

in: ZAW 103 (1991), S. 263-271.

## Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten

Von Christian Frevel

(Breite Str. 18, Bonn)

In seinem Beitrag zum Gottesbild des Chronisten hat P. J. Weinberg die These aufgestellt, »daß das Fehlen mehrerer relevanter alttestamentlicher Gottesnamen im Vokabular des Chronisten nicht das Ergebnis zufälligen Vergessens war, sondern die Folge eines bewußten, gewollten, zielstrebigem Verschweigens, weil diese Gottesnamen manche für den Chronisten und dessen Auditorium unannehmbare Eigentümlichkeiten des Erfassens Gottes enthalten«<sup>1</sup>. So erklärt Weinberg das Fehlen der Theonyme אל (mit den entsprechenden Komposita עליין שדי, עולם, ארון, אביר und der Epitheta פחד als Tendenz, die »Bedeutungsschattierungen der expressiven Konkretheit, der emotionalen Aktivität, der unmittelbaren Präsenz und des persönlichen Engagements« zu unterdrücken<sup>2</sup>. Dieser von Weinberg herausgestellte Sachverhalt dürfte auf den monotheistischen Hintergrund<sup>3</sup> des

<sup>1</sup> J. P. Weinberg, Gott im Weltbild des Chronisten: Die vom Chronisten verschwiegenen Gottesnamen, ZAW 100 (1988) Supplement 170–189, hier 187. Ohne sich hier im einzelnen mit der Position Weinbergs, deren Argumentation und Implikaten auseinandersetzen zu können, will dieser Diskussionsbeitrag als ergänzende Beobachtung zu dem von ihm beschriebenen Phänomen verstanden werden.

<sup>2</sup> J. P. Weinberg, Gott, a. a. O., 178, vgl. seine tabellarischen Zusammenstellungen 175 f.

<sup>3</sup> Eine explizite Leugnung der Existenz anderer Götter findet sich in der Chronik so gut wie nicht (vgl. lediglich I Chr 17,20). Die vorausgesetzte Allmächtigkeit und Exklusivität Jahwes (vgl. I Chr 29,10–13; II Chr 6,14; 2,4), die konsequent monolatrische Antwort Israels und die Titulierung anderer Götter als »Nichtse« (vgl. 16,25 f.) implizieren jedoch eine monotheistische Gottesvorstellung. Vgl. S. Japhet, The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought, BEATAJ 9, 1989, 11 f.42–45. Daß das Fehlen expliziter Aussagen auf mangelndes Interesse bzw. auf die vorauszusetzende Selbstverständlichkeit des Monotheismus zurückzuführen ist (vgl. ebd. 52), scheint

Verfassers der Chronikbücher und sein Konzept einer »theozentrischen Historiographie«<sup>4</sup> zurückzuführen sein.

Das Phänomen des Verschweigens von Götter-/Göttinnen-Namen in den theologischen Aussagen (bzw. als selbst schon theologisch qualifizierte Aussage »e silentio«) des Chronisten ist in bezug auf die im AT genannten weiblichen Gottheiten nicht ebenso deutlich, wie die von Weinberg herausgestellte Vereinheitlichung des »männlichen« Gottesbildes. Von daher mögen die im folgenden beschriebenen und zur Diskussion gestellten Tendenzen des Chronisten subtil und möglicherweise überbewertet erscheinen<sup>5</sup>.

Aus dem breiten Spektrum der altorientalischen Göttinnen kommen lediglich Aschera (אשרה) und Astarte (עשתרת) für eine Untersuchung in Betracht<sup>6</sup>. Tendenzen in der Darstellung des Chronisten lassen sich durch einen Vergleich mit den Vorgaben aus dem DtrG (bzw. dem Tetrateuch und den Pss) auffinden<sup>7</sup>.

Der Terminus אשרה weist im biblischen Hebräisch bis in nachexilische Zeit eine Polysemie auf; er bezeichnet einerseits die Göttin (z. B. II Reg 21,7; 23,4; I Reg. 15,13?)

nicht sicher. Die eigentümlichen Positionen des Chronisten zu fremden Göttern müssen erklärt werden. Zumindest hat er aufgrund seines Gottesverständnisses Änderungen an seinen Vorlagen vorgenommen (gegen S. Japhet, ebd. 52). Ob demnach der Chronisten der Monotheismus als reflexe »theoretische Position« selbstverständlich war oder in bestimmten Punkten (z. B. gerade im hier aufgegriffenen Bereich des personifizierten weiblichen Aspektes Gottes, d. h. also in der Frage der Göttin) nicht doch problematisch war, müßte eine eingehendere Untersuchung seines Gottesverständnisses klären.

