

hineinzugehen, einen Tages-Weg. Dann rief er und sagte:  
»Noch 40 Tage, und Ninive ist zerstört.«

5 Da vertrauten die Männer von Ninive auf Gott und riefen ein Fasten aus und zogen Säcke an, (sie alle,) von ihrem Größten bis zu ihrem Kleinsten.

6 Da erreichte das Wort den König von Ninive und er stand auf von seinem Thron und warf sein Herrschergewand von sich ab und zog einen Sack an und setzte sich in den Staub. 7 Und er ließ rufen und sagte in Ninive als Erlaß des Königs und seiner Großen folgendermaßen: »Der Mensch und das Vieh, das Rindvieh und das Kleinvieh sollen überhaupt nichts genießen; sie sollen nicht weiden und sollen kein Wasser trinken, 8 und sollen sich Säcke anziehen, der Mensch und das Vieh, **und sollen mit Macht zu Gott rufen**. Und **umkehren** sollen sie, jeder einzelne von seinem bösen Wege und von der Gewalttat, die an ihren Händen (haftet). 9 Wer weiß, (vielleicht) **berent** es der Gott noch einmal und kehrt um von seinem glühenden Zorn, **so daß wir nicht umkommen**.«

10 Und der Gott sah ihre Taten, daß sie von ihrem bösen Wege **umgekehrt** waren. Da **berente** der Gott das Unheil, das er ihnen zu tun angesagt hatte. Und er tat es nicht. 4,1 Da wurde Jona **mißmutig** mit großem Mißmut und wurde **zornig**. 2 Und er betete zu Jahwe und sagte: »Ach, Jahwe!

War das nicht mein Wort, als ich noch auf meinem Boden war? Darum wollte ich zuerst nach Tarschisch flüchten. Denn ich wußte, daß du ein gnädiger und gütiger Gott bist, zögernd im Zorn und reich an Huld, der das Unheil bereut. 3 Aber jetzt, Jahwe:

**Nimm doch meine Seele für mich! Denn mein Tod ist besser als mein Leben**.« 4 Aber Jahwe sagte: »Ist es gut (richtig), daß du **zornig** bist?«

5 Und Jona ging aus der Stadt heraus und ließ sich östlich von der Stadt nieder.

Und er machte sich dort eine **Laubhütte** und ließ sich in ihrem Schatten nieder,

bis er sähe, was in/mit der Stadt geschähe.

6 Da bestellte Jahwe-Gott eine Rizinusstaude. Und sie stieg über Jona auf, um seinem Kopf Schatten zu spenden, um ihn aus seinem **Mißmut** herauszureißen.

Da freute sich Jona über die Rizinusstaude mit großer Freude. 7 Aber der Gott bestellte einen Wurm, als das erste Morgenlicht am folgenden Tage aufstieg. Und er stach die Rizinusstaude, und sie welkte dahin. 8 Als aber die Sonne aufging, bestellte Gott einen sendenden (?) Ostwind. Da stach die Sonne auf Jonas Kopf, und er wurde schwach.

**Und er erbat sich zu sterben und sagte: »Mein Tod ist besser als mein Leben**.« 9 Da sagte Gott zu Jona: »Ist es gut (richtig), daß du **zornig** bist wegen der Rizinusstaude?« Und er sagte: »Es ist gut (richtig), daß ich **zu Tode zornig** bin.«

10 Da sagte Jahwe: »Dir tut es leid um die Rizinusstaude, um die du keine Mühe gehabt und die du nicht großgezogen hast, die innerhalb einer Nacht entstanden und innerhalb einer Nacht zugrundegegangen ist. 11 Aber mir soll es nicht leid tun um Ninive, die große Stadt, in der es mehr als 120.000 Menschen gibt, die zwischen rechts und links nicht (zu unterscheiden) wissen, und viel Vieh?!«

