

# Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen

Anmerkungen zum Beitrag von Georg Braulik

Von Marie-Theres Wacker, Nauheim/b. Limburg

Ich empfinde es als wohltuend, daß G. Braulik in seinem pointierten, facettenreichen, viele neue Einzelthesen und -beobachtungen bietenden und hermeneutisch-theologisch entschiedenen Referat, vermittelt über seine Deuteronomiumexegese, ein deutliches Plädoyer für eine geschwisterliche Kirche gehalten hat, in der auch der Zutritt der Frauen zum Altar kein Tabuthema sein darf. Wir sind uns ebenfalls einig darin, daß, ganz gleich im Namen welcher Instanz er geschieht, und sei es auch eine Göttin, sexueller Mißbrauch von Frauen anzuprangern ist. Und schließlich möchte ich an dieser Stelle betonen, worum es mir in der Göttin-Diskussion theologisch geht: Theologisch *brauche* ich die Göttin nicht, *gebrauche* aber ihre Bilder gleichsam im Sinne eines Bildersturzes, um sichtbar zu machen, wo speziell *unsere*, d.h. christliche bzw. katholische theologische und kerygmatische Tradition der Selbstvergötzung des Männlichen erlegen ist, statt sich der Wirklichkeit Gottes, wie unvollkommen auch immer, anzunähern<sup>1</sup>. Ich bin daher letztlich auch durchaus *nicht* auf den positiven religionsgeschichtlichen Nachweis angewiesen, zu irgendeiner Zeit einmal wären Göttinnen oder eine Göttin unbestritten im Alten Israel verehrt worden. Dies alles vorweggesagt, stellt sich mir die historische und wirkungsgeschichtliche Sachlage um die Ascheraverehrung aber doch komplexer und uneindeutiger dar, als Braulik sie entwickelt hat, insbesondere dann, wenn sie unter gender-spezifischer feministisch-theologischer Perspektive betrachtet wird<sup>2</sup>. Nach einigen kritischen Blicken auf den Gesamt-

---

<sup>1</sup> Marie-Theres Wacker, Schwierigkeiten mit den Bildern. Anfragen einer feministischen Theologin an den „Gott der Väter“: PuK 128 (1989) 243–251; *dies.*, Art. „Göttinnen“, in: NHthG 2II, München 1991, 266–272 und *dies.*, Art. „Gott/Göttin (AT)“, in: Wörterbuch der feministischen Theologie (hrsg. v. Elisabeth Gössmann u. a.), Gütersloh 1991, 163–165.

<sup>2</sup> Vgl. zur Kategorie „gender“ die Kurzumschreibung in meinem Eingangsbeitrag „Fe-

rahmen seiner Rekonstruktion (I–II) werden die folgenden Bemerkungen vor allem um mögliche Gründe und Hintergründe der biblischen Ascherakritik kreisen (III–VI)<sup>3</sup>.

### *I. Ist Konformität gleich Authentizität?*

Das von G. Braulik entworfene religionsgeschichtliche Bild sucht die Verehrung der Aschera in Israel zum einen für die frühe Zeit zu minimieren, zum anderen als ein kurzzeitig und vor allem in den Städten nachgewiesenes Krisenphänomen der mittleren und späten Königszeit einzugrenzen. So gewinnt seine implizit zugrundeliegende These an Plausibilität, die Religion der Königszeit in Israel sei in ihrem breiten Strom eine JHWHmonolatrie gewesen, die durch die Krise der beiden Jahrhunderte vor dem Exil gleichsam geläutert wurde zum Monotheismus hin.

Problematisierbar an der Argumentation ist die Vereinnahmung des onomastischen Befundes für eine (mono)jhwistisch geprägte Öffentlichkeit, scheint doch die Praxis der Namengebung noch nichts Eindeutiges über die faktische Rolle von Gottheiten im Kult auszusagen<sup>4</sup>. Problematisierbar ist auch die Überbetonung der bedeutenden Städte gegenüber dem Versuch eines repräsentativeren Querschnitts durch israelitische Siedlungen unterschiedlicher Art<sup>5</sup>.

---

ministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismuskussion“. S. 31 f mit Anm. 36.

<sup>3</sup> Für klärende Gespräche danke ich Silvia Schroer, Zürich, und Christian Frevel, Bonn.

<sup>4</sup> Zuletzt hat *Mark Smith*, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990, XXI, die Argumente zusammengetragen: *Dennis Pardee*, *An Evaluation of the Proper Names from Ebla from a West Semitic Perspective: Pantheon Distribution According to Genre*, in: *Ebalite Personal Names and Semitic Name-Giving* (hrsg. v. *A. Archi*), *Missione Italiana in Siria* 1988, 119–151, nennt Beispiele von Gottheiten, die im Kult präsent sind, im Onomastikon aber fehlen; *Saul Olyan*, *Asherah and the Cult of Yahweh in Ancient Israel* (SBL.MS 34), Atlanta/Ga. 1988, 36 f, verweist auf das punische Onomastikon, in dem kaum mit dem Namen Tannits gebildete Namen erscheinen, dagegen Hunderte Astarte-haltiger, obwohl der Tannit Tausende von Weiheinschriften auf Stelen gelten, während Astarte nur eine relativ geringe Rolle in Weiheinschriften spielt. In Ugarit fehlen Astarte-haltige Namen ganz und ist nur ein einziger mit Aschera gebildeter Name belegt.

