

# Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samarischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels

Erwägungen zu dem von A. Mazar zwischen Dotan und Tirza entdeckten „Bull Site“

Von Robert Wenning und Erich Zenger

Angestoßen durch den spektakulären Zufallsfund einer bronzenen Stierstatuette<sup>1</sup> führte A. MAZAR im April 1978 und im September 1981 am Fundort (Palestine Grid 1807.2016) einen Survey und eine Ausgrabungskampagne durch, deren Ergebnisse er nun in mehreren Kurzberichten vorgelegt hat<sup>2</sup>. Die dabei von ihm selbst aufgeworfenen Fragen über die historische und religionsgeschichtliche (Be-)Deutung des Fundes sollen im folgenden durch weitere Gesichtspunkte vorangetrieben bzw. beantwortet werden.

## 1. Der archäologische Befund

Am Fundort (Abb. 1) fanden sich Teile einer Mauer aus unbearbeiteten, teilweise recht großen Steinen (der längste 1,20 m!), deren Verlauf sich als elliptische Umfassungsmauer eines Areals von 21 (Ost-West) × 23 (Süd-Nord) Metern Durchmesser rekonstruieren läßt. An der Ostseite der Mauer, wo ein 6 m langes Teilstück bis zu einer Höhe von fast 1 m *in situ* erhalten ist, sind innen in Ost-West-Richtung Reste zweier Mauern zu erkennen, deren eine vermutlich den Eingang zum Areal anzeigt, während die Funktion der anderen im Zusammenhang mit dem Befund zwischen ihr und der Eingangsmauer zu bestimmen sein dürfte. Entlang dieses Mauerstücks fanden sich *terra rossa* und Verfüllsteine der Mauer in einer ungefähr 40 cm starken Anhäufung. Der zwischen den beiden eingezogenen Mauern liegende Befund markiert eine Kultstätte. Bestimmend ist ein mächtiger Steinblock von 0,55 × 0,97 × 1,30 m, der auf seiner Längsseite lag. Er ist zwar nur wenig, aber noch deutlich bearbeitet. Nach Norden und Osten hin war der Fußboden durch flache Steine grob plattiert, um die Unebenheiten des Felsgrundes auszugleichen. Infolge der starken Erosion am Fundort muß offenbleiben, ob der östliche Rand der plattierten Zone durch die beiden größeren Felsblöcke hier angezeigt wird. Die südliche Mauer, die in ihrer Stärke und Art der Umfassungsmauer entspricht, deutet dagegen auf eine räumliche Abgrenzung bzw. Begrenzung der eigentlichen Kultstätte hin.

<sup>1</sup> Die Statuette wurde zufällig von einem Angehörigen des Kibbuz *Šamir* gefunden; sie ist derzeit im Israel Museum (Jerusalem) ausgestellt.

<sup>2</sup> Vgl. A. MAZAR, A Cultic Site from the Period of the Judges in the Northern Samaria Hills, EI 16 (1982), 135–145 (hebr.), 256<sup>f.</sup> (engl. summary), Taf. 15–18; ders., The Site of the Bull – An Ancient Cultic Site in the Samaria Hills, Qadmoniot 15 (1982), 61–63 (hebr.); ders., The „Bull Site“ – An Iron Age I Open Cult Place, BASOR 247 (1982), 27–42; ders., Bronze Bull Found in Israelite „High Place“ from the Times of the Judges, Biblical Archaeology Review 9:5 (1983), 34–40.

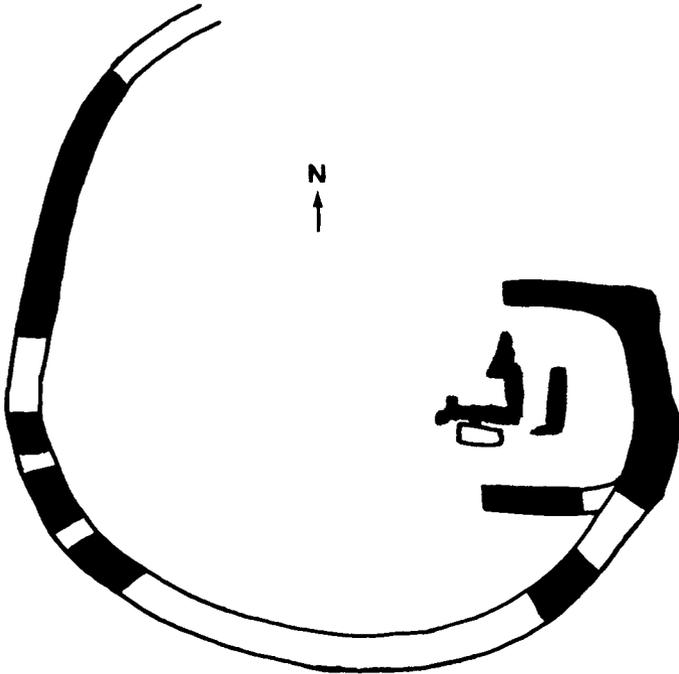


Abb. 1. Planskizze der Kultstätte (nach A. MAZAR, BASOR 247 [1982], 34 Abb. 5).

Außer der bereits genannten Stierstatuette, die in der Nähe der westlichen Umfassungsmauer entdeckt worden war, fand man bei dem großen Steinblock das Teilstück eines winkligen Keramikgegenstandes mit Applikation, das entweder zu einem Kultständer oder zu einem ‚Heiligtums-Modell‘ gehörte, und typische Eisenzeit IA-Keramik (vor allem: Kochtopfrandstücke), wie sie beispielsweise auch in dem ‚israelitischen‘ Wehrdorf *Gilō* (bei Jerusalem)<sup>3</sup> festzustellen war. Überdies zeigt ein des weiteren zum Vorschein gekommener bronzener Gegenstand (Teil eines Spiegels?), daß die Stierstatuette kein kultureller ‚Einzelgänger‘ des Ortes ist. Schließlich fanden sich einige Tierknochen sowie einige Werkzeuge aus Feuerstein, die, abgesehen von einer Sichel, am Ort hergestellt worden sein dürften.

Die Anlage befindet sich 410 m ü.d.M., dicht am Kamm eines Bergrückens (455 ü. d.M.). Sie wurde eigens und neu ohne Vorgängeranlage und ohne eine beigeordnete Siedlung um 1200 v.Chr. angelegt. Nach Ausweis der Keramik und der Bausubstanz handelt es sich um die Anlage einer Bevölkerung, die einerseits über keine allzu große bautechnische Tradition verfügte, andererseits aber als bäuerliches Milieu mit metallverarbeitender Fertigkeit (s.u.) zu kennzeichnen ist. Die Anlage ist nur in einer einzigen relativ kurzen Siedlungsphase benutzt worden. Der Zustand der Mauern könnte auf gewaltsame Zerstörung hinweisen, er könnte aber auch Resultat der jahrtausendelangen Erosion sein.

<sup>3</sup> Vgl. A. MAZAR, *Giloh: An Early Israelite Settlement Near Jerusalem*, IEJ 31 (1981), 1–36; ders., *Three Israelite Sites in the Hills of Judah and Ephraim*, BA 45 (1982), 168–170.