## 2. Literarkritische Analysen des Jona-Buchs

L.Schmidt

...	1,1
1,2	1,3-2,1* [1,8a <sup>b</sup> . 10b <sup>b</sup> ]
	2,2-10
	2,11-3,2
3,3-4,1*	3,3: <i>kabr</i> <i>jhwh</i>
4,5-11*	4,2-4 4,5b.6a <sup>b</sup>

Grund-  
schicht

Bearbei-  
tung

Redak-  
tion

P.Weimar

1,1-5a*	1,4a <sup>a</sup> .5a <sup>a2</sup> 1,5b-6	
1,7	1,8a	1,8b-9
	1,10 1,11b	
1,11a 1,12a	1,13-14a <sup>a</sup>	1,12b 1,14a <sup>b</sup> b
1,15	1,16	
2,1	2,2-3a <sup>a</sup> 2,3b-4a <sup>a</sup> 2,7b	2,3a <sup>b</sup> 2,4b-7a 2,8-10
2,11	3,1-2	
3,3a	3,3b-4	
3,5	3,6-8 3,10a	3,9
3,10b	4,1-4 <sup>a</sup> 4,5b	4,2b
4,5a 4,6-8*	4,6a <sup>b</sup> .b <sup>b</sup> . 8a <sup>a2</sup> 4,9	
4,10-11*	4,10b.11b <sup>b</sup>	4,11b <sup>a</sup> *

Grund-  
schicht

1.Bear-  
beitung

2.Bear-  
beitung

T.Krüger

1,1-5a	1,5b-6	
1,7		1,8-9
	1,10*-14	1,10a <sup>a</sup> .b <sup>b</sup>
1,15		1,16
2,1	2,2-4 2,6-7	2,5 2,8-10
2,11 -3,5		
	3,6-4,4*	
	4,6a <sup>b</sup>	4,2a <sup>a2</sup> -3a <sup>a</sup> 4,5b <sup>a</sup>
4,10-11	4,8b-9	

Grund-  
schicht

1.Bear-  
beitung

2.Bear-  
beitung

### Wer war der Paredros der Aschera?

#### Notizen zu Terrakottastatuetten in eisenzeitlichen Gräbern

Robert Wenning - Münster

Terrakottastatuetten oder Tonfigurinen, um die in der Palästina-Archäologie gebräuchlichere Bezeichnung zu wählen, sind in den eisenzeitlichen Gräbern Palästinas breit belegt. Es ergeben sich bemerkenswerte Unterschiede bei den Typen in den einzelnen Großregionen<sup>1</sup>. An dieser Stelle sollen nur einige der Beobachtungen zu Funden aus den Gräbern in Juda vorgelegt und zur Diskussion gestellt werden. Erste Aufschlüsse gewinnt man bereits, wenn man sich den Befund zunächst auf statistischem Weg erschließt. Methodisch muß stets der Gesamtbefund vor die Interpretation des Einzelobjekts gestellt werden.

Nur für 23 von insgesamt 336 Gräbern in Juda können noch Statuetten nachgewiesen werden. Dies erklärt sich zum einen daraus, daß der überwiegende Teil der Gräber ohne Grabinventare überkommen ist, zum anderen daraus, daß keineswegs jeder Bestattung eine Statuette beigegeben wurde. Dennoch erlaubt der Befund, die Beigabe einer Statuette als ein Brauchtum anzusehen.

---

1 Dazu ausführlich Verf. in einer Studie über "Eisenzeitliche Gräber in Juda und den angrenzenden Regionen" (in Vorbereitung).

Hinsichtlich der Quantität der Statuettenbeigabe ist festzuhalten, daß der einzelnen Bestattung in der Regel (16 Gräber, davon 3 ungestört aufgefunden) nur 1 Statuette beigegeben wurde<sup>2</sup>. Eine größere Anzahl kommt meist dadurch zustande, daß in diesen Gräbern mehrere Bestattungen mit Statuettenbeigabe erfolgt sind. Doch ist jeder einzelne Befund daraufhin zu hinterfragen. Dies wirft Probleme auf, weil einerseits die Befundsituation, andererseits die archäologische Dokumentation oft keine Aufteilung der Funde auf einzelne Bestattungen erlauben<sup>3</sup>.

