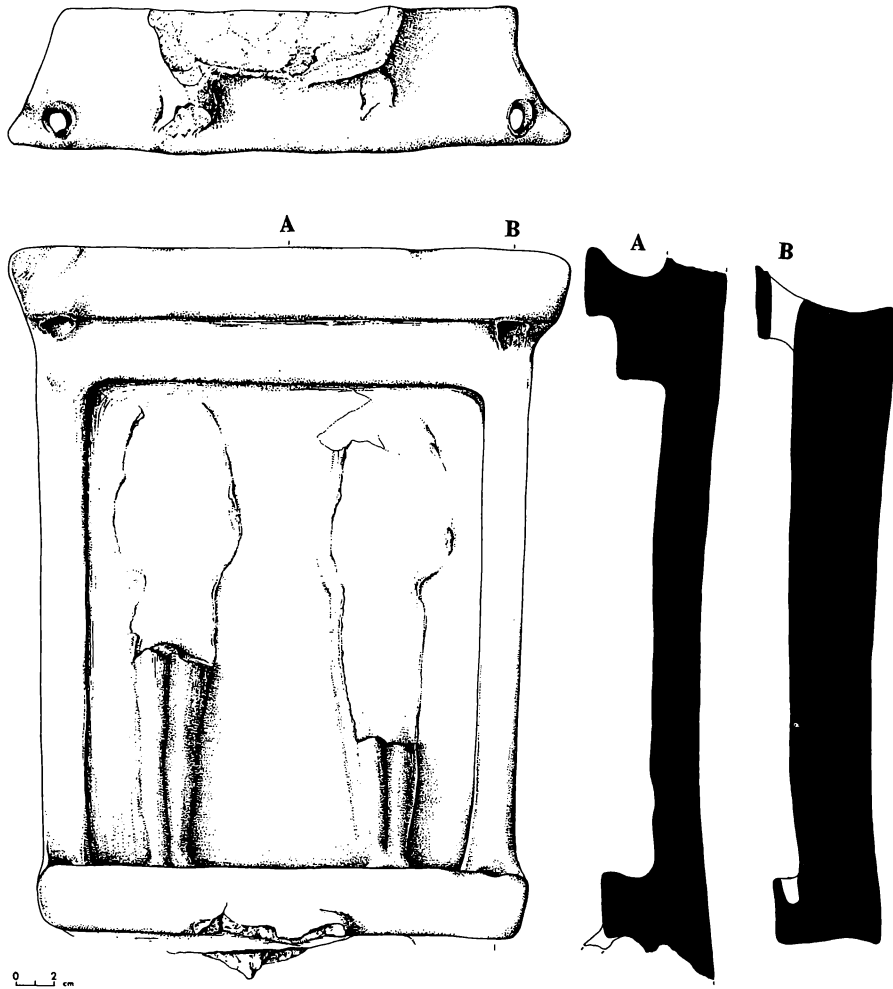
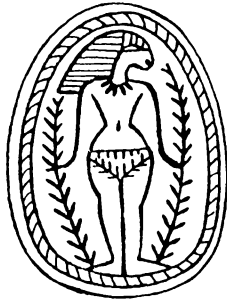


Abb. 1



**Abb. 2**



**Abb. 3**



**Abb. 4**



**Abb. 5**

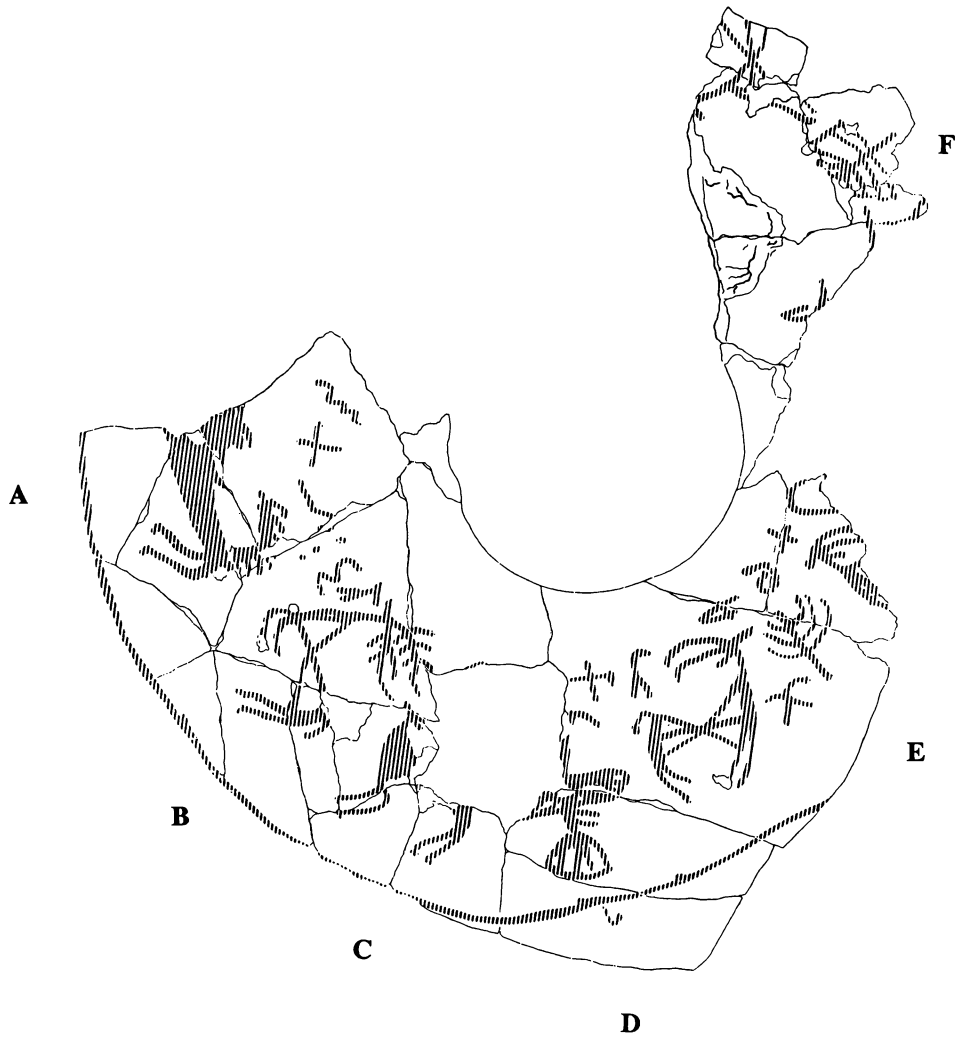


Abb. 6

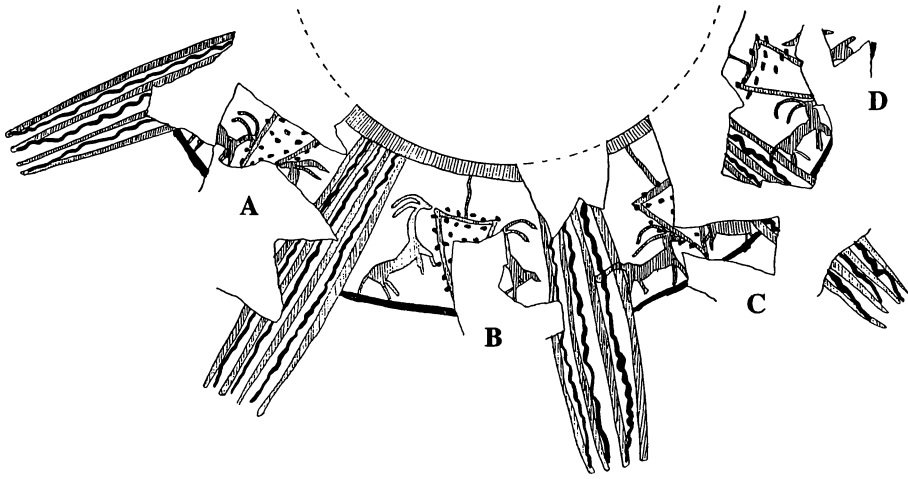


Abb. 7

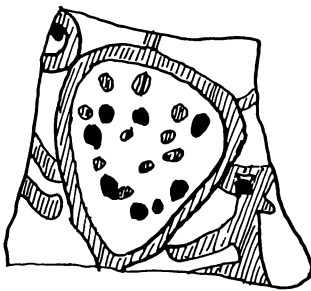


Abb. 8

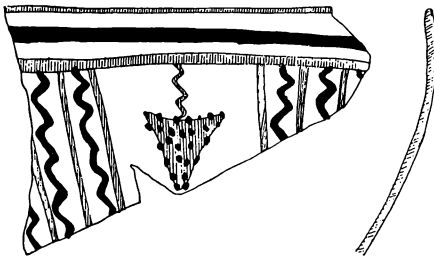


Abb. 9

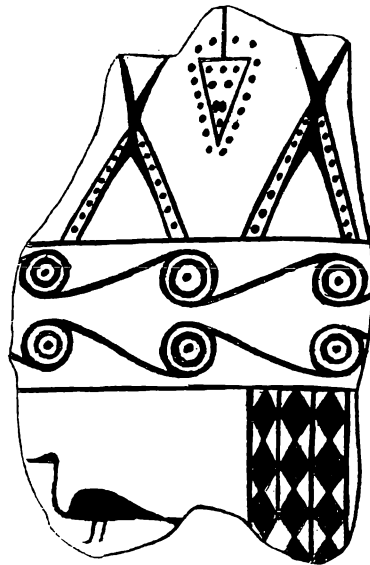
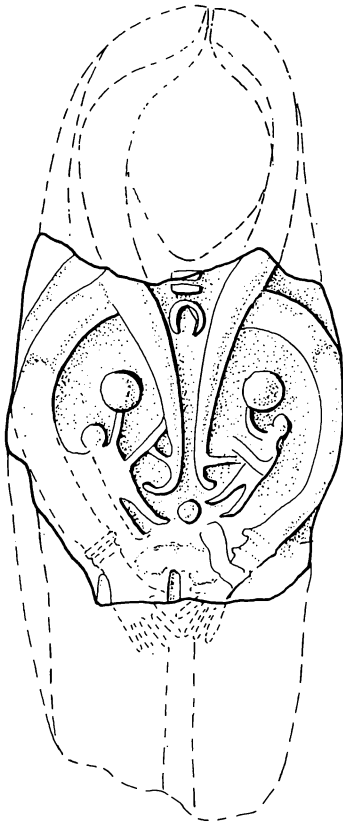
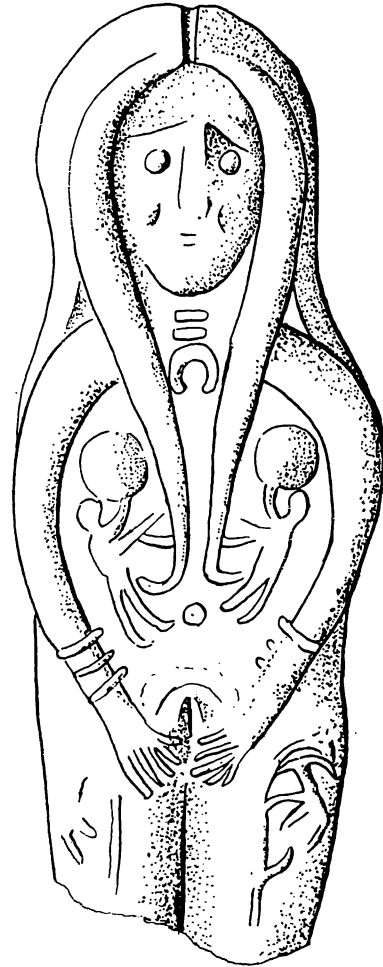


