

# YHWH und die Göttin bei den Propheten

## Eine Zwischenbilanz

*Christian Frevel - Köln\**

War da was? Unter diese Frage lässt sich meine Zwischenbilanz zur Göttinnen-diskussion am Beispiel einiger Prophetentexte stellen. Dabei möchte ich die Frage in einem dreifachen Sinn wenden. In einem ersten Sinn fragt sie nach dem Umfang der Göttinnenverehrung in Israel. Lässt sich ein religionsgeschichtlich inzwischen plausibler spätvorexilischer, begrenzter Polytheismus, der davon ausgeht, dass Götter und Göttinnen neben YHWH in der israelitischen Religion zugelassen und verehrt worden sind, archäologisch, ikonographisch und epigraphisch so weit konkretisieren, dass Spuren oder gar Konturen einer Göttinnenverehrung deutlich werden<sup>1</sup>? Zum zweiten kann das »war da was?« auf die Propheten enggeführt werden. Ich habe in meiner Arbeit über Aschera in Analogie zu Klaus Kochs Prophetenschweigen<sup>2</sup> im Deuteronomistischen Geschichtswerk vom Ascheraschweigen der Propheten gesprochen. Aschera taucht dort nicht auf, oder präziser, die explizite Erwähnung der Aschere in Mi 5,13; Jes 17,8; 27,9; Jer 17,2 ist nachgetragen<sup>3</sup>. Warum schweigen sich die Propheten

---

\* Der Vortrag wurde am 15.5.2001 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Heidelberg und am 28.5.2001 an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen gehalten. Die Vortragsform wurde weitestgehend beibehalten.

1 Ich setze im Folgenden die umfangreiche Diskussion um die Verehrung von Göttinnen voraus. S. zur Einführung u.a.: O. Keel/C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Freiburg <sup>5</sup>2001 (=GGG); M.T. Wacker/E. Zenger (Hgg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, QD 135, Freiburg 1991; C. Frevel, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, BBB 94,1+2, Bodenheim 1995. Zu Aschera zuletzt P. Merlo, *La dea Ašratum – Ašratu – Ašera. Un contributo alla storia della religione semitica del Nord*, Mursia 1998; J.M. Hadley, *The Cult of Ashera in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*, University of Cambridge Oriental Publications 57, Cambridge 2000.

2 S. dazu K. Koch, *Das Profetenschweigen des deuteronomistischen Geschichtswerks*, in: J. Jeremias/L. Peritt (Hgg.), *Die Botschaft und die Boten*, FS H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 115–130.

3 Vgl. den Nachweis bei C. Frevel, *Aschera* (s. Anm. 1), 472–508.

abgesehen von der Episode über die Himmelskönigin über die Göttin aus, wenn da was war? Folgt daraus, dass der Weg der Durchsetzung des Alleinverehrungsanspruchs YHWHs bei den Propheten geradlinig über die Auseinandersetzung mit Baal läuft, Göttinnen de facto aber nur unter »ferner liefen« eine Rolle gespielt haben oder sogar bedeutungslos waren? Ist da verdrängt, getilgt, orthodox korrigiert oder manipuliert worden? Welche Bedeutung hatte die Göttinnenverehrung? Der dritte Sinn der Eingangsfrage ist der subtilste und bezieht sich auf die kurzlebigen Zyklen wissenschaftlicher Diskussion. Mal sind bestimmte Themen »in«, mal »out«. Angestoßen wurde die jüngste Welle der Göttinnendiskussion vor allem durch die Entdeckung und Veröffentlichung der Inschriften von *Kuntilet 'Agrūd* und *Hirbet el-Qām*, in denen von YHWH und seiner Aschera die Rede ist<sup>4</sup>. Vor allem die feministisch-theologische Diskussion hat dann die Göttin in den 90er auf die Agenda gesetzt – Thesen zur Göttinnenverehrung waren *en vogue*. Inzwischen scheint die einst so breite Diskussion in so eindrucklicher Weise abgeebbt, dass man schon leise wieder zu fragen beginnt: War da was<sup>5</sup>?

Die im Folgenden vorgelegte Rückfrage nach den Spuren einer Göttin in den Propheten kann nur einen kleinen Ausschnitt der Diskussion präsentieren. Es soll trotzdem versucht werden, eine Zwischenbilanz zur Göttinnendiskussion zu ziehen und einige Überlegungen meiner vorhergehenden Arbeiten in einem religionsgeschichtlichen Horizont zu präzisieren.

### 1. War da was? Zum Stand der Diskussion

Fragt man nach dem *state of affairs* der religionsgeschichtlichen Diskussion<sup>6</sup>, scheint die Rede von einem vorexilischen Polytheismus inzwischen salonfähig

- 
- 4 Vgl. zuletzt den zusammenfassenden Stand der Diskussion bei M. Dijkstra, *I Have Blessed you by YHWH of Samaria and his Asherah: Texts with Religious Elements from Soil Archive of Ancient Israel*, in: B. Becking/M. Dijkstra/M.A. Korpel/K.A. Vriezen (Hgg.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, *The Biblical Seminar* 77, Sheffield 2001, 17–44.
- 5 Ausnahmen sind die eher als Überblick angelegten Beiträge von M.T. Wacker, *Göttinnenverehrung im Alten Israel*, *WUB* 11 (1999), 8–10 und zuletzt I. Fischer, *Die großen Göttinnen des Alten Vorderen Orients. Anfragen einer Alttestamentlerin zum Geschlechter-Bias bei der Bewertung der Funktion von Gottheiten*, in: R. Simek/W. Heizmann (Hgg.), *Mythological Woman*, FS L. Motz, Wien 2002, 17–30.
- 6 Vgl. dazu u.a. L.L. Grabbe, *Israel's Historical Reality after the Exile*, in: B. Becking/M.C. Korpel (Hgg.), *The Crisis of Israelite Religion Transformation of Religious Tradition in Exilic and Postexilic Times*, *OTS* 42, Leiden 1999, 9–32, 23f.31. H. Niehr, *Religio-Historical Aspects of the »Early Post-Exilic« Period*, in: ebd., 228–244. Auch E. Stern kommt nicht ganz um das Eingeständnis herum, auch wenn er an einem orthodoxen YHWH-Monotheismus festhalten will, vgl. E. Stern, *Religion in Palestine in the Assyrian and Persian Periods*, in: ebd., 245–255 und ders., *Pagan Yahwism. The Folk Religion of Ancient Israel*, *BAR* 27/3

zu sein. Meist wird allerdings dieser Polytheismus nicht weiter differenziert. Es wird nicht benannt, welche Gottheiten denn neben YHWH in Jerusalem, Samaria oder Lachisch verehrt worden sind. Auch dass YHWH in der Königszeit im Jerusalemer Tempelkult eine Paredra an seiner Seite hatte, nämlich die Göttin Aschera, wird in jüngster Zeit kaum mehr ernsthaft bestritten. Diskutiert wird vielmehr, ob er in einem Kultbild im Jerusalemer Tempel verehrt worden ist oder die Bildlosigkeit zu einem durchgehaltenen Merkmal der YHWH-Religion gezählt werden muss<sup>7</sup>.

Fragt man konkreter nach den verehrten Gottheiten, so lassen sie sich außer den stadtbekanntesten Größen El und Baal-Šamem kaum sicher zu einem Pantheon zusammenführen. In Frage kommen neben den Göttinnen Aschera, Astarte und Anat und den Göttern Reschef oder Molech auch die Gottheiten der Nachbarvölker, seien es die östlichen Nachbarn mit dem edomitischen Qaus, dem ammonitischen Milkom oder dem moabitischen Kemosch und vielleicht auch Aštar und Šagar, die in *Tell Dēr 'Allāh* genannt sind oder Šalem, der in dem Namen Jerusalem noch seinem Platz hat, sicher eine Sonnengottheit, vielleicht der Mondgott von Harran oder ein anderer Mondgott sowie aus dem aramäischen Einflussbereich Hadad, aus dem assyrischen Reigen die ikonographisch bezeugte Heilgöttin Gula, sicherlich Ištar, Tammus, aus dem Ägyptischen Amun Re, Hathor, Seth sowie, ikonographisch breit bezeugt, Bes und Ptah, später dann Adonis, Isis und Melkart usw.<sup>8</sup>. Die Aufzählung zeigt in der bloßen Addition das Problem überdeutlich an: Wie lässt sich der israelitische Polytheismus näher beschreiben, wie gliedert sich die Götterwelt hierarchisch auf, wie ist die Vielfalt in eine Entwicklung zu ordnen, wie in die religiösen Ebenen von der nationalen über die lokale bis hin zur privaten zu differenzieren? All das sind offene Fragen. Es gelingt z.B. nicht, den komplexen ikonographischen Befund mit dem biblischen in Einklang zu bringen. Auch eine Differenzierung des Polytheismus außerhalb des nationalen Tempelkultes gelingt kaum. Sicher scheint nur, dass die Göttin neben YHWH sowohl aus dem

---

(2001), 21–29; J. Day, *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*, JSOT.S 265, Sheffield 2000, sowie jüngst die Beiträge in dem Sammelband *Only One God* (s. Anm. 4).

7 Vgl. zu dieser Diskussion C. Uehlinger, Art. Bilderkult u. Bilderverbot, in: RGG<sup>3</sup> 1, Tübingen 1998, 1562–1577 (Lit.); H. Niehr, In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple, in: K. van der Toorn (Hg.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven 1997, 73–95; O. Keel, Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Kultbild gestanden haben dürfte, in: G. Boehm (Hg.), *Homo pictor*, Colloquium Rauricum 7, Leipzig 2001, 244–282 und C. Frevel, Du sollst Dir kein Bildnis machen. Und wenn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels, in: B. Janowski/N. Zchomolids (Hgg.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*. Tübinger Symposium, Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 3, Stuttgart 2003.

8 Gute Überblicksinformationen bieten die einzelnen Artikel im DDD = K. van der Toorn/B. Becking/P.W. van der Horst (Hgg.), *Dictionary of Deities and Demons*, Leiden 1999.

nationalen Kult als auch aus der privaten Frömmigkeit verschwunden ist. Doch *wann* genau dieser Umbruch stattgefunden hat, ist eine umstrittene Frage!

Ich werde mich im Folgenden auf die nationale Ebene und die etwas diffuse der privaten Frömmigkeit beschränken<sup>9</sup>. Zeitlich versuche ich, meine Blicke sowohl auf die spätvorexilische als auch die frühnachexilische Zeit zu richten, obwohl der Trend derzeit die Perserzeit präferiert. Da ich aber nach wie vor davon überzeugt bin, dass die spätvorexilische Zeit für die Fragen von Monotheismus und Göttinnenverehrung die religionsgeschichtlich prägendere ist, versuche ich hier einige Linien auszuziehen<sup>10</sup>.

Als Einstieg in die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität in der Göttinnenverehrung wähle ich die Position des ausgewiesenen Religionsgeschichtlers Herbert Niehr. In seinem nicht unwidersprochen gebliebenen Aufsatz zur jorschijanischen Reform<sup>11</sup> ist er von der Annahme eines historischen Kerns abgerückt und hat damit den prägenden Charakter der spätvorexilischen Zeit erheblich in Frage gestellt. »Da es eine Kultreform des Joschija gemäß dem in 2Kön 22–23 Berichteten historisch nicht gab, konnte sie auch nirgendwo ihre Spuren hinterlassen. Die Kult- und Religionsgeschichte Judas der exilischen und der nachexilischen Zeit zeigt sehr deutlich, dass sich die jüdische Religion nicht im Sinne der Reform von 2Kön 22–23 geändert hatte«<sup>12</sup>. Erst jüngst hat er sich auch zu religionsgeschichtlichen Aspekten der nachexilischen Zeit geäußert und die Linie weiter ausgezogen. In seinem Aufsatz heißt es unter der Überschrift »YHWH and Other Deities«: »What can be said about the gods and goddesses venerated next to YHWH in the Second Temple? Is it a reasonable view to believe that their cult had been abolished together with the destruction of the First Temple? Certainly not! But, unfortunately, we do not have at our disposal any primary evidence tackling this subject«<sup>13</sup>. Niehr geht von einer weitgehenden Kontinuität aus, mehr noch, er sieht den Polytheismus in der nachexilischen Zeit nicht durch Deuterocesaja oder den priesterlichen Monotheismus reduziert, sondern die polytheistischen Tendenzen durch persischen, edomitischen und

9 Vgl. wenn auch mit anderer Akzentsetzung die Überlegungen bei J. Jeremias/F. Hartenstein, »JHWH und seine Aschera«. »Offizielle Religion« und »Volksreligion« zur Zeit der klassischen Propheten, in: B. Janowski/M. Köckert (Hgg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 15, Gütersloh 1999, 79–138, hier 80f.115f.