<sup>4</sup> Vgl. zum Begriff, den S. Japhet eingeführt hat, Hebräische Beiträge 1 (1985), 123–130.123; Ideology, a. a. O., 11; M. Sæbø, TRE 8, 83 f.; anders jedoch Weinberg, der dem Theozentrismus einen »zunehmenden Anthropozentrismus« (J. P. Weinberg, Gott, a. a. O., 173) entgegensetzen will. Ob das Verschweigen der Gottesnamen tatsächlich auf die mit den Epitheta verbundenen »Elemente der Bildhaftigkeit, Körperlichkeit« bzw. deren Verbindung zu »archaischen Mythologemen« (ebd. 187) zurückgeht oder eher »lediglich« eine Transzendentalisierung, eine Konzentrierung und antipluralistische Vereinheitlichung des Gottesbildes widerspiegelt, müßte im einzelnen diskutiert werden.

<sup>5</sup> Daß jedoch durch kleinste Änderungen der Vorlagen im ChrG wichtige theologische Akzente gesetzt werden, ist vielfältig belegbar. Beispiele bei M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, <sup>3</sup>1967, 166–180; vgl. auch Th. Willi, Die Chronik als Auslegung, FRLANT 106, 1972, sowie jetzt M. Oeming, Das wahre Israel, BWANT 128, 1990.

<sup>6</sup> Anat (ענת) braucht hier nicht berücksichtigt zu werden, da sie im AT nicht explizit als Göttin auftaucht, sondern lediglich in Ortsnamen belegt ist. Vgl. dazu U. Winter, Frau und Göttin, OBO 53, <sup>2</sup>1987, 543 f. Die Aufnahme eines mit עשתרת/ענת gebildeten ON gibt keine Hinweise auf die Akzeptanz oder Ablehnung der mit dem Namen verbundenen Göttin. Da es erstens für die Rezeption eines ON kaum Ausweichmöglichkeiten gibt und zudem anzunehmen ist, daß in der ON-Überlieferung in (spät-)biblischer Zeit der Bezug zu den Göttinnen in den Toponymen kaum noch eine Rolle spielte (vgl. die gleiche Annahme bezüglich des Appellativs 'אֲשֵׁרָה bei H. P. Müller, ThWAT VI, 462), können die Belege I Chr 6,56; 11,33 für »Astarte«-Ortsnamen in der Chr hier ausgeklammert werden.

<sup>7</sup> Die dtr Erwähnungen der Aschera in I Reg 14,15; 16,33; 18,19; II Reg 13,6; 17,10.16 finden im ChrG keine Aufnahme, da sie sich auf die Zustände im Nordreich (bzw. auf die Elijahgeschichte) beziehen; sie können demnach hier unbeachtet bleiben.

oder aber ihr gleichnamiges Kultobjekt (z. B. II Reg 18,4; 21,3; 23,6)<sup>8</sup>. Alle 12 chr Belege dieses Terminus benutzen אשרה im Plural<sup>9</sup>, eine Ausnahme bildet lediglich II Chr 15,16. Einerseits zeigt dieser dominante Gebrauch des Plurals die Tendenz des Chronisten zur Pauschalierung gerade in bezug auf fremde Kulte bzw. deren Ausübung, denn der Ascherakult bleibt blaß und schemenhaft<sup>10</sup>. Andererseits zeigt sich aber auch eine gewollte Einengung der Polysemie auf die kultisch-objekthafte Bedeutungssphäre: Der Chronist will Ascheren ausdrücklich nur als Kultobjekte verstanden wissen und weicht der personalen Sphäre, die dem Gebrauch des Wortes inhäriert, aus<sup>11</sup>. Dies läßt sich an den Stellen zeigen, wo in der deuteronomistischen Vorlage eine/die Göttin durch den Terminus אשרה bezeichnet wurde, in den chronistischen Parallelstellen hingegen das Lexem »verobjektiviert« wurde.

Von den 5 Belegen im Reformbericht II Reg 23,4.6.7.14.15 ist eindeutig nur V. 4, wahrscheinlich aber auch V. 7 auf die Göttin Aschera zu beziehen<sup>12</sup>. Im chronistischen

<sup>8</sup> Vgl. zur doppelten Verwendungsweise auch J. C. De Moor, ThWAT I, 473–481; J. Day, JBL 105 (1986), 385–408; K. Koch, UF 20 (1988), 97–120.

<sup>9</sup> II Chr 14,2; 17,6; 19,3; 24,18; 31,1; 33,3.19; 34,3.4.7. Dabei ist es ohne Belang, ob der maskuline (z. B. II Chr 14,2) oder feminine (z. B. II Chr 19,3) Plural gebildet wird. Bis auf II Chr 33,3 sind alle Belege determiniert. Vier Belege (II Chr 17,6; 19,3; 24,18; 33,19) haben keine Vorlage in den Königsbüchern. Sie sind von den Chronisten frei formuliert und binden den Ascherakult bei Joschafat, Joasch und letztlich in den Bericht über Manasses Umkehr (II Chr 33,12–20) zusätzlich als Motiv ein.