Als Typen begegnen in Juda teils in variablen Ausbildungen, teils in mehr oder weniger stereotyper Form<sup>4</sup> Göttin (18 Exemplare), Gott (8), Tier (21) und Sitzmöbel (8)<sup>5</sup>. Jeder Typ ist als Einzelbeigabe belegt. Zunächst scheint die Göttin dominant, doch muß gesehen werden, daß die Tiere häufiger stellvertretend für den Gott (mind. 9) als für die Göttin (4) präsent sind<sup>6</sup>. Entgegen der verbreiteten Vorstellung und der Forschungsdiskussion, die überwiegend unter dem Aspekt der "Aschera" nur die Figur der Göttin anspricht, sind demnach durchaus auch Präsenzbilder des Gottes in den Gräbern vertreten. Von der Befundsituation her ist nirgends die Gruppierung von zwei Statuetten gesichert. In der Forschung sind gelegent-

---

2 Jerusalem Kenyon Cave I und Samaria *shrine E 207* mit zahlreichen Statuetten halte ich nicht für Gräber.

3 Eine Ausnahme bildet die alte Publikation der NW-Nekropole von Bet-Schesch durch D. Mackenzie in PEFA 2, 1912/13, der in seine Grabpläne die vorgefundenen Positionen der einzelnen Funde eingetragen hat.

4 Besonders deutlich bei den aus Modeln gewonnenen Köpfen der Statuetten der Göttin. Die Köpfe wurden mit Zapfen in die meist handmodellierten, seltener gedrehten Körper eingesetzt.

5 Für die Diskussion dieses Befunds, für die Ikonographie und für die Interpretation der Typen sei auf die oben genannte Studie verwiesen. In der weiteren Diskussion sind auch die figürlichen Gefäße (19) und die sog. Rasseln (12) hinzuzunehmen.

6 Noch deutlicher wird dies bei den Figuralgefäßen mit 12:2. Doch treten hier funktional zusätzliche Bedeutungen hinzu, so daß diese Statistik nicht direkt übertragen werden kann.

lich Statuetten der Göttin und der Taube als Gruppe angesehen worden, doch muß die Taube nicht von der Göttin begleitet sein. Zu einem möglichen Götterpaar s.u.

Benennung und Funktion dieser Statuetten können gemäß ihren Kontexten ganz unterschiedlich sein<sup>7</sup>. Für die Gräber verdeutlicht der Befund von Bet-Schemesch, daß diese Statuetten nicht separat als Verehrungs- und Kultbilder (Ikone), sondern funktional integriert mit anderen Beigaben auf der Grablege nahe dem Bestatteten aufgestellt waren. Keine der Götter- und Tierstatuetten aus diesen Gräbern läßt sich m.E. als Spielfigur interpretieren. Ebenso wenig ist an Wiedergaben von Adoranten (Frauen) oder Kriegerern (Reitern) zu denken (Votivgabe). Bezüge der Statuetten zu den Figuralgefäßen aus den Gräbern unterstützen vielmehr die Annahme, daß sich beide Denkmalgruppen dem Aspekt des Spendens einordnen. Dabei ist nicht die Libation für die Gottheit, sondern die Gottheit, die Segen gewährt, gemeint<sup>8</sup>. Bei der Göttin werden stets die Brüste überproportional herausgestellt; der Schoß wird dagegen weder dargestellt noch markiert<sup>9</sup>. Der Unterkörper wird vielmehr durch den langen Rock der Göttin (eher als Säule = Pfahl der Aschera) vollständig bedeckt und "entwertet". Im funktionalen Kontext des Grabes kann man durchaus von einer "Dea Nutrix" sprechen<sup>10</sup>, auch wenn das Nutrixmotiv nicht explizit formuliert ist. Der Aspekt der Fruchtbarkeit im Sinn von Geschlechtsverkehr, Zeugung und Gebären/Wiedergeburt kommt nicht zum Tragen. Neben dem Dea Nutrix-Aspekt beinhaltet der Bildtyp jedoch vor allem den Aspekt der Entblößung und der