10 Auf die betont andere Position einer Spätdatierung der monolatrischen Tendenzen in der Monographie von J. Pakkala, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, Publications of the Finnish Exegetical Society 76, Helsinki/Göttingen 1999, kann hier nicht näher eingegangen werden.

11 Vgl. H. Niehr, Die Reform des Joschija. Methodische, historische und religionsgeschichtliche Aspekte, in: W. Groß (Hg.), *Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«*, BBB 98, Weinheim 1995, 33–55. Zur Diskussion u.a.: C. Uehlinger, *Gab es eine jorschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum*, ebd., 57–89.

12 H. Niehr, *Reform* (s. Anm. 11), 50.

13 Vgl. H. Niehr, *Aspects* (s. Anm. 6), 239.

phönizischen Einfluss noch verstärkt. Für ihn gilt: »There is no indication of a break whether after 586 BCE, or after 539 BCE, or after 515 BCE in the Second Temple«<sup>14</sup>. Vor allem *Aschera* sei weiter in der achämenidischen Periode verehrt worden und *erst* in der Chronik literarisch ausgeschlossen worden<sup>15</sup>. Auf den ersten Blick scheint das Aschera-Schweigen der Propheten nicht zu widersprechen, aber lassen sich aus der Prophetie nicht doch Hinweise erheben, dass es so etwas wie einen Bruch gab? Ist Aschera auch im zweiten Tempel noch verehrt worden? Diese Frage steht im Hintergrund, wenn ich im Folgenden einen näheren Blick auf die Prophetenbücher werfe.

## 2. Spuren der Göttin in den Prophetenbüchern

Zwar hat die Diskussion einen Schwerpunkt bei Hosea gebildet und in mannigfacher Variation im Hoseabuch »Anspielungen« auf eine Göttin gesucht und gefunden<sup>16</sup>, es sogar »als Kompendium der Auseinandersetzung mit Traditionen des Weiblich-Göttlichen im biblischen Israel«<sup>17</sup> bezeichnet, doch ist der spekulative Grad ausgesprochen hoch. Weder Hos 2; 4,12–14; 4,17–19; 10,5; 9,13

14 H. Niehr, Aspects (s. Anm. 6), 239f. Oder »We should not expect any changes in the pantheon venerated in the Jerusalem temple«. Das verträgt sich allerdings kaum mit seiner ebd. 238 bekräftigten Annahme, dass es im zweiten Tempel *kein* Kultbild YHWHs mehr gegeben hat. Der archäologische Befund, wie ihn Stern vorträgt, spricht sich ebenfalls für einen strengen Bruch aus. Zutreffender auch das Urteil von L.L. Grabbe: »Therefore, one of the discontinuities is the change from polytheism to monotheism, but the continuity is the dominance of YHWH worship as such« (Reality [s. Anm. 6], 31).

15 Bei dieser Einschätzung beruft er sich auf meine Arbeiten zu Aschera. Zwar rede ich immer von einer durchbrochenen Kontinuität, zugespitzt in der Formulierung, dass YHWH als *Witauer* aus dem Exil zurückkehrt, jedoch ist die dort gelegte Spur sehr treffend verfolgt. Denn es ist schwer zu beurteilen, ob man in der Göttinnenverehrung von einer *tabula rasa* in frühnachexilischer Zeit auszugehen hat oder sich Kontinuitäten in der Verehrung von Göttinnen auch dort zeigen.

16 Vgl. dazu M.-T. Wacker, Spuren der Göttin im Hoseabuch, in: W. Dietrich/M. Klopfenstein (Hgg.), Ein Gott allein?, OBO 139, Fribourg/Göttingen 1994, 329–348; dies., Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch, HBS 8, Freiburg/Wien u.a. 1996; C. Frevel, Aschera (s. Anm. 1), 250–352 und in jüngerer Zeit A. Nutt, »Die lebensfördernde Macht der Göttin und ihre Vitalität« im Hintergrund von Hos 2? Ikonographische Untersuchungen, BN 91 (1998), 47–63; sowie B. Oestreich, Metaphors and Similes for YHWH in Hosea 14,2–9 (1–8). A Study of Hoseanic Pictorial Language, Friedensauer Schriftenreihe 1, Frankfurt u.a. 1998 und mit der Zuordnung der Qedeschot zum Ascherakult F. Gangloff, A l'ombre des Déesses-arbres? (Os 4:12–14), BN 106 (2000), 13–20; ders., »Je suis son Anat et son 'Aserâh« (Os 14,9), EThL 74 (1998), 373–385; erfreulicher sind H. Pfeiffer, Zechen und Lieben. Zur Frage einer Göttin-Polemik in Hos 4,16–19, UF 28 (1996), 495–511; und, in kritischer Distanz zur verdeckten Göttin in Hosea, zuletzt Gale A. Yee, »She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband«: A Materialist Analysis of Hosea 1–2, in: Biblical Interpretation 9 (2001), 345–383.

17 M.T. Wacker, Spuren (s. Anm. 16), 346.

noch das seit Wellhausen aussichtsreiche 14,9 geben ausreichend Sicherheit, von einer Auseinandersetzung des Propheten mit einer Göttin oder einer profilierten Konkurrenz zwischen YHWH und der Göttin auszugehen. Eher scheinen eine oder mehrere Göttinnen weit im Hintergrund der hoseanischen Texte zu stehen. Sicher scheint lediglich, dass in dem pauschalen Plural Baale (2,15.19; 11,2) auch Göttinnen mitgemeint sein können. Das reicht aber nicht, um bei Hosea von der Auseinandersetzung mit der Göttin zu reden.

Die übrigen vorexilischen Propheten von Amos über Micha bis einschließlich Jesaja fallen nahezu vollständig für die Suche nach Göttinnenspuren aus. Mi 5,13 ist sicher ein von deuteronomistischer Sprache geprägter, aber nachexilischer Zusatz<sup>18</sup>. Die beiden Aschera-Belege im Jesajabuch Jes 17,8; 27,9 sind eindeutig Nachträge. In jüngerer Zeit ist Jes 6,13 in den Reigen der Anspielungen erneut eingebracht worden<sup>19</sup>. Wie in den übrigen Stellen, wo eine Anspielung auf Aschera vermutet wird, handelt es sich um eine textlich ausgesprochen schwierige Stelle<sup>20</sup>. Das Muster dabei ist immer dasselbe, insofern es entweder eine Konjektur voraussetzt<sup>21</sup> oder sprachliche Anspielungen an den hölzernen Kultpfahl der Göttin vermutet. Da der erste Fall durch zurückgegangene Konjekturwilligkeit aufgrund gewachsener textkritischer Sensibilität inzwischen seltener geworden ist, beruhen die meisten jüngeren Vorschläge auf dem Assoziationshintergrund der Gleichsetzung von Göttin und Baum resp. der Göttin Aschera mit ihrem hölzernen Kultsymbol. In Jes 6,13 erinnert dann das אלה »Eiche« an die im AT nicht belegte weibliche Form des Singulars von אל »Göttin« und die Heiligkeit שֶׁקֶט des Samens soll auf Qudschu anspielen, die einfach mit Aschera gleichgesetzt wird<sup>22</sup>. Dass der Sinn des nachexilischen Nachtrags

18 S. den Nachweis bei C. Frevel, Aschera (s. Anm. 1), 472–483.

19 Vgl. T. Binger, Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament, JSOT.S 232 / Copenhagen International Seminar 2, Sheffield 1997, 136; M. Dijkstra, Yahwe, El and their Asherah. On Continuity and Discontinuity in Canaanite and Ancient Israelite Religion, in: M. Dietrich/O. Loretz (Hgg.), Ugarit – Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung. I. Ugarit und seine altorientalische Umwelt, A-LASP 7, Münster 1997, 41–73; ders., El, the God of Israel – Israel the People of YHWH: On the Origins of the Ancient Israelite Yahwism, in: B. Becking/M. Dijkstra/M.C. Korpel/K.J. Vriezen (Hgg.), Only One God? Monotheism in Israel and the Veneration of the Goddess Asherah, The Biblical Seminar 77, Sheffield 2001, 81–126, 117; ders., Woman, Goddess, Gods, Men and Women in Ezechiel 8, in: B. Becking/M. Dijkstra (Hgg.), On Reading Prophetic Texts: Gender Specific and Related Studies in Memory of Fokkelen van Dijk-Hemmes, BIS 18, Leiden 1996, 83–114.

20 Vgl. W. Metzger, Der Horizont der Gnade in der Berufungsvision Jesajas. Kritische Bemerkungen zum masoretischen Text von Jesaja 6,13, ZAW 93 (1981), 281–283; J.A. Emerton, The translation and interpretation of Isaiah vi.13, in: ders./S.C. Reif (Hgg.), Interpreting the Hebrew Bible, FS E.I.J. Rosenthal, University of Cambridge oriental publication 32, Cambridge/London 1982, 85–118.

21 Vgl. dazu die Angaben bei C. Frevel, Aschera (s. Anm. 1), 487.

22 Vgl. zu den Voraussetzungen C. Frevel, Art. Qudschu, in: NBL 3, Düsseldorf/Zürich 2001, 224–227.

zur Denkschrift<sup>23</sup>, der auf den Rest im Gericht und nicht auf das religiöse Fehlverhalten Israels zielt, dabei nahezu völlig außer Acht bleibt, ist typisch. Auch wird selten die Frage beantwortet, warum die Propheten nicht das benannt haben sollen, was sie gemeint haben.

Somit fällt der historische Jesaja für die Ascherakritik sicher aus. Doch wie verhält es sich mit Jeremia? Da er über die joschianische Kultreform schweigt, ist über seine Stellung zu dem begründeten historischen Minimum dieser Reform (s. besonders 2Kön 23,6f.11) nichts zu erfahren. Doch wird man zumindest sagen, dass die im *Jeremiabuch* gespiegelte Position der Kultreform Joschijas 622 v.Chr. nicht widerstreitet. Das bestärkt die Erwartung, Hinweise zur spätvorexilischen Göttinnenverehrung und der Auseinandersetzung damit zu finden. Aber diesbezüglich sieht man sich enttäuscht. Der einzige Beleg des Lexems אֲשֶׁרָה erweist sich literarhistorisch als ein nachexilischer Zusatz, führt also in der Frage nicht weiter<sup>24</sup>. Bevor sich wie in der Forschung der erwartungsvolle Blick auf die Himmelskönigin richtet, bleibt wieder nur das Stochern im Nebel, die Suche nach Anspielungen und Implikationen.

Natürlich gilt auch für Jeremia, was schon bei Hosea konzediert wurde: Gerade in den pluralischen Fremdgötterbezeichnungen wie etwa die הבעלים in Jer 2,23; 9,13, הבלים in Jer 2,5, das אלהים in Jer 2,11; 7,6; Jer 11,10–13 können weibliche Größen eingeschlossen sein. Auch das geprägte Wort הוּי אֱלֹהֶיךָ, das in Jer 2,28 und Jer 11,13 auftaucht, bezieht sicherlich Göttinnen mit ein. Jer 2,26–28 haben in der Göttinnendiskussion auch schon eine gewisse Rolle gespielt. Die Verse hat man als Ascherapolemik verstehen wollen. Aschera werde hier als Mutter alles Lebendigen (Gen 4,1), als Muttergöttin *par excellence* diffamiert. Jeremia mache seinen Zuhörern den Vorwurf, sie hätten YHWH, den Quell des lebendigen Wassers verlassen und sich Baal und Aschera zugewandt. Für Baal stehe der Stein, für Aschera das Holz.