<sup>10</sup> Durch die Zusammenstellung mit möglichst vielen weiteren Kultobjekten werden die Ascheren zur Chiffre für den Fremdgötterdienst überhaupt (vgl. z. B. II Chr 34,3.4.7 s. u.). Daß dem Chronisten noch weniger an historischer Sachbeschreibung liegt als den Deuteronomisten, zeigt sich charakteristisch in der Gesamtanlage der Ascherabelege: In den Chronikbüchern braucht der Ascherakult nicht explizit eingeführt zu werden (vgl. in der dtr-Grundkonzeption bei Rehabeam und Jerobeam I Reg 14,15.23!), sondern kann direkt unter Asa abgeschafft werden (II Chr 14,2); vgl. zu ähnlichen Unterschieden in der Konzeption S. Japhet, Ideology, a. a. O., 210 f.

<sup>11</sup> Daß das Lexem אשרה kontinuierlich bis in die chronistische Zeit seine Polysemie verloren hatte und »nur« noch das Kultobjekt bezeichnete (so jüngst J. M. Hadley, Yahweh's Asherah in the light of recent Discovery, PhD. Diss. Cambridge 1989, 96 f.112 ff.), ist nur unter der Voraussetzung wahrscheinlich zu machen, daß die Bedeutungsseite »Kultpfahl« ebenfalls völlig funktions- und beziehungslos gegenüber der Göttin war. Dies ist aufgrund der engen Zusammengehörigkeit beider in der Königs- und Exilszeit (vgl. J. C. De Moor, ThWAT I, 477 f.) und der Tradierung dieser Sicht im DtrG kaum wahrscheinlich. Anstatt einer sprachentwicklungsgeschichtlichen Bedeutungsverengung wird man wohl eher an eine bewußte »Monosemie« zu denken haben.

<sup>12</sup> S. Schroer versteht das אשרה in V. 7 als Objekt, für das die Frauen im Tempel »einen Baldachin oder Schrein webten, unter dem die Aschera stand oder bei Prozessionen getragen wurde« (In Israel gab es Bilder, OBO 74, 1987, 42). Für beides – die Standortbedingungen, wie auch für Götterprozessionen mit Aschera – gibt es keine textlichen Hinweise im AT.

Eine Konjekture des כהים zu כרים in V. 7 ist eher erwägenswert. Die Frauen würden dann Kleider für eine Statue oder ein Aschera-Bild gewebt haben (vgl. zu den ao Parallelen J. Renger, RLA VI, 312). Bei einer annähernd kultischen Identität von Göttin

Parallelbericht werden dagegen lediglich kumulativ Reformmaßnahmen Joschijas in knapperer, noch stärker stilisierter Form aufgereiht. Es finden sich drei pluralische Belege mit Artikel (II Chr 34,3.4.7), in denen die Ascheren wenig aussagekräftig mit *במות, מונחות* und *פסלים* zusammengestellt sind. Ein Rückbezug auf Manasses Kultbild der Aschera (II Reg 21,7), wie er in II Reg 23,4 angezielt war, fällt weg, da Manasse in der Chronik seine ‚Greuel‘ selbst zurücknimmt (s. u.). Die konkreten Angaben der Tempelbereiche für Aschera werden nicht aufgenommen. Das Interesse des chr Reformberichtes ist deutlich ein anderes als das des DtrG<sup>13</sup>.

Der einzige Beleg, in dem Aschera in der Chronik nicht im Plural genannt wird, ist II Chr 15,16, die Parallelnotiz zur Entmachtung der Königs(groß)mutter Maacha durch Asa in I Reg 15,13. Dort wird nach einer betonenden Pendenskonstruktion<sup>14</sup> wie in II Reg 23,7 zunächst ein gefertigtes Objekt genannt, das durch *לאשרה* näher bestimmt ist. Da Gestalt und Zweck des Objekts *מפלצת* völlig im Dunkeln bleiben<sup>15</sup>, läßt sich für I Reg 15,13 nicht eindeutig entscheiden, ob die Partikel *ל* hier eine funktionale Apposition der Anfertigung ‚als Aschera‘ oder ein präpositionales Dativobjekt i. S. von ‚für Aschera‘ anzeigt. In beiden Fällen wäre auch ein kultisch-objekthaftes Verständnis des *אשרה* möglich<sup>16</sup>. Auffallend sind die Änderungen in der Übernahme dieses Verses in II Chr 15,16: 1. Die Pendenskonstruktion wird aufgelöst. 2. Die Glieder der unklaren Verbindung werden umgedreht: Anstatt *מפלצת לאשרה* jetzt *לאשרה מפלצת*. 3. Die Vernichtungsnotiz wird durch *דקק* erweitert und so verschärft. Die erste Änderung scheint stilistisch bedingt, was für Nr. 2 nicht so eindeutig zutrifft. Die Umstellung könnte auf die oben aufgezeigte Tendenz der ‚Verobjektivierung‘ des polysemantischen Terminus zurückgehen, so daß hier das