Abb. 10



**Abb. 11**



**Abb. 12**

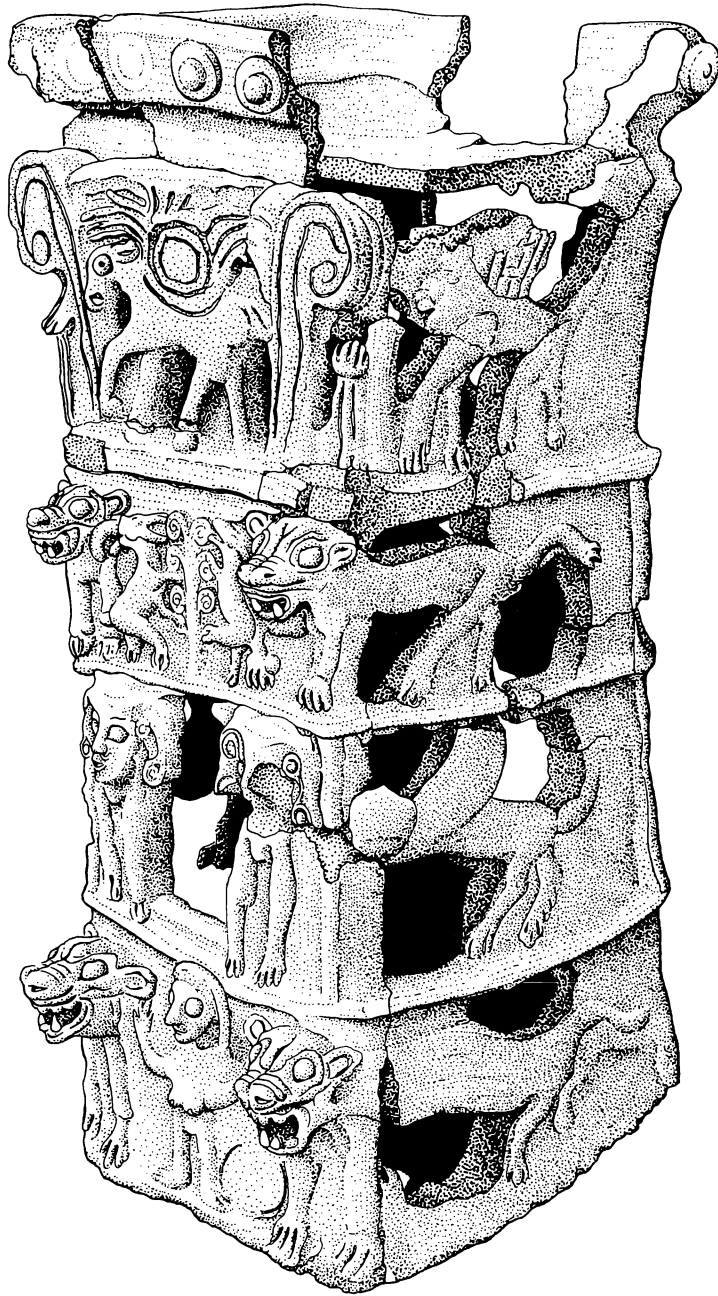


Abb. 13



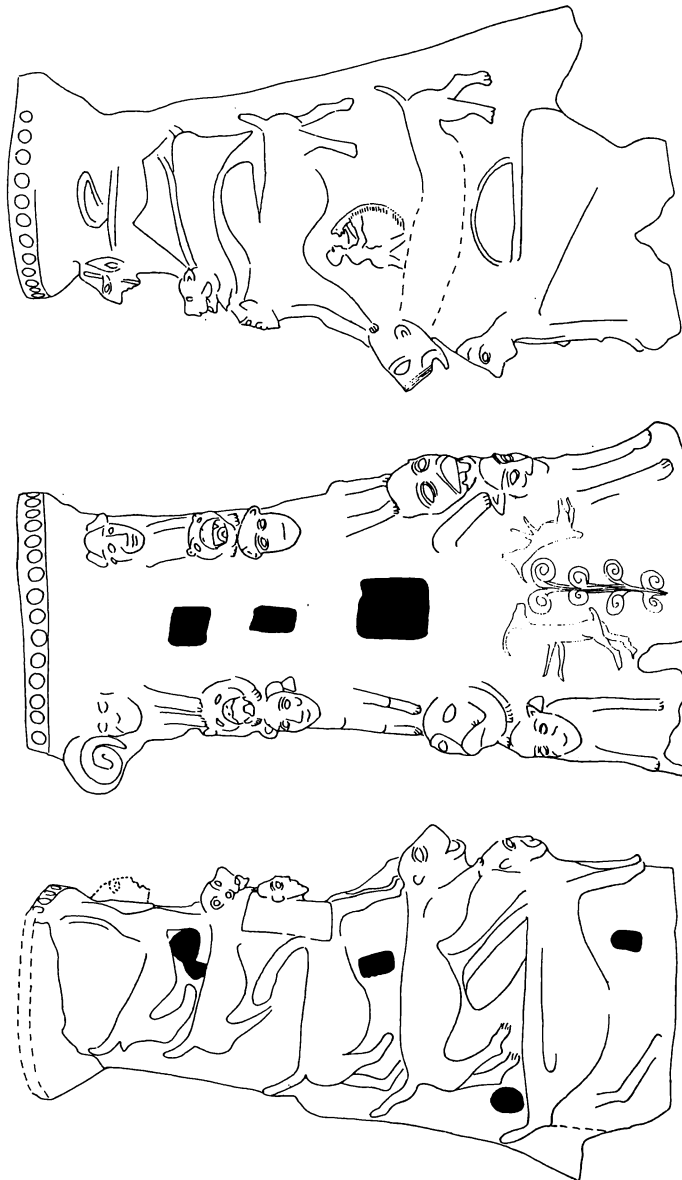


Abb. 14



Abb. 15

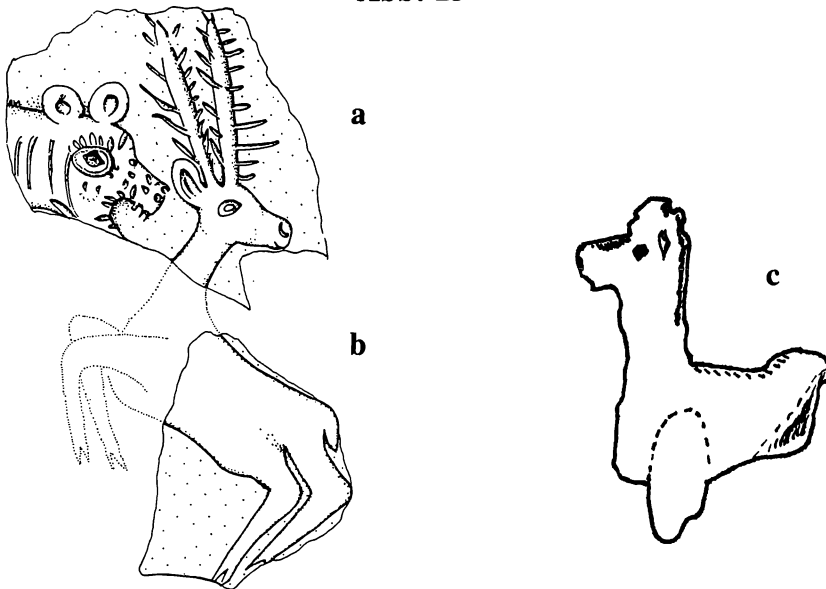
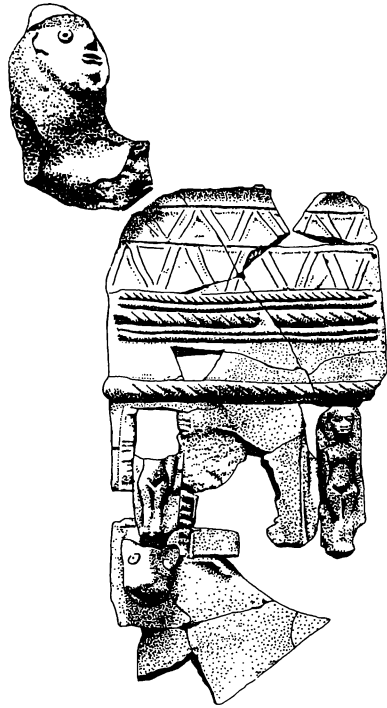
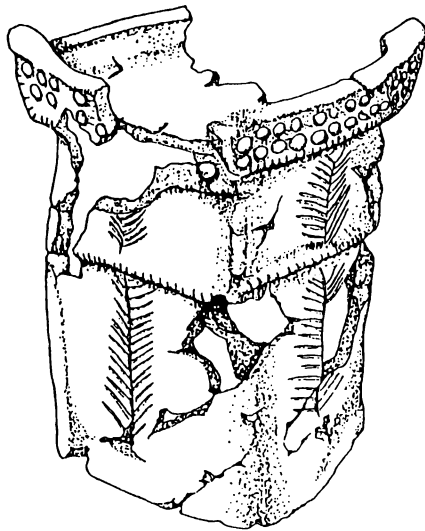


