

BN 59 (1991)

Wer war der Paredros der Aschera?

Notizen zu Terrakottastatuetten in eisenzeitlichen Gräbern

Robert Wenning - Münster

Terrakottastatuetten oder Tonfigurinen, um die in der Palästina-Archäologie gebräuchlichere Bezeichnung zu wählen, sind in den eisenzeitlichen Gräbern Palästinas breit belegt. Es ergeben sich bemerkenswerte Unterschiede bei den Typen in den einzelnen Großregionen¹. An dieser Stelle sollen nur einige der Beobachtungen zu Funden aus den Gräbern in Juda vorgelegt und zur Diskussion gestellt werden. Erste Aufschlüsse gewinnt man bereits, wenn man sich den Befund zunächst auf statistischem Weg erschließt. Methodisch muß stets der Gesamtbefund vor die Interpretation des Einzelobjekts gestellt werden.

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

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

Hinsichtlich der Quantität der Statuettenbeigabe ist festzuhalten, daß der einzelnen Bestattung in der Regel (16 Gräber, davon 3 ungestört aufgefunden) nur 1 Statuette beigegeben wurde². Eine größere Anzahl kommt meist dadurch zustande, daß in diesen Gräbern mehrere Bestattungen mit Statuettenbeigabe erfolgt sind. Doch ist jeder einzelne Befund daraufhin zu hinterfragen. Dies wirft Probleme auf, weil einerseits die Befundsituation, andererseits die archäologische Dokumentation oft keine Aufteilung der Funde auf einzelne Bestattungen erlauben³.

Als Typen begegnen in Juda teils in variablen Ausbildungen, teils in mehr oder weniger stereotyper Form⁴ Göttin (18 Exemplare), Gott (8), Tier (21) und Sitzmöbel (8)⁵. Jeder Typ ist als Einzelbeigabe belegt. Zunächst scheint die Göttin dominant, doch muß gesehen werden, daß die Tiere häufiger stellvertretend für den Gott (mind. 9) als für die Göttin (4) präsent sind⁶. Entgegen der verbreiteten Vorstellung und der Forschungsdiskussion, die überwiegend unter dem Aspekt der "Aschera" nur die Figur der Göttin anspricht, sind demnach durchaus auch Präsenzbilder des Gottes in den Gräbern vertreten. Von der Befundsituation her ist nirgends die Gruppierung von zwei Statuetten gesichert. In der Forschung sind gelegent-

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

Benennung und Funktion dieser Statuetten können gemäß ihren Kontexten ganz unterschiedlich sein⁷. Für die Gräber verdeutlicht der Befund von Bet-Schemesch, daß diese Statuetten nicht separat als Verehrungs- und Kultbilder (Ikone), sondern funktional integriert mit anderen Beigaben auf der Grablege nahe dem Bestatteten aufgestellt waren. Keine der Götter- und Tierstatuetten aus diesen Gräbern läßt sich m.E. als Spielfigur interpretieren. Ebenso wenig ist an Wiedergaben von Adoranten (Frauen) oder Kriegern (Reitern) zu denken (Votivgabe). Bezüge der Statuetten zu den Figuralgefäßen aus den Gräbern unterstützen vielmehr die Annahme, daß sich beide Denkmalgruppen dem Aspekt des Spendens einordnen. Dabei ist nicht die Libation für die Gottheit, sondern die Gottheit, die Segen gewährt, gemeint⁸. Bei der Göttin werden stets die Brüste überproportional herausgestellt; der Schoß wird dagegen weder dargestellt noch markiert⁹. Der Unterkörper wird vielmehr durch den langen Rock der Göttin (eher als Säule = Pfahl der Aschera) vollständig bedeckt und "entwertet". Im funktionalen Kontext des Grabes kann man durchaus von einer "Dea Nutrix" sprechen¹⁰, auch wenn das Nutrixmotiv nicht explizit formuliert ist. Der Aspekt der Fruchtbarkeit im Sinn von Geschlechtsverkehr, Zeugung und Gebären/Wiedergeburt kommt nicht zum Tragen. Neben dem Dea Nutrix-Aspekt beinhaltet der Bildtyp jedoch vor allem den Aspekt der Entblößung und der