und Bild, könnte *לאשרה* in diesem Fall kultisch-objekthaft oder personal verstanden werden. Es ist aber auch an spezielle Kultgewänder zu denken, die im Kult der Aschera (personales Verständnis des *לאשרה*) verwandt wurden (vgl. S. Schroer, Israel, a. a. O., 42). Durch die Erwähnung der Kedeschen in V. 7a und die syntaktische Konstruktion wird zudem ein Zusammenhang mit kultischer Prostitution suggeriert, der letztlich für das Einreißen den Ausschlag gegeben haben soll. Dies muß hier allerdings undiskutiert bleiben.

Einen weiteren Vorschlag macht jetzt J. M. Hadley: »In my opinion, the most likely explanation is that the women wove partitions to section off an area of the temple in which to house the statue of Asherah« (Yahweh's Asherah, a. a. O., 108).

<sup>13</sup> Vgl. dazu auch S. Japhet, Ideology, a. a. O. 213 f.

<sup>14</sup> *והם את מעכה אמו* leitet den Satz ein, der dann durch *wajjiqtol* fortgeführt wird. Das markierte Pendens wird in *ויסרה* wieder aufgenommen. Vgl. W. Groß, Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch, ATS 27, 1987, 13.179.

<sup>15</sup> Bereits die alten Versionen haben das Wort nicht mehr verstanden und daher eine Art ‚Schandbild‘ angenommen, vgl. HALAT 584; M. Noth, BK IX/1<sup>2</sup>, 324; zu anderen Versuchen vgl. H. D. Hoffmann, Reform und Reformen, Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, AthANT 66, 1980, 89. Die Erwägung Schroers (Israel, a. a. O., 38), es könne »eine größere Bes-Figur« gewesen sein, »die die Königmutter als Votivgabe gestiftet hatte«, ist spekulativ. Eine Verbindung des Aschera-Kultes mit Bes – aus den Zeichnungen auf den Krügen in Kuntilet ‘Ağrūd und dem Siegel aus Tell es-Samak eruiert (vgl. ebd.) – ist kaum gesichert; vgl. dazu auch Verf., BN 47 (1989), 35–89.78 f.

<sup>16</sup> Die Massoreten verstanden Aschera hier wahrscheinlich ebenfalls personal, was sie durch die Determination in der Vokalisation des *לאשרה* angezeigt haben.

Verständnis ‚ein *מפלצת* als Aschera[kultpfahl]‘ suggeriert ist<sup>17</sup>. Zumindest scheint auf den ersten Blick der direkte suffigale Rückbezug in der Vernichtungsnotiz auf Aschera etwas erschwert und eher als in I Reg 15,13 zum Satzanfang auf das Subjekt der Herstellung, d. i. Maacha, zu verweisen. Es steht dem Kontext der übrigen pluralischen Belege von Aschera nicht entgegen, für den einzigen singularischen Beleg die gleiche Tendenz des Chronisten anzunehmen. D. h. trotz der Übernahme des Singulars in II Chr 15,16 ist es wahrscheinlich, daß die syntaktischen Unterschiede zu I Reg 15,13 nicht rein stilistischer Art sind, sondern das Verständnis des Verses auf die Bedeutung *אשרה* – Kultobjekt einengen wollen.

Plausibilität erhält die hier vertretene These, daß der Chronist bewußt die Göttin zu eliminieren versucht, wesentlich aus der chronistischen Parallele zu II Reg 21,7. Bei dem dort erwähnten *פסל האשרה* läßt sich ein personales Verständnis (Kultbild der Göttin Aschera) kaum abweisen. Die Chronik transformiert die Konstruktionsverbindung in II Chr 33,7 zu *פסל הסמל* und in Bezugnahme auf V. 7 in der Notiz über Manasses Umkehr zu *הסמל* in V. 15<sup>18</sup>.