Abb. 16



**Abb. 17**



**Abb. 18**

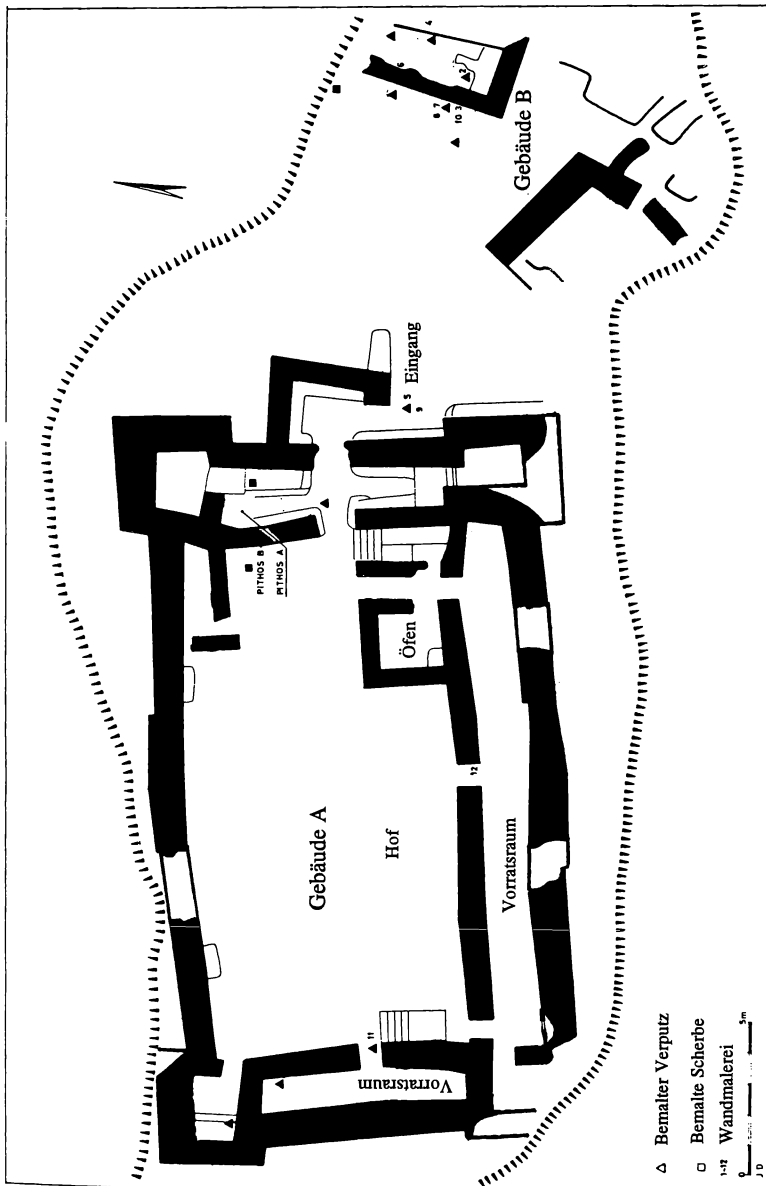


Abb. 19

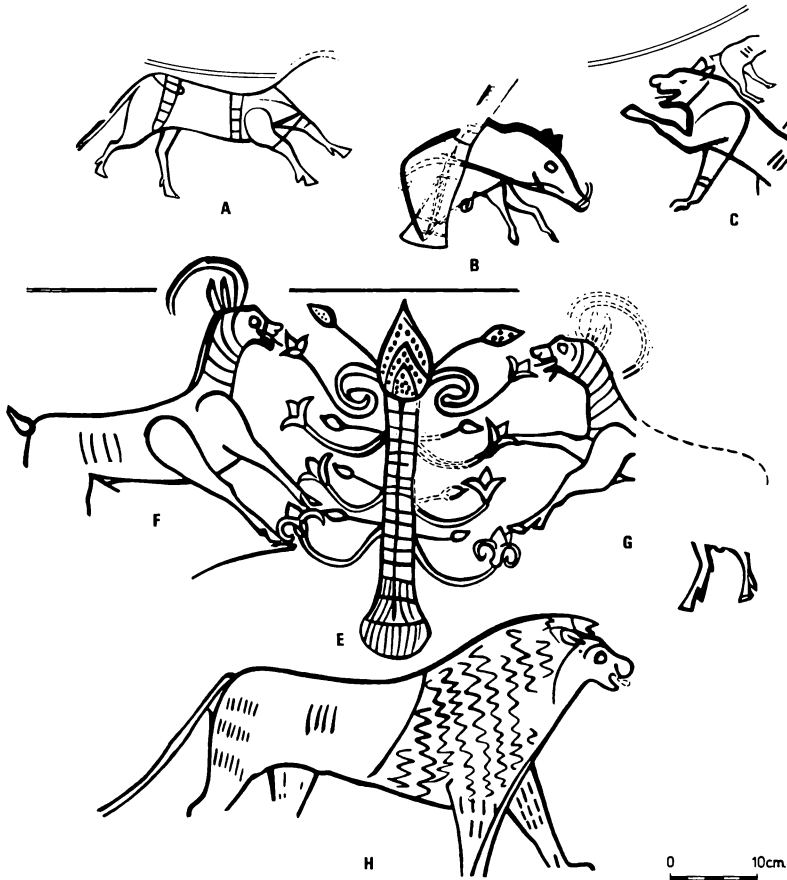


Abb. 20

Pithos A

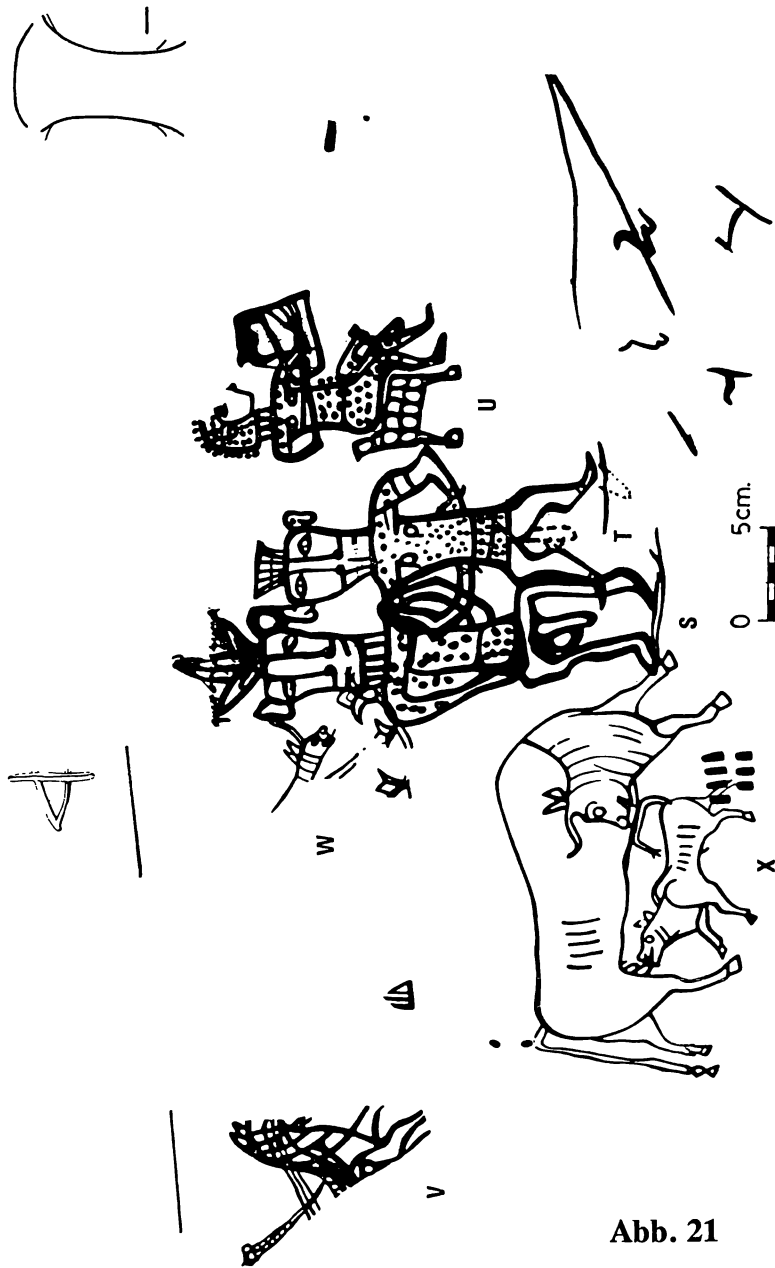


Abb. 21

Pithos A

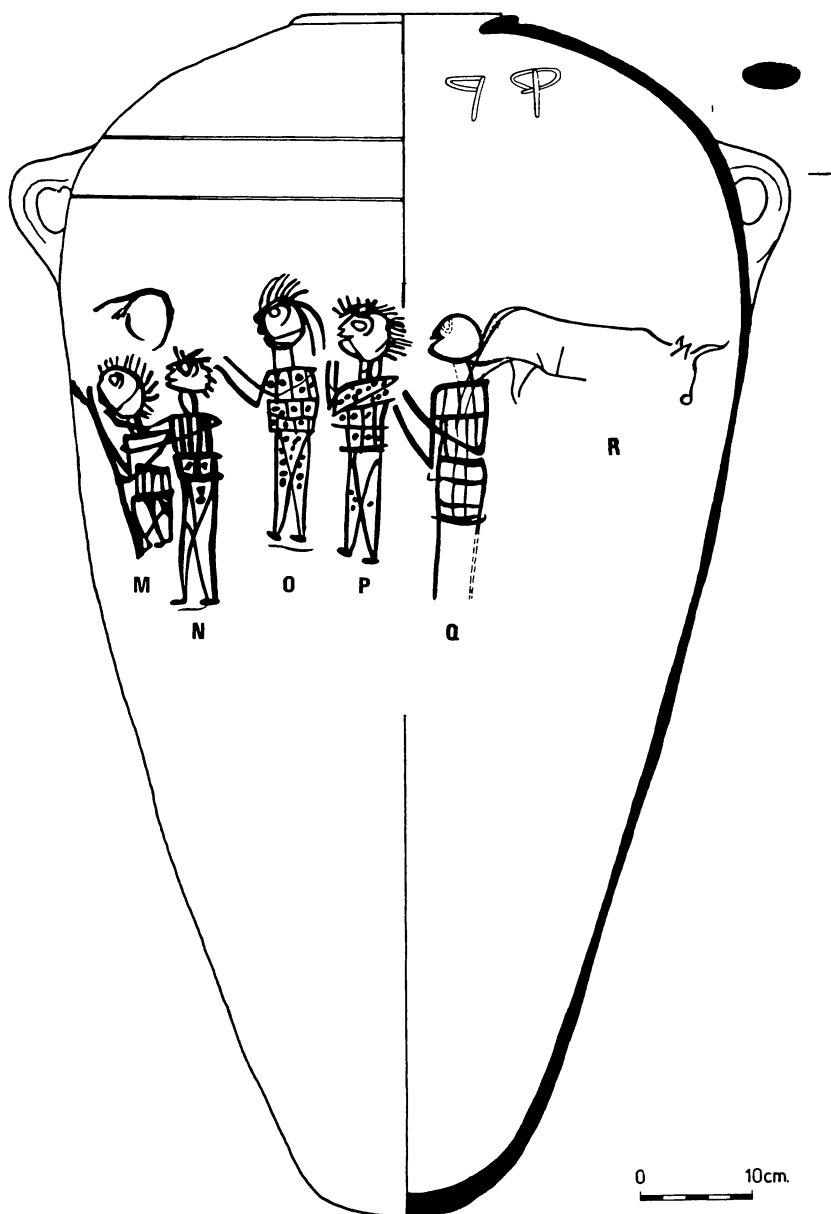


Abb. 22

Pithos B

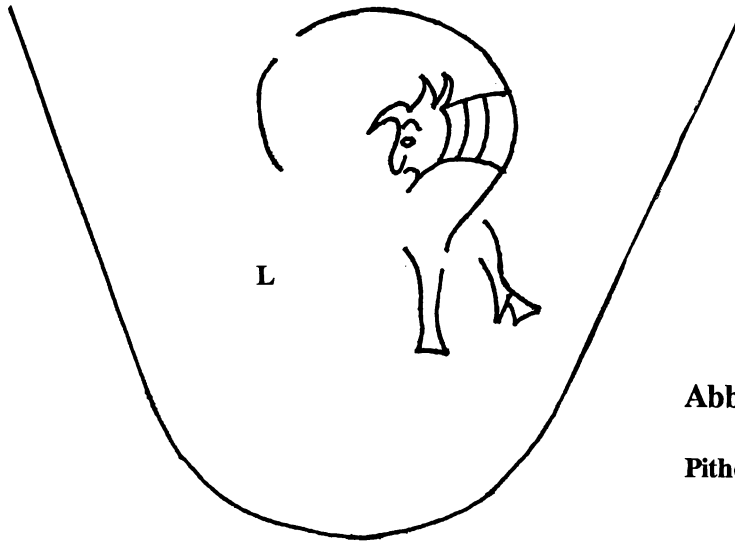


Abb. 23

Pithos B

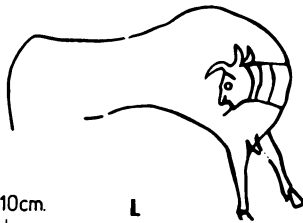
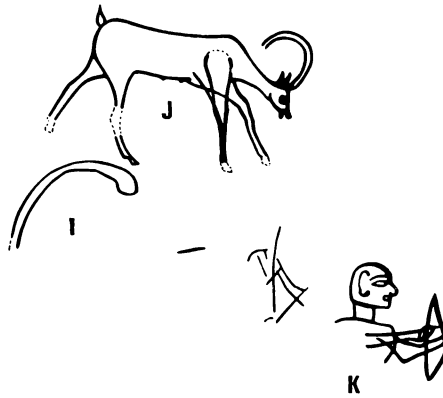


