

## „Die lebensfördernde Macht der Göttin und ihre Vitalität“<sup>1</sup> im Hintergrund von Hos 2? Ikonographische Untersuchungen<sup>2</sup>

*Aurica Nutt, Münster*

„Daß eine Erdgöttin-Mythologie [...] den religionsgeschichtlichen Schlüssel zu Hos 2,4ff bildet, erscheint eher zweifelhaft,“<sup>3</sup> resümiert M. Th. Wacker ihre Analysen und stellt ihnen ihre These von der Stadtgöttin-Mythologie als demjenigen Hintergrund des Textes entgegen, der ihn initiiert hätte. Im folgenden soll die Auseinandersetzung mit einigen Argumenten erfolgen, die Marie-Theres Wacker zu dieser Aussage veranlaßt haben - in der Annahme, „daß in Hos 2 implizit eine Auseinandersetzung mit der Macht der Göttin geführt wird“<sup>4</sup>. Angesichts fehlender ikonographischer Zeugnisse für eine Stadtgöttinmythologie werden Bildbelege für eine terra mater-Vorstellung diskutiert, die einer Annäherung an den biblischen Text dienen können. Dabei wird auch die Ikonographie ägyptischer Baumgöttinnen herangezogen, um von ihnen Zeugnisse aus Israel/Palästina abzugrenzen, deren Wirkung bis in die Entstehungszeit des Ersten Testaments verfolgt werden soll.<sup>5</sup>

### 1. Eine Stadtgöttin?

Wacker führt als ein Argument für die von ihr vorgeschlagene Deutung des Hintergrunds von Hos 2,4ff als Stadtgöttinmythologie die vieldiskutierte Inschrift vom Tel Dan an.<sup>6</sup> Durch das Auftauchen weiterer Fragmente im Sommer 1994 bleibt eine Deutung zwar weiterhin unsicher; für einen Verfechter der Lesart "Haus des Dod", Ernst Axel Knauf, "ist allerdings die Interpretation 'Haus Davids' um einiges wahrscheinlicher geworden."<sup>7</sup>

Sodann erwähnt Hos 2,4ff zahlreiche landwirtschaftliche Produkte (z. B. Leinen, Korn, Wein), aber wenige Charakteristika der Stadt. Eines davon, die Mauer (Hos 2,8), ist in Form einer Krone auf Darstellungen aus dem

<sup>1</sup> Silvia Schroer, *Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, in: Othmar Keel/Hildi Keel-Leu/Silvia Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II* (OBO 88), Freiburg Schweiz und Göttingen 1989, S. 89-207, S. 133.

<sup>2</sup> Ein von Frau Prof. Dr. Wacker geleitetes Hauptseminar im Wintersemester 1995/6 in Münster stellte den Anlaß für die (längere) Erstfassung dieses Textes dar. Deren Entstehung im Sommersemester 1996 in Freiburg (Schweiz) wurde durch die Teilnahme an einer Übung bei Herrn Prof. Dr. Keel und durch mehrere Gespräche mit ihm in besonderer Weise unterstützt. Dafür möchte ich ihm sehr danken. Frau Prof. Dr. Wacker danke ich herzlich für Korrektur- und Kürzungsvorschläge sowie für ihre Geduld..

<sup>3</sup> Marie-Theres Wacker, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch* (Herders Biblische Studien 8), Freiburg i. Br. 1996, S. 319. Falls mehrere Werke einer Autorin, eines Autors oder einer Autorengruppe benutzt wurden, ist in der Anmerkung ein Titelstichwort fett markiert, das im folgenden zusätzlich zum bzw. zu den Nachnamen angegeben wird.

<sup>4</sup> dies., *Spuren der Göttin im Hoseabuch*, in: Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg (Schweiz) 1994, S. 329-348, S. 344.

<sup>5</sup> Ein Problem stellt dabei die Datierung des Textes bzw. einzelner seiner Teile dar, die nicht in dem Maß möglich ist, wie es eine historische Argumentation erfordern würde. Wacker datiert den Großteil von Hos 2,4-25 als früh- bzw. spätnachexilisch; allein für 2,4e-5 hält sie eine vorexilische Datierung für möglich, für 2,4a-d.7\*.10f\* für wahrscheinlich: Wacker, *Figurationen*, S. (256-)259.

<sup>6</sup> Ebd., S. 323f.

<sup>7</sup> Ernst Axel Knauf, *Das Haus Davids in der alt-aramäischen Inschrift vom Tel Dan*, in: *Bibel und Kirche* 51 (1/1996), S. 9f, S. 10.

neuassyrischen Reich überliefert (Abb. 1<sup>8</sup>). Die Trägerin ist jedoch keine Göttin, sondern die Königin "Assurscharrat, die Gemahlin Assurbanipals (647-626 v. Chr.)."<sup>9</sup> Die Mauerkrone erscheint später auf Abbildungen hellenistischer und römischer "Stadtgöttinnen, ob es sich nun um Stadttychen oder um Stadtpersonifikationen handelte" (Abb. 2<sup>10</sup>). Sie sind zwar nicht selten, existieren aber in dieser Form erst seit ungefähr 300 v. Chr. und helfen damit in diesem Zusammenhang nicht weiter.

## 2. Göttin und Wettergott

Nach W. R. Smith "wurde der Baal als das männliche, erzeugende Prinzip aufgefasst, als der Gatte des Landes, der es befruchtete."<sup>11</sup> Hierauf verweist Wacker als oft aufgenommene und bei der Interpretation von Hos 2 angewendete These, die eine ausreichende Begründung vermissen lasse.<sup>12</sup> Es existieren jedoch Bildquellen mit Szenen, welche im Sinne Smiths gedeutet werden können:

Auf zwei verschiedenen Rollsigelabdrücken aus Kültepe (Abb. 3<sup>13</sup> und Abb. 4<sup>14</sup>; beide 1950-1850) ist die "sich entschleiernde Göttin"<sup>15</sup> zu sehen, deren Gegenüber der Wettergott ist. Auch auf einem Rollsigel aus Meggido (Abb. 5<sup>16</sup>, 1800-1750) ist diese Begegnung belegt, desgleichen auf einem aus Hazor<sup>17</sup> (aus SB-Fundkontext, ursprünglich aber MB<sup>18</sup>). Der erotische Charakter dieser Darstellungen ist offensichtlich<sup>19</sup>, die Vereinigung von Regengott und Erdgöttin wird angedeutet. Während die Göttin allein das geöffnete, nicht selten stilisierte Gewand trägt, wird der Wettergott u.a. "zwar mit siegreich erhobener Faust, die gelegentlich eine Waffe hält, vor allem aber mit einem Zweig oder einer Blume dargestellt und so als Mitverursacher der Vegetation charakterisiert."<sup>20</sup>

Noch ein Rollsigel aus dem neunten Jahrhundert v. Chr. "zeigt im oberen Register den Wettergott mit drei Ähren in der Hand vor seinem Attributtier, dem Stier. Er wird von Ishtar mit dem Tamburin empfangen. Die Taube fliegt als Botin ihrer Liebe dem Wettergott zu."<sup>21</sup> Diese neuassyrische Darstellung ist weniger erotisch als die älteren,

<sup>8</sup> Othmar Keel, *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes* (Stuttgarter Bibelstudien 114/115), Stuttgart 1984, Abb. 7. Vgl. Abb. 8.

<sup>9</sup> Ebd., S. 38.

<sup>10</sup> Ebd., S. 37 und Abb. 5. Vgl. Abb. 6. Vgl. ders., *Das Hohelied* (ZBK.AT 18), Zürich 1986, Abb. 112.

<sup>11</sup> William Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, Tübingen 1899, S. 77.

<sup>12</sup> Wacker, *Figurationen*, S. 221 und 317f.

<sup>13</sup> Urs Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und dessen Umwelt* (OBO 53), Freiburg (Schweiz) und Göttingen 2<sup>1987</sup>, Nr. 267.

<sup>14</sup> Ebd., Nr. 268 (Ausschnitt).

<sup>15</sup> Ebd., S. 273.

<sup>16</sup> Othmar Keel/Christoph Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Quaestiones disputatae 134), Freiburg i. Br. 3<sup>1995</sup>, Abb. 30.

<sup>17</sup> Ebd., Abb. 31a.

<sup>18</sup> Ebd., S. 44.

<sup>19</sup> Winter, S. 280. Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, S. 42.

<sup>20</sup> Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, S.53. Vgl. ebd., S. 44-48, v.a. Abb. 32a-d.

<sup>21</sup> Othmar Keel/Hildi Keel-Leu, *Die Sammlung vorderasiatischer Stempel- und Rollsigel* (ehemals Sammlung R. Schmidt), in: Othmar Keel/Christoph Uehlinger, *Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel. Ein Blick in die Sammlungen des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, Freiburg (Schweiz) und Göttingen* 2<sup>1996</sup>, S. 24-57, S. 24.

steht jedoch eindeutig in ihrer Tradition: In der Szene darunter ist das Pflügen eines Feldes dargestellt, so daß die Begegnung von Göttin und Wettergott mit der Fruchtbarkeit des Bodens in Zusammenhang gebracht wird<sup>22</sup>.

Für den Hauptstrom der Abbildungen gilt allerdings, daß Baal und JHWH einander im achten Jahrhundert zwar zum Verwechseln ähnlich sind, aber ersterer "ja längst nicht mehr der durch Interaktion mit einer erotisch attraktiven Göttin charakterisierte Wettergott der MB II B"<sup>23</sup> ist. Deshalb soll eine andere Spur weiter verfolgt werden: Die Art, auf die der Wettergott dargestellt ist, "assoziiert ihn natürlich mit der 'Zweigöttin', die seine Partnerin sein muß"<sup>24</sup>.

### 3. Göttin und Baum

Unter den von Silvia Schroer untersuchten Stempelsiegeln der MB II B aus Palästina/Israel befindet sich ein Skarabäus mit einer "nackten Göttin" aus Geser (Abb. 6<sup>25</sup>): Wie sie in jeder Hand einen Zweig hält, erinnert an die sich entschleiernde Göttin auch der oben erwähnten Rollsiegel.<sup>26</sup> Bemerkenswert sind "der Nabel [und] die zweigartigen unteren Seiten des überdimensionalen Schamdreiecks, die zugleich den Eindruck vermitteln, als würden Zweige aus der Scham hervorspriessen"<sup>27</sup>. Auf einem Skarabäus aus Afek ist eine weibliche Figur zu sehen, deren Unterleib aus einem großen Blatt zu bestehen scheint (Abb. 7<sup>28</sup>). Sie kann mit ausschließlich aus Blättern bestehenden Siegelflächen aus Palästina/Israel in Zusammenhang gebracht werden und belegt ebenfalls die Verbindung von Göttin und Baum bzw. Zweig.<sup>29</sup>

"Das Motiv der 'nackten Göttin' (zwischen Zweigen) ist auf Stempelsiegeln und Skarabäen in Israel/Palästina erstaunlicherweise ab der SB-Zeit nicht mehr nachweisbar."<sup>30</sup> Einen Anknüpfungspunkt bieten jedoch seit dem Ende der Mittelbronzezeit umgekehrt birnenförmige Amulette aus Elektrum oder - meistens - Gold (Abb. 8<sup>31</sup>, Abb. 9f<sup>32</sup>). Sie zeigen nur Kopf, Brüste und Scham einer Göttin, manchmal auch ihren Nabel. Der Hals ist bei einigen ausgeformt (Abb. 13 und 19). Bei allen hier abgebildeten Exemplaren spießt ein kleiner Zweig aus Nabel oder Scham, wobei letztere austauschbar sind.<sup>33</sup> (Vielleicht soll auch der ganze Anhänger eine weibliche Scham darstellen.) Das kostbare Material drückt eine besondere Wertschätzung dieser stilisierten Darstellungen aus, allerdings ist keine von ihnen "über die SB-Zeit hinaus in einen eindeutig eisenzeitlichen Kontext gelangt"<sup>34</sup>.

<sup>22</sup> Ebd., Abb. 13.

<sup>23</sup> Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, S. 296. Vgl. S. 297.

<sup>24</sup> Ebd., S. 44.

<sup>25</sup> Schroer, *Göttin*, No 6.