<sup>5</sup> Sicherlich steht hier die Tatsache im Weg, daß hauptsächlich Ausgrabungsberichte über wichtige Städte vorliegen, aber Ergebnisse, wie etwa die bei *William G. Dever* (*The Contribution of Archeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion*, in: *Ancient Israelite Religion*. FS F. M. Cross [hrsg. v. *Patrick D. Miller u. a.*], Philadelphia 1987, 209–247) referierten, mahnen zur Vorsicht bei Verallgemeinerungen. – Bei alldem ist überhaupt noch nicht ausgemacht, wo wir an spezifisch weibliche Le-

Problematisierbar aber erscheint mir vor allem die im Anschluß an J. Holladay getroffene Unterscheidung von „konformen“ und „nonkonformen“ Kultstätten<sup>6</sup>. Holladay ist an der archäologischen Klassifizierung unterschiedlicher Formen von Kultstätten interessiert und bedient sich dazu der Kategorien von „Konformität“ bzw. „Nichtkonformität“. Er definiert Konformität als Übereinstimmung mit der herrschenden, offiziellen Religion und Politik, hier der Eisen-II-Zeit im monarchischen Israel, und nimmt an, daß nicht-konforme Kultstätten bzw. Kulte in dem Maße toleriert wurden, wie sie die offizielle Politik nicht gefährdeten. Was er damit beschreiben kann, ist zum einen das Ausmaß, in dem der Kult die politische Zentralgewalt faktisch gestützt hat, und zum anderen eine unterschiedliche Art und Weise religiöser Ausdrucksformen im Bereich des Nationalkultes gegenüber anderen Ebenen der Religionsausübung. Bei Braulik wird diese soziologisch-archäologische Unterscheidung jedoch mit theologischer Wertung gefüllt, wird der herrschaftskonforme Kult zum Synonym für authentischen JHWHkult und Nichtkonformität synonym mit „an der Grenze des Erlaubten“, so als ob der Nationalkult nicht nur die faktisch herrschende, sondern auch die theologisch adäquate Norm für die Religion Israels abgäbe. Eine solche, so scheint mir, μετάβασις εἰς ἄλλο γένος gerät schnell zu einer Option für die Religion der Herrschenden<sup>7</sup>, wenn nicht die gerade für die Erhellung weiblicher Lebenswirklichkeit wichtige Frage weiterverfolgt wird, inwieweit die „nichtkonformen“ Kulte auf Defizite der offiziellen Religion verweisen (theologisch-normativer Aspekt) oder schlicht die auch nicht zu erwartende vollständige Identität von nationaler, dörflicher und familiengebundener Religion reflektieren (faktisch-historischer Aspekt)<sup>8</sup>.

---

benswirklichkeit stoßen. Vgl. zur besonderen Sprödigkeit auch archäologischen Materials dieser Frage gegenüber etwa *Carol Meyers*, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*. New York – Oxford 1988, 16–19.

<sup>6</sup> Vgl. Anm. 8 in Brauliks Beitrag.

<sup>7</sup> Braulik, a.a.O. wendet die Dinge so, daß auch die Herrschenden an nichtkonformen religiösen Praktiken teilgenommen hätten und sie deswegen der (prophetischen) Kritik anheimgefallen seien. Mein Argument geht in die umgekehrte Richtung: Das Problem besteht darin, daß das, was faktisch als konform dasteht, gleich auch als authentisch gelten soll – wobei in Brauliks Darstellung zudem historisch-bibeltheologische und systematisch-theologische „Authentizität“ ineinanderzuspielen scheinen.

<sup>8</sup> Bedenkenswert auch die nachdenkliche Anmerkung von *Fritz Stolz*, *Probleme westsemitischer und israelitischer Religionsgeschichte: Theol. Rundschau* 56 (1991) 1–25, hier 18, daß bei der Argumentation von Holladay „offenbleiben muß, inwieweit Zirkelschlüsse vorliegen“.

## II. Die Göttin neben JHWH

In bezug auf das Hoseabuch dürfte es historisch der richtige Weg sein, die ikonographischen Nachrichten insbesondere über die Zweiggöttin<sup>9</sup>, die Anspielungen auf Baumkult in Hos 4,12; 14,9 und eine Reihe textlicher Probleme<sup>10</sup> miteinander in Beziehung zu setzen und eine hoseanische Auseinandersetzung mit einer Baum- bzw. Vegetationsgöttin zu rekonstruieren. Sie gehört inhaltlich sicherlich schon zum Thema Ascherapolemik hinzu – ohne daß sicher wäre, ob Hosea auch nur auf den Namen Aschera anspielt<sup>11</sup>. Wenn es sich darüber hinaus bewährt, die Baalpolemik in Hos 4–14 (9,10; 11,2; 13,1) als historische Reminiszenz und weniger auf einen hoseanisch-zeitgenössischen Kampf gegen Baal zu deuten, dann wäre dies indirekt ein weiterer Hinweis darauf, daß die Vegetationsgöttin gar nicht primär an die Seite Baals gehört<sup>12</sup>. Schon bei Hosea geht es (nicht zuletzt) um das Neben- und Gegeneinander der Göttin in bezug auf JHWH selbst. Damit gewinnt das Problem des Antagonismus Weiblich-Männlich einen hohen Stellenwert in der Religionsgeschichte Israels. Die Gender-Perspektive ist demnach nicht nur „von außen“ herangetragen, sondern wird gleichsam von den biblischen Quellen selbst eingenommen. Eine Religions- und Theologiegeschichte des biblischen Israel kann daher dieser Perspektive nicht ausweichen.

In ihren ikonographischen Studien zur Zweiggöttin ist Silvia Schroer zu der These gekommen<sup>13</sup>, es habe einen zunächst nicht be-  
anstandeten Baumkult in Israel gegeben, von dem auch in der He-

---

<sup>9</sup> Silvia Schroer, Die Zweiggöttin in Israel/Palästina von der Mittelbronze IIB-Zeit bis zu Jesus Sirach, in: FS O. Keel und H. Keel-Leu (hrsg. v. Max Küchler / Christoph Uehlinger), NTOA 6, Fribourg – Göttingen 1987, 201–225.