Die Aschere, das Kultsymbol der Göttin Aschera, besteht nach dem alttestamentlichen Zeugnis aus Holz (z.B. Ri 6,25f; Dtn 16,21)<sup>25</sup>, und so wurde in der

23 Vgl. O. Kaiser, Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12, ATD 17, Göttingen <sup>5</sup>1981, 134; P. Höffken, Das Buch Jesaja. Kapitel 1–39, NSK 18/1, Stuttgart 1998, 73.78f; H.G.M. Williamson, Isaiah 6,13 and 1,29–31, in: J. van Ruiten/M. Vervenne (Hgg.), Studies in the Book of Isaiah, FS W.A.M. Beuken, BETL 132, Leuven 1997, 119–128 oder den Konsens formulierend F. Hartenstein, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition, WMANT 75, Neukirchen-Vluyn 1997, 168f.

24 Vgl. zum Nachweis C. Frevel, Aschera (s. Anm. 1), 406–422; P. Merlo, Ašera (s. Anm. 1), 137–140.

25 Archäologische Nachweise des Kultsymbols gibt es nicht, und es erscheint wenig aussichtsreich danach zu suchen. Mehr als ein problematischer Umgang mit archäologischen Daten liegt in der Aufnahme der These Y. Aharonis bei K.H.J. Vriezen (Archaeological Traces of Cult in Ancient Israel, in: Only one God [s. Anm. 4] 74f.80) vor, Aschereste eines Olivenbaumes in Lachisch als Aschere zu deuten. Vgl. dazu die Kritik an dieser Deutung bei C.

Forschung immer schon Aschera auch mit lebenden Bäumen und einer Baumgöttin in Verbindung gebracht. Voraussetzung dieser Gleichsetzung ist ein sehr vereinfachtes Bild eines kanaanäischen Höhenkultes, der unter freiem Himmel unter Schatten spendenden Bäumen stattfand. Dieser wird als Hintergrund des israelitischen Kultes angenommen. Die Standardausstattung solcher Kulthöhen umfasst nach biblischem Zeugnis neben einem Altar, eine Aschere und eine Massebe. Mit Hinweis auf Baumkulte in Zypern und auf das in Dtn 16,21 erwähnte »einpflanzen« wurde die Aschere mit den lebenden Bäumen gleichgesetzt<sup>26</sup>. Dass es sich aber etwa in 1Kön 16,33; 2Kön 21,3 um ein gefertigtes Objekt handelt oder in Dtn 16,21 oder 2Kön 23,4 um einen Kultgegenstand im Bereich des Jerusalemer Tempels neben dem Brandopferaltar oder in 2Kön 13,6 für Samaria Ähnliches vorausgesetzt ist, wird dabei kaum beachtet. Erheblich verstärkt wird die Tendenz der Gleichsetzung durch die ikonographischen Beiträge, die von einer Verbindung der mittelbronzezeitlichen »Zweigöttin« mit der Göttin Aschera sowie der noch weitergehenden Austauschbarkeit von Göttin und Baum resp. Göttin und Zweig bis in die Eisen IIC Zeit hinein ausgehen. Der stilisierte Baum wird so zum Ascherasymbol schlechthin und ermöglicht einen Zugang zur Verbreitung des Göttinnenkultes über die so konstituierte Ascheraikonographie<sup>27</sup>. Noch 1998 schreibt Othmar Keel: »For the representations of Asherah, however, wood was apparently essential. The only imaginable reason to exclusively using wood (אֲשֵׁרָה) is the close relation of Asherah to the tree (אֲשֵׁרָה)«<sup>28</sup>. Diese besondere Nähe der Aschera zu Holz bildet den Hintergrund, unter vielen anderen Stellen auch Jer 2 mit der Göttin Aschera in Verbindung zu bringen. Hindernisse des Textes werden dabei einfach aus dem Weg geräumt<sup>29</sup>:

---

Frevel, »Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht ...«. Zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie, BN 47 (1989), 35–89, 39f.

26 Zuletzt in vehementer Absetzung von meiner Position O. Keel, *Goddesses and Trees*. New Moon and Yahweh, JSOT.S 261, Sheffield 1998, 54. Ich kann und will die Auseinandersetzung hier nicht erneut führen. Allerdings kann ich nicht sehen, wie Keel die Fülle an Argumenten durch die Hinweise entkräften will, ich sei »fairly unsympathetic to the ancient Near East's preference for parataxis, association and ambiguity« (17) und »not concerned to make a constructive contribution to a better understanding« (17). Solche Pauschalurteile verhindern eine weiterführende Diskussion und können die sachbezogene Auseinandersetzung nicht ersetzen.

27 Vgl. dazu neben meinen kritischen Einwänden gegen das Konstrukt einer Ascheraikonographie P. Merlo, *Note critiche su alcune presunte iconografie della dea Ašera*, SEL 14 (1997), 43–64.

28 O. Keel, *Goddesses* (s. Anm. 26), 19.

29 Vgl. zu der Argumentation C. Frevel, *Aschera* (s. Anm. 1), 355–380.

1. Die Zuordnung der Geschlechter erfolgt invertiert, nämlich nicht die männliche Seite zu dem Stein, der mit Massebe und Baal assoziiert wird und die weibliche Seite zu dem Holz, das der Göttin Aschera zugeordnet wird, sondern genau umgekehrt. Man hat sich mit der Ausflucht beholfen, das sei halt gerade die Polemik.
2. Dass sich אֲשֶׁרָה an keiner anderen Stelle der Gottheit Baal zuordnen ließ, weder in unpolemischen noch in polemischen Aussagekontexten, hat ebenso wenig gestört wie die Gleichsetzung von Holz und Baum oder die kaum zu stützende Voraussetzung, Aschera und Baal seien religionsgeschichtlich als Paar verehrt worden.
3. Auch wurde einfach übergangen, dass sich durch die metaphorische Aufteilung der Begriffe auf zwei konkrete Gottheiten Schwierigkeiten bei der Interpretation des Parallelbelegs Jer 3,9 ergeben, wo vom Ehebruch mit Holz *und* Stein die Rede ist.

Die Inversion der Geschlechter hat ihren Grund nicht in antikanaanäischer Polemik, sondern in dem grammatischen Geschlecht der Begriffe, Holz ist meist maskulin und Stein feminin. Holz und Stein stehen vielmehr als Synonyme für »Baumaterialien« und insbesondere für die Werkstoffe von Götterbildern. Jer 2,27, das wohl nicht auf Jeremia, sondern auf dessen frühe deuteronomistische Rezeption zurückgeht, steht am Anfang einer Reihe von Stellen, die Götterbilder über ihre Materialität und dabei vor allem über die Begriffe Holz und Stein abwerten. Von konkreten Gottheiten, sei es nun Aschera oder Baal, sehen diese Stellen und wahrscheinlich auch Jer 2,27 gänzlich ab. Bedauerlicherweise ist aus der Bibel über die Funktion der Göttin Aschera so gut wie nichts zu erfahren, auch nicht aus Jer 2,27. Die Stelle spielt nicht auf Aschera an, sondern steht für die beginnende Götterbildpolemik.

Wie bei Hosea, Jesaja und den übrigen Propheten führt die Suche nach *Anspielungen* auf die Göttin Aschera auch bei Jeremia über die Assoziation von Ascherakultpfahl und Baum sowie Göttin und Baum. Zwar wurde die Konjunktur der Göttin in Gestalt von »hölzernen« Anspielungen durch ikonographische Beiträge, die eine Austauschbarkeit von Zweig und Göttin gerade in Darstellungen der fortgeschrittenen Eisenzeit behaupten, erheblich verstärkt, doch bleiben alle Versuche, in der biblischen Polemik gegen Holz und Stein sowie gegen den von Schatten spendenden Bäumen geprägten Höhenkult eine verdeckte Auseinandersetzung mit der Göttin Aschera zu sehen, ausgesprochen vage und insgesamt für die Frage der Göttinnenverehrung wenig weiterführend.

3. *Regina caeli* - ein Fall der Frauen?

In unmittelbarem Anschluss an den Auftrag zur Tempelrede in Jer 7 ergeht an den Propheten die Aufforderung, nicht für Juda zu beten, weil Judäer der Himmelskönigin Kuchen backen. »Die Kinder sammeln Holz, die Väter zünden das Feuer an, und die Frauen kneten Teig, um Kuchen für die Himmelskönigin zu

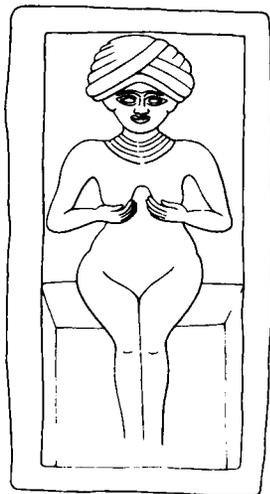


Abb. 1: Gebäckform aus Mari 18. Jh. v. Chr.

machen, und sie spenden Trankopfer für andere Götter, um mich zu erzürnen«. Die Verehrung der Himmelskönigin wird in Jer 44 noch einmal thematisiert, als die nach Ägypten ausgewanderten Judäer sich weigern, die Opfer für die Himmelskönigin einzustellen (Jer 44,16–19).

An keiner anderen Stelle im AT wird so ausführlich auf einen Kult einer fremden Gottheit Bezug genommen wie hier. Die Judäer behaupten, ihr Wohlbefinden hänge vom Kult der Himmelskönigin ab, die für Schutz und Prosperität sorgt. Der



Abb. 2: sb-zeitliches Tonmodell vom *Tel Qarnayim*

Kult besteht aus Gelübden, aus Räucheropfern und Trankopfern sowie aus gebackenen Kuchen, die die Himmelskönigin abbilden. Nun darf man sich nicht der Illusion hingeben, hier Spezifika eines Frauen- oder Göttinnenkultes vor sich zu haben. Jer 44 ist eine wohlgestaltete Komposition aus exilischer Hand, die nicht eine authentische Schilderung eines Gottesdienstes zum Ziel hat, sondern um die Wertigkeit des

Wortes YHWHs ringt<sup>30</sup> und die Alternativen zur Zuständigkeit YHWHs am Beispiel der Himmelskönigin durchspielt. So fällt zum Beispiel auf, dass die Himmelskönigin in Jer 44 anders als in Jer 7 nur im Mund der Judäerinnen und Judäer überhaupt benannt



Abb. 3: Tonstempel aus *Ramat Rahel* 9./8. Jh.

wird, Jeremia und Gott sprechen pauschal von אלהים אחרים »anderen Göttern«. Auch legt der Text großen Wert auf die Verteilung der Rollen, um so gerade

30 Vgl. dazu die Analyse bei C. Frevel, *Aschera* (s. Anm. 1), 428–444.

nicht nur die Frauen als Subjekte dieses Kultes zu etablieren, sondern alle gesellschaftlichen Gruppen mit der Verehrung der Himmelskönigin zu verbinden. Die Libationen, das Räuchern und auch die Gelübde sind ganz normale Kult-handlungen, herausragend scheint auf den ersten Blick nur das Backen von Opferkuchen, die das Bild der Göttin tragen, wobei kultisches Backen selbst wiederum eine ganz normale Kulthandlung ist.

Ob man nun Backformen aus Mari (Abb. 1), eine sb-zeitliche Matrize vom *Tel Qarnayim* (Abb. 2), einen Stempel aus *Ramat Rahel* (Abb. 3) oder wie jüngst wieder Karel J.H. Vriezen die vielfach bezeugten »Glockenrockgöttinnen« bzw. Pfeilerfigurinen (Abb. 4)<sup>31</sup> zur Erklärung heranzieht, man kommt lediglich in die Nähe dessen, was in Jer 44,19 mit dem *לְהַעֲצִיבָהּ* »um sie abzubilden« gemeint sein dürfte<sup>32</sup>. Sind nun die genannten Details des Kultes Hinweise auf die Authentizität der Schilderung oder ist aufgrund der Textgestaltung von einer historischen Auswertung eines wieder aufgenommenen Göttinnenkultes Abstand zu nehmen? Es scheint plausibel, dass der Text Diskussionen unter den Exulanten spiegelt, ob YHWH die Stellung gebührt, die ihm von der Jerusalemer Priesterschaft und der nationalen Politik in spätvorexilischer Zeit beigemessen worden war. Nach der Zerstörung seines Tempels und dem Wegfall eines religionspolitischen Rückhaltes, erscheint Widerstand gegen den Alleinverehrungsanspruch plausibel. Die zugesagte Folge des nationalen Kultes, der Schutz vor der außenpolitischen Bedrohung, war nicht eingelöst worden. Den Kult der Himmelskönigin – so suggeriert die Einrede der Frauen – hat es in Juda bereits seit Generationen gegeben und die erzwungene Unterbrechung hat in ihren Augen zu nichts geführt. Dies passt sich in das biblische Bild der Entwicklung der spätvorexilischen Göttinnenverehrung ein. Die »mangelfreie« Zeit, in der der Kult der Himmelskönigin blühte, spiegelt



Abb. 4: Pfeilerfigurine aus Lachisch 8. Jh.

