

Rezension zu:

David T. Sugimoto (Hrsg.), Transformation of a Goddess. Ishtar – Astarte – Aphrodite, Orbis Biblicus et Orientalis 263 (Fribourg – Göttingen 2014).

Marion Bolder-Boos

Das anzuzeigende Buch ist eine Aufsatzsammlung basierend auf einer internationalen Konferenz, die 2011 an der Keio Universität Tokio stattgefunden hat. Von den insgesamt elf Konferenzbeiträgen sind neun in dieser Sammlung vorgelegt. In seiner Einleitung gibt David Sugimoto die Beweggründe für die Wahl des Themas an und erklärt, weshalb die drei Göttinnen im Buchtitel als eine Göttin dargestellt werden, auch wenn er sogleich einräumt, dass noch weitere Göttinnen – Inanna, Isis, Hathor, Tanit und Venus sowie eine nicht näher bestimmte Himmelsgöttin – hätten mit aufgenommen werden können, da auch sie, ebenso wie zahllose lokale Göttinnen der antiken Welt, Aspekte der Ištar, Astarte und Aphrodite besäßen.

Eiko Matsushima (*Ištar and Other Goddesses of the So-Called "Sacred Marriage" in Ancient Mesopotamia*, S. 1-14) behandelt die Frage nach der „Heiligen Hochzeit“ im antiken Mesopotamien. Diese Bezeichnung beschreibt ein meist jährlich stattfindendes Ritual, das, im Gegensatz zur Hierogamie des Götterpaares Zeus und Hera, eine Vereinigung zwischen der Göttin und dem menschlichen König einer Stadt darstellt. Der Begriff selbst geht auf James George Frazer zurück, der ihn in seinem Buch „The Golden Bough“ prägte¹. Es wird gemeinhin angenommen, dass es sich dabei um einen Fruchtbarkeitsritus handelte, bei dem ein König mit einer Priesterin, die die Göttin Inanna verkörperte, eine Nacht verbrachte. Matsushima weist zu Recht darauf hin, dass Inanna in der sumerischen Mythologie zwar als Göttin der Liebe auftritt, jedoch kaum als Fruchtbarkeitsgöttin. Sie ist mithin keine Muttergöttheit. Auch sei die Liebesnacht zwischen König und Göttin in der Überlieferung keine Hochzeitsnacht, sondern verweise auf eine außereheliche Beziehung. Die Kritik einiger Forscher an dem irreführenden Begriff „Heilige Hochzeit“ wird von Matsushima unterstützt, jedoch ohne dass sie eine alternative Bezeichnung vorschlägt. In einem weiteren Schritt betrachtet Matsushima die babylonischen und assyrischen Quellen des 2. und 1. Jt. v. Chr. zu dieser „Heiligen Hochzeit“ und führt Beispiele an, in denen nicht Ištar – die der sumerischen Inanna weitgehend entsprechende mächtigste Göttin der Assyrer und Babylonier –, sondern andere Göttinnen und Götter, zum Teil nun tatsächlich als Götterpaare beschrieben, die Hauptrolle spielten. Die Texte geben verschiedene Varianten des Hauptthemas wieder. Dabei verweist die Autorin auf die Rolle von Götterstatuen, die vor allem in den Quellen des 1. Jt. v. Chr. im Kontext von Zeremonien und Prozessionen beschrieben werden. Sie schlägt vor, dass bei dem von ihr nun nicht mehr als „Heilige“, sondern als „Göttliche Hochzeit“ bezeichneten Ritual die Götterstatuen wie Marionetten in einem Drama verwendet wurden, begleitet von Liebesgesängen und -gedichten, die von Angehörigen des Tempels vorgetragen wurden. Matsushima zitiert ferner einige Quellen, denen zufolge assyrische bzw. babylonische Könige sich an Göttinnen wandten mit der Bitte, diese mögen ihre Gebete an ihre göttlichen Ehemänner weitergeben. Die Göttinnen traten somit als Mittlerinnen zwischen dem König und dem Gott auf. Einige Quellen nennen dabei explizit das eheliche Bett oder Schlafgemach als den Ort, an dem die Göttin dem Gott die Bitte

¹ J.G. Frazer, *The Golden Bough*. Bde. 1-12 (London 1906-1915)³.