*סמל* kommt im AT außer in den Chronikbelegen nur noch in Dtn 4,16 und Ez 8,3.5 vor. Es ist im weitesten Sinne ein Wort aus dem Bereich der Bildterminologie, das weniger eine spezielle Art von Bild beschreibt, sondern einen funktionalen Aspekt eines Kultobjekts zum Ausdruck bringt und am besten mit ‚beigestelltes Kultobjekt‘ wiedergegeben werden kann<sup>19</sup>. Diese Deutung fügt sich in Dtn 4,16 und Ez 8 sinnvoll in den vorgegebenen Kontext ein<sup>20</sup>, sperrt sich jedoch zunächst für die Interpretation von II Chr

<sup>17</sup> Das bestätigt eine Durchsicht der Belege. Zwar kann durch die Formulierung *‘āsāh* /*ל* + Objekt Objekt‘ auch ein ‚Machen etwas für jmd.‘ ausgedrückt werden, ein statistischer Überhang liegt jedoch bei dem funktionalen Verständnis ‚als/zu etwas ein Etwas machen‘. Die Herstellung eines Gegenstandes für eine Person oder Sache wird häufiger durch die in I Reg 15,13 gewählte Satzstellung *‘āsāh* Objekt /*ל* + Objekt formuliert. Daß Aschera hier eher als Objekt (Kultpfahl) zu verstehen ist, scheinen auch die Massoreten angedeutet zu haben, indem sie, anders als in I Reg 15,13, das *לאשרה* indeterminiert vokalisiert. Vgl. J. M. Hadley, Yahweh's Asherah, a. a. O., 96: »Perhaps he (der Chronist, C. F.) intended us to read ›... because she made a *mīp̄lešet* in the function of an asherah.«

<sup>18</sup> Die Umkehr Manasses ist Eigengut des Chronisten, der eventuell aufgrund der überaus langen Regierungszeit im Sinne eines ‚Vergeltungsdogmas‘ eine Hinwendung zu Jahwe konstruiert; vgl. dazu W. Rudolph, HAT I/21, 1955, 317 f.; dagegen jedoch R. Mosis, Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerks, FreibThSt 92, 1973, 194.

Kaum wird man mit S. L. McKenzie (The Chroniclers Use of the Deuteronomistic History, HSM 33, 1985) in dem vorexilischen Dtr<sub>1</sub> die später von Dtr<sub>2</sub> getilgte Quelle sehen dürfen. Vgl. dazu H. G. M. Williamson, VT 37 (1987), 107–114.112 f.

<sup>19</sup> Zu Etymologie und Bedeutung des Lexems vgl. C. Dohmen, ZAW 96 (1984), 263–266, dort auch zu den außerbiblischen Parallelen; vgl. ders., Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, BBB 62, 1987, 208 f. und S. Schroer, Israel, a. a. O., 27–30.

<sup>20</sup> In der Bilderverbotsparänese in Dtn 4,15 ff. ist der Begriff *סמל* (zusammen mit den VV. 16b–18) als eine sehr späte Erweiterung anzusehen, die das ursprüngliche (auf V. 12 bezogene) *פסל תמונת כל* erweitert und damit das Bilderverbot auf jegliche Kultobjekte ausdehnt. Vgl. zu dieser Interpretation und zur Redaktionsge-

33,7.15. Das von Manasse für die Göttin Aschera hergestellte Objekt wird dort ›Kultbild des beigestellten Kultobjekts‹ genannt, was in der Kombination zweier Bildbegriffe zunächst ein ›weißer Schimmel‹ zu sein scheint. Jedoch ist die Wahl dieses Begriffspaares durch das programmatische Interesse des Chronisten bestimmt, die Existenz einer Göttin zu leugnen<sup>21</sup>. Er ändert die Konstruktusverbindung der Vorlage so ab, daß eine Referenz der Göttin Aschera unmöglich wird und als Identifikationsmöglichkeit für denjenigen, der in Kenntnis von II Reg 21,7 Aschera erwartet, nur der Kultpfahl bleibt. Für den Chronisten scheint die Existenz der Göttin und ihre Verehrung ein Tabuthema, so daß er alles, was auf sie direkt zurückweisen kann, ›verobjektiviert‹ und pauschalisiert. War der Kultpfahl bei den Deuteronomisten noch eindeutig auf die Göttin bezogen, erscheint er jetzt davon abgehoben und als ein Greuel unter anderen. Für den Chronisten gibt es keine Göttin Aschera! An den übrigen Stellen konnte er im Gebrauch des Terminus אשרה die kultisch-objekthafte Bedeutungsseite betonen (s. o.). Dies war hier nicht möglich, da die Konstruktusverbindung פסל האשרה nur personal verstanden werden konnte. Um auch in II Chr 33,7 seine Tendenz zu verfolgen, ohne die Vorlage erheblich abzuändern, wählt er den funktionalen Bildbegriff סמל, der die Polyvalenz des Terminus אשרה aufhebt und den personalen Aspekt dieses Lexems ausschließt. Damit dürfte deutlich sein, daß der Chronist in V. 7 und auch in V. 15 bewußt סמל verwendet<sup>22</sup> und bei dem Begriff gerade nicht ›im Sinn der Vorlage‹ »an eine Gefährtin Jahwes zu denken« ist<sup>23</sup>.

