

III

Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel

War sie erst deuteronomistisch,
diente sie der Unterdrückung der Frauen?*

Von Georg Braulik, Wien

Hat das Alte Testament, indem es die Göttin Aschera ablehnte, gleichzeitig die israelitische Frau aus Aufgaben im öffentlichen Gottesdienst herausgestoßen, vielleicht sogar ohne für diesen Rollenverlust irgendeinen Ersatz zu schaffen?¹ Diese Vermutung liegt nahe, falls der Aschera-Kult nicht nur weibliche Elemente mit der Jahwe-Vorstellung verbunden hatte, sondern auch den Frauen besondere Möglichkeiten kultischer Aktivität bot². Mit einer solchen gesellschaftlichen Veränderung zuungunsten eines Geschlechts stünde das vom Jahweglauben beanspruchte Humanum in Frage. Die Erforschung der Geschichte der Göttin Aschera betrifft deshalb heute nicht nur ein Kapitel Geschichte der Jahwe-allein-Verehrung, sondern auch die Rolle von Mann und Frau innerhalb des alttestamentlichen Entwurfes von „Welt“.

Genauer: Innerhalb einer ganz bestimmten Konstruktion der Gesellschaft „Israel“, nämlich derjenigen, die in der Gesetzgebung des Deuteronomiums zu finden ist. Denn hier tritt ein zweites Problem hinzu. Die biblische Polemik gegen das hölzerne Kultobjekt und die damit anvisierte Göttin³ wird heute fast allgemein als die Neuerung

* Ich widme diesen Beitrag Dr. Christine Mann zum Dank für die vielen Jahre gemeinsamer Arbeit im Institut für die Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Wiener Katholisch-Theologischen Fakultät.

¹ So zuletzt *Marie-Theres Wacker*, Jahwe und Aschera. Feministisch-theologische Überlegungen zu einem Götterkampf (unpubliziertes Vortragsmanuskript, 1990) 15.

² Das vertritt zum Beispiel *Silvia Schroer*, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Fribourg – Göttingen 1987, 41.

³ Das Alte Testament bezeichnet mit Aschera sowohl die Göttin als auch ihr Kultsymbol, einen als Holzpfehl stilisierten Baum. Darauf hat jüngstens *John Day*, Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature: JBL 105 (1986) 385–408, hier 397–406, hingewiesen. Daß die Göttin und ihr Kultobjekt nicht zu trennen sind, wurde zuletzt von *Urs Winter*, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Fribourg – Göttingen 1987, 555–560, betont. *Mark S. Smith*, The Early History of God. Yahweh

der Deuteronomisten betrachtet. Als typischer Vertreter des heute Gängigen kann Saul M. Olyan gelten, der Verfasser der jüngsten Aschera-Monographie⁴. Nach ihm hat die deuteronomistische Schule nicht etwa ein dem Jahwekult fremdes, heidnisches Element verworfen. Die Verehrung der Göttin und ihres Kultsymbols sei vom Staatskult in Israel und Juda, von der Volksreligion und von streng konservativen Jahwegläubigen als traditionellerweise legitim angesehen worden und habe in der Zeit der Monarchie auch große Popularität besessen. Erst die deuteronomistischen Neuerer hätten die Verehrung der Aschera aufgrund einer bewußten Assoziation der Göttin mit dem Baalskult als Apostasie gebrandmarkt – zu Unrecht, denn die kanaanäische Religion dieser Zeit habe Baal und Aschera gerade nicht miteinander verbunden⁵. Man konnte vorher gegen Baal sein, ohne etwas gegen die Aschera zu haben. Das damit gegebene religionsgeschichtliche Problem lautet nach Olyan so: „It is extremely difficult to explain why one group of anti-Baal Yahwists (Dtr) would oppose the asherah while other anti-Baal circles seem not to have opposed it, and possibly even approved of it.“⁶ Seine Lösung besteht darin, daß die Deuteronomisten den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes logisch ausdehnten⁷. Also eine intellektuelle Operation. Zuerst habe es nur eine Rivalität zwischen Jahwe und Baal, zwei männlichen Gottheiten, gegeben. Aschera habe friedlich zu Jahwe gehört. Dann sei sie tendenziös Baal zugeordnet worden. Dadurch sei sie logischerweise in den Gegensatz hineingeraten.

Die Annahme, Aschera habe bis zum Deuteronomium einen

and the Other Deities in Ancient Israel, San Francisco 1990, 80–94, versucht zu zeigen, daß Jahwe und Aschera vielleicht schon in der frühen Richterzeit miteinander verschmolzen. Danach gab es nur mehr das Symbol der Aschera, den Holzpfehl. Er erfüllte ohne Verbindung mit der Göttin, der er seinen Namen verdankte, verschiedene Funktionen im Jahwekult. Trotzdem entzündete sich an dieser „Aschera“ unter deuteronomistischem Einfluß die Kritik. Ihr Name wurde mit der Göttin Astarte in Zusammenhang gebracht. Auch die Zuständigkeit der Aschera für Fruchtbarkeit und Heilung stieß auf Widerspruch, ihre mantische Verwendung provozierte die prophetische Ablehnung. Daß Aschera in der Königszeit eine israelitische Göttin war, ist zwar nach *Smith* eher unwahrscheinlich, bleibt allerdings bei anderer Bewertung der biblischen und außerbiblischen Texte durchaus diskutabel.

⁴ *Asherah and the Cult of Yahweh in Ancient Israel* (SBL.MS 34), Atlanta/Ga. 1988, 3–22. *Olyan* arbeitet allerdings mit dem „Deuteronomistischen Geschichtswerk“ völlig unkritisch, unterscheidet nicht zwischen Quellen und Redaktion(en) und reflektiert auch nicht über Schichtung und Zeitansatz.

⁵ *Olyan* ist sich allerdings bewußt, daß der Großteil der Autoren Aschera in der Eisenzeit als Gefährtin Baals – und nicht mehr Els, wie in der Bronzezeit – annimmt (Asherah [s. Anm. 4] 6 Anm. 16 und 38–61).

⁶ *Olyan*, Asherah (s. Anm. 4) 3.

⁷ *Olyan*, Asherah (s. Anm. 4) 4 und 72 f.

selbstverständlichen Platz in der Religion Israels gehabt, wird vor allem von außerbiblischen Quellen her entwickelt. Biblische Notizen werden, soweit sie aufgrund von literar- und redaktionskritischen Überlegungen nicht schon sofort als deuteronomistisch oder noch jünger beurteilt werden, in dieses Bild eingepaßt.

Zu diesem Fragenkomplex, der offenbar auf mehreren Ebenen gleichzeitig verhandelt wird, möchte ich in folgender Reihenfolge einige Beobachtungen vorlegen.

1. Was ergibt sich denn wirklich aus nicht-biblischem Material für die Frage der Verehrung der Göttin Aschera im Israel der vordeuteronomischen und der beginnenden deuteronomischen Zeit? Hier ist darzustellen, was heute das religionsgeschichtlich relevante archäologische Material der Eisen-II-Zeit für die Aschera-Verehrung in Israel nahelegt.

2. 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.

3. Hat das Deuteronomium zusammen mit der bei ihm zweifellos vorhandenen Verurteilung jeder Art von Aschera-Kult auch die Frau in Israel gesellschaftlich weiter an den Rand gedrängt? Hier läßt sich eine genau in die andere Richtung laufende Tendenz des Deuteronomiums aufweisen.

I. Archäologie und Inschriften: Ein religiöser Umbruch im 8. Jahrhundert?

John S. Holladay Jr. erfaßt in seinem Artikel „Religion in Israel and Judah Under the Monarchy: An Explicitly Archaeological Approach“⁸ statistisch alle archäologischen Daten kultischer Architektur und „religiöser“ Gegenstände, die an „nichtkonformen“ Kultstätten und in Wohnquartieren gefunden wurden, und wertet sie für die religiöse Praxis aus. Das Bild hängt natürlich von den Zeiten ab, aus denen es Zerstörungsschichten gibt, und von den bisher vorliegenden Grabungsberichten, die weithin nur wichtige Städte betreffen. Trotzdem enthält die Untersuchung von Holladay für unsere Frage zwei wichtige Ergebnisse.

⁸ In: *Patrick D. Miller / Paul D. Hanson / S. Dean McBride* (Hrsg.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, 249-299.

Erstens liefern Lage, Größe und Bauweise eines „Heiligtums“, aber auch die Anhäufung von religiösem Inventar archäologische Kriterien, um die offiziellen, nationalen Tempel und Gottesdienste klar von den damit nicht konformen, aber tolerierten Kultstätten und Kulturen zu unterscheiden⁹.

Spezielles Interesse verdienen zweitens die vielen verschiedenartigen Frauenfigürchen, die neben Pferd-Reiter-Darstellungen, Tierkulpturen, Gefäßen für Speisen, Keramikgeräten, Miniaturmöbeln, Lampen und anderem mehr in israelitischen wie judäischen Privathäusern entdeckt wurden¹⁰. Die gleichen Typen finden sich nämlich auch in philistäischen bzw. phönikischen Heiligtümern und in den nichtkonformen Kultstätten Israels und Judas. Das läßt darauf schließen, daß diese Gegenstände eine religiöse Funktion erfüllt haben. Innerhalb der städtischen Wohngebiete sind sie – wie die am besten dokumentierten Grabungen in Beerscheba, Tell Bet Mirsim, Tell en-Nasbeh und Hazor zeigen – regelmäßig, wenn auch in unterschiedlicher Verteilung, anzutreffen. Vom Typ her dominieren unter ihnen statistisch die sogenannten „Säulenfigürchen“¹¹. Bei diesen Frauenplastiken handelt es sich offenbar um das religiöse Zentralobjekt der einzelnen Familien. In keinem der Häuser von Tell Bet Mirsim und Beerscheba zum Beispiel findet sich mehr als ein Exemplar dieser Statuette¹². Die Säulenfigürchen dienten offenbar als „Hausikonen“, konnten aber auch als „Ex Voto“ mit einem bestimmten Gebetsanliegen für ein Heiligtum gestiftet oder Verstorbenen ins Grab mitgegeben werden¹³. Welche Göttin in ihnen dargestellt wird, wird diskutiert. Häufig wird sie als Aschera gedeutet, die möglicherweise Attribute der Anat und Astarte an sich gezogen

⁹ Zur Theorie religiöser Organisation in typischen syro-palästinischen Nationalstaaten der Eisen-II-Zeit und ihrer archäologischen Verifizierung im davidisch-salomonischen Reich sowie den getrennten Monarchien s. *Holladay*, *Religion* (s. Anm. 8) 266–280. Als allgemeinen „Lehrsatz“ formuliert *Holladay* (a. a. O. 267): „Corporate expression in a typical Iron II Syro-Palestinian nation-state should have operated on several different levels, each with its own place in the social order and each with its own set of material affects.“

¹⁰ S. dazu *Holladay*, *Religion* (s. Anm. 8) 275–280.

¹¹ Bei diesem Statuettentyp ist der Unterkörper nicht ausgebildet, sondern hat die Form eines Säulchens. Stark betont sind dagegen die Brüste, die oft von den Händen gehalten werden. S. dazu *James R. Engle*, *Pillar Figurines of Iron Age Israel and Ashera-Ashérim*, Ann Arbor 1981. Die beiden Grundvarianten dieses Typs der „nackten Frau“ und seine neueren Fundorte beschreibt zuletzt *Winter*, *Frau* (s. Anm. 3) 107–109.

¹² S. *Holladay*, *Religion* (s. Anm. 8) 276 f.

¹³ *Winter*, *Frau* (s. Anm. 3) 131.

hat¹⁴. Aus dem Vorkommen der Frauenfigurinen hat man geschlossen, daß es in Israel nicht allzu gut mit der Ausschließlichkeit der Verehrung Jahwes gestanden sei und daß die Figürchen „Bestandteil des ‚Bodensatzes‘ der Volksfrömmigkeit“ gewesen wären¹⁵.

Holladay hat die Funde nach ihrem Vorkommen in den einzelnen Schichten aufgeschlüsselt¹⁶. Es zeigt sich, daß diese Hauskulte nicht zu allen Zeiten mit gleicher Intensität betrieben wurden. In Hazor zum Beispiel – wo wir über die beste Stratigraphie der Eisen-II-Zeit verfügen – erhöht sich die Zahl der religiösen Objekte im Stratum V (nach 750 v. Chr.) gegenüber den vorausgehenden Strata XI–VI und den folgenden Strata IV–III durchschnittlich um ca. 500 Prozent. In Lachisch dürfte der Kult der *dea nutrix* nur in der letzten Siedlungsperiode, also von 720 bis 587 v. Chr. bzw. von 610 bis 587 (je nach der Datierung von Lachisch III in 701 bzw. 597), vollzogen worden sein. Ähnliches gelte für die entsprechenden Funde aus Jerusalem Höhle I und Samaria Kultstätte E 207¹⁷. Jedenfalls dürfte sich in der enormen Zunahme der für die Eisen-II-C-Zeit typischen Säulenfigürchen während der zweiten Hälfte des 8. und im 7. Jahrhundert eine sprunghaft ansteigende Popularität der Verehrung der Göttin, wahrscheinlich der Aschera, spiegeln.