Abb. 24

Pithos B





## Quellennachweis der Abbildungen

- Abb. 1 „Naos“ aus dem Heiligtum von *Tell el-Qasile*, publiziert in und entnommen aus: A. MAZAR, *Excavations*, 83, Fig. 20.
- Abb. 2 Skarabäus aus Geser, publiziert in: R. GIVEON, *Egyptian Scarabs and Seals from Western Asia from the Collections of the British Museum (OBO.SA 3)*, Freiburg/Schweiz / Göttingen 1985, 114f, Nr. 16, entnommen aus: S. SCHROER, *Göttin*, No. 6.
- Abb. 3 Skarabäus, Herkunft unbekannt, Ankauf in Jerusalem, Privatsammlung, publiziert in: O. TUFNELL, *Archaeological Notes: Levant 3 (1971) 80-86*, dort Fig. 1, Nr. 6 mit Plate 26a, entnommen aus: S. SCHROER, *Göttin*, No. 7.
- Abb. 4 Skarabäus aus Afek, publiziert in: R. GIVEON, *Scarabs*, 50f, No. 44 mit Plate IV, entnommen aus: O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 31, Abb. 12c.
- Abb. 5 Skarabäus *Tell el-`Ağūl*, publiziert in: W. PETRIE, *Ancient Gaza III (BSAE 55)*, London 1933, Plate 3, 89, entnommen aus: O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 23, Abb. 4.
- Abb. 6 „Lachisch-Ewer“, dekoriertes und beschriftetes Tonkrug vom *Tell ed-Duwēr/Lachisch*, publiziert in: O. TUFNELL u.a., *Lachish II*, 47, Plate 60,3, entnommen aus: R. HESTRIN, *Lachis-Ewer*, 213.
- Abb. 7 Kelch aus Lachisch/*Tell ed-Duwēr*, publiziert in: O. TUFNELL u.a., *Lachish II*, Plate 59,2, entnommen aus: O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 83, Abb. 80.
- Abb. 8 Keramikscherbe Lachisch, publiziert in und entnommen aus: O. TUFNELL u.a., *Lachish II*, Plate 65,7.
- Abb. 9 Keramikscherbe Lachisch, publiziert in und entnommen aus: O. TUFNELL u.a., *Lachish II*, Plate 61,4.
- Abb. 10 Keramikscherbe Geser, publiziert in und entnommen aus: R.A.S. MACALISTER, *The Excavation of Gezer 1902-1905 and 1907-1909*, Bd. III, London 1912, Plate 167,17.
- Abb. 11 Terrakottaplakette, *Tell Rās el-`Ēn/Afek*, publiziert in und entnommen aus: M. KOKHAVI, *Aphek*, 20, Abb. 17.
- Abb. 12 Terrakottaplakette, Kibbutz Revadim, publiziert in: P. BECK, *Type*, Plate 12,1, entnommen aus: O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 85, Abb. 82.
- Abb. 13 Kultständer, Taanach/*Tell Ta`annek* („Lapp-Ständer“), verändert übernommen aus: BRL<sup>2</sup> 191, Abb. 45,3.

## Quellennachweis der Abbildungen

---

- Abb. 14 Kultständer Taanach/*Tell Ta'annek* („Sellin-Ständer“), publiziert in: E. SEL-LIN, *Tell Taanek*, Abb. 105, verändert entnommen aus: P. BECK, *Cult-Stands*, 419, Abb. 1.
- Abb. 15 Teil eines Kultständers, Jerusalem, publiziert in und entnommen aus: Y. SHILO, *Excavations*, Abb. 23.
- Abb. 16 Scherben von der *Hirbet Sēlūn*/Schilo, publiziert in: I. FINKELSTEIN u.a., *Excavations*, Plate 19,4, entnommen aus: I. FINKELSTEIN, *Settlement*, 227 sowie eigene Umzeichnung.
- Abb. 17 Kultständer Pella/*Ṭabaqāt Faḥil*, publiziert in: T.F. POTTS; S.M. COLLEDGE; P.C. EDWARDS, *Pella*, Plate XLII, leicht verändert übernommen aus: O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 117, Abb. 126.
- Abb. 18 Kultständer Pella/*Ṭabaqāt Faḥil*, publiziert in: T.F. POTTS; S.M. COLLEDGE; P.C. EDWARDS, *Pella*, Plate XLI, entnommen aus: O. KEEL; C. UEHLINGER, *Göttinnen*, 183, Abb. 186.
- Abb. 19 Anlage *Kuntilet 'Aḡrūd*, verändert übernommen aus: P. BECK, *Drawings*, 5.
- Abb. 20 *Kuntilet 'Aḡrūd*, Pithos A, übernommen aus: P. BECK, *Drawings*, 7, Fig. 4.
- Abb. 21 *Kuntilet 'Aḡrūd*, Pithos A, verändert übernommen aus: P. BECK, *Drawings*, 9.
- Abb. 22 *Kuntilet 'Aḡrūd*, Pithos B, verändert übernommen aus: P. BECK, *Drawings*, 6, Fig. 3.
- Abb. 23 *Kuntilet 'Aḡrūd*, eigene Umzeichnung aufgrund des Photos von Pithos B bei P. BECK, *Drawings*, Plate 1 Nr. 2.
- Abb. 24 *Kuntilet 'Aḡrūd*, Pithos B, Ausschnitt übernommen aus: P. BECK, *Drawings*, Fig. 6.



## Register

<i>(Lev Fortsetzung)</i>		9,1	227
21,5	114	9,10	457
21,7	630. 717. 721. 733	9,21	90f
21,9	714-721	11,23	227
21,14	717. 721	12,1-16,20	170. 205
21,16-23	663	12,2-16,17	166. 205
22,19-25	663	12,2-5	235-242
26,1	181. 191f. 247. 485. 519	12,2	176f. 345. 420
26,30	496-501	12,3	152. 156. 159. 202. 208. 210-213. 218. 230. 232f. 235-249. 251. 335. 408. 464. 481. 512f. 519. 708. 728. 902. 916f
<i>Numeri</i>		12,4	199f
11,12	351. 378	12,5-7	200
15,12	77	12,5	230
19	130	12,13-19	197. 202. 237
21,4-9	160f. 252	12,15-17	198
22,27	284	12,15	196
25,1-5	55. 106. 222f. 663	12,27	200f
30	433. 441	12,29-31	236
31,16	222	12,31	171. 174-177. 203-205. 645
33,52	246-249	13	203-205
36,3	77	13,2-6	88f. 101. 106
<i>Deuteronomium</i>		13,3. 7. 14	88
1,4	457	13,7	724
4,3	45. 106. 222	13,13-18	206
4,16	340	14,1	114. 662f
4,18f	101	14,2	231. 663
4,19	465f	14,21	607
4,26	237	15,19-23	196. 198
4,28	384f. 386-393. 395f.	15,21	175. 196-198. 663
	404-406	16,1-8	196-199
4,35	38. 389	16,16	174
4,38	227	16,18-18,22	166f
4,39	38	16,18-17,1	166-168. 207. 646
5,18	168f	16,18-20	203-205
6,4	208. 926	16,18	167
7,1-5	211. 224-234	16,19	185. 203-205
7,2	217	16,21-17,1	166-178. 199-209
7,3	222f	16,21	157. 159. 164-210. 249. 250f. 282. 353. 352. 373f. 408. 452. 464. 481. 496. 509. 512-514. 516. 518. 538f. 583. 587. 748. 898. 902. 905. 916f. 918. 923. 927f
7,4	56	16,22	157. 165. 168f. 171f. 191-195. 208. 362. 373
7,5	152. 159. 203. 208. 210-213. 218. 224-234. 238. 242. 243-249. 251. 335. 408. 464. 481. 512f. 519. 798. 902. 916f	17,1	172. 195-199. 644f. 663
7,6	225f. 231f	17,2-7	168. 203-207
7,9	38. 119f	17,2	206
7,13	458f. 564	17,3	464-466
7,22	227	18,3	196-199
7,23	227		
7,25	218. 230f. 239. 244f. 392. 645		
8,19	237		

## Register

18,9	700	3,6	222.228.234
18,10-12	644	3,7	14. 152. 154. 266. 460. 549.
18,10	60.481		900
18,12	645	4,4	29
18,14	481	5,21	90
18,20	88f. 101	6,1	152. 154
20,17	227	6,11-24	128. 139. 153
22f	648-660	6,25-32	27. 32. 81. 124-158. 244.
22	645f		248. 460. 496. 497. 549.
22,1-12	204		583.898.916
22,5	252. 644f. 648-653	6,26	374
22,9-11	648. 653	7,1	153
22,11	687. 696f	7,9	139
22,22	644	8,24-27	714
23	645f	8,28-35	153
23,1	305. 648. 653-657	9,37	288
23,2-9	646. 657f	10,6	266. 459
23,2f	648. 657-665	14f	720f
23,11	663	16,31f	689
23,18f	643-648. 666f. 673. 679.	18,31	185
	701. 715. 730f. 735	19,7	903
23,18	629f	19,24	718
24,1-5	646		
24,4	645		
25,13-16	644f	<i>1 Samuel</i>	
26,4	201	2,22	630. 733f
27,5f	169. 201	6,14f	138
27,20	655	7,3f	459f. 903
28,4.18.51	458	8,8	864
28,36.64	384f. 386-393. 404-406. 724	12,10	459. 903
29,16	384. 386-393. 401. 404-406	12,21	731
30,18	237	16,22	655
32,17.21	396	17,40.43	284
32,18	378	25,2-8	675f
33,1	201	31,10	459. 525
33,2	252	31,13	577
33,22	417		
		<i>2 Samuel</i>	
<i>Josua</i>		3,7	653
2,6	696	5,23-26	288
7,5.15	720	7,28	119
4,5.8	77	13,6.8.10	438
22,17	222	13,23-27	675f
23,1	42	16,21f	653
23,12f	222. 234	24,22	138
23,9	227		
		<i>1 Könige</i>	
<i>Richter</i>		2,22	653
2,1-5	214. 247	7,15-22.41f	750. 753f
2,2	211. 238. 246f. 249	7,18.20.42	763
2,3	217	7,21	750f. 755f
2,13	266. 459. 903	7,29.36	845f
2,20	247	11,1-8	30. 55f
		11,1-4	234

## Register

<i>(IKön Fortsetzung)</i>			
11,2	222	21,26	45
11,3.7f	460.548.553	21,3	237
11,5-8	547	22,7	66.703
11,5	424.459f.553	22,43f	704
11,33	30.424.459f	22,47	629. 631. 679. 681f. 686.
12,28	375.548		699-703.704f.735
14,8	106	22,53	58
14,15	465.541.553f.578f.903		
14,23	208.420.465.548.553f.	2 Könige	
	708.735.903	1,2.5-8	120
14,24	629f. 679. 683f. 686.	1,3.6.18	84
	699-704	3,2	58.157f.374
15,11-15	705-708	3,11	66
15,12-14	533f.699-703	3,14	66.703
15,12	629f. 679. 681. 683f. 685f.	3,20	107
	735.920	4,31	111
15,13	14. 30. 90. 135. 156. 244.	5,15	84
	250f. 463f. 514. 518. 525.	8,18.26	866f
	533-537.543.553.585.728.	9,22	30.58f.60
	748f. 900. 903f. 918. 920f.	9,30-36	63
	927	9,30-33	62
16,25f	44	9,30	30
16,31-33	45.53.55f.63.157f.188	10,13	30
16,32	540	10,18-28	27.50.98f.155-158
16,33	541.543.553.903	10,22	690
17,1	38.43	10,25	57
17,7	38.43	10,26	14.155-158.191f.374
17,14	38.43	10,27	158.191.374
17,15	43	11	30.867
17,17-24	42f	13,6	36.157f.543.553.903
18,1-2a	38f.41-44.94	14,8-14	867-869
18,2b-6	39	14,22.25	867-869
18,4	30.57.64.66	16,3	700
18,7-16	39	16,4	420
18,10	66	17,10	208.420.465.481.553f.
18,13	30.57.64.66		579.903
18,15	66	17,15	45
18,17f	44-48.94	17,16	354.465f.541.549.552.
18,19	28-38.53.102f.121.251.		903
	549.552.900.902.904	17,30	252.723
18,21-40	27-123.125.131.139.142.	17,34	77
	145.149.916	18,4	135.161.210.464.540.
18,28	662		548.554.828.903.918
18,41-45.46	38.43	19,15.18	389
18,45	38	19,18	384.394-397.404-406
19	864	21,1-18	539
19,1	32	21,2	700
19,1-3	30.38.43.51.55-58.63	21,3	187-189.354.463.465f.
19,10.14	47.56.65f.75.91		538-545.549.551.554.903
21	30	21,4f	186-188
21,23	63	21,5	437.465
21,25f	55	21,6	30.481
21,25	63	21,7	14.165.182.184f.189.250.
			452f.455.463.469.514.