Der Ausgräber deutet die Anlage als zentrales, offenes Heiligtum mehrerer israelitischer Dörfer, die zum Stamme Manasse gehört hätten. Ob es sich um einen israelitischen Kultort mit baalistischer JHWH-Verehrung oder mit JHWH-widrigem Baalskult handelt, läßt MAZAR offen. Dieses religionsgeschichtliche Problem „belongs to the realm of biblical scholarship“<sup>4</sup>. Ihm soll hier so nachgegangen werden, daß wir zunächst nach den möglichen ‚Trägern‘ dieses Heiligtums fragen (2.), um sodann seine Funktion konkreter beschreiben zu können. (3.).

## 2. Topographische und sozialgeschichtliche Erwägungen zum Trägerkreis des Heiligtums

Die zunächst wegen der Stierstatuette sich anbietende Vermutung, bei dem ‚Bull Site‘ handle es sich um einen gemeinsamen Kultort der in seiner Nähe gelegenen kanaänischen Städte, die noch in der Eisenzeit I neben den ‚israelitischen‘ Siedlungen als kanaänische Machtblöcke weiterexistierten, ehe sie unter David administrativ und religionspolitisch in den neuen Staat integriert wurden, ist dennoch wenig wahrscheinlich. Als mögliche kanaänische Bezugsorte des Kultplatzes kommen fünf kanaänische Städte in Frage: En-Gannim, Jibleam, Dotan, Tirza und Besek. Sowohl der archäologische wie der biblische Befund sprechen dafür, daß diese Orte in der Zeit, in der unser Heiligtum angelegt und unterhalten wurde, von einer kanaänischen Bevölkerung bewohnt waren, von der ‚Israel‘ als politische und religiöse Größe zu unterscheiden ist:

(1) Soweit dies archäologisch untersucht ist, läßt sich in En-Gannim<sup>5</sup>, Jibleam<sup>6</sup>, Dotan<sup>7</sup> und Tirza<sup>8</sup> kein Siedlungs- und Kulturbruch von der Spätbronzezeit zur Eisenzeit I feststellen.

(2) Das „negative Besitzverzeichnis“ Ri. 1,21.27–35 nennt unter den kanaänischen Zentren, die ‚Israel‘ nicht erobern konnte, „Jibleam und ihre Töchter“. Ob zu dem dort ebenfalls angeführten Zentrum „Bet-Schean und ihre Töchter“ der Ort Besek gehört, ist nicht zu entscheiden; die Notiz Ri. 1,4–7 spricht eher dagegen.

(3) Der Vergleich typischer ‚israelitischer‘ Siedlungen und ihres kulturellen Standards mit den Eisenzeit I-Funden von Tirza empfiehlt, die Bevölkerung des frühen eisenzeitlichen Tirza von den ‚Israeliten‘ abzusetzen<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> MAZAR, BASOR 247 (Anm. 2), 38.

<sup>5</sup> Vgl. N. TZORI, New Light on En-Gannim, PEQ 104 (1972), 134–137; A. E. GLOCK, Tell Jenin, RB 86 (1979), 110–112.

<sup>6</sup> Vgl. G. SCHUMACHER, The Great Water Passage of Khirbet Bel ‘ameh, PEFQS 42 (1910), 107–112.

<sup>7</sup> Vgl. J. P. FREE, BASOR 131 (1953), 16–20; ders., BASOR 135 (1954), 14–20; ders., BASOR 139 (1955), 3–9; ders., BASOR 143 (1956), 11–17; ders., BASOR 152 (1958), 10–18; ders., BASOR 156 (1959), 22–29; ders., BASOR 160 (1960), 6–15; D. USSISHKIN, Art. Dothan, in: M. AVI-YONAH (Hg.), Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land I (London 1975), 337–339.

<sup>8</sup> Vgl. die Grabungsberichte von R. DE VAUX in RB 1948–1962 und zusammenfassend ders., The Excavations at Tell El-Far‘ah and the Site of Ancient Tirzah, PEQ 88 (1956), 125–140, bes. 132; ders., Art. El-Far‘a, Tell, North, in: M. AVI-YONAH (Hg.), Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land II (London 1976), 395–404, bes. 400–403; U. JOCHIMS, Tirza und die Ausgrabungen auf dem tell el-far‘a, ZDPV 76 (1960), 73–96, bes. 86–88; HELGA WEIPPERT, Art. Thirza, in: K. GALLING (Hg.), Biblisches Reallexikon (HAT I 1; Tübingen 1977), 344f.

<sup>9</sup> Vgl. Anm. 15.

Die Annahme, unser Heiligtum sei wegen der Stierstatuette ein kanaanäisches Heiligtum, das einem oder mehreren der genannten fünf kanaanäischen Orte zuzuweisen sei, ist demnach wenig wahrscheinlich, ja sie ist sogar aus zwei Gründen auszuschließen:

(1) Topographisch sind alle genannten Orte sowohl einzeln als auch als Städtekreis nicht zu unserem Heiligtum hin ausgerichtet; es kommt deshalb weder als kanaanäisches Ortsheiligtum noch als Zentralheiligtum der Städte in Frage. Von ihrer Lage her sind alle fünf Orte jeweils in die entgegengesetzte Richtung hin orientiert, oder der ‚Bull Site‘ ist überhaupt zu weit entfernt, um als Ortsheiligtum oder ‚Wallfahrtsheiligtum‘ dienen zu können. En-Gannim ist zur Jesreel-Ebene hin orientiert. Das am *Wādī Genīn* gelegene und als typischer ‚Wachtposten‘ am Übergang von der Jesreel-Ebene zum samarischen Bergland fungierende Jibleam ist bergland-einwärts zum Tal von Dotan hin ausgerichtet. Dotan selbst ist im Osten und Süden von einer Bergkette umgeben und lagemäßig nur nach Norden und Westen hin offen. Tirza und Besek schließlich sind einerseits zu weit entfernt und andererseits ebenfalls nicht in Richtung ‚Bull Site‘ hin orientiert: Tirza im *Wādī Fār'a* und Besek am Ostrand des ephraimitischen Gebirgszugs sind beide nach Westen hin ausgerichtet.

(2) Die materiellen Funde unseres Heiligtums sowie die Anlage selbst lassen sich nur schwer von der kanaanäischen Stadtkultur her deuten. Die von A. MAZAR vorgeschlagene Zuordnung des Heiligtums zu den in seiner unmittelbaren Nähe liegenden eisenzeitlichen Orten (vgl. Abb. 2), die kulturell und politisch von den kanaanäischen Städten deutlich abgehoben sind, ist in der Tat die bislang plausibelste Erklärung.

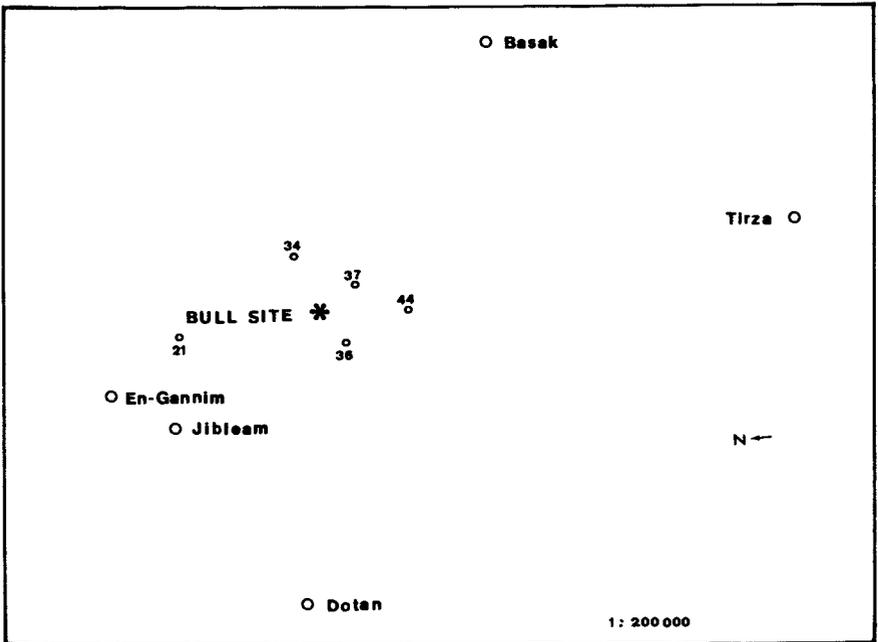


Abb. 2. Skizze der Lage der ‚Bull Site‘.