¹⁴ Das Säulenfigürchen hat erstmals *Raphael Patai*, *The Hebrew Goddess*, New York 1967, 29–52, als Aschera identifiziert. *Ruth Hestrin*, *The Lachish Ewer and the Asherah*: IEJ 37 (1987) 212–223, hier 222, sieht im Säulchen einen Baumstrunk – die Aschera – dargestellt. Zusammen mit den großen Brüsten symbolisiere er die Leben und Nahrung spendende Muttergöttin. Die Interpretation der Säulenfigürchen als *ʿšrym* hat *Winter*, *Frau* (s. Anm. 3) 557, kritisiert. Seine Argumentation bleibt aber in falschen Alternativen stecken. Hinter den aktuellen Forschungsstand fällt der Hinweis von *Jeffrey H. Tigay*, *Israelite Religion. The Onomastic and Epigraphic Evidence*, in: *Ancient Israelite Religion* (s. Anm. 8) 157–194, 192f Anm. 116, auf die sogenannten „Astarte-Figürchen“ zurück: Sie verkörperten nur, was Frauen sich am meisten wünschten und magisch herbeizuzwingen versuchten. Gegen die Darstellung einer Göttin spreche, daß in israelitischen Personennamen, im Unterschied etwa zu phönizischen, Göttinnen nicht erwähnt werden. S. dazu unten.

¹⁵ So zum Beispiel *Martin Rose*, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit* (BWANT 106), Stuttgart 1975, 185 f, Zitat 186. *Rose* (a. a. O. 184–186) meint allerdings, die Säulenfigürchen, die er von einem kanaanäischen „Astarte-Typ“ abhebt und einem „Aschera-Typ“ zurechnet, wären vor allem im engeren Horizont Israels, besonders im südlichen Teil Palästinas, verbreitet gewesen und zögen sich durch alle Besiedlungsphasen bis zur späten Königszeit. Es sei unwahrscheinlich, daß sich der Verehrerkreis der Aschera nur aus dem kanaanäischen Bevölkerungsteil des Staatsverbandes zusammengesetzt hätte. Jedenfalls waren die Statuetten nicht nur in der ungebildeten, primitiveren Unterschicht beheimatet, sondern fanden sich – wie zum Beispiel die Ausgrabungen von Ramat Raḥel zeigen – auch im Bereich des königlichen Palastes.

¹⁶ *Religion* (s. Anm. 8) 278–280.

¹⁷ *Religion* (s. Anm. 8) 280; ferner 257 f, 259 f, 274 f.

Von der Aschera sprechen ausdrücklich eine Inschrift von ǰirbet el-Qōm und das Material aus Kuntilet 'Aǰrud. Falls das Wort *šrh hier nur als Nomen mit der Bedeutung „Frau, Gefährtin“ verwendet würde – wofür es im Hebräischen jedoch keinen Beleg gibt –, bliebe offen, um welche Göttin es sich dabei handelt¹⁸. Doch würde selbst in diesem Fall die Wortwahl implizit wieder auf Aschera als Personennamen der Göttin deuten.

Die Grabritzungen in ǰirbet el-Qōm, 14 km westlich von Hebron, also im judäischen Kernland, werden um 750¹⁹ bzw. um 700 v. Chr.²⁰ datiert. Sie stammen somit aus der Periode, in der die Belege der Säulenfigürchen plötzlich zunehmen. Der Text ist von einem als vermögend bezeichneten Urijahu geschrieben, bildet also kein Relikt einer bloß in sozial unteren Bevölkerungsschichten vertretenen „Volksreligion“. Transkription und Übersetzung der Grabinschrift sind zwar bis heute diskutiert²¹. Doch gibt es gute Argumente für die Annahme, daß hier Jahwe „durch seine Aschera“, d. h. zumindest durch den mit dem Jahwealtar assoziierten Sakralpfahl der Göttin, den Urijahu segnet und vor den Feinden rettet²². Obwohl dabei die Aschera Jahwe untergeordnet ist, kommt ihr doch eine gewisse Eigenständigkeit zu, die von vergleichbaren Größen wie Altar oder Mazzebe nirgends nachweisbar ist²³. Wir brauchen aber die Aschera gar nicht auf den im Holzpfehl anschaulich gemachten Aspekt der Segenskraft Jahwes, der erst auf dem Weg zur Personifizierung wäre, zu reduzieren²⁴. Die Aschera kann Jahwe auch als eine eigen-

¹⁸ So *Baruch Margalit*, *The Meaning and Significance of Ashera*: VT 40 (1990) 264–297, hier 276 f.

¹⁹ *William G. Dever*, *Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet El-Kom*: HUCA 40–41 (1970) 139–204, hier 165; *André Lemaire*, *Les inscriptions de Khirbet El-Qom et l'Asherah de Yhwh*: RB 84 (1977) 597–608, hier 603.

²⁰ Frank Moore Cross nach einem Hinweis bei *Dever*, *Khirbet El-Kom* (s. Anm. 19) 165 Anm. 53.

²¹ S. dazu zuletzt *Judith M. Hadley*, *The Khirbet el-Qom Inscription*: VT 37 (1987) 50–62 (Literatur); *Baruch Margalit*, *Some Observations on the Inscription and Drawing from Khirbet el-Qōm*: VT 39 (1989) 371–378, hier 372 f.

²² Die Lesung *šerā bestreitet *Siegfried Mittmann*, *Die Grabinschrift des Sängers Uriahu*: ZDPV 97 (1981) 139–152. Dagegen interpretiert *Margalit*, *Some Observations* (s. Anm. 21) 371, sogar bestimmte Ritzter unter den ersten vier Zeilen als Skizze eines rudimentären Baums, auf den in weiteren zwei Zeilen l'šrth und wl[š]rth folgen. Der Name der Göttin würde also auch durch ihr Kultsymbol gedeutet. Zum Lebensbaum auf Krug A aus Kuntilet 'Aǰrud s. unten.

²³ *Klaus Koch*, *Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem*: UF 20 (1988) 97–120, hier 99.

²⁴ Zum Beispiel gegen *André Lemaire*, *Who or What Was Yahweh's Asherah? Startling New Inscriptions from Two Different Sites Reopen the Debate about the Meaning of Ashera*: BARev 10 (1984) 42–51, hier 51. Nach *P. Kyle McCarter*, *Aspects of the Reli-*

ständige Göttin zugeordnet sein, wenn man *lyhwh* und *l'srth* zum Beispiel als eine Art stereotypes Hendiadys interpretiert²⁵. Die Formel „Sei gesegnet von Jahwe und seiner Aschera“ dürfte in der Mitte des 8. Jahrhunderts sogar ein populärer Segen gewesen sein²⁶.

Er findet sich auf zwei mit Zeichnungen und Inschriften reich geschmückten Vorratskrügen von Kuntilet 'Ağrud 50 km südlich von Kadesch-Barnea²⁷. Die ganze Anlage war höchstwahrscheinlich kein Wüstenheiligtum oder religiöses Zentrum, sondern eine Karawanserei bzw. Wegstation²⁸. Die uns interessierenden Passagen der beiden wichtigsten Kruginschriften lauten in ihrer jüngsten Bearbeitung²⁹: „... Ich segne euch durch Jahwe von Samaria und durch seine Aschera“ (Krug A) bzw. „... Ich segne dich durch Jahwe von Teman³⁰ und durch seine Aschera. Möge er dich segnen und behüten ...“ (Krug B). Die Segensformel *brk l-* läßt im Anschluß an die Präposition nur eine göttliche Person oder Wirksamkeit zu³¹. Vor al-

gion of the Israelite Monarchy. Biblical and Epigraphic Data, in: *Ancient Israelite Religion* (s. Anm. 8) 137–155, hier 149, meint **šerat yahweh* „,the Sign/Mark of Yahweh' or perhaps even ,the Effective/Active Presence of Yahweh'“. Als kultisch verfügbare Gegenwart Jahwes wäre die Aschera als „hypostatic personality“ verehrt worden.

²⁵ Zu dieser Wiedergabemöglichkeit s. *Hadley*, Khirbet el-Qom Inscription (s. Anm. 21) 56f. Sie weist a. a. O. 58f auch die Deutung von *l'srth* als Vokativ-*l* und **šer-rātā* mit doppelter Feminisation anstelle eines enklitischen Personalpronomens, wie sie *Zioniy Zevit* (The Khirbet el-Qom Inscription Mentioning a Goddess: *BASOR* 255 [1984] 39–47, hier 45) vertritt, zurück. – Nach *Manfred Weippert*, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: *Jan Assmann / Dietrich Harth* (Hrsg.), *Kultur und Konflikt* (edition suhrkamp 1612), Frankfurt 1990, 143–179, hier 171 Anm. 40, spricht das Personalsuffix der 3. m. sg. in *'srth* „seine Aschera“ nicht gegen die Deutung von **šrh* als Name einer Göttin. Da es Gottesbezeichnungen wie „die Anat des Bethel“ und „die 'Aštar des Kamos“ gibt, kann auch die grammatische Möglichkeit, den im Genitiv stehenden Gottesnamen durch ein Possessiv-(= Genitiv-)Suffix (*'srth* = **šrt YHWH* „die Aschera des Jahwe“) zu ersetzen, kaum gelehnet werden.

²⁶ *Lemaire*, Yahwe's Asherah (s. Anm. 24) 44.

²⁷ Die jüngste Zusammenfassung der Diskussion der wichtigsten Texte und Zeichnungen der beiden Pithoi und zugleich überzeugende Lösungen ihrer Probleme bietet *Judith M. Hadley*, *Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntilet 'Ajrud: VT* 37 (1987) 180–211. Ich verzichte deshalb im folgenden auf weitere Belege aus der älteren Literatur.

²⁸ *Hadley*, Two Pithoi (s. Anm. 27) 184 und 207f. Die Multifunktionalität dieses „microcosm of the cosmopolitan reality“ Israels und darunter dann die kultische Bedeutung des Ortes unterstreicht *Michael David Coogan*, *Canaanite Origins and Lineage. Reflections on The Religion of Ancient Israel*, in: *Ancient Israelite Religion* (s. Anm. 8) 115–124, hier 118f.

²⁹ *Hadley*, Two Pithoi (s. Anm. 27) 182–187.

³⁰ Die Lesart „Jahwe von Teman“ ist aber aufgrund weiterer Beobachtungen von *Hadley*, Two Pithoi (s. Anm. 27) 187f, wieder unsicher geworden.

³¹ Das betont zuletzt *Margalit*, *Meaning* (s. Anm. 18) 276. S. auch *Manfred Weippert*, *Zum Präskript der hebräischen Briefe von Arad: VT* 25 (1975) 202–212, hier 210f.

lem aus paläographischen Gründen dürften beide Texte zwischen 776 und 750 v. Chr. geschrieben worden sein³², stehen also in zeitlicher Nachbarschaft zu den bisher besprochenen Funden. Ob die beiden Bes(ähnlichen³³)-Figuren Jahwe und die Göttin Aschera darstellen und die Inschrift über ihnen dann einen Kommentar dazu bildet, ist diskutiert³⁴. Sicher ist der (die) sie begleitende Leierspieler(in) nicht mit der Aschera zu identifizieren³⁵. Die Göttin könnte (auch) in ihrem Symbol, dem von zwei Steinböcken flankierten Lebensbaum, auf der anderen Seite des Kruges A dargestellt sein³⁶. Für diese Identifizierung spricht besonders auch die Anordnung dieses Motivs über einem Löwen³⁷. Darüber hinaus werden in weiteren, fragmentarisch erhaltenen Bitten und Segenswünschen auf Steingefäßen, Wänden und Türpfosten neben Jahwe auch El, Baal und Aschera angerufen³⁸. Insgesamt bezeugen die Inschriften wie die religiösen Darstellungen wohl eine multikulturelle Herkunft³⁹. So

³² *André Lemaire*, *Date et origine des inscriptions hébraïques et phéniciennes de Kuntilet 'Ajrud*: SEL 1 (1984) 131–143, hier 139.

³³ Zuletzt hat *Margalit*, *Meaning* (s. Anm. 18) 275 und 288 f, darauf verwiesen, daß die beiden Figuren rinderähnlich, der ägyptische Bes aber stets löwengestaltig ist.

³⁴ *Hadley*, *Two Pithoi* (s. Anm. 27) 189–196 und 207. Jüngstens sieht *Margalit*, *Meaning* (s. Anm. 18) 288–291, in der geringeren Größe, den Brüsten und der Stellung der rechten Figur hinter der linken im Vordergrund stehenden Gestalt weibliche Züge ausgedrückt. Auch die Unterschiede in der Haartracht würden für eine Darstellung von Mann und Frau sprechen. Die „Schleife“ zwischen den Füßen beider Figuren sei „almost certainly an animal tail rather than a phallus“ (a. a. O. 288). S. ferner a. a. O. 277 und 295.

³⁵ *Hadley*, *Two Pithoi* (s. Anm. 27) 196–207; *Margalit*, *Meaning* (s. Anm. 18) 289–291. – Einen assoziativen Zusammenhang von Inschriften und Zeichnungen und weitere kultische Konnotation der Aschera (und ihrer Segenskraft) auf den Krugscherben nimmt *Schroer*, *Bilder* (s. Anm. 2) 37, an.

³⁶ *Hadley*, *Two Pithoi* (s. Anm. 27) 204 f. Aus Palästina stammt auch ein halbes Dutzend Stempelsiegel, die säugende Capriden zeigen: *Othmar Keel*, *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes*. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs (OBO 33), Fribourg – Göttingen 1980, 114 f. Das Motiv verkörpert zwar eine numinose Macht, ist aber nicht streng auf eine bestimmte Göttin bezogen (a. a. O. 142). Das säugende Muttertier findet sich in der palästinischen Glyptik bereits in der Spätbronze-II-B-Zeit, relativ häufig dann in der Eisen-I-Zeit und auch noch in der Eisenzeit-II-C (*Menakhem Shoval*, *A Catalogue of Early Iron Stamp Seals from Israel*, in: *Othmar Keel / Menakhem Suval / Christoph Uehlinger*, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel, III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop* [OBO 100], Fribourg – Göttingen 1990, 67–161, hier 105–111).