des Königs übermittelte. Matsushima erklärt dies mit der von Männern dominierten Gesellschaft, in der Frauen eine untergeordnete Rolle spielten und allein im häuslichen Bereich einen gewissen Einfluss ausüben konnten. Inwieweit die Lebenssituation der Frauen auf die Götterwelt übertragen werden darf, sei dahingestellt. Auf die Frage, was dieser Wechsel von der direkten Beziehung des Königs mit der mächtigen Göttin zu seiner Rolle als Bittsteller bedeutet, geht die Autorin nicht ein. Matsushimas Hauptthese, dass die „Heilige Hochzeit“ vom 3. bis 1. Jt. v. Chr. ein Ritual blieb, das nicht als sexueller Akt zwischen König und die Göttin repräsentierender Priesterin, sondern als Zeremonie mit Statuen wie bei einem Marionettentheater durchgeführt wurde, ist reizvoll, jedoch letztlich schwer zu beweisen. Zu Recht bezeichnet Matsushima daher ihr Fazit als „tentative“.

Akio Tsukimoto (*“In the Shadow of Thy Wings”: A Review of the Winged Goddess in Ancient Near Eastern Iconography*, S. 15-31) befasst sich mit dem Bild der geflügelten Göttin. Er untersucht dabei die Darstellungen der Ištar mit Flügeln und deren unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten in chronologischer Reihenfolge von der Akkad-Zeit bis ins 1. Jt. v. Chr., anschaulich illustriert durch eine Vielzahl von Abbildungen. Für die Akkad-Zeit führt Tsukimoto drei Zylindersiegel aus Mesopotamien an, die Ištar geflügelt zeigen, in einem Fall als Morgenstern, in den anderen beiden Fällen in ihrer Eigenschaft als Kriegsgöttin. Für die darauffolgende altbabylonische Periode seien Tsukimoto zufolge jedoch nur wenige Darstellungen der geflügelten Ištar aus Mesopotamien bekannt – dies ist insofern etwas missverständlich formuliert, als er auch für die Akkad-Zeit nur drei Beispiele der geflügelten Ištar nennt. Man kann nur vermuten, dass Tsukimoto hier eigentlich darauf hinweisen möchte, dass die geflügelte Ištar in dieser Zeit in Syrien häufiger auftritt als in Mesopotamien, während aus der Akkad-Zeit keine Beispiele aus Syrien bekannt sind. Allerdings spricht der Autor bei den Beispielen aus Syrien bewusst nicht von der geflügelten Ištar, sondern von einer geflügelten Göttin, da diese in einigen Fällen mit Krallenfüßen dargestellt wird; die krähenfüßige Göttin wird mitunter nicht als Ištar², sondern als Dämon Lilith³ oder als Unterweltsgöttin Ereškigal bzw. Königin der Nacht⁴ gedeutet. Für die krähenfüßige Göttin auf dem sogenannten Burney Relief – von Tsukimoto versehentlich als Barney Relief bezeichnet – verweist der Autor auf den Ring und den Stab in den Händen der Figur, die als Attribute der Ištar bekannt sind, weshalb er eine Deutung als Ištar hier nicht ausschließen möchte. Für die 2. Hälfte des 2. Jt. v. Chr. führt Tsukimoto vor allem Beispiele auf Zylindersiegeln an, daneben zählt er auch eine Reihe von Darstellungen auf anderen Bildträgern auf. Dabei verweist er auf die unterschiedlichen Attribute und Darstellungsweisen, die die geflügelten Göttinnen näher charakterisieren, während das Motiv der Flügel selbst nicht als Attribut im Vordergrund steht. Auch hier ist die Identifizierung der geflügelten Göttin als Ištar nicht zwingend, weshalb Tsukimoto sich bei der Bezeichnung der Göttin nicht festlegt. Ähnlich zurückhaltend bei der Identifizierung ist Tsukimoto auch bei seinen Beispielen aus dem 1. Jt. v. Chr. Die wenigen Exemplare einer geflügelten Göttin, die für diese Zeit überliefert sind, machen eine Auswertung schwierig. Tsukimoto beschränkt sich daher auf den Verweis, dass das Bild der geflügelten Göttin nun auch weiter westlich, so im nordwestsemitischen Raum und auf Zypern, anzutreffen ist. In einer guten, konzisen Zusammenfassung bringt Tsukimoto seine Beobachtungen nochmals auf den Punkt. Zu

² T. Jacobsen, Pictures and pictorial language (The Burney Relief), in: M. Mindlin – M.J. Geller – J.E. Wansbrough (Hrsg.), *Figurative Language in the Ancient Near East* (London 1987) 1-11.