Beinahe kreisförmig gruppieren sich um den ‚Bull Site‘ fünf Orte, die bei den 1968 dort von R. GOPHNA und Y. PORAT durchgeführten Surveys<sup>10</sup> vor allem Eisenzeit I-Keramik aufwiesen; die Orte Nr. 37 und Nr. 44 hatten zwar mittelbronzezeitliche und (Nr. 37) auch spätbronzezeitliche Keramik, aber die Spätbronzezeit II fehlt, so daß die früheisenzeitlichen Siedler wahrscheinlich als ‚israelitische Neuankömmlinge‘ zu bezeichnen sind. Von einigen der Orte (Nr. 37, 36 und 41) stammt auch Keramik der Eisenzeit II, ohne daß dies auf Siedlungskontinuität hinweist.

Die Lage dieser Orte ist durch drei Eigenheiten bestimmt:

(1) Sie liegen allesamt in einer Bergregion, die von den benachbarten kanaänischen Städten nicht beansprucht wurde. In dieser Region waren Kleinviehweide und karger Ackerbau möglich.

(2) Die Orte liegen in auffallender Nähe zu den kanaänischen Städten Dotan, Jibleam und En-Gannim. Sie lebten offensichtlich in faktischer Koexistenz mit und neben diesen Zentren. Vielleicht hielten sie sogar lockeren Kontakt mit diesen; freilich ließe sich über dieses Nebeneinander oder Miteinander Näheres erst nach genauerer Untersuchung zumindest eines dieser Orte sagen.

(3) Die Orte liegen außerordentlich günstig in der Nähe der wichtigen Karawanenwege der Region<sup>11</sup>. An den Orten Nr. 36 und Nr. 44 führt die auf dem Gebirgszug verlaufende Süd-Nord-Verbindung von Ägypten nach Kleinasien bzw. Mesopotamien vorbei. Diese Karawanenroute (neben der ‚militärischen‘ *Via Maris* wichtigster ‚westjordanischer‘ Weg Palästinas) gabelt sich im Bereich unserer Region in zwei Streckenführungen: von Sicheam-Tirza kommend führt sie an den Orten Nr. 44 und Nr. 36 vorbei über Dotan und Jibleam nach En-Gannim, wo sie nordwestwärts über Taanach nach Megiddo und nordwärts direkt zur Verbindungsstrecke Megiddo-Bet-Schean führt. Bei Tirza geht überdies noch eine Strecke nach Transjordanien ab. Eine derart günstige Lage an Handelswegen bot unseren Orten eine weitere Subsistenzmöglichkeit. Da wie in unserem Heiligtum auch an anderen ‚israelitischen‘ früheisenzeitlichen Orten Bronzegegenstände gefunden wurden, ist davon auszugehen, daß die in den Orten siedelnden Bewohner eigene metallurgische Traditionen hatten, die sie auch im Handel einsetzten. Besonders breit belegt ist diese Tradition ja in der Araba<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Vgl. den Bericht (samt Karte) in: M. KOCHAVI (Hg.), *Judaea, Samaria and the Golan. Archaeological Survey 1967–1968* (Jerusalem 1972), 210–213 (hebr.).

<sup>11</sup> Vgl. Y. AHARONI–M. AVI-YONAH, *The Macmillan Bible Atlas* (Jerusalem 1968), 16f. – Vgl. Gen. 37,25.28. – Die Lage der kanaänischen Städte in der Ebene und die der ‚israelitischen‘ Dörfer im Gebirge verdeutlichen gerade geographische Karten wie Student Map Manual, Regional Map, Section 1–10 (Jerusalem 1979).

<sup>12</sup> Vgl. etwa die Befunde von *Hirbet Ras es-Sūq* (*Tel Hārāsīm*): Y. Aharoni, Art. Galilee, Upper, in: M. AVI-YONAH (Hg.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land II* (London 1976), [406–408] 407, und von *Tell Dēr ‘Allā*: H. J. FRANKEN, *Excavations at Tell Dēr ‘Allā I* (Leiden 1969), 33ff. (dazu die Rezension P. W. LAPP, VT 20 [1970], 243–256); ders., Art. Dēr ‘Allā, in: M. AVI-YONAH (Hg.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land I* (London 1975), 321–324. – Zur Araba vgl. H. G. CONRAD–B. ROTHENBERG (Hg.), *Antikes Kupfer im Timna-Tal, 4000 Jahre Bergbau und Verhüttung in der Arabah (Israel)* (Bochum 1980). A. HAUPTMANN, *Die Gewinnung von Kupfer: Ein uralter Industriezweig auf der Ostseite des Wadi Arabah*, in: M. LINDNER (Hg.), *Petra: Neue Ausgrabungen und Entdeckungen* (München–Bad Windsheim 1986), [31–43] 37. Vgl. allgemein ORA NEGBI, *The Continuity of the Canaanite Bronzework of the Late Bronze Age into the Early Iron Age*, IA 1 (1974), 159–172; M. WEIPPERT, Art. Metall und Metallverarbeitung, in: K. GALLING, *Biblisches Reallexikon* (HAT I 1; Tübingen 1977), 219–224; T. A. WERTIME–J. D. MUHLY (Hg.), *The Coming of the Age of Iron* (New Haven–London 1980).