<sup>10</sup> Insbesondere zu Hos 4,18 f. Vgl. neben Henrik Samuel Nyberg, Studien zum Hoseabuche, Uppsala 1935, 32–36, auch Harry Torszyner, Dunkle Bibelstellen: BZAW 41 (1925) 274–280 (zu Hos 4,17–19: 277), und Grace I. Emmerson, A Fertility Goddess in Hosea IV 17–19?: VT 24 (1974) 492–497.

<sup>11</sup> Die angebliche Anspielung auf „Aschera“ in 14,9 (אֲשֶׁרָה) kann ebensogut als Wortspiel mit „Assur“ (אַשּׁוּר; vgl. 14,2) gedeutet werden! Die midraschartige Entfaltung von Hos 13,4–14,10 in Jes 26,13–27,11 (vgl. in Brauliks Beitrag Anm. 84) belegt eine nachträgliche Deutung von Hos 14,9 auf Ascheren, nicht aber schon das ursprüngliche Verständnis dieser Stelle.

<sup>12</sup> Dies der m. E. wichtigste Ertrag der Studie von Saul Olyan (s. Anm. 4). – Die in exegetischen Kommentaren und Handbüchern zu findende – im übrigen unbefragt androzentrische – Konstruktion, daß der Gott Baal die ursprünglich an die Seite Els gehörige Aschera bei seinem eigenen Aufstieg und der Verdrängung des El gleichsam für sich heimgeführt hätte, bedarf dementsprechend der Korrektur.

<sup>13</sup> Vgl. Anm. 9.

bräischen Bibel, etwa in den Erzeltern Erzählungen, noch Spuren zu fassen seien. Dieser Baumkult, der auf die Vegetationsgöttin verweist, war in Israel wohl nicht von vornherein mit dem Namen Aschera verbunden, sondern erst seit der monarchischen Zeit<sup>14</sup>. Spätestens mit Hosea (aber, so füge ich hinzu, anscheinend auch nicht viel früher)<sup>15</sup> setzt die Kritik ein.

Eine solche These trägt einerseits der innerbiblisch bezeugten Ascherakritik Rechnung, läßt aber gleichzeitig explizit eine Phase der friedlichen Koexistenz zwischen JHWH und der Göttin zu, eine Phase des integrativen JHWHglaubens also, der, zweifelsfrei faßbar ab Hosea, eine kritisch-ausgrenzende, von einer JHWHmonolatrie zum Monotheismus führende folgt<sup>16</sup>. Dieses Modell integriert zudem neuere archäologische Befunde, nach denen die materiellen Spuren des eisen-I-zeitlichen Israel sich (noch) nicht von ihrer Umwelt unterscheiden<sup>17</sup>. Es vermag auch einen Erklärungsansatz zu bieten für die Präsenz der Aschera sowohl im offiziellen Kult der Tempel als auch auf den „Höhen“ bzw. im Hauskult, ein Nebeneinander, das sowohl die biblischen Texte als auch der archäologische Befund zu bestätigen scheinen<sup>18</sup>: die mit heiligen Bäumen verbun-

---

<sup>14</sup> Die Nennung von Ascheren in Ex 34, 14 hält auch Braulik nicht für unbedingt alt; die Erzählung Ri 6, 25–32 wirkt wie eine sekundär konstruierte negative Vorbildgeschichte zu den Königen Israels, die in den Sünden ihrer Väter bzw. ihres Ahnen Jero-beam wandeln, insbesondere Ahab (1 Kön 16, 31 ff.), der einen Baalsaltar errichtet und eine Aschere aufstellen läßt. Evtl. verarbeitetes vordeuteronomistisches Traditionsma-terial betrifft aber wohl kaum die Nennung der Aschere; vgl. die Zusammenstellung der literarkritischen Argumente bei *Hermann Spieckermann*, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Göttingen 1982, 207 Anm. 112.

<sup>15</sup> In 1 Kön 15, 9–13 mag – vermittelt über eine vordeuteronomistische Tradition in diesem Text – historische Erinnerung an die Beseitigung eines Aschera-Bildes verarbeitet sein; damit wären wir frühestens im 9. Jahrhundert. Vgl. dazu auch unten Anm. 24.

<sup>16</sup> Vgl. zur Charakterisierung dieses Modells *Frank Lothar Hossfeld*, *Einigkeit und Einzigkeit im frühen Jahwismus*, in: *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott* (hrsg. v. *Michael Böhnke / Hanspeter Heinz*), Düsseldorf 1985, 57–74, und *Erich Zenger*, *Das jah-wistische Werk – ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?*, in: *Gott, der einzige* (hrsg. v. *Ernst Haag*), Freiburg 1985, 26–54.

<sup>17</sup> Vgl. etwa *W. Dever*, *Contribution* (s. Anm. 5), 236, und die in diesem Sinne ausge-wertete Entdeckung des „bull site“ bei *Robert Wenning / Erich Zenger*, *Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samaritanischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels*: *ZDPV* 102 (1986) 75–86.

<sup>18</sup> Für die biblische Darstellung betrifft dies die Erwähnung von Ascherabildern im Kontext der Haupttempel von Samaria und Jerusalem einerseits und von Ascheren auf den „Höhen“ andererseits, für den archäologischen Befund stellt sich das Problem etwa über den möglichen Nachweis einer „Aschere“ (oder eines heiligen Baumes) nahe dem „konformen“ Heiligtum in Lachisch V (vgl. *Helga Weippert*, *Palästina in vorhellenisti-scher Zeit*. *Handbuch der Archäologie Vorderasien II*, München 1988, 477 f., mit Ver-weis auf *Yochanan Aharoni*, *Lachisch V*, Tel Aviv 1975, 26–32) einerseits und den oft mit Aschera verbundenen pillar figurines aus dem Hauskult andererseits.

denen Kultstätten – naturgemäß unter freiem Himmel<sup>19</sup> – sind als traditionelle Lokalheiligtümer vorstellbar im Sinne von Vermittlungsorten sowohl an die offizielle Religion als auch an die private Frömmigkeit. Schließlich ist vom Theoriemodell her hier Raum gewonnen für feministisch-theologische Rückfragen nach der Göttinverehrung in Israel, ohne daß sie von vornherein ein negatives Vorzeichen erhalten.