³⁷ *Schroer*, *Bilder* (s. Anm. 2) 38 f; *Hestrin*, *Lachish Ewer* (s. Anm. 14) 214 f und 221. Zurückhaltender urteilt *Hadley*, *Two Pithoi* (s. Anm. 27) 205.

³⁸ *Zeev Meshel*, *Kuntilet 'Ajrud. A Religious Centre from the Time of the Judean Monarchy on the Border of Sinai* (Catalogue [The Israel Museum] 175), Jerusalem 1978, ohne Seitenangaben.

³⁹ *Pirhiya Beck*, *The Drawings from Horvat Teiman (Kuntilet 'Ajrud): Tel Aviv 9* (1982) 3–86, hier 43–47.

wird man sagen müssen, daß Kuntilet 'Ağrud über den spezifischen Bereich der gemeinsamen religiösen Tätigkeit („the specific area of corporate religious activity“) im Israel oder Juda der Königszeit keine Auskunft gibt⁴⁰.

Jüngstens ist aus dem philistäischen Grenzgebiet zu Juda ein weiteres Zeugnis für Aschera ans Tageslicht gefördert worden. In Tell Miqne, der alten Philisterstadt Ekron, wurden 15 Inschriften, -fragmente und Buchstaben entdeckt⁴¹. Sie waren auf großen Vorratskrügen angebracht, die aus einem Gebäude des 7. Jahrhunderts v. Chr. in der „elite zone“ der Stadt stammen. Die Anlage diene offenbar kultischen Zwecken. Denn mit den Krügen wurden im gleichen Raum auch Hörneraltärchen und Kelche ausgegraben. Ob die Inschriften in Althebräisch, Phönizisch oder Philistäisch verfaßt sind, läßt sich nicht sicher feststellen. Unter den sechs ganz erhaltenen Wörtern finden sich auf einem Gefäß *l'srt* „für Aschera“ und *qdš* „heilig“⁴²; ferner (den bloß amerikanischen Angaben zufolge) „for the shrine“ und „oil“⁴³ auf anderen Gefäßen. Nach dem Leiter der Grabung, Seymour Gitin, könnten die mit den Inschriften versehenen Vorratskrüge Öl für einen Ritus zu Ehren der Göttin Aschera gespeichert haben⁴⁴.

Die bei den Kruginschriften von Kuntilet 'Ağrud erwähnte Verbindung eines heiligen Baumes mit der Aschera hat Silvia Schroer in ihrem Artikel „Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze-II-B-Zeit bis zu Jesus Sirach“⁴⁵ ausführlich untersucht. Sie weist nach, daß der Baum bzw. Zweig oder das weibliche Schamdreieck ikonographisch mit einem Göttinentyp austauschbar sind, den sie „Zweiggöttin“ nennt. Ihre Bildtradition reicht in Palästina bis in die Mittlere Bronzezeit (1750 v. Chr.) zurück. Die lebensfördernde und lebenerneuernde Zweiggöttin wird später mit der hölzernen Aschera identifiziert. Sie findet sich im eisenzeitlichen Israel –

⁴⁰ Holladay, Religion (s. Anm. 8) 259.

⁴¹ Seymour Gitin, Ekron of the Philistines, Part II: Olive-Oil Suppliers to the World: BAR 16/2 (1990) 33–42 und 59, 41 und 59 Anm. 18; Artifacts. News, Notes and Reports from the Institutes: Cultic Inscriptions Found in Ekron: BA 53 (1990) 232.

⁴² Gitin, Ekron (s. Anm. 41) 59 Anm. 48.

⁴³ Inscriptions (s. Anm. 41).

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ In: Max Küchler / Christoph Uehlinger (Hrsg.), Jerusalem. Texte – Bilder – Steine. Im Namen von Mitgliedern und Freunden des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz zum 100. Geburtstag von Hildi + Othmar Keel-Leu (NTOA 6), Fribourg – Göttingen 1987, 201–225.

neben einem Tonständer aus Taanach (10. Jahrhundert v. Chr.)⁴⁶ und der Krugmalerei aus Kuntilet 'Ağrud – auf einer Gruppe von skaraboiden Siegeln⁴⁷. Sie stammen zumeist aus großen Städten. Auf ihnen wird ein stilisierter Baum von zwei Verehrern, die gewöhnlich, den Segen beschwörend, einen oder beide Arme erhoben haben, flankiert. Das Motiv taucht ab dem 12. Jahrhundert in ganz Palästina auf und läßt sich bis ins 8. Jahrhundert verfolgen⁴⁸. Auffallend ist, daß weibliche Gottheiten in der Eisenzeit nicht mehr, wie es in der Mittel- und Spätbronzezeit üblich war, anthropomorph⁴⁹ dargestellt bzw. durch ihre Scham symbolisiert werden. Die ursprünglich primär weibliche Konnotation des stilisierten Baums ergibt sich nur mehr aus der Bezeichnung heiliger Bäume als Ascheren. Sehr selten findet sich in der Eisen-II-Zeit das Motiv eines einzelnen, vor einem Bäumchen stehenden oder sitzenden Verehrers⁵⁰.

Mit den architektonischen und ikonographischen Funden kontrastiert das außerbiblische onomastische Material der Königszeit, das Jeffrey H. Tigay⁵¹ vom 9. Jahrhundert an auf seine theophoren Elemente hin durchgearbeitet hat. Demnach⁵² sind von den aus In-

⁴⁶ Nach *Schroer*, Bilder (s. Anm. 2) 39, könnten auf diesem von P. W. Lapp ausgegrabenen Kultständer Jahwe und Aschera einander zugeordnet sein.

⁴⁷ *Schroer*, Zweiggöttin (s. Anm. 45) 212–215 bzw. 218.

⁴⁸ *Karl Jaroš*, Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2–3: ZAW 92 (1980) 204–215, hier 207–210; *Schroer*, Bilder (s. Anm. 2) 34 Anm. 63 und 64. Insgesamt handelt es sich um elf Siegel, die für Israel in Frage kommen. Sie stammen allerdings fast alle aus der Eisen-II-A/B-Zeit. Einer mündlichen Mitteilung von Christoph Uehlinger zufolge gehören die von *Schroer*, Zweiggöttin (s. Anm. 45) 212, angeführten Skaraboiden (Abbildung 25 und 26 a. a. O. 213) nicht zum Typ der Zweiggöttin, zeigen aber die Aschera des offiziellen Staatskultes.

⁴⁹ Zu den Siegelamuletten s. *Othmar Keel*, Früheisenzeitliche Glyptik in Palästina/Israel. Mit einem Beitrag von H. Keel-Leu, in: *Keel/Shuval/Uehlinger* (Hrsg.), Studien (s. Anm. 36) 331–421, hier 416 (hier wird auch eine vielleicht mögliche Ausnahme notiert). Nur der bereits erwähnte Ständer aus Taanach (s. dazu Anm. 46) zeigt in dem untersten Register die nackte Göttin, die als Herrin der Tiere zwei Löwen hält, während zwei Register darüber ein Baum mit Capriden, wiederum flankiert von zwei Löwen, zu sehen ist.

⁵⁰ Gegen *Schroer*, Zweiggöttin (s. Anm. 45) 212 f, nach der dieser Bildtyp im 8.–7. Jahrhundert v. Chr. häufig anzutreffen sei. Sie belegt aber ihre Angabe nur mit einem Skaraboid aus Samaria und einer Keramikscherbe aus En-Gedi, die nicht spezifisch auf die Zweiggöttin zu beziehen sind (Hinweis von Chr. Uehlinger).

⁵¹ *You shall have no Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (HSS 31), Atlanta/Ga. 1986. Die biblischen theophoren Personen- und Ortsnamen vor dem 9. Jhd. bis zu David analysiert *Johannes C. de Moor*, *The Rise of Yahwism* (BETHL XCI), Löwen 1990, 10–41.

⁵² *No Other Gods* (s. Anm. 51) 12–15. In der Statistik nicht berücksichtigt sind 77 weitere Namen mit dem theophoren Element 'el „Gott“ bzw. „El“ und 'eli „mein Gott“, weil die damit gemeinte Gottheit unbestimmt bleibt (a. a. O. 12). Das Alte Testament kennt 466 Personen aus vorexilischer Zeit mit theophoren Namen. Von ihnen sind

schriften bekannten 592 Personennamen, die eine Gottheit erwähnen, 557 (94,1 %) jahwehaltig. Nur 35 (5,9 %) nennen wahrscheinlich andere Götter. Sie kommen zum Großteil aus Randbereichen des Landes. 5 von den 6 baalhaltigen Belegen stammen aus der Gegend von Samaria und aus dem 9. Jahrhundert⁵³. Im übrigen ist Baal unter den Göttern der einzige, der sich auch im Alten Testament findet. Göttinnen fehlen überhaupt⁵⁴. Allerdings spiegelt sich in Onomastika nicht immer exakt die tatsächliche religiöse Verehrung, vor allem nicht die Volksfrömmigkeit⁵⁵.

Es gab also in der Königszeit in Israel und Juda neben der offiziellen bildlosen Jahweverehrung sowohl in Heiligtümern außerhalb der Städte als auch in den Wohnquartieren einen nichtkonformen Kult. In ihm gab es „Bilder“, vor allem Darstellungen der Göttin, wahrscheinlich der Aschera⁵⁶. Dem archäologischen Fundmaterial nach zu schließen, war dieser subkutane Kult zunächst nur ein schmales Rinnsal, schwoll aber ab der zweiten, krisengeschüttelten Hälfte des 8. Jahrhunderts gewaltig an. Wenn daher in der Zeit vor

89% jahwistisch und 11% heidnisch. In der vom epigraphischen Befund erfaßten Periode der getrennten Reiche und des späten Juda ist das Verhältnis in der Bibel 96% zu 4% (a. a. O. 17f).

⁵³ No Other Gods (s. Anm. 51) 65–68. *Jeaneane D. Fowler*, Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study (JSOT.SS 49), Sheffield 1988, 60–63, nennt 14 Vorkommen von Baal in außerbiblischen Namen, von denen 11 auf den Samariaostraka und zwei auf phönikischen Siegeln stehen.

⁵⁴ Diese Tatsache läßt sich nicht dadurch erklären, daß die Namen des Korpus vorwiegend Männern gehören. Denn in westsemitischen Onomastika finden sich Göttinnen in Männer- wie Frauennamen. Auch enthalten manche der israelitischen Frauennamen *YHWH* bzw. *’eli* als theophores Element: *Tigay*, No Other Gods (s. Anm. 51) 14. Nach *Fowler*, Theophoric Personal Names (s. Anm. 53) 313, fehlen in hebräischen Namen – im Gegensatz zu anderen semitischen Onomastika – sogar Titel weiblicher Gottheiten.

⁵⁵ *Olyan*, Ashera (s. Anm. 4) 35–37. So findet sich zum Beispiel in Ugarit kein theophorer Name mit Astarte und nur einer mit Aschera, obwohl beide Göttinnen zumindest im offiziellen Kult relativ wichtig waren, wie Mythen, Opferlisten und Verzeichnisse der Gottheiten beweisen (*Tigay*, No Other Gods [s. Anm. 51] 20).

⁵⁶ Bezeichnend ist, daß es bisher keine männliche Gottheit in Terrakotta, Metall oder Stein in eindeutigem eisenzeitlichem Zusammenhang gibt – abgesehen von einer kleinen Bronzefigur aus Hazor Stratum XI (11. Jahrhundert), möglicherweise einer Darstellung von El oder dem inthronisierten Baal. Ähnlich selten sind anthropomorphe Götterdarstellungen auf anderen Bildträgern. Bekannt sind nur eine (vielleicht zwei) Ritzzeichnung(en) auf einem 9 cm hohen Miniaturaltar aus Kalkstein aus der kanaänischen Freistadt Gezer Stratum VIII (zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts) mit dem kriegerisch „schlagenden“ Gott Reschef; ferner ein Kalksteinskarabäus aus Achsib, auf dem ebenfalls ein schlagender Gott dargestellt ist. S. dazu *Othmar Keel / Christoph Uehlinger*, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund alter und neu erschlossener Quellen (QD 132), Freiburg 1992.

Hosea zwar gegen Baal polemisiert, aber nur höchst sporadisch gegen die Aschera Stellung bezogen wurde, dann darf dieses Schweigen nicht als Anerkennung ihrer legitimen Verbindung mit Jahwe gedeutet werden. Der Kult der Göttin breitete sich eben erst in den letzten Jahrzehnten des Nordreichs als offenes, ungelöstes Problem des Jahweglaubens aus und wurde damals für breitere Kreise bewußtseinsbestimmend. Dieser Sachverhalt läßt sich mit dem Befund, daß die Personennamen mit theophoren Elementen auch weiterhin fast zur Gänze jahwehaltig sind, vielleicht so vereinen, daß man es sich nicht leisten konnte, sich auch durch den Namen zu einem nichtkonformen Kult zu bekennen. Dafür gab es offenbar eine gesellschaftliche Schranke. Man wußte ja zum Beispiel auch bei der Ortswahl und der Bauweise nichtkonformer Heiligtümer bestimmte Grenzen zu wahren. Der Kult war also vorhanden, durfte aber nicht ganz in die schon längst jahwistisch geprägte Öffentlichkeitssphäre der Personenidentifikation durch Namengebung hinein. Die blieb Jahwe reserviert. Das Namenstabu ist, so besehen, ein gewisses Zeichen für den Monojahwismus. Es schloß allerdings nicht aus, daß unterhalb der Schwelle vieles passierte, was man tolerierte, obwohl es dem offiziellen Jahweglauben widersprach und auch als nicht ganz legitim empfunden wurde.