<sup>26</sup> Ebd., S. 103 und S. 96.

<sup>27</sup> Ebd., S. 103.

<sup>28</sup> Ebd., No 9.

<sup>29</sup> Ebd., S. 107 und Abb. 017-029. Für ältere Belege vgl. ebd., Abb. 013-016.

<sup>30</sup> Ebd., S. 123.

<sup>31</sup> O. Negbi, *Canaanite Gods in Metal. An Archeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines* (Publications of the Institute of Archeology 5), Tel Aviv 1976, Fig. 110. Vgl. Winter, *Abb. 322 und Abb. 453-457*.

<sup>32</sup> Keel, *Hohelied*, Abb. 96 und Abb. 97a. Für weitere Beispiele vgl. Ruth Hestrin, *The Lachish Ewer and the Asherah*, in: *IEJ* 37 (1987), S. 212-223, Fig. 4.

<sup>33</sup> Ebd., S. 214 und *Abt.* 116.

<sup>34</sup> Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, S. 61.

Ebenfalls aus der Spätbronzezeit stammen (drei) Terrakottafragmente, die aus der gleichen Form stammen könnten (Abb. 11<sup>35</sup> und Abb. 12<sup>36</sup>). Eine "nackte Göttin" hat beide Hände an ihren Unterleib gelegt. An ihren Brüsten sind je zwei Kinder zu sehen, auf den Oberschenkeln je ein Capride an einem Baum.

Letzteres Motiv erinnert an die Tiere am stilisierten Baum auf dem Krug mit Inschrift aus Lachisch: "It is not by chance that the name Elat is written above one of the two trees drawn on the ewer."<sup>37</sup> Für die These, daß ein (stilisierter) Baum in Palästina eine Göttin repräsentieren kann, sprechen zahlreiche Argumente und Bildbelege.<sup>38</sup> Auf einem ebenfalls aus Lachisch stammenden Keramikbecher flankieren mehrfach jeweils zwei Capriden ein als stilisierte Scham der Göttin interpretierbares Dreieck (Abb. 13<sup>39</sup>). Dieses ist auf einem Keramikgefäß vom Tel Fara (Negev) mit einem von sechs Capriden umgebenen Baum verbunden. Auf jeder Seite ist außerdem ein Fisch zu sehen, den je eine als Wasserstrahl zu deutende Linie mit dem Baum verbindet (Abb. 14<sup>40</sup>, SB II B). Vier Capriden und sogar zwölf Vögel flankieren eine Palme auf einem Fund aus Meggido (Abb. 15<sup>41</sup>), und auf einem Gefäß aus Bet-Schemesch scheinen den beiden Bäumen je zwei Capriden zu entspringen (Abb. 16<sup>42</sup>).

Auch in Ägypten wurden Göttinnen und Bäume ikonographisch miteinander in Verbindung gebracht, wenn auch erst in der Spätbronzezeit<sup>43</sup>: "In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß der Begriff 'Baumgöttin' [...] eine moderne Prägung ist. Ich bezeichne als Baumgöttin eine mit anthropomorphen Elementen [...] kombinierte Darstellung eines Baumes, meist einer Sykomore, gelegentlich auch einer Palme oder eines botanisch nicht bestimmbar Baumes, oder eine mit einem Baum oder Baumelement kombinierte weibliche Gestalt."<sup>44</sup> Sie reichen auf Darstellungen in Gräbern der Spätbronze- und frühen Eisenzeit einer/einem oder mehreren Toten die Brust, Nahrung und/oder Wasser. Diese Bilder sind seit Thutmosis III. (18. Dynastie, 1539/30-1292) bis zur 21. Dynastie zu finden - mit Ausnahme der Amarnazeit.

Wenn auch den ägyptischen Bildern die Verbindung einer Göttin mit Baum oder Zweig gemeinsam ist, lassen sich doch Unterschiede zwischen dem ägyptischen und dem palästinischen Raum erkennen - hinsichtlich ihres Bezugs zum Totenreich, des Wirkens der Göttin und des Verhältnisses von Göttin und Baum:

"Ägyptische Grabmalereien und -reliefs, Stelen, Totenbuchpapyri, Sarkophage und Uschebtikästen"<sup>45</sup> sind die Orte, an denen die Baumgöttinnen dargestellt sind. Die weiteren, genährten Personen sind Tote bzw. ihre Ba-Vögel. Im

<sup>35</sup> Ebd., Abb. 82.

<sup>36</sup> Sh. Givon, *The Fifth Season of Excavation at Tell Harassim 1994 (Preliminary Report \*5)*, Tel Aviv 1995, Fig. 16,2.

<sup>37</sup> Hestrin, S. 220.

<sup>38</sup> Winter, S. 434-437. Silvia Schroer, In Israel gab es Bilder. *Nachrichten* von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1987, S. 38-40. Vgl. dies., *Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze II B-Zeit bis zu Jesus Sirach*, in: Max Küchler / Christoph Uehlinger (Hg.), *Jerusalem. Texte - Bilder - Steine (NTOA 6)*, Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1987, S. 201-225.

<sup>39</sup> Schroer, *Nachrichten*, Abb. 14. Vgl. Hestrin, S. 215.

<sup>40</sup> Schroer, *Nachrichten*, Abb. 17. Ebd., S. 39f. Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, S. 64 und Abb. 55a.

<sup>41</sup> Ebd., Abb. 54.

<sup>42</sup> E. Grant, *Ain Shemes Excavations (Palestine)*, Haverford 1931, Pl. 19 oben.

<sup>43</sup> Schroer, *Zweiggöttin*, S. 203.

<sup>44</sup> Othmar Keel, *Ägyptische Baumgöttinnen der 18.-21. Dynastie. Bild und Wort, Wort und Bild*, in: ders., *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122)*, Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1992, S. 61-138 S. 62.

<sup>45</sup> Ebd., S. 62.

Gegensatz dazu "scheint in Israel die Assoziation der Bäume mit Grab und Totenreich nie beherrschend geworden zu sein"<sup>46</sup>.