31 Vgl. zum Befund R. Kletter, *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah*, BAR IS 636, Oxford 1996; ders., *Between Archaeology and Theology: The Pillar Figurines from Judah and the Asherah*, in: A. Mazar (Hg.), *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, JSOT.S 331, 217–234. Kletter macht in seiner Auswertung deutlich, dass zwar eine Identifikation mit Aschera am nächsten liegt, jedoch weder die pfeilerartige Basis von der Verbindung der Göttin mit einem Baum herrührt noch bei den Figurinen ein uranischer Aspekt der Göttin als Himmelskönigin zu erkennen ist.

32 Vgl. zu den in der Diskussion stehenden Möglichkeiten GGG (s. Anm. 1), 386–390; R. Jost, *Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien*, Gütersloh 1995; K.J.H. Vriezen, *Cakes and Figurines: Related Women's Cultic Offerings in Ancient Israel?*, in: *Reading* (s. Anm. 19), 251–263; ders., *Archaeological Traces of Cult in Ancient Israel*, in: *Only One God* (s. Anm. 4), 45–80, 69f und C. Frevel, *Aschera* (s. Anm. 1), 438–440.



Abb. 5: hebr. Namenssiegel  
8./7. Jh. in assyr.-phöniz. Mischstil

dann die Zeit Manasses, die erzwungene Unterbrechung die Kultreform Joschijas.

Auch wenn sich eine solche Phasenaufteilung<sup>33</sup> archäologisch nicht nachweisen lässt, könnte an der Bewertung in der Tendenz etwas dran sein. Dafür sprechen die im Allgemeinen für historisch gehaltenen Nachrichten von der Aufstellung eines Kultbildes der Aschera unter Manasse (2Kön 21,7) und dessen Entfernung in der Kultreform Joschijas (2Kön 23,6). Diese Hinweise legen es nahe, dass auch die Verehrung der Himmelskönigin in assyrischer Zeit eine gewisse

Konjunktur hatte. Wer aber war die Himmelskönigin?

Hier ist die Diskussion in den letzten Jahren, wenn ich recht sehe, keinen Schritt vorangekommen. Dennoch wird oft der Eindruck erweckt, die Identifikation der Himmelskönigin mit Aschera sei weit sicherer als die bildlose Verehrung YHWHs. Das Bekannte tritt hier an die Stelle des Unbekannten, die religionsgeschichtliche Plausibilität wird zum unhinterfragten Faktum erhoben. Mit welcher Sicherheit z.B. die Studie zur Himmelskönigin von *Renate Jost* davon ausgeht, dass es sich bei der Himmelskönigin um die Göttin *neben* YHWH und damit um die (religionsgeschichtlich kaum je existente) Mischgöttin Aschera-Ištar-Astarte handelt, ist beeindruckend<sup>34</sup>. Zusammen mit den Spekulationen, die Verehrerinnen seien im königlichen Harem in der Nähe des Tempels zu verorten oder das in Ez 8,5 erwähnte *הַקְּנָאָה סַמֶּל* sei auf die Himmelskönigin zu beziehen, zeigt Jost eine phantasievolle, aber kaum verantwortbare Rekonstruktion.

Meines Erachtens gilt es daran festzuhalten, dass die Identität der Himmelskönigin *nicht eindeutig* geklärt werden kann. Aus den biblischen und außerbiblischen Texten legt sich Aschera nicht als Himmelskönigin nahe. Eine uranische



Abb. 6: Importsiegel  
8./7. Jh. mit hebr. Gravur

33 Vgl. P.S.F. van Keulen, *Manasseh through the eyes of the Deuteronomists. The Manasseh Account (2Kings 21,1–18) and the final chapters of deuteronomistic History*, OTS 38, Leiden u.a. 1996.

34 Vgl. dazu R. Jost, *Frauen* (s. Anm. 32), 214f. Insbesondere das Argument, die Himmelskönigin sei wegen des *לְהַעֲבֹדָהּ* mit Aschera zu identifizieren, »weil auch im Zusammenhang mit der Ascheraverehrung Bilder erwähnt werden« (ebd. 54), ist so wenig stichhaltig, dass man sich fragt, ob nicht wenigstens das die Verf.in hätte selber merken müssen. Tamar verehrt ja auch nicht die Himmelskönigin, nur weil sie für Amnon backt.

Konnotation der Aschera jedenfalls ist dort nicht zu erkennen. Für den ikonographischen Befund gilt Gleiches. Hier stütze ich mich auf O. Keel und C. Uehlinger, die zu Abb. 6 konzедieren: »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>35</sup>. Aber das heißt nicht, dass sich vor allem eine mit der assyr. Ištar identifizierte Aschera ausschließen ließe. Natürlich kommt also Aschera als Kandidatin in Frage, doch gleichermaßen plausibel bleiben Ištar, Astarte (s. Abb. 7) und vielleicht auch noch weitere Göttinnen. Schließlich zeigt die Weihung des Tempels an PTGYH in Ekron, dass wir vor Überraschungen in der Götterwelt benachbarter Panthea keinesfalls sicher sind<sup>36</sup>.

Es kann nicht angehen, die vorhandene Vielfalt von Göttinnen und Göttinendarstellungen einfach auf Aschera zu reduzieren und damit das Unsichere durch das Bekannte zu ersetzen. Eine »große Göttin« hat es jedenfalls im ersten Jahrtausend religionsgeschichtlich nicht gegeben. Durch die Engführung auf Aschera droht der spätvorexilische Polytheismus zu einem Ditheimus des einen göttlichen Paares »YHWH und seine Aschera« reduziert zu werden. Das entspricht weder dem ikonographischen noch dem epigraphischen Gesamtbefund.

35 GGG (s. Anm. 1), 389. Allerdings ist die Identifikation der beiden geflügelten Gottheiten auf dem Importsiegel m.E. offenzuhalten. Dass hier in »einer lokalen *interpretatio judaica* () der jüdische Besitzer die Konstellation auf Jahwe (über einem »Keruben«, vgl. Ps 18,11) und Aschera als »Himmelskönigin« (über dem stilisierten Baum) (hätte) beziehen können« (ebd. 389), ist m.E. eine recht gewagte Engführung. Der stilisierte Baum dürfte auch hier als Ordnungssymbol (vgl. zum stilisierten Baum im Kontext des Königtums zuletzt J. Jeremias/F. Hartenstein, Aschera [s. Anm. 9] 101–105) zu verstehen sein und nicht in einer identifikatorischen Beziehung zu der schreitenden geflügelten Gottheit stehen.

36 Vgl. dazu die noch nicht abgeschlossene Diskussion S. Gitin/T. Dothan/J. Naveh, A royal dedicatory inscription from Ekron, IEJ 47 (1997), 1–16; S. Gitin/T. Dothan, Royal temple inscription found at Philistine Ekron, BA 59 (1996), 181–182; dies., Ekron Identity Confirmed, Archaeology 51 (1998) 31f; A. Demsky, Discovering a goddess, BAR 24 (1998), 53–58; ders., On the Inscription from Ekron, Qadmoniot 31 (1998), 64f; M. Görg, Die Göttin der Ekron-Inschrift, BN 93 (1998), 9f; S. Gitin/M. Cogan, A new type of dedicatory inscription from Ekron, IEJ 49 (1999), 193–202; C. Schäfer-Lichtenberger, PTGJH – Göttin und Herrin von Ekron, BN 91 (1998), 64–76; dies., The goddess of Ekron and the religious-cultural background of the Philistines, IEJ 50 (2000), 82–91. Während der Vorschlag A. Demskys, das undeutliche <g> als <n> zu lesen und so πόντια (in wenig überzeugender Doppelung zu dem *'dt'*) zu erhalten, ebenso wie die Deutung C. Schäfer-Lichtenbergers der Göttin als *Pytogaia* das Problem der fünf Jahrhunderte zurückliegenden ägäischen Verankerung haben, orientiert sich M. Görg mit dem Lesevorschlag, anstelle des <g> ein <τ> zu lesen, an der kanaanäischen Götterwelt. Der Vorschlag ist m.E. paläographisch schwierig und hat zudem das Problem, dass die ugaritische Palastgöttin Pidray bisher im 1. Jt. nicht belegt ist. Aber das Problem hat auch PT[G]YH. Noch scheint keine ausreichende Klarheit über die Identität dieser »neuen« Göttin erreichbar. Auch PT[G]YH hat in der Diskussion inzwischen die Zentrifugalkraft der Aschera erreicht. Es gibt allerdings keine ausreichenden Gründe, Aschera als die Identität im Hintergrund der unbekanntenen Göttin zu vermuten.

Ein *non liquet* hingegen hält die Frage offen und lässt neben YHWH und seiner Aschera noch Raum für andere Größen. Allerdings bedeutet das zugleich, dass der Polytheismus der spätvorexilischen Zeit potentiell wächst.

Als Fazit lässt sich festhalten, dass die Informationen zum jüdischen Kult der Himmelskönigin trotz der erwähnten Details wenig aufschlussreich sind und die Göttin letztlich namenlos bleibt. Mit einigem Zutrauen lässt sich allerdings erkennen, dass es in Juda eine Diskussion um die Verehrung der Göttin in spätvorexilischer und exilischer Zeit gegeben hat. Diese Diskussion hatte einen monolatrischen Hintergrund.

#### 4. Ein Aschera-Kult im Tor? Keine Göttin bei Ezechiel

Für Ezechiel ist zunächst einmal auffallend, dass dort deutlich weniger Stellen in die Diskussion eingebracht worden sind als beispielsweise bei Hosea oder Jeremia, obwohl Ezechiel doch als Priesterprophet gerade die Zustände am Jerusalemer Tempel recht genau kennt. Verlässliche Informationen über eine Göttinnenverehrung lassen sich gerade Ezechiel nicht entnehmen. Im Gegenteil – sein de facto Monotheismus vollzieht in den polemischen Bezeichnungen »Scheißgötzen« (גלולים) und »Scheusale« (שקוצים) die Wende zur Auseinandersetzung mit den Bildern der Götter<sup>37</sup>. Für eine Göttin ist bei Ezechiel schon kein Platz mehr.

Ez 8,3.5 steht immer schon in der Diskussion, dass das dort genannte סמל הקנאה ein Ascherakultbild im nördlichen Stadttor gewesen sei<sup>38</sup>, und auch hier nimmt in jüngerer Zeit die Geneigtheit zu, dieser These zuzustimmen<sup>39</sup>. Sach-

37 Die Bezeichnung Baal taucht im gesamten Buch nicht auf, אלהים wird nur für den Gott Israels verwandt. Die anderen Größen werden lediglich genannt. Daneben noch »Greuel« in Ez 5,17; 11,18.2; 14,6, wobei in diesen Stellen nicht eindeutig ist, ob nicht moralisch/ethische Vergehen neben den שקוצים stehen. Dafür spricht auf jeden Fall der häufige sonstige Gebrauch von חובעה in Ezechiel oder der eindeutige Beleg Ez 18,12. Eindeutig aber sind die חובעה חובעה in Ez 7,20 und die Bezeichnung »Nichtse« אלילים in Ez 30,13 für die Götter Ägyptens.

38 Zu den Problemen, dass nicht das *innere Tempelvorhofstor*, sondern nur das Stadttor gemeint sein kann, zuletzt M. Dijkstra, Goddess (s. Anm. 19), 89f. Das Benjaminsort (Jer 37,13; 38,7), für das R. Jost, Frauen (s. Anm. 32), 169 und M. Dijkstra, Goddess (s. Anm. 19), 83.89 plädieren, ist eine mögliche, aber keine zwingende Identifikation. Dass dies (wegen der Nähe) mit dem Tempel konnotiert war, zeigt vielleicht Jer 20,2.