II. Die Bibel: Kampf gegen Göttinnen schon vor dem Deuteronomium

Die Aschera wurde erst von der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur, also im 7. und 6. Jahrhundert, auf breiter Front abgelehnt⁵⁷. Aus älterer Zeit stammt wahrscheinlich nur die Nennung von „Ascheren“ in der Vernichtungsvorschrift für fremde Kultmale in Ex 34, 13, in der Erzählung Ri *6, 25–32 über die Zerstörung des Baalsaltars samt der danebenstehenden Aschera in Ofra⁵⁸ und in dem Verbot von Kultpfahl und Steinmal in Dtn *16, 21 f⁵⁹. Vordeu-

⁵⁷ Zur Chr s. *Christian Frevel*, Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten: ZAW 103 (1991) 263–271.

⁵⁸ Zu Ex 34, 13 und Ri 6, 25–32 s. zum Beispiel *Jörn Halbe*, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34, 10–26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit (FRLANT 114), Göttingen 1975, 110–119. Ob die Beseitigung der Ascheren in Ex 34, 13 b ursprünglich zur Reihe der Vernichtungsvorschriften gehört hat, läßt Halbe zwar offen. Jedenfalls ist sie sprachlich wie sachlich vordeuteronomisch möglich (a. a. O. 114 f).

⁵⁹ Zu Jer 17, 2; Jes 17, 8; 27, 9; Mi 5, 13 s. *Olyan*, Asherah (s. Anm. 4) 14–17.

teronomisch, wenn auch ohne daß ein Name genannt wird, ist die Rede Hoseas in 4, 18 gegen „die, deren Schilde Schande sind“. Hos 14,9 dürfte durch ein Wortspiel und den Vergleich Jahwes mit einem üppig grünenden, fruchttragenden Baum implizit gegen das Weiblich-Göttliche polemisieren. Zu diesen Reaktionen des Propheten gegen Ende des Nordreichs kommen schließlich einige Mitteilungen der Königsbücher über die Aschera im Jerusalem der letzten Jahrzehnte des Südreichs.

1. Hosea 4, 18 und 14,9⁶⁰

Als Konkurrent Jahwes gegenüber seiner Geliebten „Israel“ gelten für das Hoseabuch in der traditionellen Exegese allgemein Baal bzw. die Baale. Damit können nach üblicher Meinung verschiedenste im Land verehrte Gottheiten mit eigenen Namen, Heiligtümern und Kulturen gemeint sein, vor allem natürlich Fruchtbarkeitsgottheiten. Auch Göttinnen dürfen nicht ausgeschlossen werden⁶¹. Hosea spricht sie aber wegen der Frau Israel als Liebhaber unter der männlichen Sammelbezeichnung „Baal“ an. Ferner kann es sich nach manchen Autoren auch um Jahwe selbst handeln, insofern sich sein Bild und seine Verehrung immer mehr an die Baalsgestalt angeglichen hat und er deshalb als „Baal“ bewußt vom „wahren“ Jahwe abgesetzt wird. Das wird gewöhnlich einfach vom ganzen Hoseabuch gesagt. Doch dürfte es zunächst vor allem für Kap. 2 (2, 10.

15.[18].19) gelten⁶². Außerhalb des eigengeprägten Buchteils Hos 1–3, in den diese Belege gehören, gibt es überhaupt nur drei Belege für das Wort Baal (9, 10; 11, 2; 13, 1). In ihnen geht es wahrscheinlich gar nicht um einen göttlichen Gegenspieler Jahwes der Zeit Hoseas, sondern um eine Gottheit aus in der Geschichte zurückliegenden Sünden des Volkes⁶³. Wenn also Baal keineswegs im gan-

⁶⁰ Die Authentizitätsfrage der Texte braucht in diesem Rahmen nicht diskutiert zu werden. Auch wenn sie nicht vom historischen Hosea stammen, sondern zum Beispiel erst von Schülern nach dem Fall Samarias in Juda redigiert wurden, dürften sie jedenfalls noch vor dem Deuteronomium entstanden sein. Dieser Zeitansatz genügt aber schon für unseren Argumentationszusammenhang.

⁶¹ Francis I. Andersen / David Noel Freedman, Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 24), Garden City/N. Y. 1980, 648.

⁶² S. dazu Dirk Kinet, Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches (EHS.T 87), Frankfurt – Bern 1977, 85–87, 90f, 209–212.

⁶³ 9, 10 handelt von den Sünden in Baal-Pegor, nach Andersen/Freedman, Hosea (s.

zen Buch auf gleiche Weise präsent ist und Hos 1–3 außerdem eine von den folgenden Textbereichen gesonderte literarische Vorgeschichte hat⁶⁴, dann darf die Baalsgestalt nicht von vornherein dort eingetragen werden, wo Hosea den orgiastischen Höhenkult attackiert. Die Frage, gegen welchen Kult der Prophet eigentlich polemisiert, steht damit erneut zur Debatte. Es gibt Texte, die viel eher an eine Göttin der Fruchtbarkeit denken lassen, auch wenn Hosea nicht den Namen *ʿšerā* gebraucht⁶⁵.

So hat Norbert Lohfink in einem noch nicht veröffentlichten Artikel⁶⁶ gezeigt, daß Hos 4,4–19 den Schuldaufweis auf den Vorwurf des Dienstes an einer Göttin zuspitzt. Die symbolischen Geschlechterrollen sind hier anders als in Kap. 1–3 verteilt. Der Mann Israel-Ephraim ist nach 4,16–17 in eine unaufhebbare Unheilssituation hineingerissen, die es Jahwe unmöglich macht, ihn als Hirte zu weiden: „Auf ein Bildwerk⁶⁷ fixiert ist Ephraim – gib ihn auf!“ (4,17). Das Idol aber, das Israel geradezu magisch fesselt, ist eine Göttin. Die folgende Szene des Opferkultes mit seinem reichlichen Weingenuß und sakralen Geschlechtsverkehr läßt erkennen, welcher Liebesvereinigung die Männer dabei verfallen sind:

„Wenn ihr Zechen ans Ende kommt,
treiben sie Unzucht um Unzucht.
Voller Inbrunst lieben sie
die (Göttin), deren Schilde Schande sind“ (4,18)⁶⁸.

Anm. 61) 630, wahrscheinlich auch 13,1. 11,2, wo pluralisch von den Baalen gesprochen wird, steht Baal in einer Geschichtsrückschau.

⁶⁴ S. zum Beispiel *Jörg Jeremias*, Hosea / Hoseabuch, in: TRE XV, 586–598, hier 591 f.

⁶⁵ Gegen *Olyan*, Asherah (s. Anm. 4) 7 und 21. Er lehnt (a. a. O. 19–21) eine Anspielung auf die Aschera in 4,12 und 14,9 ab, doch überzeugt seine Argumentation nur bei der ersten Stelle; zu 14,9 s. Anm. 81.

⁶⁶ „Die, deren Schilde Schande sind“ (Hos 4,18). Hat Jahwe im Hoseabuch eine göttliche Gegenspielerin?

⁶⁷ Der Plural *ʿasabbīm* dürfte wie ähnliche Ausdrücke bei Hosea *ʿalohīm* imitieren und nur eine einzige Gottheit bezeichnen – *Andersen/Freedman*, Hosea (s. Anm. 61) 649 –, allerdings nicht Baal (gegen a. a. O. 378).

⁶⁸ Die Übersetzung des als textkritisch schwierig eingestuftes masoretischen Textes folgt *Lohfink*, Schilde (s. Anm. 66), der sich in seiner Wiedergabe an *Henrik Samuel Nyberg*, Studien zum Hoseabuch. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentlichen Textkritik (UUÄ 1936: 6), Uppsala 1935, 32–36, anlehnt. Wie *Lohfink* ausführt, ist für das Verständnis entscheidend, daß sich die beiden zumeist emendierten singularischen Femininsuffixe in *māgināhā* (4,18) und *ʿotāh* (4,19) auf ein weibliches Wesen beziehen müssen. Dieses ist das Objekt von *ʾah^abū hebū*. Es ist in der Gestalt eines Relativsatzes ohne Relativpronomen formuliert: Sie lieben (diejenige, von der gilt) *qālōn māgināhā* „Schande sind ihre Schilde“ (4,18). Vermutlich ist an einen Bildtyp gedacht, bei dem die Liebesgöttin mit Schilden geschmückt ist. Einige

Hosea würdigt die Göttin keines Namens⁶⁹, sondern identifiziert sie abwertend von einem ihrer Embleme her. Daß es eine Liebesgöttin ist, zeigt der Zusammenhang. Ob ihr Name Aschera oder Anat bzw. Astarte war, muß offenbleiben⁷⁰.

Die volle Beschreibung ihres Kultbetriebs und die verheerenden Folgen des Liebestreibens für die Frauen stehen in 4, 11–14. Den äußeren Rahmen bilden orgiastische Opfermähler, bei denen Alkohol und Orakelbefragung das Volk zu einem „Geist der Unzucht“ (*ru^ah zenûnim* 4, 12b α) verführen. Die Männer (!) „treiben unter ihrem Gott weg Unzucht“ (*wayyiz^enû mittahat ^vlohêhæm*)⁷¹, opfern und räuchern (4, 12b β –13 a). Die Schlüsselaussage steht in 4, 13 b. 14 a α . Sie nennt als die faktischen Opfer des Kultes der Göttin die Frauen, vor allem die „Töchter“ und „Schwiegertöchter“, die den sakralen Geschlechtsverkehr vollziehen müssen⁷². Schuld daran, daß Frauen im Namen der Göttin sexuell mißbraucht werden, sind letztlich die Priester, die mit profanen Dirnen (*im hazzonôt*) und mit Tempeldir-

Hinweise auf Göttinnen-Kultsymbole, bei denen Schilde eine Rolle spielen, hat *Lohfink*, Schilde (s. Anm. 66), zusammengestellt.

⁶⁹ Das entspricht durchaus seiner übrigen Götterpolemik, die höchstens Baal namentlich attackiert, wobei wir nicht einmal wissen, ob „Baal“ damals ein Gottesname war; s. die Zusammenstellung von Hosea-Bezeichnungen für andere Gottheiten bei *Anderse/Freedman*, Hosea (s. Anm. 61) 649 f.

⁷⁰ S. dazu die ausführliche Diskussion der möglichen Bildertypen bei *Lohfink*, Schilde (s. Anm. 66).

⁷¹ Die Wendung *zhn mittahat* und ihre implizierte sexuelle Metaphorik findet sich im Alten Testament nur hier; vgl. damit das Gegenbild in der nur in Hos 9, 1 belegten Wendung, wonach Israel *zhn me'al* „von oberhalb (seines Gottes) Unzucht treibt“. Zu *zhn s. Phyllis Bird*, „To play the Harlot“: An Inquiry into an Old Testament Metaphor, in: *Peggy L. Day* (Hrsg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 75–94.

⁷² Dabei geht es wahrscheinlich nicht um unbegrenzte Festpromiskuität (gegen *Helgard Balz-Cochois*, Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hosea 4, 1 – 5, 7 [EHS XXIII, 191], Frankfurt 1982, 151 f), sondern um einen einmaligen Akt, nämlich den ersten Geschlechtsverkehr heiratender Frauen, den sie mit einem fremden Mann am Heiligtum hatten, um durch dieses Öffnen des Mutterschoßes von der Gottheit Gebärkraft zu erlangen. Der Initiationsritus geschah wohl zwischen dem rechtskräftigen Eheschluß („Verlobung“) und der Heimholung der Braut durch ihren Mann („Hochzeit“). Denn 4, 13 f macht dafür die Sippenhäupter, nicht aber die Ehemänner verantwortlich, und spricht nur von „Töchtern“ und „Schwiegertöchtern“, nicht aber von „Ehefrauen“. Zu dieser Erklärung, die trotz der Einwände von *Wilhelm Rudolph*, Präparierte Jungfrauen? (Zu Hos 1): ZAW 75 (1963) 65–73, hier in Kap. 4 (dagegen nicht notwendigerweise für die Biographie der Gomer von Hos 1–3), die beste Erklärung sein dürfte, s. *Leonhard Rost*, Erwägungen zu Hosea 4, 13 f, in: *ders.*, *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, 53–64, hier 57. *Hans Walter Wolff*, Dodekapropheten 1. Hosea (BKAT XIV/1), Neukirchen-Vluyn ²1965, 108 f und 14. Daß dieser Brauch mit der Verehrung der Anat/Astarte zusammenhängt, hat zum Beispiel auch *Jörg Jeremias*, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1), Göttingen 1983, 71, vermutet.

nen (*'im haqq^e dešôt*)⁷³ beim Opferfest beiseite gehen (4, 14 αβ.b). Sie bringen durch ihr Beispiel das nichtsahnende Volk zu Fall (4, 14b). Weil die Priester „das Wissen verworfen“ und die „Tora vergessen“ haben (4, 6), zerbricht die fundamentale Institution menschlicher Hingabe (*hæsaed*, vgl. 4, 1), die Ehe. Für Hosea zumindest finden die Frauen bei diesem Kult der Göttin also eher eine erniedrigende und sie ausbeutende Rolle, nicht etwa menschliche Erfüllung⁷⁴.

Vielleicht spricht auch Hos 10, 5–8 von einer Göttin. Francis I. Andersen und David Noel Freedman spielen in ihrem Kommentar mit dieser Interpretationsmöglichkeit, wagen sie jedoch nicht zu entscheiden⁷⁵. Ich erwähne sie deshalb nur, gehe aber nicht weiter auf sie ein⁷⁶.