### III. Unterordnung der Göttin und Frauenmacht

Allerdings schreibt die Annahme einer integrativen JHWHverehrung noch nicht von vornherein fest, welcher Art die Zuordnung zwischen JHWH und der Göttin gewesen sein mag. Die einzigen bisher bekannten außerbiblischen Belege, die Inschriften von Kuntilet-‘Ağrud und Ĥirbet-el-Qōm, legen es hier nahe, das integrative Nebeneinander von JHWH und seiner Aschera im Sinne einer Subsumierung des weiblich-vegetativen Elementes unter JHWH zu verstehen<sup>20</sup>. Auch das von O. Keel und Chr. Uehlinger dargebotene ikonographische Material<sup>21</sup> weist darauf hin, daß Göttinnen bereits dem frühen Israel nicht mehr als männlichen Göttern gleichrangige begegnet sind. Dadurch war es vielleicht überhaupt erst möglich, daß die Aschera als JHWH zu-, sprich untergeordnete Größe zunächst akzeptiert wurde. Entsprechend liegt die Vermutung nahe,

---

<sup>19</sup> Helga Weippert (s. Anm. 18) weist darauf hin, daß für die Eisenzeit bisher so gut wie keine umbauten Kultstätten nachgewiesen wurden, und vermutet, solche seien bei der Konzentration des Kultes auf den Nationalgott auch nicht zu erwarten (a.a.O. 447). Anders mag es mit „Freiluft“kultstätten aussehen, die archäologisch schwieriger nachzuweisen sind.

<sup>20</sup> Zuletzt hat dies *Baruch Margalit* dahingehend ausgefaltet, die Bezeichnung Aschera sei zu deuten als die, die einer Fußspur folge, Aschera also die Paredra JHWHs, die hinter ihm hergehe, wie das von einer Ehefrau erwartet wurde. Vgl. *The Meaning and Significance of Ashera: VT 40 (1990) 264–297*. – Der Hinweis von *Jeffrey Tigay, A Second Temple Parallel to the Blessings from Kuntillet ‘Adjrud: IEJ 40 (1990) 68*, auf eine in der Mischna (Suk 4:5) belegte Anrufung „to Jah and to you, o Altar“ am siebten Tag des Sukkotfestes, die er im Sinne einer Deutung der Aschera als personifiziertem Kultobjekt (und nicht einer Göttin) auswertet, erbringt m. E. nur so viel, daß man zur Zeit des Zweiten Tempels Formulierungen wie „im Namen JHWHs und seiner Aschera“ monotheistisch (um)interpretieren konnte.

<sup>21</sup> Vgl. die Beiträge von Othmar Keel und Christoph Uehlinger in *dies., Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, Freiburg 1992 (in Vorb.), und schon *Othmar Keel, Frühheisenzeitliche Glyptik in Palästina/Israel* (mit einem Beitrag von *Hildi Keel-Leu*), in: *ders. / Menakhem Shual / Christoph Uehlinger, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, III: Die frühe Eisenzeit (OBO 100)*, Fribourg – Göttingen 1990, 331–421.

daß die gesteigerte Aufmerksamkeit, die der Göttin ab dem 8. Jahrhundert offenbar zukam, von bestimmten (vor allem prophetisch-deuteronomistischen) Kreisen in Israel als der Versuch wahrgenommen wurde, sie aus ihrer bisherigen Rolle zu lösen, sie zu verselbständigen<sup>22</sup>.

Eine solche Vermutung wird gestützt durch die Logik der Geschichte 1 Kön 15,9 ff von der Amtsenthebung der Maacha<sup>23</sup>. In ihrer jetzigen deuteronomistischen Fassung ist sie Ascherakritik als Bilderkritik und bringt den König Asa in die Rolle eines frühen Vorläufers von Joschija. Sollte an einer vordeuteronomistischen Notiz über die faktisch geschehene Amtsenthebung der Maacha festgehalten werden können, die zudem mit der Beseitigung eines auch im 9. Jahrhundert schon als Ascherabild bezeichneten Kultgegenstandes verbunden war, so ist es schwierig zu entscheiden, ob dieses Ascherabild Anlaß der Maßnahme Asas war oder aus uns unbekanntem (politischen) Gründen Maacha abgesetzt wurde „und mit ihr die Göttin, der ihre Verehrung galt“<sup>24</sup>. Die jetzige Geschichte jedenfalls erweckt den Eindruck, als habe sich der König gegen die Gevira gewendet, ja wenden müssen, weil sie auf der Seite Ascheras und nicht JHWHs stand: Der gezeichnete Konflikt, der angesichts von zwei beteiligten höchsten staatlichen Würdenträgern sicherlich nicht ohne religionspolitische Brisanz wahrgenommen werden soll, verläuft entlang geschlechtsspezifisch verteilter Oppositionen (Asa/JHWH versus Maacha/Aschera). Zudem stellt die Episode eine Gegengeschichte zur Ahab-Isebel-Geschichte dar: Hat sich Asa in der

---

<sup>22</sup> Vgl. *Silvia Schroer*, In Israel gab es Bilder (OBO 74), Fribourg–Göttingen 1987, 44 f.

<sup>23</sup> Vgl. die kritischen Hinweise auf die Beiträge von *Georg Molin*, Die Stellung der Gebira im Staate Juda: ThZ 10 (1954) 161–175, und *Herbert Donner*, Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament, in: FS J. Friedrich (hrsg. v. R. von Kiemle); Heidelberg 1959, 105–145, bei *Marie-Theres Wacker*, Gefährliche Erinnerungen. Feministische Blicke auf die hebräische Bibel, in: Theologie-feministisch (hrsg. v. ders., Düsseldorf 1988, 14–58, hier 36 f Anm. 24), und zuletzt *Silvia Schroer*, Art. „Göttinnen“, in: NBL 1 (1991) 892–895, hier 894.