Register

	518. 525. 533. 538-545. 551.	26,13-27	341-343
	587. 686. 691f. 694. 736.	27,7-9	488-492
	748f. 900. 901f. 903f. 909.	27,9	250. 341-343. 464. 487-502.
	918. 927f		508f. 518-522. 532. 902. 917
22,3	693	28,7-10	278. 560
22,5f	684	28,7-13	100
22,14	29	31,7	392
23,3	106	37,16.19	389
23,4-20	545-548. 554	37,19	384. 394-397. 404-406
23,4	14. 90. 158. 209. 244. 250.	40,19f	391
	354. 409. 465f. 518. 525.	40,20	181
	535. 541f. 548-550. 728.	41,6f	391
	900. 903	42,17	403
23,5	323. 437. 463. 465. 546.	44,20	402
	546. 662	44,9-20	181. 391
23,6	90. 156. 182. 187. 209. 244.	44,9f	731
	250. 353. 409. 452f. 463.	45,20	181
	518. 550f. 587. 691. 728.	46,6-7	391
	748. 903f. 909. 918. 929	47,2	678
23,7	14. 18. 209. 250. 409. 514.	47,9.12	60f
	518. 533. 535. 548. 581.	48,5	402
	585. 587. 629-631. 679-699.	49,6	77
	703. 735f. 900. 903f. 918.	49,15	351
	920f. 927f	56,3f	659. 661. 731
23,11	546. 682. 821f	57,3-13	525. 736
23,12	90. 186f. 437. 468. 546	57,5	252. 301. 786
23,13	30. 424. 459. 465. 547f. 553	57,13	316. 730f
23,14	135. 208. 465. 547. 553f.	58,1	284
	903	59,13	525
23,15	156. 158. 244. 409. 546.	65,3-7.11	525
	552f. 728. 903	65,3	301. 625
23,24	392	65,11	162
		66,17	301. 525. 625
<i>Jesaja</i>		<i>Jeremia</i>	
1,4	47	1,11	284
1,14	177	2	356f. 368. 736
1,28	47	2,2	106
1,29	252. 301. 525. 625. 786	2,5	45
2,6-8	482f	2,8	45. 100. 731
3,19.23	678	2,11	315. 396. 731
6,7	492f	2,13	47f. 355
6,13	252. 487	2,17	47f
8,3	29	2,19	47f
9,14	403	2,20-28	357-359. 367-369
16,7	438	2,20	345. 353. 420. 786
17,1-14	503-506	2,23	45. 560
17,7	503-508	2,25	45
17,8	250. 343. 464. 487f.	2,26-28	358f. 363-369
	496-509. 518-522. 532. 902.	2,27	252. 319. 355-380. 386.
	917		404-406. 510. 512. 584
17,10f	525. 621. 625		679
19,9	688f	3,2	379
21,9	239	3,4.19	379
23,17f	731f	3,6	345. 353. 420. 786

## Register

### *(Jer Fortsetzung)*

3,8 382  
 3,9 252.355.375.379.381-383.  
     386.404-406  
 3,13 345.353  
 4,9 100.366  
 5,7 47f.112f.382f.560  
 5,12-14 100  
 5,30f 100  
 6,6 326  
 7,9 382  
 7,16-20 252.426-428.517f.917  
 7,18 354.423-471.510  
 8,1 366  
 8,2 437.465  
 9,1 382  
 9,13 45  
 10,2-16 391  
 10,3-8 181  
 10,4 392  
 10,9 691  
 10,14 402  
 11,11-13 363-365  
 11,13 360  
 11,17 345  
 13,27  
 15,12-14 409f  
 15,13f 413-418  
 16,19 402.731  
 16,20 396  
 17,1-4 406-422  
 17,2 250f.345.354f.407-410.  
     418-422.464.509.518-522.  
     532.902.917  
 17,8 345  
 19,13 427.437.465f.468  
 23,10.14 382  
 23,13 100f  
 27,9 60.481  
 29,6 222.228.234  
 29,23 381f  
 32,29 427.437.468  
 32,32f 365f  
 32,32 359  
 33,22 464f  
 44 430-436  
 44,4 171  
 44,15-19.25 252.354.423-471.510.512.  
     517f.917  
 44,17 625  
 44,19 427  
 51,17 402

### *Ezechiel*

6,3 237  
 6,4.6 496-501.508  
 6,13 252.420f  
 7,19f 714  
 8 516  
 8,3.5 252.463.468.585510  
 8,10-12 437  
 8,14 21.454.468.525.624-626.  
     903  
 11,19 418  
 16 560.719.726.734.736  
 16,8 305.655  
 16,10.13 697  
 16,17 392.691.714  
 16,19 437  
 16,23ff 718  
 16,25 679  
 16,31f.34.41 731  
 16,32.38 382  
 20,28 437  
 20,30f 383  
 20,32 383-386.404-406  
 21,26 286  
 23 382.383.560.719.726.  
     732.734.736  
 23,37 381f  
 27,7 696f  
 36,26 418  
 37,23 392  
 39,7 84  
 44,12 386

### *Hosea*

1,2 295.575f.719  
 2 252.260-272.349.510.584  
 2,4 261.270.679  
 2,5 264f.576  
 2,7 269  
 2,10f 264.576  
 2,10.15.18.19 256  
 2,12 269  
 2,13.17 627  
 2,14 270.731  
 2,15 265  
 3,1 438  
 3,4 286  
 4,4-19 272f  
 4,10 47f  
 4,11-14 274-279.560.670  
 4,12 252.25.274-290.325.349.  
     402.475.487.510.512.668



Register

4,13f	18. 61. 221f. 252. 290-298. 345. 510. 786. 922	4f	475f. 480. 482f
4,14	629f. 667-671. 679. 700f. 735	5,9-14	472-484
4,17-19	298-317. 349	5,11	60. 283. 510
4,17	310	5,12	192. 283. 464. 510
4,18f	252. 257f. 325. 350. 382. 510. 731	5,13	250f. 283. 452. 472-487. 509f. 518-522. 532. 583. 902. 917
7,14	112		
8,13	313f	<i>Nahum</i>	
8,4	310f. 314. 392	2,8	62. 252. 451. 453
8,5	328	3,4	60f. 252. 451. 453
8,6	396		
8,7.9.11.12.13	314	<i>Habakuk</i>	
9,1	621. 731. 734	2,6-20	399-401
9,10	222. 257	2,18-20	391
9,15	177	2,18	252. 397-404-406
10,1-8	318	2,19	283. 371. 375. 392. 397-404. 475
10,1f	192. 329. 350		
10,5-8	318-329	<i>Zefanja</i>	
10,5	252. 321-324. 662	1,4	463. 466. 662
10,6	324-327. 349	1,5	437. 463. 465f. 465. 468
10,8	327f	1,14	323
11	351. 378		
11,2	257	<i>Haggai</i>	
11,10	106	2,22	482
12,1	667		
13,1	257	<i>Sacharja</i>	
13,2	310f	5,4	404
13,4-14,10	341-343	5,5-11	252. 453. 523f. 529-531
13,7	341. 347	5,9	316
14,2-9	329	8,17	171
14,5-9	329-349. 576	9,6	663f
14,9	14. 18. 252. 257. 310. 329-349. 510. 512	9,10	482
14,10	336f	11,7.10.14	284
		12,11	525
<i>Amos</i>		13,6	112
2,7	252. 630. 721-726. 733f		
2,8	185. 630. 725f	<i>Maleachi</i>	
4,5	437	1,8.13f	663
5,5	864	3,23	66
5,21	177	3,5	61
5,26	252. 451. 453	3,6	77
8,14	14. 36. 252. 510. 722-724		
		<i>Psalmen</i>	
<i>Micha</i>		8,2	252. 511
1	726f. 732	16,4	437
1,2	475. 479	31,7	177
1,5.13	729f	45	622f
1,7	252. 480. 630. 726-733	68,24	308
2,6-11	101	73,6	679
3,8	729		

## Register

<i>(Ps Fortsetzung)</i>		5,15	347
77,16	77	7,15	347
90,3-5	578	8,5	577f
94,9	183		
105,6	77	<i>Kohelet</i>	
106,20	315	12,11	183
106,43	326		
115,4	391f	<i>Klagelieder</i>	
115,5-7	284f. 391f	3,65	305
115,8	403		
135-15-17	391f	<i>Daniel</i>	
135,18	403	2,2	60
139,15	578	5,4.23	404
145,14	184	11,37	525. 624f
146,8	184	11,45	183
<i>Ijob</i>		<i>Esra</i>	
1,21	578	2,69	690
36,14	629f. 679. 709f	6,22	85
		9,12	222. 228. 234
<i>Sprüche</i>		<i>Nehemia</i>	
3,3	418f	5,5	718f
6,11	305	6,14	29
7	252. 627	7,69.71	690
7,3	418f	10,31	222. 228. 234
7,10	679	13,25	222. 228. 234
7,16	696		
8,30	879	<i>1 Chronik</i>	
10,8.10	279	10,10	525. 903
17,15	644	16,13	77
20,10	644	29,18	85
21,7	278	<i>2 Chronik</i>	
23,29-35	278	2,24	654f
24,34	305	14-16	705f
27,9	326	14,1.2.4	705-708
30,15	314	14,2	231. 244. 525. 704. 902
31,22	697	14,4	496-501. 704
31,24	689	15,8	705-707
<i>Rut</i>		15,16	30. 90. 135. 244. 525. 533. 535f. 706f. 728. 748. 900f. 903
1,5	644	15,17	704. 706
3	621f	17,6	525. 704. 902
3,9	305. 655	18,6	66
<i>Hohelied</i>		19,3	460. 525. 630f. 704f. 709. 902
2,1-3	346f	20,33	704
2,5	438	21,12	66
3,9	347	24,18	525. 728
4,1.3	678		
4,4	308f		
4,8.11.15	347		
4,13	578. 786		

## Register

28,4	420	1.4 IV,32	611
28,9	66	1.4 IV,49	799.829
29,16	90	34,7	343.496-501.508.519.525
30,14	90	34,22	29
30,60	85	34,31	106
31,1	231.244.525.708.902		
33,3	465.525.541.549	<i>Jesus Sirach</i>	
33,6	60	25,24	342
33,7.15	469.533.543.748.902f	45,10f	698
33,19	525.902		
34,3	465.525.902	<i>Baruch</i>	
34,4	343.465.496-501.508.519.	6,10.12.32.57.71	691
	549		