Am Ende des Hoseabuches macht der „Dialog der Liebe“⁷⁷, den Jahwe mit Israel führt, deutlich, daß eine Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin unnötig ist. 14, 9 sagt Jahwe:

A „Ephraim – was habe ich⁷⁸ noch mit dem Bildwerk⁷⁹ (gemein)?

B Ich selbst erhöre (*'ānūtī*) und schaue auf ihn (*wa^ušūrānnū*).

B' Ich bin wie ein üppiger⁸⁰ Wacholder⁸¹,

⁷³ Daß Hosea auch die weiblichen Tempelangestellten als Opfer männlicher Verfehlungen nennt, scheint mir der Behauptung zu widersprechen, daß es „dem Propheten nicht um die Frauen als solche“ geht, „sondern um die Frauen in ihrer biologischen Besonderheit als (potentielle) Gebärerinnen, ohne die der Fortbestand Israels nicht denkbar ist“ – gegen *Marie-Theres Wacker*, Frau – Sexus – Macht. Eine feministisch-theologische Relecture des Hoseabuches, in: *dies.* (Hrsg.), *Der Gott der Männer und die Frauen* (Theologie zur Zeit 2), Düsseldorf 1987, 101–125, hier 113.

⁷⁴ Ähnlich *Wacker*, Frau (s. Anm. 73) 108 Anm. 21.

⁷⁵ Hosea (s. Anm. 61) 555–559.

⁷⁶ Gegen *Andersen/Freedman*, Hosea (s. Anm. 61) 558, übersetze ich 10, 7 „Vernichtet ist Samaria, sein König, ist wie ein abgebrochener Zweig auf dem Wasser.“ Der Ausdruck *qasap*, der nur hier für „Holzstück“ oder einen „abgebrochenen Zweig“ verwendet wird, meint wohl den gehäuteten Holzkern von *'æglôt*. Hat Hosea das ausgefallene Wort gewählt, um damit auf den „Holzpfahl“ bzw. den „Zweig“, das Symbol einer Göttin, anzuspielen?

⁷⁷ S. dazu *André Feuillet*, „S'asseoir à l'ombre de l'époux“ (Os., XIV, 8^a et Cant., II, 3): RB 78 (1971) 391–405. Allerdings läßt sich 14, 9 nicht in einen zweimaligen Redewechsel eines Zwiegesprächs zwischen Ephraim und Jahwe auflösen. Denn nach dem MT ist V. 9a eine Frage im Munde Jahwes, nicht aber Ephraims – gegen *Adam Simon van der Woude*, Bemerkungen zu einigen umstrittenen Stellen im Zwölfprophetenbuch, in: *André Caquot / Mathias Delcor* (Hrsg.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (AOAT 212), Kevelaer 1981, 483–499, hier 483–485.

⁷⁸ *lī* darf nicht aufgrund der LXX zu *lō* emendiert und dann auf Ephraim bezogen werden. Für das Beibehalten des MT spricht stilistisch die Struktur von 14, 9, in der (*'apra-jim*) *mah-lī* und *mimmānī* (*par'fā*) miteinander korrespondieren. Sachlich bestätigen heute Epigraphie und Ikonographie die Aussage des MT – gegen *Wilhelm Rudolph*, Hosea (KAT XIII/1), Gütersloh 1966, 249.

⁷⁹ Zur Übersetzung s. Anm. 83.

⁸⁰ Zur Übersetzung s. *D. Winton Thomas*, *Some Observations on the Hebrew Word*

A' an mir findet sich Frucht für dich (*pærj'kā*).“

Schon stilistisch akzentuieren die auf Jahwe bezogenen Präpositionalausdrücke (*lî* bzw. *mimmænnî*) der beiden Außenglieder (A – A') und das betonte „ich“ (*'ānî*) der Mittelglieder (B – B')⁸² den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes auf Israel. Auch hier dürfte nicht Baal, sondern eine Göttin die Kontrahentin Jahwes sein, die wie in 4, 17 mit dem „Bildwerk“ (*'šabbîm*) apostrophiert wird⁸³. Das legt auch die Formulierung *'ānîti wa'šûrænnû* nahe, die lautlich auf Anat bzw. Aschera anspielt⁸⁴. Daß Jahwe in der Vorstellungsweise und Praxis Israels mit diesen Gestalten in Verbindung gebracht

פֶּרֶךְ, in: *Benedikt Hartmann u.a.* (Hrsg.), Hebräische Wortforschung. FS Walter Baumgartner (VT.S XVI), Leiden 1967, 387–397, hier 395 f.

⁸¹ Diese Übersetzung von *b'róš* ist – gegen *K. Arvid Tangberg*, „I am like an Evergreen Fir; from me comes Your Fruit“. Notes on Meaning and Symbolism in Hosea 14,9b (MT): ScaJOT 2 (1989) 81–93, hier 83–85 – wegen der nur beim Wacholder, nicht aber bei der Kiefer verwendbaren Früchte vorzuziehen, von denen der folgende Stichos spricht.

⁸² Zur palindromischen Struktur von 14,9 s. *Gale A. Yee*, *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redactional Critical Investigation* (SBL.DS 102), Atlanta/Ga. 1987, 139 f.

⁸³ Der Terminus ist nirgends so häufig belegt wie in Hosea. 8,4–6 und 13,2 verbinden *'šabbîm* mit dem „Kalb“. Ein solcher Hinweis fehlt – offenbar sachbedingt – in 4, 17 und 14,9. Da es in 4, 17 f um „die, deren Schilde Schande sind“, geht, läßt sich vermuten, daß auch 14,9 mit dem „Bildwerk“ diese Göttin meint.

⁸⁴ Man braucht dazu nicht auf die von *Julius Wellhausen*, *Die kleinen Propheten*, Berlin 1898, 134, vorgeschlagenen Konjekturen „ich bin seine Anat und seine Aschera“ zurückzugreifen. Außerdem sieht Wellhausen nur in Anat eine Göttin, während er Aschera bloß als heiligen Pfahl kennt. Nach *John Day*, *Ashera* (s. Anm.3) 404–406 (ausführlich in *ders.*, *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, hier 314–316), dürfte Jes 26, 13 – 27, 11 von Hos 13, 4 – 14, 10 inspiriert worden sein. Zwischen den beiden Perikopen gibt es nämlich dem Textverlauf entsprechend acht Korrespondenzen. Dabei bezieht sich Jes 27,9 auf Hos 14,9: Hängt die „ganze Frucht“ der Befreiung Jakobs von seiner Sünde unter anderem davon ab, daß keine „Ascheren“ errichtet werden (Jes 27,9), so kommt Ephraims „Frucht“ nicht vom „Bildwerk“, der Göttin, sondern von Jahwe (Hos 14,9). Das Verständnis von Hos 14,9 in Jes 27,9 muß zwar nicht den ursprünglichen Aussagesinn treffen, doch läßt sich auch nicht ausschließen, daß diese älteste Auslegung den Bezug zur Aschera richtig gesehen hat. Mit einem gezielten Wortspiel rechnet auch *Grace I. Emerson*, *Hosea. An Israelite Prophet in Judean Perspective* (JSOT.SS 28), Sheffield 1984, 50. Eine Anspielung von *wa'šûrænnû* in Hos 14,9 auf *'aššûr* in V. 4 ist sowohl wegen des Inhalts als auch wegen der Möglichkeit eines parallelen Wortspiels zwischen *'ānîti* und Anat unwahrscheinlich. Weil man in einem hebräischen Text des 8. Jahrhunderts keine Anspielung an die Göttin Anat erwarten dürfe – an ihre Stelle sei längst Astarte getreten –, ändert *Margalit* (Meaning [s. Anm. 18] 293) die Emendation Wellhausens **ntw* zu **(w)ntw* von *'nh* „(sexuell) antworten“ (vgl. Hos 2, 17). Diese Korrektur werde auch von seiner etymologischen Erklärung der Aschera als „Frau“ gestützt, sei aber hier eher mit „Gefährtin, Partnerin“ zu übersetzen. Konjekturen wie Etymologie bleiben jedoch fragwürdig.

wurde, bezeugt seine Frage: „Was habe ich noch mit dem Bildwerk gemein?“ Aber Jahwe erfüllt allein die Funktionen, die Israel der Liebes- bzw. der Fruchtbarkeitsgöttin zuschreibt⁸⁵. Denn er überbietet⁸⁶ wie ein üppiger Wacholder den Baum oder Holzpfahl der Göttin (14,9)⁸⁷, und nur an ihm findet „Ephraim“ seine „Frucht“ (vgl. 9,16).

2. Die Nachrichten der Königsbücher

Auch an einigen Stellen der Königsbücher dürfte Aschera als eigenständige Göttin hervortreten. Klaus Koch⁸⁸ hat darauf aufmerksam gemacht, daß von *der* Aschera (*hā'āšerā*) – von Ri 6,25–30 (und dem textkritisch unsicheren Hinweis 1 Kön 18,19) abgesehen – nur bei den Hauptstädten Samaria (1 Kön 16,33; 2 Kön 13,6) und Jerusalem (1 Kön 15,13; 2 Kön 18,4; 21,7 [anders V. 3]; 23,4.6f) gesprochen wird. Die Jerusalemtexte, auf die Koch dann seine Analyse beschränkt, zeigen, daß „bei abgöttischen Bräuchen am Tempel die Aschera eine herausragende Rolle“ spielt. „Sie gilt als die große Versuchung für Hof und Volk. Zwar wird ihr II Kön 21,3; 23,4 ein Baal zur Seite gestellt; dessen Rolle bleibt jedoch blaß. Gegenüber der weiblichen Partnerin tritt er sichtlich in den Hintergrund, ihm wird“ – im Gegensatz zur Aschera in 1 Kön 15,13 bzw. 2 Kön 21,7 – „weder ein *mīplāšāt* noch ein *pāsāl* angefertigt.“⁸⁹ Soweit die Mitteilun-

⁸⁵ Edmond Jacob, Osée, in: Edmond Jacob / Carl A. Keller / Samuel Amsler, Osée, Joel, Abdias, Jonas, Amos (CAT XIa), Neuchâtel 1965, 7–98, hier 97, meint sogar, „YHWH absorbera Anat et Ashera. Il prend sur lui le rite assumé jusque là par les divinités de la fécondité; il sera lui-même l'arbre sacré“. Gegen letzteres spricht allerdings das *k'* „wie“ des Vergleichs. Auch Margalit, Meaning (s. Anm. 18) 294f, überinterpretiert, wenn er eine weibliche Partnerin, eine Aschera, für Jahwe mit der Bemerkung ausschließt: „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.“

⁸⁶ Diese Möglichkeit wird von Olyan, Asherah (s. Anm. 4) 21 nicht erwogen. Er rechnet auch nicht damit, daß *ʿšābbīm* eine Göttin bezeichnen kann. Seine Argumentation gegen die Anti-(Anat-und-)Aschera-Polemik von 14,9 ist deshalb nicht zwingend.

⁸⁷ Vgl. Emmerson, Hosea (s. Anm. 84) 50. Vielleicht spielt dieses kühne, im Alten Testament einzigartige Jahwebild aber auch auf die Bäume an, unter deren Schatten man sich nach 4,12f durch Sexualriten die Fruchtbarkeit sichern wollte (vgl. 14,8). Dagegen denkt zum Beispiel Wolff, Hosea (s. Anm. 72) 307, einfach an den aus der altorientalischen Mythologie bekannten Lebensbaum.

⁸⁸ Aschera (s. Anm. 23) 100–107.

⁸⁹ Koch, Aschera (s. Anm. 23) 107. Möglicherweise ist die im frühen 6. Jahrhundert in Jerusalem verehrte Himmelskönigin (Jer 7,17f; 44,15–27) mit der Aschera gleichzusetzen – so Koch, Aschera (s. Anm. 23) 107–109, gegen Saul M. Olyan, Some Observations Concerning the Identity of the Queen of Heaven: UF 19 (1987) 161–174, der ihre

gen der Königsbücher historische Rückschlüsse auf die Rolle der Aschera im Jerusalem des 9. und 8. Jahrhunderts erlauben, fügen sie sich nach Abzug der deuteronomistischen Qualifizierungen gut in das archäologische Gesamtbild ein: Hin und wieder, speziell in den Haupttempeln, existierte ein Aschera-Kult. Aber es ist eher unwahrscheinlich, daß er das volkstümliche religiöse Leben tatsächlich geprägt hat⁹⁰. Trotzdem wird die Aschera schon in vordeuteronomischer Zeit bekämpft. So läßt König Asa zu Beginn des 9. Jahrhunderts nach der kaum unhistorischen Notiz⁹¹ in 1 Kön 15, 13 das Kultbild, das seine Großmutter Maacha der Aschera errichtet hatte, umhauen und verbrennen. Doch im 8. Jahrhundert revitalisiert sich ihr Kult. Deshalb beseitigt Hiskija (2 Kön 18, 4) und nach einer Restauration unter Manasse (2 Kön 21, 3.7) im 7. Jahrhundert auch Joschija den Sakralpfahl der Aschera aus dem Jerusalemer Heiligtum (2 Kön 23, 6). Das geschieht im Rahmen einer umfassenden, zum Teil auch archäologisch nachweisbaren Kultreform⁹².