<sup>24</sup> *Spieckermann*, Juda (s. Anm. 14) 186. Seine Argumentation läuft bei Annahme einer vordeuteronomistischen Tradition darauf hinaus, daß es Asa nicht um die Aschera als solche, sondern um die politisch störende Rolle der Maacha ging. Da für ihn der Name „Aschera“ deuteronomistischer Deckname für die assyrische Ishtar ist (vgl. 216–221), hat aber auch er Interesse daran, die Bedeutung der Aschera für die vorassyrische Zeit zu minimieren. *Ernst Würthwein*, Die Bücher der Könige. 1. Könige 1–16 (ATD 11, 1), Göttingen 1977, 187, hält das, was in 1 Kön 15, 13 a,b erzählt wird, für „so typisch dt., daß man einen gewissen Zweifel an der historischen Zuverlässigkeit nicht unterdrücken kann“. Er referiert zwar die Argumente Donners und Molins für einen historischen Kern, sieht in seiner Textanalyse aber keine Möglichkeit, vordeuteronomistisches Textgut konkret festzumachen.

Ascherafrage gegen seine Gevira gestellt, so ist Ahab seiner phönizischen Frau (die als einzige nordisraelitische Königin auch mit „Gevira“ bezeichnet wird; vgl. 2 Kön 10, 12) verfallen: nach seiner Hochzeit mit ihr errichtet er Baalsaltar und Aschere (1 Kön 16, 31 ff.). In beiden Fällen wird Ascheraverehrung mit einer mächtigen Frau in Verbindung gebracht, werden Frau und Göttin durch ihren wechselseitigen Bezug aufeinander stigmatisiert.

#### *IV. Dienst an der Liebesgöttin oder patriarchale Ehe? Von verschiedenen Formen be-herr-schter weiblicher Sexualität*

Die von N. Lohfink vorgeschlagene Deutung des 4. Hoseakapitels, wonach der Schuld aufweis für Ephraim-Israel darauf hinausläuft, es sei auf Bild und Kult einer Göttin fixiert<sup>25</sup>, weist ebenfalls in die Richtung einer Anstoß erregenden Hochachtung der Göttin, hier allerdings durch die JHWH-Priester selbst, während die beteiligten Frauen von Hosea eher noch in Schutz genommen werden. Interpretiert man Hos 4 ohne Blick auf die Kapitel 1–3, mag der von Hosea inkriminierte Sexualritus in der Tat am ehesten als Initiationsritus für Bräute zu verstehen sein, von dessen sakraler Überhöhung durch kultische Umrahmung die Priester sicherlich finanziell profitierten<sup>26</sup>. Ein so rekonstruiertes historisches Szenarium erscheint unmittelbar transparent auf uns nähere Situationen, die hoseanische Kritik daran auch heute nachvollziehbar.

Was hier allerdings fehlt, ist der historisch-kritische Blick auf eine symbolische Opposition im Text, die auch die hoseanische Alternative nicht unproblematisch erscheinen läßt. In Hos 4, 12 heißt es:

- a „Sie hurten *unter* ihrem Gott weg
- b *auf* den Spitzen der Berge opfern sie

---

<sup>25</sup> Vgl. den Hinweis von *Braulik*, a.a.O.

<sup>26</sup> Zum Problem der sogenannten „Kultprostitution“ vgl. *Marie-Theres Wacker*, Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers? Zur sogenannten „Kultprostitution“ im biblischen Israel im Vergleich mit dem zeitgenössischen hinduistischen Indien, in: *Sehnsucht nach dem guten Leben*. FS. W. Schrottroff (hrsg. v. *Rainer Kessler u. a.*), Fribourg 1992. Ich bin hier zu dem Ergebnis gekommen, daß das Globaltheorem „Fruchtbarkeitskult“ eine adäquate Erfassung des Phänomens der Qedeschen bisher verstellt hat, und versuche (trotz der anerkanntermaßen problematischen Überlieferungssituation im AT, die die Rede von Qedeschen nur in polemischer Zuspitzung bietet), diese Tempelfrauen von ihrer „glückstragenden Sexualität“ her zu verstehen. Eine Deutung von Hos 4, 13 f. auf Festpromiskuität erübrigt sich dann; die Anwesenheit der Qedeschen hätte vielmehr den Sinn, den Initiationsritus gleichsam unter ein glückliches Auspizium zu stellen.



- c und *auf* den Hügeln räuchern sie  
 d *unter* Terebinthe und Pappel und Eiche  
 e denn angenehm ist ihr Schatten.“

Einer Beobachtung von Phyllis Bird gemäß<sup>27</sup> wird hier die durch das Verb זנה („huren“) anklingende Sexualmetaphorik in der zweimaligen Ortsangabe des Kultbetriebes mit על (*auf* den Bergen/*auf* den Hügeln), eingefasst durch jeweils eine Wendung mit תחת, fortgesetzt: Sie hurten *unter* ihrem Gott weg (a); statt dessen begeben sie sich *auf* Bergspitzen und Hügel (b/c) und *unter* Bäume (d), deren letztgenannter, Eiche (אלה), sicherlich nicht zufällig als Femininform das „ihr Gott“ (אלהיהם) aus 12a aufnimmt<sup>28</sup>. Die Abwendung von JHWH erscheint hier gleichbedeutend mit sexueller Perversion: Das Ausgangsbild ist die Frau, die sich ihrer ehelichen Pflicht entzieht und nicht „unter“ ihrem Mann bleibt (auch im Deutschen gehen Sexualmetaphorik und Herrschaftsmetaphorik hier ineinander über) – statt dessen begeben sich die Männer Israels mit den von ihnen abhängigen Frauen „unter“ die (Bäume der) Göttin.