Die These, das Heiligtum sei der kultische Mittelpunkt einer früheisenzeitlichen bäuerlichen Dörfergemeinschaft gewesen, die in einem kanaanäischen ‚Freiraum‘ lebte, läßt sich vor der neuerlich entstehenden Globalhypothese vom vorstaatlichen Israel als einer ‚egalitären Verwandtschaftsgemeinschaft‘ weiter präzisieren<sup>13</sup>. Einerseits dürfte die Gemeinschaft um das Heiligtum soziologisch eine *mišpāhā* gebildet haben, die territorial zusammen gesiedelt, in Ackerbau, Kleinviehweide und Handel zusammengearbeitet und sich am Heiligtum als zusammengehöriges kultisches Subjekt erfahren hat<sup>14</sup>. Andererseits zeigen sich vergleichbare Rahmenbedingungen früheisenzeitlicher Siedlungen auch andernorts in Israel (vgl. u. a. die ausgegrabenen Orte Ai [et-Tell], Tell es-Seba' IX–VII, Tell 'Esdar, Gilō, Ḥirbet Rās es-Sūq [Tēl Ḥārāsīm], Hazor XII–XI, 'Izbet Šarṭā, Ḥirbet el-Mšās [Tēl Mašōs], Ḥirbet Raddāna)<sup>15</sup>, so daß in der Eisenzeit I von einer übergreifenden Kultur- und Lebensgemeinschaft von Orten zwischen den kanaanäischen Stadtstaaten gesprochen werden kann. Ab wann und wie diese zwischen den kanaanäischen Zentren siedelnden Clans sich als zusammengehörige politische Größe verstanden, aus der schließlich der davidische Staat hervorging, kann hier nicht diskutiert werden. Doch ist davon auszugehen, daß sich solche Clans anfänglich aus jeweils sehr unterschiedlicher Herkunft in den ‚Freiräumen‘ niederließen, um im Modell einer ‚dimorphic society‘ (Ackerbau und Kleinviehnomadismus, verbunden mit metallverarbeitendem ‚Handwerk‘) eine egalitäre und freie Gesellschaftsformation zu verwirklichen, die sich von den feudalistisch regierten und durch die fremde oder lokale ‚Besatzungsmacht‘ ausgebeuteten kanaanäischen Stadtstaaten deutlich absetzte. Je nach Herkunft werden diese Clans in durchaus unterschiedlichen religiösen Traditionen gelebt haben. Während die aus dem Kulturland stammenden Clans (z. B. Bauernfamilien, die sich der ihnen im Territorium der kanaanäischen Stadtstaaten drohenden Schuldklaverei durch ‚Abwandern‘ in solche Freiräume bzw. die dort lebenden Gemeinschaften entzogen) die religiösen Vorstellungen und Formen des Kulturlandes („El“ und „Baal“) teilten bzw. in ihrem neuen Lebenskontext umgestalteten, werden die aus den Randzonen des Kulturlandes eindringenden Halbnomaden und die aus der Sinaihalbinsel und aus der Araba nach Norden drängenden Gruppen (halbnomadische Metallarbeiterfamilien) ebenfalls ihre eigene, die

<sup>13</sup> Vgl. den instruktiven (Literatur-)Überblick, den H. ENGEL, H.-W. JÜNLING und N. LOHFINK in mehreren Beiträgen des Heftes „Anfänge Israels“, Bibel und Kirche 38:2 (1983), 41–72 geben.

<sup>14</sup> Zu dieser Bedeutung von *mišpāhā* als Clan vgl. besonders H. G. KIPPENBERG, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religions-soziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 14; Göttingen 1978), 25–29. Die dort gegebene Beschreibung müßte freilich viel stärker historisch differenziert werden; dies wäre auch in unserem Zusammenhang notwendig. Zur Sozialstruktur des vorstaatlichen Israel vgl. vorläufig CHRISTA SCHÄFER-LICHTENBERGER, Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament (BZAW 156; Berlin 1983), 335–338.

<sup>15</sup> Zu Ai (et-Tell): J. A. CALLAWAY, Antike Welt 11:3 (1980), 44–46; K. GALLING, in: Ders. (Hg.), Biblisches Reallexikon (HAT I 1; Tübingen 1977), 5. – Zum Tell es-Seba' IX–VII: Z. HERZOG, Biblical Archaeology Review 6:6 (1980), 12–28. – Zum Tell 'Esdar: M. KOCHAVI, in: M. AVI-YONAH–E. STERN (Hg.), Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land IV (London 1978), 1169f. – Zu Gilō: S. Ann. 3. – Zur Ḥirbet Rās es-Sūq (Tēl Ḥārāsīm): S. Ann. 12. – Zu Hazor XII–XI: Y. YADIN, Hazor. Die Wiederentdeckung der Zitadelle König Salomos (Hamburg 1976), 252–257; ders., in: M. AVI-YONAH (Hg.), Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land II (London 1976), 485.487.494; A. KUSCHKE, in: K. GALLING (Hg.), Biblisches Reallexikon (HAT I 1; Tübingen 1977), 143. – Zu 'Izbet Šarṭā: M. KOCHAVI–A. DEMSKY, Biblical Archaeology Review 4:3 (1978), 19–30; vgl. den Gesamtplan in: Biblical Archaeology Review 5:1 (1979), 35. – Zur Ḥirbet el-Mšās (Tēl Mašōs): V. FRITZ, Antike Welt 8 (1977), 31–41; ders. BASOR 241 (1981), 61–73. – Zur Ḥirbet Raddāna: J. A. CALLAWAY, Biblical Archaeology Review 9:6 (1983), 42–53.

soziale Komponente des Lebens stärker betonende Religiosität („Gott des Vaters“ bzw. gruppenbezogener „Schutzgott“) mitgebracht haben. Was diese Clans verband, war ursprünglich weniger die gemeinsame Religion als vielmehr das gemeinsame Pathos des Überlebens am Rande der bzw. im Gegensatz zur kanaanäischen Städtegesellschaft und zur Militärmacht Ägyptens und der Seevölker im Lande. Das ‚Israel‘ der beginnenden Eisenzeit ist demnach ethnisch und religiös eine ‚Mischgesellschaft‘, deren einigendes ‚Band‘ zunächst ein anti-feudalistischer Drang nach freier Brüderlichkeit war. Als im Laufe des 12. Jh.s v. Chr. zu dieser Mischgesellschaft die JHWH-Leute mit ihrer Exodustradition stießen, erhielt das Freiheitspathos ‚Israels‘ nicht nur eine zusätzliche ‚religiöse‘ Komponente. Die Exoduserzählung von dem Gott JHWH, der im Konflikt der sozialen ‚underdogs‘ mit dem ägyptischen Staatsapparat auf der Seite der ‚underdogs‘ steht, konnte aufgrund der sozialen und machtpolitischen Struktur analogie sehr schnell zum ‚Basis-Bekenntnis‘ der neuen Gesellschaftsformation werden, ohne daß die einzelnen Clans sogleich ihre eigenen Traditionen aufgeben mußten<sup>16</sup>. Vielmehr blieben die lokalen Traditionen gerade wegen der sozialen Struktur analogie und wegen ihres ‚geschichtlich-emanzipatorischen‘ Momentes lebendig und wurden als lokale ‚Volksfrömmigkeit‘ weiter tradiert, auch noch bis in die Zeit des gesellschaftlichen Wandels Israels hin zu einem (feudalistischen) Staat, der paradoxerweise manche Züge der kanaanäischen und ägyptischen Kontrastgesellschaft übernahm, der man doch zu entkommen gesucht hatte.

Die skizzierte Globalhypothese über das vorstaatliche ‚Israel‘ ermöglicht es nun, das von A. MAZAR entdeckte früheisenzeitliche Heiligtum religionsgeschichtlich näher zu deuten.

### 3. Ein bäuerliches Clan-Heiligtum des vor-jahwistischen Israel

Die spätbronzezeitliche ‚El-Baal-Religion‘ Syriens und Palästinas hatte einerseits eine weithin gemeinsame Grundstruktur, andererseits gab es gewiß regional und lebenskontextlich unterschiedliche Ausprägungen dieser Grundfigur. Die uns zur Verfügung stehenden kanaanäischen und alttestamentlichen Texte lassen vor allem zwei Typen der (El-)Baal-Religion erkennen: einerseits hat Baal als Hauptgott eines Pantheons typisch staatsanaloge Züge und Funktionen, andererseits gilt Baal eher als clanbezogener, bäuerlicher Fruchtbarkeitsgott einer agrarischen Region. Während der kriegerische ‚König Baal‘ besonders in den Texten aus Ugarit sichtbar wird, läßt sich die Vielzahl von lokalen und ‚privaten‘ bäuerlichen Baalgestalten aus alttestamentlichen Texten über die Frühzeit und insbesondere aus der Polemik des Hosea(buches) erschließen<sup>17</sup>. Daß es zur Zeit des Hosea gerade im Gebiet des ephraimitischen Berglandes offensichtlich eine Fülle lokaler baalistischer Festbräuche und privater Baalfrömmigkeit gab, die von der beides mit Eifer praktizierenden jahwistischen(!)