Zusammengefaßt: Es läßt sich ein durchaus nach Perioden differenzierbares Bild der Rolle der Aschera in der vordeuteronomischen/vordeuteronomistischen Religion Israels extrapolieren. Ihr Kult wird erst wieder in der Mitte des 8. Jahrhunderts vital und breit. Die Säulenfigürchen, die jetzt zunehmend in nichtkonformen Kultstätten und zahlreichen Haushalten der Verehrung dienen, finden in den Ascheren der offiziellen nationalen Heiligtümer ihr Gegenstück. Die soziologisch-archäologische Klassifizierung der Kultorte und die Unterscheidung zwischen herrschender Religion und privater Frömmigkeit erweisen sich, sobald eine bestimmte Schwelle überschritten wird, für die prophetische Kritik als irrelevant. Denn

Identifizierung mit Astarte für wesentlich wahrscheinlicher hält. *Susan Ackerman*, „And the Women knead Dough“. The Worship of Queen of Heaven in Sixth-Century Judah, in: *Day* (Hrsg.), *Gender* (s. Anm. 71) 109–124, charakterisiert die Himmelskönigin als synkretistische Göttin, die Aspekte der westsemitischen Astarte und der ostsemitischen Ishtar in sich schließe. Diskutiert ist schließlich, ob mit dem „Standbild der Liebesleidenschaft“ (*semæl haqqin'á*), das sich nach Ez 8, 3–5 im Bereich des Nordtors des Tempels befand, eine nach Joschija von Jojakim wiedererrichtete Aschera-Skulptur gemeint ist – s. dazu *Schroer*, *Bilder* (s. Anm. 2) 25–28, und *Koch*, *Aschera* (s. Anm. 23) 111 f.

⁹⁰ Vgl. *Hermann Spieckermann*, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Göttingen 1982, 212–221, besonders 214 und 215.

⁹¹ *Spieckermann*, *Juda unter Assur* (s. Anm. 90) 213 f.

⁹² Darüber informiert kurz *Norbert Lohfink*, *Zur neueren Diskussion über 2 Kön 22–23*, in: *ders.* (Hrsg.), *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt, Botschaft* (BETHL 68), Löwen 1985, 24–48, hier 27 f, und die dort angegebene Literatur. S. ferner *Norbert Lohfink*, *The Cult Reform of Josiah of Judah. 2 Kings 22–23 as a Source for the History of Israelite Religion*, in: *Ancient Israelite Religion* (s. Anm. 8) 459–475.

der Kult der Göttin, gleichgültig, ob er auf den „Höhen“ und in Privathäusern oder an Staatstempeln wie in Samaria und Jerusalem vollzogen wird, ist für den authentischen Jahweglauben nicht tolerierbar⁹³. Sofort setzt, vor allem bei Hosea greifbar, aber ebenso in Juda, im Namen Jahwes die Abwehr ein. Die Deuteronomisten stehen dabei nicht am Anfang. Eher stehen sie schon in der historischen Distanz einer Reflexionsstufe.

III. Das Deuteronomium: Abwertung der Aschera, Aufwertung der Frau

Was Hosea als akute Gefahr für den authentischen Jahweglauben und sein gesellschaftliches Ethos einklagte, das versuchte das Deuteronomium mit theologisch-pastoraler Strategie systematisch und auf dem Weg der Gesetzgebung zu bewältigen. Vor dem Horizont der oben zitierten Texte heißt das: Das Deuteronomium bekämpfte zwar die Liebes- und Fruchtbarkeitsvorstellungen der „Volksreligiosität“, integrierte aber ihre authentischen Erfahrungen in den Jahweglauben; es verbot magische Riten, auch eine kultisch verbrämte sexuelle Ausbeutung von Frau und Mann⁹⁴, übernahm aber die wahrhaft humanen Werte in die Erntefeste⁹⁵. Zugleich sorgte das Deuteronomium durch eine neue Konzeption des Lernens dafür, daß sich alle Israeliten unabhängig von den Priestern sein liturgisches und soziales Programm aneigneten⁹⁶. Natürlich müßten die eben angedeuteten religionsgeschichtlichen Bezüge ausführlicher

⁹³ S. dazu zum Beispiel *Werner H. Schmidt*, „Jahwe und ...“ Anmerkungen zur sog. Monotheismus-Debatte, in: *Erhard Blum / Christian Macholz / Ekkehard W. Stegemann* (Hrsg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. FS Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 435–447, hier 442–445.

⁹⁴ *Rost*, Erwägungen (s. Anm. 72) 59, und im Anschluß daran auch *Wolff*, Hosea (s. Anm. 72) 109, verstehen Dtn 22, 13–21, das Gesetz über die Anfechtung der Jungfräulichkeit, als gesetzliche Abwehrmaßnahme im Gefolge von Hosea. Gegen die in Hos 4, 14 b verurteilte Sakralprostitution mit weiblichen, aber auch gegen die mit männlichen Qedeschen richtet sich Dtn 23, 18 f. Ob auch sie zum Fruchtbarkeitsritual gehörte oder als Einnahmequelle für den Tempel diente (so *Karel van den Toorn*, *Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel*: JBL 108 [1989] 193–205, hier 203), kann hier offenbleiben.

⁹⁵ S. dazu *Georg Braulik*, *Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomiums – die älteste biblische Festtheorie*, in: *ders.*, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2), Stuttgart 1988, 161–218.

⁹⁶ S. dazu *Norbert Lohfink*, *Der Glaube und die nächste Generation. Das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft*, in: *ders.*, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg 1987, 144–166 und 260–263.

dargestellt werden. Ich beschränke mich aber im folgenden auf die dritte der zu Beginn gestellten Fragen, wie sich die Ausrottung der Göttin auf das Jahwebild und vor allem auf die Stellung der Frau in Kult und öffentlichem Leben ausgewirkt hat.

1. Von der Göttin zur Fruchtbarkeit, mit der Jahwe segnet

Hosea hat einen Kult kritisiert, in dem Israel auf das „Bildwerk“ (*ʿašabbîm*) einer Göttin „fixiert ist“ (Hos 4,17) und davon „seine Frucht“ erwartet (vgl. Hos 14,9). Ein Kultbild, das eine Göttin repräsentiert, ist mit dem Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes nicht (mehr) vereinbar. Es wird deshalb von Hosea auf verschiedene Weise parodiert und disqualifiziert (vgl. Hos 10,5f). Vielleicht findet sich ein Nachhall seiner Polemik gegen die *ʾšlîm*⁹⁷ (Hos 11,2) in den singulären Formulierungen vom „Schandbild für die Aschera“ (*mīplæšæt lāʿašerâ* 1 Kön 15,13) und dem „Kultbild der Aschera“ (*pæšæl hâʿašerâ* 2 Kön 21,7). Während aber in diesen Bezeichnungen noch der Anspruch der Aschera als einer Göttin durchscheint, spricht das Deuteronomium im Rahmen seiner Kultreinigung (7,5; 12,3; 16,21)⁹⁸ nur von einem Kultpfahl, dem jede numinose Dimension fehlt. Eine solche Aschera ist keine (Denk-)Möglichkeit innerhalb der Jahwereligion (vgl. Hos 14,9), sondern gehört nur mehr zu den Requisiten, mit denen „die Völker ihren Göttern gedient haben“ (Dtn 12,2) bzw. mit denen sie Israel dazu „verleiten, anderen Göttern zu dienen“ (Dtn 7,4). Die Aschera des Deuteronomiums zeigt auch keinen speziellen Bezug mehr zu Vegetationsriten. Das gilt sogar für die nur hier belegte Ausdrucksweise vom „Pflanzen einer Aschera“ (*ntʿ ʿašerâ* Dtn 16,21). Sie ist nämlich in Analogie zu akkadischen Wendungen vom „Aufstellen einer Stele“ her zu interpretieren⁹⁹. Im übrigen wird die Aschera nicht einmal eigens kritisiert, sondern in Dtn 7,5 und 12,3 – vermutlich im Anschluß an Ex 34,13 – zusammen mit dem übrigen fremdvölkischen Kultinventar ganz formelhaft verboten. Die Liste der einzeln

⁹⁷ Zu *pæšæl* als „Kultbild“ s. Christoph Dohmen, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Frankfurt 1987, 46–48.

⁹⁸ Die Stellen sind redaktionell miteinander vernetzt: 12,3 nimmt die Rahmenbestimmungen 7,5.25 auf, 16,21 f greift auf die beiden Rahmengesetze 12,2f.29–31 der Opferordnung 12,4–28 am Beginn der Kultgesetzgebung zurück (s. Georg Braulik, Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26 [SBS 145], Stuttgart 1991, 47).

⁹⁹ Spieckermann, Juda (s. Anm. 90) 216. Ein versteckter Hinweis auf die assyrische Göttersphäre (a. a. O. 217) läßt sich daraus aber kaum ableiten.

aufgezählten Gegenstände einer Kulthöhe ist im Lauf der Zeit immer ausführlicher geworden. Nannte Hosea nur Altäre und Steintempel (10, 1.2; vgl. 3, 4) und fügte Ex 34, 13 auch noch die Kultpfähle an, so ist die Vernichtungsvorschrift in Dtn 7, 5 und 12, 3 um ein viertes Glied, nämlich die „Kultbilder“ (*p^sšilim*), verlängert. Sie werden hier von den vorausgehenden Mazzeben und Ascheren unterschieden und nehmen ihnen so den letzten göttlichen Schimmer¹⁰⁰. Die mit den Kultobjekten verbundenen Verben reduzieren sie schließlich auf zerstörbares Material. So ist eine „Aschera“ einfach „Holz“ (*‘eš*), das Israel „nicht pflanzen“ (*ni’* Dtn 16, 21) darf; „Ascheren“ müssen „umgehauen“ (*gd’ pi*. Dtn 7, 5) bzw. „im Feuer verbrannt“ (*šrp bā’ēš* Dtn 12, 3) werden.

Noch radikaler hat das Deuteronomium die Göttin Astarte entmythisiert. Sie findet sich – desemantisiert, aber doch etymologisch transparent –, wo Jahwe in Dtn 7, 13; 28, 4 *š^egar ‘alāpēkā w^ʿ‘aš^rrot šonākā* „den Wurf¹⁰¹ deiner Rinder und den Zuwachs¹⁰² deines Kleinviehs“ segnet bzw. in 28, 18.51 verflucht. *šəgær* und **‘aštæræt*, die hier parallel gebraucht werden, sind in Ugarit, aber auch in der gegen Ende des 9. oder im frühen 8. Jahrhundert v. Chr. entstandenen¹⁰³, früh-aramäischen Tintenschrift von Tell Deir ‘Allā als Namen kanaanischer Göttinnen¹⁰⁴ bezeugt. Hinter *‘aš^rrot šo’n* steht die Rolle der Astarte als „Herrin der Tiere“, besser: die Ernährerin von Ziegen¹⁰⁵, die durch ein (Mutter-)Schaf symbolisiert bzw. durch Opfer von (Mutter-)Schafen verehrt wird¹⁰⁶. Das Deuteronomium¹⁰⁷

¹⁰⁰ In Dtn 7, 5 und 12, 3 werden allerdings die Verben *gd’ pi*. und *šrp* jeweils abwechselnd mit **šerim* und *p^sšilim* verbunden, während die bei den Altären und Mazzeben verwendeten Verben gleichbleiben. Dieser Gebrauch könnte eine speziellere Beziehung zwischen Ascheren und Gottesbildern andeuten.

¹⁰¹ Zu Herkunft und Übersetzung von *šəgær*s. *Hans-Peter Müller*, Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von *Dēr ‘allā*: ZDPV 94 (1978) 56–67, hier 64f.

¹⁰² *Walter Baumgartner*, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden 1983, 851.

¹⁰³ *Moawiyah M. Ibrahim / Gerrit van der Kooij*, The Archeology of Deir ‘Alla Phase IX, in: *Jean Hoftijzer / Gerrit van der Kooij* (Hrsg.), The Balaam Text from Deir ‘Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21–24 August 1989, Leiden 1991, 16–29, hier 27f; *Manfred Weippert*, The Balaam Text from Deir ‘Alla and the Study of the Old Testament, in: *Balaam Text* a. a. O., 151–184, hier 176.

¹⁰⁴ *Hans-Peter Müller*, Die aramäische Inschrift von Deir ‘Allā und die älteren Bileamspprüche: ZAW 94 (1982) 214–244, hier 214 mit Anm. 3 und 230. Allerdings ist unsicher, ob *šgr* eine Göttin oder ein Gott ist – a. a. O. 230 Anm. 106.

¹⁰⁵ *Hans-Peter Müller*, Art. עֲשֵׂרֵת *‘šrt*, in: ThWAT VI, 453–463, hier 461.

¹⁰⁶ *Mathias Delcor*, Astarté et la fécondité des troupeaux en Deut. 7, 13 et parallèles: UF 6 (1974) 7–14, hier 8–10. Wahrscheinlich ist auch *šgr* eine Fruchtbarkeitsgöttheit – s. a. a. O. 14.

hat in einem *sprachschöpferischen* Akt die Namen **aštæræt* und *šægær*, die früher für göttliche Spenderinnen der Fruchtbarkeit standen, entdivinisiert, indem es sie zu Bezeichnungen ihrer ursprünglichen Gaben gemacht hat¹⁰⁸, genauer: zu Auswirkungen des Segens, den Jahwe allein spendet. Sachlich ist die Entmythisierung durchaus älter. Wie Othmar Keel aufgrund der Glyptik feststellt, „erleichterte“ „die mindestens ikonographisch schon in der EZ I (= Eisen-I-Zeit) vollzogene Reduktion weiblicher Gottheiten auf den von ihnen gestifteten Segen (säugendes Muttertier, Bäume) ... die Übertragung dieser Segensmacht auf einen einzigen (männlichen) Gott“¹⁰⁹.