7 Vgl. zuletzt U. Hübner, ZDPV 105, 1989, 52f.

8 Von einigen Wissenschaftlern wird die Ansicht vertreten, die Figuren seien rituell zerbrochen worden. Das würde die hier vorgeschlagene Interpretation als Segensbild aufheben. Doch sind mehrere ungebrochene Statuetten überkommen, so daß man eher an sekundäre Beschädigungen denken muß.

9 Darin unterscheiden sich diese Statuetten von den bz. Typen der nackten Frau/Göttin. In anderen Kontexten ist auch dieser Typ in der EZ II belegt.

10 Vgl. übergreifend zum Motiv der Dea Nutrix U. Winter, OBO 53, 1983, 385ff.

erotischen Offerte durch das Stützen und Präsentieren der nackten Brüste. Im Sinn eines Zuteilwerdenlassens des Ewigweiblichen ist auch dies eine Form des Segens, der von der Göttin ausgeht. Die Statuetten verkörpern primär den persönlichen Schutzgott des Toten, der ihm wie im Leben in der als bedrohlich empfundenen Situation im Grab beistehen soll<sup>11</sup>. Durch die Darstellung der Gottheit oder ihres Symboltieres war die Gottheit präsent und wirkkräftig. Ich bezeichne die Statuetten daher als "Segensbilder".

Jede namentliche Benennung der Statuetten der Götter muß berücksichtigen, daß der gleiche Bildtyp, z. B. der der sog. Pfeilergöttin, für mehrere Konnotationen offen war und erst durch die jeweilige Situation und die Ansprache des jeweiligen Verehrers seine Konkretisierung erfuhr. Für die weibliche Gottheit wäre eine Bezeichnung als "die Göttin" sachgemäß. Dies entspricht einer üblichen Form von Götternamen, die erst durch die Bedeutung der jeweiligen Gottheit quasi zu "Personennamen" wurden.

Nun wird man nicht verkennen, daß in Juda in der EZ II seit dem 9./8. Jh. unter dem Namen "Aschera" eine Göttin<sup>12</sup> bekannt war, die in Inschriften als Paredra von Jahwe genannt wird, wobei eine der Inschriften sogar aus einem Grab stammt, aber keine Grabinschrift, sondern eine Votivinschrift in einem Grab

---

11 Das Vorkommen einer Statuette der Göttin besagt daher nicht, daß es sich bei der Bestattung um ein Frauengrab handelt, will man nicht unterstellen, daß die Göttin nur von Frauen als Schutzgott erwählt worden ist.

12 Auch wenn die Diskussion noch im Gange ist, sprechen doch sowohl philologische wie religionsgeschichtliche Überlegungen dafür, "seine [?] Aschera" als Göttin und als die Paredra von Jahwe zu verstehen. So auch M. Weippert, in J. Assmann - D. Harth (Hg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt 1990, 157 mit Anm. 40. Die neugefundenen Gefäßaufschriften "für Aschera" von *Tēl Miqnē* (BA 53, 1990, 232) verstärken die Argumente für die Annahme einer eigenständigen Göttin.

ist<sup>13</sup>. Bemerkenswert ist, daß Aschera hier jedesmal mit Segen verbunden ist<sup>14</sup>.