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

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

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

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

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

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

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

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

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

erotischen Offerte durch das Stützen und Präsentieren der nackten Brüste. Im Sinn eines Zuteilwerdenlassens des Ewigweiblichen ist auch dies eine Form des Segens, der von der Göttin ausgeht. Die Statuetten verkörpern primär den persönlichen Schutzgott des Toten, der ihm wie im Leben in der als bedrohlich empfundenen Situation im Grab beistehen soll¹¹. Durch die Darstellung der Gottheit oder ihres Symboltieres war die Gottheit präsent und wirkkraftig. Ich bezeichne die Statuetten daher als "Segensbilder".

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

Nun wird man nicht verkennen, daß in Juda in der EZ II seit dem 9./8. Jh. unter dem Namen "Aschera" eine Göttin¹² bekannt war, die in Inschriften als Paredra von Jahwe genannt wird, wobei eine der Inschriften sogar aus einem Grab stammt, aber keine Grabinschrift, sondern eine Votivinschrift in einem Grab

- 11 Das Vorkommen einer Statuette der Göttin besagt daher nicht, daß es sich bei der Bestattung um ein Frauengrab handelt, will man nicht unterstellen, daß die Göttin nur von Frauen als Schutzgott erwähnt worden ist.
- 12 Auch wenn die Diskussion noch im Gange ist, sprechen doch sowohl philologische wie religionsgeschichtliche Überlegungen dafür, "seine" Aschera als Göttin und als die Paredra von Jahwe zu verstehen. So auch M. Weippert, in J. Assmann - D. Harth (Hg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt 1990, 157 mit Anm. 40. Die neugefundenen Gefäßaufschriften "für Aschera" von Təl Miqnē (BA 53, 1990, 232) verstärken die Argumente für die Annahme einer eigenständigen Göttin.

ist¹³. Bemerkenswert ist, daß Aschera hier jedesmal mit Segen verbunden ist¹⁴.

In der EZ II C, aus der unsere Statuetten stammen, potenziert sich die Verehrung der Göttin/Aschera dadurch, daß über assyrisierende Astralkulte mit der Verehrung der Himmelskönigin auch auf Aschera reflektiert werden konnte. Als Symboltier der Göttin begegnet auch unter den Terrakottastatuetten die Taube (auf einer Stütze). Dies verweist bekanntlich auf die Liebesgöttin Ischtar/Astarte¹⁵. Man muß aber sehen, daß dieser Bildtyp der Taubengöttin eine lange Tradition hat¹⁶ und die Taube sich von daher mit "der Göttin" verbindet. Es besteht kein Grund, die Göttin jetzt als Astarte (oder Anat) zu bezeichnen¹⁷. Man muß außerdem festhalten, daß bei den neuen Kulturen neben dem erotischen Gehalt¹⁸ vor allem der astrale Charakter betont wird. Es geht um die Himmelsgöttin, die neben den schon immer präsenten Himmelsgott gesetzt wird. Als eine Hoch- oder Allgöttin konnte sie die Wirkkräfte und Wesensformen auf sich ziehen, die man zuvor mit "der Göttin" verbunden hatte¹⁹. Ein Bezug der Himmelskönigin/Aschera auf die Terra-