Wie sehr gerade die Komposition Hos 1–3 der feministisch-theologischen Kritik am gewaltförmigen Umgang mit Frauen ausgesetzt ist, zeigen Beiträge wie die der niederländischen Exegetin Fokkelen van Dijk-Hemmes, der jüdischen Bibelwissenschaftlerin Drorah Setel oder der schwarzamerikanischen Religionswissenschaftlerin Renita Weems<sup>29</sup>. Solche (auch in Hos 4 greifbare) Metaphorik theologisch einzusetzen, wie Hosea es zur Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen Israel und JHWH tut, steht in der Gefahr, nun seinerseits ein für Frauen damals wie heute problematisches Herrschaftsverhältnis sakral zu überhöhen, das der patriarchalischen

<sup>27</sup> Phyllis Bird, „To Play the Harlot“: An Inquiry Into an Old Testament Metaphor, in: *Gender and Difference in Ancient Israel* (hrsg. v. Peggy Day), Minneapolis 1989, 75–94, hier 83 f.

<sup>28</sup> אלה oder אלת ist die Femininbildung zu אל, Gott. In althebräischen Buchstaben steht die Bezeichnung אלת über der Zeichnung eines stilisierten Baumes mit eingeschriebenem Schamdreieck auf dem vielzitierten Krug von Lachisch (10. Jh.); vgl. Ruth Hestrin, *The Lachish Ewer and the Asherah*, IEJ 37 (1987) 212–223 (mit Abbildung).

<sup>29</sup> Vgl. Fokkelen van Dijk-Hemmes, Als H/hij tot haar hart spreekt. Een visie op (visies op) Hosea 2, in: *Door het oog van de tekst*. FS Mieke Bal (hrsg. v. Ernst van Alphen / Irene de Jong), Muiderberg 1988, 121–139, und *dies.*, *The Imagination of Power and the Power of Imagination. An Intertextual Analysis of Two Biblical Love Songs: The Song of Songs and Hosea 2*, in: JSOT 44 (1989) 75–88; Drorah Setel, *Propheten und Pornographie. Weibliche sexuelle Metaphorik bei Hosea*, in: *Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung* (hrsg. v. Letty Russell), München 1989, 101–112; Renita Weems, *Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor?*: Semeia 47 (1989) 87–104.

oder genauer, androkratischen Ehe. Für eine heutige Hoseaexegese muß daher pointiert gesagt werden: wer über sexuellen Mißbrauch von Frauen bei Initiationsriten im Schatten einer Göttin spricht, wird über die im Namen „des“ Gottes verkündete Ideologie des Mannes als Haupt der Frau (vgl. Eph 5, 21 ff.) mit ihren vielfältigen sublimen und offenen Formen des Mißbrauchs gerade auch in der Ehe nicht schweigen dürfen.

### V. Aschera und die Landtheologie

Die Verehrung der Aschera ist – wie die von S. Schroer aufgezeigte Assoziation von Baumgöttin/Aschera/Frau/Schoß/Erde<sup>30</sup> ja auch nahegelegt haben muß – in der deuteronomistischen Literatur u. a. auch auf das Land bezogen worden, das Israel bewohnt. Dies zeigt vor allem die Geschichte I Kön 14. Hier geht es um die Frau des Jerobeam, die sich wegen ihres kranken Sohnes an den blinden Seher Ahija von Schilo wendet und dort nur erfahren kann, daß ihr Sohn gestorben sein wird, wenn sie die Schwelle ihres Hauses wieder übertritt. Jerobeams Götzendienst fällt damit auf seine Familie zurück. Die Geschichte ist redaktionell erweitert worden, u. a. um einen deuteronomistisch-prophetischen Spruch, der sie bezieht auf ein entsprechendes Schicksal, das ganz Israel droht: Israel werde herausgerissen aus seinem guten Land und ausgestreut werden jenseits des Stromes, weil es sich Ascheren gemacht habe, die JHWH reizen (vgl. 14, 15). Israel soll also – in deutlich vegetativer Metaphorik – enturzelt werden wie eine Pflanze (נחש) und wie Getreidekörner in alle Winde zerstreut (ורה Pi) werden. Kommentare zur Stelle sehen es als Problem an, daß als Begründung für Israels Landverlust hier einzig das Herstellen der Ascheren genannt wird, bieten jedoch keine befriedigende Erklärung dafür<sup>31</sup>. Was aber, wenn in Israel die Ascheren aufgefaßt wurden als sinnenfälliges Zeichen des Einwurzelns im Land, wenn die Göttin aufgrund ihrer Verbindung zur (fruchtbaren) Erde als eine Art göttlicher Garantin des Landbesitzes gelten hätte? Dann ergibt es Sinn, daß das Entwurzeltwerden Is-

<sup>30</sup> S. Schroer, Zweiggöttin (s. Anm. 9) 218.

<sup>31</sup> Vgl. etwa Martin Noth, Könige I. Teilband. BK IX/1, Neukirchen 1968, 318, den die „alleinige Bezugnahme“ auf die Ascheren „befremdet“, oder Würthwein (s. Anm. 24) 178, der die Ascheren „stellvertretend für den gesamten kanaanäischen Fruchtbarkeitskult genannt“ sieht, aber nicht darauf eingeht, warum hier gerade die Ascheren herausgegriffen sind.

raels gerade mit der Anfertigung der Ascheren begründet wird<sup>32</sup>. Aus der Rückschau des Landverlustes hätte sich eine solche gleichsam naturwüchsige Identifikation zwischen Israel und dem Land selbst widerlegt, wäre es obsolet geworden, an die Wirksamkeit der Göttin Aschera als einer Land und Volk zusammenbindenden Kraft zu glauben. Die deuteronomisch-deuteronomistische Theologie des Landes als einer Gabe JHWHs, deren Besitz gebunden ist an Israels Handeln vor diesem Gott, wäre dann nicht zuletzt auch eine Anti-Aschera-Theologie.