## 2. Rabbinische Texte

### *Mischna*

<i>Me'ila</i> 3,8	583
<i>Sukkah</i> 3,1-3	583
<i>'Aboda Zara</i> 3,7.9.10	583
<i>'Orla</i> 1,7.8	583

## 3. Texte aus Ugarit (in Auswahl)

<i>KTU</i>		1.4 IV,51	887
1.1 IV,14	799	1.4 V,1	887
1.2 I,21.38; III,19f	611.887	1.4 V,2	570
1.3 II	662	1.4 V,6-8	574
1.3 II,18	800	1.4 VII,50-52	574
1.3 IV,48	611	1.5 III,16f	459
1.3 IV,49	570	1.5 V,17	322
1.3 V,1-4	662.887	1.5 VI,11-22.31	114f
1.3 V,37	799.829	1.5 VI,15-19	650
1.3 V,4.39	611	1.6 I,1-8	114f.650
1.3 V,40f	570	1.6 I,40	799.829
1.3 VI,11	887	1.6 I,44.45.47.63	570
1.4 I,6f.11	611	1.6 II,27	610
1.4 I,8	799.829	1.8 II,1f	570.611
1.4 I,13f.21	570	1.10	559.611.618
1.4 I,23	611	1.11	559.611.618
1.4 I,41	887	1.12 II,60f	641
1.4 II,2-11	689	1.13	559.611
1.4 II,25	829	1.14 III,1-17	574
1.4 II,28f.31	570	1.14 IV,34-36	887
1.4 II,30-34	887	1.14 IV,35f.38f	34.799.887
1.4 III,25.27.28f.34.38	570	1.14 IV,42f	800
1.4 III,26.30.35	611	1.15 II,26-28	267.610f
1.4 IV,1f.3f.31.40.53	570	1.15 III,15	730
1.4 IV, 2f.8.13.26f	887	1.15 III,25f	799f
		1.16 I,10f.20-22	887

## Register

<i>(KTU Fortsetzung)</i>		1.96	559. 618. 661f
1.16 I,36-38	801	1.100	616-618. 728
1.16 III,5-11	573. 574f	1.112,21	642
1.16 IV, 44-47	650	1.114	559f. 828
1.17-1.19	828	1.148,31	459
1.17 I,3.8.10f.13.22	887	2.31,45	612
1.19 II,26-29	611	2.31,41	21
1.22 I,11	828	4.29,1-4	641
1.23	598-614. 618. 814f	4.36 III,38	827
1.23,14	607f	4.38,2.5	641-643
1.23,54	448. 801	4.36,1-2	641
1.23,59.61	267	4.47,1.5	641-643
1.39,11	800	4.68,72f	641
1.41,24	800	4.126,6f	641
1.43	614-616. 618		
1.43,13	21	RIH 78/20,16	570
1.50,2.4	800		
1.81,5.8.12.21	800	RS 16.132	641
1.81,17	642	RS 25.460	112f
1.87,26	800	RS 26.142	263

### 4. weitere Texte und Inschriften (in Auswahl)

#### *a) sumerische und akkadische Texte*

Ta <sup>a</sup> neq-Brief, TT 1	33f. 283. 487
Iddin-Dagān-Hymnus, SRT 1	591-595
Iddin-Dagān-Hymnus, SRT 23	113
Mittelassyrisches Gesetzbuch § 40	678
Emar, A	642
Nuzzi (SMN 1670)	640

#### *b) protosinaitische Inschriften*

Sinai Nr. 347	828
---------------	-----

#### *c) (proto-)kanaanäische Inschriften*

Lachisch-Ewer	797-802. 806f
El-Ḥadr-Pfeilspitzen	826-830

#### *d) hebräische Inschriften*

<i>Kuntilet ʿAḡrūd</i>	18-21. 859-863. 987f
<i>Ḥirbet el-Kōm</i>	18-21. 987
<i>Tēl Miqnē/Ekron</i>	21. 584. 989
AHI 100.161	802
AHI 100.534	161
AHI 100.626	161
AHI 100.627	161
AHI 1032	802

#### *e) phönizische Inschriften*

KAI 4,3	466. 802
KAI 9B,5	466
KAI 10,3f.7f	801f
KAI 13,1f	35. 55
KAI 14,14-18	35. 55
KAI 14,15	802
KAI 17,1	802
KAI 21	826-830
KAI 33,3	802
KAI 37 B, 7.10	647
KAI 42,1	308
KAI 48,2	802
CIS I 6	647
CIS I 49	647

#### *f) punische Inschriften*

KAI 78,2	802
KAI 79	21
KAI 79,1.10	499
KAI 81	36. 802
KAI 83	802
KAI 85,1	499
KAI 86,1	499
KAI 88	21
KAI 89,1	802
KAI 94,1	499
KAI 97,1	499

*(punische Inschriften Fortsetzung)*

KAI 102	21
KAI 102,1	499
KAI 105	21
KAI 105,1	499
KAI 172,3	802

*g) aramäische Texte u. Inschriften*

KAI 225,1	323
KAI 226,1	323
KAI 228A,3.16	723
KAI 228A,23	323
Tell Dêr 'Allā	459. 568
Taimā' TA 20,7	723
AP 7,7	449
AP 22,124	449. 723
AP 22,125	21. 308. 448f. 526
AP 44,3	21. 308. 448f. 526

Hermopolis-Papyrus 1-3	450
Hermopolis-Papyrus 4	436.338.451.562

*h) hetitische Texte*

Telepinu-Mythos	
KUB XXXIII, 8-10	110
Elkurniša-Mythos	581

*i) griechische u. lateinische Texte*

Josephus	
Antiquitates 8,13	53
Contra Apionem I,18	55
Contra Apionem I,123	55
Herodot I,199	294. 638. 668f. 677
Lukian, Dea Syria § 26f	649
Lukian, Dea Syria § 51	660f

**Sach- und Wortregister**

*a) Sachregister (in Auswahl)*

Adonisgärten	301. 508. 525. 625
Alkohol	278. 305. 557. 559f
Altarbau	73. 75-78. 86. 125. 135. 140. 169f. 186-188
Altargesetz	77. 170. 187. 199-202
Androgynität	340. 650
Aschdoda	881
Aschera („Göttin“)	14. 29. 33. 35f. 155. 252. 259. 266. 271. 296. 329-349. 350. 354. 370. 424. 445f. 462-471. 518. 559. 680-699. 758f. 771f. 790f. 793. 805f. 810. 850f. 900. 927-929
Aschera u. Baal	17. 27. 33. 36f. 63. 102. 121f. 125. 154f. 263. 266-269. 355. 374f. 549. 822f. 846f. 902. 916. 920
Aschera u. YHWH	1. 4. 23. 126. 165. 190. 209. 249. 266-268. 355. 373f. 537f. 543f. 572. 620. 752f. 846f. 854. 856. 876. 926f
Aschera u. Totenwelt	163. 577f
Aschera/Aschere (Polysemie)	11f. 19-21. 169f. 248. 905

Ascheraikonographie	739. 779f. 794f. 817. 836-838. 852f. 897f. 922-924
Ascherainschriften	4. 13. 18-21. 36f. 163. 253. 257. 333. 335. 350f. 424. 462. 464. 470. 474f. 483f. 513. 538. 569. 584. 587. 695. 723. 866. 879. 883. 889. 893f. 898. 903f. 906. 918. 987-989
Ascherakonjekturen	14. 17f. 162. 252f. 257-260. 332-339. 349f. 511f. 513. 723. 728
Ascherakult u. Mantik	160. 163. 280-283. 402. 474f. 486
Ascherakultbild	269. 271. 690-692
Ascherapropheten	28-38. 53. 102f. 121
Ascheraschweigen	251-253. 351f. 509. 514-517. 901f. 918f. 928
Aschera-Boom	160. 252f. 349f. 470. 510-514. 915
Aschere („Kultpfahl“)	17. 127f. 137f. 146. 154f. 184f. 190. 249. 705. 748. 759. 763. 780. 898. 905f. 909. 912
Aschere als Kultsymbol YHWHs	350f. 424. 752. 889. 898-912. 924
astral konnotierter Kult	425. 427. 437. 454f. 463-469. 544

- Ausschließlichkeitsanspruch 2. 27f. 88f.  
 97. 99. 101. 106. 116.  
 120-122. 153. 194f. 208.  
 219. 249. 255. 315. 343.  
 348. 353. 358. 375. 380f.  
 481. 517. 519. 544. 736f.  
 914-916. 918. 920. 929
- Baalsaltar 72. 127-158. 188. 540
- Baum, lebender 127. 160f. 163. 165. 184.  
 282. 291-293. 348. 362. 486.  
 583. 748. 792
- Baum, stilisierter 184. 282. 583f. 748.  
 751f. 758-760. 775. 780f.  
 788. 792-795. 809. 839. 845.  
 851. 856. 907-912
- Baumkult 160. 163. 288. 291. 362.  
 371f. 583. 781. 881. 906
- Baumsymbolik 180. 292f. 370. 758-760.  
 763. 852
- Baum-Zweig-Scham-Göttin 783-789.  
 806-811. 881. 889
- Bes- u. Beset-Darstellungen 855f. 870.  
 872-876. 878. 880
- Bilderverbot 182. 209. 369. 405f. 485.  
 543-545
- Brandopferaltar 78. 103f. 188
- Bündnisverbot 216f. 219f. 226f. 228.  
 246-248
- Capriden 806-811. 839. 852
- von Capriden flankierter Baum 292.  
 676. 792-795. 803-806.  
 812-814. 833. 835f. 837.  
 845-847. 852f. 870. 884f.  
 890-892. 909. 923f
- Deuteronomismus/Deuteronomisten  
 99f. 101. 103. 154. 214. 428.  
 552
- Dürekombination 38. 43. 80. 94-96
- Dürremotiv 32. 77. 80
- Efod 285-287
- Ehemetapher 58f. 255f. 260f. 382f. 626.  
 736f
- Erkenntnisformel 83f. 120
- Erwählungsformel 169. 188
- Etymologie/<sup>a</sup>šerāh 15f. 339f
- Evokationsriten 108-117. 122
- Frau im Fenster 62. 877. 907
- Frau mit Scheibe 310. 440. 678
- Fremdgötteraltäre 172f. 188. 419f.  
 494-496
- Fremdgötterbilder(polemik) 374. 376-406
- Fruchtbarkeit 562-568. 582f. 589f. 593f.  
 621. 629. 637. 745. 833. 920
- Fruchtbarkeit, generative 290. 311.  
 564-566. 813f. 817
- Fruchtbarkeit, reproduktive 564-566
- Fruchtbarkeit, vegetative 161. 311.  
 348. 564-566. 572-581.  
 583f. 755. 814. 853
- Fruchtbarkeitsgöttin 161f. 263. 265-269.  
 305. 442. 580-588. 630. 675.  
 681. 920
- Fruchtbarkeitskult 180. 221. 255. 272.  
 281. 402. 557-568. 616. 619.  
 636. 675. 750. 906
- Gallos 649. 660f
- Gelübde 440f. 647
- Genus-Sexus-Kongruenz 319f
- Göttmutter 263. 267. 511. 569f. 611f.  
 814f
- Götterwettstreit 28f
- Göttin, die sich entschleiert 306. 691
- Göttinnendiskussion 4f. 511. 914
- Götzenbildpolemik 116. 181. 209f.  
 380f. 405f
- grammatisches Geschlecht 319f
- Granatapfel 753. 755. 762f. 765. 779
- große Göttin 62. 265f. 311. 446. 580f. 585
- Handlungsunfähigkeit Baals  
 111. 142f. 153
- Heilige Hochzeit 60. 263. 266. 268f.  
 557-561. 589-628. 635f. 920
- Herr der Tiere 830f. 841-844
- Herrin der Capriden 839f
- Herrin der Löwen 826-834. 908. 923
- Herrin der Tiere 458. 782. 789-791. 830f.  
 841-844. 888
- Himmelsheer 353f. 437. 454. 464-467. 539
- Himmelskönigin 423-471. 511. 517f. 522f.  
 530. 909. 917f. 929
- Höhenkult 127. 165. 179f. 194. 255f.  
 272. 282. 291. 345. 362.  
 382. 402. 422. 487. 497.  
 525. 557f. 627. 727f. 730.  
 791
- Höhenkultformel 180. 237. 345. 353. 358.  
 408f. 420f. 983
- Holz und Stein 116. 181. 355. 376f. 380
- Ikonographie 739-748. 772-780
- Initiationsriten 272. 290. 293-298. 311.  
 582. 634
- inklusive Sprache 229. 319
- Isebel 29f. 35. 51. 53-63. 102. 122.  
 537f. 622
- Israelperspektive in 1Kön 18  
 84f. 103-105
- Jachin und Boas 749-766. 923