- 13 *Hirbet el-Kôm* Grab 2, Inschrift 3. Dazu vgl. z.B. A. Lemaire, RB 84, 1977, 595-603; Z. Zevit, BASOR 255, 1984, 39-46; W. H. Shea, VT 40, 1990, 110-116. - Zur Krugin-schrift von Kuntilet Agrūd vgl. z.B. A. Lemaire, RB 84, 1977, 595-608; Z. Meshel, BAR 5, 1979, 24-35; W. G. Dever, BASOR 255, 1984, 21-37.
- 14 Zum Verhältnis von Segen und Aschera vgl. K. Koch, UF 20, 1988, 100.
- 15 Vgl. O. Keel, SBS 114/115, 1984, 53-62.
- 16 Vgl. U. Winter in O. Keel, OBO 14, 1977.
- 17 Gegen S. M. Olyan mit K. Koch a.O. Bei aller Problematik der Benennung, auf die u.a. Winter 1983 a.O. 194f., 466-469 hingewiesen hat, scheint "Aschera" in ihren verschiedenen Erscheinungsformen in Juda den Typ der Göttin schlechthin zu verkörpern.
- 18 Vgl. dazu neben dem Bildtyp die Hinweise von K. Koch a.O. 106.
- 19 Für einen Synkretismus dieser Traditionen auch im offiziellen Staatskult und zur Benennung der Himmelskönigin als Aschera vgl. K. Koch a.O. 97-120. - E. Zenger verdanke ich den Hinweis auf eine frühe Gefäßinschrift aus Lachisch: "Eine Gabe für meine Herrin, die Göttin"; vgl. R. Hestrin, IEJ 37, 1987, 212-214.

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

Wie sehr man bei der Statuette der Göttin an die Himmelsgöttin denken muß, erhellt aus der Deutung der Statuetten des Gottes und seines Symboltieres. Es kann nicht als zufällig angesehen werden, daß die Tierstatuette so häufig eine Darstellung des Gottes ersetzt. Dazu treten folgende Beobachtungen: Nur zweimal ist der Gott als Standfigur, aber sechsmal als Reitfigur dargestellt. Bei den Reitfiguren muß man unterscheiden zwischen dem Typ des Reiters und dem Typ, bei dem die Standfigur des Gottes auf den Rücken des Pferdes gestellt ist (jeweils 3 Exemplare). Da die beiden Typen nebeneinander vorkommen, kann man den zweiten Typ nicht als Unvermögen des Künstlers erklären, einen Reiter sachgerecht dazustellen²⁰, sondern muß den Typ so nehmen, wie er gestaltet ist, nämlich als Epiphaniendarstellung eines Gottes auf dem Pferd. Das Pferd ist hier Trägerfigur oder Podesttier. Ikonographische Vorbilder sind im assyrischen Raum zu finden²¹, so im Maltaya-Relief²² sargonidischer Zeit, wo der Gott auf dem Pferd als Šamš gedeutet wird. Eines dieser Terrakottaexemplare stammt

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

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

22 ANEP 537.

aus Grab 8 in Bet-Schemesch²³, einem Ort, an dem ein Šamš kult eine lange Tradition besaß.

Auch das Pferd für sich gilt als Symboltier des Šamš²⁴. Manche der Pferde tragen eine Sonnenscheibe zur Verdeutlichung dieses Bezugs. Elemente der Verehrung des Sonnengottes in Juda sind verschiedentlich herausgestellt worden. Gleichzeitig wird oft betont, daß Jahwe in seiner Funktion als Himmels Gott und Gottkönig an die Stelle des Sonnengottes gesetzt wurde.

Auch der Reiter könnte den Sonnengott oder Himmelsherrn wiedergeben²⁵. Dafür sprechen Beziehungen, die zwischen den beiden Statuentypen bestehen, und Astralelemente bei den Siegeln mit Reitern. Nun bestehen aber auch zwischen dem assyrischen Typ des "Mannes/Gottes in der Flügelsonne"²⁶ und dem Reiter typ durchaus Verbindungen, wie die Siegel zeigen. Der assyrische Typ aus der Flachkunst war koroplastisch nicht direkt umsetzbar. Der Reiter typ könnte die lokale, jüdische Ersatzlösung darstellen, beinhaltet er doch alle Hauptelemente des Motivs, wie Epiphanie ("Reiten"), König (Reiter), Herrscher u. Krieger (Helm), Sonnen-/Himmels Gott (Pferd). Der sphärische Umraum des Prototyps mußte bei der Statuette naturgemäß fortfallen.