Auf der anderen Seite aber ist die Sehnsucht nach dem Land Israel, nach der Eretz Jisrael, ein so hervorstechendes Kennzeichen in der Geschichte des Judentums und die Schilderung des fruchtbaren Landes etwa im Deuteronomium so glühend, daß der Sozialpsychologe Erich Fromm, selbst jüdischer Herkunft, vermutet, die auf der Ebene des Gottesglaubens bekämpfte Muttergöttin sei dem Judentum in der Vorstellung des üppigen, nahrungspendenden Landes als bedingungslos liebender Mutter doch erhalten geblieben und habe sicher als wichtiges Gegengewicht gegen den väterlich-männlichen Gottesbegriff fungiert<sup>33</sup>.

## VI. Vegetationsgöttin und kultische Rollen von Frauen

Geht man für die Frage nach den möglichen religionsgeschichtlichen Hintergründen der Ablehnung der Aschera den Texten des deuteronomistischen Geschichtswerkes entlang, so wird deutlich, daß diese Polemik der Geschichte Israels gezielt eingeschrieben ist und unter einem doppelten Vorzeichen steht. Einerseits nämlich sind die Ascheren ein Problem des Landes, in das Israel kommen wird, sind Teil des Kultinventars seiner Bewohner, von denen Israel sich fernhalten soll (vgl. Dtn 7 und 12), fallen unter das Fremdgötterverbot. Die erste Erwähnung von Ascheren erfolgt dementsprechend in der Darstellung der Richterzeit (Ri 3, 7; 6, 25 ff). Danach

---

<sup>32</sup> Ähnlich, wenn auch nicht ausschließlich so, begründet Jer 17, 1–4 den Landverlust mit dem Errichten von Ascheren.

<sup>33</sup> Erich Fromm, Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie; Zeitschr. f. Sozialforschung 3 (1934) 196–226, hier 223 Anm. 3. Vgl. zum Kontext der „Matriarchatsrezeption“ den Exkurs von Bernd Wacker. „Mutterseelenallein...“ Matriarchaliker und hebräische Bibel 1890–1940, in: Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte (hrsg. v. Leonore Siegele-Wenschkewitz), München 1988, 204–223.

wird das Ascherenproblem erst wieder unmittelbar nach der Reichsteilung virulent, und es betrifft Rehabeam von Juda ebenso wie Jero-beam von Israel (1 Kön 14,15.23), so daß über beiden Teilreichen von Anfang an ein Fluch liegt. Asa von Juda tritt – hier wird Ascherenkritik zusätzlich zur Bilderkritik – gegen die Aschere seiner Gevira auf (1 Kön 15,9–13), während gegen Ende seiner Regierungszeit Ahab von Israel „die“ Aschere in der Hauptstadt Samaria errichtet (1 Kön 16,33) und seine Frau Isebel die Propheten der Aschera am Hof verköstigt (1 Kön 18,19 MT), so daß, nachdem auch Joahas von Israel dies nicht änderte (2 Kön 13,6), schließlich das Nordreich nicht zuletzt auch daran zugrunde geht (2 Kön 17,10.16). Hat Hiskija von Juda es noch lediglich mit den Ascheren auf den Höhen zu tun (2 Kön 18,4), so rückt unter Manasse ein Ascherabild in den Tempel von Jerusalem selbst hinein (2 Kön 21,7). Obwohl Joschija es niederreißen läßt und dazu die Aschere in Bet-El zerstört (2 Kön 23,6.15), kann auch er den Untergang des Südreiches nicht mehr aufhalten.

Angesichts solch offensichtlich planvoll durchstrukturierter Ascherakritik mit den beiden Polen Fremdgötterkritik und Bilderkritik wird kaum mehr als Hypothesenbildung möglich sein, um der Frage nach Gründen und Hintergründen der Aschera-Ablehnung näherzukommen. Immerhin aber trifft der Vorwurf der „Fremdgötterei“ wohl nicht die ganze Wahrheit, insofern die Annahme berechtigt erscheint, daß alte Lokalkulte in der Krisenzeit des 8. bis 6. Jahrhunderts eine neue Bedeutung erhielten.

Mit dem gesteigerten Ausmaß der Ascheraverehrung im eisen-II-zeitlichen Israel dürften drei kultische Tätigkeitsbereiche aufgewertet worden sein, die ihrerseits der biblischen Kritik verfallen und die auf eine besondere Beteiligung von Frauen weisen. Erstens scheint auch in Israel die Aschera, wie für die ägyptische Baumgöttin ikonographisch gut belegt, einen Bezug zur Totenwelt besessen zu haben<sup>34</sup>. Dies zeigt etwa die Notiz von der Bestattung Deboras, der Amme der Rebekka, unter der Eiche von Bet-El (Gen 35,8), oder die Tatsache, daß die den Schutz JHWHs und seiner Aschera erbittende Inschrift von Hirbet el-Qōm eine Grabinschrift ist. Andererseits wird durch 1 Sam 28 nahegelegt, daß die Totenbeschwö-

---

<sup>34</sup> So schon *Helgard Balz-Cochois*, *Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hosea 4, 1–5, 7*, Frankfurt 1982, 164 ff; vgl. jetzt *Schroer*, *Zweiggöttin* (s. Anm. 9), 220, die diesen Bezug im Unterschied zum Ägypten ab der 18. Dynastie aber in Israel als nicht beherrschend ansieht.

rung in Krisenzeiten an Wichtigkeit gewinnt und Sache von Frauen ist. Zweitens mögen mit der Aschera auch in vorexilischer Zeit schon heilende Kräfte verbunden worden sein: so ist nach einer Notiz im babylonischen Talmud, Pesachim 25a in einer gesundheitlichen Notsituation jedes Heilmittel erlaubt, außer dem Holz einer Aschere<sup>35</sup>. Und schließlich könnten Texte wie Hos 4,12 („mein Volk befragt sein Holz“) auf einen Bezug der (nachhoseanisch so genannten) Ascheren zu Divinationspraktiken in Israel hinweisen, was sich ja auch aus dem ersten Taanachbrief mit dem dort genannten *u-ma-an* *ʿasirtu* nahelegt<sup>36</sup>. Auch Heilkunst und Divination aber sind Bereiche, an denen im biblischen Israel Frauen aktiven Anteil gehabt haben dürften.