<sup>16</sup> Auf das hier vorausgesetzte komplexe Modell der ‚Landnahme‘ kann nicht näher eingegangen werden; doch vgl. die diesbezüglichen wichtigen Überlegungen bei SCHÄFER-LICHTENBERGER, Stadt (Anm. 14), 191–194, die freilich viel zu stark die Landnahme als ‚one-way-Bewegung‘ konzipiert.

<sup>17</sup> Vgl. die diesbezüglichen Überblicke bei H. URTSCHNEIDER, Hosea, Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie (Orbis Biblicus et Orientalis 31; Freiburg/Schweiz–Göttingen 1980), 88–98; D. KINET, Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments (SBS 104; Stuttgart 1981), 149–156; J. HAHN, Das ‚Goldene Kalb‘. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: 154; Frankfurt–Bern 1981), 338–365.

Bevölkerung nicht als JHWH-widrig empfunden wurde, ist am ehesten dadurch zu erklären, daß diese Volkstraditionen eine genuin ‚israelitische‘ Ursprungsgeschichte haben – eben in dem oben skizzierten vorjahwistischen ‚Israel‘. Die volkstümliche Baalfrömmigkeit ist ein Erbe jener Zeit, in der das von A. MAZAR entdeckte ‚israelitische‘ Heiligtum mit seiner Stierstatuette angelegt und gepflegt wurde.

Aus Hosea lassen sich Struktur und Praxis dieser baalistischen Frömmigkeitsformen im Rückschlußverfahren rekonstruieren. Als besondere Orte der lokalen Baalfeste nennt Hos. 4,13 „Bergesgipfel“ und „Anhöhen“ in der Nähe der Siedlungen. Hos. 2,12–15; 7,14; 9,1–6 zeigen, „daß es sich um bäuerliche Feste handelt, die eng mit dem Ablauf der Jahreszeiten verbunden sind; sie sollen deren sinnvolle Abfolge sichern und damit die Produktion der lebenswichtigen Landesgüter“<sup>18</sup>. Zentrale Riten solcher ‚Baal-(Fest)tage‘ waren nach Hos. 2,15; 4,13f.; 11,2 „das Räuchern“ (*qtr*) und „das Opfern“ (*zhh*). „Räuchern meint das Verbrennen von ganz dargebrachten Tieren sowie von Vegetabilien und wohlriechenden Harzen (Am. 4,5; Lev. 2,15f. u. ä.) – in ertümlich magischem Verständnis dazu gedacht, der Gottheit Lebenskräfte zuzuführen, damit sie Fruchtbarkeit spendet –, Opfern (*zhh* pi.) das Gemeinschaftsmahl über dem geschlachteten Opfertier, dessen beste Teile der Gottheit dargebracht wurden“<sup>19</sup>. Vermutlich gehörten auch Prozessionen hinter einem vorangetragenem Verehrungsbild (vgl. die Wendung „hinter den Liebhabern herziehen“ in 2,15), das Anlegen besonderer Amulette, die die ‚Kraft‘ des Festes im Alltag sichern sollten (2,15), kultische Tänze und Sexualriten aller Art zu diesen Festen, deren ausgelassene Feierlichkeit besonders im Erntekontext vorstellbar ist. Als Adressat dieser bäuerlichen Fruchtbarkeitsreligion nennt Hosea mehrfach „die Baale“ (2,15.19; 11,2) und „die Götterbilder“ (4,17; 8,4; 11,2) jeweils im Plural, wobei die parallele Struktur in 11,2 beide sogar gleichsetzt. Es gibt also offensichtlich eine Fülle lokaler Ausprägungen dieser baalistischen Fruchtbarkeitsreligion, deren theologische Dimension eng an die Gaben des Bodens gebunden war. Das Stierbild als realsymbolische Verdichtung solcher natürlichen Fruchtbarkeit war das geeignete Medium, diese Dimension zu vergegenwärtigen. Mit dem Namen und dem Verehrungsbild des lokalen Baal konnte jeder Clan gewissermaßen seine alltägliche ‚Gotteserfahrung‘ benennen, während JHWH für die ‚Gotteserfahrung‘ der großen Volks- (und ab 1000 v. Chr. Staats-)Gemeinschaft besonders geeignet schien. Zwar hatte für das Gebiet des Nordreichs Jerobeam I. versucht, Baal und JHWH durch die in die Stierbildtheologie integrierte Exodustheologie miteinander theologisch zu verschmelzen<sup>20</sup>, doch ging dies, wie die Polemik des Hosea zeigt, mehr und mehr zu Lasten der genuinen JHWH-Traditionen.

Daß in der vor-hoseanischen Zeit die Jahwereligion durchaus materielle Göttersymbole und sogar Stierstatuetten als Verehrungsbilder und Amulette kennt, belegen nicht nur archäologische Funde<sup>21</sup>, sondern auch die alttestamentlichen Texte selbst. Die Zeit vor

<sup>18</sup> J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea* (ATD 24:1; Göttingen 1983), 68.

<sup>19</sup> Ebd., 70.

<sup>20</sup> Vgl. auch JEREMIAS, *Hosea* (Anm. 18), 49 Anm. 16: „Auch die mancherlei Eigennamen des Zeitalters Hoseas, besonders auf den Ostraka von Samaria, die das Element Baal enthalten, meinten kaum einen anderen Gott als Jahwe, waren jedenfalls nicht als Distanzierung von Jahwe gemeint ... schon Saul und David gaben ihren Söhnen teils jahwe-, teils baal-haltige Namen.“

<sup>21</sup> Vgl. die bislang hierzu wenig beachteten Tonstatuetten der Eisenzeit bei T. A. HOLLAND, *A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines*, *Levant* 9 (1977), 121–155. Er nennt 143 Exemplare des Typus (F) „Bovinae“. Dabei ergibt sich weder ein quantitatives Übergewicht im Nordreich noch ein besonderes Vorkommen etwa in Bet-El. – Von den Stier-Bronzestatuetten (s. Anm. 26) sei die vom *Tell es-Seba* II (8. Jh. v. Chr.) genannt: R. GIVEON, in: Y. AHARONI (Hg.), *Beer-Sheba I* (Tel Aviv 1973), 54 Taf. 22:2 (Apis-Stier). – Für zumeist ältere Denkmäler vgl. M. WEIPPERT, *Gott und*

Hosea „zeigt einen unbefangenen Umgang mit Mazzeben (Jakobsgeschichte, jahwistische Sinaitheophanie in Ex. 24,5; ferner Jos. 24,26f.). Sie erzählt ohne Bedenken von Götterbildern (Ri. 3,19.26; 8,24–27a; 17f.), bringt Mose mit der ehernen Schlange in Verbindung (Num. 21,4ff.; 2 Kön. 18,4) und duldet den Stierkult in Bet-El (1 Kön. 12,26–30). Weder Elija und Elischa, noch Jehu, noch Amos haben gegen Bet-El in dieser Hinsicht Einwände“<sup>22</sup>. Dies ist nur verstehbar, wenn diese Traditionen nicht als spezifisches Erbe der ‚kanaanäischen‘ Stadtkultur, sondern als Erbe der eigenen ‚israelitischen‘ Baalfrömmigkeit vom ‚Anfang im Lande‘ galten.