Die Funktion der Göttinnen besteht auf den ägyptischen Zeugnissen ausschließlich im Speisen und Tränken. Bei den Belegen aus Syrien-Palästina erscheinen sie zwar auch als Nährende für Vögel, Fische, Capriden und Menschen (Abb. 11-16); allerdings steht ein anderer Aspekt im Vordergrund:

Die Göttin bringt aus Scham oder Nabel Zweige hervor (vgl. Abb. 6, 8-10) und erscheint so als Verursacherin der Vegetation, als "the fertility goddess"<sup>47</sup>. Auf Amuletten betont "die Lotosblüte, das ägyptische Regenerationssymbol, am Hals der Göttin"<sup>48</sup> den Bezug zur Vegetation (Abb. 10). Die Anhänger an den Halsen der Figuren von Abb. 11f können als Omega-förmig angesehen werden und symbolisieren dann den Mutterschoß.<sup>49</sup> "Wie sehr die sexuelle Vitalität und das Leben und die Fruchtbarkeit hier symbolisch ineinander übergehen, beweist [auch] die Darstellung der Scham als Blatt oder Zweig."<sup>50</sup> (Siehe auch Abb. 6f.)

Die gynaikomorphe Gestalt kann ersetzt werden (Abb. 13-16), da es sich bei "Schamdreieck und heiligem Baum, beide Symbole von Leben und Fruchtbarkeit"<sup>51</sup> um eindeutig charakterisierende Attribute handelt. Dahinter steht die "Vorstellung von der Erde als Frau [...], aus deren Scham die Vegetation hervorgeht"<sup>52</sup>.

Für die ägyptischen Bilder gilt: "Am Anfang steht der Baum, aus dem zunehmend deutlicher eine Göttin hervortritt."<sup>53</sup> In Syrien-Palästina besitzt "die anthropomorphe Göttin Priorität"<sup>54</sup>, verschwindet jedoch weitgehend im Laufe der Spätbronzezeit, weil sie ja durch den stilisierten Baum ersetzt wird.

#### 4. Eine terra mater in der Eisenzeit?

Wacker vermißt zu Recht "Erdgöttinnen"<sup>55</sup> in der Vorstellungswelt von Ugarit, deren Bedeutung für die Auslegung erstestamentlicher Texte allerdings nicht überschätzt werden sollte. Es sind ja nicht nur soziale Unterschiede<sup>56</sup>, sondern außerdem "bei jedem Vergleich [...] der zeitliche Abstand und die räumliche Entfernung zu Ugarit zu

<sup>46</sup> Schroer, Zweiggöttin, S. 220.

<sup>47</sup> Hestrin, S. 215.

<sup>48</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, S. 61.

<sup>49</sup> Ebd., S. 82. Vgl. Othmar Keel, Die Omega-Gruppe. Ein mittelbronzezeitlicher Stempelsiegel-Typ mit erhabenem Relief aus Anatolien-Nordsyrien und Palästina, in: ders./Hildi Keel-Leu/Silvia Schroer, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II (OBO 88), Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1989, S. 39-87.

<sup>50</sup> Schroer, Göttin, S. 135.

<sup>51</sup> Schroer, Nachrichten, S. 40.

<sup>52</sup> Keel, Hohelied, S. 164. Vgl. ebd., S. 156-173. Die Nähe zur unter "Göttin und Wettergott" behandelten These fällt auf, wobei die Differenzen dennoch deutlich festzustellen sind: Keel/Uehlinger, Göttinnen, S. 32.

<sup>53</sup> Othmar Keel, Trees: Cult, Polemic, Symbolism. Reality versus Metaphor? Unveröffentl. Manuskript, Freiburg (Schweiz) 1996, S. 11. [Eine englischsprachige und stark erweiterte Fassung erscheint demnächst in der Supplementreihe des ISOT.] Vgl. Keel, Baumgöttinnen. Dort ist dieses Phänomen mit zahlreichen Abbildungen belegt.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Wacker, Figuren, S. 318.

<sup>56</sup> Keel, Trees, S. 12: "Aber es ist ein Kurzschluß, das Pantheon dieser Texte [aus Ugarit] und vor allem die Art, wie dieses Pantheon in diesen Texten präsentiert wird, mit dem 'kanaanäischen' Pantheon schlechthin zu identifizieren. Vielmehr ist angesichts der Zersplitterung des syrisch-palästinischen Raums anzunehmen, das Pantheon kleinbäuerlicher Gesellschaften Südpalästinas hätte mit dem Pantheon der episch-höfischen Literatur Ugarits auf den ersten Blick nicht allzu viel gemeinsam gehabt, außer vielleicht einigen Namen."

berücksichtigen"<sup>57</sup>. Herbert Niehr formuliert sogar: "Direkte Beziehungen zwischen dem spätbronzezeitlichen Ugarit und der eisenzeitlichen Religion Israels sind jedoch nicht nachweisbar."<sup>58</sup>

Eine Kritzelei aus Phönizien soll hier angeführt werden, auch wenn sie keinen befriedigenden Bildbeleg für "die Gleichung 'Baum = Göttin (vor allem in ihrem sexuellen Aspekt) = lebenspendende Fruchtbarkeit'"<sup>59</sup> darstellt. Sie wird in das erste Jahrtausend datiert und zeigt ein auf der Spitze stehendes Dreieck unter zwei Zweigen, daneben eine Palme (Abb. 17<sup>60</sup>). Die Verbindung von Scham und Baum ist nur lose, vielleicht zufällig.<sup>61</sup>

Aus dem Nordreich Israel stammt eine Knochenschnitzerei, auf der ein Gott uranischen Charakters, vielleicht ein Wettergott, mit jeder Hand den Ast eines niedrigen Baumes hält (Abb. 18<sup>62</sup>). Eine Verbindung zur Göttin ist auch hier nicht mit Sicherheit festzustellen.