³ So zum Beispiel H. Frankfort, *The Burney Relief*, AfO 12, 1937-1939, 128-135; E.G. Kraeling, *A Unique Babylonian Relief*, BASOR 67, 1937, 168.

⁴ D. Collon, *The Queen of the Night*. British Museum Objects in Focus (London 2005).

Recht verweist er bei der von ihm für das Motiv der geflügelten Göttin aufgezeigten Vielfalt der Darstellungsweise auf lokale religiöse Traditionen, die das Motiv nicht eins zu eins kopierten, sondern variierten.

Mark S. Smith (*'Athtart in Late Bronze Age Syrian Texts*, S. 33-85) beschäftigt sich mit der Göttin 'Athtart in den spätbronzezeitlichen Texten Syriens. Hierbei kann er sich auf neue Textfunde aus dem am mittleren Euphrat gelegenen Emar stützen. Als weitere Quelle dienen ihm Texte aus Ugarit. Ziel der Untersuchung ist es, einige grundsätzliche Erkenntnisse über die Göttin 'Athtart, die sich aus den Texten Ugarits und Emars erschließen lassen, darzulegen. Smith beschreibt zunächst kurz das von ihm verwendete Material. So handelt es sich bei den Texten aus Emar vorwiegend um Ritualtexte, während das Corpus aus Ugarit eine größere Zahl literarischer Texte umfasst. Smith verweist dabei auch auf spätbronzezeitliche Quellen aus anderen Regionen. Er führt seine ausführliche Einführung fort, indem er die Grenzen seiner Studie aufzeigt, vor Augen geführt durch das Beispiel der postulierten astralen Konnotation der 'Athtart und ihrer Gleichsetzung mit dem Abendstern aufgrund von Analogien zu 'Athtar und Ištar. Dies wird von Smith als Generalisierung ohne tatsächliche Unterstützung durch westsemitische Belege identifiziert. Am Ende seiner Einführung verweist Smith auf die Einschränkungen in der Beschreibung antiker Gottheiten durch literarische Texte. Diese könnten kein umfassendes Bild davon geben, wie eine Gottheit in der gesamten Gesellschaft wahrgenommen wurde. Im Anschluss daran geht Smith zu den Belegen aus Ugarit über. Hier behandelt er zunächst die kultischen Texte. Insgesamt geht aus diesen hervor, dass 'Athtart insbesondere im königlichen Umfeld von Bedeutung war. In Bezug auf Emar verweist Smith lediglich auf die älteren Arbeiten von Daniel Fleming.

Das zweite Kapitel in Smiths Untersuchung behandelt die Jagd- und Kriegsgöttin. In den Texten aus Ugarit und Emar trat Athtart häufiger im Kontext der Jagd denn des Krieges auf, was Smith anhand einiger umfangreicher Beispiele darstellt. Zu Recht macht Smith darauf aufmerksam, dass die Göttin hier eine Rolle übernahm, die in der Welt der Menschen den Männern vorbehalten war. Smiths drittes Kapitel befasst sich mit 'Athtarts Verbindungen zu anderen Gottheiten, insbesondere zu Ba'al, eine Kombination, die aus späteren phönizischen Quellen auch für Astarte und Ba'al häufiger belegt ist. Ein weiteres Kapitel ist den die Göttin begleitenden Tieren gewidmet, ein in der Forschung vieldiskutiertes Thema. Insbesondere der Löwe bzw. die Löwin wird immer wieder als Tier der 'Athtart gedeutet, wobei diese Interpretation meist durch Analogieschlüsse etwa zu Ištar⁵ und zu den phönizischen Göttinnen Tanit und Astarte zustande kommt. Hier kann Smith durch einen neueren Text aus Ugarit, bei dessen Auswertung er Dennis Pardees Textausgabe folgt⁶, eine Quelle vorlegen, die eine Verbindung mit diesem Tier für 'Athtart direkt belegt. Die Bedeutung des Löwen in der Vorstellungswelt des antiken Westasien wird von Smith allerdings nicht weiter ausgeführt.

Das fünfte und letzte Kapitel in Smiths Zusammenstellung führt 'Athtarts Kontakte zu anderen Göttinnen auf. Die Texte, auf die Smith sich dabei stützt, stammen überwiegend aus Ugarit. Den Abschluss bildet ein Abschnitt zur phönizischen

⁵ Etwa M.L. Barré, *The God-List in the Treaty between Hannibal and Philipp V of Macedonia. A Study in Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition* (Baltimore 1983) 69.