Diese Interpretation hat Auswirkungen auf das Verständnis von סמל insbesondere in Ez 8,3.5. Da der Begriff in II Chr eben nicht eine originäre Beziehung zur Göttin oder deren Umfeld aufweist, sondern vom Chronisten quasi aus ›Sachzwang‹ zur Umsetzung seiner Intention verwandt wurde, ist eine verdeckte Anspielung auf die Göttin Aschera – wie sie in Ez 8,3.5 oft angenommen wird<sup>24</sup> – nicht wahrscheinlicher als andere Kultob-

schichte des Textes: C. Dohmen, Bilderverbot, a. a. O., 200–210.209 sowie D. Knapp, Deuteronomium 4. Literarkritische Analyse und theologische Interpretation, GTA 35, 1987, 68–91 (zu Ez 8,3–5 s. u.).

<sup>21</sup> Kaum wird man vermuten können, daß der Gebrauch von סמל hier eine Erinnerung an den phönizischen Ursprung des Bildes bewahrt (so J. W. McKay, Religion in Judah Under the Assyrians: 732–609 B. C., London 1973, 23, sowie H. G. M. Williamson, 1 and 2 Chronicles, NCEBC, 1982, 391, der סמל in diesem Fall sogar für die Vorlage des Chr reklamieren will und damit die Textänderung des Chronisten nivelliert).

<sup>22</sup> Damit dürfte deutlich sein, daß Rückgriffe auf die Vermutung, daß der Chronist aufgrund einer sprachgeschichtlichen Bedeutungsentwicklung oder aus anderen Gründen Aschera nur noch als Objekt verstand, die eigentliche Intention verdeckt. Zudem: Wer II Reg 21,7 als Vorlage liest, kommt um die Erkenntnis, daß es ein personales Verständnis des Terminus אשרה gibt, auch dann nicht herum, wenn er die Person nicht kennt.

<sup>23</sup> So die Interpretation bei J. Becker, 2 Chronik, NEB, 112.

<sup>24</sup> Vgl. zuletzt H. F. Fuhs, Ezechiel 1–24, NEB, <sup>2</sup>1986, 51; S. Schroer, Israel, a. a. O., 25–30; C. Dohmen, ZAW 96 (1984), 265; D. N. Freedman, BA 50 (1987), 249; Koch, UF 20 (1988), 111 f. Als Argument für einen Zusammenhang bzw. eine Anspielung auf eine Partnerin Jahwes läßt sich das in KAI 12,3 f. belegte phönizische סמל heranziehen (vgl. Koch, ebd.), das im Zusammenhang mit den Hypostasenvorstellungen des pun. bzw. ugar. פן/שם בעל (vgl. die Belege bei C. Dohmen, ZAW 96 (1984), 265) zu sehen ist. Da in den atl. Belegen jedoch die Bezugsgröße (JHWH) nicht genannt ist und zudem für II Chr 33,7.15 eine andere Erklärung gefunden werden konnte, scheint

jekte. Das im Bereich des nördlichen Stadttors zu lokalisierende<sup>25</sup> סמל läßt sich nicht durch Verweis auf II Chr 33,7.15 auf ein Ascherasymbol engführen, sondern lediglich durch das näherbestimmende קוצה bzw. הקנאה המקנה dem Kontext des Ausschließlichkeitsanspruchs Jahwes zuweisen<sup>26</sup>. Der Begriff סמל notiert demnach in Ez 8 wie auch in II Chr 33 entsprechend seiner Grundbedeutung, daß das gemeinte Kultobjekt ein beigestelltes ist, d. h. nicht der originären Intention des Aufstellungsortes entspricht (in Chr dem Jahwe-Tempel; in Ez 8 der ›Jahwe-Stadt‹ Jerusalem).

Läßt sich die Eliminierung der Göttin Aschera aus dem ›Weltbild des Chronisten‹ deutlich anhand der behandelten Stellen zeigen, so muß nun noch eine Überprüfung der These an Astarte vorgenommen werden. Neben den vorchronistischen Erwähnungen der Astarte(n) in Jdc 2,13; 10,6; I Sam 7,3 f.; 12,10, die aus konzeptionellen Gründen im ChrG nicht aufgenommen wurden, verbleiben I Sam 31,10 und die Stellen über Salomo I Reg 11,5.33; II Reg 23,3. Letztere fallen allesamt aufgrund der gegenüber dem DtrG unterschied-

die Parallelität zu dem phön. Beleg auf den Aspekt des ›Beigestell-Seins‹ beschränkt zu sein. Zu der anderen Interpretationsvariante des סמל in Ez 8 als ›Wächterfigur‹ vgl. W. Zimmerli, BK <sup>2</sup>XIII,1, 214 f., die Schroer, Israel, a. a. O., 28 zurecht ablehnt. Vgl. auch u. die nächste Anm.