- Kalb/Stierkalb 323. 326. 328. 744-746.  
820. 823. 841
- kanaanäische Religion, Opposition Kanaan/Israel 27. 96f. 98.  
110f. 165. 175-177. 189.  
210. 221. 242. 255. 281.  
295. 300. 352. 370f. 375f.  
402. 461. 557-561. 569.  
572-581. 631f. 648-660.  
675. 675. 914. 920
- Karawanserei 859. 865. 869
- Karmel 98. 105. 117
- Kastration 659-662
- Keruben 820f. 838f. 845
- Königinmutter/Königsmutter 29f. 58
- Konnubiumsverbot 221-223. 227f. 248
- kosmische Hochzeit 572-581. 591. 594
- Kuh-und-Kalb-Motiv 795. 855. 870f. 895
- Kultbild/Götterbild 263. 265. 269f.  
308-312. 366. 369
- Kultprostitution 60. 221f. 272. 557-561.  
582. 629-737. 920
- Kultreform Hiskijas 474. 484. 516. 744
- Kultreform Joschijas 159. 209. 212. 249.  
251f. 253. 353. 402. 408.  
435. 482. 484. 545-551.  
680-685. 744. 917
- Kultreform(en) 90f. 150. 154f. 538. 702f
- Kultständer 784. 794. 817-853. 882f.  
910. 923f
- Kultzentralisation 166. 186. 197f. 242
- Libanon 343-347
- Liebesgöttin 297. 310f. 438. 442. 570.  
580-588. 675
- Löwe/Löwin 775. 788-791. 803. 805f. 819f  
824-832. 834f. 837f. 843.  
845. 849f. 852f. 870. 885.  
888. 890-892. 907-912. 923f
- LXX-Priorität 47. 65. 76. 360. 414-418
- Maacha 30. 533-537
- Machtlosigkeit Baals 125. 142f. 153
- Manasse 165. 187. 189. 435. 456.  
538-545. 686. 929
- Manasse-Joschija-Antithetik 539-541. 554
- Massebe/Masseben 76. 155-158. 165.  
169f. 181. 189. 191-194.  
208. 210. 249. 253. 350.  
370. 372-375. 485f. 496.  
498. 516. 748. 750-752
- Monolatrie 2. 9. 83f. 88f. 253f. 351f.  
379. 405f. 424. 513. 518.  
572. 904. 916. 925f
- Monotheismus 1-4. 119f. 369. 396. 405f.  
513. 520-522. 920. 929
- Mutter Erde 160. 572-581. 814
- Muttergöttin 160-163. 265-269. 293-298.  
335. 355. 373f. 377f. 442.  
511. 569. 580-588. 630. 661.  
793. 813-817. 920
- Mythologem vom verschwundenen Gott  
110f. 114
- nachexilische Ascherakritik 422. 487.  
509. 518-522. 532. 918
- nackte Frau/Göttin 306. 585. 762. 764.  
782. 788. 849f. 908f
- Opferprobe 28f
- Pfeilerfigurinen 530. 578. 585. 767-772.  
909f
- Pferd 820-822. 824. 836. 847. 888
- Pferd-und-Reiter-Statuetten 770. 822
- Pflanzensymbolik 758-760. 780-792
- Polytheismus 2. 9. 266. 424. 470. 518.  
568f. 915. 925
- Prostitution, profane 632-635. 664. 668.  
716. 719. 730. 733f
- Qudšu-Darstellungen 585. 798. 810.  
824f. 850. 885-889. 892. 909
- Räucherkästchen 500f
- Räucheropfer (s. auch *qtr*) 437f. 501
- Räucherständer 750f
- Religionspolitik Ahabs 46. 59
- Rhabdomantie 287
- Säulen 753-761. 849f
- schlafender Gott 110f
- Schlange 161. 828. 852. 885
- Schleier 677-679
- Schreinmodelle, -plaketten 756-766. 849
- Schule 859f. 895
- Selbstmutilation 111-116
- Sexualität 60. 559f. 575. 596-598. 630.  
633. 637. 663
- Sexualriten 221. 263. 268. 272. 305.  
525. 558f. 576. 618
- Sonnenkult 459. 464. 468. 498f. 603.  
616. 822. 836
- Sonnenscheibe/Flügelsonne 822-824.  
832-834. 836. 841
- Sonnenwagen 454. 516. 546. 685. 821f
- Spinnen 687-689
- Stadttyche 309. 486. 527
- Stellenwert der Quellen 8f. 739-747.  
773-780
- Stempelsiegel 776-778
- Terafim 285-287
- Terrakottafigurinen 266. 439. 467.  
527-529. 532. 767-772. 849.  
877

## Register

- Terrakottaplaketten 811-818. 830. 909. 924
- Transvestie 649-653
- Traueritten 114f. 716f
- Ugarittexte 12f. 15. 266. 424. 568f
- Urim und Tumim 285-287
- Vegetationsgott 110. 624
- Vegetationsgöttin 161. 570f. 580-588
- Verspottung von Fremdgöttern u. ihren Verehrern 109-116. 142. 153
- vordtr Ascherakritik 159. 209. 211. 252f. 349f. 354f. 407-409. 473. 512-517. 917f
- Wallfahrt zum Sinai/Wallfahrtsstation 859. 862-865
- Weben 681f. 685. 687-690. 693-696
- YHWH-Altar/Altäre 73. 75. 79. 166. 170. 185. 188. 193. 201. 350
- Zauberei 46. 58
- Zentralisationsformel 169. 186
- Zweigsgöttin 327. 780-792. 806. 908. 912. 923
- Zweigsymbolik 780-792. 851. 852. 908. 910. 912
- b) Götter und Göttinnen**
- Adonis 301. 525. 621f
- Anat 114. 259. 266. 296. 308. 311. 322. 325. 329-349. 352. 424. 445. 448-451. 471. 518. 568. 580. 611f. 615. 618. 620. 650. 661f. 772. 799f. 810. 816f. 824. 827-829. 888
- Anat-Bethel 21. 448f. 526
- Anat-Yahu 21. 448f. 526. 620
- Aphrodite 457. 525. 527. 649
- Ascher 162
- Aschera s. Sachregister Aschera („Göttin“)
- Aschima 449. 568. 723f
- Ašertu 581
- Ašratum 15. 790
- Aštar/Attar 568. 599
- Astarte 33. 35f. 62. 259. 266. 296. 305. 311. 333. 424. 445f. 457-461. 471. 518. 527. 559. 580f. 613. 614-616. 649-651. 661. 758f. 772. 801. 810f. 824. 828f. 836. 850. 888. 902. 918
- Atargatis 457. 527. 649. 650f
- Aṭirat 15. 511. 559. 569. 570-572. 580f. 584. 587. 598-614. 618. 790. 793. 799-802. 805f. 814f. 826. 828. 887. 926
- Baal 109-118. 255-258. 372f. 568. 574f. 846. 863
- Baal-Karmel 117
- Ba<sup>ʿ</sup>al Ḥammon 499
- Ba<sup>ʿ</sup>alšamem 117. 354. 463. 823
- Ba<sup>ʿ</sup>alat 35
- Banit 450
- Bes 536. 872-876
- Bethel 448-450
- Derketo 15
- Dumuzi 591-595. 617. 624f
- El 114. 354. 568. 598-614. 618. 778. 823f. 863. 911. 924
- Elkurniša 581
- Eschmun 118f
- Gad 162
- Hathor 370. 445. 810
- Herrin von Byblos (*b<sup>ʿ</sup>lt gbl*) 35. 801
- Horon 616f
- Hrm 449
- Isis 370. 525. 529. 816
- Inanna 113. 568. 591-595. 617. 625. 672. 675
- Ištar 62. 184. 311. 424. 445f. 451-456. 471. 518. 544. 568. 614-616. 619. 625. 637. 639f. 649-652. 661. 677f. 695. 758f. 828. 919. 928
- KUBABA 661
- Kybele 660f
- Marduk 568. 591
- Melkart 35. 55f. 111. 117f
- Mut 712
- Mylitta 294. 638. 677
- 𐎎𐎠𐎢𐎣.MAḪ 263
- Osiris 525
- Phanebalos 15
- Qaus 526
- Qudšu 445. 580f. 886
- Reschef 798. 888
- Šgr 458f. 568
- Šhr 598-614. 814f
- Šlm 568. 598-614. 814f
- Šmš 459. 822
- Špš 424. 445. 448. 603. 616f. 801
- Tammus 454. 468. 619. 624-626
- Tannit 15f. 36. 439. 457. 499. 529. 580. 772. 801f. 826. 828
- Zeus *Helipoleites Karmelos* 117



## c) Ortsnamen

Afek/Tell Rās el 'Ēn 267. 584. 785-788.  
811-818. 852. 924  
Akko 117. 830f. 885  
Arad 193. 863  
Aschdod 881-883  
Aschkelon 744  
Bet-El 318-322. 327f. 550  
Bet-Schean 817. 911  
Bostan-esh-Seikh 36  
Byblos 784  
Dan/Tell el-Qādī 863  
Daret et-Tawīla 744f  
Dor 839f  
Ebal 137. 168  
el-Muhraqa 76  
'Elat 696. 857. 859. 865. 867f  
Elephantine 448-451  
Engedi 910  
Emar 849  
Ezjon-Geber/Ġezīret Far'ūn 702  
Ekron/Tēl Miqnē 21. 424. 484f. 584.  
864. 883. 904  
Gaza 865  
Gaza-Region 762. 764. 849  
Garizim 137. 168f. 201  
Geser 783-785. 809. 863  
Gilgal 263. 268f. 271  
Ġilō 910  
Ġinšāfiūt 137  
Hazor 744. 779. 809. 907  
Ġirbet el-Kōm 4. 13. 18. 253. 333. 335.  
350. 424. 462. 464. 470.  
483f. 513. 538. 569. 587.  
779. 863. 898. 903  
Hōrvat Qiṭmūt 526f  
Hōrvat 'Uzzā 857  
Idalion 850  
Jericho/Tell es-Sultān 690  
Jerusalem 841. 843f  
Kadeš-Barnea/Tell el-Qēderat 857f  
Kāmid el-Lōz 757-761. 850  
Karmel 98. 117  
Kibbutz Revadim 584. 811-818. 924  
Kidron 90  
Kischon 32. 89f. 98  
Kition 759-761  
Kuntilet 'Aġrūd 4. 13f. 18. 22. 36f. 333f.  
335. 350f. 373f. 424. 462.  
464. 470. 474f. 483f. 513.  
536. 538. 569. 587. 620.  
653. 695-698. 723. 781. 794.  
805. 835. 854-899. 903. 907