Mit diesen Überlegungen haben wir nun einen Deuterahmen für unser Heiligtum und den an ihm praktizierten Kult gefunden. Die Lage, die bauliche Struktur und die dort gefundenen Objekte weisen es als ein bäuerliches Clanheiligtum aus<sup>23</sup>. Die elliptische Anlage

Stier, ZDPV 77 (1961), 93–117; K. JAROŠ, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion (Orbis Biblicus et Orientalis 4; Freiburg/Schweiz–Göttingen 1974), 352–365; P. WELTEN, Art. Götterbild, männliches, in: K. GALLING (Hg.), Biblisches Reallexikon (HAT 1 I; Tübingen 1977), 99–111.

Bronzestatuetten ‚kanaanäischer‘ Götter fanden sich mehrfach in früheisenzeitlichen Kontexten. Vgl. u. a. die Zusammenstellung bei ORA NEGBI, Canaanite Gods in Metal (Tel Aviv 1976), Nr. (1360), 1361, (1451), (1453), (1495), (1671), (1683) aus Megiddo, 1454 aus Hazor, 1448 (1641) aus Bet-Schean und 1450 aus Bet-Schemesch. Hervorzuheben ist die Statuette ebd., Nr. 1454 Taf. 34 aus dem ‚israelitischen‘ Hazor XI. Vgl. dazu YADIN, Hazor (Anm. 15), 257; G. W. AHLSTRÖM, An Israelite God Figurine from Hazor, *Orientalia Succana* 19/20 (1970/71), 54–52 (= JHWH?!); ders., An Israelite God Figurine, *Once More*, VT 25 (1975), 106–109; dagegen zu Recht O. KEEL, Das Vergraben der „Fremden Götter“ in Genesis XXXV 4b, VT 23 (1973), 335f. Zu dieser ‚Gruppe‘ tritt ein Neufund vom *Tell el-‘Orème*: V. FRITZ, *Kinneret: Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem Tell el-‘Orème am See Gennesaret, Antike Welt* 17:1 (1986), 18f. Abb. 7a–c. Waren diese Statuetten (bes. Nr. 1361, 1454 und der Neufund vom *Tell el-‘Orème*) als erbeutete, ältere kanaanäische Wertstücke nur als Votivgaben in ‚israelitischen‘ Heiligtümern zu verstehen – so z. B. KEEL a. a. O. –, so gebietet die Statuette vom ‚Bull Site‘ Vorsicht, diese Engführung beizubehalten (s. u.).

<sup>22</sup> F. L. HOSSFELD, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (Orbis Biblicus et Orientalis 45; Freiburg/Schweiz–Göttingen 1982), 270.

<sup>23</sup> Zu vergleichen wäre hier vor allem das spätbronzezeitliche offene Heiligtum auf dem *Tell Dêr ‘Allā*, das nach einer Erdbebenzerstörung mit folgendem Brand in der Eisenzeit I wieder instandgesetzt und im ‚Winter‘ saisonal genutzt wurde (vermutlich von halbnomadischen Viehzüchtern mit metallurgischer Produktion [vgl. Anm. 12]).

Vgl. ferner zu archäologisch nachgewiesenen Kultstätten: *Yadin*, Hazor (Anm. 15), 255–257 zu Hazor, 11. Jh. v. Chr.; V. FRITZ, *Tempel und Zelt* (WMANT 47; Neukirchen-Vluyn 1977), 55f. zum *Tell ‘Arād*, 11. Jh. v. Chr.; Y. AHARONI, *Investigations at Lachish* (Lachish V) (Tel Aviv 1975), 26–32 zu Lachisch, 10. Jh. v. Chr.; A. BIRAN, *Tell Dan – Five Years Later*, BA 43 (1980), 175f. zum *Tel Dan* (*Tell el-Qādi*) – Y. SHILOH, *Iron Age Sanctuaries and Cult Elements in Palestine*, in: F. M. CROSS (Hg.), *Symposia celebrating the seventy-fifth anniversary of the founding of the American Schools of Oriental Research (1900–1975)* (Cambridge 1979), [147–157] 153 hat erwogen, ob es sich hier um ein Palastpodium handeln könnte –; E. L. SUKENIK, in: J. W. CROWFOOT–K. M. KENYON–E. L. SUKENIK, *Samaria-Sebaste, I: The Buildings at Samaria* (London 1942), 23f.; G. W. CROWFOOT, in: J. W. CROWFOOT–G. M. CROWFOOT–K. M. KENYON, *Samaria-Sebaste, III: The Objects from Samaria* (London 1957), 137–139 zu Samaria, 8. Jh. v. Chr. (die Interpretation als ‚Israelite Shrine‘ ist vorerst noch unsicher); R. AMIRAN, *The Tumuli West of Jerusalem*, IEJ 8 (1968), 205–227 zu Anlagen nahe von Jerusalem (auch die Interpretation dieser ‚Opferstätten‘ – unter assyrischem Einfluß? – läßt noch Fragen offen).

Die Annahme von Torheiligtümern in Tirza und auf dem *Tel Dan* (*Tell el-Qādi*) wird von M. D. FOWLER, *Cultic Continuity at Tirzah?* PEQ 113 (1981), 27–31 in Frage gestellt; anders SHILOH, *Sanctuaries* (s. o.), 152. Daß in Taanach das ‚Kultareal‘ kultische Funktion besessen habe, bestreitet TH. L. THOMPSON, *Art. Taanach*, in K. GALLING (Hg.), *Biblisches Reallexikon* (HAT 1 I; Tübingen 1977), 343; doch vgl. dazu die ‚Kulträume‘ in Megiddo bei G. LOUD, *Megiddo, II: Seasons of 1935–39* (OIP 62; Chicago 1948), 44–46. Beide Komplexe wären mit dem oben zitierten Befund in Lachisch zu vergleichen. Vgl. jetzt auch KH. YASSINE, *The Open Court Sanctuary from*

deutet möglicherweise sogar darauf hin, daß das Heiligtum als eine ‚kultische Tenne‘ verstanden wurde. Zwar ist nicht jede Tennenanlage ein Kultplatz, wie zu Recht immer wieder gesagt wird<sup>24</sup>. Doch ist andererseits nicht zu übersehen, daß das Lexem ‚Tenne‘ mehrmals im Alten Testament kultische Konnotationen hat. Das ist am ehesten dadurch zu erklären, daß Heiligtümer, auf denen (baalistische) Erntefeste gefeiert wurden, in ihrer Anlage einer Tenne glichen und deshalb auch bisweilen ‚Tenne‘ genannt wurden. Die viel diskutierte Stelle Hos. 9,1 ließe sich so durchaus im Kontext der übrigen kultischen Baal-Polemik des Hoseabuches verstehen. Auf dem Heiligtumsplatz, der als zentraler Kultplatz ohne größere Bauten durchaus einige archäologisch belegte Analogien hat, befanden sich ein Altar für die Schlachtopfer, ein Räuchertisch (?) für das „Räuchern“ der Vegetabilien und vermutlich eine Art ‚Sakristei‘ für die Vorbereitung des Kultes.