⁶ Vgl. D. Pardee, *Preliminary presentation of a new Ugaritic song to 'Attartu* (RIH 98/02), in: K. Lawson Younger Jr. (Hrsg.), *Ugarit at Seventy-Five* (Winona Lake, IN 2007) 27-39; ders., *Deux tablettes ougaritiques de la main d'un meme scribe, trouvée sur deux sites distincts: RS 19.039 et RIH 998/02*, *Semitica et Classica* 1, 2008, 9-38.

Göttin 'Ashtart'⁷ in Israel. Als Hauptquelle verwendet Smith daher hier nicht die spätbronzezeitlichen syrischen Texte aus Ugarit und Emar, sondern das Alte Testament. Ein zusammenfassendes Fazit gibt Smith leider nicht, was in Anbetracht der Komplexität seiner Argumente wünschenswert gewesen wäre.

Izak Cornelius (*“Revisiting” Astarte in the Iconography of the Bronze Age Levant*, S. 87-101) behandelt die bronzezeitliche Astarteikonographie der Levante. Problematisch ist, dass insgesamt nur sehr wenige sicher identifizierte Götterdarstellungen aus dieser Region bekannt sind. Dies gilt auch für Astarte, deren „Gesicht“ Cornelius bereits in seiner Monographie⁸ zu beschreiben suchte. Die am besten gesicherten Wiedergaben der Astarte stammen nicht aus Westasien, sondern aus Ägypten, wo Bildnisse der Göttin durch Namensbeischrift einigermaßen sicher zuweisbar sind. Erschwerend kommt allerdings hinzu, wie Cornelius ausführt, dass Darstellungen der Astarte denen der Anat ähneln, sodass oftmals nicht entschieden werden kann, um welche der beiden Göttinnen es sich im Einzelfall tatsächlich handelt. Im Folgenden geht der Autor auf einige mögliche Astartebildnisse aus der Levante ein, deren Zuweisung er jedoch zu Recht kritisch hinterfragt. In den meisten Fällen ist eine Unterscheidung zwischen Anat und Astarte nicht möglich. Nur in den Fällen, in denen eine kriegerische Göttin zu Pferde auftaucht, tendiert Cornelius zu einer Identifizierung als Astarte, da das Pferd als eines der Begleittiere dieser Göttin belegt ist⁹. Dass jedoch nicht alle Darstellungen einer weiblichen Figur mit Pferd als Astarte zu deuten sind, legt der Autor mit seinem Verweis auf die oft als Astarte interpretierte nackte, auf dem Rücken eines Pferdes stehende Frau auf einem Goldblech aus Lachisch dar, die Cornelius aufgrund der fehlenden kriegerischen Tracht – die Nackte hält keine Waffen, sondern Lotusblumen in Händen – eher als Qedeshet-Figur identifizieren möchte. Im darauffolgenden Abschnitt behandelt Cornelius die möglichen Astartedarstellungen aus Ugarit. Auch diese können Cornelius zufolge nicht eindeutig als Wiedergaben der Astarte bestimmt werden. Damit widerspricht er etwa Stephanie L. Budin, die das Bild einer nackten, auf einem Löwen stehenden Frau auf einem Goldanhänger aus Ugarits Hafen Minet el-Beida mit Astarte assoziiert¹⁰. Zuletzt wendet Cornelius sich den Darstellungen nackter weiblicher Figuren aus Terrakotta zu, wobei er vier Typen unterscheidet: 1) den sog. Qedeshet-Typus, bei dem die Figur eine Pflanze/Blume in jeder Hand hält, 2) den Typus der ihre Brüste haltenden Figur, 3) den Typus, bei dem die Figur beide Arme seitlich des Körpers hält und 4) den Typus, bei dem die Figur ihre Hände im unteren Bereich des Körpers hält. Insbesondere die Typen 2 und 3 sind auch aus eisenzeitlichen phönizischen Siedlungen im Mittelmeer bekannt¹¹, doch möchte Cornelius hier nur auf bronzezeitliches Material eingehen. Auch darin widerspricht er Budin, die diese Figurinen als Repräsentationen der Astarte anspricht,¹² und plädiert statt dessen zu Recht für eine vorsichtigeren Interpretation der Objekte mit dem berechtigten Hinweis, dass die Nacktheit der Figur, an der Budin ihre These festmacht, nicht zwingend auf Astarte verweise und dass auch andere Göt-

⁷ Etwas verwirrend ist Smiths hier und auch an anderen Stellen zu beobachtender abrupter Wechsel von der Bezeichnung 'Athtart zu anderen Schreibweisen, die er nicht erklärt. Auch bezeichnet 'Ashtart bzw. Astarte eine phönizische Gottheit. Den Bezug zwischen dieser und der spätbronzezeitlichen syrischen Göttin 'Athtart macht Smith nicht deutlich.