<sup>25</sup> Der Standort des in Ez 8,3.5 genannten Kultobjekts war im Grundtext im äußeren Nordtor am Stadteingang Jerusalems. Diese Lokalisierung gebietet die Nord-Süd-Bewegung der Vision in vier Schritten (vgl. dazu W. Zimmerli, BK <sup>2</sup>XIII/1, 212 f.; F.-L. Hossfeld, Die Tempelvision Ez 8–11 im Licht unterschiedlicher methodischer Zugänge, in: J. Lust (Hg.), Ezechiel and his Book, BETHL 74, 151–165). Erst durch einen Redaktor ist das סמל in den Toreingang zum inneren Vorhof versetzt worden; anscheinend, um es in eine größere Nähe zum Tempel zu rücken. Durch Hinzufügung von הפנימית in V. 3 und durch המוצה in V. 5 wird das Kultobjekt am ›Altartor‹, d. h. dem Tor zum inneren Vorhof im Eingangsbereich lokalisiert. Dadurch wird auf der lokalen Ebene eine Potenzierung des Greuels erreicht. Im Grundtext stand das סמל demnach außerhalb des Stadtkerns. Damit wird die Interpretationsvariante ›Wächterfigur‹ (s. o.) relativ unwahrscheinlich, da diese Statuen doch überwiegend zur Trennung und Wahrung eines gesonderten (meist heiligen) Bereiches verwandt wurden (vgl. O. Keel, AOBPs, 108–110; S. Schroer, Israel, a. a. O., 28 f. 121 ff.). Ebenfalls analogielos und außerhalb der Stadtmauern auch unwahrscheinlich bleibt Schroers Vorschlag in dem סמל »eine Skulptur/Plastik der säugenden Kuh mit ihrem Kalb« zu vermuten (ebd., 30), vgl. dazu, C. Dohmen, ThRev 84 (1988), 104.

<sup>26</sup> Vgl. E. Reuter, ThWAT VII, 51–62; W. Berg, BZ 23 (1979), 197–211; C. Dohmen, ZAW 96 (1984), 265; jetzt auch ders. ThZ 46 (1990). Von daher kommt zwar auch ein Objekt wie der Kultpfahl der Göttin in Betracht, jedoch ebenso [da der Realitätsbezug der ezechielischen Vision nicht auf die Exilszeit beschränkt sein muß] die unter Hiskija erwähnte Kupferschlange oder ähnliche Kultobjekte. Vgl. zu einer eventuellen Funktionsparallele aus Karatepe C. Dohmen, ThRev 84 (1988), 104. Ob letztlich in II Chr 33,15 durch das ungewöhnliche רישלך חוצה לעיר auf das ezechielische סמל angespielt wird, ist nicht endgültig zu entscheiden: 1. da unklar bleibt, welcher Standort des Kultobjekts in Ez 8 dem Chronisten vorlag (s. o.) und 2. der Chronist durch seine Formulierung lediglich die sichere ›Entsorgung‹ beschreiben könnte, ohne interpretierenden Bezug auf das Eifersuchtsbild zu nehmen.

lichen Bewertung Salomos in der Chronik weg<sup>27</sup>. Jedoch auch der Astarte(n)tempel, in dem in I Sam 31,10 Sauls Rüstung niedergelegt wird, heißt in I Chr 10,10 nur noch בית אלהים, »Tempel ihrer Götter«<sup>28</sup>. Obwohl hier nicht einmal Juda oder Israel durch die Göttinnenverehrung belastet würden, meidet der Chronist den Namen der Göttin; kaum aus historischer Zuverlässigkeit<sup>29</sup>, sondern – in Konsequenz seiner Konzeption – aus »Distanzierung und Abscheu«<sup>30</sup> zu der in der Vorlage genannten Göttin. Fehlte bisher »eine überzeugende Begründung der Korrektur«<sup>31</sup>, so läßt sie sich jetzt als »Elimination der Göttin« verstehen. Bei Astarte war nicht wie bei Aschera die Möglichkeit gegeben, die kultisch-objekthafte Seite eines polysemantischen Begriffes zu forcieren und damit der personalen Existenz einer Göttin »das Wasser abzugraben«. Daher weicht der Chronist hier auf das mehr als neutrale בית אלהים<sup>32</sup> aus.

Damit fügt sich auch I Chr 10,10 in die Tendenz des Chronisten ein, eine Göttin implizit aus seinem »Weltbild« zu streichen. Er eliminiert die Göttin, weil nicht sein kann, was nicht sein darf! Daß dies letztlich durch seinen monotheistischen Denkhorizont verursacht ist, scheint naheliegend, jedoch reicht dies zur Erklärung des Phänomens nicht aus. Denn es steht ja außer Zweifel, daß er die männlichen Götternamen nicht in gleicher Grundsätzlichkeit eliminiert (z. B. Dagon I Chr 10,10 oder die oft gebrauchte Chiffre Ba'al<sup>33</sup>). Daß von Astarte in chronistischer Zeit noch Gefahr für den offiziellen Jahwismus ausgegangen wäre oder daß das Problem »Jahwe und seine Aschera« noch virulent war,

<sup>27</sup> »Die Möglichkeit der Verfehlung und damit einer lebensmindernden Züchtigung durch Jahwe kennt der Chr für Salomo und für das Haus Israel seiner Zeit nicht mehr« R. Mosis, Untersuchungen, a. a. O., 123, vgl. 158; vgl. auch S. Japhet, Ideology, a. a. O., 207; S. Wypych, Das Werk des Chronisten, in: E. Sitarz (Hg.), Höre, Israel! Jahwe ist einzig, Biblische Basis Bücher 5, Stuttgart/Kevelaer 1987, 121 – 141.127 f.