39 Vgl. etwa aus jüngerer Zeit M. Dijkstra, Goddess (s. Anm. 19), 91; S. Ackerman, Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah, HSM 46, Atlanta 1992, 55–66; R. Jost, Frauen (s. Anm. 32), 169f; J.M. Hadley, Asherah (s. Anm. 1), 68f und vorsichtig auch J. Day, Yahweh (s. Anm. 6), 62. Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet der Kommentar von K.-F. Pohlmann (Der Prophet Hiesekiel/Ezechiel. Kapitel 1–19, ATD 22,1, Göttingen 1996, 138f), der sich aber mit seinen »auch sonst häufig im Alten Orient belegten löwen- oder stiergestaltige(n) Wächterfiguren« außerhalb des Standards der religionsgeschichtlichen Dis-

grund dabei ist die Wiedergabe des פסל האשרה aus 2Kön 21,7 als פסל הסמל in 2Chr 33,7 und die daraus abgeleitete These, das סמל הקנאה sei mit einem, wenn nicht sogar eben jenem Ascherakultbild zu identifizieren. Klassisch ist in dieser Hinsicht etwa G. Fohrer in seinem Ezechielkommentar: »Da es Jahwes Eifersucht erregt, muss es einer anderen Gottheit geweiht sein, so dass es vielleicht das Bild der Göttin Aschera oder Astarte ist, das Manasse im Tempel aufgestellt hatte (2R 21,7 2Chr 33,7,15) und das nach der vorübergehenden Entfernung durch Josia (2R 23,6) wieder errichtet worden war. Der dazugehörige Altar könnte noch der von Ahas aufgestellte (2R 16,4) gewesen sein«<sup>40</sup>. Klaus Koch hatte vorgeschlagen, wegen der Nähe zu Tammus hier einen Bezug zur assyrisch-babylonischen Ištar und damit der Himmelskönigin zu sehen, und Renate Jost ist ihm darin gefolgt<sup>41</sup>. Für sie ist klar, dass es sich um das Ascherakultbild des Manasse handelt, das hier außerhalb des Tempels wieder aufgestellt wurde, und so die joschijanische Reform unter Jojakim unterlaufen worden war. Sie geht sogar so weit, hier einen zum Tempelkult alternativen *Opferkult* für Aschera als Himmelskönigin zu postulieren.

---

kussion stellt. Außerordentlich vorsichtig sind M. Bernett und O. Keel in ihrer Besprechung der Kulteinrichtungen im Tor aufgrund der neu gefundenen Stele in Beth-Saida. Vgl. M. Bernett/O. Keel, Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Betsaida (et-Tell), OBO 161, Fribourg/Göttingen 1998, 77f.

40 So G. Fohrer, Ezechiel, HAT 13, Tübingen 1955, 50f unter Voraussetzung der auch sonst üblichen Konjektur des שער המזבח סמל הקנאה, um [ל]מזבח סמל הקנאה und damit eine Zuordnung von Altar und Bild zu bekommen. Vgl. zu der Konjektur auch M. Dijkstra, Goddess (s. Anm. 19), 91. R. Jost, Frauen (s. Anm. 32), 167 setzt die Konjektur in ihrer additiven Übersetzung »im Norden des Tores stand der Altar, jenes Bild des Eifers stand im Eingang« ohne weitere Begründung als gegeben voraus. Für den MT haben zuletzt M. Bernett/O. Keel, Mond (s. Anm. 39), 78 optiert und dem ist zuzustimmen. Versteht man das המזבח als Zusatz, wäre wahrscheinlich, dass das סמל redaktionell zusammen mit dem הפנימית in v. 3 zum kultischen Zentrum hin verschoben worden wäre, um das Gräuel zu verstärken (vgl. so mit W. Zimmerli/C. Frevel, Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten, ZAW 103 [1991], 263–271, 269). Mit dem Altartor wäre *dann* das Tor zum inneren Tempelvorhof, nicht aber das nördliche Stadttor gemeint.

41 Vgl. K. Koch, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem, UF 20 (1988), 97–120; R. Jost, Frauen (s. Anm. 32), 170. Bei der Behauptung der Identität von Himmelskönigin und סמל הקנאה stützt sich Jost auf den Satz: »Doch spricht der eindeutige Befund, dass es sich in beiden Fällen um Begriffe für eine Göttin handelt, dafür« (170). Ist schon dieser Satz falsch, so auch erst recht die begründende Annahme, es sei »unwahrscheinlich, dass gleichzeitig zwei Göttinnen in Jerusalem verehrt worden sein sollen« (170).

M. Dijkstra hält zwar in seinem jüngeren Aufsatz zu Ez 8 auch diese These für denkbar, will aber Ez 8,3.5 selbst nur auf einen Kultplatz der Aschera innerhalb des Nordtores festlegen. Dafür schlägt er aufgrund der Septuaginta-Version ἡ στήλη τοῦ κτωμένου als Konjektur zu קננה קננה vor. Das wiederum will er auf eine Statue der Aschera als ποτινια θηρών, als »Herrin der Tiere« bezogen sein lassen. Aschera sei im Stadttor als die Schöpferin aller Geschöpfe (»creatress of creatures«) verehrt worden<sup>42</sup>. Die LXX übersetzt סמל hier mit στήλη, was sie sonst häufiger für Massebe, nicht aber für אשכרה benutzt, wofür meist ἄλλοος steht. Die beiden anderen biblischen Belege von סמל in 2Chr 33,7.15 werden durch γλυπτός wiedergegeben. Durch das κτάομαι in Ez 8,3 wird deutlich, dass das אשכרה möglicherweise in der LXX-Vorlage fehlte oder die LXX – was Dijkstra voraussetzt – eine Form von קננה vorgefunden hat und diese nicht mehr im Sinne der ugaritischen Mythologie als Schöpfungsterminus, sondern als merkantile Bezeichnung verstanden hat.

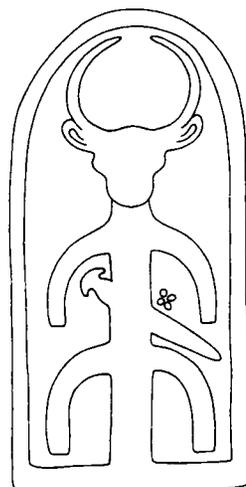


Abb 7: 1,15m hohe Basalt-Steile aus Bet-Saida /et-Tell (Torbereich), 9./ 8. Jh. v.Chr.

Wenn Ez 8,3.5 von einem Ascherakult berichtet, gäbe es ein prophetisches Zeugnis für die Fortsetzung des Ascherakultes nach der joschijanischen Reform. Nach wie vor meine ich aber daran festhalten zu müssen, dass ein Bezug zu einer Göttin in Ez 8 keinesfalls zwingend ist. Ein Zusammenhang mit Tammuz (Ez 8,14) ist weder textlich noch sachlich gegeben. Ob die Gräuel-Stationen, zu denen Ezechiel in immer größerer Nähe zum Hauptraum des YHWH-Tempels in Jerusalem geführt wird, überhaupt in einem Zusammenhang stehen, ist eine offene Frage<sup>43</sup>. Ein Zusammenhang zu den übrigen Gräueln jedenfalls existiert nicht. Die problematische Textkonstitution Dijkstras hat zur Voraussetzung, dass Aschera als Muttergöttin und als Herrin der Tiere verehrt worden ist. Beides ist der ugaritischen Mythologie entlehnt und für Israel spekulativ. Nichts außer der Phantasie drängt dazu, in dem סמל ein Standbild der Herrin der Tiere zu sehen. Die von R. Jost vorausgesetzten Opfer für das סמל werden im Text

42 Vgl. sehr ähnlich H.C. Lutzky, On the image of jealousy (Ezekiel viii 3,5), VT 46 (1996), 121–125. Lutzky wartet in jüngerer Zeit mit noch anderen gewagten Thesen zu Aschera auf, etwa dass Bileam ein Aschera-Prophet gewesen sei. Vgl. ders., Ambivalence toward Balaam, VT 49 (1999), 421–425.

43 M. Dijkstra hat in recht spekulativer Weise die älteren Thesen von einem kultischen Zusammenhang der einzelnen Aktionen bezogen auf das Neujahrsfest erneuert: »Ezekiel 8 most likely represents an interesting cross-section of astral-oriented rituals on the occasion of the autumnal festival ...« (Goddess [s. Anm. 19], 114). Nach wie vor steht eine umfassende Behandlung der Tempelvision unter religionsgeschichtlichen Rücksichten aus.

nicht erwähnt. Zwar scheint ein Opferaltar auch in der Kultstätte im Tor grundsätzlich möglich<sup>44</sup>, jedoch wird er von Ezechiel *nicht* erwähnt und kann von daher auch kaum zur Bestimmung des Skopus des Textes herangezogen werden. An eine Alternative zum Tempelkult ist bei dem Eifersuchtsbild sicher nicht gedacht. Der supponierte Zusammenhang mit der Himmelskönigin ist *nicht* gegeben und legt sich auch durch nichts wirklich nahe. Weder ist die Annahme plausibel, dass nur eine Göttin in Jerusalem verehrt worden sei, noch erst recht die, dass nur eine weibliche Gottheit YHWHs Eifersucht habe erregen können. Die Identität der in dem *סמל הקנאה* verehrten Gottheit darf nicht über das *פסל פסל* aus 2Chr 33,7.15 erhoben werden. Dort ist in deutlich späterer Zeit der Bildbegriff *סמל* an die Stelle des determinierten *האשרה* getreten, um die personale Dimension des polyvalenten Terminus *אשרה* zu eliminieren, *nicht* weil *סמל* in besonderer Weise mit Aschera oder ihrem Kult konnotiert gewesen wäre<sup>45</sup>.

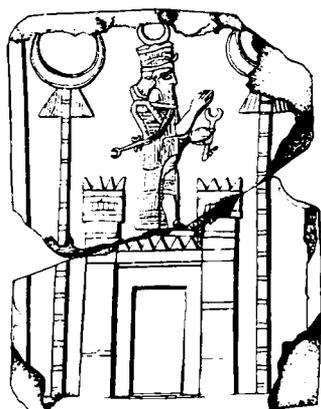


Abb. 8: Mondgott von Harran, 8. Jh.  
Reliefplatte aus Tell Ahmar/  
*Til Barsin*

Aufgrund der archäologischen Parallele aus Beth-Saida (Abb. 8)<sup>46</sup> ist wahrscheinlicher geworden, für Ez 8,3–5 von einem Kult im nördlichen Stadttor auszugehen, der *nicht* dem Stadtgott YHWH geweiht gewesen ist und deshalb dessen Eifersucht erregt. Nicht die Form oder Art der Darstellung löst die Eifersucht aus, sondern die darin gegebene Infragestellung des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs. Damit ist gut möglich, dass *סמל הקנאה* eine dem Fund von Beth-Saida vergleichbare Stele bezeichnet und kein Bezug zu einer Göttin vorliegt<sup>47</sup>. Was schließt denn aus, dass auch in Jerusalem der Mondgott (von Harran?) der Stadt und den Reisenden (wie etwa in der Reliefplatte vom Tell Ahmar

Abb. 9, wo der Mondgott über einem Stadttor erscheint) seinen Schutz zugesagt hat<sup>48</sup>? Auch wenn diese Frage offen bleiben muss, bleibt als Fazit, dass über die

44 Vgl. dazu die Studie von T. Haettner Blomquist, *Gates and gods. Cults in the city gates of Iron Age Palestine. An investigation of the archaeological and biblical sources*, CB.OT 46, Stockholm 1999; M. Bernett/O. Keel, *Mond* (s. Anm. 39), 78; O. Keel, *Goddesses* (s. Anm. 26), 115–120.

45 Vgl. dazu bereits C. Frevel, *Elimination* (s. Anm. 40).

46 Vgl. dazu ausführlich O. Keel/M. Bernett, *Mond* (s. Anm. 39).

47 Vgl. O. Keel, *Goddesses* (s. Anm. 26), 119.

48 Vgl. zur Bedeutung des Mondgottes neben den bereits genannten Studien von O. Keel bes. die Arbeit von G. Theuer, *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24, OBO 173, Fribourg/Göttingen 2000. Zum Schutz

Existenz des spätvorexilischen Göttinnenkultes aus dem Ezechielbuch nichts zu erfahren ist. Auch für den Tempel ergibt der Kontrollblick auf Ezechiel lediglich eine Negativanzeige. In den folgenden beiden Abschnitten soll nun noch der Blick auf die frühnachexilische Zeit gerichtet werden.