⁸ Siehe I. Cornelius, *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Ashera c. 1500-1000 BCE* (2. Aufl. Fribourg – Göttingen 2008).

⁹ Aus Ägypten sind Darstellungen der Astarte zu Pferde, teilweise mit Beischrift, bekannt, worauf im Beitrag von Keiko Tazawa verwiesen wird.

¹⁰ S.L. Budin, *The Origin of Aphrodite* (Bethesda 2003) 238-240.

¹¹ So etwa aus Zypern und Sardinien.

¹² S.L. Budin, *The Origin of Aphrodite* (Bethesda 2003) 237.

tinnen, etwa Aschera, als Möglichkeit angesprochen wurden; letztlich ist sogar fraglich, ob diese Figuren überhaupt eine Göttin darstellen sollten. Interessant wären an dieser Stelle Informationen bezüglich der Fundorte und -kontexte dieser Figurinen gewesen, da diese für die Interpretation der Objekte von eminenter Wichtigkeit sind. Cornelius beschränkt sich jedoch auf die ikonographische Betrachtung. Zuzustimmen ist seiner Schlussfolgerung, wonach das „Gesicht“ der bronzezeitlichen Astarte im Verborgenen bleiben muss, da keines der oftmals als Astartedarstellungen gedeuteten Bildnisse mit Sicherheit als Wiedergabe dieser Göttin gelten kann.

Keiko Tazawa (*Astarte in New Kingdom Egypt: Reconsideration of Her Role and Function*, S. 103-123) befasst sich mit der Rolle und Funktion der Astarte im ägyptischen Neuen Reich, an dessen Beginn die Göttin zusammen mit anderen levantinischen Gottheiten, darunter Anat, in Ägypten eingeführt wurde. Astarte wird dabei ebenso wie Anat und Qedeshet dem Kreis um die ägyptische Göttin Hathor zugeordnet. Dieser Hathor-Kreis besteht aus zwei Gruppen: der Kriegergruppe (warrior group) und der Mutterschaftsgruppe (maternity group). Zunächst jedoch zählt Tazawa einige Beispiele für die Präsenz der Astarte im Neuen Reich auf, wobei sie eine Reihe von Darstellungen der Astarte zu Pferde betrachtet. An dieser Stelle hätte sich eine Bezugnahme auf Cornelius' Beitrag angeboten, zumal auch Tazawa darauf aufmerksam macht, dass Bilder einer weiblichen Figur zu Pferde nicht *a priori* als Astarte gedeutet werden dürfen. Astarte im sog. Qedeshet-Stil ist Tazawa zufolge nur ein einziges Mal belegt, auf der bekannten Winchester-Stele, wo auch der Name der Göttin erscheint. Allerdings sind daneben auch die Namen Anat und Qedeshet eingeritzt, weshalb Tazawa davon ausgeht, dass alle drei Göttinnen durch die Frauenfigur auf der Stele repräsentiert werden. Die engen Verbindungen dieser drei Göttinnen im Ägypten des Neuen Reiches werden auch durch gemeinsame Epitheta sowie ähnliche Funktionen innerhalb des Hathor-Kreises deutlich. Hier zeigt Tazawa anhand mehrerer, zum Teil etwas unübersichtlicher Diagramme, wie stark die drei Göttinnen miteinander und mit anderen Gottheiten des ägyptischen Pantheons verbunden sind. Am Ende stellt Tazawa fest, dass Astarte, Anat und Qedeshet zwar eng verknüpft waren und verschiedene Aspekte von Mutterschaft verkörperten – wodurch sie der ägyptischen Göttin Hathor ähnelten –, dass sie aber dennoch auch als eigenständige Göttinnen existierten. Die Beziehungen der levantinischen Göttinnen zu anderen ägyptischen Göttern bedarf Tazawa zufolge jedoch weiterer Untersuchungen.