Ein Salblöffel aus Elfenbein, der am gleichen Ort und ebenfalls in einer Schicht der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts gefunden wurde, ist allerdings eindeutig (Abb. 19<sup>63</sup>): "Die kunstvolle Ausführung läßt aber die *beiden* Seiten des Löffels wie zwei Aspekte derselben Gestalt erscheinen, den beim Gebrauch des Löffels vorne bzw. oben liegenden stilisierten Palmettbaum als den sichtbaren, vordergründigen Aspekt der Göttin, ja geradezu ihren Leib, den hinten bzw. unten liegenden als ihren verborgenen, hintergründigen Aspekt."<sup>64</sup> Auf den Pithos A von Kuntilet Agrud wurden zwei Capriden an einem stark stilisierten Baum gemalt, der Lotosblüten trägt und sich über einem Löwen befindet (Abb. 20<sup>65</sup>). Spätbronzezeitliche Bilder zeigen die Göttin mit Capriden über einem Löwen, so daß hier wiederum ihre Substitution in der Eisenzeit erkennbar ist - als Symbol für "das Verlangen nach Lebensfülle, die der heilige Baum und die Vitalität der Ziegen oder Steinböcke verkörpern" und die "mit der Göttin identifiziert wurde"<sup>66</sup>.

Auf Konoiden, die bereits aus der EZ I stammen und zwei, einen Baum flankierende Capriden zeigen, ist es jedoch unsicher, ob der Baum noch die Göttin repräsentiert (Abb. 21<sup>67</sup>). Zwar belegt ebenso ein einzelnes Tier am stilisierten Bäumchen in der EZ II A häufig "das Thema [...] von Nahrung und Gedeihen"<sup>68</sup> (Abb. 22<sup>69</sup>). Die Schwierigkeit für eine zweifelsfreie Deutung besteht aber darin, "daß anstelle einer weiblichen Gottheit nur noch Wirkgrößen dargestellt werden, die zwar traditionell der Sphäre der Göttin angehörten, sich nun aber als reine Segensikonen von ihr lösen bzw. als entpersonalisierte Größen selbst Objekte der Verehrung werden können"<sup>70</sup>.

<sup>57</sup> Dirk Kinet, Ugarit - Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments (Stuttgarter Bibelstudien 104), Stuttgart 1981, S. 157.

<sup>58</sup> Herbert Niehr, JHWH in der Rolle des Baalsamen, in: Dietrich / Klopfenstein, S. 307-326, S. 307.

Vgl. Keel/Uehlinger, Göttinnen, S. 12 und S. 456f.

<sup>59</sup> Winter, S. 441.

<sup>60</sup> Ebd., Abb. 473.

<sup>61</sup> Anders Schroer, Zweigöttin S. 214: Sie hält den "Zusammenhang Baum-Scham" hier für "besonders evident".

<sup>62</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, Abb. 210.

<sup>63</sup> Ebd., Abb. 214a-d.

<sup>64</sup> Ebd., S. 225. Gynaikomorphe Darstellungen der Göttin sind in Israel/Palästina zu dieser Zeit äußerst selten: vgl. ebd., S. 224.

<sup>65</sup> Schroer, Nachrichten, Abb. 10.

<sup>66</sup> Ebd., S. 38. Vgl. Hestrin, S. 220 und Fig. 6 sowie Winter, Abb. 36f und 40-42.

<sup>67</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, Abb. 154a. Vgl. ebd., Abb. 154b. Ebd., S. 144. Anders Keel, Trees, S. 12: "Zu dieser Gruppe von Siegeln gehören auch solche mit säugenden Muttertieren. Die Zugehörigkeit zur Sphäre einer Göttin dürfte so gesichert sein."

<sup>68</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, S. 169.

<sup>69</sup> Ebd., Abb. 177a. Vgl. ebd., Abb. 177b-c.

<sup>70</sup> Ebd., S. 170 und 172.

Besonders zahlreich sind Abbildungen von Szenen zu finden, in welchen ein oder zwei Menschen einen Baum verehren, so auf einem Skaraboiden aus Samaria (!), das in die EZ I bis EZ II A datiert wird (Abb. 23<sup>71</sup>). Nicht nur dort ist das untere Ende der Pflanze dicker als der restliche Stamm oder gar kugelförmig (Abb. 24<sup>72</sup> aus der EZ II A, vgl. Abb. 12, 20, 25). Keel/Uehlinger deuten dies als einen Behälter für Quellwasser. "Die Darstellung unterstreicht die Fähigkeit der Erde, die Vegetation zum Wachsen zu bringen."<sup>73</sup> Hinter einer ähnlichen Abbildung, auf welcher der Baum über einem Gebirge steht, sehen sie die "Erde als Unterwelt [...], fruchtbringenden Mutterschoß [...], in den die Verstorbenen zurückkehren"<sup>74</sup> (Abb. 25<sup>75</sup>). Einer von wenigen Belegen für Baumverehrung auch im 7. Jahrhundert stammt aus En-Gedi (Abb. 26<sup>76</sup>).

Wem oder was gilt jedoch diese Verehrung in der Eisenzeit? Sind diese Zeugnisse zweifelsfrei auf eine Göttin zu beziehen, deren Charakter mit dem für die Bronzezeit beschriebenen übereinstimmt?

Wollte Winter sich nicht festlegen, nahm Schroer an: "Baumkult scheint in Palästina immer mit weiblichen Gottheiten verknüpft gewesen zu sein"<sup>77</sup>. Keel/Uehlinger bezeichnen das Verhältnis von Baum und Göttin als "Transparenz", d. h. es bestehe ein Verweis auf letztere, "ohne daß diese aber vollgültig als personale Größe in Erscheinung träte"<sup>78</sup>. Sie betonen, daß diese Relation im Israel/Palästina des neunten und achten Jahrhunderts jedoch äußerst selten ist.<sup>79</sup>

Untersuchungen der Texte der hebräischen Bibel ergaben, daß dort nicht nur "das Motiv des heiligen, lebensspendenden Baumes sehr ausgiebig"<sup>80</sup> bekannt ist, sondern - genauer - "die vergleichende Assoziation 'Baum - Schoss der Erde - weiblicher Schoss'"<sup>81</sup>. Das Bild der Erde als alles Leben hervorbringender Mutterschoß steht im Ersten Testament an mehreren Stellen im Hintergrund.<sup>82</sup>