### 5. Pandora und das Übel aller Welt - Sacharjas Vision

Das siebte Nachtgesicht Sacharjas Sach 5,5–11 schildert den Abtransport eines Tongefäßes nach Südbabylonien sowie die vorherige Schau seines Inhalts. Darin befindet sich eine Frau, die als das personifizierte Böse (הרשעה) angesprochen wird und aus dem Gefäß zu entweichen droht, dann aber erneut eingesperrt wird und mittels zweier geflügelter Frauen entsorgt und schließlich im Land Schinnar, also in Babylonien, dauerhaft untergebracht wird.

Auf dem Höhepunkt der Göttinnendiskussion ist das Nachtgesicht erneut in die Diskussion eingebracht worden. Vor allem Christoph Uehlinger hat dabei



Abb. 10: Schwangere aus Achsiv 6. Jh.

eine Lanze für eine Verbindung mit einer Göttin gebrochen und die Frau im Efa mit *Aschera* gleichgesetzt<sup>49</sup>. Er sah in dem Bild die Darstellung einer sitzenden Göttin, am ehesten einem Exemplar der *dea gravida* (s. Abb. 10), die typisch vor allem für die phönizische Küstenregion der nachexilischen Zeit ist, und setzte diese mit *Aschera* gleich. »Wahrscheinlich meinen die (Aschera-?) Terrakotten des 7. Jhs., die »Himmelskönigin« des 6. Jhs. und die »Frau im Efa« letztlich ein und dieselbe Göttin«<sup>50</sup>. Uehlinger versteht den Visionszyklus im Anschluss an K. Seybold als programmatische Stellungnahme Sacharjas zum Tempelneubau<sup>51</sup>. Die Abschiebung der Göttin spiegelt eine »gezielt exkludierende() Kultpolitik derjenigen Kreise, die hinter dem Jerusalemer Tempelneubauprojekt standen. Die Vision von Sach 5,5–11 lieferte ihnen für die

Elimination der Göttin das göttlich legitimierte Programm«<sup>52</sup>. In der Neukonzeption des zweiten Tempels sieht Uehlinger den Grund für das Verschwinden

des Mondgottes für Reisende auch O. Keel/M. Bernett, Mond (s. Anm. 39), 93f, zur Verbindung mit Ez 8,3.5 auch O. Keel, Tempel (s. Anm. 7), 272.

49 Vgl. C. Uehlinger, Die Frau im Efa (Sach 5,5–11). Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin, BiKi 49 (1994), 93–103, vgl. dazu bereits die knappen Anmerkungen bei C. Frevel, Aschera (s. Anm. 1), 523f.530 (Lit).

50 C. Uehlinger, Frau (s. Anm. 49), 102.

51 K. Seybold, Die Bildmotive in den Visionen des Propheten Sacharja, in: Studies on Prophecy, V.T.S 26, Leiden 1974, 92–110, 100: »Gründungs- und Legitimationsschrift für den zweiten Tempel«.

52 C. Uehlinger, Frau (s. Anm. 49), 102.

der Göttin aus dem jüdischen Kult. Das siebte Nachtgesicht steht damit symbolisch für den gesamten Göttinnenkult und dessen »Entsorgung« zur Zeit des Tempelneubaus.

Die Hinweise, die für eine solche Interpretation sprechen, sind auf den ersten Blick überzeugend: Ein Pithos von der Größe eines Efa fasst höchstens 40 Liter, so dass nicht wirklich eine ausgewachsene Frau gemeint sein kann, die in dem Fass sitzt. Damit scheint eine »einfache« Personifikation des Bösen ausgeschlossen und ein Göttinnenbild, sei es Plakette oder Statue, die naheliegendste Deutung. Den Ausschlag gibt der Bau eines Hauses in Babylon. בית meint hier für Uehlinger unzweifelhaft »Tempel«, so dass »damit alle Zweifel beseitigt sind«<sup>53</sup>. Es handelt sich um eine Göttin. Schon A. Deissler hatte sich in seiner Kommentierung wegen v. 11 genötigt gesehen, hinter der bildlichen Rede von dem personifizierten Bösen die Göttin Ištar zu sehen<sup>54</sup>. Durch einen Hinweis auf Formulierungsparallelitäten zwischen Ez 8 und Sach 5 durch Johannes Schnocks ist für manche die Wahrscheinlichkeit, dass es sich um die Elimination der Göttin handelt, noch gestiegen<sup>55</sup>.

Wenn die Interpretation Uehlingers richtig ist, gibt es kaum ein wichtigeres Zeugnis für die nachexilische Diskussion um die Verehrung einer Göttin. Allerdings gestehe ich, dass ich skeptischer gegenüber dieser Deutung geworden bin und stärkere Argumente für die traditionelle Sicht sehe, dass das als Frau personifizierte Böse den Hintergrund des Bildes darstellt. Robert Hanhart ist sich in seinem Kommentar sogar sicher, dass »das Bildgeschehen dieses Gesichtes von denkbaren Traditionen der Überführung und Aufrichtung eines jahwefeindlichen Götterbildes her *nicht* erklärt werden kann«<sup>56</sup>. Ich nenne meine wichtigsten Vorbehalte in fünf Punkten:

1. Das Verschließen von Unheil bringenden oder negativen Aspekten in Gefäßen ist durchaus weit verbreitet. Besonders lässt die Vision die Erzählung von der Büchse der Pandora, in die alle Übel der Menschheit verschlossen werden, als traditionsgeschichtlichen Hintergrund assoziieren. Pandora öffnet den Deckel des Kruges, in dem die Übel und das Leiden der Menschheit ver-

53 C. Uehlinger, Frau (s. Anm. 49), 97.

54 Vgl. A. Deissler, Zwölfpropheten III, NEB, Würzburg 1988, 283f.

55 Vgl. J. Schnocks, Eine intertextuelle Verbindung zwischen Ezechiels Eifersuchtsbild und Sacharjas Frau im Efa, BN 84 (1996), 59–63, der Sach 5,5–11 als »innerbiblische Antwort auf Ez 8,1–6« sehen will, selbst aber gegenüber Versuchen kritisch ist, in dem Eifersuchtsbild von Ez 8 ein Ascherabild zu sehen. Die als Verbindungsglieder reklamierten Elemente sind allerdings durch die form- und gattungskritischen Gemeinsamkeiten der Texte bedingt. Ein erhellendes intertextuelles Gespräch erwächst damit m.E. nicht.

56 R. Hanhart, Sacharja, BK 7.1, Neukirchen-Vluyn 1998, 360. Auch die jüngste Untersuchung zum Visionszyklus Sacharjas von H. Delkurt (Sacharjas Nachtgesichte. Zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Tradition, BZAW 302, Berlin/New York 2000) schließt die Göttinnendeutung mit guten Argumenten weitestgehend aus.

geschlossen sind, hier wird das Böse nach der Öffnung wieder eingesperrt und entsorgt<sup>57</sup>.

2. Das Lexem רשעה, mit dem die Frau identifiziert wird, ist moralisch-ethisch, nicht religiös konnotiert. An keiner anderen Stelle wird רשעה für den Götzendienst gebraucht. Zwar wird das Wort angelehnt an Luther häufig mit Gottlosigkeit wiedergegeben, jedoch trifft dies nur insofern zu, als es in monotheistischer Perspektive die Abkehr von Gott durch moralisch schlechtes Handeln zum Ausdruck bringt (vgl. Spr 11,5; 13,6). Es ist der Gegenbegriff zu צדקה, zu Gerechtigkeit. Auch die Formulierungsparallelen zur prophetischen Sozialkritik, auf die die jüngste Untersuchung von Holger Delkurt noch einmal eindrücklich hingewiesen hat, deuten darauf hin, dass es bei der רשעה nicht um kultische Vergehen geht<sup>58</sup>. Über den Kontext selbst wird eine weitere Brechung eingetragen. Die רשעה wird von zwei geflügelten Frauen getragen, die gleichermaßen Göttinnen assoziieren lassen. Ihre Flügel werden als mit »Storchenflügeln« vergleichbar ausdrücklich benannt, und Othmar Keel hat zuletzt darauf hingewiesen, dass die Assoziation zu den »Frommen« in Opposition zu den »Frevlern« näher liegt als die Konnotation des zuverlässigen Transportes<sup>59</sup>.
3. Die Parallelitäten zu Ez 8 sind nicht besonders stark. Die Formulierungsgleichheiten hatte schon Wellhausen bemerkt und ebenso wie jüngst Hanhart als geprägte und damit kaum beweiskräftige Formulierungen gedeutet, zumal Sach im Sprachgebrauch deutliche Parallelen zu Ezechiel aufweist. Erst recht sollte aber nicht die eine Unsicherheit (Ez 8) die andere (Sach 5) stützen<sup>60</sup>. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit auch hier wieder Hanhart: »Die Symbolisierung dieser Schuld in der Gestalt einer Frau lässt sich auch von der ezechielischen Tradition her nicht als Anbetung einer weiblichen Gottheit deuten«<sup>61</sup>.
4. Sowohl der etwas gleitende Übergang zwischen der sechsten und siebten Vision als auch die Symmetrie zwischen der zweiten und siebten Vision sprechen nicht für eine kultische Verfehlung, sondern vielmehr für die »Gottlo-

57 In der bei Hesiod in den ΕΠΙΤΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ überlieferten Erzählung öffnet Pandora den Deckel des Kruges, in dem die Übel und das Leiden der Menschheit verschlossen sind. Dort heißt es nach der Öffnung: »Einzig die Hoffnung verblieb im unzerbrechlichen Hause, drinnen unter den Lippen des Kruges, und nicht aus der Öffnung flog sie heraus; sie hatte zuvor den Deckel des Kruges zugeworfen nach Willen des Zeus des Wolkensammlers«. Zwar schließt das nicht die Göttinneninterpretation aus, spricht jedoch eher für die *Entsorgung* des Übels.

58 Vgl. H. Delkurt, Nachtgesichte (s. Anm. 56), 246–280, bes. 260–262.

59 Vgl. O. Keel, Tempel (s. Anm. 7), 271. Dass es zwei geflügelte Frauen sind, könnte zwar darin begründet sein, dass man sich einen zweihenkeligen Pithos vorzustellen hat, könnte aber auch die positive Überbietung der רשעה durch Verdoppelung der Trägerinnen sein.

60 Zu den Unterschieden und Gemeinsamkeiten der beiden Visionen vgl. J. Schnocks, Verbindung (s. Anm. 55), 62f und R. Hanhart, Sacharja (s. Anm. 56), 361–363.

61 R. Hanhart, Sacharja (s. Anm. 56), 363.

sigkeit« als solche, die als Frau personifiziert wird. Natürlich meint die Schuld, von der in der Vision gesprochen wird und die im Efa aufgehoben wird (עֲוֹן אִשְׁרָאֵל), die Abkehr vom Gott Israels. Gemeint ist aber jegliche Abkehr, nicht speziell die Hinwendung zu einer Göttin. Es geht im Kontext der Neuerrichtung Jerusalems um die innere Reinheit der Stadt, um die Befreiung von Sünde und Schuld. Diese wird in der Entsorgungsvision geschildert.

5. Das »Sitzen« deutet ebenso wenig auf ein Götterbild oder eine Statue wie die Größe des Efa. Während mit dem Sitzen wohl nur der »Aufenthalt« bezeichnet wird, steht das Efa für ein übliches Transportgefäß. Auch die Schriftrolle im sechsten Nachtgesicht sprengt realistische Dimensionen. Und wenn es sich in dem Bild (!) um das personifizierte Böse handelt, bedarf es überhaupt keines größeren Gefäßes, um trotzdem die Frau als anthropomorphes, lebendiges, ja menschliches Wesen vorzustellen<sup>62</sup>. Erst recht ist gegen die Identifikation der Frau mit der *dea gravida* Einspruch zu erheben. Nichts deutet darauf hin, dass es sich bei der Frau im Efa um eine Schwangere handeln könnte<sup>63</sup>. Ebenso ist die vorausgesetzte Identifikation mit Aschera rein spekulativ.