Stéphanie Anthonioz (*Astarte in the Bible and her Relation to Asherah*, S. 125-139) wendet sich der Frage zu, auf welche Weise Astarte in der Bibel in Erscheinung trat und wie sie zur Göttin Aschera in Bezug zu setzen ist. Dabei gibt sie zunächst einen Überblick über die Bibelstellen, in denen Astarte genannt wird, wobei der Name der Göttin hier sowohl im Singular als auch im Plural auftritt. Dies lässt Anthonioz vermuten, dass der Name nicht nur für Astarte selbst, sondern im weiteren Sinne als Synonym für ‚Göttin‘ allgemein verwendet wurde. Auch der Name Aschera taucht im Singular und im Plural – Ascherim – in der Bibel auf, allerdings ist hierbei nicht immer klar, dass er dort tatsächlich als Name der Göttin zu verstehen ist, da Aschera auch als Begriff für ein kultisches Objekt verwendet wird¹³. Anthonioz schlägt für jene Textstellen, die sich ihrer Meinung nach nicht auf den Begriff, sondern die Göttin beziehen, vor, dass die Singularform sich auf offizielle Aschera-Kulte, die Pluralform hingegen auf volkstümliche Kulte und Kultplätze bezieht. Damit widerspricht sie den Schlussfolgerungen Steve Wiggins', der einen diachronen

¹³ Vgl. M.S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (San Francisco 2002)² 126-127.

Lösungsansatz vorschlug, wonach die Singularform in vorexilischer, die Pluralform in nachexilischer Zeit verwendet worden sei¹⁴. Für die Frage nach den Bezügen zwischen Astarte und Aschera geben die Bibelstellen allerdings wenig Auskunft, da sie hauptsächlich die Götzenverehrung, darunter eben die Verehrung der Astarte und der Aschera, an den Pranger stellen.

Ebenfalls mit der Götterverehrung im eisenzeitlichen Israel befasst sich David T. Sugimoto in seiner Arbeit (*The Judean Pillar Figurines and the "Queen of Heaven"*, S. 141-165) über die jüdischen Pfeilerfiguren und ihre Interpretation als Darstellung der Aschera bzw. der „Himmelskönigin“. Er geht, anders als Anthonioz, davon aus, dass sich die Nennung „Aschera“ im Alten Testament an keiner Stelle auf die Göttin bezieht und auch sonst keine schriftlichen Belege existieren, die darauf hindeuten würden, dass Aschera im Israel der Königszeit eine eigenständige Göttin war. Eine Verbindung zwischen Aschera und den Pfeilerfiguren hält Sugimoto daher für unwahrscheinlich. Hingegen plädiert er für eine Deutung der jüdischen Pfeilerfiguren als Repräsentationen der „Himmelskönigin“, hinter der sich entweder Ištar oder Astarte verbirgt, für die die Bezeichnung „Himmelskönigin“ belegt ist. Als Argument für diese Interpretation führt er das plötzliche Auftreten der Pfeilerfiguren im 8. Jh. v. Chr., das ungefähr in die gleiche Zeit wie die ersten Erwähnungen der „Himmelskönigin“ im Alten Testament datiert, an. Als weiteres Argument für eine Deutung der Pfeilerfiguren als Darstellung der „Himmelskönigin“ nennt Sugimoto den Umstand, dass einige dieser Figuren offenbar Hermaphroditen wiedergeben; dass die mesopotamische Göttin Ištar auch männliche Form annehmen konnte, ist mehrfach belegt, so dass diese Eigenschaft der Göttin einer Deutung der hermaphroditischen Pfeilerfiguren nicht widersprechen würde. Insgesamt fußen Sugimotos Überlegungen jedoch auf nur wenigen und nicht unproblematischen Belegen. Seine Zurückweisung der Identifizierung der Pfeilerfiguren als Aschera beruht ebenso wie seine Zuweisung der Figuren als „Himmelsgöttin“ hauptsächlich auf den Auslegungen einiger Bibelstellen. Unerwähnt bleibt etwa die These von Budin, die eine zyprische Herkunft der jüdischen Pfeilerfiguren postuliert, deren Ursprünge sie bis auf die minoische Schlangengöttin zurückführt¹⁵.