Wo die Stierstatuette (Abb. 3)<sup>25</sup> installiert war, läßt sich leider nicht mehr ausmachen. Aber sie dürfte eine wichtige Rolle als Verehrungsbild gespielt haben.

(1) Die im Vergleich zu den übrigen bislang gefundenen bronzenen Kultstatuetten<sup>26</sup> außergewöhnliche Größe (die Stierstatuette ist immerhin 17,5 cm lang und bis zu 12,4 cm hoch; zum Vergleich: eine Stierstatuette von Ugarit ist 6,5 cm lang, eine in Hazor Area H

the Iron Age I at *Tell el-Mazār* Mound A, ZDPV 100 (1984), 108–115 Abb. 1. – Als nicht in diesen Kontext gehörend betrachten C. F. GRAESSER, *Standing Stones in Ancient Palestine*, BA 35 (1972), 54f.; SHILOH, *Sanctuaries* (s. o.), 147, Anlagen mit Pfeilern in Jerusalem und Megiddo. – Der in profaner Wiederverwendung auf dem *Tell es-Seba*‘ gefundene große Hörneraltar weist eher auf ein Tempelheiligtum, das aufgelassen (unter Hiskija, so Y. AHARONI, *The Horned Altar at Beer-sheba*, BA 37 [1974], 2–6; ders., *Excavations at Tel Beer-Sheba*, TA 2 [1975], 154. 156. 162f.) oder doch noch nicht aufgefunden worden ist. Die Unterschiede in den Anlagen gebieten Vorsicht beim Versuch einer vereinheitlichenden Terminologie. – Die Interpretation einer Anlage am Ebal als ‚Altar‘ durch A. ZERTAL (*Mount Ebal*, IEJ 34 [1984], 55; ders., *Has Joshua’s Altar Been Found at Mt. Ebal?* *Biblical Archaeology Review* 11:1 [1985], 26–43; ders., *How Can Kempinski Be So Wrong?* *Biblical Archaeology Review* 12:1 [1986], 43, 49–53) wird von A. KEMPINSKI (*Joshua’s Altar – An Iron Age I Watchtower*, *Biblical Archaeology Review* 12:1 [1986], 42–49; ders. *Zertal’s Altar – 19th Century Biblical Archaeology*, *Biblical Archaeology Review* 12:4 [1986], 64–66) und von A. F. RAINEY (*Zertal’s Altar – A Blatant Phony*, *Biblical Archaeology Review* 12:4 [1986], 66) zurückgewiesen.

Archäologisch nachgewiesen sind Tempel der Eisenzeit I auf dem *Tell Abū Hawām*, in Bet-Schean (3), Jaffa (?), Megiddo, auf dem *Tell Qasile* (2), in Sichem und *Timna* (*Wādī l-Mene’iye*) und solche der Eisenzeit II auf dem *Tell ‘Arād* und in Aschdod (?). Vgl. Y. SHILOH, *Sanctuaries* (s. o.), 147–157; A. MAZAR, *Excavations at Tell Qasile, I: The Philistine Sanctuary* (Qedem 12; Jerusalem 1980), 61–73.

<sup>24</sup> Vgl. den Überblick in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* I, 66–70 (Lit.!). Das Problem der ‚Tenne des Arauna‘ (2Sam. 24) wäre unter der Voraussetzung, daß es sich um eine offene, kultische Tenne‘ handelt habe, die dann von Salomo zum ‚geschlossenen‘ Tempel umgebaut worden wäre, neu aufzurollen.

<sup>25</sup> Für die Zeichnung danken wir Frau HILDI KEEL-LEU (Freiburg/Schweiz).

<sup>26</sup> Vgl. JAROŠ, *Elohist* (Anm. 21), 360f. (Byblos, Ugarit 3, Hazor, Megiddo 3, *Tell es-Seba*). P. R. S. MOOREY, *A Bronze Statuette of a Bull*, *Levant* 3 (1971), 90f. Taf. 29a (nordsyrische Statuette in Oxford). Von ihnen sind aus handwerklichen und typologischen Erwägungen zwei ältere Statuetten aus Byblos (19.–15. Jh. v. Chr.: E. J. WEIN–R. OPIFICIUS, 7000 Jahre Byblos [Nürnberg 1963], Abb. 24) und in Nikosia (15./14. Jh. v. Chr.: H. W. CATLING, *Cypriote Bronzewerk in the Mycenaean World* [Oxford 1964], 249 Taf. 43b–c), die jüngere in Oxford (8. Jh. v. Chr.: MOOREY, a. a. O.) und besonders die zeitlich und räumlich nahe aus Hazor (Area H, Stratum IA [XIII], Locus 2113 [jüngster Tempel]), 13. Jh. v. Chr.: YADIN, Hazor [Anm. 21], 84 mit Abb. Aus dem gleichen Kontext stammen ein Kultbildpostament aus Basalt in Stierform und eine mykenische Stierstatuette aus Ton: ebd. 84f. bzw. 99 mit Abb.; Y. YADIN u. a. *Hazor III–IV, Plates* [Jerusalem 1961], Taf. 341 [Bronzestatue]; den Textband bereitet S. GEVA vor) zu vergleichen. Vgl. ferner den gemalten Stier auf dem Krater im Bichrome-Stil vom *Tell en-Naḡīle*, 15. Jh. v. Chr. (R. AMIRAN–A. EITAN,

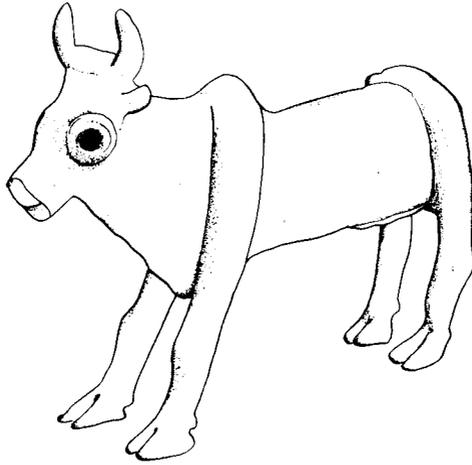


Abb. 3. Die Stierstatuette.

gefunden ist 5,5 cm lang), die sorgfältige handwerkliche Ausführung und insbesondere (die verlorengegangenen) Einlege-Augen machen es unwahrscheinlich, in der kostbaren Figur nur eine Votivgabe zu sehen, zumal weitere Votivgaben nicht gefunden wurden<sup>27</sup>. Auch die von uns angenommene wirtschaftliche und soziale Lage des Clans macht eine so wertvolle Votivgabe eher unwahrscheinlich. Stil und Herstellungstechnik der Statuette sprechen für eine lokale ‚israelitische‘ Arbeit von Metallschmieden, die in der Gestaltung figuraler Gegenstände wenig geübt waren<sup>28</sup>.

Art. Nagila, Tel, in: M. AVI-YONAH – E. STERN [Hg.], *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land III* [London 1977], Abb. auf S. 896). – Die im technischen Detail der Umklappung des Rumpfes durch die Oberschenkel vergleichbar erscheinende jüngere Statuette aus Zypern, die W. ZWICKEL, Eine zyprische Parallele zur kürzlich in Israel gefundenen Kulthöhe, *BN* 24 (1984), 24–29 mit Abb. 4, zur Beachtung bringt, und ihr Fundkontext müssen zuerst einmal im Rahmen zyprischer Denkmäler diskutiert werden. Die Annahme eines gemeinsamen kultischen Hintergrundes mit unserem Heiligtum vermag nicht zu überzeugen.