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

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

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

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

In allen Fällen²⁷ handelt es sich bei den Terrakottastatuetten des Gottes um Figuren mit handmodellierter sog. vogelköpfiger Gestaltung! Bei der Göttin kommt der vogelköpfige Typ nur viermal vor. Beide Techniken, handmodellerte und aus der Model gezogene Köpfe und Körper, kommen nebeneinander in der EZ II C vor²⁸. Daher erfordert die Wahl der ersten Technik für die Darstellungen des Gottes eine Erklärung. Es legt sich nahe, daran zu denken, daß die rein anthropomorphe Darstellung des Gottes vermieden werden sollte. Welcher Gott auch immer in den Statuetten gesehen wurde, der Verzicht auf ein Abbild Jahwes in Menschengestalt²⁹, wie die Götterbilder der Assyrer, wirkte sich hier aus. Dennoch bestand zumindest im Bereich der familiären Frömmigkeit ein Bedürfnis, sowohl den Gott als auch die Göttin bildmäßig zu verkörpern.

In Grab 5 in Bet-Schemesch wurden die Statuette einer Aschera und eines stehenden Gottes gefunden. Leider war das Grab gestört. Von der Aschera ist nur das Oberkörperfragment³⁰ erhalten, das sich mehr oder weniger in situ vorn auf der östlichen Grabbank befand. Die 14 cm hohe, ungebrochene Statuette des Gottes wurde dagegen in der Südecke auf dem Gangboden gefunden und könnte von der östlichen oder der südlichen, rückwärtigen Grablage gefallen sein³¹. Die beiden Figuren sind sicher vom gleichen Koroplasten hergestellt worden. Beide Figuren sind vogelgestaltig³². Ich möchte die Möglichkeit

27 Der Befund ist in einem weiteren Schritt auf die Statuetten des Gottes aus anderen Kontexten zu erweitern. Leider ist die wichtige Studie von T. A. Holland über die eisenzeitlichen Tonfigurinen in Palästina (Oxford 1975) unpubliziert geblieben, um hier einen schnelleren Zugang bieten zu können. In seinem Artikel in *Levant* 9, 1977 geht er nicht näher auf die hier anstehenden Fragen ein.

28 Keine der Statuetten von Gott und Göttin aus den Gräbern Judas ist vor die EZ II C zu datieren.

29 Mit S. Schroer a.O. 162 ablehnend zu bisherigen Vorschlägen.

30 Ein ungebrochenes Exemplar stammt aus Bet-Schemesch Grab 1.

31 D. Mackenzie, *PEFA* 2, 1912/13, 76f. Taf. 41f. u. Plan Taf. 8,2.

32 Anders als die beiden Ascherastatuetten aus Grab 1.

nicht ausschließen, daß in diesem Fall dem Toten ein Götterpaar beigegeben worden ist³³. Daß ein Götterpaar als persönliche Schutzgötter angerufen wurde, bezeugen ja gerade die Inschriften von "Jahwe und seiner [?] Aschera".

Abgesehen von der Deutung als Himmelsgott wurde oben bewußt von einer konkreten Benennung der Terrakottastatuetten des Gottes abgesehen, die noch problematischer als die der Statuetten der Göttin scheint. Will man nicht mit der allgemeinen Bezeichnung Himmelsherr vorliebnehmen, muß man sich im späteisenzeitlichen Juda zwischen Šamš, ggf. auch Ba'al-Šamen, und Jahwe entscheiden. Wer war der Paredros der Aschera?

33 Ein weiteres entsprechendes "Paar" befindet sich vielleicht unter den Statuetten aus Lachisch Grab 106 C; vgl. *Lachish III* Taf. 27,1.3. Vgl. ferner "Paredros und Paredra" (Bes und Beset?) auf einem Krug aus Kuntilet 'Ağrūd; vgl. P. Beck, *TA* 9, 1982, 27-31 Abb. 5, 13 Taf. 5,2.