In der EZ II C, aus der unsere Statuetten stammen, potenziert sich die Verehrung der Göttin/Aschera dadurch, daß über assyrisierende Astralkulte mit der Verehrung der Himmelskönigin auch auf Aschera reflektiert werden konnte. Als Symboltier der Göttin begegnet auch unter den Terrakottastatuetten die Taube (auf einer Stütze). Dies verweist bekanntlich auf die Liebesgöttin Ischtar/Astarte<sup>15</sup>. Man muß aber sehen, daß dieser Bildtyp der Taubengöttin eine lange Tradition hat<sup>16</sup> und die Taube sich von daher mit "der Göttin" verbindet. Es besteht kein Grund, die Göttin jetzt als Astarte (oder Anat) zu bezeichnen<sup>17</sup>. Man muß außerdem festhalten, daß bei den neuen Kulturen neben dem erotischen Gehalt<sup>18</sup> vor allem der astrale Charakter betont wird. Es geht um die Himmelsgöttin, die neben den schon immer präsenten Himmelsgott gesetzt wird. Als eine Hoch- oder Allgöttin konnte sie die Wirkkräfte und Wesensformen auf sich ziehen, die man zuvor mit "der Göttin" verbunden hatte<sup>19</sup>. Ein Bezug der Himmelskönigin/Aschera auf die Terra-

13 *Hirbet el-Kôm* Grab 2, Inschrift 3. Dazu vgl. z.B. A. Lemaire, RB 84, 1977, 595-603; Z. Zevit, BASOR 255, 1984, 39-46; W. H. Shea, VT 40, 1990, 110-116. - Zur Kruginschrift von *Kuntilet Aḡrūd* vgl. z.B. A. Lemaire, RB 84, 1977, 595-608; Z. Meshel, BAR 5, 1979, 24-35; W. G. Dever, BASOR 255, 1984, 21-37.

14 Zum Verhältnis von Segen und Aschera vgl. K. Koch, UF 20, 1988, 100.

15 Vgl. O. Keel, SBS 114/115, 1984, 53-62.

16 Vgl. U. Winter in O. Keel, OBO 14, 1977.

17 Gegen S. M. Olyan mit K. Koch a.O. Bei aller Problematik der Benennung, auf die u.a. Winter 1983 a.O. 194f., 466-469 hingewiesen hat, scheint "Aschera" in ihren verschiedenen Erscheinungsformen in Juda den Typ der Göttin schlechthin zu verkörpern.

18 Vgl. dazu neben dem Bildtyp die Hinweise von K. Koch a.O. 106.

19 Für einen Synkretismus dieser Traditionen auch im offiziellen Staatskult und zur Benennung der Himmelskönigin als Aschera vgl. K. Koch a.O. 97-120. - E. Zenger verdanke ich den Hinweis auf eine frühe Gefäßinschrift aus Lachisch: "Eine Gabe für meine Herrin, die Göttin"; vgl. R. Hestrin, IEJ 37, 1987, 212-214.

kottastatuetten der Göttin erscheint mir aufgrund des Bildtyps und der Zeitstellung statthaft.

Wie sehr man bei der Statuette der Göttin an die Himmelsgöttin denken muß, erhellt aus der Deutung der Statuetten des Gottes und seines Symboltieres. Es kann nicht als zufällig angesehen werden, daß die Tierstatuette so häufig eine Darstellung des Gottes ersetzt. Dazu treten folgende Beobachtungen: Nur zweimal ist der Gott als Standfigur, aber sechsmal als Reitfigur dargestellt. Bei den Reitfiguren muß man unterscheiden zwischen dem Typ des Reiters und dem Typ, bei dem die Standfigur des Gottes auf den Rücken des Pferdes gestellt ist (jeweils 3 Exemplare). Da die beiden Typen nebeneinander vorkommen, kann man den zweiten Typ nicht als Unvermögen des Künstlers erklären, einen Reiter sachgerecht dazustellen<sup>20</sup>, sondern muß den Typ so nehmen, wie er gestaltet ist, nämlich als Epiphaniedarstellung eines Gottes auf dem Pferd. Das Pferd ist hier Trägerfigur oder Podesttier. Ikonographische Vorbilder sind im assyrischen Raum zu finden<sup>21</sup>, so im Maltaya-Relief<sup>22</sup> sargonidischer Zeit, wo der Gott auf dem Pferd als *Šams* gedeutet wird. Eines dieser Terrakottaexemplare stammt