Elizabeth Bloch-Smith (*Archaeological and Inscriptional Evidence for Phoenician Astarte*, S. 167-194) untersucht die archäologischen und epigraphischen Belege für die phönizische Astarte und versucht, durch ein strenges methodisches Vorgehen einen Überblick über die geographische und chronologische Verteilung von Astartekultstätten zu liefern. Ferner möchte sie anhand der ausgegrabenen Kultbauten einige allgemeinere Aussagen über phönizische Heiligtümer formulieren. Zu Recht kritisiert Bloch-Smith die bisweilen voreiligen, mitunter nur auf Funden von Statuetten mit Wiedergabe einer nackten Frau basierenden Zuweisungen einiger Heiligtümer als Astartekultstätten und will deshalb nur solche Heiligtümer in ihre Zusammenstellung aufnehmen, die durch epigraphische Belege eindeutig auf Astarte verweisen. Bei diesem ambitionierten Unterfangen hätte sie auf die Vorarbeiten einiger Kolleginnen, insbesondere Maria Giulia Amadasi und Corinne Bonnet¹⁶, rekurrieren und diese

¹⁴ S. Wiggins, A Reassessment of 'Ashera': A Study According to the Textual Sources of the First Two Millennia B.C.E. (Neukirchen-Vluyn 1993).

¹⁵ S.L. Budin, Minoan Asherah?, in: J. Clarck (Hrsg.), *Archaeological Perspectives on the Transmission and Transformation of Culture in the Eastern Mediterranean* (Oxford 2005) 188-197.

¹⁶ M.G. Amadasi Guzzo, Astarte fenicia e la sua diffusione in base alla documentazione epigrafica, in: A. González Blanco (Hrsg.), *El mundo púnico. Religión, antropología y cultura material. Actas II. Congreso internacional del mundo púnico, Cartagena 6 – 9 de abril de 2000* (Murcia 2004) 47-54; C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques* (Rom 1996).

gegebenenfalls kritisch diskutieren können, doch lässt Bloch-Smith diese Möglichkeit ungenutzt. Auch die Arbeiten von Sabatino Moscati und M'Hamed Fantar werden nicht angesprochen¹⁷. Bloch-Smith wendet sich als erstes den archäologisch erfassten Kultstätten zu. Sie beginnt mit zwei großen Heiligtumskomplexen in Kition auf Zypern: das Heiligtum von Kathari und das Heiligtum von Bamboula. Hier wird sie allerdings ihrem eigenen Anspruch bereits untreu, da sie die Lesung einer Inschrift auf einer Schale des späten 9. Jhs. v. Chr. als Weihung an Astarte akzeptiert, obwohl verschiedene Lesungen der Inschrift vorgeschlagen wurden; so hat etwa Bonnet hier nicht den Namen der Göttin, sondern einen theophoren, mit „Astarte“ gebildeten Namen gelesen¹⁸. Nach der sehr ausführlichen Behandlung der Heiligtümer in Kition folgen kürzere Beschreibungen von Astarte zuweisbaren Kultstätten in der Levante sowie auf Malta. Das Heiligtum der Astarte auf dem Monte Sirai sowie das der Astarte Erycina auf dem Capo S. Elia bei Cagliari werden hingegen nicht aufgeführt. An anderer Stelle erwähnt Bloch-Smith, dass sie nur phönizische, nicht jedoch punische Belege berücksichtigt, was möglicherweise der Grund dafür ist, dass sie diese beiden Kultstätten unerwähnt lässt. Insgesamt ist diese Einschränkung jedoch etwas unglücklich gewählt, handelt es sich bei der Trennung von „phönizisch“ und „punisch“ doch um künstliche, von der Forschung geschaffene Unterscheidungen, die darüber hinaus nicht einheitlich angewendet werden. Der zweite Teil von Bloch-Smiths Beitrag widmet sich den nur epigraphisch belegten Astartekultstätten. Hier führt die Autorin zunächst Tyros und Sidon gemeinsam auf, wobei sie für Tyros keine epigraphischen, sondern literarische Quellen zitiert. Es folgen kurze Abhandlungen zu Astarteinschriften aus Memphis, Beirut, Karthago, Pyrgi, Bostan esh-Sheikh, Eryx, Umm el-Amed, Gozo und Paphos. In ihrer abschließenden Diskussion versucht Bloch-Smith einige Charakteristika der Astarteverehrung herauszuarbeiten. Ihre Schlussfolgerungen sind jedoch problematisch, da Bloch-Smith auf eine nur sehr geringe Materialbasis zurückgreifen kann und relevante Forschungsliteratur, wie oben angesprochen, bisweilen nicht berücksichtigt.