Für Wacker gibt "die durchweg unpolemische Erwähnung mächtiger numinöser Bäume" den Ausschlag für die Annahme, "daß die Baummetaphorik von Hos 4,12f tatsächlich transparent ist hin auf eine anwesend geglaubte und verehrte weibliche Gottheit"<sup>83</sup> - und zwar mit den in dieser Arbeit vorgestellten Konnotationen, wie aus den von Wacker *im Zusammenhang mit Hos 4* angeführten Bildbelegen deutlich wird.<sup>84</sup>

In Hos 2,4b und 2,7a wird die angeklagte Frau als "Mutter" bezeichnet. Deshalb sei versuchsweise hier eine, wenn auch äußerst wackelige Brücke zur Darstellung und sogar - in der EZ II C beginnenden - "Idealisierung der Göttin als Mutter"<sup>85</sup> geschlagen, wie sie auf zwei samaritanischen Terrakotten erkennbar ist (Abb. 27<sup>86</sup>). Das Motiv der

<sup>71</sup> Karl Jaros, Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3, in: ZAW 92 (1980), S. 204-215, Abb. 7. Für weitere Beispiele vgl. ebd., Schroer, Nachrichten, S. 34 sowie Wacker, Figurationen, S. 279, Anm. 68.

<sup>72</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, Abb. 179a. Vgl. ebd., Abb. 179b-c.

<sup>73</sup> Ebd., S. 172.

<sup>74</sup> Ebd., S. 172f. Vgl. Keel, Omega-Gruppe.

<sup>75</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, Abb. 180a.

<sup>76</sup> Winter, Abb. 470.

<sup>77</sup> Schroer, Zweiggöttin, S. 218. Winter, S. 441.

<sup>78</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, S. 264.

<sup>79</sup> Ebd. Abb. 19f (dieser Arbeit) sind aus Phönizien bzw. von dort beeinflusst.

<sup>80</sup> Jaros, S. 210.

<sup>81</sup> Schroer, Zweiggöttin, S. 217. Vgl. ebd., S. 218 sowie dies., Göttin, S. 104 und S. 130.

<sup>82</sup> Keel, Omega-Gruppe, S. 70-75. Vgl. Wacker, Figurationen, S. 318, Anm. 79.

<sup>83</sup> Ebd., S. 279. Vgl. ebd., Anm. 71.

<sup>84</sup> Ebd., S. 278f.

<sup>85</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen, S. 381.

stillenden Göttin kann über die EZ II A (Abb. 28<sup>87</sup>) bis in die Spätbronzezeit (Abb. 22f) zurückverfolgt werden. Funde aus Bet-Schean vom Ende des 15. bis ins 10. Jahrhundert zeigen eine "nackte Göttin", die ein Kind hält (ein Beispiel aus dem 12. Jahrhundert: Abb. 29<sup>88</sup>).

Die "Hureeien" (V. 2,4e) werden auch von Wacker als Schmuck gedeutet. Dieser ist auf zahlreichen Göttinnendarstellungen erkennbar.<sup>89</sup> Daß im Hoseabuch Amulette gemeint sein könnten, welche die Göttin darstellen und z. B. um den Hals getragen werden, schließt Wacker nicht aus.<sup>90</sup>

Zuletzt sei ein Relief angeführt, welches die Deportation von Götterstatuen aus Gaza darstellt (Abb. 30<sup>91</sup>). Sie erfolgte durch den assyrischen König Tiglatpileser III. im Jahr 734.<sup>92</sup> Die vorderste Göttin auf dem erhaltenen Teil des Zuges blickt aus dem Bild heraus<sup>93</sup> und hält in der rechten Hand eine Ähre, d. h. ein Produkt der Erde. "Die lebensfördernde Macht der Göttin und ihre Vitalität"<sup>94</sup> erscheinen hier soziomorph, im Bild einer Gottheit "der Dynastie bzw. des Palastes"<sup>95</sup> und, auf einer Sänfte getragen, durchaus "herr-schaftlich".

Keel bemerkt bezüglich der "weit verbreiteten Metapher des Regens als Samen und der Göttin als Acker/Erde": "Das heißt nicht, daß das Wissen um die Tiefendimension dieses zentralen Metaphernbereichs gerade in ländlichen Gegenden [...] völlig vergessen wurde. M. Eliade hat gezeigt, wie solches Wissen, trotzdem entsprechende Gottheiten eine Art Biographie, deutlich soziomorphe Konturen und Rollen in komplexen Dramen bekommen hatten, weiter lebte."<sup>96</sup>

## Zum Schluß

Die Verehrung einer terra mater ist aufgrund der gefundenen Abbildungen für Israel/Palästina bis in die Entstehungszeit des Ersten Testaments belegbar - wenn auch in geringerer Eindeutigkeit für die Eisen- als für die Mittel- und Spätbronzezeit: Begegnet sie in frühen Belegen dem Wettergott, wird sie später allein als "nackte Göttin" dargestellt. Im Gegensatz zu den ägyptischen "Baumgöttinnen" wirkt sie nicht nur ernährend, sondern bringt wie (bzw. als) das Land alle Lebewesen hervor. Ihre weitgehende Substitution durch einen Baum entzieht zwar die Bilder einer völlig zweifelsfreien Deutung, die Kenntnis einer Erdgöttin kann jedoch für biblische Texte

---

<sup>86</sup> Ebd., Abb. 327a-b.

<sup>87</sup> Ebd., Abb. 189.

<sup>88</sup> Ebd., Abb. 103.

<sup>89</sup> Vgl. Abb. 5, 7, 8-11, 13-17, 37a-b, 38f. Winter, S. 302f und S. 594-596.

<sup>90</sup> Wacker, *Figurationen*, S. 258.

<sup>91</sup> R. D. Barnett/M. Falkner, *The Sculptures of Tiglatpileser III*, London 1956, Pl. 92f.

<sup>92</sup> Othmar Keel/Christoph Uehlinger, *Der Assyrerkönig Salmanassar III. und Jehu von Israel auf dem schwarzen Obelisken aus Nimrud*, in: *ZKTh* 116 (1994), S. 391-420, bes. 412f.

Christoph Uehlinger, *Figurative Policy, Propaganda und Prophetie*, in: J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Cambridge 1995 (VTS LXVI)*, Leiden 1997, S. 297-349.

<sup>93</sup> Vgl. Schroer, *Göttin*, S. 131f.