---

20 T. A. Holland, *Levant* 9, 1977, 152 verweist darauf, daß bei den Statuetten die Hände abgebrochen sind, was Zufall oder Absicht sein könne. Seine Deutung eines rituellen Zerbrechens überzeugt mich nicht, kann nicht an diesem Detail festgemacht werden und ist auch nicht bei allen Figuren bezeugt. Ich erkläre mir den Befund so: Die für den Brennvorgang etc. notwendige Stabilisierung der Standfigur auf dem Pferd wurde dadurch erzielt, daß die Figur wie der Reiter typ den Hals des Pferdes "anfaßte". Um nach dem Brennen wieder deutlich zu machen, daß nicht ein Reiten gemeint sei, wurde die Verbindung durchgebrochen. Die breitgedrückte Haftmasse "Hände" ließ sich jetzt allerdings nicht mehr gut vom Hals des Pferdes entfernen.

21 Vgl. S. Schroer, *OBO* 74, 1987, 288-291, bes. Abb. 107. Daneben ist für Palästina eine lokale Tradition der Darstellung von Göttern auf Trägertieren zu beachten; vgl. O. Keel, *OBO* 100, 1990, 394f.

22 ANEP 537.



aus Grab 8 in Bet-Schemesch<sup>23</sup>, einem Ort, an dem ein Šamskult eine lange Tradition besaß.

Auch das Pferd für sich gilt als Symboltier des Šams<sup>24</sup>. Manche der Pferde tragen eine Sonnenscheibe zur Verdeutlichung dieses Bezugs. Elemente der Verehrung des Sonnengottes in Juda sind verschiedentlich herausgestellt worden. Gleichzeitig wird oft betont, daß Jahwe in seiner Funktion als Himmels-gott und Gottkönig an die Stelle des Sonnengottes gesetzt wurde.

Auch der Reiter könnte den Sonnengott oder Himmelsherrn wiedergeben<sup>25</sup>. Dafür sprechen Beziehungen, die zwischen den beiden Statuettentypen bestehen, und Astralelemente bei den Siegeln mit Reitern. Nun bestehen aber auch zwischen dem assyrischen Typ des "Mannes/Gottes in der Flügelsonne"<sup>26</sup> und dem Reitertyp durchaus Verbindungen, wie die Siegel zeigen. Der assyrische Typ aus der Flachkunst war koroplastisch nicht direkt umsetzbar. Der Reitertyp könnte die lokale, jüdische Ersatzlösung darstellen, beinhaltet er doch alle Hauptelemente des Motivs, wie Epiphanie ("Reiten"), König (Reiter), Herrscher u. Krieger (Helm), Sonnen-/Himmels-gott (Pferd). Der sphärische Umraum des Prototyps mußte bei der Statuette naturgemäß fortfallen.

23 D. Mackenzie, PEFA 2, 1912/13, 88 Taf. 55.

24 Vgl. S. Schroer a.O. 282-300, mit Belegen für Palästina.

25 Zu Reitern auf Siegelfunden aus Palästina vgl. S. Schroer a.O. 293-295, 297. Ihre Deutung dieser Amulette und Statuetten von Pferden und Reitern als lebensfördernde und unheilabwehrende Kräfte wird dadurch spezifiziert, daß man annimmt, sie sind als Präsenzbilder des Himmels-gottes Wirkbilder. - Von dem besprochenen Reitertyp sind die ammonitischen und perserzeitlich-phönizischen koroplastischen Reiterkrieger eher abzugrenzen. - Zum späten Aufkommen der Reiter im assyrischen Heer vgl. W. Mayer, UF 10, 1978, 181-186.

26 Aus Betlehem Grab 8 stammt eine in diesem Zusammenhang kaum beachtete, gut erhaltene Tridacna-Muschel mit eben diesem Bildmotiv. Vgl. R. Stucky, The Engraved Tridacna Shells. Dédalo 10/19, 1974, 32 Nr. 26 Taf. 16f.