Damit stellt sich das Problem der Verdrängung von Frauen aus (jedoch wohl nicht die Ebene der Nationalreligion betreffenden) kultisch-religiösen Funktionen im Zusammenhang mit der Ablehnung der Aschera. So berechtigt die Kritik an der Aschera historisch und theologisch einerseits auch erscheinen mag (die Gründe im einzelnen bedürfen nach wie vor der Aufhellung), so ist doch andererseits zu fragen, ob hier nicht besonders den Frauen etwas genommen wurde, ohne ihnen im Rahmen der einzig als legitim erklärten JHWHverehrung eine Entsprechung anzubieten. Dies Problem ist in fast erschütternder Weise gegeben in der Auseinandersetzung mit der „Himmelskönigin“ Jer 44, die K. Koch kürzlich ebenfalls (wieder) mit Aschera in Verbindung gebracht hat<sup>37</sup>. In diesem Text, der deutlich macht, daß der Kult der Himmelskönigin vor allem an den Frauen hing, werden insbesondere die Frauen<sup>38</sup> mit ihrer Sorge ums tägliche Brot zum Schweigen gebracht, ohne daß ihnen gesagt würde, an wen sie sich mit ihren Sorgen denn nun zu richten hätten. Die exegetische Forschung mit ihrer durchweg männerzentrierten

---

<sup>35</sup> Vgl. den Hinweis bei *Smith, History* (s. Anm. 4) 85 – auch in talmudischer Zeit war der Kampf gegen Aschera keineswegs erledigt (vgl. die bekannte Mischnastelle AZ 2,5–10), hat aber sicherlich neue Aspekte hinzugewonnen.

<sup>36</sup> A.a.O. 84.

<sup>37</sup> *Klaus Koch, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem: UF 20 (1988) 97–120.*

<sup>38</sup> Der – gut begründeten – Literarkritik von *Josef Schreiner, Jeremia II 25, 15 – 52, 34 (NEB), Würzburg 1984, 230f.*, zufolge müssen wir sogar mit einer Textstufe rechnen, auf der lediglich die Frauen gegen Jeremia standen. Auch hier wären dann, wie im Fall I Kön 15,9–13, die Oppositionen im Text geschlechtsspezifisch verteilt gewesen (die Frauen mit der Himmelskönigin versus Jeremia/JHWH).

Sichtweise hat bisher kaum auf diese Fragen geachtet, stellt sich für sie ja auch nicht das Problem des Ausschlusses vom Kult<sup>39</sup>.

Demgegenüber<sup>40</sup> hat G. Braulik zu zeigen gesucht, daß das Deuteronomium in seiner Endgestalt, wenn auch verdeckt und partiell und vielleicht als nie realisiertes Programm, den Frauen Zugang zum Opferwesen eröffne. Seine Exegese ist in diesem Punkt Beispiel für eine von feministischen Theologinnen vor allem in den USA geforderte inklusive Lesart biblischer Texte, die sich dort z. T. schon bis in die Lektionare niedergeschlagen hat. Zudem hat Braulik einen wichtigen Beitrag zu einer gender-spezifischen Exegese geleistet. Untersuchungen dieser Art, erst recht kontroverse Diskussionen dazu<sup>41</sup>, und allemal unter Beteiligung von Fachfrauen, fehlen bisher weitgehend in der Exegese. Sie bedarf ihrer aber dringend, um ein Bild der Religions- und Glaubensgeschichte Israels zu entwickeln, das die Lebenswirklichkeit des ganzen Volkes, auch seiner schweigenden weiblichen Mitglieder, in den Blick nimmt und versucht, ihnen (nicht nur historisch) gerecht zu werden<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> An einer Dissertation zu Jer 44 und der Frage der „Himmelskönigin“ arbeitet Rene Jost, Frankfurt.

<sup>40</sup> Vgl. den Bezug auf mein unveröffentlichtes Vortragsmanuskript in Anm. 1 von Brauliks Vortrag.

<sup>41</sup> So scheint mir die Alternative, daß die Frauen nach der Intention des Deuteronomiums entweder mitgemeint sind und sich den Wallfahrten anschließen sollen oder zu Hause bleiben und in dieser Zeit für alle die Arbeit leisten müssen, nicht die einzig mögliche zu sein. Aus Frauenperspektive drängt sich sehr schnell der Gedanke an Schwangerschaft, die weite Reisen beschwerlich oder sogar lebensgefährlich für Mutter und Kind macht, und Neugeborene bzw. Säuglinge, deren Leben ohnehin gefährdet genug ist, auf. Ist nicht auch denkbar, daß das Deuteronomium bewußt nur die Männer zu den Wallfahrten verpflichtet und die Teilnahme der Frauen der Entscheidung in der Familie überläßt? Jedenfalls kann in diesem Sinne 1 Sam 1, 21–23 verstanden werden. Dies würde aber wiederum bedeuten, daß den Frauen kaum eine „gleichberechtigte“ Rolle beim Opfer zugesprochen worden sein dürfte.

<sup>42</sup> Daß dazu auch ein Diskussions- und Umgangsstil zu entwickeln wäre, der nicht auf Abgrenzung und Profilierung basiert bzw. abhebt, andererseits aber auch die faktische Asymmetrie des Diskurses zwischen etablierten Fachwissenschaftlern und feministisch interessierten/engagierten Exegetinnen nicht verschleiert, sei abschließend als *Desiderat* formuliert.