Den Abschluss der Aufsatzsammlung bildet Stephanie L. Budins Beitrag (*Before Kypris was Aphrodite*, S. 195-215) zur Göttin von Zypern, deren Geschichte sie von ihrer Herkunft und ihrer ursprünglichen Wahrnehmung durch die frühen Zypriener bis hin zu ihrer Gleichsetzung mit Aphrodite nachzeichnet. Sie beginnt mit einer Betrachtung der tönernen vogelgesichtigen Figurinen der spätyprischen Epoche, die über ganz Zypern verteilt gefunden wurden und die von Budin als erste Spuren für eine erotische Aphrodite auf Zypern gesehen werden. Allerdings verweist sie auch auf ältere, früh- und mittelzyprische Vorgänger, die zunächst vollständig bekleidet und erst im Laufe der Zeit zunehmend entblößt dargestellt wurden. Budin zufolge stellen diese Vorgänger jedoch zunächst sterbliche Frauen dar. Erst mit dem Aufkommen von Ahnenkulten seien diese Vorfahrinnen schließlich zu Göttinnen geworden. Levantinische und ägäische Einflüsse auf die Ikonographie führten laut Budin zu Veränderungen in der Darstellungsweise, doch bedeutete dies nicht, dass neue Göttinnen eingeführt wurden. Wichtig ist Budins Hinweis, dass die nackte weibliche Göttin in spätyprischer Zeit nicht mehr als Kourotrophos dargestellt und demnach wohl nicht mehr mit Fruchtbarkeit und Mutterschaft assoziiert wurde. Ob die zeitgleichen Bronzefigurinen wie etwa die sogenannte ‚Astarte auf dem Barren‘ dieselbe Göttin zeigen wie die spätyprischen Terrakottafiguren, wie Budin vermutet, ist nicht ganz klar, doch gibt es in der Tat keine Hinweise darauf, dass für die Darstellungen verschiede-

¹⁷ S. Moscati, Sulla diffusione del culto di Astarte Erycina, *Oriens Antiquus* 7, 1968, 91-94; M.H. Fantar, A propos d'Ashtart en Méditerranée occidentale, *RStFen* 1, 1973, 19-29.

¹⁸ C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques* (Rom 1996) 71.

ner Gottheiten unterschiedliche Materialien verwendet wurden. Da beide relativ kleinen Figurenarten überwiegend in Grab- und Siedlungskontexten gefunden wurden, geht Budin von einem privaten Charakter der Figurinen aus. Für die Frage, wie Kultstatuen von Göttinnen im spätbronzezeitlichen Zypern ausgesehen haben mögen, verweist die Autorin auf drei Baityloi, die in Enkomi, Kition und Paphos gefunden wurden; sie vermutet, dass man zyprische Göttinnen in der Spätbronzezeit durch Baityloi wiedergab. Auch wenn diese Hypothese verlockend klingt, so ist sie archäologisch ebensowenig zu beweisen wie Budins Mutmaßung, dass die Baityloi in Enkomi, Kition und Paphos dieselbe Göttin darstellten. Für die archaische und klassische Zeit kann sich die Autorin auf die umfassende Arbeit von Anja Ulbrich stützen¹⁹. Da der Name ‚Aphrodite‘ epigraphisch erst spät für Zypern belegt ist, gibt Budin eine Übersicht über die verschiedenen Namen und Epitheta, die auf Zypern mit der Göttin assoziiert wurden. Ob sich dahinter ursprünglich mehrere Göttinnen verbargen, die erst durch einen späteren Synkretismus zu einer Göttin verschmolzen, kann auch Budin letztlich nicht klären. Festzustellen bleibt, dass Aphrodite in hellenistischer Zeit, als Zypern unter ptolemäische Herrschaft fiel, als wichtigste Gottheit auf der Insel verehrt wurde.

Das Buch stellt einen wichtigen Baustein in der diachronen und transdisziplinären Beschäftigung mit der westasiatischen Göttin Ištar und ihr ähnlichen Göttinnen aus der Levante, aus Ägypten und Zypern dar. Etwas bedauerlich ist, dass Aphrodite nur in einem einzigen Aufsatz behandelt wird, lässt doch die Nennung der griechischen Göttin im Untertitel des Buches eine höhere Zahl an Beiträgen erwarten. Die Auswahl der Themen ist insgesamt jedoch erfreulich abwechslungsreich und zeigt eine große Bandbreite an Betrachtungsmöglichkeiten.

Kontakt zur Autorin:

Marion Bolder-Boos
Fachgebiet Klassische Archäologie
Technische Universität Darmstadt
E-Mail: mboos@klarch.tu-darmstadt.de

¹⁹ A. Ulbrich, *Kypris. Heiligtümer und Kulte weiblicher Gottheiten auf Zypern in der kyproarchaischen und kyproklassischen Epoche (Königszeit)* (Münster 2008).