Wenn das Deuteronomium die Göttin ächtet bzw. mit ihr nur mehr den Effekt der Fruchtbarkeit benennt, dann ist das allerdings nur die Kehrseite seiner umfassenden Theologie des Segens. Das läßt sich sogar im Kontext der Stellen, an denen die Vernichtung der Aschera befohlen wird, zeigen. So verheißt Kap. 7 im Rahmen schärfster Distanzierung von allen Fremdkulten (7,4f.25f) eine Fruchtbarkeit von Mensch, Acker und Vieh, die den Segen anderer Völker noch übertrifft. Denn sie kommt aus einer einzigartigen Liebesbeziehung zwischen Jahwe und Israel, die unlösbar mit der Kult- und Sozialordnung des Deuteronomiums verbunden ist (7,12–14). Deshalb dienen auch die Opfer, die nach Kap. 12 an dem einen legitimen Heiligtum und wiederum in Abhebung von kanaanäischen Kultbräuchen dargebracht werden (12,2f.29–31; vgl. 16,21 f), nicht mehr dazu, sich die künftige Fruchtbarkeit rituell zu sichern, sondern werden dargebracht, weil sich Männer wie Frauen in gleicher Weise „vor Jahwe“ über den von ihm geschenkten Segen freuen (12,4–28).

¹⁰⁷ Nach *Josef G. Plöger*, Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium (BBB 26), Bonn 1967, 170–173, gehört die Wendung „der Wurf deiner Rinder und der Zuwachs deines Kleinviehs“ in 28,4 b und 18 b wegen des fehlenden Beziehungswortes wahrscheinlich nicht zum alten, im Gottesdienst gebrauchten Segens- bzw. Fluchformular (28,3–6* bzw. 16–19* – s. dazu a. a. O. 141–144), sondern ist als deuteronomistische Erweiterung anzusehen. Aus dem gleichen Grund ist sie wahrscheinlich auch in 7,13 erst später zugewachsen. 28,51 ist überhaupt sekundär. Das Deuteronomium hat demnach an diesen Stellen weder einen alten kultischen Text aufgegriffen, noch ist die Formel so spät entstanden, daß sie schon keinen polemischen Charakter mehr gehabt hätte.

¹⁰⁸ *Müller*, Inschrift (s. Anm. 104) 230 Anm. 102, rechnet an den Deuteronomiumsstellen mit einer „ad-hoc-Entmythisierung der Gottesnamen zu Appellativen“; vgl. *Delcor*, Astarté (s. Anm. 106) 14.

¹⁰⁹ *Keel*, Glyptik (s. Anm. 49) 116.

2. Gleichsetzung von Mann und Frau im Recht, Opfer für Jahwe darzubringen¹¹⁰

Das Deuteronomium unterscheidet sich von den altorientalischen und den übrigen biblischen Gesetzgebungen vor allem dadurch, daß es nicht einfach männerorientiert, sondern geschwisterlich konzipiert ist¹¹¹. Das gilt zumindest für die Endgestalt des Buches, die als systematische Gesamtkonstruktion der Gesellschaft „Israel“ verstanden werden will. Ihre „Brüderlichkeit“ wirkt sich vor allem bei den klassischen Randgruppen, den Waisen, Witwen, Gastbürgern und Fremden aus, die demarginalisiert und der Armut entrissen werden¹¹². Das gleiche Leitprinzip verändert aber auch die Stellung der Frau. In 15,12 bezeichnet das Wort „Bruder“ (*'āh*) ausdrücklich auch die Frau. Das Deuteronomium tendiert zu ihrer Emanzipation¹¹³. Die deuteronomische Gesellschaftsreform läßt deshalb auch bei den liturgischen Vollzügen, konkret bei Opfern, eine Neubestimmung der Möglichkeiten der Frau erwarten, wenn auch manches nur mit höchster Vorsicht ausgedrückt sein mag. Darüber ist in der Exegese bisher noch kaum diskutiert worden. Ich setze im folgenden den gesetzgeberischen Einheitswillen bei der Liturgieerneuerung des Deuteronomiums voraus und beziehe mich in der Hauptsache synchron auf den Endtext.

Vor der eigentlichen Frage ist nüchtern zu klären, daß Opfer darzubringen im Deuteronomium nicht Sache der Priester, sondern Sa-

¹¹⁰ Diese These wird in *Georg Braulik*, Haben in Israel auch Frauen geopfert? Beobachtungen am Deuteronomium, in: Siegfried Kreuzer / Kurth Lüthi (Hrsg.), Zur Aktualität des Alten Testaments. FS Georg Sauer, Frankfurt 1991, 19–28, ausführlicher dargestellt und genauer begründet.

¹¹¹ *Georg Braulik*, Deuteronomium 1–16, 17 (Die Neue Echter Bibel), Würzburg 1986, 16f; ferner *Lothar Peritt*, „Ein einzig Volk von Brüdern“. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung ‚Bruder‘, in: *Dieter Lührmann / Georg Strecker* (Hrsg.), Kirche. FS Günther Bornkamm, Tübingen 1980, 27–52.

¹¹² *Norbert Lohfink*, Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen: BN 51 (1990) 25–40.

¹¹³ Vgl. *Moshe Weinfeld*, Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972, 291 ff. Ausdrücklich (!) sind Frauen und Männer die Subjekte der folgenden Rechtsbestimmungen: Dtn 15, 12–18; 17, 2–7; 21, 18–21; 22, 5; (22, 22.23 f); 23, 18.19; 29, 9f.17; 31, 12. Ihre Gleichberechtigung in gehobenen Schichten illustriert 28, 53–57. Für Vater wie Mutter gilt 5, 16 und 27, 16. Söhne wie Töchter sind betroffen von 7, 3; 12, 31; 13, 7; 18, 10. Im übrigen wird ihnen – wie auch dem Sklaven und der Sklavin – sowohl die Sabbatruhe als auch die Teilnahme an den Opfern und Festen juristisch zugesichert. An beide Geschlechter, ohne daß hier eigens differenziert wird, ist wohl bei den Gesetzen für die Fremden und Waisen gedacht. Nach 32, 18 hat Jahwe Israel „gezeugt“ und „geboren“, ist ihm also Vater und Mutter zugleich. Im Gegenbild dazu spricht 32, 19 von Israel als „seinen Söhnen und Töchtern“.

che aller Israeliten ist. Das stellt nämlich 18,3 in Abgrenzung von den Priestern ausdrücklich fest. Die Priester haben zwar das „Recht gegenüber dem Volk (*me'et hā'am*), gegenüber denen, die ein Schlachtopfer schlachten (*me'et zobhê hazzæbah*)“, auf einen festgesetzten Opfertarif. Sie werden aber nicht für eine Opfertätigkeit entlohnt. Das gilt auch für ihre „levitischen Brüder“, wenn diese nach Jerusalem übersiedeln und im Tempel priesterliche Funktionen übernehmen (18,6–8). Dabei geht es um Dienste an der Tora, die sich mit der Lade im Zentralheiligtum befindet. Opfer und Kult sind nicht als ihre Aufgaben genannt. Für die Leviten schließlich, die in anderen Städten leben, wünscht die deuteronomische Kultgesetzgebung zwar ihre Teilnahme an den verschiedenen liturgischen Akten, nennt aber auch sie nirgends als Opfernde¹¹⁴.

Aus dem in 18,3 von den Priestern abgehobenen opfernden „Volk“ werden die Frauen nirgends ausgeschlossen. Sie sind vielmehr nach 29,10 ausdrücklich Subjekt des Moabbundesschlusses, durch den Jahwe Israel zu seinem Volk einsetzt (29,9–14). 31,12 nennt sie eigens, wenn sich ganz Israel in einem festlichen Lernritual am Laubhüttenfest in jedem siebten Jahr die Tora in Erinnerung ruft und erneut in die Ursituation des Horeb gerät, der diese Sozialordnung entsprungen ist (31,10–13). Trotzdem läßt sich aus 18,3 allein natürlich nicht das Recht der Frau, ein Opfer darzubringen, ableiten.

Das Spezifische der deuteronomischen Liturgiereform liegt darin, daß sie den gesamten Kult Israels am Tempel von Jerusalem als dem einzig legitimen Jahweheiligtum konzentriert. Was zu dieser Liturgiereform führte, braucht hier nicht dargestellt zu werden¹¹⁵. Jedenfalls veränderte sich durch sie auch der Stellenwert der Opfer. Man darf ihr Verständnis nicht mit jenem priesterschriftlicher Texte har-

¹¹⁴ Erst zwei der wahrscheinlich jüngsten Einfügungen im Deuteronomium reservieren den Zutritt zum Altar Jahwes, der Laien nach 12,27 für Brand- und Schlachtopfer grundsätzlich offenstand, dem Priester bzw. den Leviten. Bestimmte 26,10, daß der Bauer den Korb mit den Erstlingsfrüchten „vor Jahwe“ stellen soll, so nimmt ihn nach dem sekundär vorgeschalteten V. 4 (*Siegfried Kreuzer*, Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments [BZAW 178], Berlin – New York 1989, 150–156) der amtierende Priester entgegen, um ihn selbst „vor den Altar Jahwes“ zu stellen. Nach 33,10b, einem Einschub in den Levispruch (*Antonius H. J. Gunneweg*, Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals [FRLANT 89], Göttingen 1965, 41), legen die Leviten das Ganzopfer (*kālil*), das im Deuteronomium allerdings sonst keine Rolle spielt, auf den Altar. Von diesen beiden einschränkenden Texten kann im folgenden abgesehen werden.

¹¹⁵ S. dazu *Georg Braulik*, Freude (s. Anm. 95) 198f.

monisieren. Das Deuteronomium unterscheidet zwischen der „Profanschächtung“ zu Genußzwecken, die immer und überall erlaubt ist (12, 15.21), und der Schächtung zu Opferzwecken, die an das Zentralheiligtum gebunden ist (12, 27). Auch die vegetabilischen Opfer müssen nun dorthin gebracht werden (12, 6). Die Neuregelung entsprach auch der deuteronomischen „Theologie des Jahwevolkes“. Denn sie ordnete eine bisher private Gestalt der Frömmigkeit der symbolischen Verwirklichung der Weltwirklichkeit der Gesellschaft „Israels“ im Kult zu¹¹⁶. Ging diese Zentralisierung zu Lasten der Frau, die mit der Abschaffung der Ortsheiligtümer auch die Stätten verlor, wo sie „Führung, Befreiung und Tröstung“ finden konnte?¹¹⁷

Für unser Thema sind vor allem die Teilnehmerlisten und das Abfolgema der Opfervorgänge in der Kultordnung des Deuteronomiums¹¹⁸ von Interesse. Weil die Opfer hauptsächlich für den Segen danken, den Jahwe einer Familie geschenkt hat (12, 7; 14, 24; 16, 10.17; 26, 11), nehmen an ihnen die Familienmitglieder teil. Dazu kommen gewöhnlich noch die am Heimatort ansässigen Leviten, die das Deuteronomium vor allem mit Hilfe von Opfer und Fest sozial integriert. Schon wegen dieses „öffentlichen Interesses“ der Gesellschaft Israels sollte man selbst die Opfer bei diesen Familienfeiern am Zentralheiligtum nicht als „Privatopfer“ klassifizieren.

Die kürzeste Liste von Feiernden lautet: „du und deine Familie“ (14, 26; 15, 20; vgl. 26, 11) bzw. „ihr und eure Familien“ (12, 7). Diese Formel ist dem Deuteronomium zwar schon vorgegeben und wird auch nach ihm noch verwendet¹¹⁹. Welche gesellschaftliche Brisanz aber in ihr steckt, zeigt sich erst dort, wo die Kultgesetzgebung selbst sie interpretiert, indem sie die Mitglieder der Familie – wörtlich des

¹¹⁶ *Norbert Lohfink*, Opfer und Säkularisierung im Deuteronomium (noch unveröffentlichter Vortrag vom 3. September 1990 in Fribourg); *Georg Braulik*, Die politische Kraft des Festes. Biblische Aussagen, in: *Helmut Erharder / Horst-Michael Rauter* (Hrsg.), Liturgie zwischen Mystik und Politik, Wien 1991, 465-76.

¹¹⁷ Das behauptet *Phyllis Bird*, The Place of Women in the Israelite Cultus, in: *Ancient Israelite Religion* (s. Anm. 8) 397-419, hier 411. Sie sieht allerdings auch, daß vor allem die deuteronomische Gesetzgebung die Frauen stärker und unmittelbar in die religiöse Versammlung einbeziehen möchte und die Gemeinde von den Laien, Männern und Frauen, her definiert.

¹¹⁸ Zum größeren Zusammenhang der folgenden Beobachtungen s. *Braulik*, Freude (s. Anm. 95) 161-218; *ders.*, Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest. „Volksliturgie“ nach dem deuteronomischen Festkalender (Dtn 16, 1-17), in: *Studien* (s. Anm. 95) 95-121.

¹¹⁹ *Gottfried Seitz*, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (BWANT 93), Stuttgart 1971, 191 Anm. 288.

„Hauses“ (*bayit*) – detailliert aufzählt und je nach Aussagezusammenhang unterschiedlich erweitert. Nach 12, 18 sind zum Opfer eingeladen: „du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin sowie die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben“. Gleiches gilt für das Wochen- wie das Laubhüttenfest (16, 11 und 16, 14) und für den Sabbat (5, 14). Im übrigen findet sich dieselbe Reihe auch in pluralischer Anrede (12, 12).