<sup>28</sup> Vgl. zu den Textproblemen jetzt H. P. Müller, ThWAT VI, 459. Möglich wäre auch ein singularisches Verständnis des אלהים. Dann wären die beiden Vershälften als Parallelismus zu verstehen und »ihr Gott« mit Dagon identisch. Für eine pluralische Übersetzung spricht die polemische Konnotation der Stelle. Hier »Tempel ihrer Göttin« zu übersetzen (so W. Rudolph, HAT I/21, 92), widerspricht der Intention der Änderung. R. Mosis nimmt an, daß die Ersetzung Beth-Scheans durch den Dagon-Tempel der Philister durch I Sam 5,1 – 6 veranlaßt ist. »Die Rüstung des Königs von Israel gerät in den Machtbereich der Götter der Heiden. Eine namentliche Erwähnung der Astarte und ihres Tempels in Beth-Schean stünde dieser Aussageabsicht entgegen und muß darum vom Chronisten vermieden werden« (Untersuchungen, a. a. O., 25). Einer Parallelisierung zur polemischen Ladeerzählung I Sam 5 hätte allein ein Dagontempel gereicht; die Erwähnung des »Göttertempels« bedarf auch hier weiterer Erklärung.

<sup>29</sup> Zur Problematik eines Astartetempels in Beth-Schean vgl. U. Winter, Frau und Göttin, OBO 53, <sup>2</sup>1987, 546 f., zu den archäologischen Funden H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit, HdA II/1, 1988, 284 ff.

<sup>30</sup> H. P. Müller, ThWAT VI, 459.

<sup>31</sup> Th. Willi, Chronik, a. a. O., 129.

<sup>32</sup> Daß der Chronist hier zwar Astarte verschweigt, jedoch das maskuline אלהים wählt, um über I Reg 11,5.33 – wo ebenfalls עשתרת mit אלהים konstruiert wird – auf die Göttin anzuspielen (so Th. Willi, a. a. O., 129), erscheint subtil und unwahrscheinlich. Eher könnte ein Stichwortbezug zu I Chr 14,10 intendiert sein (vgl. Mosis, Untersuchungen, a. a. O., 25.79).

<sup>33</sup> Vgl. R. Mosis, Untersuchungen, a. a. O., 24 Anm. 22.

so daß der Chronist die Existenz der Göttinnen in direkter Reaktion auf diese Gefahrensituation zu leugnen versucht, scheint nicht unmittelbar evident<sup>34</sup>. Zu fragen bleibt allerdings, ob die Elimination des Weiblichen aus dem Gottesbild nicht doch im 4./3. Jh. von verschiedenen nachexilischen Strömungen<sup>35</sup> als Defizit empfunden wurde, so daß diese, z. B. eine Partnerin Jahwes einforderten? Die nachexilische Religionsgeschichte und damit die religiösen Einflüsse der Nachbarreligionen gilt es einmal mehr unter diesen Aspekten zu durchsieben und dabei – wie in der vorexilischen Zeit – auf einen Unterschied zwischen offiziellem Jahwekult und Strömungen der Volksfrömmigkeit zu achten. Möglich ist aber auch, daß der Chronist Aschera und Astarte nur aus zweiter Hand kennt und seine Abwehr nicht an historischen Sachverhalten orientiert, sondern seiner – im patriarchalen Denkhorizont situierten – theologischen Reflexion entsprungen ist. Damit wäre allerdings zugleich die Frage nach dem Stellenwert des Weiblichen beim Chronisten und seinem Umfeld angesprochen, der hier nicht weiter nachgegangen werden kann<sup>36</sup>.

Der Autor vertritt die These, daß die Existenz einer Göttin, auf die einige Stellen im DtrG Bezug nehmen, in der Chr geleugnet wird. Das פסל הסמל in II Chr 33,7 (anstatt פסל האשרה in II Reg 21,7) ist nicht personal umzudeuten, sondern ein bewußt eingesetzter Objektbegriff, der ein personales Verständnis ausschließen will. בית אלהים in I Chr 10,10 für בית עשתרת I Sam 31,10 zeigt dieselbe Tendenz.