Kurion 881f  
Lachisch/Tell ed-Duwēr 500. 527. 678.  
796-811. 824. 835. 852. 885.  
910  
Makmiš/Tēl Mīkal 309. 527  
Megiddo/Tell el-Mutesellim 794f. 839f.  
844. 882  
Mīnet el-Bēdā 571. 793. 888  
Mizpa/Tell en-Našbe 863  
Nahr el-Muqaṭṭa 89f  
Naḥal Mišmār 792  
naḥal qidrōn 90  
Nebogebiet 850  
Ofra 136f  
Pella/Tabaqāt Fahil 22. 779. 844.  
848-853. 910. 924  
Rāmat Rāhēl/Ġirbet Šāliḥ 440. 769  
Schilo/Ġirbet Sēlūn 841-843  
Šidon 34-36. 799f  
Šāvē Šiyyōn 528f  
Syene 436. 448f. 450. 526  
Taanach/Tell Ta'anek 22. 33. 698.  
779. 781. 818-848. 852. 885.  
923f  
Tell el-'Aġūl 786. 788-800. 830  
Tell Bēt Mirsim 690  
Tell Dēr 'Allā 459. 862  
Tell el-Fār'a Nord 757. 850  
Tell el-Fār'a Süd 786. 809f  
Tell Gemme 839  
Tell el-Hamme 830  
Tēl Ġārāšim/Ġirbet Rās es-Sūq 830.  
885f  
Tell Keisan 911  
Tell Mūsā/Tēl Kittān 193  
Tell Qarnayim 440. 885  
Tell el-Qasīle 761-766. 779  
Tell es-Samak/Šiqmōnā 910  
Tell es-Seba' 744  
Tell Sōfar 136f  
Tello 784  
Tyros 34f. 799f  
Umm el-Biyāra 690  
Ur 784. 792  
Ur-Diqdiqqe 785  
Vašta 785

## d) hebräische Worte u. Wendungen

'ab 370. 375  
'bd pi. 236f  
'æbæn 182f. 283. 362. 370f. 378.  
494-496  
'ahabh'abū 303. 313f

## Register

<sup>ʾ</sup> elāh	291-293	<i>krt</i>	134f. 154. 218f. 248. 477. 486.536
<sup>ʾ</sup> elyāhū	95	<i>kšp/k<sup>ʿ</sup>šāpūm</i>	58-62.283.486
<sup>ʾ</sup> əlohūm <sup>ʾ</sup> aḥerūm	353f. 387. 389f. 426.432f	<i>ktt</i>	729
<sup>ʾ</sup> allōn	293	<i>libnæh</i>	291.330
<sup>ʾ</sup> əlūlūm	181.403	<i>lū<sup>a</sup>ḥ</i>	418f
<sup>ʾ</sup> elōn	293	<i>lšr<sup>ʿ</sup>r</i>	861f
<sup>ʾ</sup> eṣael mizbe <sup>a</sup> ḥ	176.185f	<i>malkat haššāmāyim</i>	423
<sup>ʾ</sup> rg	681f.685.687-690.693-695	<i>mgn/māgen</i>	304f
<sup>ʾ</sup> etnan zōnāh	647f.727-733	<i>mizbe<sup>a</sup>ḥ</i>	202.494-496
<i>ba<sup>ʿ</sup>al/ħabba<sup>ʿ</sup>al</i>	106.256.353f.900.903	<i>m<sup>ʿ</sup>ḥūr kælæb</i>	647
<i>b<sup>ʿ</sup>ə<sup>ʿ</sup>ālūm/ħabb<sup>ʿ</sup>ə<sup>ʿ</sup>ālūm</i>	44f.101.256f.348. 353f	<i>młt ni.</i>	87f
<i>bayūt/bātūm</i>	682.686-689	<i>mamzer</i>	662-665
<i>b<sup>ʿ</sup>rōš</i>	338.343	<i>minḥāh</i>	107f
<i>bošæet/bōš</i>	54.325	<i>mā<sup>ʿ</sup>ōz</i>	136f
<i>bat</i>	294.297	<i>ma<sup>ʿ</sup>ašeh y<sup>ʿ</sup>dē</i>	<sup>ʾ</sup> ādām/ma <sup>ʿ</sup> ašeh yādāyim 387.390f.395f.481.485. 506-508
<i>g<sup>ʿ</sup>bīrah</i>	28f.58.537f	<i>miplæšæet</i>	535-537
<i>gdd hitp.</i>	112-114	<i>maqgel</i>	280-290
<i>gd<sup>ʿ</sup></i>	152.231.244.248	<i>n<sup>ʿ</sup>p</i>	297f.353.381f.670
<i>gid<sup>ʿ</sup>ōn</i>	152	<i>nb<sup>ʾ</sup> hitp.</i>	115
<i>gīl</i>	323f	<i>nābī<sup>ʾ</sup></i>	66.97
<i>gillūlūm</i>	392.534f.707	<i>ngd hi.</i>	280f
<i>gūr</i>	112	<i>nædæer</i>	440f.647
<i>hū<sup>ʾ</sup> hā<sup>ʾ</sup>əlohūm/<sup>ʾ</sup>əlohūm hū<sup>ʾ</sup></i>	74. 83. 86.94.118	<i>n<sup>ʿ</sup>ḥuštān</i>	161.516.828
<i>hlk<sup>ʾ</sup>aḥ<sup>a</sup>rē</i>	44f.88f.101	<i>nḥ</i>	185
<i>hlk<sup>ʾ</sup>əel</i>	722.725	<i>nḥ<sup>ʿ</sup></i>	179.183-185
<i>hrs</i>	75.133.145.150.486	<i>nsk n<sup>ʿ</sup>sākām</i>	353.426
<i>zbḥ/zæbah</i>	197f.202.220.294.670f	<i>na<sup>ʿ</sup>rāh</i>	722-726
<i>zkr</i>	411.420	<i>ntš</i>	133.145.150.153.156. 218f.244.248.683
<i>zimmāh</i>	718f	<i>ntš</i>	477.486
<i>znh/zōnāh</i>	58-62.221f.275f.268.291. 297f.303.576.644. 667-674.677-680.717-720. 733	<i>sæmæel haqqin<sup>ʾ</sup>āh</i>	463.468f
<i>z<sup>ʿ</sup>nūt/z<sup>ʿ</sup>nūnīm</i>	58-62. 252. 275. 277. 268.295	<i>sūr hi.</i>	158.534
<i>zqp</i>	184f	<i>ʿbd</i>	384.386
<i>ḥākmāh</i>	319.520	<i>ʿbd/hwh</i>	106.246.353.465
<i>ḥll</i>	716f.6720	<i>ʿæglôt</i>	321-324
<i>ḥammanūm</i>	496-501	<i>ʿzb</i>	44.46f.65
<i>y<sup>ʿ</sup>līdtānū/y<sup>ʿ</sup>līdtīnī</i>	300f	<i>ʿzæbæel</i>	54
<i>yāmīm rabbīm</i>	42-44	<i>ʿal (ham)mizbe<sup>a</sup>ḥ</i>	134.154f
<i>y<sup>ʿ</sup>rubba<sup>ʿ</sup>al</i>	144	<i>ʿōlāh</i>	107.137
<i>yšn</i>	109-111	<i>ʿkl šūlhān</i>	29
<i>yš<sup>ʿ</sup></i>	142	<i>ʿkr</i>	45f
<i>kawwānīm</i>	438f.451f	<i>ʿnh</i>	74.83.94.329-349
<i>kāl<sup>ʿ</sup> eš ra<sup>ʿ</sup>nān</i>	345	<i>ʿāpār</i>	86
<i>kāl<sup>ʿ</sup> eš</i>	165.169f.178-183	<i>ʿægæl</i>	490
<i>kælæb</i>	647f	<i>ʿeš</i>	179.280-290.349.362. 370f.406
<i>kallāh</i>	294.297	<i>ʿeš wā<sup>ʾ</sup>æbæn</i>	181.362.376f.380-406
<i>komær</i>	323.463.466.546.662	<i>(taħat kāl) ʿeš ra<sup>ʿ</sup>nān</i>	177. 382. 411f
<i>k<sup>ʿ</sup>nāpayim</i>	305.316	<i>ʿašabbūm</i>	310f.315.331.343.348. 350.728f

šb	439f
esāh	325-327
šh mizbe <sup>ah</sup>	187
aštoræt	44. 54
aš <sup>er</sup> rôt šo <sup>n</sup>	458f
psh pi.	72. 106
pæsvæl/p <sup>e</sup> sīlīm	181. 485. 728. 730f
pæsvæl hā <sup>a</sup> šerāh	189. 539. 542-544.
	551
par	132. 151
par haššenī	130-133. 151
par haššōr	130-133
prh/p <sup>e</sup> rī	564
š <sup>e</sup> bā <sup>a</sup> haššāmāyīm	464-467
šūr	378
qādeš/q <sup>e</sup> edesāh	516. 629f. 630f. 637.
	643. 667-674. 733-737. 922
qdš	21. 708
qūm hi.	184. 191. 493
qtr	294. 353. 426. 430. 463.
	467f. 501
qālōn (māginnehā)	299. 302. 304. 315
qæsvæp	327f
qāra <sup>a</sup> b <sup>e</sup> šem	69. 74. 77. 93f. 108f
rū <sup>ah</sup>	299. 316. 319
ræhæm	163
ra <sup>a</sup> nān	345
šyg	109f
š <sup>ah</sup>	109-111
šn <sup>a</sup>	171f. 177
šrp	156. 158. 231. 244. 248.
	536. 728f
š <sup>l</sup> b <sup>e</sup>	280f. 286
šbr	156. 218f. 248
šōr	132. 151
šūr	329-349
š <sup>e</sup> kan šom <sup>er</sup> ōn	321-324
šālah b <sup>e</sup>	40. 50
šmd hi.	476. 486
šmr ni.	216f
šiqqūs/šiqqūšīm	353. 366. 392. 707
šrt	384. 386
tō <sup>a</sup> ebāh	177. 195. 353. 644f
tūrōš	278

e) griechische Worte

ἄλσος	16. 128. 301
σκάνδαλα	304f
φρύγμα	302

f) aramäische Worte

ntbyt <sup>l</sup>	21. 448f
ntyhw	21. 448f

g) ugaritische Worte u. Wendungen

agn	605f
aḫrt	15f. 793
aḫr/ḫr	15f. 340
bn qdš	887
ḡzr	609
gtr	614f
mšt ltm	606f
nth	21
r	477
(w)šbrt ary	829f
qdš	631
qdš w <sup>a</sup> mrr	887
qnyṯ lṯm	611f
rbt	448. 801f
rbt aḫr ym	16. 570. 801f
rhmy	601f. 610-612. 814f

h) (proto-)kanaanäische Worte

lt	292. 799-802
hs bdlb <sup>t</sup>	827-829
labi <sup>a</sup> tu	826-832
mtn	798f

i) akkadische Worte u. Wendungen

assinnu	113. 593. 609. 651f. 661
bēlet šēri	16. 790
entu	639
ilāni u ištārāti	44f
ištāritu	639
ḫarimtu	639f. 678
kaššāpu/kaššāptu	60
kamānu	438. 452
kezertu	639
kulmašītu	639
kurgarru	113. 609. 651f. 661
mahḫū(m)	113. 115
nadītu	639
qadīštu	637-640. 677
šarrat šamē	445. 451f
umman/ubanu	33f
zaqāpu	184f