Die Liste zielt auf Vollständigkeit. Von den Personen, die bei einer israelitischen Großfamilie in Frage kommen, fehlen zwar die „Väter“ und „Brüder“, ferner die „Nächsten“. Aber diese haben alle ihre eigene Familie und sind deshalb vom „Du“ bzw. „Ihr“ der Gesetze direkt angesprochen. Um so mehr fällt auf, daß auch die „Frau“ nicht genannt wird. Das bedeutet entweder, daß die freie Frau und Familienmutter im angeredeten „Du“ (oder „Ihr“) mit angesprochen ist oder daß sie, während die ganze Familie, selbst die Sklaven eingeschlossen, auf Wallfahrt zieht und in Jerusalem das Opfermahl „genießt und sich freut“, grundsätzlich als einzige am Heimatort das Haus hüten und in dieser Zeit für alle die Arbeit leisten soll. Das zweite ist kaum denkbar¹²⁰. Eine solche Auslegung widerspräche nicht nur der älteren Wallfahrtstradition (1 Sam 1), sondern auch der gleichen Wertschätzung beider Geschlechter, wie sie sich im Deuteronomium sonst zeigt.

Ebenso schwierig erscheint es allerdings, daß eine Familie einfach den Hof leer zurückläßt und mit ihrer ganzen Belegschaft nach Jerusalem zieht. Haben wir es bei dieser Anordnung also mit einer undurchführbaren „Theorie eines Ideologen“ zu tun? Die übrigen liturgischen Bestimmungen zeigen, daß es dem Deuteronomium

¹²⁰ Erst recht gilt das für den Sabbat, an dem bei dieser Deutung die Frau als einzige Person des Hauses zu arbeiten hätte. Ebenso unwahrscheinlich ist allerdings, daß die Frau im Sabbatgebot (5, 14) nicht genannt ist, weil sie „nicht als Arbeitskraft im Dienst der Familie betrachtet“ wird – gegen *Adrian Schenker*, *Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog*, in: *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien* (OBO 103), Fribourg – Göttingen 1991, 187–205, hier 196. Diese Ad-hoc-Interpretation für das Sabbatgebot würde die anderen Belege der Reihe nicht erklären. Auch stimmt sie nicht. Die Frau arbeitete durchaus. Frauen konnten sich nach dem Deuteronomium sogar selbst „verknechten“ (15, 12), um damit sich und ihre Familie in extremer Not zu erhalten. Interessant ist in diesem Zusammenhang vielleicht auch eine Gruppe von Siegeln aus vorexilischer Zeit (8. bis 6. Jahrhundert), auf die *Nahman Avigad*, *The Contribution of Hebrew Seals to an Understanding of Israelite Religion and Society*, in: *Ancient Israelite Religion* (s. Anm. 8) 195–208, hier 205 f, aufmerksam gemacht hat. Sie haben israelitischen Frauen gehört und illustrieren ihren gleichberechtigten sozialen Status, etwa in der Möglichkeit, gültige Verträge auszufertigen.

nicht um rubrizistische Kasuistik, sondern um die theologische Zielsetzung geht. Es wird vermutlich als selbstverständlich vorausgesetzt, daß auch Leute zu Hause bleiben – doch nichts spricht dafür, daß dies die spezifische Aufgabe der Familienmutter ist. Wenn die ganze Familiengemeinschaft zu Opfer und Fest geladen ist, ist es innerhalb der vom Deuteronomium entworfenen Welt genauso denkbar, daß die Frau an der Spitze der Ihren zum Opfer nach Jerusalem zieht – etwa wenn sich der Mann um das Haus kümmert oder wenn er durch Krieg bzw. Gefangenschaft an der Teilnahme gehindert ist. Offenbar richtet sich das „Du“ (*'attâ*) bzw. das „Ihr“ (*'attæm*) der Liste gleichermaßen an die Frau wie an den Mann¹²¹. Dafür sprechen auch noch weitere Beobachtungen.

Die literarische Technik, mit der das Deuteronomium unter der Hand der Frau den Zutritt zum Altar erlaubt, unterscheidet sich allerdings deutlich von der Weise, mit der es zentrale Programmpunkte wie die Kultzentralisation formuliert. Das mag verschiedene Gründe haben. Jedenfalls wird darüber, daß auch Frauen opfern dürfen, nichts explizit gesagt, sondern nur gewissermaßen einer künftigen Entwicklung juristisch ein Türspalt geöffnet. Seine Intention bringt das Deuteronomium aber dennoch klar zum Ausdruck. Wer das Buch zu lesen versteht, merkt sie.

Vom formelhaften Aufbau der Teilnehmerlisten her würde man ja erwarten, daß die Frau nicht bloß implizit, sondern ausdrücklich angeführt wird. Warum wird nicht in der Liste ein auf den Mann bezogenes „Du“ – wie bei den „Söhnen und Töchtern“ bzw. „Sklaven und Sklavinnen“ – durch den Ausdruck „und deine Frau“ ergänzt? Offenbar formuliert das Deuteronomium hier bewußt anders. Das angeredete „Du“ gehört nämlich – und hier ist eine Unbestimmtheit der bisherigen Ausführungen zu präzisieren – noch gar nicht zur eigentlichen Liste. Das Deuteronomium will für Mann und Frau das gleiche Recht zu opfern fixieren, andererseits aber die noch unselbständigen Söhne und Töchter sowie das Gesinde von diesem Vorrecht ausschließen. Die eigentliche Liste bildet deshalb syntaktisch eine Parenthese, die erst dort eingeschaltet wird, wo das Ritual alle Teilnehmer betrifft, nämlich beim „Essen“ (*'kl*) und/oder beim „Sich-freuen“ (*'smh*). Wäre die Frau hier genannt, hätten die übrigen finiten Verben nur den freien Mann zum Adressaten. So aber sind

¹²¹ Vgl. *George Adam Smith*, *The Book of Deuteronomy (The Cambridge Bible)*, Cambridge 1918, 167: „Wives are not mentioned, for they are included in those to whom the law is addressed; a significant fact.“

alle maskulinen Singularformen der entsprechenden Opfer- und Festgesetze textpragmatisch auf den Mann wie die Frau zu beziehen¹²². Durch das „Du“, das sich auch auf die Frau bezieht, und durch ihr Fehlen in der eigentlichen Liste wird sie aus dem „Haus“ herausgehoben und ist wie der Mann für alle Opferakte gleichermaßen kompetent.

Wenn die Frau geopfert hat, dann ist damit selbstverständlich nicht gesagt, daß sie die ganze Arbeit allein zu machen hatte. Wurde ein Tier geschlachtet, halfen normalerweise zweifellos mehrere Personen mit. Das geschah sicher auch im Tempel, wo die ganze Familie, auch die Knechte, am Opfer teilnahm. Der entscheidende Punkt ist also nicht, wer die Schlachtarbeit erledigte, sondern ob die Frau – etwa indem sie das Blut auf dem Altar ausgoß (12, 27) oder den Korb mit den Erstlingsfrüchten vor den Altar stellte (26, 10; vgl. 26, 4) – formell den Opferakt gesetzt und als die Opfernde gegolten hat.

Wahrscheinlich hat erst das Deuteronomium den Frauen das Recht, zu opfern, eingeräumt. Alles geschieht ja sehr verdeckt, recht vorsichtig. Darauf lassen auch die unterschiedlichen Adressaten der Vorschriften für Wochen- und Laubhüttenfest in 16, 9–12. 13–15 bzw. 16, 16 f schließen¹²³. Man mag darüber streiten, ob der alte Text

¹²² Phyllis A. Bird, *Translating Sexist Language as a Theological and Cultural Problem*: Union Theological Seminary Quarterly Review 42 (1988) 89–95, hier 92f, verweist beim Hebräer-Sklavengesetz Dtn 15, 12–18 darauf, daß die Bestimmungen in den Versen 12 und 17 ausdrücklich auf eine „Hebräerin“ bzw. eine „Sklavin“ ausgedehnt werden. Muß man aus diesen Präzisierungen nicht für die Gesetzestexte des Alten Testaments schließen, „that where unambiguous extension of a case to both men and women is intended, explicitly inclusive language is used“ (a. a. O. 93)? Aber die ausdrückliche Nennung der Frau gerade in diesem Gesetz hat einen speziellen Grund, der sehr wohl damit vereinbar ist, daß das „Du“ normalerweise „inklusiv“ die Frau „impliziert“. Hier wurde die Rechtstradition novelliert, so daß ohne ausdrückliche Nennung der Frau an dieser Stelle das „Du“ automatisch auf exklusives Verständnis reduziert worden wäre. Wir besitzen die Vorlage des deuteronomischen Gesetzes, nämlich Ex 21, 2–11. Das Bundesbuch behandelt im ersten Teil (Ex 21, 2–6) das Thema „Mann“, im zweiten Teil (21, 7–11) das Thema „Frau“. Das deuteronomische Sklavenbefreiungsgesetz (Dtn 15, 12–18) entspricht nur dem ersten Teil, eine Entsprechung zum zweiten Teil fehlt. Dafür dehnt es den ersten Teil über die Selbstverknechtung des Mannes (Ex 21, 2–6) auch auf die Frau aus. Weil also die vorausgehende Gesetzgebung anders lautete, mußte das Deuteronomium die Frau um der juristischen Klarheit willen eigens anführen. Aus dem Hinweis auf die „Hebräerin“ bzw. „Sklavin“ läßt sich somit nicht folgern, daß der maskuline Singular von Gesetzestexten normalerweise exklusiv gebraucht wird, sich also nur auf Männer bezieht. Die Maskulinformen der Opfergesetze des Deuteronomiums können durchaus inklusiv zu verstehen sein. Daß sie tatsächlich die Frau mit einschlossen, ergibt sich aus dem oben untersuchten Funktionieren der Teilnehmerlisten.

¹²³ 16, 16 f spiegelt teilweise noch die vordeuteronomische Gesetzgebung (vgl. V. 16 mit Ex 23, 15 b. 17; 34, 20 b. 23). Sie verlangt, daß an diesen Festzeiten „alle deine Män-

von 16, 16f durch das Vorauslaufende schon ausgelegt wird oder ob die dort angesprochene Gleichberechtigung wieder relativiert und restringiert wurde, sobald 16, 16f als späterer Zusatz den Festkalender redaktionell zusammenfaßte und damit von der ursprünglichen Opferpraxis her reinterpretierte¹²⁴.

Wir können aufgrund des Quellenmaterials heute noch nicht feststellen, ob israelitische Frauen in der Zeit vor dem Deuteronomium in nicht-jahwistischen Kulturen eine wichtige Funktion ausgeübt haben¹²⁵, ja wie zahlreich sie überhaupt daran teilgenommen haben¹²⁶. Wir wissen ebenfalls nicht, wieweit der deuteronomische Gesellschaftsentwurf einer auch im Kult gleichberechtigten und aktiven Frau Wirklichkeit geworden oder ein utopisches Programm geblieben ist. Jedenfalls aber rechnet er aufgrund des Jahweglaubens für die geltende Rechtsordnung Israels mit der Möglichkeit einer auch in der Liturgie geschwisterlichen Welt¹²⁷.

Verglichen mit dem Hoseabuch, das zwar gegen die weiblich-erotischen Gottheiten gekämpft, zugleich aber etwa in 14, 9 durch eine kühne Metapher einzelne Züge in das Jahwebild integriert hat, geht das Deuteronomium noch stärker auf Distanz: Es verwirft die Aschera mit ihrem Kultsymbol und spricht die Astarte nur in höchst subtiler Weise auf ihre Fruchtbarkeitsfunktion reduziert. Während Hosea die Frauen als Opfer männlicher Verfehlungen in

ner“ ins Zentralheiligtum kommen, jedoch „nicht mit leeren Händen“. Das bedeutete praktisch, daß sie auch das Opfer darbrachten. Dagegen bestimmen die vorauslaufenden deuteronomischen Festgesetze in 16, 11 bzw. 14, daß am Wochen- und Laubhüttenfest „du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, die Leviten, Fremden, Waisen und Witwen“ vor Jahwe fröhlich sein sollen. Die freiwillige Gabe, die 16, 10 für das Wochenfest verlangt, wird vom Mann oder der Frau, dem „Du“, an das sich das Gesetz wendet, geopfert.

¹²⁴ Diese redaktionsgeschichtlichen Fragen werden von *Winter*, Frau (s. Anm. 3) 29–32, bei der Untersuchung der Stellung der Frau in Festfeiern nicht diskutiert. Praktisch beschränkt er sich im Zusammenhang von Ex 34, 23; 23, 17 auf die Verpflichtung von Dtn 16, 16, die zwar – wie 16, 14 nahelegt – „die Frauen nicht gänzlich von jeglichem Dabeisein ausgeschlossen haben“ mag, „aber anscheinend von jeglicher aktiven Teilnahme, vor allem aber vom Opfer“.

¹²⁵ Vgl. *Bird*, Place (s. Anm. 117) 408.

¹²⁶ *Holladay*, Religion (s. Anm. 8) 294 Anm. 126.

¹²⁷ In ihr kommt nicht zur Sprache oder wird abgebaut, was nach *Bird*, Place (s. Anm. 117) 401, sonst im Alten Testament die Stellung der Frau im Kult bestimmte: „(1) the periodic impurity of women during their reproductive years; (2) the legal subordination of women within the family, which places the woman under the male authority of father, husband or brother, together with a corresponding subordination in the public sphere in which the community is represented by its male members; and (3) an understanding of women's primary work and social duty as family-centered reproductive work in the role of wife-mother.“

Recht und Kult nur beklagt, versucht das Deuteronomium, sie dem Mann gesellschaftlich und kultisch weitgehend gleichzustellen. Mehr noch: Ganz Israel soll das wahrhaft Humane in der Freude des Festes vor Jahwe und im Segen seiner Sozialordnung finden¹²⁸.

¹²⁸ Eine modifizierte Form dieses Tagungsreferates habe ich auch am 26.9.1990 in Jerusalem als Gastvorlesung vorgetragen. Ich danke *Norbert Lohfink*, mit dem ich das Manuskript mehrmals diskutieren konnte, für seine wertvollen Hinweise.