<sup>94</sup> Ebd., S. 133.

<sup>95</sup> Uehlinger, S. 12.

<sup>96</sup> Keel, *Trees*, S. 12. Vgl. Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige, Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt a. M. 2<sup>1989</sup>, S. 275-301.

nachgewiesen werden. Auch als religionsgeschichtlicher Hintergrund für Hos 2,4-25 ist sie deshalb durchaus denkbar, während es an Zeugnissen für Stadtgöttinnen bis zum Beginn des Hellenismus mangelt.

Gerade angesichts der weitgehend auf ihre biologische Reproduktionsfähigkeit reduzierten weiblichen Figuren ist die Frage nach der Bedeutung der angeführten Bildzeugnisse grundlegend. Sie besteht für feministische Theologinnen darin, ob und (wenn ja) "inwiefern ihre gegenwärtig erfahrbare Diskriminierung als Frauen auf Weichenstellungen beruht, die zurückgehen auf diesen biblisch bezeugten Streit des einen Gottes gegen die Macht und Existenz anderer, insbesondere weiblicher Gottheiten, und ob nicht die Erinnerung an solche weiblichen Gottesvorstellungen ihrerseits die männlich geprägte Gottesrede kritisch aufzubrechen und der weiblichen Lebenswirklichkeit ihre theologische Analogiefähigkeit zurückzugeben vermag."<sup>97</sup> Gleichzeitig lehne ich die häufigen antijudaistischen Konnotationen in der Behandlung dieser Fragestellung ab. Eine feministische Diskussion der Göttinnenbilder kann m. E. nur gemeinsam mit jüdischen Theologinnen erfolgen.

Wird die Gefahr einer erneuten Festlegung von Frauen - z. B. auf vor allem gebärfähige Wesen - mitbedacht, können die Darstellungen von Göttinnen die kritische Funktion besitzen, "die Dominanz des männlichen Gottesbildes als Verfehlung der Wirklichkeit Gottes und als (Selbst-)Vergötzung des Männlichen zu entlarven"<sup>98</sup>. Damit dienen sie, so Magdalene Frettlöh, dem richtigen Verständnis des Bildverbots und erinnern an die Unzulänglichkeit aller Göttinnen- und Gottesvorstellungen.<sup>99</sup>

Für die Gratwanderung, die mit einer feministischen Rezeption der altorientalischen Ikonographie verbunden ist, bietet Wacker einen wertvollen Ansatz: "Die Alternative einer frauenfreundlichen Göttin-Religion muß dort beschworen werden, wo die biblische Monotheismustradition auf die Seite des jeweils Herrschenden geschlagen wird: etwa als Eurozentrismus in Politik und Wirtschaft, als Rassismus, als Androzentrismus. Demgegenüber haben [...] die Denker (im Umkreis) der sog. 'Frankfurter Schule' ein eminent herrschaftskritisches Moment der biblischen Monotheismustradition erinnert, die Solidarität mit den Marginalisierten, Leidenden und Toten, mit den Opfern der Geschichte, die in die Vision einer gerechten Welt einzubeziehen sind."<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Marie-Theres Wacker, *Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismuskussion. Anstöße und Fragen*, in: dies./Erich Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (*Quaestiones disputatae* 135), Freiburg i. Br. 1991, S. 17-48, S. 19.

<sup>98</sup> Magdalene L. Frettlöh, *Brauchen oder gebrauchen wir die Göttin? Diskussionsanregung aus feministisch-theologischer Perspektive*, in: Dietrich/Klopfenstein, S. 391-399, S. 393.

<sup>99</sup> Ebd. Sie weist noch auf weitere Schwierigkeiten hin: ebd., S. 395-397.

<sup>100</sup> Wacker, *Anstöße*, S. 47.