Nun ist nicht zu leugnen, dass die Frau im Pithos Assoziationen weckt und in der weiblichen Personifikation der Gottlosigkeit auch an eine Göttin denken lässt. Zumindest ist diese Assoziation – und darin ist Uehlinger Recht zu geben – nicht auszuschließen. Doch ist aus dieser vagen Nähe kaum auf einen existierenden frühnachexilischen Göttinnenkult und die Auseinandersetzung darum beim Bau des zweiten Tempels zu schließen. Eine Göttin hat für den zweiten Tempel anscheinend keine Rolle mehr gespielt. Was für den Bereich des nationalen Kultes und der Jerusalemer Theologie über die Texte zu erheben ist, deckt sich mit dem archäologischen Befund. Schon 1982 hatte Ephraim Stern auf die signifikante Verschiebung in der Streuung von Göttinnendarstellungen hingewiesen. Jüngst hat er sein Urteil noch einmal bekräftigt: »In the areas of the country occupied by Jews, not a single cultic figurine has been found«<sup>64</sup>. Und O.

62 Vgl. jetzt auch H. Delkurt, Nachtgesichte (s. Anm. 56), 249: »Allerdings ist es müßig, anhand der darin sitzenden Frau die Größe des Ephas berechnen zu wollen, da sie für die Deutung im folgenden keine Rolle spielt.«

63 Vgl. dazu C. Frevel, Aschera (s. Anm. 1), 530.

64 E. Stern, Religion (s. Anm. 6), 254; vgl. C. Frevel, Aschera (s. Anm. 1), 527; R. Kletter, Pillar-Figurines (s. Anm. 31), 79. Niehr will hingegen diese Veränderung lediglich im Privatkult gelten lassen: »A certain change in domestic piety is perhaps indicated by the absence of the so-called »pillar figurines« from the 6<sup>th</sup> cent. BCE onwards. This archaeological insight ... should not be converted too quickly with Old Testament Texts denouncing other gods than YHWH« (Aspects [s. Anm. 6], 242). Niehr geht weiter davon aus, an die Stelle der pillar figurines seien Plaketten und Darstellungen der *dea gravida* getreten (Aspects [s. Anm. 6], 242). Dem ist vom archäologischen Befund her sicher zu widersprechen. Dahinter ist der Versuch zu erkennen, den mit dem Exilsende und der Errichtung des zweiten Tempels verbundenen frühnachexilischen Bruch zu minimieren (s.o.).

Keel und C. Uehlinger ergänzen: Nicht nur die »Figurinen scheinen ab dem 5. Jh. auszufallen, auch die ...ägyptischen, phönizischen und griechischen Bildsiegel«<sup>65</sup>. Daraus ist zumindest abzuleiten, dass die Göttin eine geringere Rolle spielt. Ob man wieder oder weiterhin eine Göttin neben YHWH im neu errichteten Tempel verehren soll, hat offenbar die Gemüter weniger bewegt als die moralische Integrität der Kultteilnehmer. Eine Göttin spielt in den nachexilischen Texten keine Rolle.

### *Midrasch und Mischehen in Maleachi*

Der Kontrollblick für das zuletzt Gesagte soll auf Mal 2,11 gerichtet werden. Diese Stelle wurde eher beiläufig wieder in die Göttinnendiskussion eingebracht. Am Rande bemerkt *Eckart Otto* in seiner Theologischen Ethik zu dieser Stelle: »Mal 2,11 geht die Anklage voraus, Juda habe die Heiligkeit JHWHs entweiht, indem es sich einer weiblichen Gottheit hingibt«<sup>66</sup>. Damit greift er eine Interpretation der Stelle auf, die den Skopus nicht im Mischehenproblem, sondern im kultischen Abfall von YHWH sieht und sich mit Namen wie G. Ahströhm und F.F. Hvidberg<sup>67</sup> verbindet. Die »Tochter eines fremden Gottes« müsse als eine Göttin verstanden werden und in engem Zusammenhang mit dem Weinen über dem Altar gesehen werden, das in v. 13 erwähnt ist. Für F.F. Hvidberg besteht kein Zweifel, dass hier auf ein Götterpaar, eine Göttin des Anat-Astarte-Typs und einen wiederauferstehenden Adonis-Gott, angespielt wird: »It cannot be doubted that this deity is of the Anat-Astarte-type and that her lover, for whom the weeping is done is an 'Adonis' deity«<sup>68</sup>. In der Prophetie Maleachis, die der Grundschrift nach frühestens aus dem ausgehenden 5. Jh. stammt<sup>69</sup>, würde sich damit eine frühnachexilische Auseinandersetzung um die Göttin spiegeln. Ich lasse hier zunächst die These von Bosshard/Kratz außen vor, dass gerade die vv. 10–12 eine Einschreibung aus dem ausgehenden 3. Jh. sind, denn

65 GGG (s. Anm. 1), 450.

66 E. Otto, Theologische Ethik des Alten Testaments, Theologische Wissenschaft 3.2, Stuttgart 1994, 57.

67 Vgl. etwa G.W. Ahlströhm, The history of ancient Palestine from the palaeolithic period to Alexander's conquest, JSOT 146, Sheffield 1993, 851f; F.F. Hvidberg, Weeping and Laughter in the Old Testament. A study of Canaanite-Israelite Religion, Leiden 1962, 608. Die Forschung ist gut dokumentiert bei B. Glazier-MacDonald, Malachi. The divine messenger, SBL Diss. 98, Atlanta 1987; dies., Malachi 2:12 *עַר וְעֵנָה* – Another Look, JBL 105 (1986), 295–298; dies., Intermarriage, Divorce, and the *בְּתֻלַּת נְכַר*, JBL 106 (1987), 603–611; vgl. ferner H. Graf Reventlow, Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, ATD 25,2, Göttingen 1993, 145–150.

68 F.F. Hvidberg, Weeping (s. Anm. 67), 608.

69 Die mindestens aus dem 5. Jh. stammt, nach Bosshard/Kratz stammen 2,10–12 sogar erst aus dem ausgehenden 3. Jh. oder dem Beginn des 2. Jhs.

damit fällt die Frage des Göttinnenbezuges per se<sup>70</sup>. M.E. steht die Deutung auch ohne eine redaktionsgeschichtliche Abtrennung der vv. 10–12 auf schwachen Füßen, denn außer der thetischen Gleichsetzung, dass die Tochter eines Gottes selbst göttlich sein muss, lässt sich nicht viel für diese These ins Feld führen. Zwar taucht die zu Mal 2,11 vergleichbare Wendung *הַדָּבָר נִשְׁמָתָה הַתּוֹעֵבָה* gerade in Dtn 13,15 und 17,4 auf, also in zwei klassischen deuteronomistischen Stellen für die Auseinandersetzung mit Fremdgötterkulten, doch kann *tô'ebah* schon im Deuteronomium nicht auf den Fremdgötterkontext eingeführt werden, was erst recht außerhalb des Dtn gilt<sup>71</sup>. In der Göttinnen-Deutung macht v. 10b die Erwähnung des Bruders keinen Sinn und erst recht die in v. 14 erwähnte »Frau deiner Jugend«, die im Fall des Fremdgötterdienstes mit signifikantem Bruch zur sonstigen Verwendung der Ehemetapher auf YHWH bezogen sein müsste.

Dass es unzweifelhaft um die Mischehenfrage geht, macht die midraschartige Exegese von Gen 38 sehr deutlich. Es muss auffallen, dass Juda zugleich feminin wie maskulin gebraucht ist. Während die feminine Form über Ez 23 und andere Texte mit dem Fremdgötterkontext verbunden werden kann, scheint dies bei der maskulinen Form ausgeschlossen. Diese lässt sich am ehesten mit dem Erzvater Juda verbinden und dann ist man schon tief drin in der Textwelt der Erzeltemerzählungen<sup>72</sup>. Ich paraphrasiere: Der in v. 11 genannte Bund verweist nicht – wie in der Exegese auch diskutiert wird – auf den Sinaibund, sondern auf den *Väterbund*. Juda meint also den Lea-Sohn, der durch die Heirat mit der Tochter Schuas eine Mischehe eingeht und damit treulos gegen seinen Vater Israel/Jakob handelt. Damit entweicht oder entehrt er den Heiligen YHWHs (Jer 2,3), den YHWH liebt, im Gegenteil zu Esau, den er hasst, Mal 1,3. Dass dies der Subtext von Mal 2,11 ist, macht das *עַר וְעֵנָה* in v. 12 deutlich, das zusammen mit dem *יְכָרָה* eindeutig auf Er und Onan, die beiden Söhne Judas, anspielt. Schela, der Jüngste, bleibt außen vor. Das »treulos gegen den Bruder handeln« bezieht sich so gelesen auf Onan, der sich weigerte, mit Tamar die Leviratehe einzugehen.

Mir scheint, als sei durch diesen unverkennbar midraschartigen Bezug auf die Vätererzählungen der Bezug auf die *Mischehenfrage* eindeutig und ein Verständnis der »Tochter eines Fremden Gottes« als Göttin obsolet. Auch aus Mal 2,11 ist aus nachexilischer Zeit kein Zeugnis für eine Göttinnendiskussion zu erheben, und auch hier zeigt sich, dass soziale Abgrenzungsbemühungen wichtiger gewesen zu sein scheinen als kultische Reinheit.

70 Vgl. O.H. Steck, *Abschluß der Prophetie*, BThS 17, Neukirchen-Vluyn 1991, 128.136.

71 Vgl. besonders Dtn 17,1; 24,4; 25,16; dazu C. Frevel, *Aschera* (s. Anm. 1), 645.

72 Vorausgesetzt ist für diese Deutung die recht plausible Annahme, dass Jerusalem in v.11 einen Nachtrag darstellt, vgl. H. Graf Reventlow, *Maleachi* (s. Anm. 67), 148.

6. *Auswertung*

In der Forschung kommt ein beachtlicher Strauß von Prophetenstellen zusammen, die mit einer Göttin in Verbindung gebracht werden, jedoch ist der Informationswert der Stellen insgesamt gering. Von einer orthodoxen Manipulation der Überlieferung sollte man dennoch nicht reden. Das ist wenig hilfreich und kaum zutreffend<sup>73</sup>. Der Gesamtbefund weist eher in eine andere Richtung. Gerade die im Allgemeinen als historisch eingestuften Belege in den Königsbüchern, vor allem der Bericht von Maachas Amtsenthebung wegen eines *מפלצת לאשרה* in 1Kön 15,13, die Aufstellung des Ascherakultbildes im Tempel durch Manasse 2Kön 21,7 und die Entfernung desselben im Rahmen der Kultreform Joschijas 2Kön 23,6 oder auch die Überlieferung von der Himmelskönigin sprechen gegen eine systematische Tilgung »der Göttin« aus dem Textbestand. Eine derartige Annahme flieht vor der Komplexität des Befundes in eine vereinfachende Sicht willkürlich konstruierender Geschichtsschreibung.

Ernüchert ist man nach der bescheidenen Ernte aber selbst dann, wenn man großzügigst eine Menge Unkraut mit zum Ertrag zählt. Unter exegetischen, religionsgeschichtlichen und sozialgeschichtlichen Rücksichten kann die Bibel dem Erwartungsdruck nicht standhalten, den die Göttinnendiskussion ausgelöst hat. Das zeigt in besonderer Weise auch Renate Jost am Ende ihrer Arbeit zur Himmelskönigin an: »Der lange Zeitraum, während dessen Himmelsköniginnen verehrt wurden, lässt mich ernüchert feststellen, dass die Verehrung von weiblichen Gottheiten keine erkennbaren Auswirkungen auf die soziale und politische Situation von Frauen hatte«<sup>74</sup>. Ist vielleicht auch deshalb die Göttinnendiskussion wieder abgeebbt, weil ihr der Impuls von Seiten der feministischen Theologie fehlt?