<sup>27</sup> Der am Ort gemachte zweite „gefaltete“ Bronzefund (MAZAR, *BASOR* 247 [Anm. 1], 36 Abb. 11; ders., *Biblical Archaeology Review* 9:5 [1983], 36 und Abb. auf S. 40) läßt sich noch nicht bestimmen. A. MAZAR hat mit Vorbehalt an ägyptische Spiegel erinnert (dazu HELGA WEIPPERT, Art. Spiegel, in: K. GALLING [Hg.], *Biblisches Reallexikon* [HAT I 1; Tübingen 1977], 309f.). Die Art des Griffes und die Verbindung mit der „Scheibe“ scheinen zumindest gegen eine Provenienz aus Ägypten bzw. die Klassifikation „ägyptischer Typus“ zu sprechen. Bleibt man bei der vorläufigen Identifikation als Spiegel, muß auch hier an lokale Arbeit gedacht werden. Sicher ist jedoch nur, daß der Bronzegegenstand gehalten, getragen oder aufgesteckt werden konnte. Eine Verwendung im kultischen Ritual ist nicht auszuschließen.

<sup>28</sup> Die Annahme, die ‚kanaanäische‘ Statuette sei von den ‚Israeliten‘ durch Handel in ihren Besitz gebracht worden (MAZAR, *BASOR* 247 [Anm. 1], 32), muß nicht unserer, auch schon von A. MAZAR (ebd.) erwogenen These einer lokalen ‚israelitischen‘ Arbeit vorgezogen werden. Daß dabei ‚kanaanäische‘ Typen imitiert werden, deutet auf kulturelle Kontakte, Verbreitung dieser Bilder und letztlich doch wieder gegebene Eingebundenheit der ‚Israeliten‘ in die Bild- und Glaubenswelt ihrer Zeit. – Vgl. zu ‚israelitischen‘ Metallfiguren Ri. 17.

(2) Der nunmehrige Fundort der Statuette schließt aus, daß es sich um eine Weihegabe anlässlich der Gründung des Heiligtums (,foundation deposit') handelt oder daß ,kultisches Vergraben' im Sinne von Gen. 35,4 anzunehmen ist. Die Fundstelle lag ja nicht im Altarbereich. Ein ,Vergraben' wie in Hazor ist wenig wahrscheinlich, weil ein besonderer Modus des ,Vergrabens' in unserem Heiligtum eben nicht wie in Hazor erkennbar ist<sup>29</sup>.

(3) Es ist immerhin bemerkenswert, daß die Statuette überhaupt noch vorhanden war. Das könnte auf eine gewaltsame Zerstörung des Heiligtums hinweisen. Wenn das Heiligtum von der Clangemeinschaft bewußt und planvoll aufgelassen worden wäre, hätte man erwarten müssen, daß die Statuette kultisch ,vergraben' oder von der Gemeinschaft mitgenommen worden wäre. So legt sich die Annahme nahe, daß die Kultgemeinschaft ihr ,Zentralheiligtum' nicht mehr aufsuchen konnte, weil sie daran gehindert wurde. Das Heiligtum wurde brutal zerstört oder verfiel, wobei die Statuette der Aufmerksamkeit entging<sup>30</sup>.

Das von A. MAZAR entdeckte ,israelitische' Heiligtum gehört demnach im weiteren Sinn zur Gruppe jener Heiligtümer, die das Alte Testament *bāmā* nennt, was man, wie die einschlägigen Belege zeigen, nicht mit ,Kulthöhe' oder ,Höhenheiligtum', sondern mit ,offener Kultplatz' übersetzen sollte<sup>31</sup>. Was zur Ausstattung solcher ,offener Kultplätze', die es in der Nähe der meisten israelitischen Dörfer und Städte gegeben haben dürfte, gehörte und welche Riten dort stattfanden, läßt sich plastisch aus 1 Sam. 9 erschließen. Es deckt sich mit dem, was wir aus der Zusammenschau der besprochenen Hoseatexte mit dem archäologischen Befund unserer Anlage beschrieben haben. Auf der *bāmā* von 1 Sam. 9 gibt es nicht nur einen Altar, sondern auch einen Raum für die Einnahme von Opfermahlzeiten. „Ob dies eine Halle oder nur eine Hütte oder ein massiver Raum war, ist . . . von untergeordneter Bedeutung . . . Altar und Opferspeiseraum auf der *bmh* stehen . . . miteinander in sachlicher Beziehung; wie man einerseits den Anteil Jahwes beim *zbh šlmym* auf dem Altar verbrannte, so wurde ja andererseits der dem Opfernden zukommende Anteil an den Fleischstücken von diesem zusammen mit seiner Familie sowie Eingeladenen verzehrt, – das aber geschah doch an heiliger Stätte eben auf dem Kultplatz.“<sup>32</sup> Eine solche heilige Stätte war vermutlich die ,kultische Tenne', die A. MAZAR entdeckt hat<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Gegen die vom Ausgräber geäußerte Vermutung, bei dem in Hazor gefundenen Krug mit Bronzegegenständen handle es sich um eine „Fundament-Beigabe oder ein Votivgeschenk“ (YADIN, Hazor [Anm. 15], 257), sprechen Vielzahl und Unterschiedlichkeit der Objekte. Eher dürfte es sich in Hazor um eine vergrabene Sammlung von Wertgegenständen handeln, entweder zum Schutz oder (wahrscheinlicher) in ,heiliger Vernichtung' (vgl. Gen. 35,4; KEEL, VT 23 [Anm. 21]).

<sup>30</sup> Auf solches ,Schicksal' der kleinen bronzenen Götterbilder weist allgemein auch WELTEN, Götterbild [Anm. 21], 100, hin.

<sup>31</sup> Vgl. besonders K. D. SCHUNCK, Zentralheiligtum, Grenzheiligtum und ,Höhenheiligtum' in Israel, Numen 18 (1971), 131–139; ebenso Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I, 662–667; vgl. ferner P. H. VAUGHAN, The Meaning of ,Bāmā' in the Old Testament (Monograph Series, Society for Old Testament Studies 3; Cambridge 1974); P. WELTEN, Art. Kulthöhe, in: K. GALLING (Hg.), Biblisches Reallexikon (HAT I 1; Tübingen 1977), 194 f.; W. B. BARRICK, The Word BMH in the Old Testament (Ph. D. thesis University of Chicago 1977); H. WEIPPERT, ZDPV 100 (1984), 182f.

<sup>32</sup> SCHUNCK, Zentralheiligtum (Anm. 31), 139f.

<sup>33</sup> In Anlage und Funktion könnte unser Heiligtum möglicherweise das ostjordanische ,Steinkreis-Heiligtum' von Jos. 22,10f. illustrieren. Zu dem davon zu trennenden Problem ,Gilgal' = ,Steinhaufen-Heiligtum' vgl. die knappen Überblicke in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament II, 21–24, und bei O. KEEL–M. KÜCHLER, Orte und Landschaften der Bibel II (Zürich–Göttingen 1982), 570f.