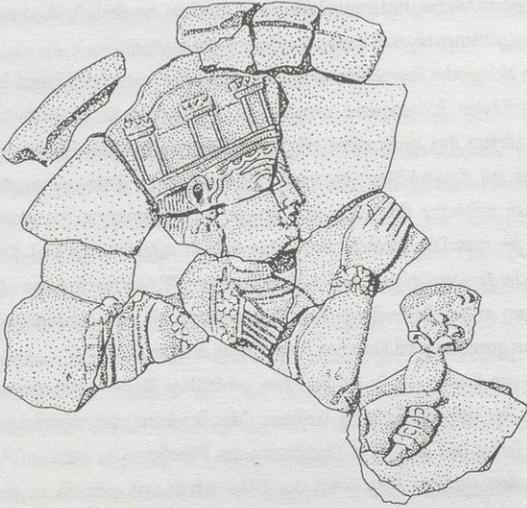


Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4

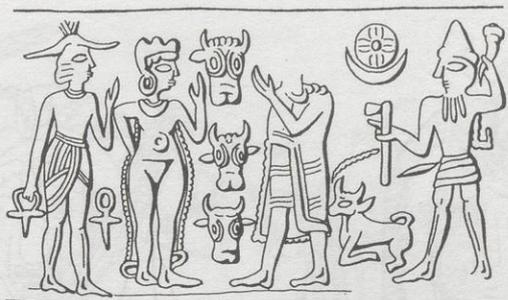


Abb. 5



Abb. 6



Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9

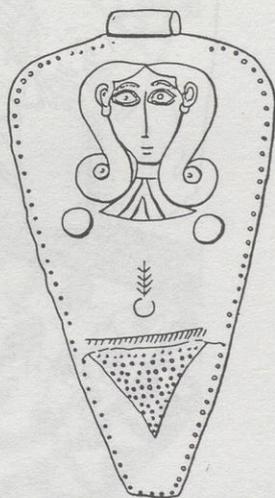


Abb. 10

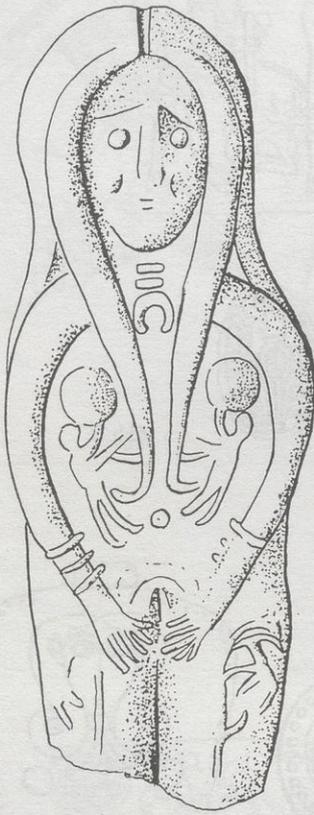


Abb. 11



Abb. 12

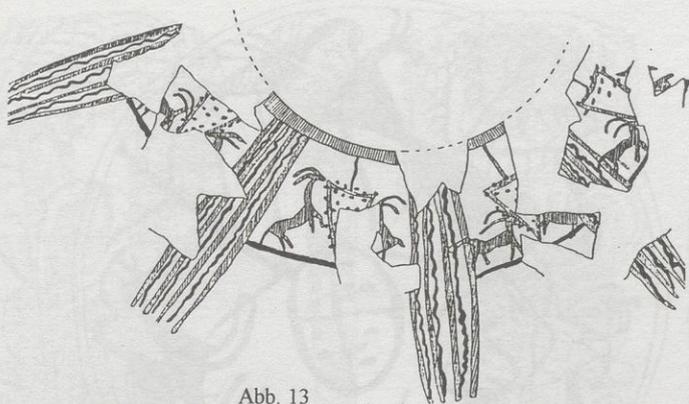


Abb. 13



Abb. 14



Abb. 15



Abb. 16



Abb. 17

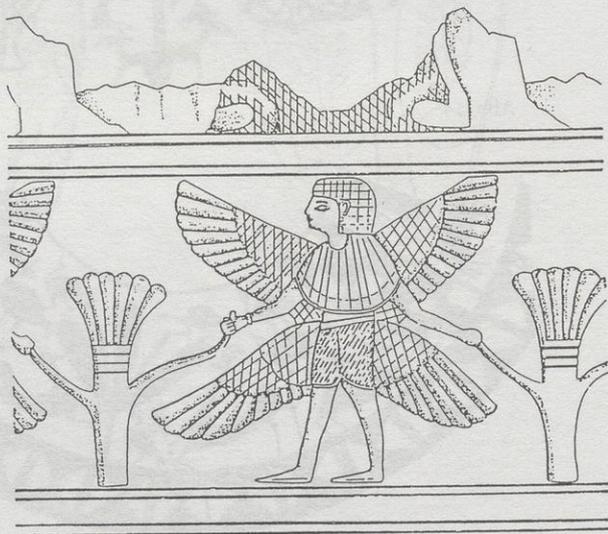


Abb. 18

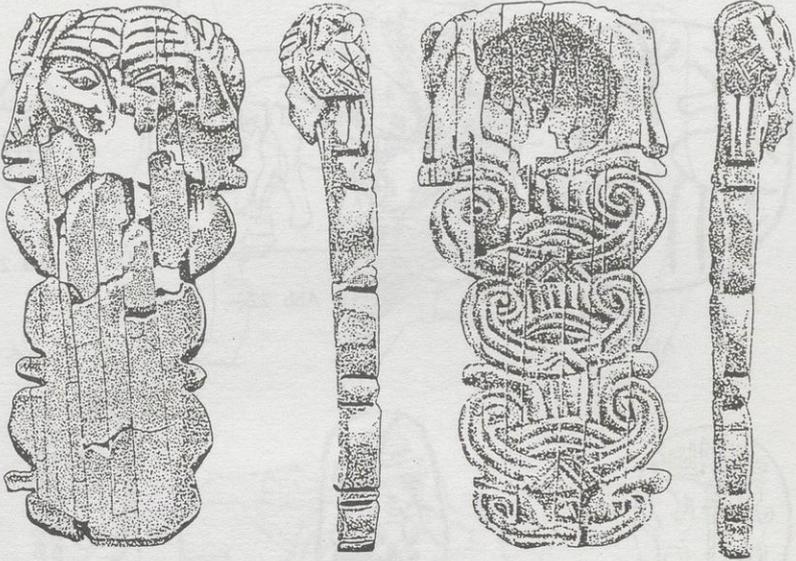


Abb. 19

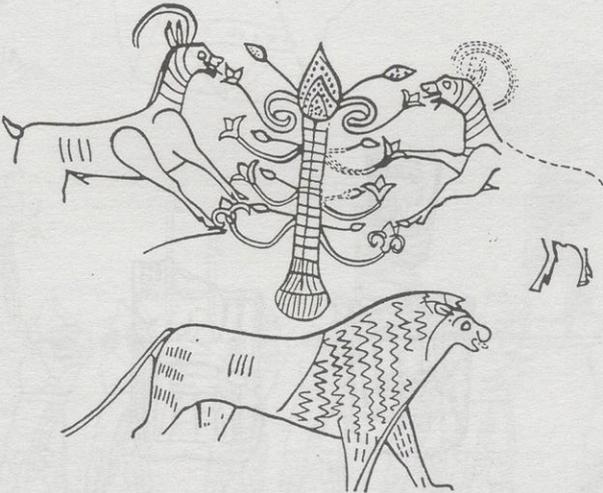


Abb. 20



Abb. 21



Abb. 22



Abb. 23



Abb. 24



Abb. 25



Abb. 26



Abb. 27

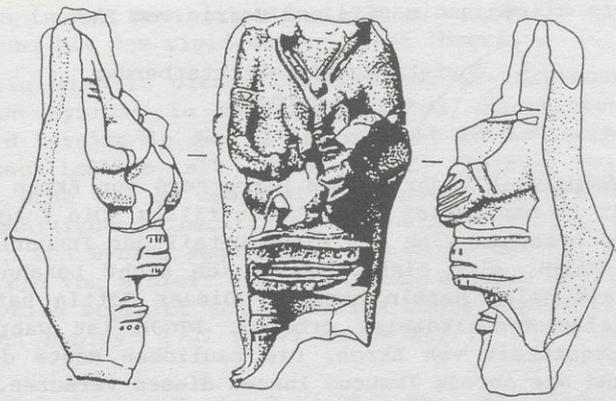


Abb. 28



Abb. 29

Abb. 30