Nimmt man insgesamt eine noch kritischere Haltung gegenüber Anspielungen auf die Göttinnenverehrung ein, wie ich dies tue, nimmt die Ernüchterung weiter zu. Die Hoffnung der 90er Jahre, dass die intensive, erneuerte Suche nach Anspielungen auf die Göttin dazu führen würde, Konturen eines Göttinnenkultes in Israel oder Juda zu erheben, können als nicht erfüllt gelten. Ohne Zweifel lässt sich sagen, dass die Geneigtheit, hinter den diskutierten Anspielungen eine Göttin zu vermuten, durch die Diskussion gewachsen ist und damit an Zeiten eines freieren Umgangs mit dem Text anknüpft. Dabei ist allerdings festzuhalten, dass sich die Plausibilität der Annahmen lediglich *religionsgeschichtlich*,

73 Die These einer orthodoxen Korrektur taucht immer wieder auf, selbst in ernst zu nehmender wissenschaftlicher Literatur wie z.B. bei B. Lang, der über die Herausbildung des Monotheismus schreibt: »Diese Endformen gehören in die Zeit des Frühjudentums (586 v.Chr.–70 n.Chr.) und finden sich in einer Literatur, die durch eine »große Überarbeitung« (E. Auerbach ...) hindurchgegangen ist. Bei dieser wurden andere Konzeptionen des Gottesglaubens aus den Texten entfernt« (Art. Gott, in: NBL 2, Zürich/Düsseldorf 1995, 904–915, 908).

74 R. Jost, Frauen (s. Anm. 32), 238.

textlich aber nicht erhöht hat. An der textlichen Offenheit gilt es sowohl bei Hosea, Jesaja, Jeremia wie auch bei Sacharja und Maleachi festzuhalten.

Nach wie vor lässt sich keine überzeugende Erklärung für das »Ascheraschweigen« der vorexilischen Propheten vorlegen. Was hier weitestgehend ausgeblendet, aber in den Vorarbeiten bereits geklärt wurde, ist die Auffälligkeit, dass die vier Belege, in denen der Terminus אֲשֶׁרָה in den Prophetenbüchern überhaupt auftaucht (Mi 5,13; Jes 17,8; 27,9; Jer 17,2), erstens ein objekthaftes, nicht personales Verständnis des Terminus zeigen, also vom sog. Kultpfahl, der »Aschere«, allesamt im Plural reden und zweitens alle literarisch nachgetragen sind. Die Aschere taucht dort in stereotypen Wendungen des sog. Höhenkultes auf. Aus religionsgeschichtlicher Sicht ist der Ertrag dieser Stellen gering, aus literarhistorischer Sicht zeigt er, dass die Kritik an Ascheren zu den geprägten Formen der Kultkritik gehört. Für Hosea muss deshalb m.E. davon ausgegangen werden, dass eine Göttin für ihn kein außerordentliches Problem dargestellt hat. Aus diesem Befund ist aber nicht zu schließen, dass der Göttinnenkult zur Zeit Hoseas keine Bedeutung gehabt hat. Das wäre auch kontrafaktisch zum archäologischen, ikonographischen und epigraphischen Befund. In Fortsetzung der Linie Hoseas ist auch die vorexilische Verkündigung des Jeremiabuches einzuordnen. Auch dort ist von einer Göttinnenverehrung nicht die Rede, jedoch lässt sich nicht ausschließen, dass in der Polemik gegen Holz und Stein, die Nichtse und Baale auch Göttinnen mitgemeint sind. Eine konkrete Auseinandersetzung mit einer Göttin findet allerdings ebenso wenig statt wie die Absetzung von einem männlichen Pendant YHWHs.

Spätvorexilische Göttinnenverehrung, die sowohl biblisch, inschriftlich wie ikonographisch plausibel ist<sup>75</sup>, spiegelt sich vielleicht am ehesten in den Ausei-

---

75 Zu den biblischen Belegen, die sicher eine personal verehrte weibliche Größe voraussetzen, gehören 1Kön 15,13; 2Kön 21,7; 2Kön 23,7; Jer 7,18; 44,17–19.25; 1Kön 11,5.33; 2Kön 23,13. Die Plausibilität der Annahme einer Göttinnenverehrung in der Eisen-Zeit aufgrund der ikonographischen Zeugnisse ist nach den vorzüglichen Arbeiten der Fribourger Schule nicht mehr in Zweifel zu ziehen. Bezüglich der epigraphischen Evidenz ist für *Kuntilet 'Agrūd* und *Hirbet el-Köm* noch einmal zu betonen, dass sich Göttin und Kultobjekt nicht voneinander trennen lassen. Selbst wenn man aus grammatischen Gründen zu einer Ablehnung der personalen Interpretation kommen müsste (so zuletzt mit einer Zusammenschau der Gründe J. Emerton, »Yahweh and His Asherah«. The Goddess or Her Symbol?, VT 49 [1999], 315–337), wovon ich nach wie vor nicht überzeugt bin, bleiben die Inschriften ein Zeugnis des mit dem YHWH-Kult verbundenen Ascherakultes (so auch Emerton). Die Frage, ob *'šrb* grammatisch personal oder objekthaft verstanden werden muss (zu einem Neuanatz in der personalen Interpretation s. jüngst J. Tropper, Der Gottesname \*YAHWA, VT 51 (2001), 81–106.101, der das <h> als Kasusendung deutet), ist eine wichtige, aber nicht die entscheidende in der Diskussion. Entscheidend ist vielmehr die Frage, ob tatsächlich vorstellbar ist, dass sich das Symbol von der Göttin gelöst hat und YHWH zugerechnet werden konnte. Das halte ich nach wie vor für ausgeschlossen. Die biblisch gestützte Tendenz zu einer frühen Monolatrie drängt dabei die religionsgeschichtliche Plausibilität einer Göttinnenverehrung zurück.

nersetzungen um die Himmelskönigin im Jeremiabuch. Zwar konzentriert sich die Fachwelt seit der Entdeckung der Inschriften aus *Kuntillet 'Ağrūd* und *Hirbet el-Qôm* zunehmend auf Aschera, doch wird dabei das Unbestimmte auf das namentlich Bekannte kumuliert. Durch die Pan-Ascherisierung wird nicht nur das Unbekannte durch das Bekannte erklärt, sondern zugleich der zugestandene Polytheismus auf die noch gut überschaubare Zweifalt eines Götterpaares, nämlich YHWH und Aschera, reduziert. Aber weder von den religionsgeschichtlichen noch von den ikonographischen Voraussetzungen her legt sich die Verehrung nur *einer* Göttin nahe. Es gibt noch andere Götter und Göttinnen außer YHWH und seiner Aschera! Auch wenn sich also Aschera als Kandidatin allenthalben anbietet, kann das nicht der Königsweg in der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion sein. Plausibler als die Pan-Ascherisierung scheint mir nach wie vor die Panaschierung, d.h. das Verteilen der verfügbaren Stimmen auf mehrere Kandidatinnen, auch wenn diese nicht immer identifiziert und namentlich genannt werden können.

Erstaunlich ist, dass die Göttin in der spätvorexilischen und exilischen Verkündigung bei Ezechiel keine Rolle spielt. Seine beißende Polemik gegen Scheißgötzen und Mistgötter wertet jegliche Götter neben YHWH ab und in seinem *de facto* Monotheismus hat kein anderer Gott neben YHWH mehr Platz. In seiner Geißelung der spätvorexilischen polytheistischen Zustände am und im Jerusalemer Tempel 591 muss auffallen, dass *eine Göttin im Tempel keine Rolle* spielt. Selbst wenn man bereit wäre, das סמל הקנאה mit einer Göttin, sei es nun Aschera oder nicht, in Verbindung zu bringen, befände man sich noch deutlich außerhalb des Tempels. Hier scheint der Schluss unausweichlich, dass die Göttin neben YHWH bereits *vorher* aus dem Tempel eliminiert worden ist. Das weist auf den historischen Kern der joshijanischen Reform, in der das Kultbild der Aschera aus dem Tempel entfernt worden ist (2Kön 23,6f). Auch die bereits im sog. Urdeuteronomium gebotene Dissoziierung von YHWH und Aschera in Dtn 16,21 deutet darauf hin, dass die Trennung von YHWH und Aschera im offiziellen Kult bereits spätvorexilisch stattgefunden hat. Der Befund bei Ezechiel spricht *gegen* eine Restitution des Ascherakultes nach dem Tod Joschijas.

Dass ~~außerhalb des Tempelkultes~~ noch Göttinnen verehrt worden sind und die Frage der Verehrung einer Göttin noch nicht als *ad acta* gelegt zu betrachten ist, zeigt das Beispiel der Verehrung der Himmelskönigin ebenso wie die außerbiblich bezeugte Fortexistenz von Göttinnendarstellungen oder der Befund von Elefantine. Wenn Christoph Uehlinger die spätvorexilische Zeit Joschijas bis zur Einnahme Jerusalems als eine »Achsenzeit« für die Religionsgeschichte Israels titulierte, so ist ihm gegen den Minimalismus einer Leugnung der Umbrüche durchaus zuzustimmen. Zumindest spricht gerade der Befund in den Propheten nicht dagegen, dass die Zurückdrängung der Göttin aus dem *nationalen* Kult mit zu den Umbrüchen der »Achsenzeit« gehört. Die Elimination der Göttin aus dem jüdischen nationalen Kult könnte damit mit dem religionspoliti-

schen Phänomen des »henotheistischen« Krisenkultes zur Zeit der Bedrohung Judas durch die Neubabylonier in der Zeit Joschijas zusammenhängen.

Die Entwicklung in frühnachexilischer Zeit bleibt »dunkel« und schwer zu bewerten. Es bleibt bei der zugespitzten Formulierung: YHWH kehrt als Witwer aus dem Exil zurück. Wenn richtig ist, dass es in der Provinz Jehud signifikant weniger Göttinnendarstellungen gegeben hat als im Umland (E. Stern), ist von einem Bruch auszugehen. Allerdings lässt sich anhand der Texte nicht zeigen, dass es innerhalb der frühnachexilischen Religionspolitik zu einer Durchsetzung des einen Gottes »von oben« gekommen ist. Jedenfalls lässt sich Sach 5,5–11 m.E. nicht in diesem Sinne interpretieren. Weder das siebte Nachtgesicht noch Mal 2,11 lassen erkennen, dass eine Göttin ein wesentliches Problem in der nachexilischen Auseinandersetzung um die religiöse Identität darstellte. Quasi von »hinten« wird damit die These von einer vorexilischen Verdrängung der Göttin von der Seite YHWHs bestärkt.

In meiner Dissertation habe ich versucht nachzuweisen, dass YHWH im Kontext der monotheistischen Reflexionen in der Exilszeit seine spätvorexilische Partnerin verliert und zum »Witwer« wird. Durch den Kontrollblick auf die Prophetie ist jetzt noch deutlicher geworden, dass YHWHs Ehe mit Aschera schon spätvorexilisch, wenn nicht gelöst, so doch zerrüttet worden ist. Ein Zurück gab es nach der theologischen Reflexion im Exil anscheinend nicht mehr. YHWH bleibt in nachexilischer Zeit wie zu Zeiten seines Eintretens in den Gesichtskreis Israels ein außerordentlich »erfolgreicher« Solitär. Göttinnen haben sich in Juda neben YHWH in nachexilischer Zeit nicht mehr etablieren können.

#### Quellennachweis zu den Abbildungen:

- Abb. 1: Gebäckform aus Mari 18. Jh. v.Chr.: U. Winter, *Frau und Göttin*, OBO 53, Fribourg/Göttingen 1983, Abb. 519.
- Abb. 2: Spätbronzezeitliches Model vom *Tel Qarnayim*: S. Ben-Arieh, *A Mould for a Goddess Plaque*, IEJ 33 (1983), 72–77 + Plate 8a.
- Abb. 3: Tonstempel aus *Ramat Rahel* 9./8. Jh. v.Chr.: GGG (s. Anm. 1), Abb. 332.
- Abb. 4: Pfeilerfigurine aus Lachisch/Tell ed-Duwēr: GGG (s. Anm. 1), Abb. 321a.
- Abb. 5: Hebr. Namenssiegel 8./7. Jh. v.Chr.: GGG (s. Anm. 1), Abb. 331b.
- Abb. 6: Beschriftetes Importsiegel: GGG (s. Anm. 1), Abb. 331b.
- Abb. 7: Basaltstele Bet-Saida: GGG (s. Anm. 1), Abb. 394.
- Abb. 8: Reliefplatte vom Tell Aḫmar/*Til Barsip*: O. Keel/M. Bernett, *Mond* (s. Anm. 39), 129 Abb. 77.